

TESIS DOCTORAL

**TÍTULO: “JOSÉ ORTEGA Y GASSET: EL
PROBLEMA DE ESPAÑA Y LA FILOSOFÍA”**

AUTOR: SANTOS LORA CERDÁ

DIRECTOR: FERNANDO HERMIDA DE BLAS

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN ESTUDIOS HISPÁNICOS,
LENGUA, LITERATURA, HISTORIA Y PENSAMIENTO**

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y
PENSAMIENTO FILOSÓFICO ESPAÑOL**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FEBRERO 2020

JOSÉ ORTEGA Y GASSET: EL PROBLEMA DE ESPAÑA Y LA FILOSOFÍA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: PLANTEAMIENTO Y CONTEXTUALIZACIÓN. LA FILOSOFÍA COMO OBLIGADO PENSAR SOBRE ESPAÑA

1.- PLANTEAMIENTO. ORTEGA Y EL PROBLEMA DE ESPAÑA. EL PROBLEMA DE ESPAÑA Y LA FILOSOFÍA

1.1.- Planteamiento del problema.....13

1.2.- Método de investigación y acotación del trabajo.....18

2.- LA FILOSOFÍA COMO OBLIGADO PENSAR SOBRE ESPAÑA. ESPAÑA COMO PROBLEMA

2.1.- Circunstancia personal y familiar.....24

2.2.- El contexto o la herencia intelectual.....27

2.3.- Razones teóricas (desde su concepción de la filosofía).....35

2.4.- La reconstrucción hecha por el propio Ortega.....36

3.- LA CIRCUNSTANCIA HISTÓRICA ESPAÑOLA Y SU RECEPCIÓN POR ORTEGA.....52

4.- LA ACTITUD DE LOS INTELLECTUALES ANTE EL PROBLEMA DE ESPAÑA

4.1.- Krausismo e Institucionismo.....62

4.2.- Regeneracionismo. Joaquín Costa: “Reconstitución y europeización de España”. Posición de Ortega ante Costa.....66

4.3.- La Generación del 98. Miguel de Unamuno: europeización de España, españolización de Europa.....76

5.- EL PROBLEMA DE ESPAÑA EN EL ANÁLISIS DE ORTEGA. APUNTE DE UNA EVOLUCIÓN.....85

PRIMERA PARTE: 1902-1911. EL ANÁLISIS DEL PROBLEMA DE ESPAÑA EN EL PRIMER PERÍODO DE JUVENTUD

1.- 1902-1906. DE “GRANDMONTAGNE TIENE LA PALABRA” A “DISCURSO PARA LOS JUEGOS FLORALES DE VALLADOLID”. PRIMERA FORMULACIÓN DEL PROBLEMA DE ESPAÑA. EDUCACIÓN Y CIENCIA

1.1.- Primera formulación del problema y primeros escritos en torno a él.....89

1.2.- Una cuestión de educación. Instrucción pública y Universidad.....94

1.3.- *Cartas de un joven español* (1905-1906). Necesidad de disciplina científica y Filosófica. La vocación filosófica del joven Ortega.....100

1.4.- España y el problema de la ciencia.....104

1.5.- Otros escritos de 1906. La pedagogía del paisaje.....112

1.6.- *Discurso para los Juegos Florales de Valladolid*: la síntesis del problema de España. Por una nueva moral nacional. La formación de un “pueblo”.....114

1.7.- Morir como pueblo, salvarse como cultura.....120

1.8.- Síntesis del problema de España.....123

2.- 1907-1911. CULTURA, VIRTUD Y SOCIALISMO COMO SOLUCIÓN AL PROBLEMA DE ESPAÑA. PEDAGOGÍA SOCIAL

2.1.-Cultura y clasicismo.....127

2.2.- La cuestión moral o la dimensión moral de la cultura (cultura y moralidad).....129

a) El conocimiento, base de la virtud. La instrucción, base de la reforma moral..... 130

b) España: ni ideas ni virtudes131

c) La moral visigótica y la nueva moral de la ciencia.133

d) La polémica con Ramiro de Maeztu. La necesaria reforma moral, una cuestión de ciencia.134

e) La cuestión moral: una cuestión de “buena educación”..... 137

2.3.- Liberalismo, socialismo y democracia.....	140
2.3.1.-Liberalismo. Relación con el socialismo y la democracia.....	142
a) Liberalismo progresista, no <i>manchesteriano</i> o conservador.....	142
b) La política como educación. El partido de la cultura o la responsabilidad de los intelectuales.....	146
c) Liberalismo y socialismo.....	149
d) Liberalismo y democracia.....	150
2.3.2.- Socialismo. El socialismo de Ortega.....	153
- <i>La ciencia y la religión como problemas políticos. Definición del socialismo.</i>	154
- <i>La pedagogía social como programa político: socialidad del hombre, socialización por el trabajo.</i>	163
- “ <i>Lasalle</i> ”. El Estado socializado, único reducto de la humanidad.....	166
- Resumen: sentido general del socialismo en Ortega.....	167
- <i>Excursus: Las fuentes neokantianas. Curso de pedagogía social de Natorp.</i>	168
- Deficiencias socialistas: necesaria nacionalización del socialismo español.	174
- Socialismo y aristocracia.....	175
- “Ante el movimiento social”: referencias y propuestas (1913-1919).....	177
2.4.- Salvación por la cultura. Cultura: humanidad, universalidad, racionalidad. <i>Renan e Introducción a los problemas actuales de la filosofía.</i>	183
2.5.-Visión general del problema de España: <i>La pedagogía social como programa político.</i>	197
2.6.- <i>La estética de “El Enano Gregorio el Botero” y otros ensayos de Estética: la formación del sentimiento.</i>	207
2.6.1. <i>La estética de “El Enano Gregorio el Botero”:</i> resistencia a la modernidad	208
1/ Ideas estéticas generales.....	208
2/ Características de la pintura de Zuloaga. Presencia y visión de España.....	213
3/ El problema de España: resistencia a la modernidad.....	215

2.6.2.- *Adán en el Paraíso: ensayo de una estética española. La estética de la vitalidad. Ensayo de estética a manera de prólogo*.....218

3.- CONCLUSIONES PROVISIONALES.....237

SEGUNDA PARTE: 1912-1916. CONSTRUCCIÓN Y REVITALIZACIÓN DE ESPAÑA. EXPERIMENTOS DE NUEVA ESPAÑA.....247

1.- PATRIOTISMO CRÍTICO Y ACTIVO: LA PATRIA COMO QUEHACER. LA NUEVA SENSIBILIDAD VITALISTA

1.1.- *Patria y patriotismo*.....250

1.2.- *La España que es y la España que pudo ser. Escritos sobre Baroja*.....253

1.3.- *La nueva sensibilidad vitalista. Otros escritos sobre Baroja*.....259

1.4.- *Los versos de Antonio Machado. Poesía e imagen de España*.....264

1.5.- *Lecciones del paisaje. Una lección de moral*.....265

1.6.- *Otros escritos políticos. Competencia. Descalificación de la vieja política. España por construir. Sobre el socialismo*.....269

1.7.- *Resumen*.....280

2.- ESBOZOS FILOSÓFICOS.....282

2.1.- *Renan. Manifiesto por la objetividad*.....282

2.2.- *El hecho de que existan cosas. Enfoque fenomenológico y superación del idealismo*.....285

2.3.- *Adán en el Paraíso. Hacia una filosofía de la vida*.....289

2.4.- *Sobre el concepto de sensación. Qué es la Fenomenología*.....293

2.5.- *Sensación, construcción, intuición. Más allá del realismo y del idealismo*....294

2.6.- *Resumen*.....298

3.- LIGA PARA LA EDUCACIÓN POLÍTICA ESPAÑOLA. VIEJA Y NUEVA POLÍTICA. LA POLÍTICA DE LA VITALIDAD.....300

3.1.- *Introducción. Significado e importancia de Vieja y nueva política*.....300

3.2.- El nacimiento de una generación y la asunción de su misión histórica.....	302
3.3.- La España heredada y la farsa de la Restauración. Crítica de la Vieja Política y la España oficial.....	304
3.4.- La España vital y la Nueva Política. El compromiso de la Liga. Propuestas de actuación. Sobre el elitismo de Ortega y el papel de las minorías.....	313
3.5.- Las formas de gobierno y la cuestión de la Monarquía.....	321
3.6.- Los grandes principios: Liberalismo, Democracia, Organización, Competencia, Nacionalización.....	323
3.7.- Juicios sobre <i>Vieja y nueva política</i>	326
4.- MEDITACIONES DEL QUIJOTE COMO EXPERIMENTOS DE NUEVA ESPAÑA. UN LIBRO DE REALIDADES ESPAÑOLAS.....	328
4.1.- A modo de introducción: sobre la importancia y significado de <i>Meditaciones del Quijote</i>	328
4.2.- Esquema y síntesis de <i>Meditaciones del Quijote</i>	331
4.3.- <u>“Lector...”. Qué son estas meditaciones</u>	333
1/ Salvaciones. Ensayos de amor intelectual.....	333
2/ Filosofía.....	335
3/ “Yo soy yo y mi circunstancia”. El núcleo de la metafísica orteguiana.....	336
4/ Dos circunstancias españolas: Pío Baroja y Azorín.....	339
5/ Meditaciones sobre Cervantes. El <i>Quijote</i> como meditación sobre España.....	340
6/ Experimentos de nueva España.....	342
4.4.- <u>Meditación Preliminar</u>	343
1/ El bosque como metáfora de la realidad. Dialéctica entre superficie y profundidad.....	343
2/ Cultura “mediterránea” de la impresión frente a la cultura greco-germánica del concepto. Concepto y vida: imperativo de claridad, imperativo de perfección.....	348
3/ El <i>Quijote</i> , modelo de integración. El estilo de Cervantes o el modo cervantino de acercarse a la realidad.....	358

4.5.- <u>Meditación Primera. Breve tratado de la novela</u>	362
1/ Épica y novela, dos géneros contrapuestos. La realidad cotidiana, excluida del arte	363
2/ <i>Don Quijote</i>: el plano de la realidad y el plano de la aventura	365
3/ Poesía y realidad. La realidad, fermento del mito. Incorporación de la realidad como objeto estético	367
4/ La realidad como interpretación y perspectiva. <i>Don Quijote</i> como enfrentamiento de perspectivas	371
5/ Una doctrina filosófica y una doctrina estética	373
I. La realidad como interpretación-proyección humana	373
II. El realismo poético y el papel de la realidad en la obra de arte	378
6/ <i>Don Quijote</i> y la realidad española: entre la alucinación y la desilusión	381
7/ Estilo cervantino y perspectivismo	383
4.6.- Conclusión: Cervantes y Ortega. La fecundidad de unas meditaciones	386
5.- MEDITACIÓN DEL ESCORIAL Y AZORÍN O PRIMORES DE LOS VULGAR	391
5.1.- “Introducción sobre lo que es un paisaje”. Entre una teoría de la realidad y una pedagogía del paisaje	391
5.2.- España en su paisaje. “De Madrid a Asturias o los dos paisajes”	395
5.3.- El Monasterio: “Meditación del Escorial” o Crítica del esfuerzo puro (El Escorial, Don Quijote y el Idealismo)	397
5.4.- “Castilla imaginada desde el jardín de los frailes”. Un tratado sobre la esperanza	402
5.5.- “Muerte y Resurrección”. El heroísmo de la fidelidad al propio destino	403
5.6.- “Azorín, o primores de lo vulgar”	409
1/ Una obra íntegra sobre España	409
2/ El arte de Azorín y su filosofía de la vida como repetición	411
3/ <i>Un pueblecito. Castilla</i>. Ejercicio de amor y de dolor	415

6.- 1915-1916. ESCRITOS DE CONTENIDO Y ANÁLISIS POLÍTICO.....	418
6.1.- En torno a <i>Vieja y Nueva Política</i>	419
6.2.- Sobre la guerra y la neutralidad.....	420
6.3.- Artículos de política inmediata.....	425
6.4.- <i>El genio de la guerra y la guerra alemana</i>	427
7.- ESCRITOS DE FILOSOFÍA. EXPOSICIÓN SISTEMÁTICA.....	431
7.1.- Idea y fundamentalidad de la filosofía.....	432
7.2.- El comienzo de la filosofía. Duda y escepticismo. La conciencia como dato fundamental.....	434
7.3.- Dos interpretaciones (las dos grandes metáforas): realismo antiguo, idealismo moderno.....	437
7.4.- Insuficiencia de ambas interpretaciones. La superación del idealismo. La tercera metáfora y el anuncio de una nueva filosofía.....	439
7.5.- El enfoque fenomenológico. La conciencia como intencionalidad.....	442
7.6.- Perspectivismo. Superación del relativismo y el escepticismo, sin recaída en el dogmatismo (o tiranía de la verdad).....	445
8.- SÍNTESIS O RECAPITULACIÓN DE ESTA ETAPA. Cambios en la orientación filosófica. Nuevas posiciones ante el problema de España.....	451
<u>TERCERA PARTE: 1917-1930. DE “BAJO EL ARCO EN RUINA” A “EL ERROR BERENGUER”. CAMBIAR EL MODELO DE ESTADO, VERTEBRAR LA SOCIEDAD. RAZÓN VITAL, RAZÓN NARRATIVA</u>	455
<u>PRIMER PERÍODO: 1917-1923 (DE LA CRISIS DEL 17 A LA DICTADURA DE PRIMO DE RIVERA)</u>	463
1.- REFLEXIONES SOBRE LA SITUACIÓN POLÍTICA Y LA REALIDAD ESPAÑOLA	
1.1.- <u>“Bajo el arco en ruina”. Las Juntas de Defensa y la crisis del verano del 17. Lecciones que deja y medidas urgentes. “Democracia morbosa”</u>	463
1/ “Bajo el arco en ruina”	463

2/ Sobre el movimiento huelguístico y las reivindicaciones obreras.....	465
3/ El nacimiento de <i>El Sol</i> . Sobre las Juntas de Defensa.....	468
4/ Localismo.....	472
5/ “Democracia morbosa”.....	473
6/ Escritos filosóficos.....	477
1.2.-<u>El Gobierno Nacional de Maura. Una esperanza frustrada. La verdadera cuestión española</u>.....	478
1/ “Gobierno de reconstrucción nacional”. “La verdadera cuestión española”...	478
2/ España tras la paz. “Idea de un programa mínimo”.....	482
3/ Una crisis que no se resuelve.....	485
4/ La cuestión de la autonomía. Autonomía, no soberanía.....	486
1.3.- <u>1919 y la crisis de postguerra. Profunda inestabilidad política, grave conflictividad social. “Ante el movimiento social”</u>.....	487
1/ Sobre la inestabilidad política y la ineficacia gubernamental.....	490
2/ Sobre el problema obrero y la justicia social. “El problema agrario andaluz”. “Ante el movimiento social”.....	495
3/ Sobre el problema “regional”.....	510
4/ Diversos particularismos.....	512
1.4.- <u>1920. Desorganización nacional y particularismo. “La hora de Hércules”</u>... 	515
1/ Situación política y nacional: desgobierno y estado de disolución de todas las instituciones y órganos de la nación.....	515
2/ Ante el problema social y la agitación obrera. “Política social”: condena del principio de utilidad como principio de moralidad	524
3/ Un atentado contra la libertad de prensa. Selección a la inversa.....	527
1.5.- <u>España invertebrada. Nueva síntesis de la interpretación del problema de España</u>.....	531
1/ Planteamiento de <i>España invertebrada</i> . Elaboración teórica que culmina los análisis precedentes. Ejercicio de razón vital.....	531

2/ Idea general de la obra (resumen).....	535
3/ Cómo se articula una Nación. Ejemplaridad y docilidad: el papel de la excelencia en la vertebración de la sociedad.....	536
4/ La invertebración de España y su raíz: particularismo y acción directa.....	546
5/ La raíz más profunda del problema: la perversión de las relaciones entre masa y minoría selecta. Ni ejemplaridad ni docilidad.....	548
6/ Propuestas de solución. Nacionalización y educación de la excelencia. Imperativo de selección.....	552
7/ Las verdaderas raíces del particularismo y la ausencia de los mejores: corrupción de las instituciones, ausencia de selección.....	554
8/ Nacionalización e imperativo de selección: condiciones de posibilidad.....	558
1.6.- Breve referencia a otros artículos de interés político.....	561
2.- EVOLUCIÓN FILOSÓFICA. ESCRITOS DE FILOSOFÍA. <i>EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO: LA FILOSOFÍA DE LA RAZÓN VITAL</i>.....	565
2.1.- <u>“Levendo <i>Le Petit Pierre</i>, de Anatole France”. Vitalismo y ética vitalista. El imperativo de vitalidad como imperativo de moralidad.....</u>	565
2.2.- <u>“El <i>Quijote</i> en la escuela”. Vitalismo y educación. Ensayo de pedagogía vitalista.....</u>	570
2.3.- <u><i>El tema de nuestro tiempo. La filosofía de la razón vital o raciovitalismo</i>.....</u>	575
1/ Idea general de <i>El tema de nuestro tiempo</i> como la filosofía de la razón vital...575	
2/ Ni relativismo ni dogmatismo racionalista: raciovitalismo. La razón como función de la vida.....582	
3/ Vida y cultura. Ni vida al margen de la cultura (barbarie) ni cultura al margen de la vida (bizantinismo). La desvitalización de la cultura.....586	
4/ Valoración de la vida y valores vitales. Aproximación al “vitalismo”.....594	
5/ Raciovitalismo y perspectivismo: la doctrina del punto de vista.....596	
6/ “El ocaso de las revoluciones”. Idealismo y razón revolucionaria.....601	
<u>SEGUNDO PERÍODO: 1923-1930. DE LA DICTADURA DE PRIMO DE RIVERA A “EL ERROR BERENGUER”.....</u>	605

1.- ESCRITOS SOBRE LA SITUACIÓN POLÍTICA INMEDIATA O REFERIDOS A LA “CUESTIÓN NACIONAL”	611
1.1.- “Política de estos días” y “Sobre la vieja política” (1923). La posición del intelectual ante la Dictadura. El verdadero programa de cambio. La responsabilidad de las minorías.....	612
1.2.- “Ideas políticas” (1924). Un programa de reformas necesarias. Reforma del Parlamento y eficacia democrática. Descentralización y Asambleas regionales...	617
1.3.- “Vaguedades” y “Entreacto polémico” (1925). Lo urgente es un programa de reorganización nacional. Precisiones sobre libertad y liberalismo.....	621
1.4.- “Maura o la política” (1925). La concreción de una organización autonomista de España.....	623
1.5.- “Dislocación y restauración de España” (1926). Dos condiciones: democracia y liberalismo.....	626
1.6.- La redención de las provincias. Autonomismo y federalismo.....	634
1.7.- La caída de la dictadura. El error Berenguer.....	648
2.- ESCRITOS FILOSÓFICOS. EL SISTEMA DE LA FILOSOFÍA DE LA RAZÓN VITAL	654
2.1.- El intelectual y la política.....	655
2.2.- <i>Misión de la Universidad</i>	662
2.3.- <u>La superación del idealismo y el sistema de la filosofía de la razón vital. En torno a ¿Qué es filosofía?</u>	674
1/ Recuperación de la filosofía tras el imperio del positivismo. Filosofía y ciencia.....	678
2/ Radicalidad, necesidad y posibilidad de la filosofía. El triple imperativo: autonomía, universalismo y racionalidad.....	682
3/ Búsqueda de un punto de partida indubitable: el hecho de la conciencia.....	686
4/ La <u>superación del idealismo</u> y el descubrimiento de la “vida” como el hecho radical e indubitable.....	690
5/ La nueva ontología. Las categorías de la vida, más como drama que como tragedia: quehacer asistido por la razón, libertad, proyecto, vocación.....	715
3.- ALGUNAS CONCLUSIONES	739

<u>CUARTA PARTE: 1930-1936. LA REPÚBLICA COMO PROYECTO DE ESTADO NACIONAL</u>	744
1.- <u>El proyecto de Estado nacional</u>	749
La agrupación al servicio de la República y su proyecto. La proclamación de la República. Primeras precisiones (“Vieja y Nueva democracia”).....	749
El proyecto de Estado nacional. “Algunos puntos esenciales...”.....	762
Pueblo de trabajadores.....	769
Economía organizada.....	775
Nación y Trabajo. Un gran partido nacional.....	782
2.- <u>La realidad de la República: necesarias correcciones. Rectificación de la República</u>	787
3.- <u>Sobre el Estatuto de Cataluña y el “problema catalán”. Ortega y Azaña</u>	800
4.- <u>Hacia la segunda navegación. La retirada de Ortega de la actuación político-periodística y el prolongado silencio</u>	812
5. <u>Una era de atroz silencio. Sobre el silencio de Ortega y su significado</u>	830
<u>EPÍLOGO: LA REBELIÓN DE LAS MASAS Y EL PROYECTO DE UNA EUROPA UNIDA</u>	865
1.- Prólogo para franceses. La realidad de Europa como sociedad.....	866
2. La rebelión de las masas. Los problemas que la amenazan.....	875
3. ¿Quién manda en el mundo? Europa unida como solución.....	890
4. <i>De Europa meditatio quaedam</i>	898
<u>CONCLUSIONES FINALES</u>	909
BIBLIOGRAFÍA	940

“Llevo diez años de incesante combate por una España mejor, he perdido a destiempo mi juventud en ese afán patriótico y he consagrado a nuestra raza todas sus horas sin reservarme un rincón que pudiese decir mío. Pero ¡claro está! yo he usado de todas esas horas mías, que han sido vuestras, que han sido de mi raza, como de otras tantas barbacanas guerreras contra la inmensa farsa de la España oficial. (...)

“Nada más áspero, os lo aseguro, que esta vida de combate contra el ambiente constituido. Pero cada cual tiene su misión y es la mía, por propia voluntad, situar mi cuerpo en todas las brechas donde puede defenderse esta España vital contra aquella España oficial”¹.

INTRODUCCIÓN: PLANTEAMIENTO Y CONTEXTUALIZACIÓN. LA FILOSOFÍA COMO OBLIGADO PENSAR SOBRE ESPAÑA

1.- PLANTEAMIENTO. ORTEGA Y EL PROBLEMA DE ESPAÑA. EL PROBLEMA DE ESPAÑA Y LA FILOSOFÍA

1.1.- PLANTEAMIENTO DEL TEMA

La preocupación por España, el problema de España, la tarea de España está en el centro de la reflexión y de la filosofía o actividad teórica de Ortega. Por su circunstancia personal y familiar, por la inevitable herencia intelectual –sea la larga y añeja tradición del “dolorido pensar” sobre España, sea la inmediata de los intelectuales de las generaciones directamente precedentes- y por su propia forma de entender la filosofía, el pensamiento de Ortega tiene que ser reflexión sobre España, apasionada y urgente ocupación con el problema de España.

El problema de España, esto es, el de su decadencia o su deficiente constitución; la incapacidad histórica de los españoles para constituirse en una nación vertebrada, sólida, progresiva y próspera y hasta para convivir pacífica y solidariamente; el estrangulamiento de la España vital por la España oficial; la ausencia de minorías rectoras verdaderamente capaces y entregadas a su labor, lo que se concreta en la constante de los malos gobiernos y de unas clases dirigentes rapaces, incompetentes y corruptas; la falta y la necesidad de un proyecto común para una acción solidaria y nacional. En suma, el problema de los males de la patria, las causas que los provocan y las soluciones o medidas que los remedian. He ahí el problema básico, el más constante y fundamental, el que alienta en todos sus escritos, el que preside, orienta y se persigue en toda su filosofía. Al menos en más de sus primeros treinta años de actividad: de forma masiva en su juventud o mocedad (hasta 1914), de forma ostensible en su primera etapa de plenitud (hasta 1936). Podría decirse que en resonante silencio en sus últimos veinte años.

¹ ORTEGA Y GASSET, José, “Discurso de despedida en la Institución Cultural Española de Buenos Aires”, 30 de noviembre de 1916, en Obras Completas (O. C.), tomo VII, Madrid, Santillana Ediciones Generales, S. L. y Fundación José Ortega y Gasset, en coedición, 2007, pp. 552-553.

No es sólo *España invertebrada*, obra central (1921) que plantea de la forma más completa, y desde la teoría –y quizás en su prosa más diáfana, más sobria y más lograda-, el problema de España, su análisis y su diagnóstico sobre la situación española y lo que puede llamarse su “enfermedad”². Ni las famosas conferencias *Pedagogía social como programa político* (1910) y *Vieja y nueva política* (1914), verdaderos hitos, como hemos de ver, en el análisis y evolución del problema. El más somero acercamiento a la obra de Ortega deja inmediatamente en evidencia que la preocupación y el tema de España está continua y profundamente presente en él desde los primeros momentos de su actividad teórica y literaria –y especialmente en esa primera etapa de juventud-, recorre toda su obra y se constituye expresamente como tema central de su pensamiento y podemos decir de su filosofía o de su “pensar filosófico”.

Decimos preocupación básica y tema central, que preside, condiciona y orienta toda su reflexión, toda su filosofía. Que el problema de España adquiere en él una dimensión filosófica –y esa es precisamente la característica propia y diferencial de su tratamiento o forma de abordarlo-; y que la filosofía de Ortega está determinada por ese problema. Hay en Ortega dos condiciones o, si se quiere, dos vocaciones: la vocación patriótica de “salvar” España y la vocación filosófica de comprender la realidad en su radicalidad – que es elevar toda realidad al máximo de su significación e inteligibilidad-: hacer estricta y rigurosa teoría, verdadera filosofía. Español imbuido de una “misión” y filósofo que sólo se conforma con la estricta teoría³. Ambas vocaciones quedan necesariamente implicadas: el problema de España se abordará desde la filosofía, la filosofía queda orientada y determinada por el tema de España.

Estudiar el problema de España en la obra de Ortega y las relaciones que tiene con su filosofía y la evolución de su pensamiento filosófico es lo que nos proponemos en el presente trabajo. Y comprobar, en la lectura y consideración de *toda* su obra, ese carácter central y determinante del problema de España que le estamos atribuyendo.

Varios autores han comprendido y proclamado que el de España es el problema central del pensamiento de Ortega y el que determina estrictamente su filosofía. O al menos el carácter decisivo del tema de España en ella. José Gaos, uno de sus primeros y más importantes discípulos, además de colega en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid, en una conferencia dada en el Casino Español de México pocos días después de la muerte del maestro (noviembre 1955) afirma que “las relaciones entre Ortega y España son aquellas en las que se condensa la esencia misma

² A la vez que enuncia alguna de sus tesis fundamentales sobre la estructura y la dinámica de la sociedad y el problema que amenaza y tal vez explica la deriva de Europa y en general de la sociedad contemporánea.

³ En este sentido afirma Julián Marías que a él se le debe hacer por vez primera filosofía plena en español: “Ortega ocupa un puesto único por su cualidad y condición en la historia de España y en general, de los pueblos hispánicos; en él han hecho por vez primera los pueblos de lengua española la experiencia plena y auténtica de la filosofía. Quiero decir con ello que antes de él la filosofía había tenido entre nosotros carácter penúltimo y deficiente, o desde el punto de vista de la filosofía, o desde el punto de vista de su condición española. O se ha tratado de intentos filosóficos inmaduros... o bien de la simple utilización de esquemas filosóficos ajenos, no pensados desde las circunstancias españolas, movilizados por la necesidad de interpretar la realidad desde esta perspectiva insustituible. A la mente española en cuanto tal le ha acontecido en Ortega algo decisivo...: la incorporación de la filosofía. (...) La obra de Ortega significa la inclusión de la filosofía en la textura misma de lo hispánico”. MARÍAS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación I*, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 2ª edición, 1973, pp. 19-20.

de la obra de Ortega, y de la personalidad que se logró en y con esta obra”⁴. Más aún, le atribuye un auténtico “programa de meditación o filosofía sobre lo español, como ya preocupación radical de la obra de las mocedades”⁵, programa de filosofía sobre España o sobre lo español que culmina en *España invertibrada* y que “no tenía su origen tan sólo en la conciencia de la decadencia de España como tema capital del pensamiento español en los tres siglos que van desde mediados del XVII hasta estos mediados del XX. Tenía también su origen en una idea de la filosofía en general, partícipe de la evolución contemporánea de la filosofía occidental”⁶.

Por su parte, Julián Marías, tal vez el más orteguiano de sus discípulos y el más inseparable colaborador de sus últimos diez años⁷, apunta que, siendo en Ortega la filosofía filosofar desde la circunstancia, y por consiguiente sobre la circunstancia y desde la circunstancia española, no sólo toma a España como objeto primario de su reflexión, sino que, para comprenderlo adecuadamente, se ve conducido a la teoría, y en concreto a la filosofía; que no podía ser en principio sino la filosofía europea –en España no la había-, pero que termina siendo –y en eso radica su papel al que aludíamos en nota 3- filosofía genuinamente propia, española, o una *versión española de la filosofía*. De su libro *Ortega. Circunstancia y vocación I*, ya citado⁸, entresacamos las siguientes citas: “La innovación de Ortega (respecto de los hombres del 98) no es volver los ojos a la teoría, sin más. Esto hubiera sido orientarse hacia la teoría *europaea* –española no la había-, abandonar la exigencia de radicación en la circunstancia. Va a hacer una teoría que nazca de esa preocupación que comparte, movida íntimamente por ella, por ella vivificada. Y esa teoría va a tener como objeto primario la circunstancia española... Pero precisamente por eso, al enfrentarse *teóricamente* con el problema, va a tener que llegar a la filosofía más rigurosa. Pronto verá que, justamente por el carácter circunstancial de la realidad, la consideración de España es absolutamente insuficiente para entender España. (...) Desde esta actitud se va a movilizar el “europeísmo” de Ortega. Va a tener que ser europeo; va a tener que ser filósofo técnico, a la europea, para poder entender qué es España; y de resultados de ello se va a encontrar con una nueva filosofía *europaea* que es, precisamente, inesperadamente, *española*: la suya. El saber a qué atenerse respecto a España lo va a obligar a hacer, le va a permitir hacer la *interpretación española del mundo*”.

Finalmente, el profesor Pedro Cerezo, en su magnífica monografía sobre Ortega *La voluntad de aventura*, señala desde la primera página que, pudiéndose resumir la

⁴ GAOS, José, “Ortega y España”, en *Obras Completas*, IX, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 142.

⁵ *Ídem*, p. 144. NOTA: Uso de *idem e ibidem*. Usaremos *idem* para referirnos al mismo autor y obra que se cita anteriormente, señalando la página. *Ibidem*, cuando se trata de la misma página.

⁶ *Ídem*, pág. 146.

⁷ Él mismo nos cuenta que, habiéndolo conocido en 1932 y siendo asiduo discípulo suyo hasta el 36, año en que se licenció, tras una separación de ocho años por la guerra y el exilio, “en 1944 y en 1945 volví a verlo en Lisboa; pasé unas semanas de convivencia casi constante, de largas conversaciones, ajustes de cuentas, discusiones filosóficas, análisis minuciosos de mis recientes libros, de mi manera de entender los suyos, de las posibilidades de una filosofía que Ortega empezó entonces a llamar “nuestra”. Desde que en 1945 volvió a Madrid, al menos a vivir aquí largas temporadas, nuestra amistad se hizo cada vez más cercana y más frecuente, nuestra radical concordia más profunda, nuestras discusiones más apasionadas e interminables... Un año después se inició nuestra colaboración en el Instituto de Humanidades... Y en los años que siguieron hasta su muerte, largas conversaciones –dos cada día-, paseos por el Retiro verde o dorado, cartas interminables en las ausencias, constantes ajustes de la filosofía o la amistad, y siempre proyectos, proyectos, proyectos”. MARÍAS, J., ob. cit., pág. 28.

⁸ Cfr.: Parágrafo 29 (“Preocupación por España y teoría”), pp. 202-207.

filosofía de Ortega en el giro “desde el culturalismo a la ontología de la vida” y que “el proceso responde, por lo demás, a la intencionalidad más profunda de su obra: la superación del racionalismo y la aparición alternativa del *raciovitalismo*, como la filosofía del nuevo tiempo histórico”, cambio que afecta significativamente a la consideración de las relaciones entre vida o *libertad y cultura*, “la motivación básica de un vuelco tan decisivo hay que buscarla en la actitud que adopta Ortega ante el problema de España. De ahí que *al filo de este problema quepa trazar nítidamente la línea de su evolución*”⁹.

Es decir, que el problema de España no sólo constituye el objeto fundamental de la reflexión *filosófica* de Ortega, sino que explicaría básicamente no sólo la orientación de Ortega hacia la filosofía (J. Marías), sino la evolución que esta toma a lo largo de su obra¹⁰.

Pero es, también, el mismo Ortega el que da testimonio de cómo toda su labor ha estado dedicada al problema y a la “salvación” de España y cómo esa dedicación ha implicado la filosofía. Ya en septiembre de 1909, cuando lleva más de seis años publicando en periódicos y revistas, en una dura contestación a Unamuno que ha aludido a los “papanatas europeizadores”, afirma: “Apenas si he escrito, desde que escribo para el público, una sola cuartilla en que no aparezca con agresividad simbólica la palabra: Europa. En esta palabra comienzan y acaban para mí todos los dolores de España”¹¹. Lo que es lo mismo que decir que no ha escrito una sola cuartilla que no estuviera dedicada al tema de España, cosa que es casi literalmente verdad. Como en el Prólogo para *Personas, obras, cosas*, escrito en enero de 1916, ratifica, en un párrafo tantas veces citado: “Mi juventud se ha quemado entera, como la retama mosaica, al borde del camino que España lleva por la historia. Hoy puedo decirlo con orgullo y con verdad. Esos mis diez años jóvenes son místicas trojes henchidas sólo de angustias y esperanzas españolas”¹², que recuerda el ya citado “llevo diez años de incesante combate por una España mejor, he perdido a destiempo mi juventud en ese afán

⁹ CERESO GALÁN, Pedro, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Editorial Ariel, S. A., 1984, pág. 15 (cursivas últimas mías). Todavía podríamos citar a María Zambrano, que en una carta al maestro, después de su intervención en las Cortes sobre el Estatuto de Cataluña, le dice: “Yo le veía hablando sobre Cataluña, ejerciendo esa pedagogía biológica o vital que ha ejercido usted siempre sobre España. . . Y se me ensanchaba el alma pensando en que alguien se curaría oyéndole. Pues yo, nunca le he escuchado que no me haya curado de algo” (“Tres cartas de juventud a Ortega y Gasset”, en *Revista de Occidente*, nº 120, mayo 1991, pág. 25. Subrayado por mí).

¹⁰ Cerezo Galán, en nota de la misma página citada, insiste, redefiniendo, según él, las etapas del pensamiento de Ortega: “Ortega pasa de la cultura como principio (primera etapa neokantiana) al ensayo de la vida como principio (tercera etapa), con una fase intermedia, en la que propone, apoyándose básicamente en la fenomenología, el vínculo funcional de cultura y vida (segunda etapa) y una final, en la que desarrolla la dialéctica inherente a esta relación. (...) Es verdad que en cada etapa hay influencias o estímulos dominantes, pero esto acontece sobre otras de trasfondo y siempre sobre la base de un núcleo originario del pensamiento de Ortega, que evoluciona en virtud de una lógica immanente y al filo siempre del problema de España” (ob. cit., pág. 16).

En otro lugar señala también Cerezo que “su vocación de pensador (la de Ortega) había surgido precisamente de la necesidad de afrontar íntegramente el problema de España”. CERESO GALÁN, Pedro, “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005.

¹¹ “Unamuno y Europa. Fábula”, en *Obras Completas*, Tomo I, 3ª ed., Madrid, 2005, pág. 256.

¹² *Personas, obras, cosas*, *Obras Completas*, Tomo II, 4ª edición, Madrid, 2008, pág. 9.

patriótico y he consagrado a nuestra raza todas sus horas sin reservarme un rincón que pudiese decir mío”, del mismo año 1916.

Pero esas son afirmaciones –y podríamos aducir muchas más- que se refieren al período de juventud, donde el tema de España es absolutamente principal y prácticamente constante. Pero lo mismo podría decirse de toda su obra, al menos hasta el “silencio” que se produce a partir de la guerra civil, o incluso antes, hasta su muerte. Así lo confiesa en el “Prólogo a una edición de sus obras”, de 1932, texto sobre el que habremos de volver, en el que liga claramente el problema de España y la filosofía, tanto por responder a su vocación filosófica como por comprender que lo que precisamente necesitaba España era cultura, sí, pero específicamente filosofía: “Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país. Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España”¹³.

¿Es efectivamente el problema de España, además de preocupación y tema fundamental de su pensamiento, el que conduce a Ortega a la filosofía, se convierte en objeto de tratamiento específicamente filosófico y condiciona o explica la evolución y las peculiaridades de su filosofía? ¿Acontece de alguna forma en Ortega como en Platón, al que el fundamental problema político –la crisis de Atenas y de la misma Grecia, y la búsqueda de solución- le condujo al problema ontológico y a la mismísima “teoría de las ideas”¹⁴?

Son estos extremos que hemos de considerar y someter a la prueba misma de los textos de Ortega. Nos preguntamos escuetamente en qué relación están el problema de España y la filosofía. Pensamos, es verdad, que Ortega busca una comprensión última y radical, y por tanto filosófica, del problema de España y que éste constituye sin duda una motivación fundamental en su desarrollo. Pero creemos más bien que la doble condición de Ortega, su preocupación, como español, por España y su perentoria vocación filosófica –“profesor de filosofía *in partibus infidelium*”-, confluyen y se condicionan mutuamente. El problema de España exige y alcanzará una dimensión y una profundidad filosófica; y la filosofía se entroncará y adquirirá características específicas por reflexión o iluminación de la circunstancia española. Filosofía y meditación sobre España, o lo que es lo mismo, filosofía y “servicio de España” vienen a coincidir.

En cualquier caso, consideración del problema de España y posición filosófica (la filosofía estricta de Ortega) evolucionan a la par. Y es esa evolución conjunta –y sus mutuas influencias- lo que nos proponemos analizar.

¹³ “Prólogo a una edición de sus obras”, Obras Completas, Tomo V, Madrid, 2006, pág. 88.

¹⁴ La crisis de la sociedad griega, en que se ha cuestionado la naturaleza y posibilidad de la justicia, de la virtud y de la misma verdad, lleva a Platón, “vuelto a la verdadera filosofía”, a la necesidad de fundamentar una concepción objetiva de la verdad –la teoría de las formas-, sobre la que asentar una concepción objetiva y de valor universal de la justicia y el orden social y de la *areté* y la educación del ciudadano.

La hipótesis de trabajo es ésta:

- Que todo el pensamiento de Ortega ha estado presidido por el problema de España, la preocupación patriótica. Como mínimo hasta que decide guardar silencio, a partir de 1932. Realmente durante toda su vida.
- Que el análisis o reflexión sobre España ha estado presidida, orientada y fundamentada por la filosofía. De forma que su pensamiento sobre España –el enfoque en su análisis y sus propuestas de solución- evoluciona a la par y es influido por su pensamiento filosófico. Realmente son dos vertientes de un mismo proyecto. Las variaciones que observamos en sus planteamientos sobre España se corresponden con una determinada evolución de su pensamiento filosófico y se fundamenta en él. De tal manera que puede trazarse a la vez, en paralelo, la evolución de uno y otro.

La preocupación por España le lleva a la filosofía, en un intento de darle una profundidad y una fundamentación filosófica, científica. Como veremos, la propia filosofía, que es vocación íntima de Ortega, le lleva inevitablemente a la reflexión y a infundir claridad sobre España. Y las variaciones en su pensamiento filosófico repercuten e introducen modificaciones en su planteamiento del problema español. Normalmente es la filosofía la que aporta fundamentación y profundidad científica al análisis y a la posición sobre España. Pero a la vez, la necesidad encontrada en España impulsa a la filosofía y le infunde también una determinada orientación. Veremos así, en la primera etapa, cómo la falta que echa de ver en España de cultura, ciencia y modernidad, le lleva a Europa y a beber cultura y pedagogía social en el neokantismo, que revierte sobre su diagnóstico y la solución que propone. O cómo la necesidad de objetividad –claridad- para abordar la realidad española le lleva a la insatisfacción del idealismo y a ver en la fenomenología la solución para enfrentarse a esa realidad y a su proyecto de “salvaciones”. Cómo, finalmente, la filosofía de la razón vital e histórica va a fundamentar los análisis políticos e históricos a que Ortega somete la actualidad española desde 1917 y sus propuestas de nacionalización, imperativo de selección, democracia liberal y Estado de justicia y bienestar.

1.2.- MÉTODO DE INVESTIGACIÓN Y ACOTACIÓN DEL TRABAJO

El presente trabajo pretende dar cuenta del desarrollo del problema de España y su relación con la filosofía en toda la obra de Ortega y Gasset. Puesto que hay que acotarlo de alguna manera, nos proponemos hacerlo fundamentalmente hasta 1932 o en torno a 1936, cuando Ortega inicia lo que él llama su segunda navegación porque deja de prestar la atención tan continua e insistente al problema político, a la actualidad política española, para dedicarse con mayor intensidad y casi exclusividad a su tarea filosófica y a tratar de completar y fundamentar su “sistema” de filosofía. En realidad, la tarea intelectual de Ortega es un programa filosófico-patriótico que tiene dos caras o dimensiones, dos aspectos del mismo proyecto: la dimensión política, el análisis de la realidad política y social de España, y la dimensión filosófica, la elaboración de un sistema de filosofía íntimamente ligado a ella. Por lo menos hasta 1932 la reflexión

sobre el problema de España y el análisis de su realidad política y social es expresa y continua y se ejerce fundamentalmente en artículos de periódico que analizan la actualidad política y en profundizaciones teóricas e históricas que también aparecen en la “plazuela” que son las páginas de la Prensa diaria. En ese período se pueden observar variaciones en su diagnóstico y propuestas de solución sobre los problemas de España, en consonancia, hemos dicho, con la evolución de su pensamiento filosófico. A partir de 1932 deja de escribir artículos de actualidad política, parece interrumpir su reflexión expresa y continua sobre España y la situación política, deja de hacer nuevos diagnósticos y propuestas de actuación y aborda de otra manera los problemas políticos: se dedica más bien a desarrollar la dimensión filosófica de su pensamiento y proyecto vital, que no deja de ser patriótico. Puesto que lo que queremos es ver cuál es la reflexión de Ortega sobre España, en relación con su filosofía, vamos a centrar nuestro trabajo fundamentalmente en el período que va de 1902 a 1932-36, que es donde está lo más sustancial de su reflexión expresa sobre España. Aunque nos veremos obligados a preguntarnos por el significado del pretendido “silencio” político de Ortega a partir de esas fechas, lo que nos llevará a considerar toda su preocupación por España, realmente hasta el final de sus días.

Partíamos de una primera constatación, tras la lectura de *España invertebrada* y de alguno de los artículos o ensayos más importantes sobre el tema, de la importancia de este problema en *toda* la obra de Ortega y en su filosofía como tal. Sospechábamos –y esta era nuestra hipótesis- que el problema de España estaba efectivamente presente en toda su obra y jugaba un papel decisivo en su filosofía. Como problema principal, como impulsor de la misma, como determinante de su evolución..., en el sentido que hemos apuntado en el apartado anterior.

Pues bien, el método a seguir era constatar efectivamente en *toda* la obra de Ortega el tratamiento de ese problema, es decir, todo lo que sobre él ha dicho y escrito. La tarea primera y principal era, pues, leer toda la obra de Ortega, hacer un barrido completo sobre todos sus escritos y tomar conocimiento puntual y preciso de todas las referencias, alusiones, planteamientos y desarrollos que hace Ortega del *problema y del tema de España*, al mismo tiempo que sus planteamientos, ideas, posiciones y desarrollos de su *filosofía o pensamiento filosófico*, considerados *en relación*.

Es decir, se trataba en primer lugar de *leer a Ortega, a todo Ortega*. Y las nuevas OBRAS COMPLETAS, publicadas en coedición por Taurus-Ediciones Santillana y Fundación Ortega y Gasset, permiten acceder por primera vez realmente a *todo* lo producido por Ortega, en cuanto que recogen, en sucesión cronológica, todo lo publicado en vida por nuestro pensador (Tomos I a VI) y la abundante obra inédita, ahora póstuma (Tomos VII al X). Lo publicado en ellas se completa con las *cartas* o epistolario de Ortega, recogido en distintas publicaciones de El Arquero-Revista de Occidente: *Epistolario*, 1974; *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, 1987; *Cartas de un joven español (1891-1908)*, 1991; *Marañón-Ortega-Unamuno. Epistolario inédito* (Madrid, Espasa, 2008).

Por supuesto, hemos procurado leer todo lo que hemos podido y especialmente las obras más significativas para nuestro tema de la abundantísima bibliografía sobre Ortega: biografías, obras de historia, exposiciones generales de su pensamiento y monografías, de que daremos constancia en la bibliografía. Así como algunos textos de pensadores contemporáneos o anteriores a Ortega que plantean el problema de España

antes que él y sin duda están presentes en su tratamiento: Joaquín Costa, Macías Picavea, Unamuno, Ganivet, Ramiro de Maeztu...

Pues a lo que nos hemos dedicado sobre todo y de forma sistemática, y sobre ello fundamentalmente se va a basar nuestra exposición, es a la lectura y conocimiento completo de la obra de Ortega, con los límites temporales señalados. Queremos ante todo fundar nuestra síntesis y nuestra interpretación del pensamiento de Ortega en el conocimiento directo de toda su obra, pretendiendo antes que nada dejar constancia de lo que dice y procurando hacer una síntesis completa y coherente de su posición - análisis, causas, soluciones- ante el problema de España -y su evolución característica- y de las ideas filosóficas con que se relaciona y que quedan implicadas en él.

Es decir, nuestra exposición se basa, sobre todo, en los propios textos de Ortega y hemos tratado de constatar *todo*, reunir *todo* lo que dice sobre España y tenerlo *todo* en cuenta, haciendo en cada problema, obra o artículo de que se trate una síntesis precisa y completa de todo lo que dice o sea significativo para el asunto, traducéndolo, interpretándolo, explicándolo, a veces completándolo con ejemplos, razonamientos o consideraciones que lo desarrollan o confirman o lo hacen realmente comprensible. Téngase en cuenta que Ortega escribe fundamentalmente *ensayos*, y el ensayo es, según él mismo nos dice en *Meditaciones del Quijote*, la tesis menos la prueba que, sin embargo, el autor tiene y podría dar razón de ella rigurosamente. Lo que hacemos o intentamos habitualmente al comentar y tratar de comprender en toda su riqueza y profundidad un ensayo de Ortega, cualquiera de sus artículos y obras, es *aportar la prueba*, que normalmente está supuesta o implícita en él, hacer el comentario y las consideraciones, los ejemplos, los argumentos, los desarrollos necesarios para que su tesis se muestre con todo su sentido y todo su fundamento y profundidad.

Repetimos que nuestro empeño es considerar toda la obra de Ortega, hasta las últimas publicaciones y escritos de 1955, para tener una perspectiva y una visión completa de su reflexión sobre España y cómo se implica con su filosofía, aunque hayamos de centrarnos, para comentar, sintetizar y exponer coherentemente todo lo que lo que tiene que ver con esa temática, en realidad todo lo que produce en ese tiempo, en el período 1902-1932. Esa visión completa exigirá, no sólo y como tarea primordial, la lectura de *toda la obra de Ortega*, sino también lo más significativo de lo escrito sobre él y, desde luego, una amplia *selección* –la totalidad es quizás imposible- de lo escrito sobre el problema de España, al menos en los autores más significativos y en relación con Ortega: krausistas, regeneracionistas, generación del 98... En una lectura que, como la de Ortega, sea, en el tema propuesto, integral.

El contenido de nuestro trabajo no tiene propiamente originalidad. Todas las obras y todas las cuestiones que tratamos, comentamos y exponemos son conocidas y han sido tratados con antelación. Aunque es verdad que en estas Obras Completas se publican por primera vez algunos textos de Ortega que permanecían inéditos (pienso, por ejemplo, en uno tan importante en su crítica al idealismo como “*El hecho de que existan cosas*”) y nosotros podemos contar con el acopio más completo de sus obras. También esperamos, con la lectura y atención a toda su obra, a todo lo que dice sobre España, poder aportar algo nuevo por la particular comprensión y explicación de la misma. En este sentido creemos que nuestro trabajo puede contribuir a una visión completa del pensamiento de Ortega al menos hasta esas fechas y a la comprensión particular de muchísimas de sus obras y ensayos que aquí se consideran (por ejemplo, aunque sean

muy conocidas, pero no siempre explicadas con total claridad: *Meditaciones del Quijote*, *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo*, *La rebelión de las masas*, *Democracia morbosa*, *Meditación del Escorial*, *Azorín o los primores de lo vulgar* y otros muchos ensayos y cursos que aquí se comentan y que no es fácil encontrar explicados o comentados suficientemente). Pero sobre todo creo que mi estudio puede aportar dos cosas que, pese a la extensísima bibliografía sobre Ortega, creo que todavía no se han hecho:

- 1) Considerar en relación y en su evolución toda la reflexión, todo lo que Ortega ha dicho sobre España, todo lo que ha dedicado a esta cuestión que es *el tema* y el objeto principal de su preocupación y de su pensamiento. Parece mentira que siendo la cuestión capital en él, el problema y la “salvación” de España, a lo que dice ha dedicado todas las horas de su vida, no se haya dedicado, que yo sepa, una obra a exponer todo lo que ha tratado y dicho sobre ella. Se ha tratado hasta la saciedad lo que piensa en este sentido en la primera etapa de juventud y repetido por doquier “España era el problema, Europa la solución”, aunque ya es menos frecuente considerar las implicaciones de su concepto de cultura y poner en relación sus análisis sobre ciencia y educación, moral y estética. Se ha escrito mucho sobre *Vieja y nueva política* y *Meditaciones del Quijote* (por cierto, obra siempre difícil de comprender e interpretar y que reclama todavía nueva atención), sobre “salvaciones” y sobre la política de la vitalidad. Se conoce y comenta su preocupación y sus análisis sobre la crisis de 1917, las Juntas de defensa, el problema agrario andaluz... y, por supuesto, sus grandes obras fundamentales, como *España invertebrada*, *La rebelión de las masas*, *El tema de nuestro tiempo*, *La redención de las provincias*, *Rectificación de la República*, su propuesta sobre la organización autonomista de España, su posición ante el problema catalán o su misma propuesta de una Europa unida. Pero una obra que contemple *todo*, en conjunto, en su evolución, y que además intente relacionarlo con su filosofía, creo que no está propiamente hecha. El libro de Antonio Elorza, *La razón y la sombra*, sí es una visión de conjunto sobre su pensamiento político, en una síntesis con nervio e interpretación propia. Pero es, justo, sintética, que tiene en cuenta las obras y ensayos más destacados, algunos considerados muy someramente y casi nunca expuestos con integridad. Y, desde luego, las referencias a las obras de filosofía son muy someras y algunas (por ejemplo, sus juicios sobre *El tema de nuestro tiempo*) bastante precipitadas. El libro de Gonzalo Redondo, *Las empresas políticas de Ortega*, considera el período 1917-1934. Obra que aporta información abundante, detallada y valiosísima, que se centra en las empresas periodísticas de Ortega, con atención no sólo a lo escrito por él, sino a la línea general de esas publicaciones y de otros autores destacados en ellas. Una obra de orientación más histórica que filosófica y no centrada exactamente el “el problema de España”. En la misma línea se orienta la tesis de Vicente Romano *Ortega y Gasset, publicista*, que se centra en las intervenciones periodísticas de Ortega, haciendo una síntesis, en todo su recorrido, de sus contenidos, su estilo, su orientación política..., pero con una referencia tan abreviada a sus artículos y ensayos que apenas se puede uno hacer idea cabal de ellos.
- 2) Considerar a la vez y poner en relación sus artículos de contenido político y sus obras teóricas y propiamente filosóficas. Una relación que puede permitir una comprensión más cabal de unos y otros, de su pensamiento político y filosófico.

Pongo sólo dos ejemplos. La lectura de *España invertebrada*, a mí por lo menos, siempre me ha sabido a poco; pueden parecer, tanto su diagnóstico sobre los problemas y males patrios como sus propuestas de solución, escasamente fundamentados, faltos de concreción y demasiado ideológicos o superestructurales, como si no fueran a la raíz estructural de los mismos. La cosa cambia cuando se ha leído y se pone en relación con la multitud de artículos que le preceden sobre la realidad política y social de España. Adquiere una fundamentación más completa y un sentido y una concreción que revela toda su potencialidad explicativa y propositiva. El otro ejemplo es considerar la crítica al racionalismo en relación a su crítica a la revolución (a la razón revolucionaria) - eso ya lo hace él en *El tema de nuestro tiempo*- y ambas en relación a los escritos y posiciones políticas de todos los años precedentes, desde 1917, por ejemplo, en relación con el problema obrero, los movimientos “revolucionarios” en el campo andaluz y en España en general y la opción de Ortega por un proceso reformista gradualista frente a otro revolucionario.

Sería prolijo enumerar todas las obras, artículos, conferencias, cursos de Ortega en que se basa nuestro trabajo. Nos hemos basado en el conjunto de sus obras completas, particularmente en todo lo escrito entre 1902 y 1932 (en realidad, como podrá verse, mucho más), y en los epistolarios que se han publicado hasta el momento. A lo largo de nuestra exposición se irán reseñando todas las obras. Las citaremos por la nueva edición de las Obras Completas de la Editorial Taurus-Santillana S. A. en coedición con la Fundación Ortega y Gasset. Como se verá, nos hemos basado en todos sus escritos: artículos, ensayos, conferencias, cursos, libros publicados y toda la obra que quedó inédita y que ahora se publica de forma más completa que en las anteriores ediciones de sus Obras Completas. Hacer una relación de ellas sería consignar el Índice de los diez volúmenes de esas Obras, especialmente los Tomos I, II, III, IV, V, VII, VIII y IX. Lógicamente, hay en todos los períodos obras de mayor importancia que condensan de forma más completa y fundamentada su pensamiento, sea político o filosófico. Éstas quedarán necesariamente destacadas en su momento y merecerán un comentario más detenido y un mayor desarrollo. En la bibliografía, en el apartado de las fuentes, dejaremos constancia de las, a nuestro juicio, más importantes.

La situación actual de España dista mucho, creemos, del dolorido retrato que, sobre todo en sus mocedades, de ella hace Ortega. En parte, porque se han aplicado algunos de los remedios y algunas importantes propuestas que él hacía (véase particularmente el desarrollo de las Autonomías o la organización autonómica del Estado español y el impulso dado a la educación). Pero siguen planteados importantes problemas e incógnitas, algunas de las cuales inciden en la *preocupación* que movió a Ortega y a tantos otros pensadores: *qué es España y cómo se vertebra “esta” nación*. Y lo que es más importante, y tiene también mucho que ver con el pensamiento de Ortega: cómo se integra España y cómo aporta su *visión española* de la vida o su cultura específica en la unidad vertebrada de *Europa*. Y no digamos estas otras cuestiones: cuál es la filosofía española, la que ahora toca hacer, cuáles son sus problemas y su tarea más urgente; y, en definitiva, cuál o cuáles son las tareas del *intelectual*. Por todo ello y para todas estas cuestiones, Ortega constituye un *modelo* y un inevitable *comienzo*.

2.- LA FILOSOFÍA COMO OBLIGADO PENSAR SOBRE ESPAÑA. ESPAÑA COMO PROBLEMA

¿Por qué España se convierte en objeto de preocupación y tema capital de su pensamiento? ¿Por qué esa preocupación conduce a la filosofía y España se convierte en Ortega en tema específico de la misma? Decíamos al comienzo que, sea cual sea la consideración que tomemos de Ortega -el ambiente familiar, el momento y el contexto cultural y espiritual en que se fragua su formación y aun su vocación intelectual, la concepción y las características de su propia filosofía; más concretamente: su manera de entender qué sea la filosofía, qué la vida, qué la razón, qué hacer teoría-, se hace necesariamente presente la circunstancia española y la preocupación por España y se comprende la convicción y la necesidad de pensar en y desde esa circunstancia y por tanto en y desde España. Si consideramos, además, qué es lo que, a juicio de Ortega, específicamente España necesita, veremos que es precisamente filosofía, y que filosofía no es sino un “inmenso afán de claridad”: aclaración de España, aportación de luz al problema y a la tarea de España.

Lo deja dicho taxativamente en Bilbao, en 1910, en la importante conferencia sobre la que hemos de volver:

“En otros países acaso sea lícito a los individuos permitirse pasajeras abstracciones de los problemas nacionales: el francés, el inglés, el alemán, viven en medio de un ambiente social constituido, sus patrias no serán sociedades perfectas, pero son sociedades dotadas de todas sus funciones esenciales, servidas por órganos en buen uso. El filósofo alemán puede desentenderse –no digo yo que deba- de los destinos de Germania: su vida de ciudadano se halla plenamente organizada sin necesidad de su intervención. (...)”

“Entre nosotros, el caso es muy diverso: el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día y acabará por comprender que para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio”¹⁵.

Y esto es así, como hemos de ver, por razones estrictamente teóricas. Pero si España y nuestro porvenir como españoles es por derecho tema básico del filosofar desde España, por circunstancia personal y familiar y por formación y tradición intelectual tenía que serlo. Y tenía que serlo en la disciplina peculiar en que consiste la actividad intelectual de Ortega, por otra parte la única que cumple plenamente las exigencias de la teoría o de la ciencia y la más necesaria para España: la filosofía, la estricta teoría.

¹⁵ “La pedagogía social como programa político”, en *Personas, obras, cosas*, O. C., T. II, pág. 89. A partir de aquí citaremos así las obras de Ortega: título del artículo, ensayo, conferencia, curso o libro, O. C. (Obras Completas), T. I (Tomo correspondiente de las mismas) y página.

2.1.- CIRCUNSTANCIA PERSONAL Y FAMILIAR

Nace Ortega y Gasset en Madrid en 1883, en plena Restauración, y tiene 15 años cuando abre “los ojos a la vida histórica en 1898, la fecha crítica de la conciencia española”. Hijo de José Ortega Munilla, periodista de renombre y director de *El Imparcial*, y Dolores Gasset y Chinchilla, hija de Eduardo Gasset y Artime, fundador y propietario de ese periódico -diario político que llegó a convertirse en el más prestigioso y más representativo de la Restauración, ampliamente independiente y de orientación decididamente liberal-, “pertenecía por ambas ramas familiares a círculos muy representativos de la cultura y la política de la Restauración” y en general de la burguesía liberal española. Ortega Munilla (1856-1922), perteneciente a la generación de Menéndez Pelayo, la Pardo Bazán, Palacio Valdés o Leopoldo Alas, “fue una de las figuras literarias que dieron realce y prestigio al periodismo en España”¹⁶. Escritor, novelista, autor de cuentos, académico desde 1902, fue sobre todo periodista, destacando por ser, primero (1879), director de *Los Lunes de El Imparcial*, la revista literaria de mayor prestigio de aquella época y donde dio a conocer a muchos escritores de la generación del 98¹⁷, y desde 1900 director de *El Imparcial* mismo. El abuelo materno, Eduardo Gasset, perteneciente a la generación del 68, que hizo posible la revolución de septiembre, la de Galdós, Valera, Castelar, Ruiz Zorrilla, Giner y Azcárate, Bécquer y Núñez de Arce..., fue fundador de *El Imparcial*, pero también uno de los fundadores de la Institución Libre de Enseñanza y miembro de su primera junta directiva, promotor de la monarquía de Amadeo de Saboya y ministro de Ultramar. Por su parte, un hermano de la madre, Rafael Gasset Chinchilla, fue también escritor, director del periódico -al que llevó a su mayor éxito e influencia-, político liberal dinástico, diputado y muchas veces ministro, normalmente de Fomento, donde impulsó la política hidráulica, “una de las realidades regeneracionistas más estimables de su tiempo”¹⁸.

En suma, Ortega nació y vivió en un ambiente familiar donde el periodismo, la cultura, la política, la literatura tenían una presencia continua e intensa y el trato con los protagonistas de la misma era frecuente o habitual. Por eso, dice Julián Marías, “Ortega estuvo en el periodismo casi desde sus primeros años, viviendo en una familia donde la vida pública –letras y política- resonaba con inmediatez. Por eso pudo decir que había nacido en una rotativa”¹⁹... Interesa retener las condiciones de este ambiente familiar que explica en alguna medida la sensibilidad para lo *público* que caracterizó la vida entera de Ortega”²⁰.

¹⁶ MARÍAS, Julián, ob. cit., pág. 128.

¹⁷ Escribieron en esta hoja semanal Galdós, Valera y Zorrilla, la siguiente generación del padre Coloma, Vital Aza, Clarín, Emilia Pardo Bazán, Palacio Valdés, Rodríguez Marín, Salvador Rueda, José López Silva, Joaquín Dicenta. “Pero su mayor mérito fue dar entrada a los que iban a destacarse en la generación siguiente a la suya, que luego se llamaría la generación del 98, por haber sido la que reaccionó al desastre de Cuba y Filipinas”: Rubén Darío..., los jóvenes Unamuno, Valle-Inclán, Azorín, Benavente... Cfr.; ORTEGA SPOTTORNO, José, *Los Ortega*, Madrid, Santillana Ediciones Generales, SL, 2002, pp. 64-65.

¹⁸ *Ídem*, pág. 79.

¹⁹ Exactamente: “Aunque soy muy poco periodista, nací sobre una rotativa”. Lo dice Ortega en: “El señor Dato, responsable de un atropello a la Constitución”, *El Sol*, 17 de junio de 1920, O. C., T. III, pág. 345.

²⁰ MARÍAS; J., *Ibidem*, (pp. 128-129).

Efectivamente, refiriéndose a la influencia del padre Ortega Munilla, testimonia José Ortega Spottorno que, aunque desbordado por el trabajo, “no dejó nunca de ocuparse de la familia. Y procuró compartir con todos sus hijos las cenas y las sobremesas en las que con sus dotes de conversador transmitía a aquellos imberbes todo el bagaje de su cultura y el comentario a los sucesos del día. “Todo ese caudal de sugerencias –ha contado su hijo Manuel- iba desgranándose a lo largo de las sobremesas de nuestra comida nocturna, sobremesas que eran larguísimas. Andando el tiempo, estas sobremesas se hicieron tertulias numerosas, a las que concurrían habitualmente personas de la intimidad familiar y de los medios político y periodístico”.²¹

Ese testimonio lo confirma y prolonga el otro hermano de Ortega, Eduardo: “Entre la familia e invitados, que a veces eran espontáneos, se reunían una docena o más de comensales. Acudían también amigos o parientes que se sentaban detrás. Era una cena parlante en la que se hacía crítica de políticos, escritores y artistas bastante severa y humorística. En ella interveníamos todos y a los niños se nos daba beligerancia. El espíritu liberal y escéptico de mi padre se desenvolvía con gran ingenio mostrando vastos conocimientos y lecturas. Seguíamos su vibrante caminar por los campos de la literatura o del arte. La política ocupaba mucha parte también de las controversias. (...) Allí mi hermano José practicó la ingeniosa y difícil esgrima de la palabra. (...) y logró el dominio de sí mismo casi en la pubertad”²².

Todavía más, Vicente Cacho Víu apunta la específica influencia de Ortega Munilla y de este ambiente familiar en la temprana adscripción de Ortega a la “literatura de la decadencia” y a la decantación por el problema de España: “El pensamiento público de Ortega se adscribe, desde sus primeras formulaciones, a la literatura de la decadencia, un género de publicística avalado por larguísima tradición. (...) El patetismo retórico, inherente a la brillante prosa de Ortega, es un buen conductor de las ideas nuevas que irá aportando en torno al “problema de España”. Y es que, “aparte de las influencias foráneas tomadas de sus lecturas, pesa, sin duda, sobre el Ortega adolescente, el ambiente patriótico que se respiraba en su familia. Los escritos de Ortega Munilla, literarios o políticos, de esos años, denotan tan grave preocupación ante el 98, que pueden situarse en la literatura del desastre, si se reserva este nombre para la avalancha de escritos –más coyunturales que la meditación de una larga decadencia-, desencadenada en todos los países del sur de Europa por sus respectivas derrotas finiseculares. Sus tíos, los Gasset, participan del discurso regeneracionista entonces imperante; no sólo Rafael, el ministro liberal especializado en la política hidráulica, sino también Ramón, director de la Escuela Superior de Artes e Industrias de Vigo”²³.

Pero todas estas influencias tienen una mayor repercusión por producirse en un momento clave y en una circunstancia decisiva en la evolución intelectual de Ortega: y es el coincidir la maduración de la capacidad razonadora, la apertura y la curiosidad por el mundo, el momento del descubrimiento personal de la realidad, de la asunción de compromisos propios y la adopción de ideales y proyectos vitales, en suma, cuando se está definiendo su personalidad intelectual y moral y su vocación, con el

²¹ ORTEGA SPOTTORNO, José, ob. cit., pág. 78.

²² ORTEGA Y GASSET, Eduardo, “Mi hermano José. Recuerdos de infancia y mocedad”, *Cuadernos Americanos*, núm. 195, pág. 199. Citado por Ortega Spottorno, J., o. cit., pág. 139.

²³ CACHO VIU, Vicente, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pág. 78.

desmoronamiento de la conciencia histórica española, con el desastre del 98 y lo que supuso de toma de conciencia del fracaso histórico de España como nación y de la falta de un proyecto, de elementos de cohesión y de dinamismo, de verdaderas razones para una acción colectiva y un horizonte esperanzador. La guerra, perdida de antemano, de Cuba y Filipinas y la pérdida de los últimos reductos del fenecido “imperio” español, era o fue vista, no sólo como el punto más bajo de una continuada decadencia, sino como evidencia de un proceso de auténtica liquidación, no del imperio –hacía tiempo liquidado-, ni de la potencia o vitalidad, continuamente en retroceso, de España, sino del propio ser de España: es en definitiva lo que tantas veces expresa Ortega con su “España no existe como nación”. No se trata de una “decadencia”, sino de un constitutivo defecto de formación que impide a España levantarse, afirmarse como nación, verdaderamente ser.

Que tal coincidencia marcó de forma especial la experiencia, el proyecto y el compromiso –intelectual, político, vital- de Ortega, lo señala muchas veces él mismo²⁴. En primer lugar, en la segunda carta a Unamuno, a principios de 1904, con sólo veinte años de edad: “Desearía, pues, que no viera usted la carta mía sino como el estado mental de un muchacho de veinte años, que abrió los ojos de la curiosidad razonadora al tiempo de la gran caída de las hojas de la leyenda patria”²⁵. En el *Prospecto de la “Liga de educación política española”*, creada en 1914, presenta a los promotores –llamados precisamente, los que son coetáneos de Ortega, la “generación del 14”- como aquellos que “formamos parte de una generación iniciada en la vida a la hora del desastre postrero, cuando los últimos valores morales se quebraron en el aire, hiriéndonos en su caída. Nuestra mocedad se ha deslizado en un ambiente ruinoso y sórdido”²⁶. Pero es en *Vieja y nueva política*, donde hizo la “Liga” su acto de presentación, a cargo de Ortega, donde expone esa misma idea con el máximo dramatismo: “Se trata de todo lo contrario: de ideas, de sentimientos, de energías, de resoluciones comunes, por fuerza, a todos los que hemos vivido sometidos a un mismo régimen de amarguras históricas, ... una generación... que nació a la atención reflexiva en la terrible fecha de 1898, y desde entonces no ha presenciado en torno suyo, no ya un día de gloria ni de plenitud, pero ni siquiera una hora de suficiencia... Una generación, acaso la primera, que no ha negociado nunca con los tópicos del patriotismo y que, como tuve ocasión de escribir no hace mucho, al escuchar la palabra España no recuerda a Calderón ni a Lepanto, no piensa en las victorias de la Cruz..., sino que meramente siente, y esto que siente es dolor”²⁷.

²⁴ De cómo sintió Ortega este momento es significativa la anécdota que narra Valdeavellano y que le fue contada por Amós Salvador: “Era la época del desastre colonial de 1898 y don Amós, como otros muchos, fue a ver el regreso a Madrid de los soldados repatriados de Cuba, vencidos no ya por las armas, sino por el clima, la enfermedad y las penalidades: penoso desfile de escuálidos fantasmas con sus pobres uniformes de rayadillo. Pues bien, me contó don Amós que cuando presenciaba tan triste desfile, advirtió que detrás de él alguien sollozaba. Se volvió don Amós: el que sollozaba era don José Ortega y Gasset, que entonces sería un joven que apenas había cumplido los veinte años”. GARCÍA DE VALDEAVELLANO, Luis, “Ortega y la Historia”, *ABC*, 7-mayo-1983. (Citado por Antonio MORALES MOYA, “*Vieja y nueva política*. La circunstancia histórica”, en LÓPEZ DE LA VIEJA, Teresa (Ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*, Barcelona, Anthropos editorial, 1997, pp. 75-76).

²⁵ *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Edición de Laureano Robles, Madrid, Ediciones El Arquero, 1987, pág. 33.

²⁶ “Prospecto de la “Liga de educación política española”, O. C., T. I, pág. 738.

²⁷ *Vieja y nueva política* (Conferencia dada en el Teatro de la Comedia el 23 de marzo de 1914), O. C., T. I, pág.710.

2.2.- EL CONTEXTO O LA HERENCIA INTELECTUAL: LA GENERACIÓN DEL 98

Y es que su formación intelectual y su percepción de lo que es un intelectual se forja en los años tremendos del desastre del 98, pero se modela o queda fuertemente condicionada en el conocimiento directo e incluso en el contacto personal –pese a la diferencia de edad y de generación- con los pensadores o escritores relevantes de la generación del 98, los que “habían hecho de España su tema, su drama y su destino”. Es de nuevo Julián Marías quien ha visto e insiste de forma especial en esta también decisiva circunstancia:

“Hemos visto hasta qué punto está referido Ortega, desde sus primeros años, a la inmediata circunstancia española; no sólo por razones personales, sino también por otras que iban más allá de lo individual: primero, por la presencia de los temas nacionales – sobre todo, política, periodismo y literatura- en su casa familiar; sobre todo, por haber abierto los ojos a la vida histórica en 1898, la fecha crítica de la conciencia española. Sus mayores más cercanos, los que en una u otra forma van a valer para él como modelos, los hombres que llamamos “del 98”, habían hecho de España su tema, su drama, su destino”.
(...)

“En su madurez al menos, Ortega tiene plena conciencia de la función que la generación del 98 había desempeñado. Era su punto de partida; más aún: era la que había trazado la curva de su horizonte vital”²⁸.

En verdad, no es sólo la generación del 98, con la que Ortega está en evidente e inmediato contacto – y siendo, por tanto, como insiste Marías, la más directamente influyente-, la que contribuye de forma muy importante a despertar su sensibilidad y a suscitar el sistema o repertorio de problemas que van a determinar su efectiva tarea intelectual y el contenido básico de la misma. Es también, como antes hemos señalado al referirnos a la influencia paterna, toda la literatura regeneracionista y en especial la enorme figura de Joaquín Costa, el gigante de Graus que Ortega tuvo ocasión de conocer y en alguna medida tratar también personalmente (haremos referencia en su momento al emocionado último encuentro con este “modelo de patriotismo” y auténtico “símbolo” de España).

Ortega pertenece en verdad o se integra en una tradición y en un grupo amplio de literatos y pensadores que, aunque de diversas generaciones, coincidieron vitalmente a finales del siglo XIX –en torno a la fecha tremenda de la conciencia nacional- y tuvieron conocimiento e influencias mutuas (menores, evidentemente, de los más jóvenes sobre los mayores, aunque también las hubo²⁹) y hasta trato personal, mayor o menor, entre ellos. Sintieron a España como su principal preocupación e hicieron de ella objeto apasionado de su reflexión: comprender su ser, su historia, su deficiencia, su caída o su enfermedad, como base para una auténtica refundación o reconstitución.

Y esa *refundación* tiene en todos ellos, al menos durante un importante período, como referencia y destino a Europa. *Nacionalización* y *uropeización* son proyectos idénticos: integrar en Europa y modernizar a España como clave para encontrar su

²⁸ MARIÁS, Julián, ob. cit., pp. 195 y 196.

²⁹ Véase, si no, la autoridad que gozó Ortega incluso entre los miembros de la generación anterior, muchos de los cuales le acompañaron, por ejemplo, en el proyecto de la “Liga para la educación política española”.

verdadero ser y afirmarse en su más auténtica y mejor –por ello *debida*- realidad. Salvarse por Europa y aportar a Europa el *modo de ser* español, la visión española –una visión por tanto europea- del mundo. Como dice José María Beneyto: “A partir de finales del siglo pasado, desde los regeneracionistas, la Generación del 98 y la del 14, Europa se convierte en el gran proyecto *nacionalizador*, en una utopía de refundación de la nueva España que debía surgir de la crítica radical a las deficiencias y errores de la España todavía atenazada por el sentimiento de la decadencia del Imperio y de las derrotas militares en 1898”³⁰. Y poco después: “Costa, Unamuno, Ortega, Madariaga y tantos otros representantes del regeneracionismo, de la Generación del 98, de la del 14, están dotados de un patriotismo esencial, casi epidérmico. Un patriotismo que en su origen no es nacionalista. El objetivo regenerador, vertebrador, socializador, de la realidad española de Ortega, por ejemplo, tiene poco de bigotería o tradicionalismo. Lo que se busca es constituir (desde la visión del Desastre, más bien *reconstituir*) una comunidad de convivencia española y europea que tenga en cuenta todas las diferencias posibles...”³¹.

En los apartados siguientes vamos a profundizar en la circunstancia histórica, o más exactamente, en la historia de la “desintegración” de España y de su cultura, que Ortega –como los hombres del 98- conoce y asume con dolor, y en la circunstancia o contexto intelectual en que Ortega se forma y de algún modo se define su orientación intelectual. Queríamos ahora simplemente señalar cómo Ortega, desde su juventud, conoce los escritos y entra en contacto con autores muy significativos de la generación del 98, e incluso de la generación anterior (los primeros regeneracionistas) y cómo ese trato y conocimiento tenían que suscitar necesariamente o afianzar en él la preocupación y el problema de España. Una última cita-resumen en el mismo sentido: “Sobre este doble fondo (la herencia burguesa y liberal, y la crisis de la conciencia nacional) y bajo una doble influencia (la labor crítica noventayochista y la voluntad de regeneración de signo europeísta de Costa), se desarrolla la trayectoria intelectual del joven Ortega”³².

A **Costa** lo conoce Ortega en 1904, con veintiún años, aunque ya se había embebido de sus escritos e ideas. Dice en 1911, en un breve homenaje tras su muerte: “No puedo pronunciar este nombre –Costa- sin que ascienda rumorosa al haz de mi memoria toda una época de nuestra vida nacional –la España de 1900, la España malherida y valetudinaria. (...) Y así me veo a mí mismo hacia 1904, sentado ante un pupitre de la única biblioteca que entonces tenía el Ateneo. (...) Un día llegó a mi espalda misterioso el bibliotecario y tocándome el hombro me dijo: ese es Costa. Levanté los ojos y vi al fondo de la solitaria biblioteca una enorme masa humana, un cuerpo de gigante coronado por una cabeza recta, alta y cuadrada como una torre de las que Aragón puso en avanzada sobre el Duero. (...) Luego tuve la fortuna de ser recibido en su amistad. Pasaron algunos años y llegó aquél en que Costa hizo su postrer viaje a Madrid.

³⁰ BENEYTO, José María, *Tragedia y razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX*, Madrid, Taurus, 1999, pág. 13. También: “A partir de la peculiar síntesis de diferentes corrientes de pensamiento que confluyen en Costa, Ortega vinculará definitivamente el objetivo de la re-nacionalización con el de la integración *con* Europa y *de* Europa. Y así, posiblemente, no existe ningún otro país que haya establecido un eslabón tan estrecho entre el propio proyecto de refundación nacional durante este siglo y la integración europea, entre la *identidad española* y la *identidad europea*”. Pág. 311.

³¹ Idem, pág. 14.

³² MARCO, José María, *La libertad traicionada. Siete ensayos españoles*, Madrid, Ed. Planeta, 1997, pág. 227.

¡Recuerda usted amigo Zulueta! Fuimos juntos a aquel lúgubre aposento de la calle de Los Madrazo, donde se había alojado el venerable aragonés. (...) Hablamos largamente claro es que de España. (...) Al despedirse quiso levantarse. El torso joven inició un impulso de ascensión pero apenas había logrado incorporarse volvió a caer sobre el sofá con un ademán de derrumbamiento. Las piernas caducas, enfermas, sin vida, no habían podido seguir el impulso ascendente del torso. (...) Cuando salimos de allí, ¿recuerda usted, amigo Zulueta?, nos parecía haber tenido delante un símbolo de nuestro pueblo, aquel hombre de quien medio cuerpo aspiraba a incorporarse y el otro medio gravitaba paralítico...”³³. He querido sintetizar el texto de Ortega porque alienta en él no sólo la admiración y el cariño a Costa, sino la emoción de España con él compartida y en él simbolizada. Costa nos ha enseñado el “patriotismo del dolor”, nos dice en otra ocasión. Y en la única carta de Ortega a Costa, en julio de 1908, le dice, afectuoso: “La energía de que son vehículo las palabras de un hombre viejo o por lo menos, como en su caso, antiguo en la memoria de un joven, es incalculable, don Joaquín”³⁴.

Ortega cursa los estudios de bachillerato en el colegio de los jesuitas en Miraflores del Palo (Málaga), de 1891 a 1897. Estudia después durante un año Derecho y Filosofía y Letras en la Universidad de Deusto, también de los jesuitas, para pasar, tras un examen en Salamanca presidido por don Miguel de Unamuno, a la Universidad Central de Madrid. Es el año 1898, y Ortega, con 16 años, empieza a descubrir su vocación filosófica. Apasionado por la lectura, ya no lee sólo literatura y la gran novela francesa, sino a Renan, Nietzsche y Schopenhauer. Su padre pretendía que estudiara Derecho – con las vistas puestas en un futuro dedicado a la política y el periodismo-, pero el joven Ortega se inclina por la filosofía y finalmente se licencia en Filosofía y Letras por la Universidad Central en julio de 1902. El 15 de diciembre de 1904 se doctoraría en la misma universidad con una tesis dedicada a *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*. Ya ese año escribe a su hermano Manuel en tono urgente y alborozado: “Puedo decirte que me he metido de hoz y coze en el estudio de la filosofía”³⁵ y por las mismas fechas se queja a Unamuno de falta en España de estudio serio y auténtica preparación, que es a lo que él quiere dedicarse: a adquirir en serio la cultura, los conocimientos y la preparación filosófica de la que se ve realmente falto³⁶. Por eso está ya pensando en ir a Alemania, el sitio donde se encuentra realmente la cultura y la ciencia.

Ya por estas fechas, desde el año 1903, Ortega, de 20 años de edad, está en amistad y mantiene correspondencia epistolar con **Unamuno**, de 39, sin duda, como dice Marías, “el elemento intelectual más importante de la circunstancia juvenil de Ortega”. La correspondencia con Unamuno no se interrumpe durante toda la etapa juvenil de Ortega y es intensa en los períodos que éste pasa en Alemania. Lo mismo ocurre con su amistad, pese a las diferencias que mantendrán en torno a la “europeización” -también

³³ “Costa, el patriota”, O. C., T. VII, pp. 215-218.

³⁴ ORTEGA Y GASSET, José, *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones el Arquero, 1997, pág.673.

³⁵ Citado por ORTEGA SPOTTORNO, José, o. cit., pág. 153.

³⁶Cfr.: *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, edición de Laureano Robles, Madrid, Ediciones El Arquero, 1987, carta II, pp. 33-36.

hay acuerdo de fondo- y a la dura respuesta que Ortega publica en *Unamuno y Europa, fábula*, de 1909.

En 1905 Ortega marcha a Alemania y pasa sendos semestres en Leipzig y Berlín, pero sobre todo un año en Marburgo donde conoce y es alumno, sobre todo, de Herman Cohen y también de Paul Natorp. Volverá allí en 1911, tras ser nombrado catedrático de Metafísica en 1910, en la cátedra vacante de Nicolás Salmerón. Durante todo este período, que va de los veintidós a los veintinueve años de Ortega, el intercambio epistolar con Unamuno es continuo, y en él, además de los testimonios de amistad, pese a las diferencias³⁷, junto a otros temas de carácter filosófico está especialmente presente, y sobre todo en las cartas de Ortega, el tema de España. En este sentido es especialmente significativa la carta ya aludida de diciembre de 1906, que es toda ella un replanteamiento del problema de España y su cultura: “En algunos momentos siento vergüenza étnica; vergüenza de pensar que de hace siglos mi raza vive sin contribuir lo más mínimo a la tarea humana. Africanos somos, don Miguel; y lo que es lo mismo enemigos de la humanidad y de la cultura, odiadores de la idea. (...) España tiene que desaparecer como pueblo si ha de sobrevivir de alguna manera, cuya única manera es sobrevivir como cultura”³⁸.

Dice Julián Marías que el joven Ortega “encuentra en Unamuno hondura, pasión, valor, hombría, un amplio y profundo saber, capacidad de hacer cosas nuevas, comprensión de España, sentido de lo que ésta necesita, posibilidades políticas, religiosidad en un sentido distinto del habitual e inerte en la España de 1900. Encuentra también europeísmo. Sí, (...) Unamuno fue uno de los adelantados de la europeidad y la europeización de España, y de los que más han hecho por conseguir que España vuelva a tomar posesión de esa condición europea que no sólo “tiene”, sino ha *querido* hacer siglo tras siglo”³⁹. En 1908, año que marca quizá el máximo entusiasmo y devoción de Ortega por Unamuno, en artículo que hemos de citar y comentar varias veces, dice de él:

“Hoy mismo he publicado unos párrafos en *El Imparcial* acerca del último discurso de Unamuno. Creía haber compuesto en ellos una apología prudente de la acción política que con tanto nervio y firmeza va ejerciendo sobre la muerta nación el rector de Salamanca. Ni podía yo hacer otra cosa cuando las ideas políticas de Unamuno son exactamente las mismas que trato de defender con la ruin lancilla moderna de mi pluma.

“Sin embargo, algunas personas han querido ver en aquellos párrafos no sé qué invectiva contra el gran publicista que pretendían honrar y aplaudir. (...) Unamuno, el político, el campeador, me parece uno de los últimos baluartes de las esperanzas españolas, y sus palabras suelen ser nuestra vanguardia en esta nueva guerra de la independencia contra la estolidez y el egoísmo ambientes. A él sólo parece encomendada por una divinidad sórdida la labor luciferina –*aufklärung*- que en el siglo XVIII realizaron

³⁷ Véase, por ejemplo, a este respecto: “No deja de ser curioso que las únicas cartas que me llegan de España, además de las de la novia y de la familia, son las de V. (...) La proximidad en que, no obstante la brevedad de nuestro trato me siento con V. débese a que suelo ver en V. otro hombre sobreespañol decidido a negar la existencia de la realidad. Con afectuosa confianza le diré que a veces me desorientan porque parece como si V. también quisiera llegar a algún lado. Pronto vuelve la seguridad de que es V. un hombre *clásicamente* bueno” (Marburgo, 30 diciembre 1906), *Ídem*, pp. 55-56. O estas afirmaciones de Unamuno en carta de noviembre de 1912: “Querido Ortega: (...) Pasemos por alto nuestras pequeñas diferencias; usted y yo estamos sobre ellas. (...) Y basta de esto, pues que ambos coincidimos en lo fundamental y nos estimamos y queremos”. *Ídem*, pág. 106.

³⁸ *Ídem*, pág. 58.

³⁹ MARIAS, J, ob. cit., pág. 170.

para Alemania un Lessing, un Klopstock, un Amann, un Jacobi, un Herder, un Mendelssohn. Y aunque no esté conforme con su método, soy el primero en admirar el atractivo extraño de su figura, silueta descompasada del místico energúmeno que se lanza sobre el fondo siniestro y estéril del achabacanamiento peninsular, martilleando con el tronco de encina de su yo sobre las testas celtíberas”⁴⁰.

Es también conocida la “fraternal amistad” que mantuvo Ortega con **Ramiro de Maeztu**, quizá el hombre del 98 que más íntegramente sintió y se dedicó –en obra y vida- al problema de España. “Un hombre –nos dice su hermana María-, un pensador español, que adviene a las tareas intelectuales en la trágica fecha del desastre -1898- bajo el grito de combate: “O la cultura o la muerte” y llega a la estación de término, para emprender el último viaje, en la otra, no menos trágica, de 1936. Comienza su labor acuciado por el dolor, por la angustia de España, queriendo crear con su pensamiento y su pluma una patria nueva (...). España fue el tema esencial de todos sus escritos; él sabía muy bien que no basta la especulación filosófica ni las doctrinas políticas ni la exposición más o menos brillante del pensamiento abstracto para construir un mundo nuevo en el que puedan convivir los hombres. Todo se irá... si no se da testimonio con la vida de lo que se predica con la palabra”⁴¹.

Parece que tienen conocimiento desde 1901 y en 1904 es franca la amistad y la admiración de Ortega por Maeztu⁴². Tuvo con él coincidencias importantes, sufrieron ambos influencias mutuas -el propio Maeztu las reconoció de Ortega-, superaron alguna sonada polémica, como la habida en 1908, a que haremos referencia, sin menoscabo de su amistad y su colaboración en alguna “causa común”, y mantuvieron aquélla al menos hasta 1916 en que se separan radicalmente “por las extrañas y extremadas posturas políticas que tomaría el que se iba a definir como el defensor de la hispanidad”⁴³. Todavía en 1914, en la primera edición de *Meditaciones del Quijote*, Ortega dedica este su primer libro “A Ramiro de Maeztu, con un gesto fraternal”.

“La amistad de Ortega y Maeztu –nos dice José Luis Villacañas- es decisiva para la historia intelectual de las décadas iniciales del siglo”⁴⁴. Maeztu está escribiendo sobre España desde 1896 -Unamuno desde bastante antes-; Ortega plantea claramente el problema de España en 1903. Su relación va a condicionar en gran medida, al menos hasta la fecha de su distanciamiento, el desarrollo de ese problema que es para ellos crucial y tema central de su pensamiento. El joven Ortega se refiere a él –Maeztu- en múltiples ocasiones, como aquella en que –dice- “me he puesto a recordar los tiempos, no muy lejanos, en que, unidos por estrecha amistad, íbamos a lo largo de estas calles

⁴⁰ “Sobre una apología de la inexactitud”, *Faro*, 20 septiembre 1908, O. C., T. I, pp. 221-222.

⁴¹ MAEZTU, María de, “Ramiro de Maeztu. 1874-1936”, en Ramiro de MAEZTU, *España y Europa*, Buenos Aires, Espasa Calpe argentina, segunda edición, 1948, pág. 13.

⁴² “A Maeztu –dice Ortega a Unamuno en 1904- hace mucho que no le veo; me dicen que está de *montreur d’ours*, paseando a Grandmontagne. (...) Y ya que va de crítica y valoración psicológica, diré a usted que tengo a Ramiro como el hombre más bueno, más de primer movimiento, más sincero, más *niño*, en fin, con menos retroideas de cuantos andan con una pluma en la mano. Ama las cosas tan fuertemente, con tanta inocencia, con tal ardor y olvido de sí mismo y de los demás, con tal desprecio del ridículo, que las estropea, las rompe y las hiere en la matriz”. *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, edic. cit., pág.35.

⁴³ ORTEGA SPOTTORNO, José, ob. cit., pág. 148.

⁴⁴ VILLACAÑAS Berlanga, José Luis, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, pág. 114.

torvas madrileñas, como un hermano mayor y un hermano menor, entretejiendo nuestros puros y ardientes ensueños de acción ideal. Y no acierto a comprender cómo aquella no rota fraternidad ha venido cayendo tanto que hoy me hace usted decir y pensar cosas tan ineptas”⁴⁵. En *Sobre una apología de la inexactitud*, artículo que zanja la polémica de 1908, entre protestas de amistad y reconocimiento y duras críticas que hicieron honda mella en Maeztu, afirma Ortega su coincidencia de fondo en la consideración del problema de España: “Y ahora vuelvo a este hombre afable y ferviente, a este Maeztu, nuestro querido y torrencial optimista, que está de acuerdo conmigo en el *quid* del problema español, y sólo discrepa en el *quo modo* de su solución”⁴⁶.

En fin, con prácticamente todos los hombres de la Generación del 98 tuvo relación y desde luego conocimiento -empático- de sus preocupaciones, de su pensamiento y de sus obras. A Valle-Inclán dedica su primera glosa en 1902, en el *Faro de Vigo*, y un comentario a la *Sonata de Estío* en 1904, en *La Lectura*. En él confiesa que es Valle-Inclán “de nuestros autores contemporáneos uno de los que leo con más encanto y con mayor atención. Creo que enseña mejor que ningún otro ciertas sabidurías de química fraseológica”⁴⁷. Con Azorín y Baroja le une temprana amistad que se dilata en el tiempo. Azorín es habitual en casa del recién casado Ortega (1911) y es periodista de *El Imparcial* desde antes de 1905, cuando publica *La ruta de Don Quijote*, con los artículos y el recorrido que habían sido sugeridos por Ortega Munilla. A Baroja lo conoce en el Ateneo, en 1908, y será uno de los habituales en la casa de veraneo de Ortega, en Zumaya, donde tratan todos los días a Zuloaga, otro grande, en pintura, de la generación. Sobre todos publica tempranos e importantes estudios⁴⁸ donde, como hemos de ver, es fundamental la visión que sobre España -paisaje y personajes, resistencia al cambio y a la modernidad o rechazo cínico de una sociedad anquilosada y moribunda- tienen todos estos autores. Quizá Zuloaga representa de forma más vívida en sus cuadros “el mismo grito angustiado de sus colegas del 98”⁴⁹.

⁴⁵ “¿Hombres o ideas?”, *Personas, obras, cosas*, O. C., T. II, pág. 27. En este mismo artículo añade Ortega: “En otro tiempo -¿recuerda usted?- gustábamos de dejarnos abrasada la fantasía sobre una página de Nietzsche, y como este genial dicharachero tiene la unción que todos los sofistas para alagar y engrerir al lector, pudo ocurrirnos acaso, tras de alguna lectura, la sospecha de si habría en nosotros dos de esos grandes hombres que fabrican historia, señeros y adamantinos, más allá del bien y del mal. Con frecuencia me asalta una remembranza de aquel tiempo, gratísima y devota. Pero al cabo hemos salido de la zona tórrida de Nietzsche, al que, por supuesto, interpretábamos mal entonces: hoy somos dos hombres cualesquiera para quienes el mundo moral existe”. (pág. 29).

⁴⁶ “Sobre una apología de la inexactitud”, *Faro*, 20 septiembre 1908, O. C., T. I, pág.222.

⁴⁷ “La *Sonata de estío*, de don Ramón del Valle-Inclán”, *La Lectura*, Febrero de 1904, O. C., T. I, pág. 28. También en “Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa” se refiere a él como a “nuestro hermano mayor en la nueva familia espiritual” y cuenta una sabrosa anécdota del encuentro de Valle y Maeztu, “otro hermano mío espiritual” (O. C., T. VII, pp. 284-285).

⁴⁸ Sobre Azorín: “Azorín o la filosofía del estornudo” 1905, “Moralejas II” 1906, “Sobre la pequeña filosofía” 1908, “Nuevo libro de Azorín” 1912, “Fiesta en Aranjuez en honor de Azorín” 1913, y sobre todo, el importante ensayo “Azorín o primores de lo vulgar” en *El Espectador* II, 1917. Sobre Baroja: “Una respuesta a una pregunta I y II” 1911, “Calma política. Un libro de Pío Baroja” 1912, “Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa” 1912, “Variaciones sobre la circunstancia” 1912, “La voluntad del barroco” 1912, “Ideas sobre Pío Baroja” y “Una primera vista sobre Baroja”, escritos en 1910 y publicados en *El Espectador* I, 1916. Sobre Zuloaga: “¿Una exposición Zuloaga?” 1910, “Adán en el Paraíso” 1910, “Una visita a Zuloaga” 1912, “La estética del Enano Gregorio el Botero” 1911. Sobre Antonio Machado: “Los versos de Antonio Machado”, 1912.

⁴⁹ ORTEGA SPOTTORNO, J., ob. cit., pág. 241.

Es de destacar el juicio que sobre la Generación del 98, a la que él mismo parece el primero en dar nombre, hace en “Pío Baroja. Anatomía de un alma dispersa”: irrumpen los escritores que la constituyen con la conciencia de una España caduca que hay por completo que rehacer. Representan, según Ortega, una nueva sensibilidad, pero una sensibilidad negativa, fundamentalmente crítica y destructiva. Esa sería su característica principal, y Baroja su representante típico y puro:

“Unamuno, Benavente, Valle-Inclán, Maeztu, Martínez Ruiz, Baroja...Fue una irrupción insospechada de *bárbaros* interiores. (...) Los escritores de esa generación se diferencian tanto entre sí que apenas si se parecen en nada positivo. Su comunidad fue negativa. Eran no-conformistas. Convergían, heterogéneos, en la inaceptación de la España constituida: historia, arte, ética, política. Se trata de una nueva sensibilidad emergente. (...) Es curioso que el efecto de pavor producido por las primeras campañas de los escritores antes mencionados no nació de que éstos tomaran posiciones en los grandes bandos de España. (...) De lo que eran enemigos irreconciliables era de lo que entonces se llamaba España, así en general, del *integrum* de la mitología peninsular. (...) Su modernidad era un arma contra el casticismo y la tradición nacional, contra todos los valores recibidos, contra la España ornamental y sin sustancia, contra aquella España que era sólo un ademán. Nada servía de ésta; por lo menos, era menester partir de esta suposición sin perjuicio de rectificarla en casos particulares. La nueva España tenía que ser creada *ex nihilo*. Para esto era preciso antes dejar el campo libre, aniquilar la falsa construcción de España (...) De ahí que lo específico de su acción fuera negativo. Crítica, improprios, agresión, rebeldía y perforar las monedas falsas”⁵⁰.

Hemos dejado para el final la referencia a **Ganivet**, el miembro del grupo que muere prematuramente en 1898 días antes de la firma del Tratado de París, convertido por ello en “símbolo nacional del “dolor de España” y “elevado a la categoría de mártir precursor de la tragedia nacional”⁵¹. Representa, según Gallego Morell, “la España con problema que se ahoga en su propio problema”, en clara referencia a su trágico final. Ortega, que sólo tiene quince años en el momento de su muerte, tiene en sus escritos juveniles algunas referencias no demasiado entusiastas. Pero es en el “Prólogo a *Cartas finlandesas y Hombres del Norte*, de Ángel Ganivet”, de 1940, donde certifica el enorme papel culturizador y modernizador jugado por la Generación del 98, pero en especial por Unamuno y Ganivet. Es característico de esa generación, dice Ortega, el afán de originalidad y la unión precisamente de literatura y filosofía: hacer de las ideas la materia de su literatura, pero en calidad de literatos y no de filósofos técnicos. Pero lo que es sobre todo propio de Unamuno y Ganivet es haber acabado con el monopolio de la influencia francesa en España y haber, por su contacto con otras naciones del Norte y Centro de Europa, ampliado el horizonte de la cultura española, dejando abierto el camino a las generaciones posteriores -la del propio Ortega- para la cultura europea y universal:

“Cuanto más tiempo pasa, más levantada parece la hazaña que esos dos hombres y otros de su generación peninsular cumplieron, haciendo universal el horizonte de la cultura española. Desde entonces el escritor y el profesor en España asisten a la vida

⁵⁰ “Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa”, O. C., T. VII, pp. 286-287.

⁵¹ BENEYTO, José María, ob. cit., pág. 69.

intelectual del mundo entero. Esta universalización del horizonte se ha hecho con posterioridad mucho más rica, precisa, formal y sólida, pero no ha aumentado de radio porque no había más radio. Y es curioso advertir que esta fabulosa dilatación del horizonte produce en Ganivet como en Unamuno un precipitado de fiero españolismo”⁵².

Todo lo que antecede ha querido simplemente poner de manifiesto el contacto directo, el conocimiento, las reflexiones compartidas, la coincidencia en la preocupación y las necesarias diferencias entre Ortega y la Generación del 98 de la que de alguna forma -por lo que se refiere al planteamiento o a la adopción del problema de España como tema capital de su pensamiento- es el continuador y en la que, por esa específica preocupación y afrontamiento del tema de España, algunos erróneamente lo incluyen. Aunque de una generación posterior, la coincidencia vital en el ambiente de las “amarguras étnicas” y el contacto con esos miembros o “hermanos mayores” de la intelectualidad española, precisamente los que con tan radical intensidad hicieron de ese problema su objeto fundamental y característico, contribuye sin duda a explicar la perentoriedad y primariedad del mismo en Ortega.

“La Generación del 98 había sentido la preocupación de España como ninguna otra. En rigor puede decirse que es su *tema*, y a la vez es la única generación definida como tal -no sólo autores individuales- por esa preocupación. Ortega es heredero de esa posición; en este punto su actitud es “cumulativa”, continuadora, en este respecto -si bien sólo en éste- se lo podría incluir sin violencia entre los hombres del 98”⁵³.

Ahora bien, si la Generación del 98 había tratado el tema desde la literatura, aunque, como hemos apuntado y especialmente algunos, con incursiones en la filosofía, Ortega quiere aportar precisamente y tratarlo desde la estricta teoría: hacer auténtica reflexión filosófica sobre el problema de España. “Va -nos dice Julián Marías- a hacer teoría que

⁵² “Prólogo a *Cartas finlandesas y Hombres del Norte*, de Ángel Ganivet”, O. C., T. V, pág. 164.

⁵³ MARÍAS, J., o. cit., pp. 202-203. La verdad es que la relación de Ortega con la Generación del 98 y en concreto si debe incluirse en ella como el miembro más joven de la misma o si, por el contrario, como suele hacerse, se inscribe en una diferente -la del 14-, es algo que todavía se discute: ateniéndonos a su temática y el orden de sus preocupaciones, continúa Ortega y culmina, ciertamente a su manera, el tratamiento del problema que a su contacto recoge y que como ningún otro miembro de la generación del 14 adopta. La cuestión de la edad no es la decisiva: 19 años menor que Unamuno, 9 menos que Maeztu, 8 menos que A. Machado; cuando éste, por ejemplo, se lleva 11 con Unamuno, 9 con Valle-Inclán... y se incluyen todos en la misma generación. La generación de Ortega, se dice, se da a conocer en el 14, con la Liga para la Educación Política y *Vieja y nueva política*, como la anterior en el 98... Pero Ortega comienza su problemática mucho antes, en 1902, en contacto con los hombres del 98, que son su referencia intelectual, y en el ambiente cercano a la fecha significativa. Y la mayor parte de esos hombres están también con Ortega en la Liga y en la fecha del 14. No le faltan argumentos a José Luis Villacañas cuando se inclina por situar a Ortega como el hermano menor, el benjamín de esa generación, el nuevo José que se hace reconocer por los hermanos mayores: “Como veremos, no creo que se deba hablar de una generación de 1914. Ortega, desde luego, se veía de la misma generación de aquellos grandes hombres de 1898, una especie de hermano menor. Esta tesis es decisiva en este ensayo. Por eso, debemos dejar aquí las fechas precisas: Ortega nace en 1883, Azaña en 1880. En el año de 1898 tenía 15 años. En 1902, la verdadera fecha de madurez de la generación de Azorín, Ortega se licencia y en ese mismo año empieza su carrera como escritor. De 1897 son los primeros escritos de Azaña... Resulta claro que Ortega estaba justificado a la hora de verse como hermano menor de esta gente. Su cosmos intelectual era el mismo, las mismas inquietudes”. VILLACAÑAS, José Luis, “Introducción. La primera singladura de Ortega”, en ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*, edición de José Luis Villacañas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pág. 19. Véase también, p. e., pág. 72.

nazca de esa preocupación que comparte, movida íntimamente por ella, por ella vivificada. Y esa teoría va a tener como objeto primario la circunstancia española”⁵⁴.

2.3.- RAZONES TEÓRICAS

Pero es que, si el problema de España lo lleva a la filosofía –como su específica contribución-, de lo que no cabe duda es de que, en Ortega, la filosofía lo lleva necesariamente al tema de España. Es decir, por su propia manera de entender la filosofía, ésta tenía que ser en él meditación y “salvación” de España, su circunstancia fundamental. Por razones estrictamente teóricas, coherentes con su forma de asumir la filosofía y dentro de ella su concepción de la vida, la circunstancialidad del vivir –o lo que es lo mismo, del ser- y la razón vital, España se convierte en objeto fundamental de la misma.

En efecto, *filosofar* es ante todo esclarecer, es decir, iluminar desde la razón la propia situación para saber a qué atenerse (*filosofía* es visión enteriza –y racional- de la realidad, precisamente para lograr “marcos de orientación” en que la vida –el quehacer vital- se ejerza no ciegamente, sino racionalmente). La *vida* –que es coexistencia, ser en y por la circunstancia- es sin duda algo más que razón; es inmersión en la necesidad y en la aventura, es quehacer condicionado y solicitado, *posibilidad* y *deber*; es decisión, elección, acción, tener que aventurarse en lo necesario e improbable, en medio de una circunstancia –en la que somos y que nos es, en recíproca conformación o fundación- que es condición, límite, posibilidad y *deber*. Pero la vida no es ciega ni su quehacer puro salto en el vacío; tiene en la *razón* la función de orientación, de claridad: conocimiento y evaluación –comprensión y *valoración*- para que el necesario quehacer y aventurarse no sea ciego o arbitrario ni quede totalmente expuesto a la necesidad o imposición de la circunstancia (el mundo en torno). Por ello *pensar* es iluminar la circunstancia, aclarar la situación para vivir, no alocada o ciegamente, sino avisada y previsoramente, con conciencia del valor y consiguientemente del *deber* (libres, podemos elegir, pero *debemos* elegir, si queremos ser auténticamente nosotros, lo mejor que podemos ser: nuestro auténtico *destino*; paradójicamente, algo que tenemos que elegir y que está por hacer: nuestro verdadero *quehacer*): racionalmente (de ahí el papel *vital* de la *razón*).

Ahora bien, si *vivir* es vivir en una situación y desde una situación, ser y habérmelas con una circunstancia que me constituye, en la que soy y por la que soy y soy lo que soy, *pensar* es pensar en una circunstancia y desde esa circunstancia. Y si filosofía es visión de totalidad para orientar y dar coherencia al quehacer que es nuestra vida, *filosofar* y *pensar en España* no puede ser sino pensar en España y desde España y esclarecer la propia situación y el problema general de España, que es la circunstancia fundamental desde la que somos hombres, pensamos y tenemos nuestra propia y efectiva posibilidad. España es nuestro problema y nuestro deber: no hay *quehacer* propio sin *quehacer*⁵⁵ de España. En este sentido, en Ortega, como en Platón, la

⁵⁴ MARÍAS, J., *ibidem*.

⁵⁵ Entendiendo aquí *quehacer* en el riguroso sentido orteguiano que acabamos de apuntar: no simplemente la acción a la que inevitablemente se ve abocada la vida, sino *lo que es necesario hacer* o se nos impone, por la capacidad valorativa de la razón, como *deber*. Un deber que, sin embargo, como también hemos dicho, tiene que ser elegido, pudiendo no serlo; y está totalmente por hacer, es decir, dejado, dentro de las condiciones en que nos movemos, a nuestra realización. Dentro de los límites

exigencia moral se convierte en exigencia política y la *razón práctica* (que, como acabamos de ver, más que “pura”, es *vital*) exige la *razón teórica*. El necesario quehacer de España se funda evidentemente y exige la *filosofía*. Y la filosofía tiene que ser meditación sobre el ser de España y orientación de ese quehacer.

Lo resume también así Julián Marías, citando al mismo Ortega, en la magnífica introducción a Ortega que es el libro que venimos citando: “Saber, en su sentido primario y radical, es “saber a qué atenerse” respecto a la realidad, y esto quiere decir respecto a la situación en que uno se encuentra; por tanto, sólo desde la circunstancia propia es esto posible. Esta idea... lo acompaña durante toda su vida. En 1932, con solemnidad, al recapitular una etapa de su vida y de su obra, escribe: “Siendo, pues, la vida en su sustancia misma circunstancial, es evidente que, aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos lo hacemos *en vista de las circunstancias*. Inclusive cuando nos hacemos la ilusión de que pensamos o queremos algo *sub specie aeternitatis*, nos la hacemos por necesidad circunstancial. (...) El hombre quisiera ser eterno precisamente porque es lo contrario. Lo que yo hubiera de ser tenía que serlo en España, en la circunstancia española”⁵⁶.

Por todo lo dicho, no es de extrañar que en 1910 dijera que, para un español, “es España el problema primero, plenario y perentorio”⁵⁷; o, en 1914: “Lo que hace problema a un problema es contener una contradicción real. Nada, en mi opinión, nos importa hoy tanto como aguzar nuestra sensibilidad para el problema de la cultura española, es decir, sentir a España como contradicción. (...) Conviene que nuestra meditación penetre hasta la última capa de conciencia étnica, que someta a análisis sus últimos tejidos, que revise todos los supuestos nacionales sin aceptar supersticiosamente ninguno”⁵⁸.

2.4.- LA RECONSTRUCCIÓN HECHA POR EL PROPIO ORTEGA

Aunque tengamos que repetir las ideas esenciales que acabamos de exponer, esta justificación de la filosofía como pensar sobre la circunstancia y su consecuencia de hacer de España tema primero y fundamental de la misma, es demasiado importante y está tratada por Ortega en textos clave y de profunda significación filosófica, lo que hace aconsejable una exposición sintética de los mismos. Tres creo que son los fundamentales en los que el mismo Ortega da razón de esta vinculación de la filosofía y el problema de España, a saber, *Meditaciones del Quijote* (1914), *Prólogo a una edición de sus Obras* (1932) y el famoso *Prólogo para alemanes* (1934), que no llegó a publicarse. Las ideas básicas están en la presentación (“Lector...”) de la primera, a la que se refiere expresamente en los otros textos posteriores y especialmente en la última,

estrechos de una doble necesidad (las condiciones que nos limitan y lo bueno a que nos debemos) se efectúa nuestra libertad, como auténtica indeterminación y como efectiva *realización* de lo que somos. Somos lo que nos hacemos, eligiéndonos a nosotros mismos. Por eso podrá decir que el hombre no es naturaleza, sino historia, tesis acorde con el sentido *moderno* de la libertad, desde Pico Della Mirandola a Marx o Sartre.

⁵⁶ MARÍAS, J., ob. cit., pág. 200. La cita de Ortega es del “Prólogo a una edición de sus obras” (1932), O. C., Tomo V, pp. 93-94..

⁵⁷ “La pedagogía social como programa político”, fragmento completo citado en pág. 22 de este trabajo.

⁵⁸ *Meditaciones del Quijote*, O. C., Tomo I, pág. 792.

donde expone la génesis de esas ideas⁵⁹. Por ello consideramos útil partir de la exposición de *Prólogo para alemanes*.

La pregunta

Se plantea en primer lugar Ortega por qué en sus más de treinta años de producción no ha escrito propiamente *libros*, sino *artículos de periódico*, por qué ha hecho “filosofía de periódico” y no de tratados sistemáticos. “Lo primero que necesito decir de mis libros es que propiamente no son libros. En su mayor parte son mis escritos, lisa, llana y humildemente, artículos publicados en los periódicos de mayor circulación de España. (...) De mis estudios en Marburg, en Leipzig, en Berlín, saqué la consecuencia de que yo *debía* por lo pronto y durante muchos años... escribir artículos de periódico”⁶⁰. En realidad, después de un largo rodeo en que expone la génesis y evolución de su filosofía al hilo de las necesidades de España, lo que responde es a por qué España se convierte en objeto de su filosofar.

Necesidad de cultura sustantiva. Francia o Alemania

Durante mucho tiempo, especialmente desde el siglo XVIII, España ha vivido bajo la influencia, fundamentalmente, de la cultura francesa, cortado desde la Contrarreforma todo contacto con Alemania. Aquella fue sin duda beneficiosa –y “toda cultura necesita periódicamente el enfrente con alguna otra. Y ese enfrente supone conocimiento, intimidad previa con ésta, en suma, influencia. Es más, pienso que se trata de uno de los dos hechos radicales en la historia humana. Uno es la aparición de culturas autónomas, pero el otro es la fertilización de una por otra”⁶¹–, pero, en el momento actual de España, anémica de verdadera cultura, la influencia francesa resulta insuficiente. La cultura francesa se caracteriza –nos dice en varios artículos publicados sobre este tema en 1911⁶²– por el esplendor de la *forma*, desdeñando el contenido y la verdad, que es producto germánico. Francia no ha creado nada verdaderamente sustantivo en el siglo XIX, su cultura es decadente “en los dos órdenes que más nos importan: ciencia y moral... En cambio, la cultura alemana del mismo siglo reúne una absoluta modernidad y actualidad, plena originalidad...es la única cultura esencial que hoy existe”⁶³. Pero lo que España necesita es precisamente cultura sustantiva, verdadero elemento esencial. No sólo forma y manera, sino contenido, ciencia y verdad: pues “la decadencia española consiste pura y simplemente en falta de ciencia, en privación de teoría”⁶⁴. Siendo, pues, un pueblo caído, no nos sirve una cultura decadente, que nos hundiría más. Por eso necesitamos de la cultura germánica. “*Por el momento al menos,*

⁵⁹ Éstas pueden resumirse rápidamente: 1) La filosofía (la meditación filosófica) como “salvación” (llevar a la plenitud de su significado), inmenso afán de comprensión e imperativo de claridad. 2) La realidad radical es la vida, que implica la coexistencia del yo y la circunstancia. Sólo pueden salvarse juntos. Salvar la circunstancia es iluminarla: función vital de la razón. (España, además, está precisamente falta de esto, de claridad, de luz y de ilustración, de concepto). 3) Mi circunstancia es España. 4) Luego estas meditaciones son “ensayos”, “experimentos de nueva España”.

⁶⁰ “*Prólogo para alemanes*”, O. C., T. IX, pág. 130.

⁶¹ *Ídem*, pág. 131.

⁶² Véase: “Alemán, latín, griego”, *El Imparcial*, 10 septiembre 1911. “Una respuesta a una pregunta I y II”, *El Imparcial*, 13 y 21 septiembre 1911.

⁶³ “Una respuesta a una pregunta II”, O. C., T. I, pág. 460.

⁶⁴ *Ibidem*. También en pág. 458, en “Una respuesta a una pregunta I”.

no podía España nutrirse más de Francia. Esto me hizo volverme a Alemania de que en mi país no se tenían sino vagas noticias. (...) Comprendí que era necesario para mi España absorber la cultura alemana. (...) Yo iba a Alemania para traerme al rincón de la ruina la cultura alemana y allí devorarla. España necesitaba de Alemania. Yo sentía mi ser –ya lo veremos- de tal modo identificado con mi nación, que sus necesidades eran mis apetitos, mis hambres”⁶⁵.

Marburgo, la ciudadela del neokantismo

¿Pero qué es lo que había en Alemania y qué es lo que encuentra Ortega, en Leipzig, en Berlín, en Marburgo sobre todo? En Alemania, y especialmente en Marburgo, la ciudadela del neokantismo, gobernada por Cohen, “una mente poderosísima”, se había recuperado, en la vuelta a Kant y a los clásicos, la filosofía y su técnica rigurosa: disciplina, método, sistema. Tras la tierra quemada dejada tras de sí por Hegel y los idealistas alemanes, sembrada de sal en toda Europa por el positivismo y el suelo mental que le es propio (el empirismo), Cohen y los neokantianos recuperaron la filosofía, su técnica, su radicalidad y la voluntad de sistema que le es esencial. Pero el neokantismo es una forma de extremo idealismo, que muy pronto dejó –a él y a los de su generación- de satisfacerle.

En una lección pronunciada en 1913, “*Sensación, construcción e intuición*”, expone con bastante claridad Ortega el neokantismo de Cohen como un radical subjetivismo, en el que, eliminada por completo la pretendida “cosa en sí” y negada toda transcendencia del conocer, éste se concibe como pura construcción activa para el que el ser es puramente inmanente y pura proyección. No hay ser, trascendente, material, sólo creación del espíritu: el mundo objetivo se reduce a *cultura*. En el neokantismo se culmina la revolución copernicana: la física construye idealmente sus objetos y la lógica el mundo del ser en general. Se culmina así una tendencia inaugurada por Platón y que se halla más radicalmente en Kant⁶⁶. Pero Ortega apunta ya la insuficiencia de esta postura, anunciando ya como solución propia la “correlación”

⁶⁵ “Prólogo para alemanes”, pág. 133.

⁶⁶ Lo explica así Ortega: “La extrema desconfianza del empirismo radical respecto a las actividades noéticas superiores, se convierte en extrema confianza por parte del idealismo. Precisamente porque el sujeto es agente y responsable del conocimiento, precisamente *porque es obra suya, y sólo suya*, se hace posible con todo rigor la pretensión, esencial a la ciencia, de contener la verdad. Una unión inmediata del conocer y el ser sólo puede conseguirse haciendo al ser *ab origine* inmanente al conocer. La verdad, la realidad, la objetividad, es un síntoma interno al conocimiento; es el carácter mismo íntimo en que el conocimiento se constituye.

“De esta manera, quemadas las naves de todo recurso a la transcendencia, aparece el conocimiento como una *construcción* y el ser como lo construido. (...) De arriba a abajo, es construido por el idealismo todo el ámbito del ser”.

Y poco después: “Para el idealismo carece de sentido, pues, buscar en lo psíquico –que es una realidad particular- un acto cognoscitivo. El conocimiento no es una función psíquica, sino una función ideal. (...)”

“Ahora bien, así como la física construye el mundo material partiendo de métodos o principios con los cuales organiza las apariencias, así la lógica responde al problema del conocimiento instaurando una última hipótesis en que se fija el carácter de la verdad. Tal fue en Platón el concepto de idea, tal en Kant “la unidad trascendental de la apercepción”. “*Sensación, construcción e intuición*”, O. C., Tomo I, pp. 648-649.

entre conocimiento y ser⁶⁷, e introduce como tercera posición superadora (frente al empirismo-realismo e idealismo) la *Fenomenología* de Husserl.

Lo cierto es que muy pronto Ortega se ve impelido a abandonar las tesis neokantianas (idealismo-subjetivismo y “beatería de la cultura”) fundamentalmente por su “falta de veracidad”. El idealismo neokantiano, aislado en su propia ciudadela y cerrado a todo lo que no fuera su sistema, dejaba de lado los problemas vivos y abiertos, planteando sólo “la cuestiones ya resueltas en su canon”; ni buscaba la realidad como tal, sino que la forzaba a adaptarse a sus esquemas interpretativos previos⁶⁸. Pero la filosofía es insobornable búsqueda de la verdad y ésta no sólo es necesaria para la vida, sino lo único que esencialmente necesita el hombre y lo que es una necesidad distintiva suya⁶⁹. Y ese afán de verdad impone el deber de la veracidad. Había que abandonar el

⁶⁷ Según el idealismo, “al conocimiento no le es *dado* nada que pretenda el título de “ser”, si por “ser dado” se entiende ingreso en el conocimiento de algo primero extraño a él y que, no obstante, va a constituir luego, tal y como ingresa, un elemento del conocimiento. (...) La solución copernicana no puede admitir como “determinado”, como “siendo” algo, lo que no reciba su determinación de la actividad puramente espontánea del conocimiento.

“He aquí la posición del idealismo crítico que, oriundo de Kant, sostienen hoy Cohen y Natorp. El primero de ellos ha llegado a decir, rompiendo con los últimos restos de empirismo, aun existentes en Kant, que la materia del conocimiento no es la materia bruta de las sensaciones. De suerte que la función pasiva del sentir queda completamente excluida del sistema de actos cognoscitivos”.

Pero, y aquí apuntan las críticas... “parece, en efecto, muy difícil que viva el conocimiento de sí mismo, sin recibir nada de fuera. Al sentido común le es sumamente penoso abstraerse a la admisión de un ser trascendente, con el cual, entrando el sujeto en relación real –psicofísica o metafísica- recibe los primeros datos objetivos. Tal es el origen del concepto “cosa en sí” que no logró Kant arrojar de su sistema” (*Ídem*, pág. 647).

Ahora bien, adviértase que “para el sentido común hay entre el ser y el conocer no una *correlación*, sino una subordinación. Parece muy en su punto que de las condiciones del ser se deriven las del conocimiento, que éste se amolde a aquél. No advierte que, a su vez, el ser carece de sentido fuera de la mutualidad con el conocer, y que, por tanto, tiene también que someterse a las condiciones de éste. *La correlación es estricta; ambos términos viven el uno del otro sin primacía alguna* (subrayado mío). Ciertamente; porque hay ser hay conocimiento. Pero la viceversa es también forzosa: porque hay conocer hay ser. Decíamos que el ser es aquello que aprehende el conocimiento como tal. Nótese que esta proposición reparte simultáneamente obligaciones para ambas. (...) El advertimiento de esta *perfecta mutualidad entre el ser y el conocer...*” (*Ídem*, pág. 646).

Aquí está contenida la crítica al “realismo”-empirismo, pero también al “idealismo” y queda apuntada la posición característica de Ortega que va a fundamentar la idea de “vida” como realidad radical: “Ser” es “para el hombre” (conciencia), donde “ser” y “hombre” (conciencia) se constituyen y configuran recíprocamente. No hay “ser” sin conciencia (sino para la conciencia), como no hay conciencia sino “del” ser. El ser es siempre en referencia y en perspectiva de una conciencia y ésta es siempre una determinada mirada del ser. “Ser en sí”, sin relación a una conciencia, es literalmente un “sinsentido” (a no ser que llamemos “ser en sí” a lo que Dios contempla como tal). Zubiri añadiría, quizá continuando y aclarando el pensamiento de Ortega: pero este “ser” que es “para la conciencia”, no siendo “en sí”, tampoco es “por” la conciencia, sino dado “de suyo” y “en propio”.

⁶⁸ “Bastaría decir que aquellas filosofías nos parecían profundas, serias, agudas, llenas de verdades y, *no obstante, sin veracidad*. (...) Había mucho de ortopedia en aquel estilo de pensar. Se tomaba un autor o una ciencia –Descartes o la matemática o la jurisprudencia- y se le obligaba a decir *velis nolis* lo que previamente se había resuelto que dijese. El caso de Natorp con respecto a Platón es ejemplar e increíble”. “Aquellos hombres no partían humildemente en busca de las aspillas de Saúl, sino que marchaban decididos a conquistar el reino de un sistema, fuera como fuera. (...) Junto al mayor genio filosófico se da, en estos hombres, sin intermisión, el prestidigitador... Con su genio sobornaban a la realidad para que aceptase el jugo de su doctrina. El idealismo trascendental es, a la postre, la acción directa en filosofía”. Todo lo dicho podría resumirse en este título: “Genialidad e invencundia en el idealismo trascendental” (“*Prólogo para alemanes*”, pp. 143-144 y 146).

⁶⁹ Porque la vida es libertad, porque es hacerse y exige autenticidad, porque puede lograrse o puede frustrarse, porque está dejada a nuestra invención, pero sólo hay una invención acertada (cfr., *Ídem*, pág. 137), porque la “total y grandiosa seriedad –del filósofo- consiste en la búsqueda de una clave para

idealismo⁷⁰ y con él todo lo más característico de la filosofía moderna, el subjetivismo, la reclusión en el círculo intraspasable de la conciencia, el intelectualismo que construye *more geometrico* la realidad en lugar de dar humildemente cuenta de ella: *había que ir a las cosas mismas* y que ellas manifestaran, eliminado todo prejuicio, su verdad. Por eso saludamos, como auténtica tabla de salvación, a la fenomenología.

La salvación por la fenomenología. Recaída en el idealismo

La fenomenología partía precisamente de esta exigencia: a las cosas mismas. Expresaba en ese lema la necesidad -experimentada por la nueva generación de Ortega, N. Hartmann, Heimsoeth...- de objetividad y de "realismo": salvarse en las cosas, salvar a éstas en su auténtica verdad. Éste, dice Ortega, es el camino emprendido por él en *Meditaciones del Quijote*, que se plantea a la sombra de esta nueva influencia, en realidad, este soplo de optimismo y esperanza, de regeneración por la realidad, que recorrió los ambientes filosóficos con el anuncio de la fenomenología de Husserl. Pero ésta pronto quedó -de nuevo- recluida en la trampa del subjetivismo... trascendental: la inmanencia de la realidad en el ámbito... de la conciencia pura.

El giro adoptado por Ortega: hacia la filosofía de la vida

¿Pero cuál es el camino por donde a mí -dice Ortega- me condujo este impulso fenomenológico de "ir a las cosas mismas"? El que le llevó a la tesis más característica de su filosofía y que explica los temas y las maneras que adoptó: la afirmación de la *vida* como la realidad radical y ésta como "diálogo dinámico entre "yo y mis circunstancias":

nuestra existencia, tan enigmática como incierta" (pág. 147), porque, en fin, la verdad es "lo otro" constitutivo del yo, del hombre, de la conciencia y sin ello no hay hombre, porque "hombre y circunstancia" no pueden separarse y su destino va ligado, Ortega, contradiciendo a Nietzsche ("la vida quiere ficción, vive de la ficción"), afirma: "Creo que precisamente ahora llegamos a ver claro, por vez primera, hasta qué punto la verdad es una necesidad constitutiva del hombre. Aunque parezca increíble, había permanecido hasta ahora inexplicado por qué el hombre busca la verdad... Se supone que el hombre puede, al fin y al cabo, vivir aparte de la verdad. Su relación con ella sería extrínseca y fortuita. Por eso había parecido siempre pura frase la socrática expresión de que... "una vida sin afán de verdad no es vividera para el hombre". Pero ahora entendemos hasta qué punto es literalmente así. La vida sin verdad no es vivible. De tal modo, pues, la verdad existe, que es algo recíproco con el hombre. Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre. Este puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad y, al revés, la verdad es lo único que absolutamente necesita el hombre, su única necesidad incondicional. Todas las demás, incluso comer, son necesarias bajo la condición de que haya verdad, esto es, de que tenga sentido vivir" (pág. 148, subrayado mío). La verdad es algo recíproco con el hombre; verdad supone que el vivir tenga sentido; vivir sin verdad es algo que está realmente por debajo de lo humano. La primera condición del hombre es, pues, la de verdad, y por ello el hombre necesita de la filosofía. Un hombre, un país, una cultura que esté falta de filosofía, que sea indiferente a su verdad, no existe realmente como hombre ni como nación ni como cultura. Aplíquese al caso de España y se verá cuál es su fundamental necesidad: cómo la filosofía tiene que ocuparse de España -desvelar su "enigma"- y cómo España, si quiere lograrse, necesita de la filosofía.

⁷⁰ El neokantismo y el idealismo alemán nos ha dejado, sin embargo, algunas verdades fundamentales: "1.º La filosofía, sea lo que sea por lo demás, es, de uno u otro modo, sistema como tal. 2.º Que la filosofía... apenas tiene que ver con las ciencias: en suma, que no es una ciencia. 3.º Ese modo mental que es la filosofía consiste en buscar la realidad y no abstracciones, partes, fragmentos de ella como hacen las ciencias. Ahora bien, resulta que la realidad no es el mundo solo, sin algo en que, de un u otro modo, el hombre como tal interviene y está". (*Ídem*, pág. 145).

“Frente a todo ese idealismo, frente a toda esa filosofía de la cultura y de la conciencia, mi reacción es radical e inequívoca. Ésta:

“Tanto la vida como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de vida individual”. Esta es la realidad radical. Lo demás es “abstracto, genérico, esquemático”, secundario y derivado respecto a la vida de cada cual, a la vida en cuanto inmediatez. Pero esa realidad radical que es la vida propia no consiste en “conciencia”, en *Bewusstsein*, sino en una radical dualidad unitaria, como el Gyngko-biloba de Goethe que es *uno-dos*. Nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre “yo y sus circunstancias”. El mundo es primariamente circunstancia del hombre y sólo “al través de ésta comunica con el universo”. El neokantismo y, con un u otro rodeo, todas las filosofías entonces vigentes sostenían, por el contrario, que la *realidad* del hombre era la cultura. (...) Ahora bien, es preciso retrotraer todo eso que llamamos cultura a su definitiva realidad que es nuestra individual vida”⁷¹.

Cómo llega a esta posición lo explica Ortega de la siguiente manera: si, siguiendo el impulso mismo de Husserl, tratamos de pensar qué es lo verdadera y radicalmente “dado” en el acto de conciencia -el hecho de conocer-: por tanto, aplicando rigurosamente la fenomenología a la conciencia como tal, nos vemos obligados a reconocer, no precisamente que todo es y sólo “conciencia” (que es el resultado a que llegó también Husserl), sino al contrario: la terca realidad de lo objetivo, del mundo, como el dato irreductible, que no puede anularse sin anular la conciencia misma.

En efecto, el idealismo terminó reduciendo toda realidad a la conciencia, sin analizar a fondo qué es y qué está dado realmente en ella. A esta tarea -“qué sea la conciencia y sus ingredientes”- se lanzó, meritoriamente, Husserl y lo que encuentra, tras aplicar la *epojé* fenomenológica, es que el mundo mismo -que la actitud natural toma como realidad- y todo lo “dado a la conciencia” es mero objeto o contenido de la misma, pero no podemos decir que “realidad”. La conciencia es la realidad primera y radical y el mundo, mero “objeto”, inmanente, de la misma, queda desrealizado⁷².

Pero lo que toca ahora -y ese es el camino que seguí, dice Ortega- es analizar en qué medida la conciencia pura es lo “dado”, “lo puesto por sí”; es decir, qué es lo que revela un análisis fenomenológico riguroso. ¿Qué es lo que de verdad se nos “da” -eliminado todo supuesto- en el acto de conciencia? Pues lo que de verdad se nos da, dice Ortega, es el objeto, la cosa, y no como “objeto”, sino como realidad; que es lo que constituye ese darse cuenta, la conciencia, y no al revés. “Lo que éste (el fenomenólogo) *de verdad* encuentra es la “conciencia primaria”, “irreflexiva”, “ingenua”, en que el hombre *crea* lo que piensa, quiere efectivamente y siente un dolor de muelas que duele sin otra *reducción* que la aspirina o la extracción. Lo *esencial*, pues, de esa “conciencia primaria” es que para ella nada es sólo objeto, sino que todo es realidad. En ella el *darse*

⁷¹ *Ídem*, pág. 151.

⁷² “Husserl cree encontrar la realidad primaria, lo positivo o dado, en la conciencia pura. Esta conciencia pura es un yo que se da cuenta de todo lo demás. Pero entiéndase bien: ese yo... se *reduce* a advertir que piensa y lo que piensa. Ese yo es, pues, puro ojo, puro e impasible espejo, contemplación y nada más. Lo contemplado no es una realidad, sino que es tan sólo espectáculo. La realidad verdadera es el contemplar mismo, por tanto, el yo que contempla sólo en cuanto contempla, el acto de contemplar como tal y el espectáculo contemplado en cuanto espectáculo. Como el rey Midas transmutaba en oro cuanto tocaba, la *realidad absoluta* que es la “conciencia pura” *desrealiza* cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto, en puro aspecto. La pura conciencia, “*Bewusstseinvon*”, espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido*. Y como el *sentido* agota toda su consistencia en ser entendido, hace consistir la realidad en *inteligibilidad* pura” (*Ídem*, pág. 155).

cuenta no tiene un carácter contemplativo, sino que es encontrarse con las cosas mismas, con el mundo”⁷³. La “conciencia primaria”, en cuanto abierta o volcada en el mundo, no es “darse cuenta de sí misma” (aunque de algún modo en todo acto de conciencia hay un “para sí”, y esto lo reconoce Ortega en otros lugares), sino que es primariamente conciencia de lo otro, del ser. El darse cuenta de sí misma es un acto de reflexión, de vuelta sobre sí, en que la conciencia, en rigor, desaparece como tal para verterse en este nuevo objeto: yo mismo (que conozco, pienso, creo, tengo necesidades...), al que le acontecen toda la serie de experiencias.

Luego no es la conciencia (pura) lo verdaderamente “dado”, sino lo real mismo como tal (“en propio”, tomándolo de Zubiri), presente, eso sí, al sujeto o conciencia que “lo percibe”. Lo verdaderamente dado en el acto de conciencia es la cosa -y como tal, como realidad, lo toma y lo vive el sujeto-, lo real como tal, que no es mero “objeto” (creado en) para la conciencia, sino realidad “de suyo” que se muestra, se ofrece y se da a la conciencia, o mejor, al sujeto que conoce.

Y en esa conciencia -darse cuenta “de lo real”- no está, añade Ortega, la “conciencia” (en realidad, la autoconciencia) como tal: la “conciencia primaria” es la presencia, es el estar de la cosa misma. Y la conciencia sólo es realidad así estante cuando, en un acto de reflexión, se vuelve sobre sí. Pero entonces la conciencia es también una “cosa” (es objeto de conciencia) a la que le pasa el conocer y todo lo acontecido. Entonces es un objeto (un “contenido” de conciencia, una realidad) al que no cabe reducir los otros objetos o cosas dadas (“ahora *hay* en el mundo “conciencia”, como antes había minerales, personas, triángulos”⁷⁴). En definitiva, conciencia, en rigor, y tomada sólo en los puros datos fenomenológicos, es la presencia, el hacerse patente el ser: un ser con el que se las ve y tiene que ver ese yo al que el ser aparece y en el que acontece.

La conclusión de este análisis fenomenológico -pero en sentido antiidealista- es ésta:

“Lo que verdadera y auténticamente *hay* no es “conciencia” y en ella las “ideas” de las cosas, sino que *hay* un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también. Ciertamente, no se puede prescindir de que el hombre existe porque entonces desaparecen las cosas, pero tampoco puedo prescindir de las cosas porque entonces desaparece el hombre. Pero esta inseparabilidad de ambos elementos es falseada si se la interpreta unilateralmente, como un depender las cosas del hombre –eso sería la “conciencia”-. Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias. El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión ni posible separación, somos como los Cabiros y los Dióscuros, como todas esas parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían

⁷³ *Ídem*, pág. 156.

⁷⁴ Continúa: “Pero, bien entendido, esta nueva situación que consiste en encontrarse con la *cosa* “conciencia” y que es recordar o, más en general, “reflexión”, no es ella misma conciencia, sino que es exactamente tan ingenua, primaria e irreflexiva como la inicial. Yo sigo siendo ahora un hombre real que encuentra ante sí, por tanto, *en el mundo*, la realidad “conciencia”. Y unas líneas antes acaba de decir: “Mientras ese acto de “conciencia primaria” se está ejecutando no se da cuenta de sí mismo, no existe para sí. Esto significa que esa “conciencia primaria” no es en rigor, conciencia. Este concepto es una denominación falsa de lo que *hay* cuando yo vivo primariamente, es decir, sin *ulterior* reflexión. Lo único que entonces *hay* soy yo y son las cosas de todo género que me rodean –minerales, personas, triángulos, ideas, pero no hay además y junto a todo eso “conciencia”. (*Ibidem*, subrayado mío).

que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de *Dii consentes*, los dioses unánimes”⁷⁵.

Podríamos multiplicar las citas en este sentido, pero baste con esta: “Hay que extirpar al vocablo “Erleben” (vivencia) todo residuo de significación intelectualista, “idealista”, de inmanencia mental o conciencia, y dejarle su terrible sentido original de que al hombre *le pasa absolutamente* algo, a saber, ser –ser y no sólo pensar que es-, existir fuera del pensamiento, en metafísico destierro de sí mismo, entregado al esencial extranjero que es el Universo. El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramática*. No existe porque piensa, sino, al revés, piensa porque existe. (...) El filósofo idealista se engaña, pues, a sí mismo cuando partiendo en busca de lo positivo y lo dado, de lo no puesto por él, cree hallarlo en la pura conciencia que es fabricación suya y pura ficción”⁷⁶.

Vida y circunstancia. Libertad y *quehacer*

Aquí está la raíz del “pensar circunstancial”: “Me encontré, pues, con esta doble averiguación fundamental: que la vida personal es la realidad radical y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote”⁷⁷. O como dice en el famoso párrafo de *Meditaciones del Quijote*: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: “Salvar las apariencias”, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea”⁷⁸.

⁷⁵*Ídem*, pág. 158. Ortega, como se sabe, va a exponer y fundamentar en diferentes ocasiones esta tesis básica de su filosofía. Véase, en 1915, “Temas del Escorial”, Cap. Primero (“Introducción sobre lo que es un paisaje”), O. C., Tomo VII, especialmente pág. 409. *Introducción a los problemas actuales de la Filosofía*, (en el mismo Tomo, pp. 555 y ss.), especialmente lecciones II y IX, donde dice: “Imposible insistir más en esta doctrina que, al menos en su forma radical, creo por vez primera sustentada. (...) No podemos como el hombre antiguo reducir el sujeto al objeto, ni como el hombre moderno reducir el objeto al sujeto: preveamos a tiempo que el hombre futuro va a tratar de ser justo con ambos y los imaginará como aquellos dioses de los etruscos que éstos llamaban *dii consentes*...” (pág. 662). En *El Espectador* IV, “Las dos grandes metáforas” (1924), se limita a exponer las *metáforas* realista e idealista, sin su resolución. Pero es sobre todo en *Qué es Filosofía* (1929), especialmente en las lecciones IX y X donde lo desarrolla y fundamenta más ampliamente. A modo de resumen: “Para los antiguos, realidad, ser, significaba “cosa”; para los modernos, ser significaba “intimidad, subjetividad”; para nosotros, ser significa “vivir” –por tanto- intimidad consigo y con las cosas”. Y poco después: “Si existe sujeto existe inseparablemente objeto, y viceversa. Si existo yo que pienso, existe el mundo que pienso. Por tanto, la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir –es ver yo algo que no soy yo, amar yo a otro ser, sufrir yo de las cosas” (ORTEGA Y GASSET, J., *Qué es Filosofía*, O. C., Tomo VIII, pp. 348 y 349). En suma, la conciencia o el sujeto no pueden darse sin objeto o mundo y éste no es sin esa conciencia y sujeto. Luego la realidad radical es la totalidad hombre-mundo en su reciprocidad, en la que ambos se constituyen y son lo que son en la relación y acción recíproca con el otro. Coexistir, hacerse mutuo y *devenir* en ese proceso de reciprocidad.

⁷⁶*Ídem*, pág. 159. Habremos de volver sobre todo esto, en una exposición más detenida y completa, cuando abordemos la *superación del idealismo* al exponer la síntesis de su filosofía en torno al curso *¿Qué es filosofía?*

⁷⁷*Ídem*, pág. 152.

⁷⁸*Meditaciones del Quijote*, O. C., T. I, pág. 757. En el *Prólogo a una edición de sus obras* dice también: “Yo soy yo y mi circunstancia”. Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial”. (O. C., T. V, pág. 93).

La realidad radical que es para cada cual su vida es un tener que habérselas con el mundo, con la circunstancia, que es para él condición, límite, posibilidad, estímulo, condena, o mejor, destino. Yo soy lo que soy en vista de mi circunstancia y ésta lo es no sólo en el sentido que tiene para mí (es también mi “perspectiva”: mi ser y su ser están en reciprocidad), sino que es también mi quehacer y mi responsabilidad. “La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”, nos dice Ortega en *Meditaciones del Quijote*. Y añade en *Prólogo para alemanes*: “El sentido de la vida no es, pues, otro que *aceptar* cada cual su inexorable circunstancia y, al aceptarla, convertirla en una creación nuestra. El hombre es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad”⁷⁹.

Por supuesto, estamos apuntando otra idea fundamental de esta “nueva filosofía” (que lo real es la coexistencia y reciprocidad del hombre y su circunstancia, totalidad en que cada uno de los términos es en virtud del otro. Por ello la vida o “el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, sino “determinadísima perspectiva espacio-temporal”⁸⁰), de esta “filosofía de la vida” (“algo parecido a lo que hace muy poco se ha descubierto en Alemania con el nombre, a mi juicio erróneo, de “filosofía de la existencia”⁸¹), y es que somos lo que nos hacemos y ese hacer implica la propia circunstancia, no sólo porque está condicionado por ella, sino porque ella misma es término de ese hacer y en él queda afectada y transformada: la relación del hombre al mundo es un dinámico quehacer en que ambos “se realizan”, un verdadero “drama” en el que se juega, no sólo el ser del hombre, sino el destino del mundo. Esto es afirmar la libertad del hombre -que consiste fundamentalmente en tener que hacerse (y elegirse)- y al mismo tiempo su responsabilidad, no sólo sobre sí, sino sobre el mundo, que, como estamos viendo, está también por *hacer*.

Mi libertad -que lo es en un doble sentido: tener que hacerse y poder elegirse- exige la elección de mi mejor posibilidad: esa es mi destino. Pero eso exige llevar el mundo, también, a su mejor posibilidad. Sólo entonces arribamos a nuestro auténtico ser. Sólo así “salvo” el mundo y me “salvo” yo.

“La condición del hombre es, en verdad, estupefaciente. No le es dada e impuesta la forma de su vida como le es dada e impuesta al astro y al árbol su forma de ser. El hombre tiene que elegirse en cada instante la suya. Es, *por fuerza*, libre. Pero esa libertad de elección consiste en que el hombre se siente íntimamente requerido a elegir lo mejor y qué sea lo mejor no es ya cosa entregada al arbitrio del hombre. Entre las muchas cosas que en cada instante podemos hacer, podemos ser, hay una que se nos presenta como la que *tenemos* que hacer, *tenemos* que ser; en suma, con el carácter de necesaria. Esto es *lo mejor*. Nuestra libertad para ser esto o lo otro no nos liberta de la necesidad (...) Es como si se le (nos) dijera: “si quieres realmente ser tienes *necesariamente* que adoptar una muy determinada forma de vida. Ahora: tú puedes, si quieres, no adoptarla y decidir otra cosa que lo que tienes que ser. Mas entonces, sábelo, te quedas sin ser nada, porque no puedes ser verdaderamente sino el que tienes que ser”. La necesidad humana es el terrible imperativo de autenticidad. Quien libérrimamente no lo cumple, falsifica su vida, la *desvive*, se suicida”⁸².

⁷⁹ Ed. cit., pp. 151-152.

⁸⁰ *Ibidem*. También en *Meditaciones del Quijote*, ed. cit., pág. 756.

⁸¹ *Prólogo para alemanes*, pág. 153.

⁸² *Ídem*, pág. 137.

O en términos muy parecidos: “¿Qué se es, amigos, qué se es? Se es lo que se hace... La vida no consiste en otra cosa que en el repertorio de nuestros *haceres*. Esto diferencia al hombre de todos los demás seres. (...) A la piedra y al animal le es dado *hecho* su ser. Mas el hombre no es sino lo que él se hace. En cada instante, queramos o no, tenemos que decidir lo que vamos a ser, esto es, lo que vamos a hacer en el siguiente. Al hacer algo, lo que verdaderamente hacemos es nuestra vida misma. (...) Entre los muchos *haceres* posibles, el hombre tiene que acertar con el suyo y resolverse, certero, entre lo que se *puede* hacer por lo que *hay* que hacer. Esto va expresado en la profunda palabra española *quehacer*. Somos últimamente nuestro *quehacer*. La mayor parte de los hombres, sin embargo, se ocupa denodadamente en huir de él, falsificando su vida por no lograr que su hacer coincida con su *quehacer*”⁸³.

Porque he ahí la cuestión: somos lo que nos hacemos, en nuestro hacer queda implicado el mundo, pero ni para nosotros ni para el mundo está asegurado el *acertar*: se puede falsificar la vida y se puede frustrar nuestra circunstancia. Nuestro *quehacer* incluye a ésta, de la que tenemos que ocuparnos. No es posible dar de sí *lo mejor*, si la circunstancia está muy por debajo de lo que *puede* o *tiene* que ser. O sólo si las circunstancias están a la altura de lo que cabe esperar de ellas, estaremos en condiciones de aspirar a lo que auténticamente tenemos que ser. Por eso, insistimos, “el destino concreto del hombre es la reabsorción de la circunstancia” y “la vida como aceptación de la circunstancia implica, según se ha visto, que el hombre no puede salvarse si, a la vez, no salva su contorno. Mi primer libro iniciaba una serie de estudios españoles a que di el título general de *salvaciones*...”⁸⁴.

España, mi esencial circunstancia

Si se traslada todo esto a nuestra concreta situación, es decir, a nuestra propia vida, la primera evidencia que se impone es que mi concreta y esencial circunstancia es España, un caso ejemplar de una circunstancia *por salvar* (dado el estado de postración, frustración o deficiencia constitutiva que le caracteriza); y que tiene que ser salvada si como hombre y como español quiero aspirar a lo mejor, hacer mi *quehacer*. España es mi ineludible *quehacer*. Son inevitables las palabras de Ortega: “Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo a través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo. La ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo y su medio particular...”⁸⁵. O estas otras:

“La idea de que “el destino concreto del hombre es la reabsorción de su circunstancia” no era para mí sólo una idea, sino una convicción. Mis ideas no han sido nunca “solo ideas”. La circunstancia es, a la vez, una perspectiva, y como tal, tiene siempre un primer término y, tras éste, otros, hasta el último. Ahora bien, el primer término de mi circunstancia era y es España, como el último es... tal vez la Mesopotamia. (...) El *medio* (referencia a las ideas biológicas de von Uexküll), al convertirse para mí en circunstancia, se hizo paisaje. El paisaje, a diferencia del medio abstracto, es función del hombre determinado”. En suma, “el precipitado que los años de estudio en Alemania dejaron en mí fue la decisión de aceptar íntegro y sin reservas mi destino español”⁸⁶.

⁸³ *Prólogo a una edición de sus obras*, O. C., Tomo V, pág. 94.

⁸⁴ *Prólogo para alemanes*, pp. 162-163.

⁸⁵ *Meditaciones del Quijote*, O. C., Tomo I, pág. 756-57.

⁸⁶ *Prólogo para alemanes*, pág. 161. Explicación incluida entre paréntesis propia.

Decíamos que España es, entonces, parte ineludible de su *quehacer*, la circunstancia que tiene que ser salvada para elevarnos a nuestro verdadero ser. Quehacer, destino y vocación se implican en esta reflexión de Ortega y desde luego han quedado implicadas, ligadas, en su vida (“mis ideas no han sido nunca “sólo ideas”). El hombre, nos dice, “siempre se encuentra con un quehacer latente, que es su destino”⁸⁷, y ya hemos dicho en otro momento que el “destino”, aquí, tiene que elegirse y tiene que hacerse (está dado a nuestra *invención*), pero sólo él es nuestra *auténtica* posibilidad. Pues bien, “hay que hacer nuestro quehacer. El perfil de éste surge al enfrentar la vocación de cada cual con la circunstancia. Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en ésta. Pero ésta responde poniendo condiciones a la vocación. Se trata, pues, de un dinamismo y lucha permanente entre el contorno y nuestro yo necesario. Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país. Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España”⁸⁸.

Filosofía como *salvación*

Si nos preguntamos ahora en qué consiste ese quehacer con España o esa *salvación* de la circunstancia española que forma parte ineludible de nuestro destino, en realidad ya ha quedado apuntado: elevarla a la máxima plenitud de su significado, *alumbrar* su mejor posibilidad. Y “alumbrar”, creemos, en su doble y pleno significado: revelar, dar a conocer, declarar; y hacer realidad, “dar a luz”, literalmente, dar a la realidad. Aquí se implican ciertamente la doble vocación de Ortega: la de filósofo y la de político, o si se prefiere, su necesidad de comprensión y su afán patriótico –que, como vemos, viene exigido por su propia realidad vital, léase, personal. Y en definitiva se trata aquí de un doble programa: un *programa filosófico* de definición de España y un *programa político* de transformación de la misma. Lo que significa auténticos “ensayos” de nueva España. No es casual que, en el mismo año de estas *Meditaciones*, Ortega pronunciará la conferencia *Vieja y nueva política*, que enuncia precisamente el programa para potenciar la vitalidad española, la nueva *España vital*.

Filosofía como “salvación”. Se trata, dice Ortega, confundiendo adrede un doble sentido, de “dado un hecho, llevarlo por el camino más corto a la *plenitud de su significado*... Hay dentro de cada cosa la indicación de una *posible plenitud*. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre su plenitud. Esto es amor -el amor a la perfección de lo amado”⁸⁹. Luego *salvación* -y no queremos alargar el comentario- significa en primer lugar, y esta es la tarea primariamente filosófica, comprender o desvelar su verdadero ser, llevarla a su máxima inteligibilidad, arribar a la plenitud de su significado. Es una labor de comprensión, de claridad, de concepto –extremos todos que va a aclarar a continuación-: es dejar patente su auténtica plenitud, su mejor -y por ello *debida*- posibilidad, como *principio* de su realización. Pues este afán de comprensión es, en segundo lugar, afán de perfección,

⁸⁷ *Prólogo a una edición de sus obras*, pág. 95.

⁸⁸ *Ídem*, pág. 96.

⁸⁹ *Meditaciones del Quijote*, O. C., Tomo I, p. 747.

intento de llevarlo efectivamente a su propia plenitud. La labor del concepto es momento requerido de la *praxis*, su verdadero principio, porque es, como obra de amor -y el amor sigue al conocimiento- incitación a su ejecución. Es la filosofía como alumbramiento, iluminación, *Aufklärung*, donde teoría y praxis -razón teórica y razón práctica- son dos momentos que naturalmente se reclaman: la desvelación del significado -la *forma*- tiene condición de *telos*. Conocimiento, movimiento de admiración o de respeto, “amor intelectual”, dinamismo de realización. La filosofía tiene un *telos* transformador.

Pensar sobre la circunstancia, alumbrar el ser de España, llevarla a la plenitud de su significado es el “principio” (en sentido hegeliano) de su plenitud, de su “efectiva realización”. Por eso estas meditaciones, y más generalmente la filosofía, es un programa de “salvaciones”.

Todo el Prólogo de *Meditaciones...* (“Lector...”) es aclaración de esta primera observación. Porque la segunda cosa que se nos dice es que este “llevar a la plenitud de su significado” es “*afán de comprensión*”. “Para intentar esto (impulsar a los jóvenes el “amor intelectual”) no hay en mi mano otro medio que presentarles sinceramente el espectáculo de un hombre agitado por el vivo afán de comprender. Entre las varias actividades de amor sólo hay una que pueda yo pretender contagiar a los demás: el afán de comprensión. Y habría henchido todas mis pretensiones si consiguiera tallar en aquella mínima porción del alma española que se encuentra a mi alcance algunas facetas nuevas de sensibilidad ideal”⁹⁰.

Por supuesto, esta comprensión no es un puro ejercicio teórico alejado de la moral. Antes al contrario, como habremos de ver, es la condición de la misma, o la moral exige precisamente la labor de la inteligencia⁹¹. Pero, sobre todo, comprensión es -y con ello la filosofía- “todo lo contrario de la noticia, de la erudición”: “omnímoda conexión”, tarea de integración, “pura síntesis”, ver cada cosa en una perspectiva de totalidad, esto es, verla en conexión con sus múltiples relaciones, esclarecerla “en la enorme perspectiva del mundo”. Sólo entonces la filosofía puede ser “una súbita descarga de intelección”⁹². Es encontrar el *logos* de cada cosa en la red total de sus conexiones, sabiendo que hay también “un *logos* del Manzanares”⁹³.

En suma, y así se nos dice en “Meditación preliminar”, es la filosofía, o implica esta tarea de salvación, primariamente, la *labor del concepto* (10) y un imperativo de claridad (12). Y si se tiene en cuenta que es ésta precisamente la principal deficiencia patria, el concepto, esto es, la filosofía, se convierte en el primer *menester nacional*: salvar la circunstancia española impone ante todo la necesidad de la filosofía, que es, más genéricamente, necesidad de *ilustración y cultura*, pero específicamente estricta filosofía.

El concepto es la claridad de la razón, la profunda comprensión de una cosa en su conexión a todo lo que la constituye. Lejos de ser una “abstracción” y un empobrecimiento de la cosa -de la “intuición”- constituye su máxima “concreción” (visión en totalidad) y por tanto la mayor cantidad de riqueza en que puede ser asumida.

⁹⁰ *Ídem*, pág. 749.

⁹¹ Cfr.: *Ídem*, pág. 751.

⁹² Cfr.: *Ídem*, pág. 752-753.

⁹³ *Ídem*, pág. 757.

Es hora ya de situar en su verdadero valor la suspicacia que sobre el concepto, en oposición a la experiencia original o a la “vida”, ha sembrado el irracionalismo irresponsable de Nietzsche y volverse a las mucho más certeras precisiones de Hegel o de Marx sobre “abstracto” (lo aprehendido en parcialidad) y “concreto” (lo contemplado en totalidad). El concepto, producto abstracto en cuanto prescinde de ciertas características individuales, es la única posibilidad de aportar inteligibilidad a la cosa porque es “aprehensión en totalidad, en respectividad”. Aunque Ortega quiere dar “a cada cual lo suyo” (intuición y concepto) rechaza la monserga nietzscheana del “empobrecimiento por el concepto”, lo mismo que, ya en clara alusión al “raciovitalismo”, desecha rápidamente la pretensión de oponer la razón a la vida, haciendo de aquella un instrumento y una función que sirve a ésta y la “potencia”, precisamente al alumbrar su máxima inteligibilidad y su mejor posibilidad⁹⁴.

Finalmente, el concepto, la filosofía (y la salvación) es un inmenso afán de claridad, un imperativo de luz, o mejor, lo que auténticamente la proporciona. Y no la luz superficial, impresionista (la característica de la “cultura” española), sino la luz que da posesión del significado y esencia profunda de las cosas, la luz que es propia de la ciencia –griega, germana- y que sólo se cumple cabalmente en la filosofía (precisamente porque, frente a la “abstracción” de las ciencias, considera la cosa en perspectiva de totalidad, en su verdadera “concreción”⁹⁵).

“Esto nos permite descubrir la verdadera función del intelecto y de la cultura. La vida como enfrente con la circunstancia es “inquietud”, “oscuridad”, “tiniebla”, “problematismo”, “preocupación”, “inseguridad”. Por lo mismo, la vida necesita “claridad”, “seguridad”, “poseerse a sí misma”. “Pues bien, esta claridad, esta plenitud de posesión, nos es dada por el concepto. Toda labor de cultura es una *interpretación* – esclarecimiento, explicación o exégesis- de la vida. La vida es el texto eterno... La cultura -arte, ciencia o política- es el comentario, es aquel modo de la vida en que... adquiere pulimento y ordenación”⁹⁶.

Como se ve, aquí se ha pasado de “razón”, “concepto” y “filosofía”, a “cultura” en general, de la que la razón y la filosofía son, con la ciencia, la expresión más alta o su fruto más eximio. Pues “salvar las circunstancias” es esa labor de claridad específica de la filosofía, pero, como lo demuestra Ortega en todos sus escritos hasta aquí, en sentido más general es ponerla en contacto o a la altura de la cultura superior, que es, como tendremos necesariamente ocasión de comentar, ciencia-filosofía, moral, arte, política (por ello, ponerla en contacto o a la altura de la cultura específicamente europea).

Y por otra parte, el texto señala que es esa cultura y labor del concepto la que está al servicio de la vida, precisamente para “iluminarla”, exponerla en su plenitud, orientar su realización, verdaderamente “alumbrarla”: “La vida es el texto eterno, la cultura su

⁹⁴ Cfr.: *Ídem*, Meditación preliminar, 10, pág. 784.

⁹⁵ “Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas” –hemos citado antes- y “uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo...”. Pues bien, “pensamiento propiamente tal no hay más que uno: el filosófico. Todas las demás formas de intelección son secundarias, derivadas de aquella, o consisten en limitaciones más o menos arbitrarias de la aventura filosófica” (“Prólogo a una edición de sus obras”, O. C., Tomo V, pág. 96. Subrayado mío).

⁹⁶ *Prólogo para alemanes*, pág. 152. Él mismo cita, a su vez, *Meditaciones del Quijote*, pág. 788. En la misma línea se dice aquí, en pág.786: “Cultura... es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo oscuro. Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad. E inventan el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla”.

comentario” (...) “Claridad no es la vida, pero es la plenitud de la vida. ¿Cómo conquistarla sin el auxilio del concepto? Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto. Nada más. Nada menos”⁹⁷.

Filosofía en la plazuela. Resonancias y reverberaciones

Pero hasta aquí lo que demuestra Ortega es que su filosofía y su labor de “salvaciones” tenía que tomar a España, su circunstancia esencial, como objeto “primario y perentorio”. Así termina *Prólogo para alemanes*: “el precipitado que los años de estudio en Alemania dejaron en mí fue la decisión de aceptar íntegro mi destino español. (...) Mi destino individual se me aparecía y sigue apareciéndome como inseparable del destino de mi pueblo. Pero el destino de mi pueblo era, a su vez, un enigma, tal vez el mayor que hay en la tradición europea. (...) Por eso mi producción durante muchos años padece la obsesión de España como problema. Así, en aquel mi primer libro, se leen gritos de angustia como el siguiente... “Dios mío, ¿qué es España?... ¿Dónde está, decidme, una palabra clara, una sola palabra radiante que pueda satisfacer a un corazón honrado y a una mente delicada, una palabra que *alumbre el destino de España?*”⁹⁸... El individuo no puede orientarse en el universo sino a través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera”⁹⁹.

Lo que no está contestado es por qué sacó la consecuencia de que “debía, por lo pronto y durante muchos años... escribir artículos de periódico”, por qué su filosofía no está contenida en tratados sistemáticos y está casi totalmente esparcida y apuntada, normalmente como brillantes y “súbitas descargas de inteligibilidad”, en innumerables artículos -“ensayos” los llama frecuentemente- de periódico. Resulta significativo que el joven Ortega, entonces en Leipzig, aborreciera la “literatura jornalera” y se propusiera, lejos de ella, la ciencia seria que implica disciplina, jerarquía y sistema, achacando a la “filosofía de periódico” la pérdida de fundamentación y de sustancia a que se ve progresivamente conducida¹⁰⁰ (no en vano define el “ensayo” como “la ciencia, menos la prueba explícita”); y el Ortega maduro se quejará en varias ocasiones de no haber tenido tiempo, inmerso en sus múltiples ocupaciones “mundanas” -periódico incluido-, para desarrollar en un verdadero sistema fundamentado su filosofía.

En el *Prólogo a una edición de sus Obras* es donde Ortega justifica esta “conversión” a la necesidad de la filosofía en artículos de periódico: la falta de verdadera filosofía o tradición filosófica académica en España, la necesidad de que ésta se ocupe de los temas cercanos y nacionales -circunstanciales-, la inanidad a que se

⁹⁷ *Ídem*, pág. 788.

⁹⁸ Subrayado mío. Obsérvese: “Alumbre”: “dé a luz”, ilumine y ponga en la realidad. “Destino”: la mejor posibilidad, el auténtico “quehacer”. Quehacer en donde se entrecruza la *tarea moral* (salvarme yo), la *tarea política* (salvar a España), la *tarea metafísica* (declarar o desvelar el ser de uno y otra).

⁹⁹ *Prólogo para alemanes*, entresacado en pp. 162, 164 la mayor parte y 165.

¹⁰⁰ “La cosa está muy bien: la ciencia y la enseñanza no pueden ser –so pena de que como en nuestra tierra no sean nada- un ganapán. Y aquí radica la causa de que en Alemania no haya sido ahogada nunca ni lleve camino la ciencia seria y la filosofía por el hombre de letras. En España todo el que viva intelectualmente corre el peligro de tener que dar consigo en la literatura jornalera, lo cual –diga lo que quiera quien quiera- no tiene nada de bueno: las ideas se empuercan y se desarticulan, el caudal de fundamentos racionales se va haciendo cada vez menor y se acaba como hemos acabado nosotros haciendo paradojas de café a todo trazo sin sentido común científico” (Carta a Francisco Navarro Ledesma, 28 mayo 1905. *Cartas de un joven español*, Madrid, Ediciones El Arquero, 1991, pág. 613.

vería condenada una filosofía *more traditionale*, con problemas “abstractos” y desarrollos sistemáticos, le movió a hacer una “filosofía de intervención directa”, una manera de arrojar luz sobre los problemas más vivos de nuestro quehacer cultural – ciencia, política, arte, moral...- que fueran creando en las “testas celtibéricas” el hábito de la reflexión racional, en profundidad y, aunque aparentemente en forma dispersa, sistemática. Esa filosofía orteguiana -esparcida en infinidad de artículos y a veces “agrupada” en libros más o menos unitarios-, radical, totalizadora, sistemática está, pero está en gran medida por exponer en esa forma.

“Pero esta propaganda de entusiasmo por la luz mental había que hacerla en España según su circunstancia impusiera. En nuestro país, ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne... Las formas de aristocratismo “aparte” han sido siempre estériles en esta península. Quien quiera crear algo –y toda creación es aristocracia- tiene que acertar a ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico”¹⁰¹.

Es verdad que esto suena en gran medida a “justificación”. Que el periódico no sólo era un medio de dar resonancia a sus propuestas, de alcanzar notoriedad y la posibilidad de liderazgo intelectual, con oportunidades en la política, sino también un modo de engrosar el nunca sobrado “jornal” (*journal-jornal*). Pero también es verdad que Ortega concibió su labor de “intelectual” (papel con el que claramente se identifica) de forma amplia, influyendo y ejerciendo su “pedagogía social” no sólo con la lección o el ensayo filosófico, sino con el artículo, la conferencia, la iniciativa editorial (revistas, periódicos, editoriales), la formación de discípulos que predicaran y alentaran la “nueva España”; en fin, la acción política directa. Y que quiso efectivamente no dejar de incidir en la poco habituada mollera española con los problemas radicales, vivos y profundos que son propios de la filosofía. Educador de España, *Incitator Hispaniae*...

En cualquier caso, es quizá también verdad que la predisposición y la aptitud de Ortega para la reflexión y la hondura filosófica se da preferentemente y brilla con verdadero fulgor en el ensayo o en el pequeño comentario, donde, de repente, como un fognazo de impresionante claridad, se expresan y condensan, en asombrosa capacidad de decir donoso y sintético, una constelación de ideas que resumen y exigirían un tratado de filosofía.

Ortega está particularmente dotado para escuchar y expresar las “reverberaciones” que las cosas suscitan, las “resonancias” que a veces como en un relámpago, otras en un fluir discreto y tranquilo, nos descubren su fondo de inteligibilidad. Lo dice y lo ejemplifica el magnífico artículo de *El Espectador* III “**Leyendo Le Petit Pierre, de Anatole France**”, donde hace una exposición del “vitalismo” que ni en el contenido ni en la expresión envidia a Nietzsche¹⁰². El filosofar es en Ortega un meditar atento y amoroso en el que un objeto cualquiera –“un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor”- adquiere su máxima capacidad de resonancia o sugerencia: es

¹⁰¹ *Prólogo a una edición de sus obras*, O. C., T. V, pág. 98.

¹⁰² “Cuando el pájaro abandona la rama deja en ella un estremecimiento. Cuando un sonido sacude el aire, los objetos circundantes se sienten vulnerados deleitosamente en no sabemos qué elemental sensibilidad oculta bajo el mutismo de su inerte materia; despiertas por el son transeúnte, vibran conmovidas las pobres cosas, piedra, madera o metal, y envían tras él íntimos rumores de respuesta que solemos llamar resonancia” (“Leyendo *Le Petit Pierre*, de Anatole France”, *El Espectador* III, O. C., T. II, pág. 359).

iluminado o puesto en su máxima inteligibilidad. Esto es en definitiva lo que se nos dice en *Meditaciones...*: “Dado un hecho -un hombre, etc.- llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones”¹⁰³. Sentir y expresar esas reverberaciones de las cosas y con ello alumbrar el sentido, no sólo de la cosa, sino, por ello mismo, de la realidad toda en ella implicada, en eso es un maestro Ortega y Gasset¹⁰⁴.

Resta decir, como advertencia final, que hemos asistido aquí a la reconstrucción ideal que de su filosofía, sus intenciones y desarrollo hace el propio Ortega a la altura de 1934. Sirve ciertamente para nosotros en cuanto atestigua cómo se han implicado íntimamente el “inmenso afán de claridad” y la circunstancia española en que únicamente podemos salvarnos; a la postre, la filosofía y el problema de España. Hemos de ver, en el recorrido puntual de su obra, si la evolución de su pensamiento responde exactamente o en qué medida a esa descripción que acabamos de ver.

¹⁰³ *Meditaciones del Quijote*, pág. 747.

¹⁰⁴ Véase, en este sentido: GAOS, J., “Salvación de Ortega”, *Cuadernos Americanos*, n.º 1, 1956, Obras completas, México, UNAM, 1992, vol. IX, pp.113-115. También: “Ortega y España”, *Revista Mexicana de Literatura*, n.º 3, 1956, Obras completas, IX, pp.150-152.

3.- LA CIRCUNSTANCIA HISTÓRICA ESPAÑOLA Y SU RECEPCIÓN POR ORTEGA

Vamos a considerar, aunque sea en un breve apunte, las condiciones históricas de España que mueven sin duda la reflexión de Ortega y del 98 y en general de los intelectuales españoles que son para él necesaria referencia. ¿Quién no se ha visto conducido a la “angustia” de “España como problema” a la vista de su desgarrada historia, sobre todo a partir del siglo XVII e incluso antes? ¿Y quién que haya leído a nuestros más importantes intelectuales -especialmente de finales del XIX y primer tercio del XX, muy en concreto la Generación del 98- no se ha visto necesariamente impelido a esa reflexión? Estamos considerando el caso de Ortega: hijo, nieto, sobrino, hermano... de periodistas, escritores y políticos, relacionado desde su juventud con toda la intelectualidad, especialmente los hombres del 98, embebido de la literatura inmediatamente anterior -Menéndez Pelayo, Valera, Galdós, Costa, Ganivet, Maeztu, Unamuno...- y de toda la historia de España, en los años del desastre y en el agotamiento del régimen político de la Restauración. La preocupación por España está servida.

La preocupación orteguiana por España y su posición ante el problema español está, efectivamente, determinada por el espectáculo de su triste historia, al menos desde el siglo XVII; historia que no produce sino amargura y al mismo tiempo ansias y necesidad de transformación: “En mi entender, señores, es cuestión de honradez que siempre que se pongan en contacto unos cuantos españoles comiencen por aguzarse mutuamente la amargura. Creo, señores, que la amargura debe ser el punto de partida que elijamos los españoles para toda labor común... La alegría no puede ser un derecho natural ibérico. Gravitan sobre nosotros tres siglos de error y de dolor: ¿cómo ha de ser lícito, con frívolo gesto, desentendernos de esa secular pesadumbre?”. Para el que contemple y sienta su historia, y la misma situación actual... “España es un dolor enorme, profundo, difuso: España no existe como nación. Construyamos España... la futura España magnífica en virtudes, la alegría española. Sea la alegría un derecho político, es decir, un derecho a conquistar”¹⁰⁵.

Gravitan sobre nosotros tres siglos de error y de dolor: el propio Ortega se refiere, pues, expresamente a esa *secular pesadumbre*, que es la historia de la decadencia de España y su incapacidad para vertebrarse como nación y para convertirse en una sociedad moderna y ascendente (lo que en *España invertebrada* interpretará como un defecto de constitución). “Tres siglos de error...” significa que se remonta al menos al siglo XVII, aunque seguramente el “problema español” podría rastrearse al menos hasta el momento mismo en que se ponen las bases de la convivencia unitaria española: el desembarco de una dinastía extranjera –los Austrias- va a suponer, a juicio de muchos, el olvido de España como centro del interés de la acción política de la misma, el descuido de su articulación nacional, el desinterés y a veces desfavorecimiento de su economía, la ruina de su industria –aquejada de siempre de importantes deficiencias-, la sangría de sus recursos y la entrega de la nación a unos objetivos para los que no tiene auténtica potencia interna y con unos medios –por otra parte dilapidados- que no provienen realmente de su interno dinamismo: con Carlos I comenzaría como mínimo

¹⁰⁵ “La pedagogía social como programa político”, *Personas, obras, cosas*, O. C., T. II, pág. 87.

el *declive* español¹⁰⁶, si es que no hay auténtica deficiencia constitutiva anterior (la ausencia de *feudalismo* y de auténticas aristocracias, por ejemplo, señala en *España invertebrada*).

El **Siglo XVII** –siglo de la Contrarreforma, el racionalismo filosófico y el verdadero nacimiento de la ciencia moderna- es el de la progresiva desintegración del poderío español, del proceso de articulación *nacional*, de la confianza misma y de la vitalidad española. Monarquía absoluta y por *nacionalizar*, mal gobierno o gobierno en vistas a los intereses de la monarquía y no de la nación, voracidad y venalidad de los que mandan, descuido de la economía interior –agricultura atrasada e insuficiente e industria arruinada-, despilfarro en guerras continuas y de las que ningún provecho cabría esperar, dependencia y desaprovechamiento de las riquezas que llegan de América, cuyo comercio se nutre con productos extranjeros; se pierden los Países Bajos (en realidad los pierde la Corona, pues nunca fueron “de España” ni le reportaron beneficios), se cede hegemonía a Francia, se separa Portugal y se pierde con ello la unidad ibérica (fracaso del proyecto unificador del Conde-Duque de Olivares, tardío, pues es el primero en acometerlo), se subleva y anda un tiempo separada Cataluña, que sufre el desgarrón de la pérdida del Rosellón y la Cerdaña; se despuebla España, abundan los pícaros y los mendigos y la apariencia de grandeza (todavía se tiene un gran imperio, los ingresos de América, la impresionante, aunque decadente potencia militar) sólo oculta la miseria interior y el desarraigo profundo. Pero, sobre todo, España se cierra al exterior, a la cultura europea, deja de significar en la civilización que se ha construido en común, se aísla y no sólo pierde la confianza en sí misma, sino incluso la esperanza de recuperarse; pues siglos fundamentales para la ciencia, el progreso, el desarrollo y la riqueza de Europa se van a perder para España, que va a arrastrar un retraso crónico. Ortega señala con especial intensidad este aislamiento, que él llama *tibetanización* de España:

¹⁰⁶ “El 19 de septiembre de 1517 los vecinos de Tazones (Villaviciosa) en Asturias se prepararon a resistir el temido ataque de una supuesta flota enemiga que enarbolaba, sin embargo, las armas de Castilla. De ella desembarcó un joven príncipe flamenco todavía imberbe, de aire distraído, boquiabierto, de inteligencia sin madurar aún, que ignoraba la lengua castellana, sabía muy poco de los españoles y venía rodeado de extranjeros. Una nueva estirpe regia empezó desde entonces a gobernar España. Fue ésta pospuesta en adelante a intereses dinásticos extraños, quedó enredada en problemas políticos que nada le atañían, vio interrumpirse la gran tarea de la hora: su propia articulación como nación, y recibió sobre su recia espalda el pesado fardo –plata, sudor y sangre- de las aventuras de aquel mozo”. SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, *España, un enigma histórico*, Barcelona, EDHASA, décima edición, 1985, Tomo II, pág. 494. Y en otros lugares de la misma obra: “Después de la entrada de los musulmanes en la Península, entrada que provocó la ruptura de la unidad hispana por siglos, ningún suceso fue más funesto para el hacer de España que la reunión de las posesiones de las casas de Aragón, Castilla, Austria y Borgoña y del Sacro Imperio Germánico bajo la autoridad de Carlos de Habsburgo” (pág. 478). “La desatención por éste del problema esencial del hacer de España, su frecuente sacrificio de los intereses españoles a los intereses de otros pueblos de su imperio, su tremenda explotación fiscal de las fuerzas productoras de Castilla para poder proseguir su política europea y su desdichada entrega de la economía hispana a la jauría de sus acreedores extranjeros. El Estado se convirtió de tutor y protector en enemigo de la riqueza nacional y en lugar de impulsar su crecimiento lo asfixió por siglos” (pág. 305). “Pero si Carlos V nos legó muchos problemas no vinculados con nuestra trayectoria histórica medieval y los males nacionales de ellos derivados, la acción de Felipe II en la historia de España fue mucho más grave. No resolvió, amplió la serie de cuestiones internacionales heredadas de su padre, innecesariamente creó otras nuevas dentro y fuera de España e hipertrofió las lacras provocadas en la vida española por la política paterna” (pág. 518).

“Donde sí causó daño definitivo la Contrarreforma, fue precisamente en el pueblo que la emprendió y dirigió, esto es, España... Que en España originase un menoscabo del que no hemos vuelto a restablecernos, se debió a la articulación de lo que fue la virtud y la grande operación de la Contrarreforma –a saber, aprontar una rigurosa regimentación de las mentes y, en este sentido, una disciplina...- con una enfermedad terrible que se produjo en nuestro país coincidiendo, de modo sorprendente, con la cronología del concilio de Trento, órgano de aquella. Esta enfermedad fue la hermetización de nuestro pueblo hacia y frente al resto del mundo, fenómeno que no se refiere especialmente a la religión o a la teología ni a las ideas, sino a la totalidad de la vida... y que fue la causa de que perdiésemos nuestro Imperio. Yo le llamo la “tibetanización” de España. El proceso agudo de ésta acontece entre 1600 y 1650. El efecto fue desastroso, fatal”¹⁰⁷.

En nota a este mismo texto, explica Ortega que todas las naciones europeas en proceso de formación diferencial tendieron a concentrarse en sí mismas, pero esta “obliteración” tomó un carácter distinto en cada una: “El que en España predominó fue de radical hermetización hacia todo lo exterior, inclusive hacia la periferia de la misma España, es decir, sus colonias y su Imperio. Esta fue la verdadera causa de que el Imperio se arruinase. Todas las demás son, en comparación, secundarias. He aquí el triste mecanismo que llamo “tibetanización” de España”¹⁰⁸.

Este proceso de aislamiento cultural había comenzado, como se sabe, con Felipe II. En este sentido, confirma Sánchez Albornoz: “La cultura ha sido, es y será obra de la colaboración entre los pueblos. Ninguno puede por sí mismo, aislado y solitario, seguir el rumbo de las creaciones supranacionales. Felipe II comprendió la necesidad de favorecer el desarrollo de la ciencia y la técnica hispanas y dio hogar y calor a la Academia de Herrera... Pero temió las consecuencias que la propagación de la herejía en la Península podía acarrearle... y cortó el cordón umbilical que nos unía a Europa. Levantó murallas en torno a España y encerró a los españoles cultos en lo que llegó a ser como una gran prisión”¹⁰⁹. He aquí el texto de su “terrible pragmática”:

“Mandamos que de aquí adelante ninguno de nuestros súbditos y naturales, de cualquier estado, condición y calidad que sean; eclesiásticos o seculares, frailes ni clérigos ni otros algunos, no puedan ir ni salir destos reinos a estudiar, ni enseñar, ni aprender, ni a estar y residir en universidades, ni estudios ni colegios fuera destos reinos; y que los que hasta agora y al presente estuvieran y residieren en tales universidades, estudios o colegios; se salgan y no estén más en ellos dentro de cuatro meses después de la data y publicación desta carta; y que las personas que contra lo contenido en nuestra carta fueren y salieren a estudiar y aprender, enseñar, leer, residir (...) sean habidos por extraños y agenos destos reinos y pierdan y les sean tomadas las temporalidades que en ellos tuvieren; y los legos cayan y incurran en pena de perdimiento de todos sus bienes, y destierro perpetuo destos reinos...”

El resultado no se hizo esperar: España quedó fuera del proceso de renovación espiritual y a la postre material que supuso la nueva filosofía y la nueva ciencia - Descartes y Galileo- y que culminaron la *modernidad* europea. Habiendo participado en los nuevos vientos espirituales del Renacimiento, contribuido ampliamente con sus descubrimientos y exploraciones, accedido a la renovación política y las nuevas

¹⁰⁷ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, Addenda*: “Humanismo, Reforma y Contrarreforma”, O. C., T. IX, pp. 1170-1171.

¹⁰⁸ *Ídem*, pág. 1171.

¹⁰⁹ SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., ob. cit., pág. 533. En misma pág. reproduce el texto siguiente de la Pragmática de Felipe II.

teorizaciones jurídicas, principiado brotes de reforma con el erasmismo y encabezado la “reforma interior” de la Contrarreforma, y pese a la riqueza de su literatura en estos dos siglos, no culminó su modernización y quedó a la zaga de Europa¹¹⁰.

El siglo XVII ha pasado por ser el siglo de la *decadencia* que se remonta incluso al siglo XVI. Se podría discutir este concepto y las fechas en que propiamente se produce. Y no debe olvidarse, como insiste Julián Marías, que España no es sólo la Península, sino también las Españas de América, y que allí, en los siglos de la “decadencia”, se están llevando a cabo empresas verdaderamente asombrosas y sólo por españoles acometidas. 1640, año de la separación definitiva de Portugal, la sublevación de Cataluña y las menos graves de Aragón y Andalucía, es un año crítico. Los signos de decadencia son evidentes y el retraimiento español es cada vez más efectivo, culminando en el reinado de Carlos II. Pero fuera lo que fuere –pérdida progresiva de un imperio, de poder, de capacidad de recuperación económica o de proyecto nacionalizador-, “lo decisivo –concluye Julián Marías-, y de efectos perdurables, fue el *estado de ánimo* de los españoles y de la mayoría de los extranjeros (con respecto a España)... La impresión de decadencia quedó arraigada en las mentes y en las almas... La decadencia fue, sobre todo, una *crisis de esperanza*... Lo que caracteriza esta época es la *desilusión*”¹¹¹.

El **siglo XVIII** es un período de importante recuperación para España. Los españoles son conscientes del estado de postración en que se encuentra y la necesidad de ponerle remedio. En este sentido, España se recoge sobre sí misma –no se retrae- y mira a su reconstitución. En esto tiene importante papel la nueva dinastía, no tan extranjera y hecha pronto a lo español, que se emplea seriamente –piénsese en Felipe V, Fernando VI, Carlos III- en la mejora de España. Y, por supuesto, una minoría ilustrada

¹¹⁰ Véase, en este sentido, las conclusiones de SÁNCHEZ ALBORNOZ: “El racionalismo –nacido de la conjunción entre el despertar de la conciencia provocado por el Renacimiento y el ansia de desvelar el misterio del mundo y de la vida que nuestros descubrimientos y exploraciones suscitaron- hallaba por tanto en la Europa ultrapirenaica, rebelde al catolicismo o menos saturada del espíritu de la Contrarreforma, suelo más fértil que en la Europa de profunda y arraigada fe católica. (...) Primero se entibieron y luego se agotaron en España: el entusiasmo por la captación de nuevas verdades, el gusto por la observación de la naturaleza, el ansia de saber, la curiosidad intelectual y la confianza en las fuerzas cognoscitivas del hombre; al mismo tiempo que se proyectaba toda la atención de la mente humana hacia los problemas transcendentales del más allá ultraterreno y de la salvación del individuo. En la defensa de la Contrarreforma fuimos vencidos a la postre y llegamos al agotamiento y al colapso. Esta derrota, esa postración y ese anquilosamiento colaboraron con aquella desviación, de nuestro ímpetu espiritual, de la senda novedosa del racional bucear en el misterio del mundo y de la vida; y se debilitó hasta su impotencia temporal la energía vital hispana. Nos desinteresamos así... de la doble eclosión filosófica y científica del potencial creador de la razón, para vivir somnolientos o sonámbulos” (Obra citada, pág. 619).

Algo parecido dice Julián Marías: “Los españoles del Siglo de Oro hicieron una obra cultural absolutamente asombrosa, cuya magnitud y valor son evidentes... Pero lo que hay que señalar es *lo que no hicieron* y pudieron haber hecho, aquellas empresas intelectuales de las que los disuadió el espíritu inquisitorial. Ciertas formas de filosofía y de ciencia... no fueron cultivadas en España. Son las que *hoy* nos parecen la mayor justificación del siglo XVII europeo, lo verdaderamente glorioso de un siglo sombrío. Esa *retracción* fue lo verdaderamente grave para España. Porque se perdió –o no llegó a nacer en sus formas nuevas- el *espíritu teórico* (...). Desde ahí se produce el repliegue de España, que en forma extrema pudo ser... “tibetanización”. (MARIAS, J., *España inteligible. Razón histórica de las Españas*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, pág. 242).

¹¹¹ *Ídem*, pág. 259.

–que va a colaborar en el gobierno de la nación- consciente de las deficiencias y con un proyecto decidido de reformar y elevar a España¹¹².

Olvidada un tanto de aventuras exteriores, vive un período inusitado de paz (tanto en la España peninsular como en las Españas de América). Los resultados son más que apreciables: se mejora la agricultura, se llevan a cabo proyectos de repoblación y colonización interior, se protege la industria y se crean manufacturas, se mejoran las comunicaciones, se eliminan aduanas interiores, se impulsa el comercio interior y americano, se crean puertos y se impulsa el trabajo de los astilleros, se amplía la marina española –postrada desde el desastre de la “Invencible”- y se restaura la potencia naval. Crece considerablemente la población, aumenta el nivel de vida, se procura la elevación cultural, de la ciencia y de la técnica: creación de la Academias (de la Lengua, de las Ciencias y de la Historia), la escuela de Marina, el Observatorio Astronómico, las “Sociedades económicas de Amigos del País”, se recurre a la reforma de la universidad, se crean hospitales... Y sin duda mejora la administración que por primera vez escoge a ministros -secretarios al servicio del Rey- preocupados por una labor honesta y eficaz.

En otro aspecto importante, se alcanza y perfecciona la “unidad” de España. Se acaba con los fueros y libertades de Cataluña y se diluyen la mayor parte de los fueros locales, pero se abre a esa misma y a todas las regiones de España el comercio con América, con lo que Cataluña conoce una prosperidad que no había gozado desde el siglo XIV y parece adherirse tranquilamente a la Nación¹¹³.

Este proceso responde a un proyecto, como atestigua el *Memorial con las proposiciones que dio D. Melchor de Macanaz al Rey D. Felipe V en el año de 1714 para el buen gobierno y felicidad de la Monarquía*¹¹⁴ y es alabado y confirmado claramente por Feijoo, en 1750: “Vemos amontonar materiales para aumentar la Marina... Vemos promover más y más cada día las Fábricas, de las que España padecía una extrema indigencia. Vemos fortificar los Puertos, y fabricar en El Ferrol, Cartagena y Cádiz unos amplísimos Arsenales. Vemos romper montañas para hacer más tratables y compendiosos los caminos. Vemos abrir Acequias en beneficio de las tierras y Manufacturas. Vemos engrosar el Comercio... establecer Escuelas para la Náutica, para la Artillería...”¹¹⁵.

El problema del siglo XVIII, sin embargo, es que, faltando realmente una clase media o una burguesía fuerte y asentada, capaz de impulsar y realizar las reformas y la transformación del país, los ilustrados que la representan -como los liberales del 12- son una minoría que se enfrentan a la inercia de la mayoría de la población y a un amplio e

¹¹² “El lado resueltamente positivo del siglo XVIII fue la atención a la realidad de España, su conocimiento, mucho más amplio y justo que el que anteriormente se poseía, el sincero reconocimiento de las deficiencias, la voluntad firme de superarlas y de poner a España *en forma*: enormes esfuerzos inteligentes se aplican al mejoramiento de la nación, al aprovechamiento de sus recursos, a la liquidación de reliquias inertes de un pasado que ya no tiene verdadera realidad. En este sentido, el siglo XVIII es admirable, y mucho más creador de lo que se piensa”. *Ídem*, pág. 265.

¹¹³ “La unidad de la nación se perfecciona en el siglo XVIII, con su culminación en el reinado de Carlos III. Es el momento de plena integración nacional, superior a la de antes y a la de después, entre la incompleta *nacionalización* del XVII y la aparición del *nacionalismo* en el XIX. España no ha sido nunca más vivamente unitaria, ni más variada, que en el siglo XVIII”. *Ídem*, pág. 267. Véase también *Nota* en pág. 275 sobre los nacionalismos y la *adhesión* satisfecha de Cataluña a España, hecho que ha intentado negarse o falsearse.

¹¹⁴ Citado por Julián Marías, *Ídem*, pág. 268. Véase.

¹¹⁵ FEIJOO, B. Jerónimo, *Cartas eruditas y curiosas*, 1750, citado por Marías, J. *Ídem*, pág. 271.

influyente sector reaccionario que se le opone y que va a ver en la Revolución Francesa la justificación de su negativa a toda modernización. Es decir, se crean facciones irreconciliables y maneras de ver de España que configuran los enfrentamientos que van a llenar el siglo XIX y aún más allá. El reinado de Carlos III, dice Salvador de Madariaga, “fecundo en reformas, puede considerarse, sin embargo, como el período en que se siembran los vientos que habían de dar las tormentas del siglo XIX. Este reinado prepara, en efecto, las líneas generales del conflicto íntimo del siglo XIX español”¹¹⁶. Y poco después: “El reinado de Carlos III ve la invasión de España por las ideas enciclopédicas francesas. Las directivas intelectuales de España, homogéneas bajo la dinastía austríaca (sean cuales fueren los medios empleados a tal fin), se quiebran en el siglo XVIII formando dos partidos irreconciliables; uno, fiel a un ideal que, si bien arraigado en el alma española, está ya marchito; el otro, inflamado por un ideal que, si bien en las glorias de su aurora, se halla en discordancia con el genio natural de los españoles. España... se desgarró en dos creencias; una sin contacto con el mundo, otra sin contacto con el alma nacional”¹¹⁷.

Pues bien, como apuntábamos más arriba, la revolución francesa y sus excesos radicalizó en uno de esos partidos la negativa a todo cambio o modernización, identificando al otro y sus propuestas con los “horrores” revolucionarios: con la guillotina, la comuna y los jacobinos, rechazan la ciencia y la filosofía moderna, el liberalismo y lo que no sea “Patria, Trono y Altar”: Religión, Inquisición, Absolutismo¹¹⁸. La apariencia de unidad que va a suscitar el levantamiento contra el invasor descubre al final dos bandos irreconciliables que van a disputar entre sí -“a garrotazos”, como en la terrible y genial pintura de Goya- su definición de España durante más de cien años. España muere como nación. Se inicia lo que Julián Marías resume en la expresión “la vida como partidismo”: “En esas condiciones se engendra la discordia; empieza a germinar esa actitud que consiste en no poder soportar a una parte de la sociedad a que se pertenece, en no poder convivir todos juntos”¹¹⁹.

La **historia del siglo XIX** es para las posibilidades de España y su cultura la historia de una decepción, si no la de un profundo desastre: guerra continua... entre españoles (Independencia, liberales-absolutistas con Fernando VII, guerras carlistas, guerras por la independencia americana. A la postre, enfrentamiento de dos Españas, que tendrá su reflejo y su secuela en la “política” hasta la Restauración, la 2.^a República y la Guerra Civil. Con el profundo parón que supone para toda actividad realmente creativa y progresiva); ahondamiento del desnivel con Europa, profundo en lo económico, dramático en lo cultural y científico; pérdida o excesivo alejamiento de las

¹¹⁶ MADARIAGA, Salvador de, *España. Ensayo de Historia Contemporánea*, décimo cuarta edición Espasa Calpe, Madrid, 1979, pág. 63.

¹¹⁷ *Idem*, pág. 64.

¹¹⁸ “Lo más grave es que los ilustrados españoles, moderadísimos, fervientes monárquicos, casi todos religiosos, en su mayoría católicos, enemigos de la Revolución, que les parece un atroz error y un retroceso, son vistos a la luz de los tremendos sucesos de Francia, puestos en relación con personas y movimientos que les parecen detestables. Y esa radicalización inducida... fue aviesamente aprovechada por los reaccionarios de aquella época, cuyo estilo moral y hasta literario se ha conservado desde entonces, para estorbar toda libertad, toda transformación, toda apertura. No en nombre de lo que España había sido, sino de una España angosta, rígida, intolerante, deseada por una minoría estéril y rencorosa, incapaz de todo esfuerzo creador”. MARIAS, J., *España inteligible*, pág. 314.

¹¹⁹ *Idem*, pág. 315. Y una páginas después: “La invasión francesa de 1808 tuvo atroces resultados: precipitó la discordia latente, apenas iniciada, en España y provocó lo que había de ser decisivo para todo el siglo siguiente: la discordia entre las Españas” (pág. 323).

oportunidades de conseguir un Estado –liberal- de Derecho; retraso en la tímida industrialización, dependencia y deficiencias cuando llega; fracaso en la mayor parte de las reformas y novedades que se acometen (Constitución, Estado liberal, desamortización, organización territorial, relaciones con la Iglesia, cambio dinástico, República, Restauración...); liquidación de todo prestigio político; progresiva y desgarradora evaporación del “Imperio”, que es auténtica desmembración de la Nación, al considerarse ésta constituida por los reinos peninsulares y los reinos o Estados de Ultramar (que son vistos como partes integrantes de la misma, razón por la que se habla de “las Españas”); proceso que termina en el aldabonazo final del 98. Resulta conmovedora la siguiente descripción de J. Marías:

“Sin contar las perturbaciones de la guerra contra la República Francesa, y contra Inglaterra a favor de Napoleón, terminada en el desastre de Trafalgar (1805), desde el comienzo de la invasión francesa (1808) hasta la muerte de Fernando VII (1833) apenas hay un momento en la vida española que pueda parecerse a la normalidad. Esta no viene tampoco después, ya que de 1833 a 1840 España está escindida por la primera guerra carlista, y cuando ésta termina no es precisamente la estabilidad y la paz lo que empieza. (...) Durante un cuarto de siglo por el camino más corto, en España *no se puede hacer nada*; y de hecho no se hace: ni cultura, ni educación del país, ni industria, ni riqueza, ni una burguesía, ni un Estado moderno. Al retraso indudable que España tenía a fines del XVIII se agrega la violenta paralización de esos veinticinco años... La consecuencia es un *desnivel con Europa*, de tal magnitud, que parece absolutamente insalvable.

“En los años de Jena y de Berlín, de Fichte a Hegel, en España no funcionan las universidades. Mientras florece la escuela histórica, inicia su obra Augusto Comte, escriben los románticos ingleses, franceses y alemanes, publica Stendhal *Le rouge et le noir*, las imprentas españolas sólo pueden publicar traducciones de mediocres novelas, leídas y releídas por mediocres censores, que prohíben un verso de Valbuena en que se habla de *pechos*... Mientras se establecen en toda Europa occidental las monarquías parlamentarias, y con ellas estabilidad para muchos decenios y un estado de derecho, en España domina nuevamente la Inquisición y no hay la menor seguridad personal. En los años en que se hace la primera industrialización europea... se destruyen los restos de las industrias españolas –tejidos, cerámica, muebles, relojes- que todavía florecían en el XVIII, se liquida toda la obra de los Amigos del País... Y, como consecuencia de todo ello, España “pasa por alto” la constitución de una burguesía que va a ser en toda Europa el eje de la vida en los ochenta años siguientes”¹²⁰.

Por lo que respecta al mundo de la cultura, el mismo Julián Marías habla de “España como desorientación” y culpa a la producción literaria y cultural de más de la primera mitad del siglo de auténtica “irresponsabilidad”: “El desnivel con Europa, la falta de producción original en España, la total ausencia de algo que se pueda llamar “crítica”... se traduce en una consecuencia no suficientemente subrayada: la *irresponsabilidad*. Casi todo lo que se dice y escribe en España durante los tres primeros cuartos del siglo XIX es puro capricho y arbitrariedad. (...) Cuando se contemplan las cosas sin jerarquía, como lo hizo deliberadamente Menéndez Pelayo en los *Heterodoxos*, y se ponen unas junto a otras, ... la impresión es desoladora y en ocasiones mueve a la repugnancia. (...) La falta de disciplina intelectual, de conocimientos y de rigor es visible en casi todo lo que se escribe y se habla. (...) La discontinuidad de la enseñanza y la bajísima calidad de las universidades hacen imposible la constitución de escuelas de pensamiento ni aun la transmisión normal de las disciplinas científicas”¹²¹.

¹²⁰ MARÍAS, J. *Ortega. Circunstancia y vocación I*, ed. cit., pp. 51-54.

¹²¹ *Ídem*, pp. 54-56.

Pero con respecto al “nivel” de los estudios universitarios, resulta igualmente conmovedor lo dicho por el propio Menéndez Pelayo. Éste, al juzgar el Plan de reforma de 1845, hace un repaso de la situación de la Universidad que decae en España desde el siglo XVII, se agrava en el XVIII por las medidas antiautonomistas del despotismo ilustrado, recibe un duro golpe con Carlos IV y la remata la guerra de la Independencia y la guerra civil, que arrojó los estudiantes al campo, trocando los años de aprendizaje por años de campaña:

“En estudiar nadie pensaba; las cátedras estaban desiertas... El título de catedrático solía ser puramente honorífico y servir de título o mérito para más altos empleos de toga o de administración. Por amor a la ciencia, nadie se consideraba obligado a enseñar ni a aprender. La enseñanza era pura farsa, un convenio tácito entre maestros y discípulos, fundado en la mutua ignorancia, dejadez y abandono acaso criminal. Olvidadas las ciencias experimentales, aprendíase física sin ver una máquina ni un aparato, o más bien no se aprendía de modo alguno... Si algo quedaba de lo antiguo era la indisciplina, el desorden, los cohechos de las votaciones y de las oposiciones. Y no se crea que las universidades eran *antros del viejo oscurantismo*; en realidad no eran antros de nada, sino de barbarie o desidia. (...) En suma, nada de lo que quedaba en las universidades españolas el año 45 merecía vivir”¹²².

Habría que acabar con el juicio que al mismo Ortega le merece **la Restauración**, que es precisamente la circunstancia histórica directa en la que vive y comienza su reflexión y que, lejos de atemperar su preocupación y su dolor de España, lo confirma y, por dilatarlo, lo agrava.

La Restauración, régimen político instaurado por el pronunciamiento de Martínez Campos (1874), pero gestado realmente y diseñado por Cánovas, pretende crear un sistema que asegure tranquilamente la paz y el equilibrio entre los grupos políticos (liberales y conservadores) dinásticos y que permita estimular el trabajo, la creación de industrias y la prosperidad del país. Pero parte de una convicción: España debe ser gobernada por las clases altas del país -de hecho, la Restauración responde a los intereses de la oligarquía terrateniente, que pretende “reajustar el estado y la sociedad, pero sin tocar el régimen de la propiedad ni tolerar la más pequeña reforma”¹²³- y no se puede dejar al “azar” de los resultados de unas elecciones generales libres. La solución es la alternancia en el gobierno de los dos partidos que representan a esas oligarquías y entre los cuales no hay diferencias fundamentales -los mismos intereses de fondo, la misma lealtad monárquica, idéntico recurso al caciquismo y la corrupción, la misma incompetencia en el ejercicio del gobierno-, si no es “que los liberales eran anticlericales y se preocupaban por la educación, en tanto que los conservadores dirigían preferentemente su atención -sin excesiva impaciencia, desde luego- hacia la agricultura y las condiciones de trabajo”¹²⁴. Pero para ello se tienen que manipular las elecciones “democráticas” por medio de las prácticas caciquiles, que se convierten en

¹²² MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, II, Madrid, BAC, tercera edic., 1978, pág. 868.

¹²³ SALMERÓN, Fernando, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, 2.ª edición, México, UNAM, 1971, pág. 319.

¹²⁴ BRENAN, Gerald, *El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil*, trad. de J. Cano Ruiz, Barcelona, Backlist, 2009, pág. 10.

pilar fundamental del régimen¹²⁵. El resultado es el falseamiento total de la realidad por la “política” que a su vez se convierte en puro mecanismo para el logro y el control del poder y en el ejercicio partidista y clientelar del mismo y de los recursos que pone al alcance: oligarquía, caciquismo, corrupción generalizada y total alejamiento -o manifiesta ceguera- respecto de la realidad de la sociedad, sus necesidades y su dinamismo, son los rasgos que definen el régimen de la Restauración.

Cierto que las críticas tan generalizadas por parte de los intelectuales, especialmente amargas por la torpeza y la irresponsabilidad en la gestión de las guerras de independencia de las últimas “colonias” o en la aventura de las nuevas de Marruecos, parecen olvidar algunos logros en paz interior -problemática a partir de 1900-, progreso material y mejoras en la educación y en la enseñanza universitaria. Pero también parece cierto que ninguno de los males de España fue realmente afrontado por la Restauración -mera solución de compromiso o alargamiento de la hegemonía de la oligarquía más conservadora y opuesta a todo cambio en profundidad- ni encaminado a su solución. Con sus usos -que son lo que importa- y no sólo con sus abusos, la Restauración dejó intactos, si no agravó, los grandes problemas de España como nación: la articulación del poder político y la sociedad -en una mera “ficción” que alargó el advenimiento de un sistema representativo y de real y “eficaz” participación-; el problema social o el cada vez más apremiante “problema obrero”; el problema agrario o de la inmensa población de campesinos empobrecidos (por decirlo con suavidad); la Educación y la Ciencia (analfabetismo y alejamiento de las corrientes y progresos científicos de Europa); la articulación-vertebración de España en torno a un proyecto integrador y convincente; en fin, la hipertrofia y el intervencionismo del ejército, además de su ineficacia, el excesivo poder e influencia de la Iglesia, especialmente en educación, la irreversible industrialización del país, la expansión de la burguesía y la integración de un proletariado cada vez más fuerte, más consciente y más presente en peso económico, en exigencias y reivindicaciones -económicas, sociales, políticas, culturales- y en capacidad de influencia social y decisión política...

Las respuestas quedan en realidad apuntadas: enquistamiento en el poder de la vieja oligarquía, que se resiste a abandonarlo y lo maneja mediante el caciquismo y la complicidad de la monarquía, imposición de la santa trinidad de aristocracia-terratenientes, ejército e Iglesia; afrontamiento del problema social como problema de orden público y aparcamiento *sine die* de la necesaria reforma o replanteamiento del problema agrario; exacerbación consiguiente de la *lucha de clases* y frecuentes estallidos de violencia social; eclosión de los nacionalismos particularistas, a los que no sabe oponérseles un proyecto “nacionalizador”; desencuentro de la Iglesia, que ha perdido su papel “nacionalizador”, que ya no administra una creencia universalmente aceptada, que ha dejado de estar “del lado de los pobres”, que se enfrenta duramente -la incomprensión es mutua- y contra corriente a los liberales y a todo liberalismo, que en su afán de aferrarse a restos de poder es beligerante en política educativa, en cuestiones

¹²⁵ Única forma de asegurar las mayorías parlamentarias -que indefectiblemente consigue el gobierno que las convoca, mediante el Ministerio de la Gobernación, los gobernadores provinciales y la red de caciques locales, cuando no el pucherazo o la alteración simple de los resultados- que permiten el ejercicio “cómodo” del gobierno hasta que la acumulación de problemas, la absoluta ineficacia o la pérdida del favor real aconseja la dimisión y el traspaso al partido de turno. Eso sí, éste tiene que contar con el “acta de disolución” de las Cortes que le permita convocar elecciones y amañar su propia mayoría. Pero esa acta de disolución es prerrogativa del Rey -además de la designación del primer ministro-, que se convierte así en clave, cómplice y factor determinante del sistema, de su funcionamiento y de su orientación.

de ideología, en conservación de privilegios y se alía con todo lo que haga falta para mantenerlos: las clases pudientes, los sectores reaccionarios, los nacionalismos, la Corona, el ejército... Hablará Ortega, como conclusión, de “desnacionalización” de la Monarquía, la Oligarquía, el Ejército, la Iglesia, la Clase Obrera, las Regiones... en una España sin paz (Marruecos, violencia social), sin despensa, sin escuela, sin justicia y sin trabajo. El juicio general sobre la Restauración -abundante en sus escritos, como hemos de ver- es definitivo en *Meditaciones del Quijote*:

“¿Qué es la Restauración? (...) La Restauración significa la detención de la vida nacional. No había habido en los españoles durante los primeros cincuenta años del siglo XIX complejidad, reflexión, plenitud de intelecto, pero había habido coraje, esfuerzo, dinamismo. (...) Hacia el año 1854 -que es donde en lo soterrado se inicia la Restauración- comienzan a apagarse sobre este haz triste de España los esplendores de aquel incendio de energías... La vida española se repliega sobre sí misma, se hace hueco de sí misma. Este vivir hueco de la propia vida fue la Restauración. (...) La Restauración, señores, fue un panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría”¹²⁶.

“Detención de la vida nacional, hueco de sí misma, pura fantasmagoría”, pura ficción que detiene por un tiempo el real dinamismo de la vida nacional en beneficio de unos grupos -unas clases- que se aferran y detentan el poder en su exclusivo y provisional beneficio: el rey, los políticos del gobierno -los que se alternan y manejan los partidos como maquinaria de sus intereses-, la oligarquía terrateniente que mantiene íntegros sus propiedades, sus derechos, su influencia y su capacidad de manejo, y su red de clientes que incluye el Parlamento, la Administración a todos los niveles, los caciques, la misma Iglesia y el Ejército en cuanto sacan algún privilegio. El juicio no es solamente de Ortega. A título de ejemplo significativo, por provenir de uno de los jefes conservadores catalanes y uno de los hombres más perspicaces del momento, F. Cambó describe “la inmensa ficción del régimen constitucional en España desde Fernando VII hasta septiembre de 1923”: “Durante todo un siglo, España ha vivido bajo la apariencia de un régimen democrático constitucional, sin que el pueblo haya tenido nunca, directa o indirectamente, la menor participación en el gobierno. Los mismos hombres que le dieron sus derechos políticos tuvieron buen cuidado de hacer que no los pudiera ejercitar nunca. (...) Cuando, en 1907, se comenzó a considerar en Cataluña el sufragio universal como la clave de los derechos políticos, las clases gobernantes de todos los partidos procuraron adulterarlo y corromperlo...”¹²⁷.

¹²⁶ *Meditaciones del Quijote*, O. C., T. I, pp. 770-771.

¹²⁷ CAMBÓ Francisco, *Por la concordia*, citado por BRENAN, G, ob. cit., pág.13.

4.- LA ACTITUD DE LOS INTELECTUALES ANTE EL “PROBLEMA DE ESPAÑA”

Ortega es sin duda y se ve a sí mismo desde muy pronto como un “intelectual”, como alguien para quien la reflexión (la meditación, la teoría) es vocación y profesión y desde ella -como la razón a la vida- ilumina y orienta, no sólo su propia vida y circunstancia, sino, por ello mismo, la de sus contemporáneos, sus compatriotas, su sociedad, su nación. Pero ese papel del intelectual que irrumpe en el problema de España y lo hace tema fundamental de su “teoría” tiene larga tradición en España y algunos, como hemos señalado, son tan cercanos a Ortega que parecen pasarle el testigo y él ser su auténtico continuador.

La “preocupación por España” es tema recurrente en cualquier pensador español con sensibilidad. España “da de sí” ya a la melancolía, ya al “dolorido sentir”: Quevedo o Gracián en el XVII, Cadalso o Jovellanos en el XVIII, Larra y Balmes, Menéndez Pelayo o Galdós en el XIX. Pero los inmediatos antecedentes son krausistas e institucionistas, por un lado, pero sobre todo los “regeneracionistas” -Joaquín Costa, Lucas Mallada, Macías Picavea, Damián Isern- y, muy especialmente, como ya hemos señalado repetidas veces, “sus mayores más cercanos, los que en una u otra forma van a valer para él como modelos, los hombres que llamamos del 98, los que habían hecho de España su tema, su drama, su destino”¹²⁸. Vamos a ocuparnos muy brevemente de estas corrientes y de alguno de estos autores, enunciando alguna de sus ideas claves o sus posiciones más características sobre el problema de España, sin intención de exhaustividad ni de profundizar en su interpretación, sino sólo con la de contextualizar mínimamente la posición de Ortega en este “clásico” y cercano problema de la intelectualidad española.

4.1.- Krausismo e Institucionismo

La importancia de los krausistas está en haber sido los primeros que abrieron o contribuyeron de forma fundamental a abrir -formando un grupo homogéneo, una auténtica escuela, con verdadera influencia como tal- la realidad española a la filosofía y al pensamiento europeo, convirtiéndose sus representantes en lo más granado del pensamiento liberal español. “El mérito de los krausistas fue el haber establecido la primera realidad que en la España del siglo XIX pudo llamársele una *escuela*, y con ello haber *iniciado* –nada más, pero no era poco- hábitos de disciplina científica y de responsabilidad intelectual”¹²⁹. “Su papel en la historia intelectual española fue insustituible. Sea cualquiera la estimación que su contenido doctrinal merezca, del krausismo data la incorporación a la mente española del estilo filosófico germánico; y fue una puerta abierta a la comprensión de formas intelectuales que nos habían sido totalmente ajenas y que en el siglo XIX eran las más altas de Europa. La filosofía española de hoy apenas tiene que ver con el krausismo, (...) pero sin la empresa de los krausistas... esta filosofía no hubiera sido posible”¹³⁰.

Durante una buena parte de la segunda mitad del siglo XIX el krausismo va a ser el pensamiento más característico de las corrientes progresistas españolas y en ese sentido

¹²⁸ Cita repetida de MARÍAS, J., *Ortega. Circunstancia y vocación II*, pág. 195.

¹²⁹ *Ídem*, pág. 57.

¹³⁰ *Ídem*, pp. 143-144.

va a ser blanco principal de las críticas del pensamiento conservador. Es fundamental en este período de la historia de España la identificación entre *krausismo* y *liberalismo* y, más concretamente, liberalismo progresista¹³¹. En el liberalismo español del siglo XIX suelen distinguirse dos facciones: el moderado y el progresista. El moderantismo se adhería filosóficamente más bien al “*eclecticismo*” francés de Victor Cousin, que supone un cierto compromiso entre el pensamiento tradicional de raíz católica y escolástica con los postulados liberales de soberanía nacional, monarquía constitucional, sufragio censitario, etc. El liberalismo progresista se decanta hacia posiciones más decididamente democráticas y la mayor parte de sus representantes acabarán en el republicanismo. Esta corriente detectará una cierta falta de sustancia y de novedad en el pensamiento francés, inclinándose al alemán y al idealismo como un pensamiento más sistemático, profundo y... progresista.

Y encontrará en el krausismo –que es introducido en España, aunque haya quien lo conozca con anterioridad, como José Álvarez Guerra, a través del *Curso de derecho natural o Filosofía del Derecho* de Enrique Ahrens y profundizado y reintroducido por Julián Sanz de Río tras su viaje de estudios en Alemania- el sistema filosófico que goza: del prestigio científico del idealismo alemán; un *racionalismo armónico* que concilia el ideal universalista de Humanidad con la irreductibilidad del yo individual –manifestación del Espíritu- en que se concreta, y al mismo tiempo el acceso “científico” a la realidad de Dios como razón última y fundamento; finalmente, un sistema metafísico que, sobre todo en la refundición de Sanz del Río¹³², se convierte en un sistema de *filosofía práctica*, una filosofía moral que pueda aplicarse a las diferentes esferas de la vida humana y fundamentar así una conducta virtuosa en lo individual y responsable, comprometida y constructiva en lo político. “La doctrina de Krause, sobre todo en su modalidad española, fue una tendencia a la reforma práctica de la vida, de la cultura y del modo de ser español”¹³³. Tras analizar sus aplicaciones a la sociedad, la familia, el papel “salvador” de la ciencia y el arte, los “Mandamientos de la Humanidad”... concluye Antonio Jiménez: Es la del Sanz del Río una “moral altruista, sublime, desinteresada y religiosa que acerca el hombre a Dios y que propone un paraíso en la tierra para toda la humanidad”¹³⁴.

Baste mencionar algunos representantes del krausismo, especialmente los discípulos de Sanz del Río, que fueron sus principales difusores: Francisco Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón, Gumersindo de Azcárate, Rafael María de Labra, Juan Una, Segismundo Moret, Urbano González Serrano o Manuel de la Revilla¹³⁵.

¹³¹ “Todo lo anterior tiene que ver con la relación en que se encuentran el krausismo y el liberalismo progresista. Krausismo y pensamiento liberal se identifican en la medida en que la práctica totalidad de los krausistas (por más que lo pienso no se me ocurre al presente ninguna excepción) se encuadran sin lugar a dudas dentro del pensamiento liberal decimonónico: en este sentido los krausistas son liberales en la práctica política”. JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio, *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Editorial Cincel, 1986, pág. 32.

¹³² El *Ideal de la Humanidad para la vida*, 1860, auténtico “libro de horas de varias generaciones krausistas” (Ríos Cerruti), “obra acomodada al espíritu de nuestro pueblo y a las más apremiantes necesidades de su cultura”, “especie de cantera ideológica –para muchos universitarios de la época- donde deducir su postura ante los problemas de la vida española” (Cacho VÍU).

¹³³ GÓMEZ MOLLEDA, M.^a D., *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, CSIC, 1966, pág. 30.

¹³⁴ JIMÉNEZ GARCÍA, A., ob. cit., pág. 92.

¹³⁵ Véase, *Ídem*, pág. 105 (las tres generaciones de krausistas).

Pero quizá la mayor transcendencia del krausismo para la historia ideológica y la cultura española vino dada por la obra y el magisterio de don Francisco Giner de los Ríos y la **Institución Libre de Enseñanza** (en definitiva, los “Institucionistas”). Desde ella, el “maestro Francisco” –y sus colaboradores y discípulos-, no sólo intentó aplicar un nuevo sistema educativo en un contexto de altísima valoración de la educación, la cultura y la ciencia –que irradió al conjunto de la sociedad española, impregnó la universidad y otras instituciones científicas y pedagógicas que surgieron por su impulso y contribuyó por tanto de forma notable a la renovación del ambiente cultural y científico español-, sino que, sobre todo, quiso formar un nuevo tipo de hombre, un nuevo tipo de español y, con ello, contribuir a mejorar, a salvar a España¹³⁶.

Giner y los Institucionistas¹³⁷ hicieron de la educación la clave para la elevación humana y la necesaria reforma moral del español, para la imprescindible superación cultural y en suma para la auténtica regeneración¹³⁸: el problema de España es fundamentalmente un problema pedagógico y sólo por medio de la educación se imprimirá y se logrará efectivamente la formación científica, el afán investigador, la disposición estética, la responsabilidad moral y la actitud virtuosa, en fin, el sentimiento y la implicación patriótica –a través del conocimiento y de la “emoción” de la historia, el paisaje, los hombres y la mejor tradición patria- o simplemente ciudadana –en suma, los nuevos hombres-... necesarios para incidir y *poner en forma* la nueva España imprescindible, la única España asumible.

“El proyecto pedagógico de la Institución es un proyecto total, una tentativa de transformación global en el que conviven una visión de lo político, de lo social, de lo religioso, de lo ético y de lo científico... fundiéndose entre sí en una auténtica concepción del mundo y de la vida. (...) Machaconamente se dice en la Institución que España no necesita líderes, ni leyes, ni revoluciones: lo que España necesita son “hombres”. Y, en consecuencia, la tarea más urgente con vistas a la transformación del país es la de formar esos hombres.

“No es fácil sintetizar ese individuo ideal, pero si los tomamos a ellos como modelo habría de tratarse de hombres cultos, de ciencia rigurosa, con íntimo sentido religioso,

¹³⁶ “En el origen de la Institución Libre de Enseñanza encontramos un proyecto de regeneración moral que no se modifica a lo largo de sus sesenta años de existencia: es el intento de crear el “hombre nuevo” perfilado idealmente por el proyecto de la filosofía krausista, capaz de enfrentarse con la situación moral del país, profundamente degradada; y lo que es más importante, de superarla y potenciar un nuevo modelo individual y colectivo, más racional, más ético y más humano” (RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, “La escuela de la Institución”, *La Institución Libre de Enseñanza*, Varios, Cuadernos Historia 16, nº 168, Madrid, 1985, pág. 6).

¹³⁷ A saber: Manuel Bartolomé Cossío, Joaquín Costa, Eduardo Soler, Adolfo Buylla, Leopoldo Alas (Clarín), Adolfo Posada, Rafael Altamira... en la primera promoción; Julián Besteiro, los Machado, Fernando de los Ríos, José Castillejo, Luis de Zulueta, Azorín... en la segunda; José Pijoán, Manuel Azaña, J. R. Jiménez, Ramón Pérez de Ayala, Julio Camba, Gregorio Marañón, Eugenio d’Ors, Américo Castro, Salvador de Madariaga, Alberto Jiménez Fraud, García Morente, Lorenzo Luzuriaga, Luis Jiménez Asúa y Federico de Onís en la tercera. Véase. *Ídem*, pp. 159-160.

¹³⁸ No es casual que Joaquín Costa, el más representativo de los llamados regeneracionistas, fuese profesor en la primera etapa de la ILE y director del Boletín. Los lazos entre institucionistas y el costismo son muy variados y “el institucionismo fue una fuerza paralela a la de los regeneracionistas típicos, más vinculada a la burguesía liberal no-oligárquica, a la vida política y a la universitaria, con un reformismo social más lúcido” (TUÑÓN DE LARA, Manuel, *España: la quiebra de 1898*, Madrid, Biblioteca de la historia de España, Sarpe, 1986, pág. 89). El mismo Giner, en “El problema de la educación nacional y las “clases productoras” (*Boletín de la ILE*, año 1900), señala la coincidencia fundamental –en posiciones críticas y en proyectos de reformas- entre Costa y la Institución y cita frases de éste como: “La mitad del problema español está en la escuela” y “el problema de la regeneración de España es pedagógico, tanto o más que económico y financiero” (Tuñón de Lara, *Ídem*, pág. 94).

integridad moral, austeridad, solidaridad humana, sensibilidad artística, salud física, solidez de carácter, amor y comunión con la naturaleza, elegancia y corrección en las maneras y, además, por supuesto, comprometidos moralmente en la reforma”¹³⁹.

Las formas con que el Institucionismo incidió para el logro de esos objetivos pedagógico-formativos fueron muy variadas: Centros de Primera y Segunda Enseñanza, Cursos preparatorios para Derecho y Filosofía (auténticos cursos universitarios de filosofía y Derecho que tenían que convalidarse o pasar el examen en la Universidad Central), así como otros Centros, debidos a la iniciativa privada, pero también y sobre todo pública, que pusieron en práctica las ideas pedagógicas y directrices de Giner y la Institución: Museo Pedagógico Nacional (1882), Corporación de Antiguos Alumnos de la Institución Libre de Enseñanza, Colonias escolares de verano (1884), Conferencias escolares, Asambleas de maestros (1895), Exposiciones escolares, Extensiones Universitarias de Oviedo, Madrid, Barcelona, Valencia, Zaragoza, Salamanca, Instituto de Reformas Sociales (1903), Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (1907), Residencia de Estudiantes (1910), Centro de Estudios Históricos (1910), Instituto Nacional de Ciencias Físico-Naturales (1910), Instituto-Escuela (1918), Misiones pedagógicas (1931)... Se constituye como ministerio independiente el Ministerio de Instrucción Pública (1909) y en él la Dirección General de Primera Enseñanza (1911)¹⁴⁰.

Ortega y Gasset no fue propiamente institucionista, aunque fue pensionado por la Junta de Ampliación de Estudios para estudiar en Alemania y llegó a formar parte como vocal en su junta rectora. Mantuvo relaciones constantes con hombres de la Institución y colaboró ampliamente en el proyecto de difusión y elevación cultural, especialmente con la Residencia de Estudiantes (organización de cursos y conferencias. Su primera tertulia se realizaba en el “banco del duque de Alba”, en el patio de la Residencia o Colina de los Chopos). Su admiración y respeto por don Francisco fue constante, aunque pusiera reticencias críticas a su adopción del krausismo. En su artículo *Tropos* (1909), en que se lamenta Ortega del escaso respeto y poca protección que se depara en España a las tareas científicas y en que termina afirmando, en coincidencia básica con los Institucionistas, que “la cultura superior –léase científica-, los *fortes études* que dicen nuestros vecinos, forma las bases de la conciencia nacional; sin ella no existe energía social, y el pueblo, privado de los nervios medulares, queda reducido a una masa reptante que vive la oscura existencia de lo infrahumano”¹⁴¹, dice, en oportuna coincidencia, de Giner: “Los españoles que sueñan con la imagen de una España europea no tienen otra arma que las razones. ¿Y habrá alguien que crea que sirven de algo las razones? Ahí está don Francisco Giner, que es una de las fisonomías más raras y venerables de nuestro país. El señor Giner se ha pasado la vida dando razones y no se

¹³⁹ LAPORTA, Francisco, “Fundamentos de la pedagogía institucionista”, *La Institución Libre de Enseñanza*, Varios, Cuadernos Historia 16, n.º 168, Madrid, 1985, pág. 16. En el mismo sentido, JIMÉNEZ, A., ob. cit., pág. 133 (“Del austero pensador castellano heredó Giner una filosofía sistemática, una moral laica que desarrollaba hasta extremos insospechados la conciencia individual y la convicción de que todos los problemas del momento se reducían al problema educativo: solucionar el tema de la educación era resolver el problema de España. De ahí que el krausismo, el krausopositivismo y el krausoinstitucionalismo tuvieran en la pedagogía su más importante y fundamental aliada”) y 149 (Giner y el ideal del hombre nuevo).

¹⁴⁰Cfr.: JIMÉNEZ, A., o. cit., pp. 162-164.

¹⁴¹ “Tropos”, *El Imparcial*, 20 marzo, 1909, O. C., Tomo I, pág. 243.

le ha hecho caso. Su exigua envoltura mortal oculta uno de los postreros yacimientos de entusiasmo que quedan en España”¹⁴².

4.2.- Regeneracionismo

Coincidiendo con la fecha del desastre -1898-, pero evidentemente gestándose desde mucho antes, se va a producir en España una “quiebra ideológica” radical que consiste en la caída definitiva de la hegemonía ideológica de la oligarquía dominante o de la “España antigua”¹⁴³. Una de las respuestas más características a la crisis de España de fin de siglo y que va a contribuir de forma fundamental a esa quiebra es el *Regeneracionismo*, que podría iniciarse -aunque desde la década de los 70 hay ya textos de índole regeneracionista- con la publicación de *Los males de la Patria (1890)*, de Lucas Mallada (“auténtica partida de nacimiento del Regeneracionismo”, dice Tuñón) y tiene otros importantes representantes en Ricardo Macías Picabea (*El problema nacional. Hechos, causa, remedios. 1899*), Damián Isern (*El desastre nacional. Sus causas. 1899*) y, sobre todo, Joaquín Costa.

El regeneracionismo supone la aceptación de un proceso de decadencia (“degeneración”) que es preciso superar, lo que implica una crítica aguda al sistema político-social existente (en este caso, la Restauración, como sistema político y como sistema económico-social que la sustenta), un análisis profundizado de los “males de la patria” y sus causas y una propuesta pormenorizada de remedios a los mismos. Suelen ser los regeneracionistas “técnicos” que pretenden acometer el análisis de los problemas de España con exhaustiva objetividad y elaboran un “inventario” de males, causas y remedios que traerán consigo la España nueva, regenerada, afirmada en sus esencias y plena en sus potencialidades. “Podemos considerar que el regeneracionismo está vinculado a la crítica y revisión del sistema político de la Restauración, de sus prácticas caciquiles, de la estructura socioeconómica que la sustenta”¹⁴⁴. Culpa al desgobierno de la oligarquía y propone una “*política de realidades*”, que incluye básicamente reforma agraria, política hidráulica, modernización de la enseñanza, apoyo a las clases campesinas (tierra) y a la industria (estímulo, protección, mercados, infraestructuras), descentralización administrativa, etc.

Joaquín Costa: “Reconstitución y europeización de España”

Quizá sea Joaquín Costa el hombre que más hondamente, más patrióticamente, ha sentido el “problema de España”, que es todo el centro y lo mejor de su obra. “Joaquín Costa reinventa a España. Él es el gran movilizador de la España contemporánea. Es Costa quien lanza el grito de la regeneración y europeización de España como nuevo

¹⁴² *Ídem*, pág. 241.

¹⁴³ “Esta España (la “España tradicional” del Antiguo Régimen, de alguna forma apuntalada en la Restauración) es la que va a quebrar a fines del siglo. Quiebra ideológica, que no social ni política. La oligarquía sufre un rudo golpe, pero las fuerzas sociales que le son hostiles actúan en orden disperso y carecen de madurez. La vieja estructura social entrará en crisis a partir de 1917; las instituciones políticas también, pero el remiendo de la Dictadura demorará hasta 1931 el cambio político. Por el contrario, la hegemonía ideológica del viejo régimen se habrá hundido para siempre, al mismo tiempo que los barcos de Montejó y de Cervera en aguas de Cavite y Santiago”. TUÑÓN DE LARA, M. o. cit., pág. 13.

¹⁴⁴ *Ídem*, pág. 62.

programa nacionalizador. Quien, frente a la España de la Restauración y del desastre, indicará el camino de las nuevas esperanzas nacionales. (...) Costa creará con su retórica movilizadora las imágenes, los anhelos, los sufrimientos agónicos y regenerativos de gran parte del inconsciente colectivo español del siglo XX”¹⁴⁵.

Ya lo había dicho Ortega -y no se puede reconocer con mayor claridad su influencia- en *Pedagogía social como programa político*: “La palabra *regeneración* no vino sola a la conciencia española: apenas se comienza a hablar de regeneración se empieza a hablar de *europaización*. Uniendo fuertemente ambas palabras, don Joaquín Costa labró para siempre el escudo de aquellas esperanzas peninsulares. Su libro *Reconstitución y europaización de España* ha orientado durante doce años nuestra voluntad a la vez que en él aprendíamos el estilo político, la sensibilidad histórica y el mejor castellano”¹⁴⁶.

Costa, como todos los regeneracionistas, parte de una crítica implacable, abrumadora, de la situación existente, que no es en definitiva sino la constatación - fuertemente cargada de pesimismo- del estado de atraso, postración, decadencia y degeneración en que España se encuentra. Podríamos multiplicar las citas, pero he aquí una significativa, que él mismo pone en boca de Francisco Silvela: “Tenemos todas las apariencias y ninguna de las realidades de un pueblo constituido según ley y orden jurídico”. Propiamente, veníamos siendo una nación amorfa, una nación por constituir”¹⁴⁷. O bien: “España era ya, antes de la guerra, un país interiormente inconstituido, desprovisto de instituciones vivas y reales, sin escuelas ni universidades, sin administración, sin parlamento, sin diputaciones, ni ayuntamientos, ni tribunales, ni registro, ni seguros, ni crédito territorial, sin armada ni ejército ni diplomacia, aunque con *apariencia* de todo eso, según reconoció hace ya años, con su claro talento, el señor Silvela”¹⁴⁸.

Apariencia, dice Costa. Fantasmagoría, dirá Ortega para referirse al régimen de la Restauración, que también fustiga Costa: oligarquía, caciquismo y “gobierno de los peores”. “La forma de gobierno en España es una monarquía absoluta cuyo rey es S. M. el cacique. (...) Así como los griegos inventaron un sistema de gobierno llamado *aristocracia*, que en su lengua quiere decir el “gobierno de los mejores”, nosotros hemos inventado el “gobierno de los peores”; y ese es el régimen político que impera hoy, lo mismo que en el siglo pasado y en el anterior, en nuestra desdichada España”¹⁴⁹. “España, bajo las apariencias oficiales de un régimen constitucional y parlamentario, vive realmente, sustancialmente, en otro régimen muy distinto, algo así como un feudalismo degenerado y corrompido, un régimen de oligarquía y caciquismo, con el que el pueblo está dominado por una minoría reclutada entre los peores”¹⁵⁰.

¹⁴⁵ BENEYTO, José María, *Tragedia y razón...*, Madrid, Taurus, 1999, pág. 29.

¹⁴⁶ “Pedagogía social como programa político”, en *Personas, obras, cosas*, O. C., Tomo II, pág. 102.

¹⁴⁷ COSTA, Joaquín, *Reconstitución y europaización de España. Programa para un partido nacional*. Publicalo el Directorio de la Liga Nacional de Productores, Madrid, Imprenta de San Francisco de Sales, 1900, pág. 5.

¹⁴⁸ *Ídem*, pág. 153.

¹⁴⁹ *La fórmula de la agricultura española*, Tomo I, 1900, Obras completas, Vol. I, “Biblioteca J. Costa”, Madrid, 1911, pág. 173. Recogido en COSTA, Joaquín, *Ideario*, Textos escogidos y ordenados por J. García Mercadal, Madrid, Afrodísio Aguado, S. A., Editores-Libreros, 1964, pp. 215-216.

¹⁵⁰ ZULUETA, Luis de, “España y Costa”, Prólogo, en COSTA, J., *Ideario*, selección citada, pág. 23.

España es la historia de una frustración. España está por hacer. Pero es urgente que nos apresuremos si queremos en verdad refundarla. “El hado, los sucesos, acaban de plantearnos el problema de fundar España otra vez, como si nunca hubiera existido”¹⁵¹. Más que de una “regeneración”, donde queda en lo fundamental un organismo, enfermo, que puede reponerse, se trata de una auténtica “refundación” sobre las ruinas inservibles de lo que fue: “El gran problema español que se nos planteó con la crisis de la nación consumada en Cavite y Santiago de Cuba no es precisamente problema de “regeneración”, aunque así lo hayamos llamado; eso lo fue en Francia, en 1870, porque detrás de Sedán quedaba un pueblo. Lo nuestro es cosa distinta. Desenlace lógico de una decadencia progresiva de cuatro siglos, ha quedado España reducida a una expresión histórica: el problema consiste en hacer de ella una realidad actual. No se trata de *regenerar* una nación que ya exista; se trata de algo más que eso: de *crear* una nación nueva. Fijémonos bien en esto, que es fundamental: que no es problema el nuestro de regeneración, sino de creación, si bien creación no sobre solar nuevo y despejado, sino sobre la base y pie forzado de una nación que fue, lo cual dobla la dificultad”¹⁵². El texto es tremendo y quizás exagerado, fruto del pesimismo y el apasionamiento: España es sólo un nombre, un recuerdo y una ruina. Hacerla una *realidad actual*, volver a crearla, es la tarea, la urgente tarea que a los españoles (apenas un nombre) toca.

Porque insiste Costa en la urgencia de esa tarea -refundación de España-, que no puede ser otra que la de su europeización: tenemos “los minutos contados” para realizar la única posibilidad de España que es Europa. Hace tiempo quizá podríamos permitirnos una decadencia de cincuenta años, pero ahora mismo hay que resolver con celeridad el dilema: o nos africanizamos o logramos situarnos en la estela de lo que somos: Europa¹⁵³.

(Hay que) “Contener el movimiento de retroceso y africanización, absoluta y relativa, que nos arrastra cada vez más lejos, fuera de la órbita en que gira y se desenvuelve la civilización europea; llevar a cabo una total refundación del Estado español, sobre el patrón europeo que nos ha dado hecho la historia, y a cuyo empuje hemos sucumbido; (...) o dicho de otro modo: fundar improvisadamente en la Península una España nueva, es decir, una España rica y que coma, una España culta y que piense, una España libre y que gobierne, una España fuerte y que venza, una España, en fin, contemporánea de la humanidad, que al trasponer las fronteras no se sienta forastera, como si hubiese penetrado en otro planeta o en otro siglo”¹⁵⁴.

Ahora bien, ¿cuáles son las consignas, cuáles los remedios para esta situación de fracaso y para esa necesaria “refundación”?

¹⁵¹ *Reconstitución y europeización de España*, pág. 6.

¹⁵² COSTA, J., *Política quirúrgica* (1898), Obras completas, Tomo VIII de la Biblioteca Económica, Biblioteca Costa, Madrid, 1914, pp. 66-67.

¹⁵³ “Queremos respirar aire de Europa: que España transforme rápidamente su medio africano en medio europeo para que no sintamos nostalgia del extranjero y porque sólo así podremos desmentir nuestra defunción y reivindicar nuestro derecho a la independencia y a la historia”, *Reconstitución y europeización de España*, pág. 160.

¹⁵⁴ COSTA, J., *Los siete criterios de gobierno, 1906*, Obras completas, Tomo VII de la “Biblioteca Económica”, Biblioteca “Costa”, Madrid, 1914, pp. 66-67. En la misma obra de 1906, dos páginas después, repite Costa: Es necesario “crear, lo primero, instrumento adecuado para aquella radical necesaria transformación, rehaciendo o refundiendo al español en el molde europeo” (subrayado mío).

Las causas de nuestra postración son de dos tipos: una de orden material y otra de índole espiritual. Una es la *miseria*, que es el resultado de la combinación de la pobreza natural del suelo y la escasez de los recursos, la falta de previsión en su aprovechamiento –las aguas, por ejemplo-, el despilfarro de lo que tenemos –guerras, aventuras exteriores-, la política que destroza las mejores y probadas tradiciones –desamortización, destrucción de los bienes comunales-, el descuido y hasta destrucción de todo lo que es industriosa producción, el egoísmo acaparador y dilapidador de unos pocos (las oligarquías históricas), etc. La otra es la *incultura*: el atraso, la falta de técnicas adecuadas, el bajo nivel de conocimientos y de educación, que impide disponer de los mecanismos para optimizar o potenciar los recursos que la naturaleza nos da con tanta contención y nos mantiene incapacitados para poner las condiciones desde las que podemos alzar y mejorarnos¹⁵⁵.

Los remedios a este doble problema están enunciados en el famoso lema que resume el programa costiano para España: *Escuela y despensa*. Fomento de la riqueza y fomento de la educación. “La escuela y la despensa, la despensa y la escuela: no hay otras llaves capaces de abrir el camino a la regeneración española; son la nueva Covadonga y el nuevo San Juan de la Peña para esta segunda Reconquista que se nos impone, harto más dura y de menos seguro desenlace, que la primera”¹⁵⁶. O en otro lugar: “Suministrar al cerebro español una educación sólida y una nutrición abundante, apuntalando la despensa y la escuela; combatir las fatalidades de la geografía y las de la raza tendiendo a redimir por obra del arte nuestra inferioridad en ambos respectos, a aproximar en lo posible las condiciones de una y otra a las de la Europa central, aumentando la potencia productiva del territorio y elevando la potencia intelectual y el tono moral de la sociedad”¹⁵⁷.

Sobre la escuela, he aquí un amplio texto que especifica todo su programa educativo, con claras reminiscencias de la Institución Libre de Enseñanza:

¹⁵⁵ Son muchos los lugares donde analiza y muchas las causas que aduce para explicar la decadencia y podríamos multiplicar las citas. “El hambre y la desnutrición, el analfabetismo, la incultura, la superstición, el embrutecimiento, la navaja, la oligarquía y el caciquismo dando su total forma al “Estado”..., la prevaricación y el cohecho entronizados en la administración, la agricultura neolítica, los montes arrasados por ladrones muy caballeros, los ríos corriendo desbocados al mar, removiendo y arrastrando el cimiento físico de lo que habría podido o podría ser una nación...” (*Marina española o la cuestión de la escuadra*, 1907). “Me causa una repugnancia invencible el cuadro vergonzoso... que presenta nuestra vida pública, testimonio patente de que si España ha perdido el pulso, es porque no merecía vivir; en lo alto, los culpables de la caída, deshonor y ruina de la Patria, apoderados todavía de ella y de su patrimonio, gozando las ventajas y los esplendores del poder; abajo, de rodillas ante ellos, la víctima, suplicando, implorando cobarde y lacrimosamente como una gracia, revolución en los presupuestos, reforma de las Escuelas y Universidades... sufragio universal, elecciones honradas... cuando lo que cumplía es que la cuitada se alzase... y tomase por propia mano lo suyo, que es todo eso, y castigase a los detentadores en toda la medida de su merecimiento” (*Maestro, escuela y patria*, 1908). También aduce “deficiencias étnicas”, constitutivas (“Yo me inclino a pensar que la causa de nuestra inferioridad y nuestra decadencia es étnica y tiene su raíz en los más hondos estratos de la corteza del cerebro” –dice en *Los siete criterios del gobierno*, pág. 83-), por lo que el esfuerzo necesario para regenerar o recrear España es el empeño en un cambio tan radical cercano al milagro: “Hemos quedado tan lejos de la humanidad, hemos caído tan hondo, que para salvar la personalidad de la nación sería preciso no menos que un milagro. Pero ese milagro es preciso que lo hagamos, y lo haremos, lo haremos; (...) y ofreceremos al mundo el grandioso espectáculo, más grande que el de la resurrección de Grecia o de Italia, de la resurrección de España” (*Tutela de los pueblos en la historia*, 1903, Obras completas, Biblioteca “Costa”, vol. XI, pág. 354).

¹⁵⁶ *Reconstitución y europeización de España*, pág. 219.

¹⁵⁷ *Ídem*, pág. 39.

“Crear, lo primero, instrumento adecuado para aquella radical necesaria transformación, rehaciendo o refundiendo al español en el molde del europeo. Al efecto, reformar la educación en todos sus grados y promover su desarrollo rápido e intenso. Renovar hasta la raíz las instituciones docentes, orientándolas conforme a los dictados de la pedagogía moderna, poniendo el alma entera en la escuela de niños y sacrificándole la mejor parte del Presupuesto nacional, en la persuasión de que la redención de España está en ella o no está en ninguna parte; mejorar el personal de maestros existente, y a la vez educar otro nuevo conforme a superiores ideales, para que sea posible introducir en el programa y en las prácticas de las escuelas los métodos intuitivos, la educación física y moral y la formación del carácter, las excursiones y los campos escolares, la enseñanza de oficios, la guerra al intelectualismo, etc.; mejorar conjuntamente los edificios de las escuelas y aumentar en gran proporción su número, elevar la condición social del maestro... Hacer desaparecer en pocos años el analfabetismo y las deficiencias de la educación actual, que hacen de los *instruidos*... “los analfabetos que saben leer y escribir”. Prender fuego a la vieja Universidad, fábrica de licenciados y proletarios de levita, y edificar sobre sus cimientos la Facultad moderna, cultivadora seria de la ciencia, despertadora de las energías individuales, promotora de las invenciones. Fundar Colegios españoles en los principales centros científicos europeos y americanos, para otras tantas colonias de estudiantes y de catedráticos españoles... a fin de que dos o tres centenares de ellos todos los años vayan a estudiar y saturarse de ambiente europeo y lo difundan luego por España...”¹⁵⁸.

Para el fomento de la riqueza, Costa insiste como base de la misma la transformación de la agricultura con un amplio sistema de medidas que incluye el aumento de las tierras comunales, el acceso de los campesinos a la tierra, la política hidráulica para el racional aprovechamiento de los escasos recursos hídricos, etc.

Son, en definitiva, las propuestas que Costa expone en los diferentes Programas que presentó, bien a su electorado (Manifiesto a los electores de Barbastro, en las Elecciones a Cortes de 1896), bien en el Mensaje-Programa de la Cámara Agrícola del Alto Aragón, o en el programa presentado en la Asamblea de las Cámaras en Zaragoza, en febrero de 1899. Ateniéndonos al primero, enumeramos la serie de medidas que propone: Plan general de canales de riego, mejora de caminos y comunicaciones, abrir mercados a la producción agrícola, abaratamiento del crédito agrícola, mantenimiento de los bienes comunales, autonomía municipal, adaptación de los servicios públicos a los recursos efectivos (ajuste del gasto público), establecimiento de sistemas de “seguridad social”, mejora de la instrucción primaria y elevación de la condición social de los maestros, impulso de las relaciones comerciales de España, especialmente con Hispanoamérica y países de nuestro entorno¹⁵⁹. Propone además crear escuelas de

¹⁵⁸*Los siete criterios del Gobierno*, 1906, pp. 60-61. Otros textos en el mismo sentido: “Nuestra áncora de salvación, si todavía queda alguna para España, está fundamentalmente en reorganizar y crear la “escuela”, entendiendo por esto implantar a todo gasto, cueste lo que cueste, en todas sus imponentes proporciones y con positiva eficacia... el vasto sistema de instituciones docentes que han hecho a Alemania y el Japón..., que han restaurado a Francia” (*Ídem*, pág. 85). “La mitad del problema español está en la escuela: a ella principalmente debió su salvación y debe su grandeza presente Alemania. Hay que “rehacer” al español: acaso dijéramos mejor “hacerlo”. Y la escuela actual no responde ni remotamente a tal necesidad. Urge refundirla y transformarla...” (*Reconstitución y europeización de España*, pp. 26-27).

¹⁵⁹Hasta aquí, el “Programa a los electores de Barbastro”, Obras completas, Vol. I, Biblioteca “Costa”, Madrid, 1911, pág. 410.

capacitación agrícola, intensificar la educación general en las clases medias y populares, crear bancos de crédito agrícola, mejorar los caminos... y extirpar el caciquismo¹⁶⁰.

Todo esto, las medidas económicas y educativas, componen y habrían de materializar la *europaización*, verdadero sistema de “reconstitución de España”. Porque Europa, ya lo hemos insinuado, no es algo externo, sino nuestra más íntima posibilidad. ¿Y por qué es Europa y por qué su estela es la de la regeneración? Porque ella es, justo, lo contrario de lo que implica nuestra decadencia: pobreza, por descuido de las actividades productivas, e “incultura”, esto es, falta de ciencia, de educación elevada y de conocimiento. Europa, por el contrario, es cultura superior y proceso de desarrollo económico. Es, en definitiva, Ilustración, Prosperidad y Justicia. Eso es también lo “moderno”:

“El problema fundamental nuestro en la hora de ahora, y desde hace largos años – siglos quizá-, puede encerrarse en esta fórmula: “*Nivelarnos con Europa*, en lo físico lo mismo que en lo espiritual; que el español se eleve de la condición de avasallado a la dignidad de hombre, que alcance la plenitud de la libertad, así política como moral, o dicho de otro modo: que deje de padecer hambre, hambre de pan, hambre de instrucción, hambre de justicia, estos tres coeficientes necesarios de la libertad”¹⁶¹.

¿Pero cómo se alcanzará todo esto? La realidad actual de España es la más contraria a toda recuperación, pues, como ya hemos denunciado, es un régimen entregado a los intereses de una minoría oligárquica que trata de frenar todo cambio y que desde el poder oculta y entorpece todo dinamismo transformador. Ya nos hemos referido en otra ocasión a su “apariencia de régimen constitucional” que oculta un verdadero absolutismo por medio del caciquismo y un control del gobierno -auténtico desgobierno- por una oligarquía inmovilista.

Ahora bien, ese régimen falsea y manipula el aparente proceso electoral haciendo imposible un cambio por ese mecanismo “legal”. Luego es necesaria una auténtica revolución que subvierta y encamine la situación actual; una revolución que vendrá de un levantamiento popular, o que impulse -mejor alternativa- una personalidad fuerte, un *cirujano de hierro* imbuido de la justicia de su misión¹⁶². “No necesitamos leyes: con las que tenemos hay bastantes, no digo para hacer la requerida revolución desde el Poder, sino para media docena de revoluciones que digamos... Lo que necesitamos, en vez de leyes, es gobernante de tripas, de entraña, de coraje, penetrado del oficio, que las haga cumplir sin contemplación y sin misericordia”¹⁶³.

Costa, como en general los regeneracionistas, se desliza de una crítica al caciquismo a la desconfianza general hacia el parlamentarismo y de la crítica de los partidos de la Restauración a la crítica general de los partidos políticos, acabando por

¹⁶⁰ Obras completas, vol. II, Biblioteca “Costa”, Madrid, 1912, pág. 172.

¹⁶¹ *Crisis política de España*, Tomo VI de la “biblioteca económica”, 3.ª ed., Biblioteca “Costa”, Madrid, 1914, pág. 63.

¹⁶² “Pues la “revolución es la fuerza puesta al servicio del derecho enfrente de la fuerza puesta al servicio de la injusticia”. La revolución puede llegar a ser un medio para restablecer la justicia frente a la ley; es la defensa de la sociedad y la libertad frente al Estado. Similarmente, también la dictadura puede convertirse en un medio de regeneración... El dictador tutelar es entonces el hombre elegido por la providencia para restablecer –a través de la revolución frente al poder establecido- el reino de la justicia frente al despotismo de la ley”. BENEYTO, José M.ª, ob. cit., pág. 52.

¹⁶³ *Los siete criterios del Gobierno*, pp. 135-136.

proponer -aunque no tenemos ocasión de matizarlo- peligrosas aventuras autoritarias (que siempre acaban peor que la “farsa parlamentaria”)¹⁶⁴.

Posición de Ortega ante Costa

Son muchas las referencias a Costa en los escritos de juventud de Ortega y sobre todo en 1911, año de su muerte. Hay en ellos el reconocimiento a su labor, a su patriotismo, a su magisterio y a sus influencias ciertas. Predicador del problema de España y campeón de la europeización como regeneración. Quizás el artículo fundamental, donde hace una valoración general de su aportación, es *La herencia viva de Costa*, publicado a raíz de su muerte, en el que queda también recogida la referencia clave que hace en *Pedagogía social como programa político* (1910) sobre su propuesta de europeización, su influencia en “estilo y sensibilidad” y las “discrepancias esenciales” que con él tiene. Las observaciones críticas al programa de Costa están precisamente en *Observaciones* y *Observaciones II* del mismo año 1911. Se encuentran otras importantes en *Asamblea para el progreso de las ciencias* (1908), donde matiza y discrepa en el significado de “europeización”, y finalmente en *Una descripción de la política internacional (Libros de andar y ver, 1911)* y sobre todo en *Vieja y nueva política* (1914). La breve alocución *Costa el patriota*, de la que ya hemos dado cuenta casi en su integridad en otra ocasión, es una evocación emocionada del profeta de la redención española, símbolo de la patria que quiere levantarse y no acierta a hacerlo y modelo del cabal patriotismo.

En *Pedagogía social como programa político* reconoce Ortega la enorme influencia de Costa: “Su libro *Reconstitución y europeización de España* ha orientado durante doce años nuestra voluntad, a la vez que en él aprendíamos el *estilo* político, la *sensibilidad* histórica y el mejor castellano”. Costa, efectivamente, -y estamos en *La herencia viva de Costa*- es el maestro del “problema de España”, esencia de su pensamiento. Pero él, además, nos ha transmitido el estilo y la sensibilidad peculiar -caracterizado por el “pesimismo étnico”- ante ese problema o, mejor, ante la realidad española que sentimos como “dolor” y como desventura y asumimos como un “doloroso destino”. Costa, pues, nos ha enseñado el “patriotismo del dolor” que se resume, primero, en la convicción de que “España no existe como nación” y, segundo, la firme decisión de que hay que hacerla.

Por eso, Costa ha planteado el problema de España con científicidad y sistematización, aunque presente en ello mismo deficiencias. Y sobre todo, ese dolor de España y ese proyecto de regeneración es ya querer ser Europa, es la necesidad de la europeización.

“Regeneración es inseparable de europeización; por eso, apenas se sintió la emoción reconstructiva -la angustia, la vergüenza y el anhelo- se pensó la idea europeizadora. Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución”.

“Seguirá viviendo el alma de Costa mientras haya quien recoja esta su doble herencia: el dolor de España, la idea de Europa”¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Sólo decir que el “Cirujano de hierro” es, en Costa, quien habría de conducir a la instauración en España de una auténtica democracia -parlamentaria-, removiendo los obstáculos con que las oligarquías la hacen verdaderamente imposible.

Hasta aquí, los reconocimientos y las coincidencias que, sobre todo la última, ha de matizar y desarrollar Ortega. Pero ya en aquella conferencia y en el artículo que comentamos deja entrever que, aunque su programa perdure vivaz en nuestros espíritus, “discrepamos en algunos puntos esenciales de su manera de ver el problema nacional”¹⁶⁶. ¿Cuáles son estas discrepancias?

En *Asamblea para el progreso de las ciencias I y II* (*El Imparcial*, 27 julio y 10 agosto 1908) se pregunta Ortega por lo específico de Europa y el significado exacto de la europeización que se demanda como solución para España. Y entonces reprocha expresamente a Costa y a los regeneracionistas la confusión entre cultura y civilización, la mera identificación de Europa con el progreso y el bienestar material y recaer en la tendencia tan habitual, miope y practicista, de reclamar para España mejoras económicas, remedios técnicos, reformas de carácter práctico que eleven la riqueza y el nivel de vida de los españoles; en suma, *civilización*, y no *cultura superior o la ciencia* que es su fuente y que es lo que realmente diferencia a Europa de las demás civilizaciones.

El regeneracionismo, tan sistemático y “científico” –tan técnico- a la hora de analizar los males de la patria, tan afirmado en el suelo de las necesidades materiales, y tan exhaustivo al proponer los remedios, peca de tecnicismo, economicismo y practicismo –en suma, *positivismo*- y le falta la elevación de miras para comprender que la verdadera deficiencia nacional está en la falta de ciencia, de investigación, de disciplina teórica, y que el verdadero remedio que produciría por añadidura los demás bienes y la verdadera incorporación a Europa consiste en incorporarnos a la ciencia europea.

Todas las civilizaciones están presididas por el imperativo de utilidad, y España, la que más en Europa (es curioso, pero si los descubrimientos científicos son escasos en España, “inventos útiles”, de mayor o menor importancia, son abundantísimos en nuestro país). Pero lo que ha diferenciado a Europa de otras culturas ha sido precisamente la elevación “teórica”, la consideración “desinteresada” de más altos vuelos, el despegue sobre las meras exigencias prácticas que es el interés por la verdad y por el sentido total. Eso es la ciencia. Pero esa “generosidad teórica” es precisamente lo que falta en una nación de oligarquías egoístas y rapaces y en un pueblo miserabilizado que apenas puede levantarse de la brega por el sustento. La ciencia es generosidad y superabundancia de vida. Las raíces de esta deficiencia en España es la clave de su regeneración. No podemos reprochar a Costa la desviación de su atención (hijo de un pueblo tan obsesionado por la escasez... de agua y de justicia): bastante hizo con despertar nuestra sensibilidad al problema y ponernos en la “cuesta” de su solución.

Los dos artículos *Observaciones*, uno publicado en *El Imparcial* el 28 de marzo de 1911 y otro complementario que permaneció inédito, condensan una importante lección sobre el *historicismo* y la oposición clasicismo-romanticismo y al mismo tiempo una

¹⁶⁵ “La herencia viva de Costa”, *El Imparcial*, 20 febrero 1911, O. C., Tomo I, pág. 404. Subrayado mío.

¹⁶⁶ En *Libros de andar y ver* III, “Una descripción de la política internacional” (*El Imparcial*, 14 junio 1911), dice lo mismo de esta manera: “...Costa, cuyo programa quisiéramos seguir defendiendo unos cuantos en toda su integridad material, bien que modificando su disposición y cambiando los acentos”. O. C., T. I, pág. 419.

profunda observación sobre las alternativas barajadas –por Costa y otros pensadores, como el mismo Unamuno- en la solución de España: españolización-europeización, vuelta a las raíces casticistas o paso *adelante* en la identidad europea de España.

Analiza primero Ortega la significación y el defecto radical del historicismo, mal de nuestro siglo. El siglo XVIII, puesto el índice en la Razón (“razón racionante” dice el *vitalista* en ciernes Ortega) como patrimonio fundamental y diferencial del hombre, construyó el ideal de Humanidad en el que primaba la identidad básica entre los hombres y los principios universales que a todos valen y a todos acogen, haciendo tabla rasa de las diferencias que sólo tienen que ver con lo “secundario”. Pero es esto “secundario” lo que estima y eleva a categoría principal el romanticismo historicista (como el relativismo “postmoderno”). Si la realidad es constitutivamente histórica, cada momento -intrínsecamente diferenciado- es su única expresión genuina y, por tanto, no lo común –pura abstracción-, sino lo individual y diferente es lo que constituye el contenido y da densidad a lo real. El Espíritu Universal sólo existe en la concreción del Espíritu de los pueblos (el *Volkgeist*), que se revela en el genio de la raza y reverbera en los usos y costumbres, en el folklore, en la poesía popular y las leyes no escritas, en la idiosincrasia de una nación: ese es el fondo casticista y lo más auténtico de una colectividad; esa es su esencia y expresión más genuina de cualquier pretensión de lo universal.

El problema es que el romanticismo, buscando lo diferente, lo convierte en categoría, y lo que es producto *menor* de un pueblo lo reivindica como lo supremo. Más aún, analiza Ortega, puesto que, como ha señalado la Ilustración, lo común es la Razón, lo diferencial es lo *irracional*. Con lo que eleva lo irracional a ideal. La otra consecuencia perversa de este historicismo es su inevitable *relativismo*, auténtico *nihilismo valorativo* (quiere decirse, *moral*). Tan buena es una expresión como otra y no cabe valorar una cultura y un producto cultural sobre otro. Lo mismo es el tan-tan que la quinta sinfonía o la medición con la boca del “cuajo” para hacer queso que una ecuación diferencial, lo mismo la ablación del clítoris que la declaración universal de los Derechos Humanos. Lo dice el mismo Ortega: “El historicista dijo que iba a reivindicar la cultura primitiva y lo que ocurrió es que se casó con ella. Dijo que cada cosa dentro de su limitación vale tanto como otra cualquiera, que nada hay que pueda imponerse como norma a lo demás, pero, de hecho, dio a la espontaneidad, nota diferencial de lo primitivo, un carácter de ideal. De este modo la teoría historicista lleva consigo la práctica romántica: romántico es quien comenzando por complacerse en lo incompleto como tal *proclama la vuelta a una forma particular histórica*. En este mecanismo se han movido, más o menos declaradamente nuestros eruditos de los últimos cincuenta años”¹⁶⁷.

Costa está imbuido, dice Ortega, de estos “prejuicios” historicistas, que son la esencia del romanticismo, y de ellos es deudor en su enfoque del problema y la solución de España. Y por ello hay en él una cierta contradicción o una cierta indefinición entre españolización y europeización, entre “reconstitución” (vuelta al ser genuino hispano, a la esencia casticista) y europeización (indefinición en lo general y moderno). Por eso, al tiempo que anuncia y reclama la europeización, en su lado más practicista y por ello asimilable a las “demandas étnicas” –de medios de vida, técnicas y saberes aprovechables- invoca el patrimonio étnico y el espíritu popular que no está tan lejos y

¹⁶⁷ “Observaciones II”, O. C., T. VII, pp. 213-214. No podía calcular Ortega cuántísimo más iba a perdurar ese mecanismo.

que ha de colaborar o complementar en esa elevación material que es lo único que realmente Europa puede aportarnos: “La decadencia española es, pues, el resultado de la inadecuación entre la espontaneidad de la masa y la reflexión de la minoría gobernante. Librese a aquélla de estas pegadizas influencias, *vuélvase a la espontaneidad étnica, reconstitúyase* la unidad espontánea de las reacciones castizas y España volverá a la ruta que un destino previo le ha designado. (...) De aquí la atención que Costa dedica a las formas administrativas antiguas y actuales, de aquí su pesquisa sobre el colectivismo; de aquí, estoy por decir, el torso íntegro de su programa. (...) Siempre que releo aquel programa, me parece Costa el símbolo del pensar romántico, una profética fisonomía que unguada de fervor histórico místico conjura sobre la ancha tierra patria el *espíritu popular*, el *Volksggeist* que pensaron Schelling y Hegel, el alma de la raza sumida en un sopor, cuatro veces centenario”¹⁶⁸.

Lo que no acaba de entender nuestro profeta de la regeneración –viene a decir Ortega- es que lo genuino y lo realmente superior de Europa es esa potencia de universalidad, que es la Razón, la Humanidad, la Ilustración, la Ciencia, y que sólo en ello, en su asimilación, está la posibilidad de superación de España. Pero es que ahí está también nuestra más profunda y real identidad (y no en el fondo étnico de irracionalidad que destaca el romanticismo).

Y por tanto, esa incorporación a Europa que, sin comprender del todo su transcendencia, reclama Costa, no es pérdida de nuestra identidad, sino asunción de la que nos es más propia. Europeización es españolización profunda; además de que esta nuestra mejor posibilidad (y ya sabemos: nuestro destino) es la mejor posibilidad de Europa, que sólo así –cuando España piense en europeo- pensará en español: tendrá la visión española del mundo que, por defecto nuestro, todavía le falta¹⁶⁹.

Finalmente, en *Vieja y nueva política* (1914) expone Ortega una última discrepancia: “Por eso no pienso como Costa, que atribuía la mengua de España a los pecados de las clases gobernantes, por tanto, a errores puramente políticos. No; las clases gobernantes durante siglos -salvo breves épocas- han gobernado mal no por casualidad sino porque la España gobernada estaba tan enferma como ellas. Yo sostengo un punto de vista más duro: Toda una España -con sus gobernantes y sus gobernados- con sus abusos y con sus usos, está acabando de morir”¹⁷⁰. España ha sufrido –históricamente- una clase gobernante -dominante- egoísta, voraz, corrupta e ineficaz como pocas y a ello se deben muchos de los males y el atraso que parece serle constitutivo. Pero la clase gobernante no es sino el precipitado del pueblo que se deja gobernar, cuya enfermedad y postración propias hace aflorar y deja medrar a esa facción de sí misma verdaderamente despreciable. El mal de España no está -sólo- en sus instituciones de gobierno, en la política, sino en la constitución vital de la sociedad. Es toda una España decrepita -enferma en la red de su entramado social, en sus usos cotidianos, en sus formas de vida, de trabajo, de relaciones y de preferencias- la que es

¹⁶⁸ “Observaciones”, O. C., T. I, pág. 409.

¹⁶⁹ Adelantamos ideas sobre las que tendremos que volver al exponer sistemáticamente la visión orteguiana del problema de España. Pero es inevitable que surjan cuando nos asomamos mínimamente a cualquier texto de cierta entidad, aunque apenas queramos comentarlo. Lo curioso es que también en Unamuno, como vamos a ver, lejos de contraponer europeización y españolización, más bien se implican; desde luego, descartando una determinada manera de entender la europeización.

¹⁷⁰ *Vieja y nueva política*, O. C., T. I, pág. 715.

decadente y la que tiene que ser sustituida por una nueva España vital. Y es desde ésta, desde el fondo y el resurgir dinámico de la propia sociedad, y no sólo de la reforma política, de donde surgirá y se constituirá la nueva España, la España necesaria.

Terrible y preocupante diagnóstico y apasionante propuesta que hemos de desentrañar en su momento.

4.3.- La generación del 98. Miguel de Unamuno: Europeización de España, Españolización de Europa

Ya nos hemos referido a las relaciones personales de Ortega con los miembros de la llamada Generación del 98 y lo que les debe sin duda en su adopción del problema de España, en el que de alguna forma es su continuador. Una “generación” cuya identidad puede discutirse, a la que el mismo Ortega “bautiza” antes de “oficializar” Azorín su denominación y que sin duda tiene como uno de sus rasgos comunes y característicos el “dolorido sentir” o la preocupación por España como tema y contenido de su literatura. Ortega, que en este aspecto puede considerarse el miembro o el “hermano menor” de esa generación (la adscripción, ya común, a otra generación, la del 14, no presenta, si se quiere, más títulos justificativos) quiere diferenciarse de ella globalmente, al menos en dos cosas: primero, en que la posición de los miembros de esa generación en la reflexión sobre España es, según él, fundamentalmente crítica y radicalmente negativa, cuando él quiere y considera de urgente necesidad hacer el “ensayo” positivo de su reconstrucción. Y segundo, que, aunque ellos han ligado el análisis de España a la teoría o, mejor, a la “idea”, y se aproximan grandemente a la filosofía (mejor, “literatura de ideas”), se han mantenido en el ámbito de la literatura, y por tanto todavía en la arbitrariedad, aunque sea genial, faltándoles el rigor que da la investigación, el dominio de los contenidos y la comprensión en totalidad que da el sistema. Han hecho, sí, “literatura de ideas” o han enriquecido de forma importante la literatura, que es poesía, con la idea. Pero no han accedido a la verdadera filosofía, al rigor del concepto y de la ciencia.

Esto se observa como en ningún otro en Unamuno, el hombre del 98 (el de mayor edad) que más se eleva a la filosofía, donde tiene prometedoras incursiones, fecundas intuiciones y reconocidas contribuciones, pero que, en lo fundamental, se ha mantenido en el nivel de la literatura, de la ocurrencia personal llevada a su máxima significación y generalidad, con su máxima capacidad de evocación y resonancia, pero que tiene una inevitable limitación –no ir más allá de la propia perspectiva y perspicacia- y muchas veces una desastrosa consecuencia: la arbitrariedad, que se manifiesta en la paradoja y muchas veces en la franca contradicción.

Profundidad en sus observaciones, pero arbitrariedad que lleva a veces a la contradicción son quizás características que habría que atribuir a la reflexión, también fundamental, de Unamuno sobre España (habremos de ver si hay real o sólo aparente contradicción). Reflexión que ha seguido tan de cerca y que ha tenido tanta resonancia en el joven -y más- Ortega. A falta de una revisión profunda y completa en la posición de Unamuno en este respecto, nos vamos a centrar en tres textos –fundamentales todos- que indican y matizan diferentes momentos en la comprensión unamuniana del problema de España y de Europa: *En torno al casticismo* y, dentro de él, “Sobre el

marasmo actual de España” (escrito en 1895), *Sobre la europeización* (1906), que sintomáticamente él mismo subtitula “arbitrariedades”, y *La crisis del patriotismo español*, de 1905.

En la primera de ellas, “**Sobre el marasmo actual de España**”, expresa Unamuno, en coincidencia fundamental con Ortega y el mismo Costa, su convicción de que “fue grande España cuando estuvo abierta al contacto y a las influencias exteriores, especialmente Europa”, que su contracción y anquilosamiento vino de la oclusión en sí misma y la renuncia al aire fresco de la comunicación exterior y que no hay más solución a nuestra enfermedad que la vuelta a Europa, esto es, en nuestra europeización.

Pretende Unamuno hacer un diagnóstico de la situación española, especialmente en lo que se refiere al estado de nuestra cultura y las élites reflexivas, y proponer soluciones de cura o reconstitución. Aunque consciente de lo descabellado que puede resultar aislar el “núcleo castizo” de un pueblo, se atreve a señalar algunas “características étnicas”, peculiaridades del “ser español”, y destaca con acierto, por ejemplo: la mezcla de “*arranques voluntariosos*” y *abandono fatalista*, la eclosión de “energías epilépticas improvisadas” con el sometimiento al férreo control de la opinión, el *individualismo* egoísta y excluyente (no necesariamente acompañado de sólida *personalidad*) que se manifiesta en *atomismo* salvaje, formación de camarillas irreconciliables y tendencias disociativas que *se oponen a todo espíritu de asociación y fecunda cooperación*¹⁷¹.

Es curiosa la coincidencia con Ortega en la crítica a la huera intelectualidad, ayuna de ciencia y de verdadera documentación, sólo capaz, por tanto, de una literatura sin sustancia, basada en la ocurrencia, que no puede ejercer una auténtica función docente (orientadora y formadora de opinión pública) y que, cuando conceptualiza, no puede salir del dogmatismo o de la ramplonería del “sentido común” (sanchopancismo frente a la utopía quijotesca). Todo se reduce a ramplonería e ignorancia¹⁷², anemia¹⁷³ y pobreza: pobreza material que conduce a la anemia mental¹⁷⁴. Un ejemplo de ello es nuestra Prensa, espejo de nuestra pobreza y ramplonería¹⁷⁵. Dada nuestra ignorancia,

¹⁷¹ Cfr.: UNAMUNO, Miguel de, *En torno al casticismo* (“Sobre el marasmo actual de España”), Madrid, Espasa-Calpe, octava edición, 1972, pp. 127-130.

¹⁷² “Es un espectáculo deprimente el del estado mental y moral de nuestra sociedad española, sobre todo si se la estudia en su centro. Es una pobre conciencia colectiva homogénea y rasa. Pesa sobre nosotros una atmósfera de bochorno; debajo de una dura costra de gravedad formal se extiende una ramplonería comprimida, una enorme trivialidad y bagacera”. *Ídem*, pág. 131.

¹⁷³ “Los jóvenes prometen algo hasta los treinta años, en que se hacen unos badulaques. No se hacen, los hacen; caen heridos de anemia ante el brutal y férreo cuadrículado de nuestro ordenancismo y nuestra estúpida gravedad”. *Ídem*, pág. 133.

¹⁷⁴ “Añádase a esto que la pobreza de nuestra nación hace duro ganarse la vida y echar raíces; el *primum vivere* ahoga el *deinde filosofari*. Los jóvenes tardan en dejar el arrimo de las faldas maternas, en separarse de la placenta familiar, y cuando lo hacen derrochan sus fuerzas más tiernas en buscarse un padrino (...) Vivimos en un país pobre y donde no hay harina todo es mohína. La pobreza económica explica nuestra anemia mental; las fuerzas más frescas y juveniles se agotan en *establecerse*, en la lucha por el *destino*”. *Ídem*, pág. 134.

¹⁷⁵ “Es esta prensa una verdadera balsa de agua encharcada, vive de sí misma (...). La literatura al por menor ha invadido la prensa y... los literatos de cosas leídas. (...) Espejo verdadero, espejo de nuestro achatamiento, nuestra caza al *destino*, espejo de nuestra doblez, de nuestra rutina y ramplonería”. *Ídem*, pág. 137.

habría que empezar por aprender desde el principio¹⁷⁶, pero la *abulia* nos incapacita para el trabajo modesto y la investigación.

¿Pero a qué se debe este estado de miseria mental y material y cuáles son las soluciones para salir de este marasmo?

“Fue grande el alma castellana cuando se abrió a los cuatro vientos y se derramó por el mundo (en aquella edad de expansión –acaba de decir- vivía nuestra vieja casta abierta a todos los vientos, asentando por todo el mundo sus tiendas); luego cerró sus valvas y aún no hemos despertado. Mientras fue la casta fecunda no se conoció como tal en sus diferencias; su ruina empezó el día en que gritando: “Mi yo, que me arrancan mi yo!”, se quiso encerrar en sí”¹⁷⁷.

La respuesta no puede ser más explícita: cuando España se cerró sobre sí misma y rompió los lazos que la mantenían en abierta correspondencia a todo el exterior, empezó su acabamiento y se redujo a la pobreza mental y material. La vida sólo es intensa cuando se derrama y desborda y sólo en la expansión es posible el crecimiento y la riqueza. Recluida y sin salidas forzosamente se deprime y seca.

“Cuando un hombre se encierra en sí mismo resistiendo cuanto puede al ambiente y empieza a vivir en sus recuerdos, de su *historia*, a hurgarse en exámenes introspectivos la *conciencia*, acaba ésta por hipertrofiarse sobre el fondo subconsciente. Éste, en cambio, se enriquece y aviva a la frescura del ambiente como después de una excursión al campo volvemos a casa... llena el alma de voces de su naturaleza íntima despierta al contacto de la Naturaleza su madre. Y así sucede a los pueblos que en sus encerronas y aislamientos hipertrofian en su espíritu colectivo la conciencia *histórica* a expensas de la vida difusa intrahistórica, que languidece por falta de ventilación. (...) Me siento impotente... para llevar al espíritu del lector este concepto de que la vida honda y difusa de la intrahistoria de un pueblo se marchita cuando las clases históricas lo encierran en sí, y se vigoriza para rejuvenecer, revivir y refrescar al pueblo todo al contacto del ambiente exterior”¹⁷⁸.

Pero si la cerrazón es la causa de nuestro empequeñecimiento, nuestra vida y grandeza futura –sea de nueva y necesaria fundación, sea reconstitución de lo que ya fuimos- está en la apertura, y en concreto en la apertura a Europa, nuestra salida natural, en la europeización:

“Quisiera sugerir –dice a continuación de la cita anterior- con toda la fuerza al lector la idea de que el despertar de la vida de la muchedumbre difusa y de las regiones tiene que ir de par y enlazado con el abrir de par en par las ventanas al campo europeo para que se oree la patria. Tenemos que europeizarnos y chapuzarnos en pueblo. El pueblo, el hondo pueblo, el que vive bajo la historia, es la masa común a todas las castas, es una materia protoplasmática; lo diferenciante y excluyente son las clases e instituciones históricas”¹⁷⁹.

¹⁷⁶ “Es cada día mayor la ignorancia, y la peor de todas la que se ignora a sí misma, la de la semiciencia presumida. (...) La presunción es tanta, que impide se empiece por el principio, por aprender conocimientos elementales en cartillas científicas”. Pero... “Hay *abulia* para el trabajo modesto y la investigación *directa*, lenta y sosegada. Los más laboriosos se convierten en receptáculo de ciencia hecha o en escarabajos peloteros de lo último que sale por ahí fuera”. *Ídem*, pp. 138-139.

¹⁷⁷ *Ídem*, pág. 141.

¹⁷⁸ *Ídem*, pp. 142-143.

¹⁷⁹ *Ibidem*, pág. 143.

He aquí dos claves, que sólo se comprenden bien en la diferenciación unamuniana entre *historia* e *intrahistoria*, pero que presentan un sentido suficientemente asimilable. La primera es la uropeización, que ya proclama Unamuno antes del 98. Europa es la solución para España. Y aunque aquí no se especifique qué es Europa (cultura superior, ilustración, ciencia, desarrollo económico, modernidad, convivencia normalizada, civilizada, por la democracia...), que es, en todo caso, nuestro entorno natural, aquel en el que somos, se tiene claro que “España está por descubrir, y sólo la descubrirán españoles europeizados”¹⁸⁰. Y aquí está la segunda clave: esta salida a Europa, esta apertura necesaria y forzosamente enriquecedora, no es un perderse en lo extraño, no es negar su propia mismidad, sino, al contrario, recuperarla, poseerse en su esencia más honda. Por eso, europeizarse exige y equivale a “chapuzarnos en pueblo” y un español europeizado es el único que descubre a España.

Europa no es nuestro no-yo, sino nuestra vocación más íntima. Por eso, europeización no es enajenación, sino verdadera españolización. Y es que el pueblo auténtico, el que constituye el fondo y el hontanar de toda sociedad, el que sustenta la *historia* y las superficies que presentan notoriedad –las clases “históricas”-, el que da, sí, peculiaridades diferenciadoras que al fin y al cabo son creaciones culturales, temporales o históricas, pasajeras por tanto, expresión pero no necesariamente definición de su “esencia” permanente, tiene en verdad más coincidencias que divergencias con cualquier otro pueblo. El fondo es esa humanidad que trasciende toda divergencia y fundamenta la solidaridad y la cercanía. En este pueblo intrahistórico está siempre la posibilidad de España; de él cabe partir -en él está íntegra la esperanza española- y en la nueva apertura no puede decirse que se niega, sino que sólo cabe encontrar lo otro cercano con el que me enriquezco (nos enriquecemos juntos). Repárese bien: “el pueblo, el hondo pueblo, el que vive bajo la historia, es la masa común a todas las castas; lo diferenciante y excluyente son las clases e instituciones históricas” (es decir, lo temporal e histórico, instituido y convencional, pasajero y “secundario”).

Y también: “¿Está todo moribundo? No, el provenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intrahistoria, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos o ventarrones de ambiente europeo”¹⁸¹.

Cómo nos europeizamos y cómo de este modo llega España a cumplir su más íntimo destino está por precisar, aunque ha dicho en páginas anteriores que es preciso “que se empiece por el principio, por aprender conocimientos elementales en cartillas científicas” y hay una alusión entristecida al desprecio y descuido existente en España de los maestros de primeras letras y de su función (“desasnar muchachos”), cuando en ello, en la educación primaria, secundaria y superior, puede estar el principio de la europeización. “Pero- continúa en su crítica- hay abulia para el trabajo modesto y la investigación *directa*, lenta y sosegada”¹⁸². Lo claro es lo que finalmente resume

¹⁸⁰ *Ídem*, pág. 141.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ídem*, pág. 138. Ortega, en carta a Unamuno de 1904 tiene una cita que secunda lo dicho por Unamuno en este pasaje: “Nunca olvidaré las frases amargas, humanas con que habla Turguenév, en *Humo*, de los *diamantes en bruto* de su país: “No extendáis por Rusia la idea de que se puede hacer algo sin el estudio, ¡por Dios! No; aunque se tenga una frente como una hectárea, hay que estudiar, comenzando por el alfabeto; si no, hay que callarse y estarse quieto”. Una de las cosas honradas que hay que hacer en España (como en Rusia), donde falta todo cimiento, es desterrar, podar del alma colectiva la esperanza en el

Unamuno: que el casticismo atento sólo al cultivo de lo diferencial es empobrecedor, que la exaltación de lo puramente individual se hace a expensas de la personalidad (rica y expansiva, por tanto abierta y relacional), que la miseria mental de España arranca de su aislamiento, que la esperanza está en el fondo intrahistórico del pueblo, que España se salva en Europa y que sólo así nos españolizamos auténticamente. Europa es la única salida a la españolización. Así lo dice Unamuno:

“Es ya cosa de cerrar estas divagaciones desordenadas en que lo por decir queda mucho más que lo dicho. Era mi deseo desarrollar más por extenso la idea de que los casticismos reflexivos..., los que se buscan en el pasado *histórico* o a partir de él... no son más que instrumentos de empobrecimiento espiritual de un pueblo..., que el cultivo de lo meramente diferencial de un individuo o un pueblo, no subordinándolo bien a lo común a todos, exalta un capullo de individualidad a expensas de la personalidad integral; que la miseria mental de España arranca del aislamiento en que nos puso toda una conducta cifrada en el proteccionismo inquisitorial que ahogó en su cuna la Reforma castiza e impidió la entrada a la europea, que en la intrahistoria vive con la masa difusa y desdeñada el principio de honda continuidad internacional y de cosmopolitismo, el protoplasma universal humano, que sólo abriendo las ventanas a vientos europeos, empapándonos en el ambiente continental, teniendo fe en que no perderemos nuestra personalidad al hacerlo, europeizándonos para hacer España y chapuzándonos en pueblo, regeneraremos esta estepa moral. Con el aire de fuera regenero mi sangre, no respirando el que exhalo. (...) El lector sensato pondrá el método que falta y llenará los huecos”¹⁸³.

Pero el paradójico Don Miguel carga con cajas destempladas *al parecer contra la europeización*, y, seguramente cansado de la beatería europeizadora que está convirtiéndose en tópico o moneda *común* y sin advertir real progreso en la propuesta sobre la mantenida en *En torno al casticismo* o en el escrito de Costa *Reconstitución y europeización de España*, se despacha -y tiene que promover el escándalo- contra los papanatas europeizadores¹⁸⁴ y contra la cantinela de la europeización.

Ya en carta a Ortega, en el mismo año en que escribe *Sobre la europeización*, exclama Unamuno: “Yo me voy sintiendo furiosamente antieuropeo. ¿Que inventan cosas? ¡Invéntenlas! La luz eléctrica alumbrá aquí tan bien como donde se inventó (me felicito de haberseme ocurrido este aforismo tan ingenioso). La ciencia sirve de un lado para facilitar la vida con sus aplicaciones y de otro de puerta para la sabiduría. ¿Y no hay otras puertas? ¿No tenemos nosotros otra?”¹⁸⁵.

Esa es la pregunta y esa puede ser la clave de esta nueva posición unamuniana: ¿No hay otras puertas para la sabiduría? ¿No tenemos otra? (¿A qué otra puerta se refiere: la creencia tradicional, la fe religiosa, la mística?). En todo caso, en *Sobre la europeización* Unamuno adopta dos tesis, de las que al menos la primera parece contradecir las mantenidas en *En torno al casticismo*: 1.^a: Ni europeo ni moderno; somos los españoles irreductibles a la europeización; y, desde luego, no podemos a la vez europeizarnos y españolizarnos. ¿Por qué no africanos, al estilo de San Agustín o

genio que viene a ser una manifestación del espíritu de la lotería, y alentar los pasos medidos y poco rápidos del talento”. Carta I, Madrid, 6/1/1904, *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, pág. 31.

¹⁸³ UNAMUNO, M., *En torno al casticismo*, pág. 145.

¹⁸⁴ Es en carta publicada en ABC en septiembre de 1909 cuando Unamuno habla de “los papanatas” que están bajo la fascinación de “esos europeos”.

¹⁸⁵ Carta IV, Salamanca, 30/5/1906, *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, pp. 41-42.

Tertuliano? 2ª: Más que europeizar España, españolizar a Europa. O la españolización de Europa como único camino para lograr la europeización de España.

Lo primero está dicho con harta claridad y sorprendente rotundidad:

“Conviene hacer uno en sí mismo examen de conciencia nacional y preguntarse qué valor íntimo y duradero tienen la mayor parte de los tópicos regenerativos que venimos repitiendo casi todos... En dos términos se cifra todo lo que se viene pidiendo para nuestro pueblo, todo lo que para él hemos pedido casi todos... Estos dos términos son: *uropeo y moderno*. “Tenemos que ser modernos”, “tenemos que ser europeos”. (...)

“Vuelvo a mí al cabo de los años, después de haber peregrinado por diversos campos de la cultura europea, y me pregunto a solas con mi conciencia: “¿Soy europeo? ¿Soy moderno?” Y mi conciencia me responde: “No, no eres europeo, eso que se llama ser europeo; no, no eres moderno, eso que se llama ser moderno”. Y vuelvo a preguntarme: “... ¿Somos los españoles, en el fondo, irreductibles a la europeización y a la modernización? Y en caso de serlo, ¿no tenemos salvación? ¿No hay otra vida que la vida moderna y europea?”

“Debo confesar que cuanto más en ello medito, más descubro la íntima repugnancia que mi espíritu siente hacia todo lo que pasa por principios directores del espíritu europeo moderno, hacia la ortodoxia científica de hoy, hacia sus métodos...”

“Hay dos cosas de que se habla muy a menudo, y son la ciencia y la vida. Y una y otra, debo confesarlo, me son antipáticas”¹⁸⁶.

Sin duda alguna Unamuno se está oponiendo o pretende mostrar su desconfianza hacia el positivismo cientista y materialista, que reduce el saber a la ciencia, olvidado de la superior sabiduría -para la que la ciencia es sólo una puerta- y que reduce todo interés humano a la “vida” inmanente, sin dimensión alguna de transcendencia. Por eso puede decir que “acaso los términos ciencia y española sean, *afortunadamente*, dos cosas que se repelen”¹⁸⁷ o que acaso “somos los españoles, en lo espiritual, refractarios a eso que se llama la cultura europea moderna”¹⁸⁸. Más aún, afirma taxativamente: “Pretendemos ser europeos y modernos, sin dejar de ser españoles, y eso no puede ser”¹⁸⁹.

Con esa posible dimensión trascendente de la vida -que parece olvidar la Europa capitalista, cada vez más identificada con la ideología del positivismo vulgarizado- y el valor superior de la sabiduría sobre la ciencia (“podemos, creo, cultivar nuestra sabiduría sin tomar la ciencia más que como un medio para ello, y con las debidas precauciones, para que no nos corrompa el espíritu”) se puede identificar lo “africano antiguo” -cuyo modelo es Agustín de Hipona-, preferible en ese sentido a lo “moderno europeo”, y lo místico español, la espiritualidad profunda que puede alentar en una cierta tradición española que Unamuno teme que se pierda en una asunción vulgarizada de lo europeo (ese fondo español, sí, incompatible con lo europeo superficial y lo moderno entendido en su versión más positivista y vulgarmente materialista). No sería, por tanto, el amor a la paradoja y su espíritu movilizador ni la simple voluntad de remover las convicciones que empiezan a perder su novedad y capacidad transformadora lo que movería a Unamuno a estas afirmaciones aparentemente

¹⁸⁶ “Sobre la europeización”, diciembre de 1906, *Miguel de Unamuno. Antología/ poesía, narrativa, ensayo*, selección e introd. de José Luis L. Aranguren, Madrid, FCE, 2007, pp. 256-257.

¹⁸⁷ *Ídem*, pág. 259.

¹⁸⁸ *Ídem*, pág. 261.

¹⁸⁹ *Ídem*, pág. 260.

contradictorias con las defendidas anteriormente. Es más bien el afán de depurar las propuestas europeizadoras de una dimensión vulgarizadamente moderna que nivela entre los europeos toda diferencia y elimina, en su materialismo práctico positivista, toda orientación trascendente o toda dimensión de espiritualidad. Es decir, lo que está rechazando Unamuno no es la europeización como tal, sino *una* forma de europeización que cree indeseable y considera incompatible con lo más auténtico y salvable de lo español. Pues al tiempo que anularía lo español, degradaría lo europeo a la pura caricatura de sí mismo. No, ni europeo ni moderno, porque *esa* Europa o *esa* modernidad no es ni española ni europea: el positivismo reduce la sabiduría a ciencia, sin saber ya siquiera lo que es la sabiduría, y reduce la ciencia a operatividad, a técnica, sin saber lo que son los fines y por tanto la moral. Si eso es Europa, si eso es la modernidad, si a eso ha quedado reducido el “principio” del Renacimiento, de la Ilustración (ciencia-técnica, capitalismo y bienestar), y a eso se reduce todo valor; si la Libertad queda reducida a elegir a tu amo y la autonomía racional a asegurarte el garbanzo; y asegurado el garbanzo, no hay ya más perspectiva. Si eso es Europa, mejor españoles y mejor africanos: el África del siglo IV, no se olvide. Y entonces no hay que europeizar a España, sino que españolizar a Europa, africanizarla con la pasión por la verdad, por el sentido, por la sabiduría, por el espíritu, del gran africano Agustín de Hipona, lo que no sería sino renovar el espíritu europeo, restaurar Europa arrasada – como el África romana por los vándalos- por el bárbaro materialismo.

Quizá en ese sentido se explica la segunda propuesta: españolizar a Europa, condición para europeizar a España: “Esto del intento de españolizar a Europa, único medio para que nos europeicemos en la medida que nos conviene, mejor dicho, para que digiramos lo que del espíritu europeo puede hacerse nuestro espíritu, es cosa que hay que tratarla aparte”¹⁹⁰.

Por de pronto, ya no hay verdadera oposición ni incompatibilidad entre español y europeo y hay -se reconoce- una forma aceptable de europeizarse –no cualquiera. Y es evidente que hay una forma de ser europeo que no sólo es compatible, sino deseable: luego este ensayo no parece negar la tesis mantenida anteriormente de la europeización, sino de reconducirla evitando direcciones indeseables: “Algo, algo, mucho hay, sin duda, en la cultura europea moderna y en el espíritu moderno europeo que nos conviene recibir en nosotros para convertirlo en nuestra carne, como recibimos en el cuerpo la carne de diversos animales y la convertimos en nuestra carne”¹⁹¹. Pero ya se sabe: “El único modo de relacionarse en vivo con otro es el modo agresivo... Sólo cuando trato de meter mi espíritu en el espíritu de un prójimo mío es cuando recibo en el mío al espíritu de este mi prójimo”¹⁹².

Por eso la españolización de Europa como condición para la europeización de España -tesis, por tanto, que mantiene la necesidad de ésta- puede significar dos cosas: una, que la Europa en camino de desespiritualizarse debe asumir la dimensión

¹⁹⁰ *Ídem*, pág. 265.

¹⁹¹ Por supuesto, cuando critica el olvido de la sabiduría por la ciencia y proclama el mero carácter de medio de ésta para aquélla y afirma que “por mi parte, puedo decir que si no hubiese excursionado por los campos de algunas ciencias europeas modernas, no habría tomado el gusto que he tomado a nuestra vieja sabiduría africana, a nuestra sabiduría popular”, reconoce sin embargo que no se puede oponer la sabiduría a la ciencia (ni ésta negar a aquélla) y que “tampoco el amor a la sabiduría debe llevarnos a renunciar a la ciencia, pues esto equivaldría a tanto como un suicidio mental, sino a tomar la ciencia como una preparación, y no más que como una preparación a la sabiduría”. *Ídem*, pág. 261.

¹⁹² *Ídem*, pp. 272 y 271.

espiritual, tradicional, medieval –incluso “africana”- y nada moderna que la atrasada España no parece haber perdido definitivamente ni debe perder y sólo entonces será asumible y aceptable para España; o lo que viene a ser lo mismo, la europeización de España, con la asimilación de los valores modernos y particularmente la tradición racional y científica -que nos es necesaria-, no debe implicar la renuncia a ciertos valores todavía vigentes en España y debe llevar en contrapartida la asimilación por Europa de esos valores si es que está en trance de perderlos. O –dos-, en un significado más neutral, que la asunción española de su destino europeo no será completa y debe implicar la asunción europea de su realidad española. Sólo así, europeizándose, España será realmente España y Europa, españolizándose, más plena y cabalmente Europa: “Tengo la profunda convicción de que la verdadera y honda europeización de España, es decir, nuestra digestión de aquella parte de espíritu europeo que pueda hacerse espíritu nuestro (y que será lo que está de acuerdo con nuestro más íntimo ser, lo común, lo que de “europeo” hay en todos), no empezará hasta que no tratemos de imponernos en el orden espiritual de Europa, de hacerles tragar lo nuestro, lo genuinamente nuestro (y que por serlo no es tampoco realmente extraño a los demás europeos), a cambio de los suyos; hasta que no tratemos de españolizar a Europa”¹⁹³.

En conclusión, la aparente contradicción de los dos ensayos comentados puede resolverse en complementariedad -como complementarios son los procesos de europeización y españolización, y tan necesarios, que si no se realizan permanecen deficientes ambas realidades: España y Europa-, y, aunque Ortega reprocha a Unamuno sus paradójicas posiciones y en artículo ya citado, bien que bastante después (*Unamuno y Europa, fábula*, 1909), llegue a insinuar, maliciosamente, “si el matiz rojo y encendido de las torres salmantinas les vendrá de que las piedras venerables aquellas se ruborizan oyendo lo que Unamuno dice cuando a la tarde pasea por ellas”, el mozo que irrumpe en el baile y da un trancazo en el candil, armando la marimorena -imagen de Unamuno en el citado artículo-, es más coherente de lo que pudiera parecer. Cada vez que don Miguel suelta una paradoja, pasada la inicial sorpresa y descontada su aparente contradicción, no hay que quedarse en ese espíritu de contradicción o en su mero valor de revulsivo e incitación a la polémica. Tiene algún sentido que resuelve o disuelve la contradicción. No se trata de hablar por escandalizar o encabritar: tiene una lógica que parece ocultarse. Así en los dos artículos que comentamos y en las dos propuestas que, lejos de ser contradictorias, se resuelven en una y se complementan: europeización como españolización; y europeización de España como españolización de Europa.

La crisis actual del patriotismo español, escrito en 1905, creo que confirma, en efecto, esta apreciación. Y voy a referirme sólo a estas afirmaciones: “El deber patriótico de los catalanes, como españoles, consiste en catalanizar a España, en imponer a los demás españoles su concepto y su sentimiento de la patria común y de lo que debe ser ésta”¹⁹⁴. O bien: “Castilla ha cumplido su deber con la patria común castellanizándola todo lo que ha podido, imponiéndole su lengua e imponiéndosela a otras naciones, y ello es ya una adquisición definitiva. El deber de Cataluña para con España es tratar de catalanizarla, y el deber para con España de parte de Vasconia es el tratar de vasconizarla”¹⁹⁵.

¹⁹³ *Ídem*, pág. 272. Las observaciones entre paréntesis son nuestras.

¹⁹⁴ UNAMUNO, M., “La crisis actual del patriotismo español”, 1905, *Miguel de Unamuno. Antología...*, Madrid, FCE, 2007, pág. 343.

¹⁹⁵ *Ídem*, pág. 352.

Cada pueblo tiene el deber de ser él mismo y no puede contribuir a una unidad mayor si no es aportando su modo de ser y de ver la realidad. En el caso de España, a juicio aquí de Unamuno -que repite en *En torno al casticismo* el tópico noventayochista de que “Castilla ha hecho a España”- Castilla ha cumplido con su misión aportando - ante la ausencia de otros, “imponiéndose”- la perspectiva castellana de España y la realidad. En cuanto españoles y formando parte de una realidad que les es común, la solución catalana o vasca no es la elusión de su propia responsabilidad aduciendo la incompatibilidad con el modo de ser castellano-español, sino proponer -“imponer” incluso- su propia perspectiva, el modo catalán o vasco, única forma de corregir la unilateralidad castellana y poner a España en su total y cabal realidad. Sólo catalanizando será Cataluña española (y radicalmente Cataluña) y España catalana (y cabalmente España)... Luego no hay contradicción, si buenamente se entiende y francamente se quiere, entre Cataluña y España, o entre Vasconia y España; sólo con la identificación excluyente -y no por imposición castellana, sino por dejación de los demás pueblos- de España con Castilla. Y sólo hay una manera, por tanto, de españolizar Cataluña o Vasconia (y por tanto de ser ellas mismas): catalanizando o vasconizando a España.

Aplíquese a España y Europa: formando España parte de la realidad Europa, si queda apartada de ella es por su renuncia a asumir su papel, su verdadera realidad -que es inseparable de Europa- debido a su desunción o a su aislamiento. España tiene que asumir su dimensión europea y sólo así será: tiene que europeizarse. Pero eso significa no sólo recobrar lo europeo perdido o rechazado sino lo que quedamos alejados de nuestro ser, deficientes y apocados, sino también ser e imponer en Europa la visión española del mundo, sin renunciar a decir la propia e insustituible palabra -que sería lo mismo que renunciar a sí misma. Tiene, pues, que españolizar a Europa. Y sin ello Europa no es cabalmente, auténticamente Europa (como España no lo es sin Cataluña o Vasconia y éstas no son lo que son sin España). Europeización y españolización son dos procesos necesariamente implicados y complementarios.

5.- EL PROBLEMA DE ESPAÑA EN EL ANÁLISIS DE ORTEGA. APUNTE DE UNA EVOLUCIÓN

Vamos a entrar, definitivamente, en la exposición sistemática del problema de España en Ortega, tal como se va definiendo y desarrollando a lo largo de su obra, esto es, tal como se va planteando, desgranando, apuntando soluciones, sintetizándose y aportando nuevas perspectivas y posiciones a lo largo de infinidad de artículos, ensayos, conferencias, libros, reflexiones escritas... que es -prácticamente la totalidad de su obra- donde lo trata. Y cómo al hilo de ese problema se concreta, plantea, enriquece y desarrolla la filosofía de Ortega que, si precedida por el interés práctico, revierte como fundamentación teórica. Queremos dejar constancia de todo lo que “va diciendo” en este problema -y es evidente que muchas veces se repite, pero también que, donde parece repetirse, aporta normalmente nuevas ideas, aspectos y matices-, pero quisiéramos hacerlo sin repeticiones innecesarias y no como mero recuento de ideas, sino como auténtica sistematización o articulación coherente de ideas, temas, soluciones, perspectivas ideológicas y culturales... Ahora bien, el objetivo no es hacer una mera síntesis, sino constatar lo mucho y todo lo que trata sobre el tema. La síntesis puede hacerse y normalmente se hace sobre una selección de artículos fundamentales; lo que queremos es ver *todos* los que dedica y tienen que ver con el tema.

A lo largo de su obra es evidente que ha habido evolución en el planteamiento del problema, las perspectivas adoptadas y las soluciones propuestas. Y que la hay en las posiciones filosóficas a las que arriba y desde las que iluminar esos planteamientos. Y así ha sido señalado por todos los autores que tratan el tema. Por nuestra parte, no queremos partir de soluciones previas, sino constatarlo en el devenir de su obra y sistematizarlo a partir de ella. Pero también parece necesario llevar un hilo conductor o tener una perspectiva mínimamente global que nos permita orientarnos en el bosque de sus escritos. Por eso, y partiendo sin duda de la lectura llevada a cabo hasta aquí, advertimos una determinada evolución y podemos introducir, siquiera sea para facilitar la exposición, una cierta división o esquematización evolutiva en el devenir de su obra, que presentamos a continuación, aunque sujeta a confirmación y a revisión.

El tratamiento del problema de España en Ortega presenta o podríamos abordarlo y entenderlo en cuatro fases -tal vez cinco- o cuatro períodos en que se aprecian variaciones en la manera de enfocarlo, en el análisis de los problemas que detecta y en las soluciones propuestas, variaciones que normalmente se corresponden con un cambio o una determinada inflexión en su pensamiento estrictamente filosófico.

1. Primeros escritos de juventud (1902-1911). España, un problema pedagógico: europeización, ciencia y cultura. “España, el problema; Europa, la solución”

El primer período, que podríamos llamar “primeros escritos de juventud” (primera etapa de mocedades), abarcaría de 1902 a 1911, esto es, desde las primeras formulaciones del problema de España hasta la obra que constituye su primera gran síntesis y solución al mismo, *Pedagogía social como programa político*, de 1910, e incluso *La estética del Enano Gregorio el Botero*, de 1911, que cierra el sistema de sus ideas características. En esta fase, la más claramente reconocible, el diagnóstico fundamental de la deficiencia española está puesto en la falta de ciencia, de alta cultura y de modernidad, en suma, en su apartamiento de Europa, precisamente en lo que

aquella se despegaba del resto de las civilizaciones e iniciaba un cambio radical -tanto material como espiritual- por el pensamiento racional, la ciencia y el desarrollo técnico. La solución propuesta no ofrece dudas y está en la línea de la de los “mayores”, que acabamos de considerar (Costa, Unamuno, Maeztu, Ganivet): la regeneración o la refundación de España, su única posibilidad -su “destino”- y la única manera efectiva de ganarse a sí misma está en la recuperación de Europa, en la *Europeización*, y por tanto en ponerse a lograr lo que a Europa caracteriza y la ha distinguido y encumbrado: la ciencia, el conocimiento científico, que será técnico por añadidura. Y por eso dos corolarios: educación y cultura -que es en definitiva ciencia y elevación moral y sentido estético- y la consiguiente potenciación de la riqueza nacional con la técnica y la industria: trabajo e industrialización.

Esto significa, además, una propuesta política que consistiría en un sistema social -presidido por la ciencia y el trabajo- que sintetizaría liberalismo y socialismo, esto es, un progresismo democrático que uniera los principios de la mejor tradición liberal (libertad y dignidad individual, estado de derecho, ideal de automejora...) y la exigencia de igualdad básica como hombres, trabajo y justicia social del socialismo (encarnado, por otra parte, en el dirigente -Pablo Iglesias- y en el único partido que se libra de la corruptela y la fantasmada generalizada de la Restauración).

A estas posiciones en el análisis de España y respecto a la política en general corresponden unas concepciones filosóficas que vienen dadas o están inspiradas por Kant, Fichte y el Neokantismo en particular (y coincide con los años 1906-1911 en que Ortega estudia en Alemania durante tres años y pasa dos en el reducto del principal neokantismo: la Escuela de Marburgo, con H. Cohen y P. Natorp a la cabeza).

2. Segundo período de juventud (1911-1916). España, un problema vital: quehacer y responsabilidad. *Vieja y nueva política*

Desde 1911, poco después de *Pedagogía social como programa político*, el acento y las reflexiones de Ortega empiezan a cambiar. Se sigue hablando de cultura, aunque se insiste que ésta es *función de la vida*, y se habla de España fundamentalmente como *algo por hacer*, como un proyecto que corresponde al nuevo patriotismo (el patriotismo crítico y no complaciente). Esto es, más que una realidad a regenerar o revitalizar por la cultura (en un proyecto de pedagogía social que tiene como principal impulsor al Estado), es un proyecto a realizar en una acción y responsabilidad total que corresponde a la Sociedad, a la nueva España vital. Esta etapa culmina en *Meditaciones del Quijote* y en *Vieja y nueva política*, ambas de 1914 (y alargaríamos hasta 1916, con su primer viaje a Argentina y las lecciones *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*); obras donde las referencias que se han ido introduciendo a la Fenomenología terminan en el esbozo de una nueva “Filosofía de la vida” (una “filosofía de la existencia” en nombre que le parece erróneo a Ortega), y donde la patria misma -España, la circunstancia en que me realizo- y no sólo yo mismo o mi propia vida es *quehacer*, proyecto, responsabilidad.

Por eso, la propuesta -que no excluye la necesidad de la ciencia y la cultura- es la de potenciar, por el nuevo “partido de la cultura”, la España vital, rompiendo con la España oficial.

3. Tercer período: 1917-1923. España, un problema de integración: la falta de un proyecto y la falta de articulación social. *España invertebrada*

El tercer momento en la reflexión orteguiana sobre España podríamos cifrarlo en el período que va de 1917 a 1923, en que se publica *España invertebrada*. Del año de la gran crisis nacional -en medio de la gran crisis general que supone la Guerra Europea- a la obra fundamental sobre el tema de España, que es además el año en que comienza -se resuelve falsamente la crisis- la Dictadura de Primo de Rivera.

La idea fundamental de Ortega en este período es: si España está por hacer, tiene que llevarse a cabo en torno a un gran proyecto integrador, vertebrador. Si el enemigo de ese proyecto son los “particularismos”, la solución está en la “nacionalización”. Pero la España oficial -representada por “todas” las instituciones de la mortecina, o mejor, fenecida Restauración- ahogan e impiden ese proceso nacionalizador. Urge una gran transformación política que deje prosperar el proceso revitalizador español.

Al mismo tiempo, se van apuntando los problemas que se analizan en *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*. A los problemas particulares que en España supone la política de la Restauración, se suma un problema histórico -la falta de élites, de verdaderas aristocracias- y la sociedad de masas que, por falta de una minoría rectora, apunta a la rebelión o insubordinación moral de las mismas (su negativa a regirse por la propuesta o las exigencias de “lo mejor”).

La suma de estas reflexiones culminaría en *España invertebrada*, donde se adelantan, además, las claves de *La rebelión de las masas*. El problema de España está en el particularismo y en la ausencia de verdaderas aristocracias, problemas ambos que conducen a una deficiencia fundamental: la falta de un proyecto articulador y potenciador de España, de un proyecto nacionalizador. La filosofía de Ortega está aquí claramente definida como la filosofía de la razón vital (*El tema de nuestro tiempo*).

4. Cuarto período: La República, un proyecto de nación

El cuarto momento estaría, precisamente tras el fracaso de la Dictadura y la convicción orteguiana de que para el proyecto de España se ha descalificado definitivamente la Monarquía (*El error Berenguer*), centrado en la República como nuevo proyecto de reforma e integración total para España. La República ya no es simplemente un nuevo régimen, no un nuevo sistema político -un cambio radical en la política que permitiera el cambio social-; es un nuevo proyecto total para España: cambio político, reforma institucional, nuevo programa de vida social, nuevo proyecto de articulación nacional.

La República es la nueva España social que incluye el conjunto de reformas necesarias para hacer una nueva España y una nueva Nación. Por eso es un proyecto de reforma o transformación radical: político, social, territorial, cultural. Es un auténtico programa de refundación de España.

Pero también este proyecto tiene sus enemigos interiores, tan asentados en la vieja España: el reaccionarismo secular alentado por enquistados privilegios, pero también la

extralimitación en el proyecto por exceso de sectarismo o por la falta de cabezas rectoras capaces de imponer cordura y autoridad, el cada vez más ciego particularismo, la franca rebelión de las masas alterando todo principio valorativo... Y el proyecto dio en el fracaso.

5. El silencio de Ortega. El proyecto de Europa

Prácticamente desde 1932, abandonada su actividad política directa y vuelto a sus actividades exclusivas como profesor y publicista, Ortega, que no había escrito prácticamente una página donde no resonara su preocupación por España, guarda silencio sobre “su” problema, sobre el tema necesario de su filosofía y de su condición de español. Particularmente durante la contienda civil, desde su exilio en París o en Argentina, se niega a dar su opinión, a hacer declaraciones y pretende mantener una quizá injusta e imposible distancia frente a uno y otro bando, sin justificar ni condenar el bando nacionalista -donde tiene comprometidos a familiares muy directos-, sin alentar a la España republicana¹⁹⁶, de la que se siente definitivamente alejado. La vuelta a Europa, a Portugal, donde instala su residencia oficial, y su paulatina y silenciosa reincorporación a España, sin instalación oficial, sin vuelta a la Universidad, sin plena integración en la vida intelectual y social española, quiere mantener otro difícil equilibrio entre su deseo de volver a España y no legitimar el régimen de la dictadura reaccionaria franquista. Y Ortega sigue guardando silencio sobre la situación política, social, cultural, espiritual de España y sobre su “eterno” y perentorio problema español. ¿Qué significa el silencio de Ortega? ¿El reconocimiento de que todo estaba dicho y de que no cabía decir algo nuevo verdaderamente orientador? ¿El reconocimiento de un fracaso y una frustración? ¿Silencio cobarde o impotente ante unas circunstancias adversas que se quieren sortear, sin renunciar a poder volver a España, su esencial circunstancia? ¿Renuncia a su misión de intelectual, pedagogo, meditador de los problemas patrios, orientador de tantos que confiaban en su palabra? ¿Cansancio por la edad, el exilio, las apretadas condiciones económicas, la añoranza de la familia, la necesidad de ordenar y completar la propia obra filosófica...? ¿Voluntad de establecer contacto con la España interior e intentar, en lo posible y sin compromisos legitimadores del régimen, un nuevo magisterio y una nueva orientación intelectual? ¿Hubiera sido más fecundo y coherente el papel de Ortega, exiliado cerca de España, en Europa, hablando claramente de España, como siempre hizo, e iluminando a su vez la nueva Europa, donde España tenía algún día que confluír?

Pero quizá es esto lo más significativo de este período, los últimos veinte años de la vida de Ortega, para el tema que analizamos. La delineación de un Proyecto de Europa, como el lugar común, político, económico y social, pero sobre todo espiritual, para todos los europeos y, por supuesto, España. Europa es un estado del espíritu que se viene gestando desde que Pan descubrió la nostalgia con los sonos de Siringa. “Realizar” esa comunidad espiritual, que es el verdadero “principio” fundacional de Europa, en efectiva realidad institucional. Ese es el común *destino*, la salvación como nación y como cultura, para los europeos y los españoles. Y ahí Europa consolidará la *visión europea del mundo*, donde estaría integrada y no puede faltar la *visión española de la realidad*.

¹⁹⁶ Eso sí, reacciona con indignación ante alguna declaración de intelectuales europeos “progresistas” que defienden la causa republicana “sin verdadero conocimiento de lo que ocurre en el interior de España”.

PRIMERA PARTE: 1902-1911. EL ANÁLISIS DEL PROBLEMA DE ESPAÑA EN EL PRIMER PERÍODO DE JUVENTUD

Como ya hemos indicado en el apartado anterior, acotamos este período porque en él se plantea, desde muy pronto y con particular intensidad en todo él, el problema de España, porque hay coincidencia y continuidad en los planteamientos y porque se llega a una primera y sistemática formulación del mismo que se concreta y culmina doctrinalmente en *La Pedagogía Social como programa político* (1910) y por su intensa expresividad estética en *La estética de El enano Gregorio el Botero*, de 1911. Ya hemos dicho que todo el período viene definido por los términos *europeización, ciencia, educación, cultura*, incluso *modernización*, y que el español se concreta como un *problema pedagógico* -y hasta podría añadirse *liberal y socialista*.

1.- 1902-1906: de “Grandmontagne tiene la palabra” a “Discurso para los Juegos Florales de Valladolid”. Primera formulación general del problema de España. EDUCACIÓN Y CIENCIA

1.1.- Primera formulación del problema y primeros escritos en torno a él

- Primeros escritos

En 1902 publica Ortega sus primeros artículos, “**Glosa. A Ramón del Valle-Inclán**”, en el *Faro de Vigo*, el 28 de agosto, y “**Glosas**”, en *Vida Nueva*, el 1 de diciembre. El primero, como se ve, dedicado a Valle-Inclán, está escrito en Galicia y es una descripción del paisaje y su encanto, aun en la pobreza (algo que empieza diciendo no poder comprender, abierto sólo a la belleza de la ciudad rica y populosa: vital). El segundo versa sobre las condiciones que ha de cumplir la crítica: ¿Imparcialidad, justicia, “generalidad” o simple dejar constancia del criterio de la “mayoría”? ¿O más bien “personalidad”, juicio propio, aunque corra el riesgo de la arbitrariedad? “Hay que ser personalísimo en la crítica si se han de crear afirmaciones o negaciones poderosas”¹⁹⁷. Lo interesante es que ya se adelantan ideas que hacen pensar en la división entre “*masas*” y *personalidades* fuertes y únicas, egregias, con criterio propio, que tienden a decir su propuesta, aunque en posición arriesgada. El pueblo pide una ley, necesita dirección... La clave está en que logren ponerse de acuerdo los “hombres ceñudos” y los “pueblos creyentes”.

En “**Glosas inactuales**” I y II, de junio y julio de este año y que se quedaron sin publicar, se contienen interesantes reflexiones “antropológicas” (“Yo, que no soy filósofo y que como Remy de Gourmont pienso que la metafísica es tan sólo mi danza difícil sobre la cuerda de lo universal”¹⁹⁸): el hombre, más que *homo sapiens*, más que animal que ríe, capaz de oponer el pulgar a los otros dedos o único en tener pantorrillas (marcha bípeda), es *animal descontentadizo*; y es el deseo, el descontento, el principio de diferenciación y la condición del progreso. Hay épocas de *formación* y épocas de

¹⁹⁷ “Glosas”, *Vida Nueva*, 1 diciembre 1902, O. C., T. I, pág. 8.

¹⁹⁸ “Glosas inactuales II. Jadear”, O. C., T. VII, pág. 5.

decadencia... En ese proceso “se destacan, como siempre surgieron, los personales, los fuertes, los enérgicos, los robustos de alma, los atletas del espíritu, que se adelantan desbridados al gran rebaño; esos a quienes llama Gracián “postillones de la vida que sobre el común correr del tiempo añaden su apresuramiento genial”¹⁹⁹.

Alienta, pues, en sus primeros escritos esa distinción, o el papel fundamental que, sobre el “rebaño”, la masa o el “pueblo”, tienen los individuos fuertes, personales, robustos... geniales.

Pero es en una carta dirigida a sus padres desde Vigo²⁰⁰ donde un Ortega de 19 años da ya interesantes pautas sobre lo que va a ser la idea clave de todo el período: la necesidad de la ciencia, motor fundamental del movimiento humano, deficiente en España y aquello que ésta precisa sobre todo para su mejora.

Ortega está todavía indeciso sobre la profesión a escoger. Acaba de licenciarse en Filosofía y Letras, pasa el verano en Vigo, en casa de su tío Ramón Gasset Chinchilla, director de la Escuela Superior de Artes e Industrias de Vigo, en cuya biblioteca Ortega encuentra y se nutre de abundantes libros de ciencia²⁰¹. Ha escuchado y hecho conocimiento de Ramiro de Maeztu en unas conferencias impartidas en dicha escuela Superior (junio 1902)²⁰², que tuvieron mucha importancia, al parecer, en su inclinación por la filosofía o al menos en su valoración de la ciencia.

En carta anterior, Ortega hablaba de su proyecto de convertirse en “uno de los españoles con más puntos de vista” al alcanzar una cantidad prodigiosa de conocimientos: Licenciado en Filosofía y Letras, Abogado, Ingeniero mecánico, electricista, químico e industrial...²⁰³ En la carta 29 que comentamos desiste de dedicarse a la “Retórica” y se decanta claramente por el estudio de las ciencias y una ocupación práctica: Ingeniero industrial. Pero lo importante son sus afirmaciones: “Hoy el movimiento humano es científico -el arte, la filosofía, la política, el dinero mismo se basa, se nutre, camina sobre la *ciencia*”²⁰⁴. Afirmación que se completa con esta otra: “En el mundo de hoy lo más importante y mañana lo único, son las máquinas”²⁰⁵. En segundo lugar, señala la falta de ciencia en España: “La casi totalidad de los científicos españoles es tonta, o si no les falta grandeza de miras... Les falta a todos el baño íntimo y confirmativo que yo me he dado y me seguiré dando en el arte y la filosofía”²⁰⁶. Y en consecuencia, lo que España necesita es ciencia y técnica, ingenieros, y no eruditos: “Si España mejora, ese movimiento progresivo será manejado y debido a los ingenieros”.²⁰⁷

¹⁹⁹ *Ídem*, pp. 7-8.

²⁰⁰ ORTEGA Y GASSET, José, *Cartas de un joven español*, Madrid, Ediciones El Arquero, 1991, Carta 29, 14 agosto 1902, pp. 92-96.

²⁰¹ Véase los libros que recomienda a su padre: los sociólogos Jean Izoulet, Jaime Novicow y el químico Marcelin Berthelot, que propugna la “necesidad de una moral pública fundamentada en la ciencia”. *Ibidem*, pág. 95.

²⁰² Ciclo de conferencias bajo el título: *Ensayo sobre las condiciones que determinan el reinado del trabajo*.

²⁰³ “Carta 28”, *Cartas de un joven español*, pág. 90.

²⁰⁴ “Carta 29”, *Ídem*, pág. 94.

²⁰⁵ *Ídem*, pág. 95.

²⁰⁶ *Ídem*, pág. 94.

²⁰⁷ *Ibidem*.

- “Grandmontagne tiene la palabra” o la primera formulación del problema (1903)

Pero es en 1903, en “**Moralejas. Grandmontagne tiene la palabra**”²⁰⁸, firmado bajo el pseudónimo Rubín de Cendoya (*Helios*, diciembre 1903), cuando Ortega plantea con toda claridad y con carácter ya en alguna medida sistemático el “problema español”: los males y defectos de España, la fuerte sacudida producida por el desastre y concretada en el Tratado de París, los impulsos regeneradores que empiezan a cristalizarse a partir de él, con llamada final, como solución, al trabajo y a la reconstrucción económica, base para una “Nueva España”.

Merece la pena constatar la enumeración de los males patrios, puestos en boca de Grandmontagne: “¿Saben ustedes lo que hay en España? “El fraude en el sufragio, la mentira política y social, el caciquismo agresivo, la corrupción de la justicia, su lentitud..., el parasitismo burocrático, el nepotismo, el crónico y fluido palabreo parlamentario..., el desorden administrativo, la incapacidad gubernativa, la pereza, la blandura de raspa..., la fe en el azar, el culto a la buena suerte, la esperanza en una lotería general que ha de dar el premio de la riqueza, el premio del cielo, el premio de la salud y hasta el premio de la inspiración en arte”²⁰⁹.

Se trata de los males -y de la crítica- del sistema de la Restauración, que pueden elevarse a males históricos o constitutivos en “una raza mística y moruna como la nuestra”²¹⁰. El desastre ha puesto ante nosotros el fracaso nacional, nos ha despertado la amargura étnica (“No se borrarán, no, fácil ni prontamente las impresiones del desastre en los que hemos abierto los ojos de la curiosidad al tiempo de los fracasos. En esa edad que reclama la confianza en todo... nosotros no hemos visto sino agonías y rompimientos”), pero al mismo tiempo ha producido en nosotros el afán regenerador, la necesidad de la reconstrucción de España: “Nunca los efectos de un gran desengaño político han producido tan rápidos efectos saludables en una raza como el Tratado de París en el pueblo español”. De ahí ese “modesto y tácito ideal de regeneración que comienza a cristalizar”²¹¹.

Para ello, y acorde con las tendencias que mostraba el joven Ortega en la carta comentada anteriormente -y en la línea de los regeneracionistas, o mejor aún, de Ramiro de Maeztu, que está pidiendo por estas fechas para España la regeneración por el capitalismo industrializador- se necesita ante todo un decidido programa de reconstrucción económica, de elevación material del país: trabajo e industria, técnica, negocio e interés, que es lo que decididamente siempre ha faltado en España: “Hora es ya de que levantemos al dinero ese apodo de “vil”. Hora es ya de que reconozcamos la economía política y el arte del comercio como ciencias motrices y que vengan a ocupar en nuestra actividad el lugar que dejaron vacío al alejarse las marchitas soñaciones teológicas e históricas. Y si hasta ahora habíamos pensado con la imaginación y tan mal nos iba, acaso comencemos a idear con el vientre”²¹².

²⁰⁸ Francisco Grandmontagne de Otaegui (1866-1936), nacido en Burgos, figura menor de la llamada Generación del 98... Véase en *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, pág. 35, nota 4.

²⁰⁹ “Moralejas. Grandmontagne tiene la palabra”, Firmado *Rubín de Cendoya, Helios*, diciembre de 1903, O. C., Tomo I, pág. 13.

²¹⁰ *Ídem*, pág. 14.

²¹¹ *Ibidem*, todos los entrecomillados.

²¹² *Ídem*, pág. 15. Subrayado mío.

Concluye: “Sus acusaciones (Señor Grandmontagne) nos eran conocidas. Poco a poco, de entre esos defectos, se suscita una nueva España”²¹³.

- Contexto histórico inmediato

1903. Ortega es un joven de 20 años. Acaba de acceder a la mayoría de edad y subir al trono Alfonso XIII (17 de mayo de 1902), coincidiendo prácticamente con el nacimiento del “regeneracionismo”. Tras el fracaso del gobierno de austeridad y moralidad – auténtico ensayo regenerador- de Francisco Silvela, Antonio Maura asume la jefatura del Partido Conservador e inicia su primer gobierno (llamado “corto”). Los partidos Conservador y Liberal siguen su régimen de turno, aunque con gobiernos cada vez más inestables (una media de cinco meses de duración, excepto el “largo” de Maura, de 1807 a 1809) e inoperantes. Con las muertes de Cánovas (1897) y de Sagasta (1903), cuentan con nuevos hombres²¹⁴ y al parecer con nuevas ideas y serios intentos de reformas para que el sistema pueda mantenerse, pero tienden al fraccionamiento y se muestran incapaces para materializar programas de reforma o efectivas respuestas a los problemas (fracasos de Silvela-Polavieja y de Maura en sus intentos de regeneracionismo desde el poder e ineficacia contrastada de los liberales, incapaces de recomponer la unidad y el liderazgo dentro del partido). Hay un importante crecimiento del Republicanismo -36 diputados en 1903-, sobre todo en las ciudades, aunque fracasa en su intento de extenderse en la clase obrera, que se inclina al Socialismo y al Anarquismo.

Hay evidentes progresos y mejoras tanto en lo económico como en lo político y lo cultural. La implantación del sufragio universal desde 1891 no acabó con el caciquismo, pero lo dificultó, sobre todo en los grandes núcleos urbanos, lo que hizo crecer el republicanismo y el socialismo. Se intentó racionalizar la Hacienda Pública -Villaverde- y la Administración Local -Maura-; en 1903 Rafael Gasset inicia la “política hidráulica”; se crea el Instituto de Reformas Sociales también en 1903 y se legisla sobre el descanso dominical, la jornada laboral, el trabajo de mujeres y niños... Ministerio de Instrucción Pública en 1901, Extensiones Universitarias de 1900 a 1909, Junta de Ampliación de Estudios en 1907, como el Centro de Estudios Históricos y el Institut d’Estudis Catalans en 1909.

En lo económico hay también claras mejoras. La crisis del 98 no supone crisis económica, sino más bien al contrario: la repatriación de capitales produce, antes del efecto potenciador de la Neutralidad durante la Gran Guerra (1914-1918), efectos en el incremento de las actividades extractivas (carbón, cobre, hierro), la creación de grandes compañías industriales (Altos Hornos, Duro-Felguera, Hidroeléctricas, ferrocarriles...) y grupos financieros (Banco Bilbao, Español de Crédito, Hispano Americano, Vizcaya...) en torno a las “grandes familias” (Oriol, Urquijo, Ibarra...). Aumentan las PyMES y se va constituyendo una burguesía media entregada a actividades productivas.

Pero hay también deficiencias importantes y problemas estructurales: la fuerte regionalización de este movimiento renovador, la dependencia del capital extranjero, el

²¹³*Ibidem.*

²¹⁴ Francisco Silvela, Raimundo Villaverde, Antonio Maura y Eduardo Dato entre los conservadores; Segismundo Moret, Montero Ríos, Canalejas y Romanones, entre los liberales.

fuerte proteccionismo de la economía española, dependencia del exterior en materias primas, equipos y tecnología. Y unos males profundos: en una sociedad que todavía es mayoritariamente agrícola, la agricultura permanece estancada, y su estructura intocable. Se consolida el sistema latifundista, el campesinado vive en condiciones inaceptables, el analfabetismo en las clases populares es endémico y la clase obrera, en imparable crecimiento y agrupada en los núcleos en crecimiento industrial, conoce muy escasas y menguadas mejoras (salariales, en jornada de trabajo, etc.), se ve muy afectada por el paro, los salarios insuficientes, la carestía de la vida, el bajo nivel de vida y las carencias de todo tipo. Esto va a provocar crecientes movimientos reivindicativos y preocupantes derivas “revolucionarias” de violencia social, en una sociedad con un creciente “protagonismo de masas” (manifiesto en la presencia fáctica de multitudes, la movilización creciente de asalariados y capas populares, la creciente influencia del sufragio universal, el peso específico en los procesos económicos...).

Hay claros núcleos de oposición al régimen de la Restauración que van a confluír en la “quiebra ideológica de Fin de Siglo”: los intelectuales representados por regeneracionistas, institucionistas y noventayochistas -el movimiento “liberal”-, el republicanismo, democrático (Gumersindo de Azcárate) o radical-populista (Lerroux) y el movimiento obrero, encabezado por socialistas y anarquistas, aunque con débil nivel de organización. Tiende a hacerse cada vez más patente y más determinante el Nacionalismo, sobre todo el catalán y a distancia el vasco. El desarme moral y la incapacidad progresiva del Sistema de la Restauración es cada vez más profundo, aunque los agentes y elementos de cambio no logran desbancar a los grupos tradicionales que detentan el poder político.

- Escritos de 1904

De 1904 tenemos dos **cartas** de Ortega a Unamuno, a las que ya hemos hecho referencia, donde dice Fernando Salmerón (*Las mocedades de Ortega y Gasset*, 1971), de acuerdo con las obras conocidas entonces de nuestro pensador, que aparece por primera vez planteado el problema de España. Y que lo plantea es cierto: hay un estado de deficiente preparación científica en la intelectualidad española y en general en nuestra cultura; falta estudio serio, materiales de conocimiento... y sobra esperanza en el genio²¹⁵. De ahí un exceso de personalismo (“estéril, corto de miras”), la excesiva dependencia de la “espontaneidad” (que pronto se agosta, por vacía) y, en suma, la arbitrariedad. Muestra, por lo demás, su pesimismo, cosa normal en el “estado mental de un muchacho de veinte años, que abrió los ojos de la curiosidad razonadora al tiempo de la gran caída de las hojas de la leyenda patria”²¹⁶.

Del mismo año, en **El poeta del misterio** -artículo con el que Ortega se estrena en *El Imparcial*-, dedicado al belga Maeterlinck, (aparte de reflexionar y sugerir que acaso, además del intelecto y su labor de documentación y análisis, consciente, esté la labor, subconsciente, del ánimo todo, que detecta, agrupa, relaciona sensaciones, ideas, imágenes, tendencias... que afloran a veces en una súbita “intuición” o resolución

²¹⁵ “Acaso me diga usted que no hace falta *saber* para *pensar*; pero le he de confesar que ese misticismo español-clásico, que en su ideario aparece de cuando en cuando, no me convence” (*Epistolario completo Ortega-Unamuno*, pág. 30).

²¹⁶ *Ídem*, pág. 33. Ya citado.

impecable de un problema²¹⁷) insiste en que el misticismo es el “poso íntimo de la vida española” y que “cuando en la lucha por la vida éste era una fuerza, fuimos los primeros (Edad Media); cuando fue inútil, nos paramos (siglo XVII); cuando ha sido perjudicial (pues se necesitaba la acción), nos hemos dormido, sin lograr arrancarlo de nosotros”²¹⁸.

Y en la **Divagación sobre el Barbero de Sevilla** (inéditos) hace un interesante elogio de la “**Ética del regocijo**” que preconiza Fígaro, que es algo más que el al fin y al cabo desalentado *Carpe diem* (a no ser que se entienda como “ten firme el día de hoy”). Es más bien, en el joven Ortega, la propuesta de la alegría en la vida y en la tarea por hacer: la “amargura étnica” puede ser un detonante, pero es la “ilusión” la que debe presidir nuestro trabajo de reconstrucción. Decía Anatole France que “siendo el mundo (nuestra tarea) una máquina tan grande, tan imponente, habría de conducirse con seriedad”. “Lo temible fuera eso -comenta Ortega-: la seriedad nos mata: un ser es tanto más desdichado cuanto mayor gravedad lleva en su ánimo y los españoles somos los seres más graves de todo el universo. Nos han faltado evangelizadores de la risa...”²¹⁹. La tarea es fuerte, el punto de partida puede ser -es- el desánimo, mejor, el pesimismo; pero la *acción* -no el quietismo- y el talante moral necesario para ella tiene que participar de la *Ética del regocijo*. Lo que buscamos y los medios de lograrlo son cosa seria, pero no imponen la *gravedad*, que es sólo además de seriedad y vacuidad de esfuerzo. Esfuerzo y alegría no están reñidos, no pueden estarlo.

Finalmente, dedica un largo comentario a **La sonata de estío de don Ramón del Valle-Inclán**, un consumado estilista y cincelador del lenguaje, preciosista a veces hasta el amaneramiento, que enhebra historias y personajes -ficciones novelescas- con hazañas que “en otro tiempo hicieron florecer las epopeyas, pero hoy sólo de tarde en tarde alcanzan tan alta soberanía”, y no nos cuenta (pone ante los ojos) todavía “*cosas humanas, harto humanas*” en su estilo noble de escritor bien nacido. Pese a todo, confiesa, “es de nuestros autores contemporáneos uno de los que leo con más encanto y con mayor atención. Creo que enseña mejor que otro alguno ciertas sabidurías de química fraseológica”²²⁰.

1.2.- Una cuestión de EDUCACIÓN. Instrucción pública y Universidad

En 1905 hay algunas importantes aportaciones al análisis del problema español, que es precisamente la insistencia en la falta y la necesidad de *cultura* y en concreto la deficiencia en “**instrucción pública**” y la consiguiente necesidad de mejorar en España la escuela, la universidad, las instituciones de enseñanza.

²¹⁷ Cfr., “El poeta del misterio”, *El Imparcial*, 14 marzo 1904, O. C., T. I, pág. 30.

²¹⁸ *Idem*, pág. 32 (incisos míos).

²¹⁹ “Divagaciones sobre el Barbero de Sevilla”, O. C., T. VII, pp. 12-12.

²²⁰ “*La sonata de estío* de don Ramón del Valle-Inclán”, *La Lectura*, Febrero 1904, O. C., T. I, pág. 28. Podríamos, finalmente, hacer referencia al precioso artículo “*Las ermitas de Córdoba*”, de incomparable belleza literaria (“Estos monjes tienen muertas sus viejas lenguas purificadas, y dejan a las campanas que conversen en su lugar... ¡Ah!, la voz de las campanas de las celdas es una música teológica que echa sobre el pensamiento paños blancos de sosiego”, etc.). Destacaríamos en él lo que son las “últimas preguntas”: “¿Qué es la vida? ¿Qué es la muerte? ¿Qué es la felicidad?”. “*Las ermitas de Córdoba*”, 1904, *Personas, obras, cosas*, O. C., T. II, pág. 12.

A mediados de febrero de 1905 Ortega marcha, como ya sabemos, a Alemania, primero a Leipzig, luego a Berlín (febrero 1905-febrero 1906). En **Vísperas de viaje** comenta lo que significa para él ir a Alemania: va en busca de cultura recia, de ciencia, que le dé una sólida formación (es lo que necesita también España, como nos cuenta en *Prólogo para alemanes*, que es donde Ortega explica retrospectivamente el significado -para sí y para España- de esa ida²²¹, según hemos comentado en otro momento): “¿Qué significa esto para mí? Significa simplemente entrar en la carne y en el espíritu de la vida... Voy... a comenzar la construcción de una ideología general firme, sólida, robusta y lo más profunda en sus raíces que me sea dado”²²².

Pero es en las **Notas de Berlín**, serie de artículos publicados en *El Imparcial* en los que glosa la visita de Alfonso XIII a Alemania (6-12 noviembre 1905), donde Ortega aborda con decisión el problema de la instrucción pública, de la educación, en España, en comparación con la situación alemana, y las lecciones que pueden sacarse de ello. Reflexiones que se completan con las dedicadas a *La Universidad española y la Universidad alemana* del año siguiente, todavía desde Berlín.

El gran secreto, nos dice el 13 de noviembre de 1905, de la construcción de Alemania ha sido la Instrucción Pública. Ella es la que ha hecho a los alemanes en cincuenta años y la ha convertido, además, en la primera nación de Europa, no sólo por su cultura, sino también por su riqueza y movimiento económico. Eso es “lo que nosotros tenemos que aprender en Alemania y sólo aprenderemos en ella: el modo de hacernos españoles en poco tiempo, el gran secreto alemán, el método: la instrucción pública es el resorte de ese secreto”²²³.

En España se habla de regeneración, y hasta los gobiernos emprenden proyectos regeneracionistas. Pues bien, convézanse de que no se hará nada firme en “la cien veces comenzada peregrinación regeneradora” mientras no se tome totalmente en serio la **Cultura** y no se preocupen ante todo de la Escuela y la Universidad²²⁴. Esta propuesta ha sido oída en España muchas veces (véase Costa) y hay una cierta moda “practicista” que pretende instaurar una enseñanza pura o preferentemente técnica e industrial. Pero olvida que “Alemania es hoy la primera nación en el movimiento económico y sus hijos estudian en los Gimnasios seis años de Latín”. “La civilización, la cultura es una e indivisible, y aquel país inventará y poseerá mejores máquinas donde mejor se comenten los *Analíticos* de Aristóteles”²²⁵.

²²¹ Cfr., *Prólogo para alemanes*, O.C., T. IX, pág. 130.

²²² “Vísperas de viaje”, O. C., T. VII, pág. 19.

²²³ “Notas de Berlín”, *El Imparcial*, 13 noviembre 1905, O. C., T. I, pág. 51. Comentario impertinente: es lo que parecen haber entendido muy bien en España los nacionalistas gobernando en sus respectivas Comunidades Autónomas y no tanto los sucesivos gobiernos del Estado.

²²⁴ “Auméntese el número de profesores y estudiantes pensionados, téngase un momento de decisión para dar de lado las viejas ideas pedagógicas, que hoy somos los únicos en el mundo a conservar”. *Ídem*, pág. 52.

²²⁵ *Ibidem*. Nuevo comentario impertinente: Ortega para encabezar las manifestaciones de la Plataforma para la Defensa de la Filosofía (y las Humanidades) en el Bachillerato.

En 1906 publica también en *El Imparcial* (16 enero-20 febrero) seis artículos sobre “**La Universidad española y la Universidad alemana**”. Se van a exponer en ellos “unas cuantas noticias acerca de las Universidades alemanas, que en su actual constitución son un resultado de algunos siglos de estudios y labores pedagógicas. En estas noticias se mostrarán frente a frente la Universidad alemana y la española, con el fin de que se vea cómo la ventaja sencillamente infinita de aquella sobre ésta no consiste en su mayor riqueza, sino en el pensamiento que la informa”²²⁶.

En España no se cree en la educación, y menos en la pedagogía (ya se sabe: “Pedagogía, pedantería”). Parece no concebirse que un niño poco inteligente pueda convertirse en un hombre culto y un pueblo holgazán y envidioso en una comunidad diligente y benévola. El atraso secular del campo español y su absoluta falta de renovación tienen su correlato y su misma imagen en la Universidad española: “La Universidad española es una ruina”. “No obstante el flujo y reflujo de planes de enseñanza, seguimos en pleno *trivium* y *cuadrivium*”. La rutina, el inmovilismo, el absentismo estudiantil, la falta de ciencia y de estudio, los meros formalismos para cubrir el expediente y expedir títulos totalmente devaluados... Maestros, alumnos, todos tenemos la culpa²²⁷.

Hay una reflexión sobre cómo el sueño imperial (de hacer de España una potencia universal) desparramó nuestra fuerza en acciones exteriores, impidiendo el recogimiento y la concentración de nuestra potencia en nuestra propia gestación: “El traje de potencia mundial nos estorbaba para la labor de hacernos a nosotros mismos”²²⁸. Las empresas bélicas en aventuras exteriores nos apartaron de las labores científicas, reflexivas y culturales y “constructivas” en general. Pero, perdida nuestra condición de potencia, es posible y necesario plantearnos estas tareas.

Hay muchos en España que quieren un cambio de rumbo, sólo que no sabemos bien hacia dónde: “Así, por ejemplo, en España se clama por la cultura, por la uropeización, lo cual parece muy bien. Pero inmediatamente salta la pregunta: ¿Qué es cultura? ¿Qué es europeización? Y el unilateralismo ha contestado: Escuelas de Artes e Industrias, Ingenieros industriales. Centros técnicos, manufactura a ultranza, economía y tente tieso, practicismo y agárrate. Eso es cultura, eso es Europa”. Y en coherencia con ello se protesta por la enseñanza del Latín o se desechan las Humanidades; se declara la guerra a la cultura clásica o artística, a todo lo que no sea técnico y “práctico”. “Todo ello parece cosa acertada, salvo que eso ni es cultura ni es Europa, sino un trozo de la cultura y un repecho de Europa”²²⁹.

El ejemplo de Alemania es todo lo contrario: la preparación superior exige los estudios clásicos: ¡Seis años de Latín! ¡Seis años de Griego! Y es que la cultura no es tecnicismo, civilización no es practicismo, Europa no es economía.

Urge la reforma de la Universidad, pero para ello lo más importante es tener claro su fin. ¿Qué es la Universidad? Desde luego, no sólo técnica, sino ciencia, teoría, “representación de la más *alta cultura*”.

²²⁶ “La Universidad española y la Universidad alemana”, *El Imparcial*, 16 enero 1906, O. C., T. I, pág. 64.

²²⁷ Cfr., *Ibidem*, pp. 64-65.

²²⁸ *Ídem*, pág. 67.

²²⁹ *Ibidem*, para las dos citas. Subrayados míos.

El mal de la Universidad española -y parece que estamos haciendo un análisis de la situación actual- es consecuencia del déficit educativo que arrastra en todos los niveles la enseñanza: “El alumno no va a clase porque no existe sino un fantasma de enseñanza universitaria; porque es mala (aunque mejor) la de los Institutos, porque no existe la primera enseñanza, y sobre todo, porque desde que nace, comienza cuanto le rodea, cosas y personas, prejuicios y juicios, a ejercer sobre él una *enseñanza negativa*, merced a lo cual llega a las puertas de la Universidad... perfectamente *desmoralizado*”²³⁰.

Expone entonces el sistema universitario alemán: la clara diferencia de nivel y la cuidadosa preparación entre el Instituto y la Universidad, la carrera docente que sólo selecciona profesores realmente entregados a la tarea científica y a la práctica pedagógica (la institución del *Privatdozent*, “lo más original y fecundo de la Universidad alemana”, o la del profesor ayudante, y su largo recorrido -científico y pedagógico- hasta la excelsa categoría de “Profesor”), la organización de la acción docente, con las ventajas e inconvenientes de la *lección (Vorlesung)*, que va cediendo terreno, los ejercicios prácticos y los *seminarios*... Pero sobre todo el principio que guía esta Universidad es la antigua consideración y el papel asignado, por una parte, a la ciencia y a la investigación -en la que todo profesor ha de haberse largamente acreditado- y en segundo lugar a la práctica pedagógica.

“El profesor de universidad, según el concepto alemán, -y está citando Ortega al profesor Paulsen de la universidad de Berlín- tiene una doble posición y una doble tarea: es al propio tiempo “sabio” o investigador científico y maestro de la ciencia... El ideal del profesor universitario es, por consiguiente, un hombre que, por una parte, como pensador independiente, examina su ciencia, y como profundo conocedor de sus métodos investigadores trabaja creando en ella, y de otra, como maestro, acierta a imbuir en sus alumnos el espíritu científico y guía a los mejor dotados para que participen en el trabajo erudito”. “Para maestro de la ciencia sirve sólo el que haya trabajado en ella productivamente...”. “Sólo un corto número entre los estudiantes se dedicará a los trabajos genuinamente científicos, mientras que la mayoría ejercerán profesiones y carreras públicas como jueces, abogados, maestros de Instituto, médicos, pero la mayor parte han sido tocados una vez en su vida por la idea de buscar libremente la verdad”²³¹.

“La realidad es, pues, -concluye Ortega- que en las Universidades alemanas hay un montón de hombres que, aparte excepciones, se dedican única y exclusivamente a las más altas labores humanas, las que proyectan reciamente sobre el porvenir a las razas que las cultivan y fomentan. Ese trabajo ideal purifica los ánimos y los ennoblece”. Se trata, en definitiva, de un auténtico “laboratorio de sabios”²³².

Como se ve, cultivo de la ciencia, disciplina pedagógica, formación de los grupos “influyentes” en la sociedad, irradiación necesaria de este “laboratorio de verdad y de excelencia” en la sociedad... tales son los efectos beneficiosos y purificadores de la Universidad sobre la sociedad, que la mantiene y a la que mejora y ennoblece.

España, heredera también de la tradición clásica, del espíritu de claridad que alumbró Grecia, “debió ser la Grecia cristiana”. Este imperativo histórico, al que hemos faltado hasta ahora, puede ser realidad algún día, y aunque este día sea lejano, con un

²³⁰ *Ídem*, artículo III, pág. 72. Subrayados míos.

²³¹ *Ídem*, artículo IV, pág. 74.

²³² *Ídem*, artículo V, pág. 81.

poco de buena fe podemos irlo preparando. Para volver a España nada menos que en una Grecia, no es ciertamente la Universidad el único instrumento, pero sí el más importante”²³³.

Veinticinco años después, en 1930, Ortega pronunciará la célebre conferencia **Misión de la Universidad** donde resuenan y se especifican más claramente convicciones de estos artículos de 1906. ¿Qué es la Universidad, cuáles son sus fines?

La enseñanza superior ofrecida en la Universidad se resume en dos funciones o fines fundamentales: la enseñanza de las profesiones intelectuales, la preparación de los futuros profesionales, y la investigación científica, esto es, la preparación de los futuros investigadores o científicos. “Profesionalismo e investigación”. Pero la Universidad no puede, y especialmente en estos tiempos de una nueva “incultura”, que es una auténtica forma de barbarie (el especialista inculto, el sabio sin espíritu de fineza, el profesional sin auténtica formación o altura moral, el técnico sin respeto (*aidós*) o incapaz de orientarse en sus deberes sociales), renunciar a la enseñanza de la verdadera e imprescindible “cultura”.

Cultura no es lo mismo que la ciencia, aunque en el mundo actual una gran porción de su contenido proceda de la ciencia. Es, desde luego, más que ornato y disciplina de carácter (aunque la “finura espiritual” sea su consecuencia y distintivo); es el “sistema vital de las ideas en cada tiempo”, el sistema de “ideas claras y firmes sobre el universo, las convicciones positivas sobre lo que son las cosas y el mundo. El conjunto, el sistema de ellas es la cultura en el sentido verdadero de la palabra, todo lo contrario, pues, que ornamento. Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento”²³⁴. Y esto, fundamental para la vida del hombre y su sentido, para su orientación personal y “moral”, es dejado de lado en la Universidad, dedicada más bien a formar “especialistas”, profesionales, o, a lo sumo, potenciales investigadores.

Por eso, los fines de la Universidad han de convertirse:

1.º: Enseñanza de la cultura, “modo humano de estar en el mundo”, como “tarea universitaria radical”, “para andar con acierto en la selva de la vida”²³⁵.

“Hay que hacer del hombre medio, *ante todo*, un hombre culto -situarlo a la altura de los tiempos. Por tanto, la función *primaria y central* de la universidad es la enseñanza de las grandes disciplinas culturales”. Disciplinas que enumera a continuación y vienen a ser éstas: imagen científica del mundo (Física), conocimiento fundamental de la vida orgánica y el origen del hombre (Biología), proceso histórico de la especie humana

²³³ *Ídem*, pág. 69.

²³⁴ *Misión de la Universidad*, O. C., T. IV, pág. 538. Volveremos ampliamente sobre el concepto de *cultura* a la altura de 1910 y veremos la coincidencia con esta definición: conjunto de convicciones - racionales, dirá en 1916- sobre la vida y el mundo que orientan nuestro obrar y le dan sentido, lo que llama el nuevo “poder espiritual” en *Ciencia y religión como problemas políticos*, de 1909 o en *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, de 1916.

²³⁵ *Ídem*, pág. 540. Hacemos aquí, en relación al tema de la Universidad, un breve resumen de esta conferencia, que será comentada en su momento en la parte tercera (pp. 654-665).

(Historia), estructura y funcionamiento de la vida social (Sociología), el plano del Universo y el sentido general del hombre y la realidad (Filosofía)²³⁶.

2.º: Enseñanza de las profesiones, formación de profesionales competentes:

“Hay que hacer del hombre medio un buen profesional. Junto al aprendizaje de la cultura la Universidad le enseñará... a ser un buen médico, un buen profesor de Matemáticas o de Historia en un Instituto”²³⁷.

3.º: Investigación científica y educación de los nuevos hombres de ciencia. Si es verdad que la ciencia no es la función primaria de la Universidad, ésta es inseparable de la ciencia y en ella se siembra el germen que ha de dar la cosecha de investigadores, cultivadores de la ciencia como tal, “una de las cosas más altas que el hombre hace y produce”, distintivo de Europa desde su fuente griega e imprescindible para toda sociedad que pretenda estar en forma.

“La ciencia en su sentido propio, esto es, la investigación científica, no pertenece de una manera inmediata y constitutiva a las funciones *primarias* de la Universidad ni tiene que ver *sin más ni más* con ellas... No obstante, la Universidad es inseparable de la ciencia y por tanto tiene que ser *también o además* investigación científica”²³⁸.

“Conste, pues: *la Universidad es distinta, pero inseparable de la ciencia.* Yo diría: la Universidad es, *además*, ciencia. (...) La Universidad tiene que ser *antes* que la Universidad, ciencia. Una atmósfera cargada de entusiasmos y esfuerzos científicos es el *supuesto radical* para la existencia de la Universidad. Precisamente porque ésta no es, por sí misma, ciencia... tiene que *vivir* de ella... La ciencia es la *dignidad* de la Universidad, más aún... es el *alma* de la Universidad, el principio mismo que le nutre de vida e impide que sea sólo un vil mecanismo”²³⁹.

4.º: Pero hay algo más; tiene que ser “orientadora de la actualidad”, centro de pensamiento y cultura que irradia en la sociedad e ilumina los problemas candentes, vivos y perentorios de la misma. Taller de hombres “cultos”, laboratorio de ciencia o de científicos, fábrica de profesionales, debe ser también centro “intelectual” desde el que se ilumina la vida nacional.

“La Universidad tiene que estar también abierta a la plena actualidad; más aún: tiene que estar en medio de ella, sumergida en ella (...) La vida pública necesita urgentemente la intervención en ella de la Universidad como tal. Sobre este punto habría que hablar largo. Pero, abreviando ahora, baste con la sugestión de que hoy no existe en la vida pública más “poder espiritual” que la Prensa (...) A estas fechas han desaparecido los antiguos “poderes espirituales”: la Iglesia, porque ha abandonado el presente; el estado, porque, triunfante la democracia, no dirige ya a ésta, sino al revés, es gobernado por la opinión pública. En tal situación, la vida pública se ha entregado a la única fuerza espiritual que por oficio se ocupa de la actualidad: la Prensa”.

“La conciencia pública no recibe hoy otra presión ni otro mando que los que le llegan de esa espiritualidad ínfima rezumada por las columnas del periódico (...) Por dejación de poderes, ha quedado encargado de alimentar y dirigir el alma pública el periodista.”

²³⁶ *Ídem*, pág. 550.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ *Ídem*, pág. 551.

²³⁹ *Ídem*, pág. 566.

“Es, pues, cuestión de vida o muerte para Europa rectificar tan ridícula situación. Para ello tiene la Universidad que intervenir en la actualidad como tal Universidad, tratando los grandes temas del día... Metida en medio de la vida, de sus urgencias, de sus pasiones, ha de imponerse como un “poder espiritual” superior frente a la Prensa”²⁴⁰.

Esto dice, en resumen, Ortega sobre *La misión de la Universidad* en 1930, enriqueciendo las observaciones de 1906. A las funciones de formar profesionales e introducir en la investigación científica, imbuyendo en los estudiantes el noble afán de “buscar libremente la verdad”, completa e insiste como misión principal formar hombres en y de verdadera *cultura* y -aquí está lo más novedoso- hacer de la universidad el *centro intelectual* irradiador de ideas y directrices, claridades y proyectos, que orienten la sociedad en la hora de la actualidad y con vista firme al futuro. La claridad de las ideas expuestas hace innecesarios más comentarios. Pero está claro que Ortega está asignando al intelectual, formado en la Universidad, y a la Universidad como tal -al conjunto de profesores y al laboratorio de cultura y ciencia que es plenamente la Universidad- un papel, un *deber* insustituible de orientación y guía, de iluminación y sentido en los problemas -sociales, morales, políticos, ciudadanos- de la sociedad, nacional y, como la nación es ya sólo el referente local de los problemas globales, universal.

En todo caso, el joven Ortega, a la altura de 1905, tiene claro que la Regeneración comienza por la educación y que Escuela primero y Universidad después, con lo que suponen de elevación a la cultura y cultivo de la ciencia, son los pilares fundamentales de la “salvación” de España. Heredero de Costa y de los institucionistas, Ortega dedicará sus esfuerzos -ya lo está haciendo en Alemania- a esas tres tareas necesarias: adquirir una profunda formación científica y mantener un cultivo permanente de la ciencia; formar discípulos, sembrar en los jóvenes alumnos -lo hará desde su cátedra en la universidad- la necesidad de verdad, la disposición científica, la inquietud cultural, la competencia profesional; y orientar por medio del concepto o iluminar por la idea en tono cordial -desde el manifiesto, la conferencia, el artículo de periódico o la misma tertulia- la palpitante actualidad política, ciudadana, nacional.

1.3.- Epistolario. “Cartas de un joven español” (1905-1906). Necesidad de disciplina científica y filosófica

Los dos años que Ortega pasa en Alemania -En Marburgo desde octubre de 1906 hasta septiembre de 1907- son años de intensa actividad epistolar. De hecho, en 1905 la mayor parte de sus escritos son las cartas: a sus padres, a su novia, a sus amigos, especialmente Francisco Ledesma Ramos.

Es imposible dar razón del larguísimo epistolario de estos dos años; pero hay en sus cartas múltiples referencias a los problemas y necesidades de España, a la necesidad de regeneración material -desarrollo técnico, soluciones prácticas- y recuperación científica, a las deficiencias de la cultura intelectual española, etc.

²⁴⁰ *Ídem*, pp. 567-568.

Por ejemplo, y centrándonos en las cartas desde Leipzig (1905), en **carta 34** (las cito por la numeración que tienen en la edición de Soledad Ortega en Ediciones El Arquero) se queja de la falta en España de filosofía y de hombres que sepan “mucho filosofía”, mientras que en la **carta 41** dice sentir “un ansia infinita, vital, por buscar la verdad, por buscarla aunque no exista” y que es necesario entregarse a un ideal: “Este ideal, esta locura es la que representa D. Quijote; la patria por la bondad, la sinceridad, el valor de las propias convicciones, y el exigir mucho de nosotros mismos antes de censurar. El modelo es D. Quijote:... seamos buenos y seamos caballeros andantes de esa angustiada Dulcinea de nuestra Patria”²⁴¹.

La **carta 35** es interesante por el personaje Max Funke, el joven estudiante con el que intercambia conversación en alemán, por la contraposición del tesón alemán, con menor talento, a la inconstancia y dejación española (que manifiesta su “borreguismo” en el homenaje poco reflexivo a Echegaray). La **51** es una rememoración emocionada del amigo Navarro Ledesma, uno de los españoles más hondos, como Ganivet desaparecido joven, que pidió la “remoralización” de España y que estaba dispuesto a emprender lo que verdaderamente hace falta: no la “Europeización de España”, sino la “españolización de Europa”²⁴².

Es en las cartas a éste donde quizá hay referencias más interesantes a nuestra temática. En la **carta 190**, y aunque Ortega no tiene todavía muy decidida su vocación filosófica, manifiesta ya una alta consideración de la misma: “Pongo en su conocimiento que he decidido dedicarme a la filología y a la lingüística. (...) Es indudable que los hombres nobles hemos venido al mundo a filosofar: el *primum vivere* carece de sentido, como se demostrará a su tiempo. (...) Sólo ahondar y ahondar y llegar hasta el mismísimo fondo de una cosa especial, de una ciencia, da al filósofo el secreto universal, el diapasón para mirar todo lo demás, sin que esto quiera decir que se da con la verdad. (...) Hace falta mantener siempre el espíritu a temperatura filosófica y no ser un erudito o un mero botánico o geólogo. (...) Vea usted por qué me entro por la filosofía y la lingüística”²⁴³.

En la **195** (8 agosto 1905) vuelve sobre la que ya hemos mencionado “literatura jornalera” que se contenta con hacer pasar el rato; pero sobre todo reflexiona en que es preciso rehacer la historia de España, una verdadera historia de la civilización española.

²⁴¹ *Cartas de un joven español* (1891-1908), edición citada, pág. 141. La pequeña cita anterior en pág. 135. Por otra parte, es interesante constatar cómo, desde los primeros escritos, el tema de D. Quijote es recurrente, como en los “mayores” del 98 (Unamuno, Ganivet, Maeztu, Azorín). El 24 de marzo, en Leipzig, escribe **Ideología quijotesca. El manifiesto de Marcela** en el que, además de una bellísima recreación del manifiesto de Marcela ante la muerte de Crisóstomo, alegato de la identidad independiente y de la libertad de la mujer frente al amor, no necesariamente correspondido, del hombre (se ha llamado el primer manifiesto “feminista” de la literatura castellana), hace una semblanza de D. Quijote que destaca la frescura, la decisión y la admirada -y respetuosa- sorpresa al enfrentarse al descubrimiento de cada cosa, que es la avidez, el respeto y la apertura del entusiasta contemplador, aunque decidido al compromiso empático: “Don Quijote, a quien todas las cosas prodigiosas atraen irresistiblemente, abre unos ojos pardos de vivo mirar... Un hombre para quien todo en la vida es aventura; para el que cada rostro, cada palabra, cada rumor es una ventana que se abre sobre lo maravilloso” (O. C., T. VII, pág. 29). Subrayados míos.

²⁴² *Ídem*, pág. 176.

²⁴³ *Ídem*, carta a Francisco Ledesma Ramos, 16 mayo 1905, pp. 599-601, entresacado.

Puede decirse que la historia se interrumpió con Carlos V y definitivamente en el siglo XVII. Desde entonces nada fecundo se ha hecho. Por eso, para retomar la historia, hay que llenar ese hueco, “producir artificialmente en una o dos generaciones el número de cosechas de cuatro siglos. Esto sólo puede hacerlo una legión de jóvenes sabios a cuyo servicio esté una armada de archiveros”²⁴⁴. Para conseguir la altura cultural que nos corresponde y hace falta, hay que trabajar a fondo, pues hay que recuperar en poco tiempo esos cuatro siglos de atraso. Hay impaciencia y voracidad juvenil por aprender y difundir ese celo cultural entre los españoles, especialmente entre los de su generación.

Para terminar este espiguelo epistolar, voy a referirme a una observación que toca una cuestión de importancia y que aparecerá muchas veces como uno de los defectos clave del español: la incapacidad para llevar a cabo una adecuada valoración, un defecto constitutivo en la *estimativa moral* que hace subvertir el orden o la jerarquía de los valores y preferencias:

“Dice Maupassant... que el secreto financiero de los judíos consiste en que cuanto ven instintivamente lo valoran: a los demás rara vez se nos ocurre pensar cuánto vale esta silla o esta casa o este campo que vemos. Ellos, por este medio... jamás se equivocan dando a algo más o menos importancia de lo que merece. A un país, a una raza le ocurre lo propio: si no tiene puestas en una justa perspectiva de valores las personas, las ideas y las cosas acaba por liarse y no pensar y camina como un niño por medio de un bazar que ni sabe lo que quiere, ni si lo que quiere vale o no vale”²⁴⁵.

Lo que las cartas revelan, en definitiva, es lo que muestran los artículos que estamos comentando: un joven dispuesto a procurarse una sólida formación científica y/o filosófica, pero que entiende o proyecta su necesidad personal como la misma necesidad de su propio país: España necesita ciencia, preparación rigurosa, estudio serio y firme disciplina y eso sólo puede encontrarlo abriéndose a Europa y aprendiendo de ella. Pero para ello es necesario una decisión y un trabajo urgente, que no puede aplazarse, pues arrastramos un atraso de siglos que es necesario suplir o superar. Pero el español tiene que cambiar su moral y lo que es su fundamento, la estimativa de los valores, y aprender a situar las cosas en su justa jerarquía. Nuestro modelo sería Don Quijote, el héroe que tiene en Dulcinea, símbolo del amor, de la patria o del deber, el ideal que hace acometer con ilusión cualquier esfuerzo, y pone en todas las cosas un admirado y respetuoso interés. En todo caso es evidente la continua presencia del tema y el problema de España.

Un “tratado” de Filosofía. La vocación filosófica del joven Ortega

En esa misma carta de 24 de marzo de 1905 a Rosa Spottorno, desde Leipzig, le dice Ortega: “Trabajo bastante y he empezado un libro que tardaré en escribir casi un año, o por lo menos hasta noviembre”²⁴⁶. Probablemente se refiere al texto publicado ahora en obras Completas, Tomo VII, de este año 1905 titulado **El problema del**

²⁴⁴ *Ídem*, pág. 653.

²⁴⁵ *Ídem*, carta 101, a Rosa Spottorno, 24 marzo 1905, pág. 338. Volveremos a mencionarla a propósito del socialismo, “lo único que tiene un importante *valor bruto* en España”.

²⁴⁶ *Ídem*, pág. 335.

conocimiento. Pretende ser un tratado de filosofía, que queda incompleto, pero que apunta ya ideas características de la “filosofía de Ortega”. En primer lugar, destaca la prioridad y la necesidad, en una filosofía radical, sin supuestos, del *problema del conocimiento* -su alcance, valor y límites-, verdadero inicio de la filosofía que quiera tener rigor. Hace un recorrido histórico: planteamiento y evolución desde el *realismo ingenuo* a su cuestionamiento; y precisamente desde los presocráticos a los sofistas, que llevan a cabo por primera vez ese radical cuestionamiento. En este sentido es fundamental el capítulo IV, sobre los sofistas y Protágoras en particular, que muestra la “relatividad” de lo real al sujeto cognoscente o acto de conocer: ciego -vacío- es el conocimiento si el objeto no lo excita; y es incoloro el objeto en tanto no hay ojo que lo mire. “Nada es, pues, *en sí y por sí* lo que es o llega a ser: sólo es o llega a ser merced al sujeto que percibe. Pero éste ve el objeto según una determinada perspectiva, “bajo aspectos diferentes según se halla en tal estado o tal otro”²⁴⁷.

Radicalidad de la filosofía, comienzo en la duda o en el “dato” fundamental -reducido fenomenológicamente: hay referencias a Descartes, las habrá posteriormente a Husserl- de la conciencia, insuficiencia del realismo ingenuo, pero incapacidad del puro sujeto para explicar el hecho del conocimiento o, simplemente, de lo real. Conclusión: respectividad del sujeto y el objeto, que es lo que es para él o en relación al sujeto -no *en sí*; en todo caso “*de suyo*”-, como éste lo es en relación al objeto o mundo. Y perspectivismo. En definitiva: vida y perspectiva, concepciones filosóficas que ya apuntan en el jovencísimo Ortega.

Por otra parte, su vocación filosófica se está definiendo claramente. Si en 1904 decía a su hermano “haberse metido de hoz y coza en el estudio de la filosofía” y en 1905 escribía a Navarro Ledesma su decisión de dedicarse a la filosofía y a la lingüística, en febrero de 1906 lo tiene ya claro: “Quiero hacer oposiciones sólo a cátedras de Filosofía que es lo que estudio: Salmerón y Fernández y González serán en breve jubilados: pero de todos modos en provincias habrá siempre alguna vacante. (...) Ahora estoy en, de, con, por, sin, sobre Kant y *espero ser el primer español que lo ha estudiado en serio*. Cuanto se diga de la ignorancia de España acerca de este asunto será pálido”²⁴⁸.

Pero no sólo profesor y estudioso de la filosofía. Tiene otros proyectos en torno a la difusión de la filosofía en España, a cuya falta ha aludido en varias ocasiones. En la misma carta expone un proyecto editorial: una “biblioteca filosófica” que publique obras alemanas e inglesas, “traducidas por mí o por gente muy enterada como Canseco, Azcárate, Giner de los Ríos, Cossío, etc.”. Y todavía en carta 86 propone que la Sociedad Editorial (el *trust* editorial en que se han asociado *El Imparcial*, *El Liberal* y *El Heraldo de Madrid* desde el 31 de mayo de 1906) constituya una Sociedad de Filosofía dedicada a una “gran acción de cultura”, con conferencias sistemáticas sobre grandes temas científicos, impartidas, “por ejemplo, por Ramón y Cajal, Menéndez Pelayo, Galdós, Giner, Azcárate, Unamuno, Hinojosa, Menéndez Pidal”²⁴⁹.

Ya en Marburgo, en enero de 1907, dice de sus lecturas y dedicación: “Por primera vez en mi vida he comenzado a trabajar con norma y compás lento. En este tiempo he

²⁴⁷ *El problema del conocimiento*, O. C., T. VII, pág. 62.

²⁴⁸ Carta 83, a su padre. *Cartas de un joven español*, pág. 255. Subrayado en cursiva mía.

²⁴⁹ *Ídem*, carta 86, pág. 267.

recorrido casi todo el sistema de Kant: he leído los libros exegéticos de Cohen, he leído los libros de Natorp, otros libros de Psicología y de Historia: unos veinte volúmenes y entre ellos las dos *Críticas* de Kant. Estas dos piezas de sillería son el fundamento de mi futura catedral íntima”²⁵⁰.

1.4.- 1906. España y el problema de la CIENCIA

El año 1906 es ya un año decisivo en el planteamiento del problema de España, porque en él se llega a la primera gran síntesis sobre el mismo, que es el *Discurso para los Juegos Florales de Valladolid*, donde de alguna forma está recogida toda la reflexión que se viene haciendo desde *Grandmontagne tiene la palabra*. Importantes artículos de este año son los ya comentados sobre la Universidad (*La Universidad española y la Universidad alemana*), *La ciencia romántica*, el mencionado *Discurso...* y algunas *Cartas*, como la dirigida a Unamuno del 30 de diciembre de este año, desde Marburgo, y otras dirigidas a sus padres.

“**La ciencia romántica**” de alguna forma continúa y completa lo dicho sobre la Universidad y la educación en España: “Necesitamos ciencia, ciencia a torrentes, a diluvios, para que se nos enmollezcan, como tierras regadas, las reseca testas, duras y hasta berroqueñas”²⁵¹. Pero en España no hay ciencia; no hay ciencia española; si acaso, “ciencia romántica”.

En Alemania, en Francia, existe “la ciencia”, con independencia de los científicos, que se cultiva -y precisamente por eso lo es- “por una muchedumbre de ciudadanos que se dedican exclusivamente a trabajar ciencia: en su historia no hay claros ni soluciones de continuidad. (...) Pásanse las generaciones de sabios unas a otras la sagrada luz de la ciencia, sin que jamás se consuma”²⁵².

La ciencia en España no tiene continuidad, no constituye una institución, no es “ciencia disciplinada”, un poso de saberes y unas líneas de investigación que se mantiene y desarrolla en la comunidad de los científicos, que van variando, pero permanece la ciencia y con ellos se desarrolla y cambia.

En España no hay ciencia, aunque haya científicos²⁵³, individualidades geniales o llenas de talento, que, contra todos los hábitos patrios y pese a la ausencia total de una base de cultura científica, con un trabajo y unos logros básicamente individuales, logran a veces espectaculares descubrimientos. Al contrario de Alemania, “es en nosotros la ciencia un hecho personalísimo y no una acción social”²⁵⁴. Ciencia, por tanto,

²⁵⁰*Diario de Marburgo 1906-1907*, O. C., T. VII, pág.95.

²⁵¹ “La ciencia romántica”, *El Imparcial*, 4 junio 1906, O. C., T. I, pág. 89.

²⁵²*Ibidem*.

²⁵³ “Menéndez Pelayo, cuando juvenil y hazañero, rompió aquellas famosas lanzas en pro de la ciencia española. Antes de su libro entreveíase ya que en España no había habido ciencia; luego de publicado se vio paladinamente que jamás la había habido. Ciencia, no, hombres de ciencia, sí. Y esto quisiera hacer notar”. *Ídem*, pág. 90.

²⁵⁴*Ibidem*. “Como hemos hecho historia a la manera que un terremoto, hemos hecho y haremos todo lo demás... La ciencia y los sabios españoles son monolíticos, como sus pintores y sus poetas: seres de una pieza que nacen sin precursores, por generación espontánea... y mueren muerte de su cuerpo y de su

dependiente del genio y no de la labor continuada de la comunidad científica, que no deja sucesión, no “disciplinada”, esto es, no convertida en disciplina sobre la que el nuevo científico crea y progresa. Es ciencia romántica; y desde luego no puede decirse que sea “ciencia española”, pues no es la labor continuada e institucionalizada y el producto de una tradición nacional²⁵⁵.

Pero necesitamos ciencia de verdad, que no dependa del azar del genio, ciencia disciplinada e institucionalizada, impulsada por el Estado, dotada de recursos, apoyada en instituciones científicas que aseguren su continuidad, cultivada por un buen número de investigadores y científicos... Y necesitamos, además, un trabajo científico que rellene en poco tiempo el hueco, el desnivel, la falta dejada por tres o cuatro siglos de abandono.

Aunque de 1908, la conferencia **Asamblea para el progreso de las ciencias**, publicada en *El Imparcial* de 27 de julio (I) y 10 de agosto (II) de 1908, completa el artículo anterior y ambos textos constituyen la intervención más expresa de Ortega en la famosa “polémica de la ciencia española” mantenida por nuestros más importantes intelectuales desde el siglo XVIII. En ella se proclama de forma rotunda la identificación de Europa y ciencia, tesis precisa y capital que va a identificar a Ortega y su enfoque del problema español; y la idea principal que quiere transmitir es que la deficiencia fundamental de España es la falta de ciencia, cuando ésta es lo que distingue específicamente a Europa y su cultura de cualquier otra y la única cosa que puede ser la base y el detonante de la transformación de España o de su “regeneración”. Por ello regeneración, europeización y cultivo y desarrollo de la ciencia en España viene a ser lo mismo y el problema español se convierte fundamentalmente en un problema pedagógico (que conlleva, lógicamente, impulso y reforma de la Escuela y muy especialmente de la Universidad). Para mayor claridad, numero las diferentes y sucesivas ideas:

1/ Comienza Ortega por referirse o, mejor, adherirse a la “europeización” como solución de España, como necesario programa de regeneración: “No hay palabra... más acertada para formular el problema español. (...) La necesidad de europeización (y ahí está Costa para atestiguarlo) me parece una verdad adquirida”. Pero es extraño que tantas propuestas en este sentido (recuérdese a Unamuno) lo hayan dejado en total imprecisión -en una nebulosa de sobreentendidos- y no se haya formulado la pregunta clave: ¿Qué es europeización? ¿Qué significa Europa?²⁵⁶.

2/ Lo primero que se piensa y lo que muchos identifican con Europa –véase regeneracionistas y Ramiro de Maeztu- es el progreso y los avances técnicos, el bienestar material (el ferrocarril, la buena policía, el confort, las fábricas, la industria, el ritmo vertiginoso de la producción de cosas que satisfacen deseos, la técnica que lo

obra, sin dejar discípulos. Al contrario de Alemania, nuestra ciencia ha vivido sólo en los entresijos de los que la crearon y se la han comido los gusanos también”.

²⁵⁵ “Nuestra ciencia será, pues, siempre indisciplinada y como tal fanfarrona, atrevida, irá ganando la certidumbre a brincos y no paso a paso, acordará en un momento sus andares con la ciencia universal y luego quedará rezagada siglos. Ciencia bárbara, mística y errabunda ha sido siempre, y presumo que lo será, la ciencia española”. *Ibidem*. “¿Que la ciencia alemana es una ciencia clásica? Convenido: la ciencia española será ciencia romántica” (pág. 91).

²⁵⁶ Cfr., *Asamblea para el progreso de las ciencias*, O. C., T. I, pág. 183.

permite), lo que Ortega llama “civilización”. Pero en lo que no se repara es que todo esto, y la técnica que lo posibilita, es consecuencia y derivado de algo más fundamental. No. Europa no es la civilización, ni el ferrocarril, ni la policía, ni la industria y el comercio. Eso no lo tenía Atenas, que sin embargo tenía algo que terminó definiendo a Europa. ¿Qué es eso? Lo verdaderamente único de Atenas -personifica Ortega- era Sócrates y su talante preguntón.

3/ Lo que Sócrates aporta y significa es la interrogación y la definición y el método inductivo para lograrla. Eso es la ciencia. Y eso es lo que identifica a Europa y la distingue de toda otra civilización, “del tipo asiático, del tipo africano...”.

“Europa es ciencia. Todo lo demás le es común con el resto del Planeta”²⁵⁷. Esta es la definición simple y valiente, el significado último al que la profundización orteguiana llega. Europa es muchas cosas: la civilización rica, poderosa y brillante, la técnica capaz de resolver cualquier problema, el impensable bienestar material, la legítima y relativamente estable organización social, la disminución de los conflictos sociales por la progresiva elevación del nivel de vida y la participación democrática, la “seguridad” de la vida ciudadana, aunque muchos de estos procesos sean todavía incipientes. Pero todo ello es derivado y tiene una causa, una fuente última: el pensamiento crítico y racional, el método investigador, la ciencia y, si se apura, el intento de comprensión en totalidad y profundidad -lo que conlleva también el desarrollo o potenciación del sentido moral y la disposición estética: la ciencia, la filosofía y la “alta cultura” que lo sintetiza. Pero todo esto se desarrollará después, lo mismo que la explicitación de las fuentes griegas y el devenir de esta corriente en la historia de Occidente. El éxito está también en la simplicidad y densidad de significado de la fórmula: Europa = ciencia.

4/ Pero entonces la propuesta de europeización como salvación de España se resume en un programa pedagógico y la verdadera tarea para regenerarla es reincorporarla al proceso de desarrollo científico -y con ello a la verdadera y total cultura europea- que ha seguido Europa desde el siglo XVII (racionalismo y ciencia empírico-matemática, revolución científica y revolución filosófica) y del que España quedó totalmente aparte.

Ha habido ciertamente propuestas que han insistido en la educación como programa fundamental para la reconstrucción de España: lo hemos escuchado en Costa -“la mitad del problema español”- y lo hemos visto poner en práctica en Giner y los institucionistas. Pero ninguno, piensa Ortega, lo ha formulado con total claridad, en radicalidad y en la precisa identificación de educación y ciencia.

5/ Esto significa, evidentemente, un magno programa de instrucción pública, de educación nacional, de reforma de todos los niveles de enseñanza, de mejora decidida de la Universidad, de acciones y recursos efectivos para impulsar esta irremplazable tarea. Pero, ante todo, -piensa Ortega- es necesario “primero educar a unos pocos hombres de ciencia”, formar la minoría verdaderamente culta (en ciencia, en moral y hasta en gusto estético) y científica que pueda orientar y conducir al conjunto de la nación a sus verdaderos fines. “El problema español es ciertamente un problema

²⁵⁷ *Ídem*, pág. 186.

pedagógico; pero lo genuino, 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 (formación de élites) el resto de la acción pedagógica será vano, imposible, sin sentido”²⁵⁸.

En todo caso, la consigna es clara: ciencia, conocimiento superior -y los medios que ello exija: educación, disciplina, investigación, aplicación de objetivos y recursos públicos para estos fines, austeridad y generosidad en los comportamientos privados- cultura científica. “El eje de la cultura, del *globus intellectualis*, pasa por todas las naciones donde la ciencia existe y sólo por ellas”²⁵⁹. “Si no se acierta una vez -cita Ortega a Platón- con la ley creadora de la educación científica, que es la ciudadela del Estado, nos pasaremos la vida haciendo leyes y rectificándolas..., seremos como enfermos intemperantes que se obstinan en no dejar su dañino régimen de vida..., no avanzan con los planes curativos, antes bien, hacen sus enfermedades mayores y más complejas”²⁶⁰.

Puede parecer poco “práctica” y relativamente ilusoria poner la clave de la solución de España en la ciencia, cuando para lograr eso hay que partir de o poner unas condiciones materiales -recursos, consiguiente elevación de la riqueza, reformas estructurales empezando por los modos y procesos de producción, reformas en los diferentes niveles educativos, comenzando por su extensión o generalización de la instrucción pública...- que, a su vez, sólo serían definitivas y eficaces con el logro de esa *puesta en nivel* científica. O la europeización es un programa complejo y a muchos niveles; es decir, exige medidas y reformas en muchas direcciones.

Pero el razonamiento de Ortega es simple y la conclusión debe grabarse con claridad y sin titubeos: Europa es ciencia, conocimiento crítico y racional de alto nivel: eso es lo que la distingue y lo que le ha dado las características -incluidas las materiales- que ambicionamos para nuestra sociedad. Luego alcanzar ese nivel es el objetivo fundamental que no podemos perder de vista y al que en lo posible y desde el primer momento hemos de consagrar todos los esfuerzos. Objetivo último, pero que no puede dejarse para el final y por tanto también primero: refórmese ya la educación y desde luego pónganse los medios para formar los hombres de ciencia necesarios para dirigir el proceso; hágase de la ciencia y la educación el principio rector e irrenunciable. Una sociedad ilustrada con un alto nivel científico -con un buen número de científicos y una ciencia disciplinada, institucionalizada- es lo que hay que conseguir y puede conseguirse: es lo que ha hecho a Alemania en cincuenta años. Se exigirán reformas de todo tipo -y sin duda económico-estructurales-, pero tienen que acometerse desde el principio, de forma prioritaria, las reformas educativas necesarias -y, desde luego, formar las minorías- y tienen que mantenerse claramente como objetivo fundamental en todo el proceso.

Porque hay más -y aunque esto no lo diga, quizá pueda adivinarse en la insistencia de Ortega; en todo caso, está entre las razones fundantes de su propuesta-: quizá pudieran alcanzarse los adelantos técnicos y civilizatorios, los “bienes” materiales, sin ciencia y sin cultura superior; pero eso no sería sino hacer una sociedad de bárbaros

²⁵⁸*Ibidem*.

²⁵⁹*Ídem*, pág. 187.

²⁶⁰*Ídem*, pp. 186-187.

tecnificados y satisfechos, salvajes con posibles, nuevos ricos y snobs caprichosos e irresponsables (estas son las posibilidades o los tipos que se analizan ya como procesos históricos efectivos en *La rebelión de las masas*). Olvidar o no poner la ciencia y la “cultura” -veremos cómo “ciencia” se traduce o se sustituye por ésta- como el objetivo fundamental puede llevar a frustrar efectivamente el proceso: o porque no se alcanza tampoco la “civilización” (los adelantos materiales) o porque en realidad se agrava la barbarie (civilización sin cultura).

Pero si lo que Europa es y lo que se necesita es ciencia, como ya decíamos a propósito de *La ciencia romántica* (lo que no hay en España es eso, ciencia), “Si creemos que Europa es “ciencia”, habremos de simbolizar a España en la “inconsciencia”, terrible enfermedad que cuando infecciona a un pueblo suele convertirlo en uno de los barrios bajos del mundo”²⁶¹.

Por aquí continua, sistemáticamente, el segundo de los artículos (II):

6/ “España es la inconsciencia”: la falta de ciencia, la falta de nivel, la falta de responsabilidad. Inconsciencia y desorientación. Y eso es así, fundamentalmente, porque faltan minorías rectoras a la altura de su responsabilidad, el fermento de la excelencia. O lo que viene a ser lo mismo: España es sólo pueblo, comunidad o masa plena de posibilidades y de energías (y así lo ha manifestado en ocasiones excepcionales o límites: colonización de América, levantamiento por la independencia), pero en la que falta el fermento elevador, el modelo de lo superior, el nervio rector que articula e imprime el movimiento adecuado, las fuerzas que cohesionan y hacen producir frutos de civilización y de cultura.

“España es la inconsciencia; es decir, en España no hay más que pueblo. Ésta 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. Semejante defecto es exclusivamente español dentro de Europa”²⁶².

En definitiva, falta la influencia y dirección de “los mejores”, el “proyecto” o “sentido” que éstos pueden imprimir al conjunto, porque no hay auténticamente “mejores”. Adelanta aquí Ortega ideas que serán centrales en *España invertebrada*, una de sus tesis básicas. España es pueblo, masa amorfa, sin proyecto común, y cultura decadente; pero no por defecto del pueblo, sino por responsabilidad de los grupos dirigentes: dominantes, aprovechados, sería mejor decir, pero no rectores y orientadores, incapaces de aportar un “sentido” (que entre otras cosas haga del pueblo una nación) e incapaces de superar una “medianía” que, si en el pueblo no es culpable, en ellos es criminal.

“Es injusto, es blasfematorio maldecir del pueblo, divino irresponsable. De quien habremos de maldecir es de nosotros los que escribimos, los que somos diputados y ministros... No es vicioso el pueblo al que Silvela acusaba, sino el Silvela acusador del pueblo. No es culpable la muchedumbre española al carecer de impulsos éticos, sino el que habla de ciencia ética sin sospechar siquiera qué cosa es. En una palabra, nosotros, que pretendemos ser no pueblo”²⁶³.

²⁶¹ *Ídem*, pág. 188.

²⁶² *Ibidem*. Subrayado mío.

²⁶³ *Ibidem*. Y no es verdad que la muchedumbre española carezca de impulsos éticos. De lo que carece es de condiciones y de adecuada preparación para poder elevar su propia vida y la vida de la nación. En todo

7/ En España no hay verdadera dirección espiritual. No hay verdaderos intelectuales ni mentes rectoras equipadas del saber necesario y la consiguiente excelencia moral para educar y orientar a la colectividad (el sufrido y abandonado pueblo español). Como luego dirá -y ya hemos comentado- en *Misión de la Universidad*, los únicos “directores” de la opinión pública española, conformadores de la conciencia nacional, son los periodistas: “Las únicas facetas de sensibilidad que quedan en España son la literatura periodística y la política de café. (...) Síntoma claro de que no existe en España otra cosa sino pueblo, de que nos falta esa 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”²⁶⁴.

Lo que falta a esa minoría, para ser verdaderamente cultural y formar un verdadero poder espiritual, es la ciencia, el conocimiento y con ello la responsabilidad: “Esa cosa que ha de haber tras los periódicos y las conversaciones públicas, es la *ciencia*, la cual representa -no se olvide- *la única garantía de supervivencia moral y material de Europa*” (y por tanto de España)²⁶⁵.

8/ Costa y los regeneracionistas -vuelve aquí al reproche ya aludido- han hecho demandas justas y necesarias para España, pero no han puesto el acento en lo verdaderamente fundamental. Piden industria, civilización, progreso material y educación. Pero la clave, lo que verdaderamente es nuestra deficiencia básica -y a la vez la diferencia específica de Europa-, y lo que por otra parte acarrea todo lo demás y lo hace realmente “apreciable”, es la ciencia, la verdadera elevación cultural. Y obsérvese bien: “Cargar la pronunciación sobre una cosa decide el acierto”.

“La Cámara Agrícola del Alto Aragón cometió este error en su mensaje de 1898. No se pueden presentar juntas (confundidas, sin la adecuada jerarquía) la demanda de cultura y la demanda de civilización, y mucho menos pedir ciencia en el mismo orden y detrás de la agricultura y colonización interior, crédito, fe pública, registro, industria, comercio, viabilidad, reformas sociales y educación”. (...)

“Claro está que Europa es también la civilización europea, los adelantos técnicos, las comodidades urbanas, la potencia económica. Pero si China viaja, viste y vegeta hoy como hace diez siglos o veinte, si llegó pronto a un grado de civilización superior al de Grecia y en él se detuvo, fue porque le faltó la ciencia, la cultura europea”²⁶⁶.

9/ En España no hay ciencia. Eso es lo que nos diferencia también con Europa y lo que nos mantiene a la zaga, lo mismo en lo material que en lo espiritual. También España ha laborado por la “*civilización*”; más aún, se desgasta y se arrastra con bastante poco éxito en alcanzar el sustento, las necesidades materiales. Pero lo que le falta es la “*cultura*”, lo que ha distinguido a la cultura europea y ha repercutido en el éxito de su civilización.

caso Ortega culpa a las clases dominantes y a la falta de verdaderas aristocracias, los verdaderamente “mejores”, sabios y generosos, capaces de proponer y dirigir las formas organizativas y alentar los ideales comunes que levanten a España como nación y a los españoles como hombres a la altura de nuestro tiempo.

²⁶⁴*Ídem*, pág. 189.

²⁶⁵*Ibidem*. Subrayado en cursiva mío.

²⁶⁶*Ídem*, pág. 190. Inciso entre paréntesis mío.

“España es asimismo donde más se ha clamado por la civilización europea y menos por la cultura. (...) No parto de nada vago o discutible. Actualmente no existe en ninguna biblioteca pública de Madrid -casi pudiera añadir ni privada- las obras de Fichte. Hasta hace pocos días no existían tampoco las de Kant... No existen las obras de Harnack ni de Brugmann. (...) Este hecho es lo que insisto en llamar diferencia específica de España con respecto a los demás pueblos de Europa... Basta lo mencionado para afirmar que en España no hay ni sombra de ciencia. Podrá haber algún que otro científico. (...) Somos culturalmente insolventes, arrastramos una deuda secular de espíritu, estamos inscritos en el libro negro de Europa...”²⁶⁷.

10/ Enlazando con la necesidad de formar, al menos, unos pocos científicos, una minoría verdaderamente *culta*, termina Ortega con un signo de esperanza: “No hay en España ciencia, pero hay un buen número de mozos ilusos dispuestos a consagrar su vida a la labor científica... Es menester hacerles posible la vida y el trabajo. No piden grandes cosas (...) Sólo quieren vivir con modestia... que se les concedan los instrumentos de trabajo: maestros, bibliotecas, bolsas de viaje, laboratorios, servicios de archivo, protección de publicaciones. (...) Esa juventud severa y laboriosa... es la única capaz de salvar los últimos residuos de dignidad intelectual y moral rígida que quedan en nuestra sociedad”²⁶⁸.

Y esta afirmación “Hay un buen número de mozos...” parece literalmente verdad: la generación de Ortega, la que unos años después se va a comprometer en la Liga de Educación Política Española, como ocurrirá con las generaciones de los discípulos de Ortega o la llamada del 27... iniciaban o se esforzaban en ese proceso de formación y de compromiso responsable con la cultura, con la educación y con la elevación del pueblo y de la nación. No en vano a este período del primer tercio del siglo XX, de la Generación del 98 hasta la República se le ha llamado la “Edad de Plata” de la cultura española²⁶⁹.

Pero el final del artículo nos conduce naturalmente a otro que completa esta serie: “**Pidiendo una biblioteca**”, escrito en 1908, aunque publicado en *El Imparcial* el 21 de febrero de 1909. Este importante artículo se resume con rapidez en cuatro ideas fundamentales: España padece una *decadencia histórica* cuya causa está, no en el

²⁶⁷ *Idem*, pp. 190-191, entresacado.

²⁶⁸ *Idem*, 191-192.

²⁶⁹ Esto lo confirma la siguiente cita de Gregorio Marañón, su amigo y compañero de generación, que muestra una visión más positiva que la de Ortega respecto de la Generación del 98 y del estado de la ciencia española en esos momentos (Cajal, la eminencia *individual* a la que también se refiere Ortega, acaba de recibir el premio Nobel en 1906 y se está formando en torno a él un grupo de discípulos): “Nadie ha dicho hasta ahora que lo que caracteriza a la generación del 98 –de la que acaba de decir que es la representación más genuina del llamado “Segundo siglo de oro español”– no son tanto sus grandes pensadores, literatos y artistas, como sus hombres de ciencia. Al fin y al cabo Ganivet, Unamuno, *Azorín*, Valle Inclán, Baroja, representan el rebrote espléndido de una tradición ininterrumpida en nuestra raza, cuya historia está sembrada de artistas geniales. Lo que da, por el contrario, matices de innovación radical a aquellos años de la vida española es la aparición de Cajal y de una pléyade de naturalistas, fisiólogos, médicos, historiadores e investigadores que logran dar realidad al sueño de Feijoo: el que por vez primera se cotizara en el mercado del mundo la ciencia experimental y, en general, toda la ciencia de España. Entiéndase bien, no este o el otro hombre eminente, sino la ciencia, en general”. MARAÑÓN, Gregorio, *Tiempo viejo y tiempo nuevo*, Madrid, Espasa Calpe, S. A., novena edición, 1965, pp. 102-103 (Primera edición en 1940). Subrayado mío.

centralismo ni en la mala organización administrativa, sino en la falta de cultura. Cultura es ciencia: matemáticas, filosofía, y en España no hay tal cosa. Luego el problema de España es un problema pedagógico, de “alta cultura”. Pero en España no es posible hacer ciencia, porque faltan las condiciones materiales.

Propongo, sin embargo, escuchar al mismo Ortega:

1/ España arrastra una “decadencia histórica”, que no se debe simplemente al mal gobierno o a la defectuosa o desacertada organización administrativa, como pretenden los representantes de Solidaridad Catalana.

“Los señores Cambó y Vallés y Ribot han esbozado una nueva interpretación materialista de la historia, según la cual la causa de las buenas y malas andanzas de un pueblo han de buscarse, ya que no en lo económico, como Marx quería, en lo administrativo. Razonando de tal suerte, llegan a ver en la decadencia española un efecto del centralismo”. (...)

“Puede, sin duda, una organización administrativa desacertada acarrear una decadencia política y económica, pero nunca una decadencia integral, una decadencia histórica como la nuestra. ¿Por ventura la mengua española se reduce a la falta de brillantez de nuestro comercio y de nuestra industria? Desgraciadamente no es así: 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”. (...)

“No viene de hoy ni de ayer nuestro desmedramiento: la sustancia española está enferma hace siglos, y es su mal tan profundo, que no hallamos en la historia de España político con genio suficiente para atribuirle los referidos daños”²⁷⁰.

2/ El problema de España y la principal causa de sus males radica en el abandono o la ausencia de **cultura**. ¿Pero qué cultura o qué es cultura? Evidentemente, lo que venimos sosteniendo, la ciencia, las matemáticas, la filosofía. Menéndez Pelayo viene a decir que “en la llamada cultura española han faltado las matemáticas; en cambio, hemos cultivado grandemente las ciencias biológicas”. Pero “las matemáticas, juntamente con la filosofía, son el centro de la cultura europea, que es de la que hablamos, y si cupiera una mayor centración, eso serían en la cultura europea moderna”. Por tanto, “si no hemos tenido matemáticas, “orgullo de la razón humana”, que decía Kant; si, como consecuencia, no hemos tenido filosofía, podemos decir muy literalmente que no nos hemos iniciado en la cultura moderna... Éste es el hecho brutal, indubitable y trágico; ésta es la herida profunda que lleva en medio del corazón nuestra raza”²⁷¹.

3/ El problema de España, en consecuencia, “es un problema educativo; pero éste es, a su vez, un problema de ciencias superiores, de *alta cultura*”²⁷². Algunos, por ingenuidad romántica o por cálculo político, afirman que el problema radica en la administración y en la legislación. El romanticismo aboga por suprimir la legislación y volver a la “espontaneidad” del pueblo. Pero es todo lo contrario lo que necesitamos: reconducir la espontaneidad por la educación. El pueblo español -“lo espontáneo

²⁷⁰“Pidiendo una biblioteca”, *El Imparcial*, 21 febrero 1909, O. C., T. I, pág. 236. Subrayados míos.

²⁷¹*Ídem*, pág. 237, todo el entrecomillado.

²⁷²*Ídem*, pág. 238.

español es forzosamente malo”- debe ser educado. Y en esa educación hay que llegar y hay que producir ciencia.

Ortega está ligando como verdadera solución al “desmedramiento” y decadencia histórica de España **educación, ciencia** y lo que llama **alta cultura**, que no es otra cosa que ciencia, filosofía... y lo que, como hemos de ver, esa disposición racional tiene que generar y dar de sí: moralidad, virtud y sentido estético.

4/ Pero en España no es posible hacer ciencia, porque no hay medios ni se emplean recursos para ello. Ya lo decía en el artículo anteriormente comentado: empieza por no haber ni una biblioteca donde puedan consultarse los libros científicos o filosóficos modernos. El español decidido a iniciarse seriamente en la ciencia no cuenta en España con los medios mínimos exigibles: ni libros, ni maestros, ni instituciones de investigación, ni laboratorios, ni revistas científicas, ni recursos para dedicarse al estudio o provisión de becas y pensiones que posibiliten la dedicación de los que manifiesten deseos y capacidad para la investigación científica²⁷³.

Por eso termina Ortega “pidiendo una biblioteca” (“una biblioteca de libros científicos... es institución más urgente que ese teatro nacional proyectado”), que es la petición de medios, instituciones y recursos para que esos jóvenes severos y laboriosos dispuestos al trabajo de formación e investigación científica puedan efectivamente gastar su vida en esa austera, generosa, exigente y superior tarea.

1.5.- Otros escritos de 1906. La pedagogía del paisaje

Volviendo a los escritos de 1906, y antes de referirnos al *Discurso para los juegos Florales...*, encontramos interesantes observaciones y aportes para la reflexión sobre el problema español.

En “**Moralejas I. Crítica bárbara**” (6 agosto 1906), al criticar el miedo español a expresar la propia opinión o la propia visión del mundo, esboza lo que puede ser un adelanto de la **teoría del perspectivismo**: necesidad de que cada cual exprese su propia idea, visión o perspectiva. Sólo así, exponiéndose y corrigiéndose, se disciplinan y fecundan y puede lograrse una *fuerte civilización*. “La cultura no es otra cosa que el canje mutuo de estas maneras de ver las cosas”²⁷⁴.

“Exponga buenamente cada cual su visión del mundo de la manera que esto sea posible. (...) Es posible que no sea otra cosa en su germen una fuerte civilización -la de Grecia, la de Italia en el *Risorgimento*, la de Inglaterra durante todo el siglo XIX, la Alemania de ayer y hoy- que el cúmulo de esas visiones del mundo individuales. (...) En la temperie se corrigen unas y otras, se disciplinan, se fecundan (...) y al cabo fórmanse

²⁷³ “Hoy es muy difícil realizar trabajos científicos en España: salvo algunas materias, es decididamente imposible. Comienza por no haber una biblioteca de libros científicos modernos. La Biblioteca Nacional es inservible; apenas si basta para asuntos de historia y literatura españolas, que son las disciplinas menos europeas. Las demás ciencias se hallan por completo desprovistas de material bibliográfico. Faltan las obras más elementales. Apenas si hay revistas...” *Ibidem*.

²⁷⁴ “Moralejas I. Crítica bárbara”, *El Imparcial*, 6 agosto 1906, O. C., T. I, pág. 93.

las grandes corrientes políticas de los pueblos musculosos en cuyos programas y credos sería ya difícil reconocer aquel sinnúmero de torrencillos individuales... que en ellos desembocaron originándolos. Buena falta hace en España una de esas épocas de intimidad afable y respetuosa... preparadora de los renacimientos”²⁷⁵.

No deja Ortega pasar una ocasión -un escrito- en que no diga una idea que pueda servir a la educación, a la regeneración o a la elevación de España. En “**Moralejas II. Poesía nueva, poesía vieja**”, comentando una antología, *La corte de los poetas*, de poesía de los últimos dos años, aboga por el papel educador, movilizador y liberador del arte: modo de conocimiento y forjador de una “conciencia mejor”, tiene “la poesía una fuerza humana o, mejor dicho, nacional, propulsora del ánimo, forjadora de bronceos ideales, educadora del intelecto, encantadora del sentimiento, empolladora del porvenir, que empuja hacia delante, que pinta el mundo, la vida de nuevo color, da a lo futuro nueva traza...”²⁷⁶

Sin embargo, estos “poetas menores”, que paradójicamente dan valor sustantivo a la palabra al margen de su contenido conceptual y se dedican a temas totalmente ajenos a la vida candente y a la realidad, que tiene siempre una entraña trágica, ofrecen un singular espectáculo: durante estos últimos diez años “un río de amargura ha roto el cauce al pasar por España y ha inundado nuestra tierra... El chotacabras del pesimismo ha hecho nido en todos los linderos. Dentro de esta amargura étnica han permanecido los poetas como las “madreperlas”... que viven en medio del mar sin que entre en ellas una sola gota de agua marina”. Aguda crítica a estos poetas ciegos a la trágica realidad humana, dedicados a “reimitar lo peor de la tramoya romántica”²⁷⁷.

Quizá es más interesante todavía “**Moralejas III. La pedagogía del paisaje**”, donde no sólo hay evocación de un paisaje (la sierra de Guadarrama desde la raya de Segovia) y comunicación de una emoción; es la invitación a sumergirnos en el paisaje para reencontrar nuestro propio y más íntimo yo. Nos ha dicho en otra ocasión que el medio, para el hombre, es paisaje, el medio conformado en el que me reconozco y se hace mi vida. Hay cercanía y reciprocidad entre hombre y paisaje. Él me conforma y yo lo construyo: somos el uno en, para y por el otro. El paisaje es de alguna forma alargamiento y espejo de mí mismo. Por eso, en la búsqueda y la reconstrucción de la propia identidad, y no digamos en la del pueblo o la nación, el paisaje, la atención al paisaje, escuchar su reverberación y su sentido, es medio imprescindible. Hay simbiosis de pueblo y paisaje y el paisaje contiene y comunica esencias del pueblo, como éste las tiene por el paisaje que tiene a los ojos y en el que es. Como los cuadros de Zuloaga, el paisaje desentraña o revela la esencia de lo español.

La recomendación de Giner ha calado muy hondo en Ortega, como en toda la generación del 98. Con su padre, con sus hijos o con sus amigos, Ortega ha recorrido amorosamente gran parte de los paisajes de España (¡el recorrido de Guadalajara a lomo de mula con Rodrigálvarez!): se ha inmergido en el paisaje español, una de las formas de indagar y sentir nuestra identidad (por ello, una de las formas imprescindibles de una “pedagogía nacional”. Piénsese en Azorín, casi toda su obra una “fenomenología del

²⁷⁵ *Ídem*, pág. 95.

²⁷⁶ “Moralejas II. Poesía nueva, poesía vieja”, *El Imparcial*, 13 agosto 1906, O. C., T. I, pág. 97.

²⁷⁷ *Ídem*, pág. 99.

paisaje”; o en Antonio Machado, en gran parte una “metafísica del paisaje”). Las meditaciones sobre el paisaje son continuas en Ortega: no ya las *Notas de andar y ver*, esenciales en *El Espectador*. Son sobre todo las de *Meditaciones del Quijote* y la que efectivamente llamó *Meditación del Escorial*, donde no sólo hay -sugerida por el paisaje- una “ontología” general, sino una filosofía -revelación- de lo español.

Por eso no es de extrañar las pretensiones de Rubín de Cendoya, “místico español”: “Como a Séneca había enseñado su casa de campo el arte exquisito de la vejez, me ha iniciado a mí este paisaje en una religión. Cada paisaje me enseña algo nuevo y me indica una virtud. En verdad te digo que el paisaje educa mejor que el más hábil pedagogo, y si tengo algún solaz te prometo componer frente a la admirable “pedagogía social” del profesor Natorp, otra más modesta, pero más jugosa “pedagogía del paisaje”²⁷⁸. Y así, dice dos páginas después, “este paisaje nuestro de Guadarrama me ha dado una lección de “celtiberismo”.

Hemos de citar también “**Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales**” (*El Imparcial*, 14 septiembre 1906), sentido elogio del amigo en la muerte de Francisco Ledesma Ramos. Elogia en él y lo pone como modelo de “las más altas virtudes modernas”, las sublimes virtudes democráticas: el *deber* -lo que permanece siempre mientras todo se muda, “lo que tenemos que hacer” y sobre lo que se funda toda vida social: el trabajo- y el *idealismo*, “el estado de ánimo en que la idealidad halla siempre amorosa resonancia”. Virtud ésta que es natural, casi biológica, en la juventud, tiende a agotarse antes o a partir de los treinta años y que se mantuvo siempre fresca y viva en Navarro Ledesma: la virtud por la que quisiéramos continuamente que el mundo no fuera como es, elevarlo siempre a lo mejor, y que la justicia transformara al hombre²⁷⁹.

1.6.-“Discurso para los Juegos Florales de Valladolid”: la síntesis del problema de España. Por una nueva *moral nacional*. La formación de un “pueblo”

Pero quizá el más importante texto de este año 1906 es este magnífico discurso, escrito por Ortega, como era bien conocido y comentado en la familia, para ser pronunciado por su padre José Ortega Munilla en los Juegos Florales de la capital castellana, porque resume la reflexión de aquél sobre España en todo este período que comentamos (1902-1906). Condensa en él, en efecto, la visión de España y su problemática: la gran tarea que se presenta ante el español, la crítica a las visiones pesimistas y derrotistas (la literatura del desastre), la necesidad de optimismo y de confianza en las posibilidades de cambio y de mejora, la propuesta de una nueva *moral nacional* (voluntad de perfección, compromiso con la nación, decidido empeño en la educación y la enseñanza) y la única solución posible al triple problema español -económico, social y religioso-: la educación, la cultura, la pedagogía por tanto, la ciencia.

Si empieza con qué es el auténtico *patriotismo* (autoexigencia y empeño en la mejora de la patria, no huera exaltación de sus pretendidas grandezas: gesticulante

²⁷⁸ “Moralejas III. La pedagogía del paisaje”, *El Imparcial*, 17 septiembre 1906, O. C., Tomo I, pág.101.

²⁷⁹ Cfr.: “Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales”, *El Imparcial*, 14 septiembre 1906, O. C., T. I, pp. 106-107.

patriotería), termina con qué es un pueblo y qué una nación y la necesidad de una “educación nacional”.

1/ Tratándose de unos juegos florales, una “fiesta de religión estética”, hace una llamada a transformarla en una “fiesta de religión nacional”, en la que Ortega se siente llamado a ejercer como “sacerdote laico”, predicador de los problemas y deberes patrios. Y lo primero es convocar a un nuevo patriotismo y a la gran labor que España exige.

Tendemos a avergonzarnos de esa palabra porque evoca en nosotros un patriotismo vacío, basado en la ilusoria autocomplacencia de la grandeza de la propia patria y convertido en puro y retórico, muchas veces agresivo, ademán. Necesariamente había de evaporarse al comprobar el “miserio y caedizo” fundamento en que se sustentaba. Pero precisamente a la hora del desengaño es cuando es preciso un menos exaltado, pero más exigente, patriotismo: no se funda éste en la ignorancia o el desprecio de las bellezas y grandezas de otras naciones, ni en la falsa creencia en que la nuestra es la mejor del mundo, sino en que es como es, es como nosotros somos y es nuestra responsabilidad: el nuevo patriotismo se hace de exigencias y de responsabilidades, y no de patriotería. Consiste en permanente exigencia y compromiso de mejora -“vivir” es sinónimo de “más vivir”, “ímpetu creador”-, crítica necesaria a todo lo caduco y paralizador, y una gran dosis de virtudes y deberes.

2/ Pero para ello no nos sirve simplemente el pesimismo. La crítica que regeneracionistas y noventayochistas llevan a cabo de la “decadencia” era necesaria, pero no es suficiente. Hay toda una literatura del desastre que parece complacerse en el “pesimismo étnico”, que disecciona los “males de la patria” y que tiene una consigna: destruir para cambiar. Pero ese pesimismo corre el peligro de abocar a posturas de inmovilismo y autocomplacencia²⁸⁰ y quizá no sea otra cosa que una cómoda teoría “forjada por nosotros mismos para disculpar nuestra dejadez individual”: “Estoy convencido de que el pesimismo podrá formar una aguda metafísica, pero es siempre una mortal política”²⁸¹.

Por ello es necesario, en una decidida actitud de cambio y de mejora, el optimismo, la infusión de nuevas esperanzas; esperanzas que quizá no pueden, todavía, aducir hechos, pero sí deseos, intenciones, “nuevas maneras de ver la vida nacional”, que es en definitiva la creencia-afirmación de las propias posibilidades: querer es poder, creer es crear²⁸².

3/ Para la nueva construcción de España no nos sirven los políticos al uso; y lo que es peor, la actitud más extendida en el español: la vanidad, defecto auténticamente nacional del que nos sirve un breve pero sustancioso tratado. “España es un pueblo de

²⁸⁰ En un escrito sin publicar de este mismo año, “Viajes místicos y dolorosos”, desarrolla esta crítica a ese pesimismo paralizador característico de la literatura de la decadencia -a la que él mismo es muchas veces proclive- que suele caracterizarse por: misticismo, decadentismo, autoanálisis, falta de continuidad en el esfuerzo (inquietud y esterilidad), autopresunción de nobleza y heroicidad y, en fin, una especie de -confesada y autocomplaciente- existencia tristísima... Cfr., O. C., T. VII, pág. 92.

²⁸¹ *Discurso para los Juegos Florales de Valladolid*, O. C., T. VII, pág. 76.

²⁸² Cfr.: *Ibidem*.

vanidosos y un sobrecrecimiento de vanidad todo nuestro vivir durante el siglo pasado”²⁸³.

Hasta tal punto es relevante ese defecto que quizá designa nuestro más hondo mal y el principal causante de nuestra miseria física y moral. La desconfianza que en España tenemos hacia los “políticos” es significativa y justificada: “Esa España política es una España hueca, falsa, convencional, inorgánica”. Hemos tenido ocasión y volveremos a criticarla. Pero lo peor es que esa “vacuidad” de nuestras instituciones y prácticas políticas se corresponde con la “vanidad” más generalizada de nuestros comportamientos. “Vanidoso” es el que opone la apariencia a la falta de efectivas realidades fruto del creativo y esforzado deber: se justifica en la engañada aprobación de los demás en lugar de regularse por “un ideal íntimo, reclamador de incesante perfeccionamiento”. Más que aplicarse a su deber y vivir de “sanas realidades”, aparenta que cumple y vive de “engañosas apariencias”. La irresponsabilidad de los de arriba ha generado y se sustenta en la falta de exigencias de los de abajo. Así nadie cumple, nadie se aplica a su deber y todos nos justificamos. Y hacemos como si cumpliéramos lo que nos cumple hacer²⁸⁴: apariencia, vanidad, vacuidad que estanca a todo un pueblo y le impide salir de la postración; y en la que todos, por tanto, y no sólo los “políticos”, somos responsables. En España toda, y a todos los niveles, rige la **ética de la apariencia, la ética de la irresponsabilidad**, que es la total falta de autoexigencia o, simplemente, de exigencia del “deber” (esa virtud que encomiaba en Navarro Ledesma): “*Haz como si hicieras lo que debes hacer*”... y todos contentos.

4/ Frente a ella se impone una **nueva ética nacional**: la ética de la autoexigencia y la ética del compromiso, político y nacional.

El primer imperativo de esta nueva moral es el de la autoexigencia, que no es otra cosa que exigirse a sí mismo cumplir con el propio deber. Y sólo mejorando cada uno al máximo, mejora el propio país, la propia sociedad. “El primer mandamiento de una sana moral pública ha de ser éste: la mejora de mi país no depende de esta o de la otra ley sino de que yo... logre hacerme mejor; de que no descanse ni pueda darme por contento hasta que en el arte, ciencia u oficio en que trabajo no llegue a alcanzar el más alto grado de perfección que sea posible”²⁸⁵. El segundo imperativo es el de participación y compromiso político, de preocupación e intervención, con nuestra responsabilidad, en los asuntos públicos: “El apartamiento de la política es una inmoralidad... Mientras sólo los políticos intervengan en la administración y dirección del país y desentendiéndose los demás legislen y gobiernen, la política será forzosamente mala. Para que la política mejore es preciso que todos intervengan en la

²⁸³ *Ídem*, pág. 77.

²⁸⁴ “De aquí que nuestras acciones sean tan vanas..., nuestras instituciones vanas..., nuestras leyes vanas... Somos un pueblo de vanidosos, cumplidos cada uno con nuestro deber tan sólo para salir del paso. El militar no se afana por ser el mejor militar posible...; le basta con no rebasar la disciplina y cobrar su sueldo. El catedrático no se preocupa lo más mínimo de la sabiduría: para él la sabiduría está en ganar una cátedra... con el menor esfuerzo posible: ahí tenéis la vergonzosa ignorancia de nuestros Institutos y Universidades. Y así el abogado, el labrador, el médico, el artista”. En esta situación, “los políticos son la flor de la vanidad”. Por eso es imposible mejorar a los políticos sin mejorar a los electores; y la culpa es de todos: “Es inmoral dejar caer sobre los otros lo que es culpa nuestra”. *Ídem*, pp. 77-78).

²⁸⁵ *Ibidem*.

política. (...) Aquí tenéis el segundo imperativo de esta moral nacional...: nada de cuanto acontece en mi país puede serme indiferente”²⁸⁶.

5/ Puestos a hacer, las propuestas regeneracionistas han sido las de mejora económica, política y social: industrialización, descentralización -nueva organización administrativa- y sociología. Pero “frente a esas panaceas unilaterales, que a lo sumo influirán transitoriamente en la periferia de la vida española, debe oponerse esta disciplina de renovación: educación y enseñanza”²⁸⁷.

Necesitamos ante todo “ser mejores”, “obrar bien, obrar mejor”, y para ello saber (como hemos de ver por otros ensayos, la clave de la moral está en el saber, la virtud es o exige la ciencia, la exigencia moral es una exigencia de conocimiento. Entre todas las virtudes, la primera es la *prudencia*). La reforma del carácter, que fundamenta la reforma de la conducta²⁸⁸, exige de la educación y ésta implica “enseñanza”: adquisición de saberes y conocimientos, introducción y aplicación a la ciencia. “Es preciso que enriquezcamos las fuerzas mismas de nuestra vida” y el impulso sólo puede venir de la educación: “Cuidemos que sean educadas las nuevas generaciones... hagamos que a nuestros hijos y a nuestros nietos se enseñe y sepan”²⁸⁹. Por eso decimos que el problema español es un problema pedagógico o de cultura (cultivo de los españoles y adquisición de la auténtica y alta cultura).

6/ Por eso, también, la educación es la clave, y a ella hemos de convertirlos, de los tres problemas fundamentales de España: el económico, el social y el religioso. “La solución a estos problemas, digo yo, es imposible sin haber elevado previamente la cultura del país. (...) Hay que retrotraer a este problema -el problema de la educación y la enseñanza- los otros problemas”²⁹⁰.

- Para producir bien, hay que trabajar bien, lo cual exige no sólo formación, sino organización de la economía en vistas a su integral aprovechamiento. Producir, elaborar, comerciar...
- El problema social, manifiesto en las justas reivindicaciones obreras y en el peligro revolucionario (la revolución es una solución “ilusoria”: ninguna revolución consiguió nunca los fines propuestos, sino que sirvieron a otros fines ajenos) es también un problema pedagógico (que, de paso, alejaría la tentación revolucionaria).

Atención a esto: cuando se dice “problema social” se piensa en reformas económicas y sociales: tierra para el campesino, trabajo, justicia, libertades y derechos. Pero la clave de la reivindicación del obrero, del proletario, está en su recuperación como hombre, en su elevación a la máxima dignidad que es la igualdad en la humanidad, en darle la aspiración y el ideal de ser y de ser mejor. No mejorar su condición como obrero, sino elevarlo a la condición y dignidad de hombre, con los ideales de tal, de ser y hacerse siempre más y mejor. Y eso es educación. Por eso es la

²⁸⁶ *Ídem*, pág. 79.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ Inmediatamente hemos de ver ese artículo: “Reforma del carácter, no reforma de costumbres”.

²⁸⁹ *Ídem*, pág. 80.

²⁹⁰ *Ídem*, pág. 81.

clave del problema social. Hay que dar instrucción al obrero y al patrono, mejorar su formación, optimizar el esfuerzo, racionalizar la producción y elevar la riqueza, conseguir un mejor nivel de vida. La educación puede mejorar las condiciones de vida, hacer más productiva la economía, provocar reformas sociales, ser incluso un medio de mejora y ascenso social, etc. Pero su efecto más genuino es elevar la condición de hombre y elevar a la condición de hombre; por tanto, en pie de igualdad y pareja dignidad. Entonces la educación es siembra de ideales y de aspiraciones que pueden realizarse. La educación es la que convierte la nación en una comunidad de hombres iguales, en la que todos contribuyen a la vida común y pueden contribuir a su mejora. Y en esta condición, todos pueden acceder a la ciencia y entre todos pueden reclutarse los científicos.

La educación es la base de la justicia (no la hay mientras todos no sean “educados”) -la igualdad social-, de la constitución de un pueblo -comunidad de iguales- y de la posibilidad del progreso científico. Por tanto, se convierte en la clave principal de la regeneración y es lo que verdaderamente puede transformar a España.

Por eso concluye Ortega:

“Entre las más difíciles y complicadas labores que existen en el mundo se cuenta ésta de construir un ideal capaz de formar hombres, de conformar generaciones”²⁹¹. “La misión educativa consiste en hacer fecundo este ideal año tras año, lentamente...”

“Podría resumirse cuanto os llevo dicho de esta suerte: la cuestión política es una cuestión moral, pero la cuestión moral es una cuestión de educación y de ciencia. Y... me refiero a la ciencia toda y muy especialmente a las más altas, abstractas y eruditas disciplinas. Cada día que pasa se refuerza en mí la creencia en la necesidad de la ciencia más exquisita y elevada”.

“Admito que pueda ser un hombre feliz sin haber leído a Platón, pero desconfío de que un pueblo occidental de dieciséis millones de habitantes pueda vivir noblemente si no hay en él algunos miles de personas que hayan rumiado los diálogos de aquel divino griego. Con un pan vive un hombre; pero millones de hombres no pueden vivir con sólo millones de panes”²⁹².

La conclusión a la que llegamos, y mucho más teniendo en cuenta los artículos anteriores sobre la ciencia, es que la educación -elevación de hombres a su máxima expresión- y ciencia -aspiración al saber máximo que es lo que eleva a un pueblo- son las tareas y condiciones fundamentales para construir la nueva España. Sólo estas dos cosas -evidentemente ligadas- hacen posible y desde luego aseguran una verdadera regeneración. Sin ellas, no sólo no será posible, sino que será falsa, meramente aparente. Una España nueva, rica, avanzada, próspera, pero con unos hombres nuevos, cultivados, imbuidos o a la altura de su propia humanidad, con moral de superación, en comunidad de esfuerzos, pletóricos de ideal. Sólo así forman un pueblo, en proceso vigoroso de construirse. “Eduquemos, enseñemos”²⁹³.

7/ Termina Ortega precisamente hablando de lo que es un pueblo: esa comunidad de hombres, elevados a la condición de tales (precisamente por la educación) y por tanto en pie de igualdad, y comprometidos -por las condiciones de la historia- en una empresa

²⁹¹ *Ídem*, pág. 84.

²⁹² *Ídem*, pág. 85.

²⁹³ *Ídem*, pág. 86.

común. En nuestro caso, nacidos en una España que no es y por ello empeñados en que sea: rehacerla, ponerla en pie.

“No olvidéis: el fin de todos nuestros empeños es hacer un pueblo: la educación, pues, cualquiera que sea su forma, habrá de ser una *educación nacional*”.

“Pero ¿qué es un pueblo?”

“Renan respondió memorablemente a esta pregunta: una comunidad con una historia pasada que unifica y una voluntad de permanencia. “Tener glorias comunes en el pasado y una voluntad común en el presente: haber hecho grandes cosas juntos, querer hacerlas todavía; he aquí las condiciones esenciales para ser un pueblo. La existencia de una nación es un plebiscito de todos los días *como la existencia de un individuo es una afirmación perpetua de la vida*”²⁹⁴.

Pero entonces pasa Ortega a insistir en la necesidad de la educación para la fundación de esa realidad *nacional*. Para ello es necesario, por de pronto, la perduración de la memoria, lo que exige el cultivo de la propia historia y la destilación de una imagen de sí misma -la interpretación española de España- que dé sentido de continuidad histórica. También en esto andamos deficientes los españoles: no existe una verdadera historia de España, se pierde entre nosotros poco a poco la conciencia étnica, se deja perder el hilo de la tradición y somos víctimas de la “imagen de España” que gentes extranjeras, llenas de prejuicios y faltas de estudio, han creado. Así andamos desorientados como “resultado de la discontinuidad de la conciencia nacional”.

Algunos dicen que hay que romper con el pasado y olvidarnos por tanto de la España histórica, imagen de decadencia. Pero, advierte Ortega, “toda fuerte construcción necesita de hondas raíces ocultas: si es material, cimientos..., si es moral, recias raíces sentimentales que van a parar a remotas honduras del tiempo”²⁹⁵. “Hay que rumiar el pasado para ahormar el porvenir”. Contra las imágenes falseadas, las leyendas cuestionables o la misma conciencia de desconfianza en el propio pasado, “la historia es el único reactivo capaz de disecar la leyenda”²⁹⁶, los prejuicios y la mala conciencia. Es preciso impulsar y hacer de nuevo la historia de España.

Prácticamente todos los escritos de Ortega están enlazados entre sí y componen y desarrollan un pensamiento unitario y que se va desenvolviendo. Por ejemplo, los últimos escritos publicados en 1906 desarrollan esta última idea de asentarnos en la memoria histórica y en una interpretación étnica desde la que construir, con ánimos renovados y bien equipados de saber y de virtud, la nueva España. Aquí la consideración de la historia, la meditación del paisaje, la profundización en las grandes y genuinas creaciones literarias -¡Don Quijote, Cervantes!-, la memoria de los grandes hombres, la contemplación perspicaz de nuestro arte más propio (el Greco, Velázquez, Zuloaga, el Escorial...) son otros tantos caminos para ahondar en esa raíz nacional que nos sustenta y nos proyecta como pueblo. Todo el “**Diálogo entre maestro y discípulo**” es una curiosa parábola donde se ejemplifica la imagen de una España muerta, españoles desorientados que la abandonan y la consigna de mantenerse aquí, siendo lo que somos, viviendo no sólo nuestras vidas, sino la de nuestros antepasados, sabiendo que “los hombres vienen al mundo para comer tan sólo cuando no vienen para

²⁹⁴*Ibidem*.

²⁹⁵*Ídem*, pág. 87.

²⁹⁶*Ídem*, pág. 88

otra cosa mejor, sea ésta, pintar cuadros, ganar reinos o elaborar consideraciones filosóficas”²⁹⁷.

Lo mismo en “**Paisajes ideológicos**” se recurre a la figura de Ignacio de Loyola o a la pintura del Greco para descubrir el “alma española” (“El tipo español está ya acuñado y su fórmula definitiva estaba hace siglos bajo la mano del Greco: esos caballeros nobles, severos..., de pupilas ardorosas...”) y se concluye que nuestra tradición es contraria al positivismo y practicismo que ahora algunos nos proponen como programa de regeneración:

“Esos hombres de alma cárdena eran unos *idealistas* inquebrantables, unos *espiritualistas* acervos y realizaron grandes cosas, como ha acontecido siempre entre nosotros, espasmódicamente, merced a una tensión suprema. Pero ahora... se nos dice que seamos *prácticos*, industriales, que huyamos de toda leyenda, de todo romanticismo, de toda exaltación. (...) Los retratos del Greco parecen vibrar dentro de sus marcos y decir con ligero temblor de sus barbas agudas: ¡Pobre nieto! *Silenciosamente se está realizando hoy en España la guerra de independencia contra el positivismo*”²⁹⁸.

1.7.- Morir como pueblo, salvarse como cultura

Pero la reconstrucción de España no es encerrarse en un estrecho nacionalismo étnico. Nacionalización es al mismo tiempo abrirse a la verdadera cultura. Y eso significa -en ello vamos a insistir en otra ocasión más sistemáticamente- que lograrse como pueblo es conquistar la más alta -y por ello universal- humanidad. Aunque en un sentido pueblo y humanidad parecen enfrentarse...

Para terminar este año y esta primera síntesis del problema de España, hemos de considerar todavía algunas consideraciones de sus cartas, especialmente la que remite a Unamuno el 30 de diciembre de 1906. Aparte las protestas de amistad y cercanía espiritual, hay un cierto reproche a Unamuno por sus salidas desorientadoras y su negarse, a veces, a la realidad. Y eso que confiesa no haber leído su ensayo *Sobre la europeización* que ya hemos comentado.

Inicia después una reflexión que va a ser recurrente en los escritos inmediatos: el clasicismo, la expresión humana radicalmente sincera y por ello *aere perennis*, porque “está en comunicación con la corriente soberana de la eterna marea humana”. Clásico, o lo humano como tal.

Por el contrario, la consideración de “lo español” -sobre todo si se tiene en cuenta la política inmediata, sus vaivenes y su incapacidad para potenciar algo vivo o positivo- produce “vergüenza étnica”, según atestigua un párrafo que ya hemos citado en otra ocasión: “En algunos momentos siento vergüenza étnica; vergüenza de pensar que de hace siglos mi raza vive sin contribuir lo más mínimo a la tarea humana. Africanos

²⁹⁷*Diálogo entre maestro y discípulo*, 1906, O. C., Tomo VII, pág. 101.

²⁹⁸*Paisajes ideológicos. Camino de la muerte*, 1906, O. C., T. VII, pág. 103.

somos, Don Miguel; y lo que es lo mismo enemigos de la humanidad y de la cultura, odiadores de lo humano”²⁹⁹.

A continuación -y como consecuencia- establece una paradójica reflexión: “España tiene que desaparecer como *pueblo* si ha de sobrevivir de alguna manera, cuya única manera es sobrevivir como *cultura*”. E inmediatamente: “Y sólo habrá cultura española cuando algunos españoles hagan *cultura universal*”³⁰⁰. ¿Qué significa el que España tenga que desaparecer como “pueblo”, si acabamos de decir que “el fin de todos nuestros empeños es hacer un pueblo”?

Es evidente que cualquier pueblo, en Europa, como España, si quiere sobrevivir ha de ser como “cultura”, pues sin ella no hay humanidad ni cabe identidad como pueblo. Y también que la cultura, lo que hasta ahora hemos identificado con la “alta cultura”, consiste y hace aflorar lo más hondo y genuino, lo específico del hombre, y por ello lo común y universal. España, por tanto, no se salva sino en la cultura, y la cultura es de entraña universal. Podríamos decir que sólo se hace realmente pueblo cuando se sumerge y se integra en lo universal, en lo específicamente humano. Lo dice a continuación Ortega: “Toda cultura que lo es, lo es por su valor eterno... Siendo primer supuesto de verdadera cultura la sinceridad, claro que toda cultura eterna y universal es a su vez griega y española o alemana. En el momento en que seamos sinceros... tenemos que ser españoles. (...) Si acertamos, pues, a ser españoles en función del universo, seremos cultos”³⁰¹. Puede decirse: Si nos hacemos cultos, nos hacemos universales y auténticamente españoles; o a la inversa; si nos hacemos auténticamente españoles, estamos coincidiendo con lo más humano -lo universal- y nos hacemos cultos. Cultura-españolidad-universalidad no se contradicen, sino que se implican (sólo

²⁹⁹*Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Carta VIII, Marburgo, 30 diciembre 1906, pág. 58. Repárese que lo que significa “africano” aquí, en Ortega, y lo que significa en Unamuno en *Sobre la europeización* es muy distinto. Con “africano” Ortega se refiere al casticismo etnicista que nos diferencia, nos separa y nos enfrenta a Europa, aquello de peculiarmente diferenciador que parece resistir a la labor racionalizadora, universalizadora y por ello identificadora que es característica de la *cultura* ilustrada europea. Africanismo es, pues, oposición a Europa y por tanto a la cultura racional que le es característica. Pero esa cultura es universalidad y por ello humanidad -y consiguientemente negación de esa “identidad” insistente en lo diferenciador, en lo no humano-universal, que no puede ser sino lo animal o bestial. Luego este africanismo es enemiga a la humanidad y la cultura, odio a lo verdaderamente humano o a nuestra mejor posibilidad como hombres. De ahí que haya que negar ese “etnicismo” prehumano, lo que románticamente se considera más genuino de nuestro “pueblo”, para poder salvarnos como cultura, o lo que es lo mismo, como verdadera humanidad. Por el contrario, lo “africano” en don Miguel es precisamente la afirmación de lo “europeo” en su mejor tradición clásica. Los “africanos” a los que se está refiriendo allí Unamuno son los del África romana y clásica, la provincia que proporcionaba sus más abundantes y mejores frutos al mundo común latino: Tertuliano o San Agustín son la mejor expresión de la “alta cultura” del período del Imperio Romano, y lo son porque aúnan la mejor tradición clásica, griega y romana -al menos en su dimensión literaria y filosófica- y el nuevo Espíritu del cristianismo. Para Unamuno, “clásico” no es sólo ni preferentemente la “racionalidad” griega, sino también y de forma fundamental la “espiritualidad” cristiana que vincula lo humano a lo divino en la filiación divina -eso es el “espíritu”- del hombre. Eso es el cristianismo, eso es San Agustín, eso es lo verdaderamente “europeo” -la síntesis de las dos fuentes, griega y cristiana, no simplemente hebrea- y lo que pudiera perderse en una orientación que prima la primera y tiende a olvidarse de la segunda: esa es la vertiente positivista de la ilustración. Precisamente lo que salvaguardaría la “españolización” de Europa es esa tradición esencialmente europea de la espiritualidad cristiana, representada por el “africano” Agustín de Hipona y conservada en el mejor “casticismo” español, que si ha quedado parcialmente al margen de la “ilustración” positivista, también y quizá por ello ha conservado para Europa uno de sus componentes imprescindibles.

³⁰⁰*Ibidem*.

³⁰¹*Ídem*, pp. 58-59.

somos españoles llegando a la raíz de lo humano y por tanto a lo universal, y sólo sumergiéndonos en lo universal, en la verdadera cultura, tocamos el fondo de lo humano y podemos ser verdaderamente nosotros, “pueblo” o españoles; en suma, hombres).

“Desaparecer como pueblo” no puede significar entonces sino desaparecer o no enquistarse en lo “castizo”, en lo diferenciador y pretendidamente definidor de lo español, precisamente lo que nos ha apartado de las corrientes europeizadoras y en definitiva “humanizadoras”: eso que nos hace “africanos”, “enemigos de la humanidad y la cultura”, “odiadores de la idea”, por lo que Ortega acaba de confesar que siente “vergüenza étnica” (y que se concretan en las pretendidas “idiosincrasias” y en los evidentes defectos “hispanos” y males patrios: la ya aludida vanidad, el incivil individualismo, el insolidario particularismo, el fiero primitivismo, la orgullosa ignorancia, un misticismo que destierra la laboriosidad, voluntarismo sin constancia, afanes sin programa, sacrificio sin ciencia, “justicierismo” sin justicia, “principio” de pueblo sin sistema “nacionalizador”: organización, justicia, disciplina). Esos rasgos - que el pensamiento reaccionario a veces relaciona con la identidad hispana³⁰²- en modo alguno constituyen el fondo étnico y es lo que hay que desterrar si queremos elevarnos a Europa y consiguientemente a lo mejor de nosotros mismos.

En cualquier caso, “aísle” aquí Ortega otra de las ideas que era ya, pero que a partir de este momento se va a convertir en clave de toda su propuesta: *cultura*. Está, evidentemente, ligada a “ciencia” y a “educación”. Hemos analizado escritos donde se pone el acento en una u otra, aunque son dimensiones coincidentes -se implican, se complementan y van aunadas en la misma propuesta: la clave de la solución para España está en la educación; pero la educación, de verdad, supone llegar y desarrollar la ciencia. No puede darse la una sin la otra: decir “ciencia”, decir “educación” es hacer la misma propuesta. Lo mismo va a ocurrir con “cultura”, que pasa normalmente a ser el concepto que resume, integra y expresa la propuesta orteguiana para España: lo que le falta, lo que necesita, lo que la salva es la *cultura*. Pregunta clave, entonces, será: ¿Y qué es la cultura? Este concepto, que ha aparecido implicado ya con ellos, pero que ahora va a tratarse más en sí mismo, comprenderá también, evidentemente, el de ciencia y el de educación.

Termina Ortega la carta animando a Unamuno: “Debe usted preocuparse de problemas culturales objetivos” o dedicar algún trabajo “a una construcción científica cualquiera... La enemiga de usted con la ciencia es, acaso, lo único que me parece anticientífico en usted. ¡Guárdese usted también de Nietzsche!”³⁰³.

³⁰² Precisamente poco después hace referencia –no decimos ahora si con justicia- a lo “propiamente español” que para Menéndez Pelayo tiene que ser la base de la construcción cultural española. Dice Ortega que seremos cultos “si acertamos a ser españoles en función de lo universal” y “no si queremos ser españoles en función de los españoles”, es decir, aferrándonos a eso que algunos, o muchos, dicen que es lo “genuino español”. Entonces se refiere a Menéndez Pelayo: esto explica “lo insostenible y aterrador de la labor cultural de Menéndez Pelayo. En ella tiene usted una cultura que nace muerta por nacer con el prejuicio nacional” (*Ídem*, pág. 59). Continúa este juicio sobre Menéndez Pelayo en carta a su padre de 12 de diciembre de 1906, unos días anterior a esta de Unamuno que comentamos (V.: *Cartas de un joven español*, carta 85, pp. 262-263).

³⁰³ *Ídem*, pág. 60.

De las cartas a la familia o a la novia de este período sólo reseñaría, por la coincidencia con las ideas apuntadas, la **carta 131**, de 28 de octubre de 1906, a Rosa Spottorno, desde Marburgo, en que se señala la incompatibilidad que parece existir entre España y la ciencia moderna y la necesidad de conciliarlas, aunque para ello esté encontrando dificultades: “Como España está tres siglos atrás de esta ciencia, lo español y lo científico son contradictorios... En mis meditaciones quiero unir esas dos tendencias opuestas en una fórmula, en un alma, en una concepción del mundo que reconcilie ambas. No la he encontrado aún; es posible que muera en buscarla, pero si la encuentro habré inventado el secreto mágico que re-cree al pueblo español”³⁰⁴.

Pero sobre todo la **carta 87**, a su padre, de 23 de diciembre de 1906, también desde Marburgo, donde dice estarse planteando en serio el problema español y que está viendo que el problema está precisamente en la falta de ciencia, de teoría, y por eso no aciertan los que proponen solamente medidas “prácticas”:

“Yo comienzo ahora a estudiar en serio este problema de nuestro porvenir político: voy viendo grandes, inmensas claridades. Lo que salga, no sé, pero algo tiene que salir: de ello estoy cierto.

“El error de nuestro agarbanzamiento consiste en creer que la teoría y la práctica son cosas distintas. Por supuesto, nosotros no tenemos el menor derecho a pensar que las teorías no son prácticas porque precisamente en España *no ha habido nunca teorías*, sobre todo, teorías políticas. (...) Niego absolutamente que hombre alguno haya hecho nada, en la práctica, serio sin una teoría previa”³⁰⁵.

1.8.- SÍNTESIS DEL PROBLEMA DE ESPAÑA. 1902-1906

Si resumimos ahora, como primera síntesis del problema de España, todo lo que Ortega lleva dicho sobre él hasta este momento (1902-1906), cuando contaba sólo veintitrés años, tendríamos las siguientes ideas:

a) Conciencia de decadencia *histórica*; afán regenerador

Se parte de la recurrente conciencia del desastre, que no es conmoción de una fecha, sino convicción de los males que aquejan a España. Auténtica “amargura étnica” provocada por una decadencia “histórica” y no meramente coyuntural, aunque condensada y perpetuada en la farsa de la Restauración, apariencia de un régimen liberal para la perpetuación de la oligarquía conservadora y reaccionaria de siempre.

Lo positivo es que esa conmoción, ese pesimismo nacional ha propiciado un afán regenerador, la urgencia de un vuelco histórico y un proceso de auténtica reconstrucción. El joven Ortega de 1903, que sueña con una profesión práctica, imbuido de ciencia y de sabiduría técnica, se pronuncia por un programa de regeneración económica, industrializadora y capitalista: modernicemos a España en la línea que ha

³⁰⁴ *Ídem*, pág. 462.

³⁰⁵ *Ídem*, pág. 271.

seguido Europa desde la Ilustración positivista y la revolución industrial: capital, fábricas, técnica y progreso y bienestar material.

Pero muy pronto advierte la cortedad de miras y la unilateralidad de ese planteamiento. Ya advierte a Unamuno (1904) que el fallo principal de la cultura -y la “intelectualidad”- española es la falta de estudio serio, preparación científica y fundada teoría. Y en busca de esa “cultura sustantiva” va a Alemania a empaparse de la ciencia y la filosofía que de verdad se está haciendo en Europa.

b) Regeneración = Europeización

Porque, como han señalado Unamuno, Costa, Maeztu... lo que se necesita es conversión a Europa, europeización. Regeneración de España es sinónimo de europeización. Esa es una verdad establecida. Pero ¿qué es europeización, qué es Europa? Educación superior, Ciencia, Cultura... va a ir desgranando Ortega -en una propuesta que es siempre la misma- y estableciendo su tesis con radicalidad: incorporarse a Europa es incorporarse a la ciencia, a la corriente de conocimiento científico que es precisamente de la que nos desenganchamos hace tres siglos (Descartes y Galileo). Incorporarse a Europa es comprometerse en un magno programa de Educación.

c) Europa = ciencia

Así lo dice en los escritos sobre la Universidad alemana y española: se necesita educación, formación superior de profesionales y científicos. Pero no una preparación puramente técnica. Lo que ha hecho a Alemania ha sido la educación; pero lo que distingue a su sistema “educativo” -y especialmente universitario- es el cultivo de esa alta ciencia teórica. Y a eso es a lo que tiene que aspirar el nuestro y lo que tiene que pretender nuestra Universidad. Instrucción básica, “cultura” de verdad y ciencia (*Misión de la Universidad* volverá a la carga e insistirá en un objetivo que las nuevas condiciones sociales -la rebelión de las masas, el peligro cierto de una nueva barbarie- hacen especialmente urgente: la *cultura*, el sistema de “marcos de orientación” que te posicione racional, y por tanto moralmente, en la vida y en la circunstancia.

Los escritos sobre la ciencia española (1906, 1908) ratifican y precisan esta idea fundamental: ciencia. Eso es lo que es Europa y ese es el único programa de auténtica transformación y posición de España en “lo que tiene que ser”.

Europa no es, primordialmente, *civilización* y la solución y el objetivo final para España no es la reconstrucción material, las meras reformas económicas y la incorporación al sistema y al nivel de vida europeo. Es difícil -sin ciencia-, pero sería posible incorporarse al “estilo -material- de vida europeo” y seguiríamos siendo “africanos”, no europeos. Ni sería lo que a España corresponde, lo que tiene que ser, por su hondo ser histórico y por su necesidad actual, ni llegaría tampoco con ello a ser un pueblo. La incorporación a Europa -ser España y ser Europa- es un proceso de conversión espiritual a lo que desde Grecia la distingue y afianza: el pensar crítico y racional, radical y totalizador. *Europa es un estado del espíritu*. Y mientras no

alcancemos eso, ni seremos Europa ni habremos realizado nuestro ser: ni seremos España.

d) Educación y nueva moral

Por eso, el problema de España -que es falta y necesidad de ciencia, haberse apartado del proceso espiritual de comprensión racional que conduce tanto a la técnica y a la racionalización del proceso productivo (capitalismo industrial) como a la racionalización de la organización social: estado liberal de derecho, democracia política... y a la larga social, y que es falta de dirección espiritual, de auténticas aristocracias morales: ilustradas, científicas y moralizadoras- es un problema educativo, de pedagogía social: hay que educar a la población, hay que formar minorías científicas, hay que levantar un poder -una dirección- espiritual; y sólo puede hacerse por la “alta cultura”.

En el *Discurso a los Juegos Florales de Valladolid* desarrolla precisamente esa idea de Educación (con otras ideas sustanciales sobre el patriotismo, la realidad española como “vanidad” y las condiciones para construir un “pueblo”). El pesimismo es insuficiente. Es precisa la decisión del cambio, lo que requiere una nueva actitud, más aún, una nueva moral. Lo que caracteriza la vida española es la “vanidad”, la universal dejación de los propios deberes y cometidos, la irresponsabilidad, en el clima de universal falta de exigencias y de responsabilidad, manteniendo todos la apariencias -auténtica farsa, y sabiendo que lo es- de su cumplimiento. Es necesaria una nueva moral: autoexigencia, responsabilidad en los propios cometidos y compromiso político-social. Pero para eso es necesario un magno proceso de **educación nacional**, clave para esa necesidad de moralización, de formación científica, de dignificación humana y de construcción nacional.

Por eso la educación se convierte en la llave de los tres problemas de España: formación de élites (poder espiritual) y educación del pueblo, problema económico-social y problema “nacional” (Ortega dice el religioso, pero luego se centra en la necesidad de educación “nacional”). En nuestro comentario hemos insistido en estos dos últimos: no hay reivindicación social ni auténtica promoción del pueblo -de las clases obreras y desfavorecidas, relegadas y mantenidas en la más descarnada injusticia- si no es por la educación, la que les proporciona no simplemente “instrucción” y preparación para el sistema de trabajo ni la que simplemente les dé oportunidades de “promoción social”, sino la que les eleva a la condición y categoría de hombres, en condiciones de igualdad, capaces de ideal, única posibilidad de libertad y dignidad.

e) Construcción nacional

Pero es que es esa educación, y la participación en la “cultura” de verdad y en la ciencia, lo que crea las posibilidades de un “pueblo”, de adherirse voluntaria, ilusionada y constructivamente a un proyecto solidario de vida en común, de convivencia para la realización de los ideales comunes, la expansión de la propia humanidad (con lo que eso supone de reestructuración de la vida económica y social). En ese sentido cabe adherirse -en un plebiscito práctico y cotidiano- al proceso de fundación-realización de

la nación, que es tradición histórica, voluntad expresa de construcción, efectivo trabajo y exigente virtud.

Obviamente eso exige, no sólo la reconstrucción material y espiritual de la misma, sino en concreto la atención a la formación de la conciencia “nacional”, que se nutre de la verdadera “historia” de España -que hay que construir también-, de la pedagogía del paisaje, de los “claros ejemplos” o modelos de nuestra raza -Cervantes, por ejemplo-, de las creaciones más auténticas de nuestra literatura o nuestro arte, etc.

f) Cultura

Eso no supone, ni puede ser, enquistamiento en el casticismo diferenciador y apartadizo, sino enraizamiento en lo más puro de la *cultura universal*, que es reapropiación y reencuentro de lo más nuestro, por más humano: europeización, cultura y españolización son procesos coincidentes.

Los escritos y reflexiones posteriores, hasta la síntesis definitiva de todo este período en 1910 (*La pedagogía social como programa político*), van a desarrollar la idea de cultura, como incluyendo –y ahí la tarea educativa- ciencia, moralidad y sentido estético; y por tanto cada uno de esos aspectos, en especial la educación de la dimensión moral y la dimensión estética, en los que quedan implicados temas capitales de los siguientes años como: clasicismo, liberalismo, socialismo... y, finalmente, pedagogía social.

2.- 1907-1911. CULTURA, VIRTUD Y SOCIALISMO, COMO SOLUCIÓN AL PROBLEMA DE ESPAÑA. PEDAGOGÍA SOCIAL

Durante los años de 1907 a 1910, fecha en que la conferencia *La pedagogía social como programa político* va a resumir la postura de Ortega en todo este período juvenil, prácticamente todo lo que escribe tiene que ver con el problema de España, el análisis de sus males y sus causas y las soluciones que propone, desarrollándolo en sus diferentes aspectos. Por eso para su exposición conviene agruparlos en temas o en esos diferentes aspectos en que lo está tratando. Pero, como acabamos de decir, si hay un término, o mejor, una propuesta en la que Ortega resume y condensa la salvación o la regeneración de España, ese es el de *cultura*, que integra, subsume y pone en relieve las propuestas anteriormente aducidas (ciencia y educación).

Precisamente a primeros de enero de 1907 y poco después de la última carta que comentábamos, escribe Ortega a Unamuno, y en coincidencia con él, sobre la cultura española. En España “nadie intenta una gran acción de cultura y todo queda en levísimos pinchazos, en inciertas y vagas notas...”³⁰⁶. Y es que “no hay cultura sin fuentes hondas, cuasi eternas de cultura. Y usted me temo que equivoca la cultura con su hija la civilización y aún más con los rasgos de la vida de un pueblo donde hay *ya* o *todavía* cultura”. Y termina la carta introduciendo otro término característico de este momento: “¡Lo clásico! ¡Lo clásico! No hay otra cultura que la clásica, ayer Grecia, luego en Francia...”³⁰⁷.

2.1.- CULTURA Y CLASICISMO

a) Clasicismo, cultura y humanidad: el germen griego. Claridad y disciplina racional

Cultura es en efecto *clasicismo* y por eso viene a identificarse con *Europa*. Las reflexiones de Ortega sobre el clasicismo -expresión acabada de lo culto- vienen dadas a raíz de la publicación de *Nuevo método para aprender Latín* de su amigo y antiguo maestro de Griego don Julio Cejador, obra que comenta en **Sobre los estudios clásicos** (*El Imparcial*, 28 octubre 1907), vuelto ya de Marburgo. Comienza en él con la bella historia de Pan y Siringa³⁰⁸, para afirmar que la bestia europea (Pan) se hizo *humana* en Grecia y que ésta y lo clásico constituyen el fundamento y la esencia de lo europeo y la cultura. La disciplina y la claridad helénica hicieron *culta* y por ello *humana* a Europa y esa es su distinción.

“Fue preciso que llegara la claridad de Grecia para que los nervios del antropoide alcanzaran *vibraciones científicas y vibraciones éticas*; en suma, *vibraciones humanas*. Dejo para unas disputas que estoy componiendo la desviación *africanista* inaugurada por nuestro maestro y morabito Don Miguel de Unamuno la comprobación de este aserto

³⁰⁶ *Epistolario completo Ortega-Unamuno, Carta IX*, Marburgo, 3 enero 1907, edición citada, pág. 62.

³⁰⁷ *Ídem*, pág. 64.

³⁰⁸ Amaba el rudo y rústico Pan a la hermosa ninfa Siringa, que murió a un soplo del otoño. Hallola Pan después de urgente búsqueda y enterróla junto a una fuente, donde brotaron tiernas cañas. Cortó Pan y adobó una flauta al modo pastoril. A su sonido melancólico, revivía el amor y la nostalgia. La melancolía lo humanizó y le tornó amables todas las cosas. Contemplaba y sentía; respetaba: en suma, pensaba.

mío: que el hombre nació en Grecia y le ayudó a bien nacer, usando de las artes de su madre, la partera, el vagabundo y equívoco Sócrates”³⁰⁹.

Ya sabemos que no deben confundirse *civilización* y *cultura*, aunque hoy parece que en España sólo se ansía la primera y se desprecia la segunda: no es de extrañar que se muestre parecido desdén por lo clásico. “Civilización” es sólo un conjunto de técnicas, un medio de domesticar ese “ingente y bravío animal de la naturaleza para intenciones sobrenaturales”, un mero instrumento de la cultura. Ésta es, en propiedad, sólo “cultura de hombre y significa elaboración y henchimiento progresivo de lo específicamente humano”³¹⁰. Pues bien, el origen de este movimiento, de “esta línea magnífica que orienta la historia”, está en Grecia, “donde el hombre nació”, y eso es el clasicismo, ese “sentido íntimo de la cultura” de lo cual el humanismo es sólo una función o una consecuencia. Su fin “está en lo infinito, donde el hombre impondrá la urna de su corazón cocida en un horno de Grecia por un alfarero socrático”³¹¹.

Por eso, si España quiere renacer o quiere regenerarse, tendrá que volver a Grecia y al clasicismo, o lo que es lo mismo, al hontanar de claridad y de cultura que es el germen y el impulso de lo específicamente humano: “Clasicismo sólo hay uno, clasicismo griego, y los renacimientos serán siempre, forzosamente, un volver a nacer de Grecia” y en su energía, “más perenne que el bronce”³¹².

Unos meses antes, en carta al mismo Julio Cejador, desde Marburgo, había dicho Ortega que Italia y España no cuentan con otro medio de *renacer* que “la vuelta periódica al humanismo. Para estos dos pueblos todo renacimiento es y será un renacimiento sobre el clasicismo grecorromano. No hay otra posibilidad”³¹³. Por eso, como en el artículo que estábamos comentando (“Tengo a lo clásico no sólo por el embrión de la cultura, sino por el sentido perenne de ella”), afirma que “hoy para mí el clasicismo es cuestión no de buen parecer y opinión estética, sino una cuestión filosófica, la cuestión científica por excelencia”³¹⁴.

El sentido teórico de “clasicismo” nos lo encontramos en las matemáticas: claridad, precisión, exactitud, evidencia racional (verdad). De ahí podemos derivar lo que es clasicismo en ética (santidad, virtud) y en estética (genialidad artística). Ya se ve: cultura es clasicismo y tiene tres vertientes: ciencia, moral, estética. Lo contrario de este clasicismo, termina la carta, es el *genialismo* unamuniano, el romanticismo.

b) Clasicismo frente a romanticismo (aspiración al ideal, nostalgia del pasado)

Y por ahí continúa su otro estudio dedicado al tema: “**Teoría del clasicismo**” (*El Imparcial*, 8 noviembre y 2 diciembre 1907). Clasicismo no se opone -como lo *antiguo* griego o romano- a *moderno*; antes al contrario, se opone a *casticismo* y muy especialmente a *romanticismo*. Clasicismo es lo contrario de romanticismo. Si

³⁰⁹“Sobre los estudios clásicos”, *El Imparcial*, 28 octubre 1907, O. C., T. I, pág. 117.

³¹⁰*Ídem*, pág. 118. Nótese cómo se vinculan *cultura* y *humanidad*, en lo que hemos de insistir en otro momento.

³¹¹*Ibidem*.

³¹²*Ibidem*.

³¹³*Cartas de un joven español, Carta 197*, Marburgo, 26 julio 1907, ed. citada, pág. 663.

³¹⁴*Ibidem*.

romanticismo es fijación en lo castizo sacralizado en el pasado, en lo que fue, clasicismo es permanente esfuerzo de superación y mejora del hombre y de lo humano³¹⁵. Romanticismo es retorno -reacción- a la raíz, sin advertir que ésta es impulso de crecimiento. Clasicismo es apuesta permanente al porvenir. Retrospección y prospección.

El romanticismo, “que es el mal”, es la tendencia o la actitud de aferrarse y mantenerse en el pasado –la “tradición”- añorado e idealizado. Es conservador y aun reaccionario (pues oculta muchas veces la simple oposición a lo nuevo que se teme o el intento de conservar el *status* que nos asegura o nos privilegia). Por eso, la concepción del clasicismo como lo antiguo, como cultivo de los valores del pasado, es un “clasicismo romántico”. Frente a ello, el verdadero clasicismo es una visión orientadora de la realidad, proyectada al porvenir, y es un modo de consideración de lo humano como perpetuamente mejorable y de actividad con el hombre tendente a su mejora continua, a su mejor proyección (por eso clasicismo es también pedagogía):

“Para esta sugestión de una mejora indefinida del hombre dentro del cauce de la historia, sin que sea admisible un tipo histórico de bondad y perfección insuperables, quisiéramos hallar un apoyo en el verdadero clasicismo: más aún, esa lucha por mejorarse, por superarse, es la *emoción clásica*: y querer afirmar algo histórico como definitivo, sea un pueblo, sea un héroe, sea el propio yo, es la *emoción romántica*”³¹⁶.

Como fundamento filosófico de esta concepción de la perfectibilidad permanente del hombre –de lo vital- se remonta a Kant, con su curiosa teoría del *mal radical* que impulsa a un esfuerzo permanente de mejora³¹⁷, y a Nietzsche, en una interpretación manifiestamente positiva de su *superhombre*: el hombre es lo que tiene que ser superado, un puente a su propio porvenir.

2.2.- LA CUESTIÓN MORAL O LA DIMENSIÓN MORAL DE LA CULTURA (CULTURA Y MORALIDAD)

Pero si clasicismo y cultura es permanente impulso de mejora y de humanidad, cultura es no sólo ciencia y conocimiento, sino muy especialmente un profundo proceso moral, de impulso y transformación del hombre. He aquí la otra dimensión fundamental de lo que cultura es: formación e impulso moral es lo otro que imperiosamente necesita España en su labor de regeneración. Ésta es sin duda ciencia (o regeneración por el saber), pero es también regeneración moral, levantamiento ético del país.

³¹⁵ “Existe ya en España una muy recia corriente afirmadora de la casta y de la tradición sentimental. Debiendo ser nuestra norma el enriquecimiento de la conciencia nacional, creo, pues, hermano Cendoya, llegado el momento para que dejemos de ser casticistas. Hay en un pueblo tanta mayor cultura, cuantos más sean los temas ideales presentes en su conciencia”. “Teoría del clasicismo II”, *El Imparcial*, 2 diciembre, 1907, O. C., Tomo I, pág. 123.

³¹⁶ *Ídem*, pág. 126.

³¹⁷ Si el hombre es, para él, lo que es capaz de mejorarse indefinidamente, lo que es en cada instante presente, por bueno que sea, es radicalmente malo si se compara con lo que puede llegar a ser en los tiempos venideros. Por eso el hombre es radicalmente malo y por ello permanente exigencia de mejora (Cfr.: *Ídem*, pág. 125).

a) El conocimiento, base de la virtud. La instrucción, base de la reforma moral

El primer artículo dedicado a esta regeneración moral es **Reforma del carácter, no reforma de costumbres**, de 5 de octubre de 1907, y tiene por fin insistir en la necesidad de la educación, en este caso en su dimensión moral. Y que a su vez la elevación moral del país no es otra cosa que la elevación de su saber, porque conocimiento y moralidad, virtud y ciencia, van parejos.

Casi todo el mundo (casi todos los españoles) está de acuerdo en que “las costumbres españolas son las peores imaginables”. Son los usos y comportamientos generalizados los que nos han llevado a la postración: ignorancia, fatalismo, vulgaridad, desprecio del trabajo, aversión a la distinción, vanidad, gestualismo, odio a lo sobresaliente, perversión valorativa, indiferencia a lo extraño, encastillamiento en lo propio manifiestamente inferior, individualismo, misticismo antiutilitarista, indisciplina... ¿Y cuáles son las buenas costumbres? “Las costumbres de Alemania, las costumbres de Inglaterra”: la honesta vida de trabajo e industria, la laboriosidad, las actividades científicas y productivas, el respeto a las leyes y derechos del otro, el espíritu cooperativo, cultura y disciplina...

Por eso el señor la Cierva, ministro de Gobernación del Partido Conservador, pretende por decreto reformar las costumbres, prohibiendo algunas de ellas, como riñas, navajazos y chulerías de taberna. Pero la costumbre es hija del carácter, que se sigue necesariamente del mismo, y es inútil y hasta inmoral pretender reformar las costumbres, el resultado (con política punitiva), sin hacer nada por reformar el carácter, el origen de que aquéllas resultan (con política educativa, preventiva).

Porque, ¿cómo se reforma el carácter? Con educación e instrucción, medio de transformar no esta o aquella costumbre, sino el ser mismo de lo español. Y sobre eso puede actuarse y legislarse con efectividad; lo otro resulta ineficaz y desestabilizador: “Reforma del carácter, señor Ministro, *instrucción y leyes sociales*; no reforma de costumbres, no imitaciones simplistas de lo que ocurra aquí o allá”³¹⁸.

La verdadera solución a los problemas que el ministro quiere atajar está en la educación y -no se olvide- en reformas sociales que mejoren la condición del pueblo (“esa porción de una sociedad no sujeta a la moda, de alma sagrada milenaria... que nunca pierde del todo la virginidad... de donde ha de brotar todo lo bueno por venir, como brotaron todas las pasadas bondades”³¹⁹). Porque la clave del buen carácter y las consiguientes buenas costumbres está no sólo en la educación específicamente moral, sino en la instrucción, en el conocimiento sin más. Se adhiere con ello Ortega a la tesis que liga saber y moralidad, conocimiento y virtud, y hace de aquél la base de ésta. Por eso cita expresamente a Sócrates, como atestigua Platón en el *Menón*: “Demos una lección filosófica a este bendito señor la Cierva y repitámosle el vetusto apotegma socrático, aún no refutado: virtud es ciencia. Si su Excelencia quiere hacer *mejores* celtíberos, hágalos *más sabios* y fomente la intelectualidad de ese partido conservador...”³²⁰.

³¹⁸“Reforma del carácter, no reforma de costumbres”, *El Imparcial*, 5 octubre 1907, O. C., T. I, pág. 113.

³¹⁹*Ibidem*.

³²⁰*Ídem*, pág. 114. “Demos una lección filosófica...” Eso es precisamente lo que Ortega está haciendo quizá toda su vida y ese es su propósito: dar una lección de filosofía, orientar desde ella la vida, la política y el movimiento regenerador de España. Su misión no es dar “soluciones prácticas”, sino los

Pues hay un reproche expreso a la política del Partido Conservador -“Gobierno largo” de Maura, con la Cierva como Canciller, que quiere hacer la regeneración desde el poder y se queda en una regeneración “política” (Ley de Administración Local) y conservadora, que deja intacto lo fundamental y no llega siquiera a aplicarse-, que quiere acabar con ciertas costumbres que suponen violencia y acarrear problemas de orden público -la obsesión conservadora- sin atacar el sistema educativo y consintiendo la inmoralidad horrenda que supone mantener dos tipos muy diversos de instrucción: la de los pobres, bien deficiente, y la de los ricos, absolutamente minoritaria.

Por eso, no confiando en el Gobierno, llama a los *intelectuales* para que contribuyan a esta tarea de *educación del pueblo*: “Yo invito a los intelectuales para que... se conozcan obligados a renovar la *emoción liberal* y con ella el *liberalismo*... Aunque yo crea que el liberalismo actual tiene que ser *socialismo*”³²¹ (y dejamos la explicación de liberalismo y socialismo para otro apartado).

En resumen: el español tiene una pésima educación y un pésimo modo habitual de comportamiento. Se impone una reforma, pero del carácter: educación, instrucción, disciplina, ciencia. He ahí la virtud. Y he ahí la *reforma moral* que España necesita. Y quedémonos con esta afirmación: la virtud es ciencia, la bondad está en el saber y la maldad, el vicio, en la ignorancia. La virtud -elemento fundamental de la cultura- se alcanza con el conocimiento: un pueblo sabio, con preparación científica, es un pueblo mejor. Un pueblo mantenido en la ignorancia y la incultura será un pueblo inmoral (entre otras cosas porque se queda muy por debajo de sus posibilidades). De ahí la responsabilidad y el carácter reaccionario del Gobierno conservador.

b) *España: ni ideas ni virtudes. Ni asomo de reforma moral*

Precisamente, insistiendo en la crítica a ese Gobierno (y al desgobierno general que supone el actual sistema político español) y en el estado de dejación y de incultura -oportunidad, por tanto, de todos los males- en que se encuentra el pueblo español, podemos referirnos a varios artículos de 1907 y 1908:

“**Anarquía gubernamental**” (enviado desde Berlín, agosto de 1907, y finalmente inédito) cuestiona con amargura que el mal de España y su real forma de gobierno sea realmente lo que Costa resumió en dos palabras: *oligarquía* y *caciquismo*. Es algo peor: es la no-arquía, el desgobierno, la anti-arquía. Una oligarquía puede ser injusta, pero ser eficaz, gobernar diligentemente, establecer leyes a las que ella misma se obliga y ofrecer un mínimo de seguridad a los ciudadanos. Pero lo que impera en España es el puro capricho, la ineficacia, el no atenerse a la norma que el propio gobierno se da. Es lo que llama “anarquía gubernamental”, en expresión paradójica o autocontradictoria.

“El caso de España es mucho más triste: no fuera lo peor que gobiernen unos pocos, sino que nadie gobierna. No existe ley; sobre la triste tierra que parece

grandes objetivos generales y el sentido global que la ha de presidir, mostrando el por qué tiene que ser así, sus fundamentos científicos o filosóficos. Lo suyo es poner la “gran teoría”. Por eso, en el problema de España, Ortega hace filosofía.

³²¹*Ibidem*.

heredar una maldición se cierne sólo el capricho... La forma de gobierno en España es el atropello de la ley”³²².

La consecuencia es la ineficacia de todas las Instituciones, la inexistencia de disposiciones constructivas que impulsen la vitalidad, la educación, la producción..., el fracaso de las pocas medidas o creaciones esperanzadoras y el estado de dejación, de miseria y de incultura en que el pueblo se encuentra. Pone el ejemplo de lo que podía ser y lo que de hecho es la Escuela Superior de Magisterio: “Podría haber significado una mejora decisiva: seleccionados los maestros, sometidos dos o tres años a una presión enérgica de cultura, puestos en contacto con la pedagogía científica de las razas europeas, educados en una visión general, filosófica, de los problemas humanos, libres de especializarse someramente en alguna disciplina científica, hubieran podido los alumnos de este curso superior ocupar las cátedras de las Normales...”. Pero la realidad es muy otra: los sucesivos decretos ministeriales han acabado por arruinarla con programas desastrosos, con “todas las carroñas de la vieja pedagogía española...” que sólo crean repetidores e ignorantes, reproduciendo todos los vicios de las Escuelas Normales o la Universidad, donde “es difícil hallar algún alumno que sepa algo..., imposible hallar alguno que sepa bastante”³²³.

Si descendemos al estado del pueblo y su situación de incultura y abandono, nos vemos obligados a una auténtica “lamentación”. “**Sobre el proceso Rull. Lamentación**” (*Faro*, 12 de abril 1908) expresa una visión acongojada de la situación y el problema español que incide en los tonos de la “literatura del desastre”: “En España todo es estéril”, “la esterilidad es más honda, más íntima, casi metafísica”³²⁴. “Los que aún somos jóvenes en nuestra vida no hemos presenciado otra cosa que derrumbamientos, errores, angustias nacionales... desesperanza en este panorama de sordidez que representa la existencia española”³²⁵.

Pero he aquí la más triste realidad: el alma de una sociedad es la *cultura*, lo que la anima, como el alma al cuerpo, y lo que, si desaparece, deja muerta la sociedad. Pues ese es el caso de España. El verdadero mal de un país no es la pobreza, o la decadencia económica, sino el *desierto cultural*. O la robustez de un país no depende “única o principalmente de su potencia económica, agrícola o comerciante”, sino de la “energía productora de ideas civiles”. En eso España ocupa el ínfimo lugar. Por ello, concluye Ortega: “Yo me conformo con que nuestros abuelos no nos hayan dejado riquezas; pero les acuso de que no nos hayan dejado en herencia ni ideas ni virtudes públicas”³²⁶.

Ni ideas ni virtudes. Cuando “no es ya para nosotros la historia el proceso de encarnación de una fe escatológica, sino el engrandecimiento de la cultura y la aproximación infinita a la imagen de una humanidad virtuosa y sabia”³²⁷, estamos

³²² “Anarquía gubernamental”, O. C., T. VII, pág. 108.

³²³ *Ídem*, pág. 109 (todos los entrecomillados del párrafo).

³²⁴ “Sobre el proceso Rull. Lamentación”, *Faro*, 12 abril 1908, O. C., T. I, pág. 158.

³²⁵ *Ídem*, pág. 160.

³²⁶ *Ibidem*. “Al tiempo que pasaban cabalgando heroicamente por los campos fértiles de Europa nuevas y nuevas cruzadas ideales, nuevas maneras de exaltación moral, nuestros antepasados dejaban pasar los días ante ellos en la holganza de los espíritus, y recelosos de toda labor intelectual, tomábamos el sol africano...” (pp. 160-161).

³²⁷ *Ídem*, pág. 161.

dejados de la mano de Dios (frente al optimista *Hispanos Deus aspicit benignus* de Prudencio) y no tenemos ni una cosa ni otra.

c) La moral visigótica y la nueva moral de la ciencia

“**La moral visigótica**” (*Faro*, 10 de mayo 1908), pequeño artículo que condensa a velocidad meteórica todo un sistema de moral privada y pública y fundamenta de forma genial la propuesta orteguiana para España, cultura y ciencia, viene a demostrar cómo precisamente hoy la mayor virtud es el conocimiento y el mayor pecado la ignorancia y cómo el máximo deber del Estado es el de proporcionar educación y promover la cultura.

Comienza por quejarse de que el gran pecado de la raza es la abstinencia de teoría. El fiscal del Tribunal Supremo saca una circular que es... *moral visigótica*. La moral antigua, medieval, sólo conoce una alternativa: o elevarse a Dios o mantenerse en lo más bajo, la materia. Espíritu (Dios) o Materia; no conoce un término medio: la *humanidad*. Por eso, en esa moral, el mayor pecado es la concupiscencia, la lujuria; y la virtud suprema su contrario, la castidad. Eso es la moral visigótica, esa es la moral del señor fiscal del Supremo.

Pero el Renacimiento ha cambiado las cosas. Su principal descubrimiento no ha sido el arte renovado, sino la ciencia. Pero la ciencia, como bien sabía Platón, es algo intermedio entre la ignorancia absoluta y el saberlo todo. Por eso no pertenece al animal -que es la ignorancia- ni a Dios -que es la sabiduría. Es cosa propia del hombre, intermedio entre la materia y Dios, entre la indiferencia al conocimiento y su posesión total. La ciencia es progresivo acercamiento a la sabiduría.

Esto acarrea un cambio también en moral: ahora resulta que la materia humana -madera de hombre- ni es tan perversa ni es tan angélica. Por eso la sensualidad -y con ella la castidad- pasa a un segundo término. Ni la sexualidad es el pecado nefando ni la castidad la pureza a alcanzar: como pecado o como virtud son algo secundario en la ética moderna.

Ahora hemos visto que lo que define al hombre es el saber, la ciencia. Luego la principal virtud en la ética moderna será la sabiduría, el ejercicio de la ciencia. Y el gran pecado, la ignorancia y la indiferencia al conocimiento (coincidencia con Sócrates y Aristóteles, esencia de lo clásico).

Y lo mismo vale para el Estado o para la moral pública: el deber primario del Estado y el mayor bien que ha de promover es la **cultura**. Su mayor crimen, mantener en la ignorancia al pueblo que tiene encomendado. Así de rotundo:

“El Estado tiene un deber primario, la cultura: un crimen primario: la ignorancia de sus miembros. Un Estado que entienda por moral pública la conservación de la pureza sexual entre sus individuos es un Estado visigótico; si encima de esto no reconoce explícitamente, como su ejercicio primordial, el fomento de la sabiduría pública, será un Estado inmoral”³²⁸.

³²⁸ “La moral visigótica”, *Faro*, 10 mayo 1908, O. C., T. I, pág. 168.

Con esta filosofía en la plazuela que es la filosofía de artículo de periódico -y el que comentamos es un ejemplo paradigmático- Ortega ha fundamentado la necesidad de sabiduría como aspiración suprema y virtud fundamental del hombre y como deber principal y criterio para establecer la legitimidad -moralidad- del Estado. Y por tanto fundamenta filosóficamente su propuesta de regeneración para España: cultura y moralidad, que vienen a fundirse en una única propuesta, puesto que virtud -*Plato dixit*- es saber y saber es virtud³²⁹. Y está haciendo responsable al Estado que ha de dar los primeros pasos o poner los primeros cimientos para esa transformación. Escuela, Universidad, Instituciones de investigación, apuesta decidida por la educación y el desarrollo científico. Así como de la inmoralidad criminal que supone la situación actual de abandono de tales funciones.

Hay un punto de orgullo apenas ocultado cuando se refiere a la crítica de “un amigo mío tan bueno y tan inteligente como Ramiro de Maeztu”, que dice que los artículos de Ortega son aburridos e impopulares, por demasiado teóricos. Acepta el “cumplido” y seguirá con ellos, y es que mi oscuridad -viene a decir Ortega- nace en buena parte de que “ni Ramiro ni otros escritores se han ocupado nunca de problemas análogos a los míos”. Es, pues, consciente y cultiva la diferencia, que no es otra que el enfoque teórico, vale decir, filosófico.

d) *La polémica con Ramiro de Maeztu. ¿Hombres o ideas? La necesaria reforma moral, una cuestión de ciencia, de preparación científica*

Precisamente, la “cuestión moral” que estamos abordando se va a mezclar con la famosa polémica que Ortega mantiene con Ramiro de Maeztu en este año de 1908, a la que da pie el artículo del primero “**¿Hombres o ideas?**”, de junio de ese mismo año. En realidad, éste es una respuesta a otro publicado por Maeztu (*Nuevo Mundo*, 18 de junio de 1908) en el que el amigo, situándose entre Azorín -que reclamaba al *hombre*- y Ortega -que primaba la *idea*-, reconoce la necesidad simultánea del hombre y la idea, “del hombre de energía y de las ideas... en una ración de frito variado”.

La cuestión que se plantea es si son más importantes, en un proceso de transformación y mejora, las ideas o proyectos o los hombres enérgicos o líderes capaces de arrastrar y dar cumplimiento a un proyecto. En España, ¿faltan hombres o faltan ideas? Lo fundamental de la respuesta de Ortega no es que defienda un “idealismo político”³³⁰ al primar las ideas, sino su pretensión de plantear el problema en un plano filosófico o teórico, reprochando a sus oponentes la falta de fundamentación y de mantenerse al nivel de la “literatura”.

Por eso va a reclamar el enfoque sistemático del asunto, la perspectiva de totalidad y cómo, si un programa no puede llevarse a cabo sin hombres capaces y decididos, la presencia de éstos -y eso es lo único que nos ha sobrado en España, líderes autoritarios dispuestos a mandar, aun sin saber qué ni cómo- resulta impotente y hasta nefasta sin

³²⁹ Veremos una fundamentación más desarrollada y matizada, por ejemplo, en *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, la serie de lecciones de filosofía que impartió Ortega en la universidad de Buenos Aires, Argentina, 1916.

³³⁰ Cfr., VILLACANAS, José Luis, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid, Espasa-forum, 2000, pág. 115.

ideas. Mientras que la existencia de un programa de acción coherente, factible y necesario, suscitará -por la fuerza de las necesidades objetivas- hombres que lo lleven a cabo. No son hombres lo que falta en España, sino ideas fundadas en verdadera teoría. Y lo que sobra son políticos sin ideas, sin proyecto y sin visión de nación. Por supuesto que ese proyecto exigirá hombres, pero no tanto aquellos en los que piensan Azorín o Maeztu (líderes políticos, al estilo de Maura, o políticos enérgicos, al estilo de Primo de Rivera), sino en los que pensaba y quiere formar el maestro Giner: hombres educados y bien preparados, personas excelentes bien equipados de ciencia y de moralidad.

Está claro que “necesitamos al mismo tiempo del hombre y de la idea”. Pero ¿por dónde empezar? ¿Y qué es lo más necesario si una de las dos cosas falta? “¿Es la historia humana en definitiva producto de individualidades prodigiosas, de héroes - como querían los estoicos, Carlyle, Emerson y Nietzsche- o son los últimos y decisivos motores de la historia ciertas corrientes ideales en las cuales se pierden, se esfuman, se anegan aun las más claras y estupendas figuras personales?”³³¹.

Respuesta: “La historia muestra con claridad que las ideas políticas son antes que los hombres políticos; más aún, que suscitan hombres que las sirven, y que una idea fuerte administrada por hombres débiles y modestos -por un partido sin grandes hombres- puede más que un genio sin idealidad... El caso de las luchas entre Bismark y el socialismo es ejemplar. ¿Ha habido en el siglo XIX más recia figura de estadista que la del canciller férreo? (...) Pues toda su fiereza, toda su mole enérgica se estrelló contra el lunatismo de unos cuantos soñadores: de Lasalle, de Karl Marx, etc....”³³².

Contestó Maeztu expresando sus temores por la “excesiva precisión en el lenguaje de las abstracciones” y confiando en la fuerza emotiva del mismo para impulsarnos a la acción. Eso da pie a la respuesta de Ortega en “**Algunas notas**” (*Faro*, 9 agosto 1908) insistiendo en lo imprescindible de la precisión en una tierra tan falta de objetividad y claridad y tan dada a la espontaneidad y la brumosa intelectual. Puede permitirse la falta de precisión en literatura, pero cuando se plantean problemas de envergadura y se necesita la ciencia, es imprescindible la precisión y el rigor: “Se hace literatura -dice con toda la intención de desmarcarse de sus “mayores” del 98- o se hace precisión o se calla uno”.

³³¹ “¿Hombres o ideas?”, junio, 1908, *Personas, obras, cosas*, O. C., T. II, pág. 28.

³³² *Ídem*, pág. 29. Otros aspectos interesantes del artículo son la protesta de amistad de Ortega, ya citada en parte en otro lugar (“Leyendo esto me he puesto a recordar los tiempos, no muy lejanos, en que, unidos por estrecha amistad, íbamos a lo largo de estas calles torvas madrileñas, como un hermano mayor y un hermano menor, entretejiendo nuestros puros y ardientes ensueños de acción ideal. Y no acierto a comprender cómo aquella no rota fraternidad ha venido cayendo tanto que hoy me hace usted decir y pensar cosas tan ineptas”, pág. 27), y sobre todo el “ajuste de cuentas con Nietzsche”: “En otro tiempo - ¿recuerda usted?- gustábamos de dejarnos abrasada la fantasía sobre una página de Nietzsche, y como ese genial dicharachero tiene la unción que todos los sofistas para halagar y engreír al lector, pudo ocurrírse nos acaso... la sospecha de si habría en nosotros dos (algo) de esos grandes hombres que fabrican historia... más allá del bien y del mal. Pero al cabo hemos salido de la zona tórrida de Nietzsche, al que, por supuesto, interpretábamos mal entonces: hoy somos dos hombres cualesquiera para quienes el mundo moral existe” (pp. 28-29). “Genial dicharachero” -calificativo genial para referirse a Nietzsche-, “hemos salido de la zona tórrida de Nietzsche”, “hombres cualesquiera para los que la moral existe”; lo mismo que hemos visto en otra ocasión cómo está muy lejos de la idea -irracionalista- de la verdad en Nietzsche. Que resuene en Ortega, en su teoría de las relaciones entre *masa* y *minorías selectas*, la contraposición nietzscheana entre hombres *egregios* y hombres *gregarios* no comporta necesariamente la justificación ideológica de una división *clasista* de la sociedad y sí un fuerte componente o significado *moral* de la distinción.

“En este negocio de la precisión, querido Maeztu, me veo obligado a romper con todas las medias tintas. Nuestra enfermedad es envaguecimiento, y la inmoralidad ambiente no es sino una imprecisión de la voluntad oriunda siempre de la brumosa intelectual”³³³.

Obsérvese cómo Ortega, que liga virtud y ciencia, hace provenir la “inmoralidad ambiente” o la “imprecisión de la voluntad” de la falta de claridad intelectual, de la falta de ejercicio riguroso de científicidad. Luego la disciplina científica, necesaria para todo proceso reconstructivo -en lo nacional-, lo es también para todo proceso formativo o moral: para el vigor moral de esos hombres que efectivamente se necesitan.

Plantea a continuación la alternativa que vuelve a aparecer en *Meditaciones del Quijote*, a propósito del diagnóstico de Ganivet: ¿Abulia o falta de inteligencia? ¿Es el mal de España la *abulia*, el debilitamiento de la voluntad, o más bien es ésta consecuencia de la *anemia mental*, de la debilidad del intelecto? “Ganivet soltó la especie de la *abulia* española. Ahora bien, de abulia no cabe hablar sino cuando se ha demostrado la normalidad de las funciones representativas. Un pueblo que no es inteligente no tiene ocasión de ser abúlico. Sin ideas precisas no hay voliciones recias”³³⁴. Luego el defecto del español no es tanto de la voluntad cuanto del intelecto y así como la inmoralidad característica del mismo -las malas costumbres, los malos comportamientos- es consecuencia de la debilidad del entendimiento, de su falta de saber, la regeneración moral, la reciedumbre ética, vendrá de la mano de la revitalización intelectual, que es la tesis que viene defendiendo. Ciencia y moralidad, la auténtica cultura, están en el mismo lote. El impulso fundamental debe ser, pues, el de la ciencia, la reforma intelectual³³⁵.

La polémica se cierra por parte de Ortega con “**Sobre una apología de la inexactitud**” (*Faro*, 20 septiembre 1908), importante artículo que versa sobre cómo impulsar la virtud, la honestidad, la moralidad (y con ello el deber del trabajo, la honradez intelectual, etc.) en España, objetivo que ambos comparten: “Nos falta moralidad, dice Maeztu, y es preciso que seamos morales. Yo creo lo mismo. ¿Pero cómo lograrla?”³³⁶.

Ortega, frente a Maeztu, más “irracionalista” (la virtud, la moralidad, es para él un “impulso casi ciego, poco intelectual, un llamamiento vago del espíritu”) sólo ve un camino, similar al propuesto por Platón en el *Menón*, al que sin duda hace referencia: promover la ciencia de la virtud, la educación o la enseñanza de la misma. La virtud puede ser, es ciencia; y por tanto puede ser “enseñada”. La educación moral, la enseñanza de la virtud no es ajena al movimiento teórico, intelectual. La moral está vinculada al razonamiento, es cuestión de raciocinio³³⁷. Por eso la base de la formación

³³³ “Algunas notas”, *Faro*, 9 agosto 1908, O. C., T. I, pág. 200.

³³⁴ *Ibidem*. Subrayado mío.

³³⁵ En esa misma línea continúa el artículo cuando reclama la necesidad de sistema y coherencia en las ideas y en la concepción del mundo. Ya había dicho en *¿Hombres o ideas?* Que “entre las tres o cuatro cosas inconvencionalmente ciertas que poseen los hombres está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema”.

³³⁶ “Sobre una apología de la inexactitud”, *Faro*, 20 septiembre 1908, O. C., T. I, pág. 222.

³³⁷ “Al problema puesto así, respondo: Sócrates toda su vida y Platón hasta los cincuenta años, no se preocuparon de otra cosa: ¿cómo puede hacerse virtuosa una ciudad? ¿Es la virtud una disposición

moral es la preparación científica. Es la tesis que venimos repitiendo machaconamente desde “*Reforma del carácter...*”. La conclusión es que sólo la ciencia puede mejorarnos: como la ciencia física produce el perfeccionamiento o el progreso material, la “*ciencia moral*” favorece el adiestramiento espiritual de los individuos. Ortega es, pues, fiel a la línea ilustrada e intelectualista de la moral (Ilustración que impulsa la cultura, la ciencia y la educación como panacea para la solución de España y en general para la mejora de la humanidad, e “intelectualismo” moral que vincula ética y ciencia, moralidad y racionalidad, virtud y conocimiento) frente a las posturas más irracionales de Maeztu.

Al final, reprocha Ortega a Maeztu, con un rigor que es auténtica dureza, tratar de cuestiones de envergadura sin la suficiente preparación científica y eso no puede llevar sino a afianzar el hábito de la indisciplina: “Declaro honestamente que esta manera de hablar sobre cuestiones tan delicadas me parece ilícita. Sólo conseguimos de tal suerte fomentar la perduración en nuestra sociedad de la indisciplina intelectual, cuando debiéramos esforzarnos, más bien, por implantar hábitos de parsimonia en el juicio y veracidad en la razón. Estimo sobremanera las intenciones de Maeztu, y su fuego patriótico; pero no cumpliría el deber de franqueza que le debo si no censurara la irrespetuosidad con que toca cuestiones que sólo pueden ser resueltas con métodos técnicos difícilmente improvisables. (...) El estudio científico no es un mero pasatiempo inventado por algunos ociosos, sin el cual pueden alcanzarse las mismas cosas que con él. La verdad no tiene otro camino que la ciencia: la fe sólo lleva a creer. Benditas sean las buenas intenciones; pero preferimos los buenos métodos”³³⁸. Verdadera declaración de principios que no hace sino insistir en lo ya dicho a Unamuno y proclamado continuamente: la necesidad de rigor, el excesivo *espontaneísmo* entre los “intelectuales” españoles, la necesidad de cultivar la ciencia estricta y que sólo desde ella y desde la filosofía, que es su culminación, podemos abordar la “solución” de España, y tanto la *reforma intelectual* que se requiere como la *reforma moral*. Y que ésta va ligada y se basa en realidad en aquélla: la mejor forma de *educación moral* es *educación intelectual*. Parece que esta “advertencia” caló hondo en Maeztu, que reconoció la superioridad de Ortega (“porque le faltaba saber para medirse con él”) y decidió ir él también a estudiar filosofía a Marburgo³³⁹.

e) “La cuestión moral”: una cuestión de “buena educación”

Hay todavía un artículo importante dedicado a la “dimensión moral” de la cultura: “**La cuestión moral**”, del mismo agosto de 1908. Es otro de esos magníficos artículos que quiere ser la síntesis de toda esta serie sobre una “nueva política” y viene a sintetizar todo el problema de España y su solución, resumiendo todo en la necesidad de “reforma intelectual y moral”, que viene a ser una y la misma. Aunque la mayor parte de las ideas están ya dichas, no nos resistimos a resumirlo y resumirlas, numerándolas:

nativa...? ¿O es la virtud un bien que se puede adquirir? Platón se decide por esta última opinión: la virtud puede ser adquirida, puede ser enseñada, porque es conocimiento, es ciencia” (*Ibidem*).

“Si don Juan hubiera tenido ingenio habría descubierto la virtud” –dice Stendhal. Si en España hubiese habido economistas, se habría robado menos; si hubiera habido filósofos, el materialismo religioso no habría raído de nuestras entrañas étnicas todas las aspiraciones nobles; si hubiera habido ciencia ética sobre la económica, la idea severa de democracia no habría fenecido” (*Ídem*, pág. 223).

³³⁸ *Ídem*, pág. 225.

³³⁹ Cfr., VILLACANA, José Luis, ob. cit., pág. 116.

1/ La crudeza del problema español. Vuelve a repetir que la primera emoción de todo español a la hora presente es la “vergüenza étnica”, una vergüenza “que les quema las entrañas y les tortura la fantasía”. Los que hemos viajado hemos podido comprobar que “fuera de España, ser español es algo ridículo”. Por eso, “la historia nos bautizó con fuego de deshonor, y aquel terrible sufrimiento inicial hará probablemente más densas nuestras almas, porque en el dolor nos hacemos, ya que en el placer nos gastamos”³⁴⁰.

2/ ¿Es el mal de España un problema económico, la falta de dinero, es la pobreza el principal mal del pueblo? Es aquí donde más falsa y deficiente se muestra la “concepción materialista de la historia”, porque no es la deficiencia económica ni la depauperación del pueblo el mal radical ni en lo que ha de consistir primordialmente el cambio necesario. Se suele reprochar a Ortega el olvido, en su análisis, del “factor económico”, la raíz económico-social, estructural, de la vergüenza nacional. Es evidente que se necesita reconstrucción económica –reformas estructurales de envergadura-, rehabilitación social, regeneración política, programa pedagógico y educación científica. La cuestión está en dónde está el origen y dónde la clave de la solución. Sin duda, todas las reformas están implicadas y se exigen mutuamente. La aportación de Ortega, como ya hemos visto, es que sólo la reforma intelectual y moral (“superestructura”, podríamos pensar: comenzar la casa por el tejado) asegura el cambio profundo y duradero y por tanto la regeneración de España y del español (como nación y como hombres). Por tanto, tiene que ser base y fin del proyecto rector. Podría haber recuperación económica sin recuperación moral: reforma frustrada, además de pasajera. Es, por tanto, el español el que tiene que cambiar: con ideas y con moralidad. Esa es la clave de la solución nacional. Pero escuchemos al mismo Ortega:

“Decir que el problema nacional sólo puede resolverse con dinero es una opinión de miope. Hemos gastado dinero bastante para dejar de ser una estantigua de nación... Tampoco es cierto atribuir la hostilidad, inquietud y estrechez de la vida española a la carencia de pan para el pueblo”. (...)

“Esta manera de pensar, que en apariencia pospone la cuestión económica, suele ser tachada de unilateral (“superestructuralista”, diríamos nosotros). No me parece justa la interpretación. Sería ridículo dudar de que somos pobres y de que tenemos que ser ricos para ser felices... El problema político comienza cuando nos preguntamos: ¿Por qué somos pobres? ¿Cómo seremos ricos?”³⁴¹.

“El liberalismo tiene que precisar el problema del pan en los términos más exactos del derecho a la propiedad, que no es un problema alimenticio, sino de cultura” (la pobreza del pueblo es un problema que depende de un defecto estructural cuya solución exige un proyecto de reestructuración y reorganización social, lo que supone un programa y un cambio radical de cultura: un problema económico ligado a un problema cultural)³⁴².

3/ *Cultura y nación*: deficiencia y solución. En conclusión, el problema español remite a dos problemas de base y apunta a dos soluciones: el primero es el de “nuestra insolvencia cultural ante Europa... Es preciso que nuestra raza se salve como cultura, aun cuando para ello tenga que desaparecer como nación”. El segundo, es que “para alcanzar esa plenitud de cultura... necesitamos precisamente ser una nación. Hoy no lo

³⁴⁰ “La cuestión moral”, *El Imparcial*, 27 agosto 1908, O. C., T. I, pág. 208.

³⁴¹ *Ídem*, pág. 209. Inciso entre paréntesis mío.

³⁴² *Ídem*, pág. 210, subrayado mío.

somos”³⁴³. Ahora bien, como nos dirá en *España invertebrada*, para ser nación necesitamos un proyecto que suscite y aúne las energías comunes, necesitamos un ideal compartido. Pero éste puede ser precisamente el “ideal de cultura”: precisamente lo que nos falta (“La continuidad cultural. He aquí el factor específico de nuestro problema”) es lo que se puede convertir en el ideal y proyecto de construcción nacional: solución y proyecto sugestivo.

“Para elevarnos a nación tenemos que unirnos en un ideal moderno. Las tenaces y difíciles labores cuyo ejercicio se supone en este concepto de nación moderna, requieren una polarización tan perfecta del alma popular... que no cabe pensar en ellas mientras no se haga del ideal de cultura una religión nacional”³⁴⁴.

4/ La cultura, un ensayo moral y por ello de construcción nacional. “Para nosotros, los que tenemos el alma enferma, con la lepra de la historia de España, es la cultura un ideal... Ha de ser la cultura el instrumento forzoso que establezca sobre nuestra vida un bienestar físico”³⁴⁵. ¿Pero qué es exactamente la cultura y qué podemos esperar de ella? Desde luego, algo más que ese bienestar físico, que no es lo primario y fundamental (efecto derivado, no es tampoco el fin ni lo que da culminación al proceso). No es ni siquiera ciencia, con serlo, sino remodelación y vigorización moral del español, reconstrucción moral de España.

“Si esperara de la ciencia solamente algunos inventos mecánicos o teóricos, todavía me parecería admisible que se renunciase a ella... Pero yo espero de la ciencia el descubrimiento de la virtud. ¿Creéis que una horda o un salpicón de *cabilas* puede organizarse en nación si no disciplina interiormente a los individuos la idea de virtud? (...) Si no se acrece el peso moral de nuestra raza bien seguros podemos estar de que se nos irá de entre las manos. (...) La cultura es un acto de bondad más que de genio, y sólo hay riqueza en los países donde las tres cuartas partes de los ciudadanos cumplen con su obligación”³⁴⁶.

5/ Una nueva moral laica. Hablar de virtud es proponer una nueva ética laica, cumplida de nuevas virtudes sociales, municipales, cívicas. Hay que inyectar en la raza española esa moralidad social y ese papel lo cumplirá la ciencia. Las religiones han pasado como fuerza moralizadora y socializadora, la ciencia fundamenta ahora una nueva moral, en la que las nuevas virtudes son los deberes públicos y sociales: “Son virtudes terrenas, virtudes municipales, virtudes laicas”. ¿De dónde vendrá la fuerza educadora, que inyecte, en concreto en España, a nuestra raza esa nueva moralidad social? De la propia ciencia, del conocimiento sacaremos esa misma disposición moral.

“La grande esperanza que pongo en la ciencia consiste en ese descubrimiento del mundo moral. Un pueblo chabacano... no puede elevarse espontáneamente a la conciencia de la virtud. Las nuevas virtudes son letra muerta, tanto para la fe del

³⁴³ *Ibidem*.

³⁴⁴ *Ibidem*, subrayado mío. En *Lección del 15 de diciembre*, 1909, dice algo parecido: “Yo espero que ustedes sientan este fervor por la cultura, por lo ideal... Sólo interesándonos verdaderamente en esta labor de la cultura podremos hacer de este montón de seres instintivos, disgregados y enemigos los unos de los otros que llamamos España, una verdadera nación, una verdadera sociedad, una verdadera comunidad” (O. C., T. VII, pág. 141).

³⁴⁵ *Ídem*, pág. 211. Subrayado mío.

³⁴⁶ *Ibidem*. Subrayado mío.

carbonero como para el escepticismo del carbonero (ni nos basta la fe ni nos basta la ignorancia: la nueva moral necesita la ciencia). La justicia política es la matemática de la caridad, la veracidad es la lógica imponiéndose a la sinceridad. Son virtudes de origen especulativo y empolladas en el cerebro labran lentamente su nido en el corazón. La ciencia ha obtenido la nueva moral destilando en su alquitara las viejas morales instintivas.

“No me lleva un prurito intelectualista a simbolizar en el ejercicio de la ciencia la solución de todos nuestros problemas. En el proceso dinámico de la humanidad son igualmente originarias la acción intelectual, la acción volitiva y la sentimental...”

“Resumiendo: no nos han faltado los elementos físicos para ser felices, sino los elementos espirituales. Nuestra reforma no ha de ser económica, sino que primero necesitamos la reforma intelectual y moral”³⁴⁷.

Termina Ortega afirmando: “Esta política purificadora de todos los *cabilismos* sólo podrá intentarla un *partido liberal socialista*”³⁴⁸. Coincidiendo con lo que dice en *Ciencia y religión como problemas políticos*, de 1909. “Ved aquí la misión capital del socialismo: hacer laica la virtud”³⁴⁹. Y con lo que termina también diciendo en *Reforma del carácter, no reforma de costumbres*, cuando llama a los intelectuales a la tarea de la educación moral y a la renovación de la *emoción liberal*: “Aunque yo creo que el liberalismo actual tiene que ser socialismo”³⁵⁰.

2.3.- LIBERALISMO, SOCIALISMO Y DEMOCRACIA

Liberalismo y socialismo son dos temas -o uno solo, dada su íntima implicación- a los que Ortega hace muchas referencias y dedica múltiples artículos y reflexiones en estos años de 1908 -y antes- a 1910 y vamos a considerarlos en unidad. Es necesaria, acabamos de decir, una reforma intelectual y moral. En ella deben participar los intelectuales, renovando la *emoción liberal* y el *liberalismo*, aunque esa tarea de moralización y de nacionalización sólo puede llevarla a cabo un *partido liberal-*

³⁴⁷ *Ídem*, pág. 212 (subrayado mío). Largas citas, que nos parecen suficientemente claras y sobre todo *expresivas*, cuya idea principal ya ha sido destacada y comentada: que la reforma que España necesita es a la vez intelectual -ciencia- y moral -virtud- y que no puede ser efectiva sin esta última. Pero, sobre todo, que la reforma moral exige, comienza y debe fundarse en la reforma intelectual, porque la virtud es ante todo ciencia y es ésta su verdadero fundamento. Formación de la inteligencia y formación de la voluntad -moralización- se implican necesariamente: la formación de la virtud es ante todo una cuestión de educación, de instrucción. Puede parecer una tesis *intelectualista* -de un Ortega jovencísimo y radical, como lo era todavía Platón en el *Menón*-, remontable a Sócrates y a Aristóteles y contra la que pueden aducirse muchos hechos evidentes... y que en modo alguno la refutan. Nos parece, en lo sustancial, y con todos los matices que pueden hacérselo, una tesis acertada. Una *buena educación*, que es una sólida formación *intelectual*, es a la vez e indisolublemente, y especialmente por esa *formación*, *también moral*. Son en realidad aspectos que no pueden disociarse y que están necesariamente implicados. No hay verdadera educación donde uno de los dos aspectos, el intelectual y el moral, quede disociado. La base de una educación moral es la formación científica, intelectual y la moral, en su mayor parte, es una cuestión de conocimiento. Lo que es indudable es que la formación moral exige una altísima dosis de ejercicio cognoscitivo y que la preparación científica, en los aspectos cognoscitivos y lógicos de la actividad moral, es quizá la mejor *pedagogía moral*. En definitiva, proclamar que la ciencia es la mayor virtud moderna y la ignorancia el mayor vicio y el mayor crimen en quien lo promueve nos parece una verdad básica y una tesis filosófica de primer orden.

³⁴⁸ *Ibidem*.

³⁴⁹ Véase, O. C., T. VII, pág. 136. Dedicaremos un amplio comentario a ese ensayo.

³⁵⁰ Véase, O. C., T. I, pág. 114.

socialista (pues estoy convencido, dice Ortega, que el liberalismo actual tiene que ser socialista). El liberalismo, y mejor aún el socialismo, o el liberalismo continuado y transformado en socialismo son las fuerzas que pueden y han de transformar a España. Es decir, son las dos fuerzas, dos concepciones ideales -íntimamente relacionadas-, exactamente dos ideas políticas y por ello “ideas agrupadoras de hombres” que pueden (y deben) presidir y conducir a la transformación necesaria de España.

Lo dice muchas veces. Escojo, por su claridad en la expresión, “*El problema español*”, escrito inédito de 1910: “El problema español es un problema de liberalismo”. Es lo que necesitamos y lo que todavía nos falta, la fuerza transformadora, el instrumento de invención y el método para transformar la realidad española:

“Si la España de ayer y de anteayer es un error, nos vemos precisados a inventar una España nueva. A esa *vis inventiva*, a ese poder racional y enemigo del instinto..., a ese método para crear nuevos instintos llamo *liberalismo* (“una ideología enérgica y aguda”). En este sentido bien claro es que España se presenta ante nosotros como un problema liberal”³⁵¹.

Pero dice también continuamente que el liberalismo tiene que ser socialista, que éste es su verdadero continuador y que el socialismo es el “único valor bruto” con el que efectivamente contamos para poder hacer esa España nueva, enérgica, moral y justa. Así lo dice en carta a Rosa Spottorno, el 24 de marzo de 1905, desde Leipzig: “Hay que suprimir los valores nacionales y hacer que todo sea apreciado según su valor bruto. Por desgracia, éste no se puede lograr sino dando una gran fuerza al socialismo, que es lo único que -como idea política, como idea agrupadora de hombres- puede aún tener en España importante valor bruto”³⁵².

En este mismo sentido -que el liberalismo debe transformarse en socialismo- dice en otra carta a su novia (Marburgo, 11 noviembre 1906): “Yo no creo en el liberalismo, creo que esto fue una cosa en su tiempo, pero hoy es sólo una palabra. El liberalismo era algo cuando no existían libertades políticas: ganar éstas era su destino. Hoy el liberalismo tiene que ser más que liberal, mucho más: por ejemplo, socialista. Esto soy, no por las razones que suelen llevar el pensamiento al socialismo, sino porque creo que sólo en él serán posibles de un lado las *libertades íntimas*, de otro las *virtudes viriles*”³⁵³.

Pero también, en marzo de 1908, escribe a Unamuno: “Creo que estamos en momentos precisos para resucitar el liberalismo y ya que los de oficio no lo hacen vamos a tener que echarnos nosotros ideólogos a la calle. No hay más remedio: es un deber. Hay que formar el partido de la cultura”³⁵⁴.

³⁵¹ “El problema español”, O. C., T. VII, pág. 185.

³⁵² *Cartas de un joven español*, **Carta 101**, edic. citada, pág. 338.

³⁵³ *Cartas de un joven español*, **Carta 140**, pág. 476. Subrayado mío, cursivas del propio Ortega. Sobre su autoproclamación de “socialista”, dice también en carta a Unamuno, desde Marburgo, en enero de 1907, comentando el resultado de las elecciones en Alemania, en las que los socialistas pierden un buen número de actas y en cambio las obtienen los “nacionaleros”, por los que siente cada vez más aversión: “Los señores en cuya casa vivo -un director de Gimnasio- han llegado a odiarme porque soy socialista”, *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, **Carta X**, ed. cit., pág. 66.

³⁵⁴ *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, **Carta XIV**, ed. cit., pág. 77.

Está claro por estas pocas y primeras citas que Ortega se adhiere y propone como fuerza reformadora e impulsora de España el liberalismo y el socialismo, lo que se suele llamar un *liberalismo socialista* o, como él va a llamar en algunas ocasiones bastante después, un *socialismo liberal*³⁵⁵ (libertades íntimas y virtudes civiles: justicia social). Pues bien: ¿Qué es propiamente el liberalismo o qué es el liberalismo que Ortega propone? ¿Y qué es el socialismo, qué el socialismo de Ortega?

2.3.1.- LIBERALISMO

Los artículos dedicados a la primera cuestión –qué es el liberalismo- son fundamentalmente “La reforma liberal” (*Faro*, 23 febrero 1908) y “La conservación de la cultura” (*Faro*, 8 marzo 1908), que es su continuación y confirmación. Los completan otros muchos, como “*De re política*”, “Disciplina, jefe, disciplina”, “Glosas a un discurso”, todos de 1908, y algunos de 1910, como “Imperialismo y democracia”, “Lerroux o la eficacia” y el ya citado “El problema español”. Al socialismo, que aparece en casi todos los anteriores como la continuación y la realización actual del liberalismo, dedica especialmente varios artículos, como “El recato socialista” y “Nuevas glosas”, de 1908, pero sobre todo “La ciencia y la religión como problemas políticos”, de 1909. Se considera también en otros muchos, a los que tendremos ocasión de referirnos.

a) Liberalismo como exigencia de realización del ideal y permanente compromiso de mejora. Liberalismo *progresista*, no manchesteriano o conservador

1/ “**La reforma liberal**” y “**La conservación de la cultura**” exponen de forma paralela y complementaria las ideas principales de Ortega sobre el liberalismo. En España, comienza por decir, no hay liberalismo, aunque exista un moribundo partido llamado liberal. No hay “emoción liberal” o no ha sabido renovarse; se está hundiendo la “idea liberal”. Y como si se suprime todo lo que es “algo” queda la nada, suprimido el liberalismo, no queda en política *nada* que suscite alguna esperanza: en España no hay más que conservadores, “que es como decir que no hay nadie”.

Sólo Costa ha supuesto un grito de emoción en un ambiente tan poco vibrátil. Pues bien, es menester reconstruir el liberalismo, resucitar la *idea* de renovación que haga que no queden estériles esos *diez años de crítica de la conciencia nacional*. El liberalismo es una idea científica, filosófica, que marca la orientación -que en nuestro tiempo sólo puede ser en el sentido del socialismo- y corresponde a los intelectuales. Después los políticos habrán de concretarla en un programa que suscite un verdadero partido liberal.

³⁵⁵ Véase: “Como los arrieros del cuento”, *El Sol*, 16 enero 1920: Comentando el enfrentamiento entre los “partidarios de las Juntas de Defensa” y los partidarios de los “Consejos de obreros y soldados” (Juntas y Soviets), dos maneras extremas de un mismo modo de ver y actuar, ilegal y militarista (“dos soluciones frenéticas de los asuntos públicos”), dice Ortega: “Lo absurdo es que el Parlamento esté acaparado por aquellas voces mientras la enorme masa del *liberalismo social* o, si se quiere, *socialismo liberal*, no tiene en el hemiciclo adecuada representación” (O. C., T. III, pág. 306).

2/ ¿Pero qué es el liberalismo, qué la “emoción liberal”? El liberalismo es la emoción del ideal, la tensión moral hacia el cambio, la exigencia permanente de realización de lo mejor: es el “idealismo” que alababa en su amigo Navarro Ledesma: el trabajo por fundar la idealidad, “ese estado de ánimo en que la idealidad halla siempre amorosa resonancia”. Es, evidentemente, la pasión de la libertad como permanente exigencia y compromiso en la realización del propio destino (ya se sabe: la mejor posibilidad), así como el de la sociedad. La emoción liberal es la negación de la complacencia en lo dado, característica del conservadurismo, que esconde siempre la defensa de algún interés inconfesable o la renuncia al esfuerzo de la renovación.

Liberalismo -decía Ortega a Unamuno en **carta XII** (8 marzo 1908) es siempre en mi vocabulario cercano a revolución (“Intento que sea la revista -se refiere a *Faro*, que acaba de iniciarse- un ensayo de pedagogía política; y política en mi vocabulario ya sabe que es liberalismo y revolución, cultura contra materia”³⁵⁶. Vale decir que un intento de suscitar la emoción liberal). Pues bien, liberalismo es precisamente “el sistema de la revolución”, como ya dijo en 1843 Federico Julio Stahl, y los partidos liberales, o son “fronterizos de la revolución”, o no son nada. Pero “sistema” de la revolución significa programación y acción decidida, racional, científica, por el cambio; justo lo contrario de lo que significan y pueden hacer los “revolucionarios sin sistema”, que confunden la revolución con la violencia y convierten por tanto la revolución en “acción alucinada”.

Quizá la mejor definición es ésta: “Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea una casta, una clase o una nación. La dirección conservadora, por el contrario, se desentiende de exigencias ideales... y se atiene a lo ya logrado cuando no fomenta el regreso a formas superadas...”³⁵⁷.

Pensamiento político que al interés de grupo, partido, casta o bandería (cabilismo) antepone “lo que debe ser”, la justicia, el derecho, la libertad, y sus exigencias, incluso las que trascienden la constitución o la ley escrita. Pues tiene el convencimiento de que ningún régimen social y jurídico es definitivamente justo y que hay en toda institución un componente de compromiso -transacción o componenda, elemento conservador- y un elemento de ilegitimidad que establece su perfectibilidad y demanda su superación. El liberalismo es la exigencia de ir más allá de todo logro social o político, consciente de que, dadas las limitaciones de las realizaciones humanas, sólo un permanente movimiento de mejora está en condiciones de llevar a realización lo bueno, lo justo, lo humano. Es, justo, la demanda del “más alto desarrollo de la humanidad”³⁵⁸.

³⁵⁶ *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, pág. 73.

³⁵⁷ “La cuestión liberal”, *Faro*, 23 febrero 1908, O. C., T. I, pág. 143. Este artículo se publica en el primer número de la revista *Faro*. Sobre ella, primera de las revistas o empresas culturales promovidas por Ortega, dice Zamora Bonilla: “La revista *Faro* nació del esfuerzo ilusionado del joven Ortega y del apoyo económico y editorial de su tío Ramón Gasset, de Martín Echegaray, de Bernardo Rengilfo y Tercero, que sería el director de la revista, y del periodista Manuel Troyano... El carácter lumínico será constante en muchos de los títulos de las empresas editoriales con las que Ortega colaborará: *El Sol*, *Crisol* y *Luz*. *Faro* pretendía ser la llama que iluminara la reforma del liberalismo e iniciase el camino de la nueva cultura en España” (ZAMORA BONILLA, Javier, *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza y Janés, 2002).

³⁵⁸ “Cree el liberalismo que ningún régimen social es definitivamente justo: siempre la norma o la idea de justicia reclama un más allá, un derecho humano aún no reconocido y que, por tanto, trasciende, rebasa de la constitución escrita”. “La cuestión liberal”, *Ibidem*.

Este “liberalismo” es lo que podría llamarse propiamente “progresismo”. Y así lo reconoce expresamente Ortega en el segundo de los ensayos (“La conservación de la cultura”), remitiéndose a esa consideración del significado del término que hace Renan: “*Le mot libéralisme représente assez bien pour moi la formule du plus haut développement de l’humanité*”, decía Renán, a quien tantas veces conviene recordar. Podría también haber dicho yo “progresismo”; pero este vocablo, que indica perenne avance, no expresa bastantemente la norma según la cual ha de avanzarse³⁵⁹. Y esa es una salvedad importante, pues “liberalismo” señala que no hay verdadero progreso si no es en libertad y que toda mejora y todo avance social, que es objeto de este ideal, tiene que ser siempre un progreso en humanidad, expansión del hombre y por tanto expansión de la libertad, que es el desarrollo íntimo y sin impedimentos de su ser, su conciencia, su dignidad. Cuando Ortega traduzca “liberalismo” por “socialismo”, esta “salvedad” (la mejora en humanidad es siempre mejora en libertad) va a marcar la diferencia (con otras formas de entender el socialismo o el progresismo).

“No hay más que un progreso, el progreso en libertad; todos los demás cambios y sucesos que ocurren en el universo son adelantos únicamente cuando favorecen la expansión de la libertad. (...) Pero, ¿qué es libertad? Hay una Libertad, con mayúscula... la idea de libertad; y, luego, un sinnúmero de libertades con minúscula, de libertades específicas que se subsumen en aquélla. No valen lo mismo *idea* y concepto”³⁶⁰.

“Nos formamos conceptos de lo que existe; nos hacemos una idea de lo que no existe”³⁶¹. “Ideal es la anticipación de una realidad futura”³⁶². La “idea” es el “ideal” de algo no existente, pero que guía los intentos de realización; “concepto” es la noción abstracta construida sobre lo existente. Pues bien, libertad, expansión máxima de la humanidad, es el ideal en cuya realización las libertades, derechos y logros particulares son siempre momentos necesarios y estimables, pero que no deben hacer olvidar que la meta está más allá y que lo alcanzado no es lo definitivo. Esa es la esencia del *liberalismo... progresista*.

3/ Evidentemente, esta profesión o forma de entender el liberalismo está muy lejos del *liberalismo político* al uso, que podíamos llamar *liberalismo conservador*, económico, el que se define por el individualismo, la crítica al intervencionismo estatal, los principios del *laissez faire*... y que responde simplemente a los intereses de las clases adineradas. El liberalismo que Ortega, Maeztu... resumen en la denominación “*liberalismo manchesteriano*”, el liberalismo depredador del capitalismo agresivo, inmisericorde con todo lo que no sea competencia y beneficio y débilmente representado en España por el liberalismo dinástico (partido “liberal”) que, a fuer de perder su identidad liberal, anda sin rumbo, sin programa, sin política diferenciadora, sin verdadera justificación por tanto y sin liderazgo.

“La dirección conservadora... ha cuidado muy astutamente de no despertar en él (en el liberalismo) esa dormida *entraña moral* y ha logrado, acaso, convencerle de que es su esencia el *Laissez faire, laissez passer*. De los conservadores ha salido ese apotegma peligroso, según el cual sería el liberalismo no más que el ejercicio de la libertad. (...) ¿Qué libertad es esa a cuya defensa y sustentación quieren los conservadores circunscribir

³⁵⁹ “La conservación de la cultura”, *Faro*, 8 marzo 1908, O. C., T. I, pág. 149.

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² “La reforma liberal”, pág. 146.

la idea liberal? (...) ¿Indican con ello que en los conflictos entre el individuo y el Estado debe llevar aquél la primacía y la decisión? Estos conflictos no tienen sentido dentro del nuevo liberalismo: son precisamente comprobación de los errores originales en la fundamentación positivista, utilitarista, del liberalismo inglés”³⁶³.

Liberalismo de fundamentación positivista, utilitaria, de signo capitalista, que reduce toda la entraña moral del liberalismo a una devaluada defensa de la libertad entendida como libertad de empresa, libertad de comercio y libertad de beneficio (junto con el derecho ilimitado a la propiedad... individual). Es, dice Ortega, “una libertad que se ha vuelto conservadora. Por eso no es de extrañar el dicho de Marx según el cual “los liberales van una sola vez en compañía de la libertad: el día de su entierro”. En este falso liberalismo la única y pobre idea de libertad viene a reducirse también a una vaga “tolerancia”, que más que tolerancia de lo diferente, del derecho del otro, de la libertad de conciencia, etc., viene a convertirse en una especie de complicidad, tolerancia de las corruptelas del partido conservador o del propio liberal, compadreo en el régimen de intereses comunes y corrupción para defenderlos.

4/ Pero el liberalismo aquí defendido tiene muy otra idea de libertad que, “en significado positivo, es la perpetua amonestación de la ley no escrita, de la ley ética que condena todo estancamiento de la ley política”; es la advertencia de que “las constituciones son siempre injustas y es un deber reformarlas”³⁶⁴. Por eso el liberalismo es ante todo una convicción moral que conduce a un permanente estado de revisión y exigencia de cambio en las instituciones sociales y al ideal de desarrollo de la humanidad como verdadero fin. Por eso desecha tentaciones totalitarias o que supongan merma del respeto a la conciencia, dignidad o libertad del hombre.

El verdadero liberalismo, concluye Ortega, como exigencia de mejora del hombre y de lo humano, como línea de progreso en la humanización de la vida social y acceso a la verdadera humanidad, nos marca una dirección que hoy sólo puede representar y cumplirse en el socialismo, en cuyas exigencias están representadas las necesarias medidas y reformas que suponen hoy la mejora de la vida social, la dignificación de los hombres y el progreso de la “humanidad” (humanidad entendida como “esencia” del hombre: acceso del hombre a su auténtico y mejor ser; y humanidad como comunidad de esos hombres auténticos: libres, iguales, racionales... Humanidad, por tanto, como *destino*: ideal moral y meta política). Por eso, el liberalismo, hoy, tiene que ser socialista. Un socialismo, eso sí, liberal; que no renuncia, antes bien, proclama y realiza la libertad.

“No cabe, pues, equívoco en el liberalismo. El sentido que su tradición y origen le marcan es indudable y preciso: donde se proclama un derecho nuevo del hombre, allí debe estar... ¿Qué afirmación de un nuevo derecho original destaca sobre la parca historia contemporánea? La idea socialista. Luego no es posible hoy otro liberalismo que el liberalismo socialista”³⁶⁵.

“Frente a los equívocos poco elegantes de los partidos vigentes aparece la emergencia magnífica del ideal socialista. Su realización es el mandato nuevo, el imperativo moral puesto sobre el hombre moderno”³⁶⁶.

³⁶³ *Ídem*, pág. 144.

³⁶⁴ *Ídem*, Pág. 145.

³⁶⁵ *Ibidem*. Subrayado mío.

³⁶⁶ *Ídem*, pág. 146.

5/ Termina Ortega pidiendo que el ideal liberal ha de mediarse en la creación del verdadero partido liberal, que no puede ser otro que “el partido de la cultura” que reclama en la carta a Unamuno, y que ha de ajustar cuentas con el partido socialista. El partido liberal es el instrumento para llevar a la práctica y adecuar el ideal liberal (del que dice: Su realización no necesita de la destrucción de la realidad -tentación “revolucionaria”-; cambiarla es suficiente”): “Consiste el papel de éste en adecuar trozo a trozo el ideal a la realidad y hallar las fórmulas para insertar en ella la mayor porción posible de ideal... El liberalismo señala dónde hay que ir; el partido liberal busca y proclama el camino”³⁶⁷.

Pero, nos dice en “*La conservación de la cultura*”, la principal deficiencia que hay en España es la falta de ideas políticas, la falta de un ideal moral y la falta en general de auténtica cultura (superior). “España no es nada –nos dice-; es una antigua raza berberisca, donde hubo algunas mujeres hermosas, algunos hombres bravos y algunos pintores de retina genial. Mas por su alma no han pasado ni Platón, ni Newton ni Kant, y con una terquedad incomprensible viene cometiendo, desde hace tres siglos, el gran pecado contra el Espíritu Santo: la incultura, el horror a las ideas y a las teorías”³⁶⁸. Por eso, el papel y el principal objetivo es dárseles, despertar en los españoles el ideal moral, la necesidad de perfeccionamiento, la estima de la cultura, las ideas regeneradoras de España y de la humanidad. Y es misión de los intelectuales contribuir de forma decisiva a esa tarea de reforma intelectual y moral: anticipar ideales y educar según ellos los corazones constituye la misión impersonal... impuesta por el Demiurgo que ordena la historia a los pensadores de cada pueblo. Por eso no queremos reformar las costumbres, sino cultivar las ideas. Por eso es necesario formar el “partido de la cultura”, donde confluirán ciencia, educación, liberalismo y socialismo.

6/ “La conservación de la cultura” termina identificando el ideal de reforma y mejora de España por medio de la cultura con Europa o europeización. “Mi liberalismo lo exige: me importa más Europa que España, y España sólo me importa si integra espiritualmente Europa” Pero eso así no por España sólo, sino por la propia Europa, si quiere serlo integralmente. “Creo que España tiene una misión europea, de cultura, que cumplir. Esa la necesita Europa, que va cincelandando su imagen y tiene que tener en ella “alguna facción celtibérica”³⁶⁹.

b) La política como educación. El partido de la cultura o la responsabilidad de los intelectuales

El resto de los artículos dedicados propiamente al liberalismo no aportan nada sustancial a lo expresado en los dos artículos comentados, pero sí se recalca alguna idea o aspecto que conviene reseñar. En “**De re política**”, además de hacer profesión de liberalismo, insiste en que es éste ante todo una *idea* (de mejora) y que hay que poner “el centro de la política liberal en la cuestión de la *cultura*”; y a partir de una reflexión bastante mistificada –de sabor elitista y paternalista- sobre lo que es “pueblo” (*lo que no*

³⁶⁷*Ibidem.*

³⁶⁸ “La conservación de la cultura”, pág. 152.

³⁶⁹*Ibidem.*

habla, ni escribe, ni piensa, ni quiere -sólo desea-, ni es, al que hay que conducir y por el que hay que responder), donde deja entrever la distinción entre élites pensantes y demos sin conciencia y sin voluntad, entre minoría dirigente y pueblo que ha de ser dirigido, pero de donde ha de salir también esa minoría³⁷⁰, apunta, como idea más positiva y enriquecedora de su reflexión sobre el liberalismo, que la política, acción de las élites sobre la “voluntad indeterminada del pueblo”, es ante todo educación: no dar leyes, sino ideales.

“Podría definirse al pueblo como lo indeterminado histórico a determinar por la cultura. Esta labor de determinación que debe realizar “la parte más culta de una raza” sobre “la parte menos culta o pueblo” es la política. Y como vivir no es... sino proponerse fines y lograrlos en lo posible... la política significa una acción sobre la voluntad indeterminada del pueblo, no sobre sus músculos, una **educación**, no una imposición. No es dar leyes, es dar ideales... Cualquiera posible mejora espiritual o material, desde la libertad de cultos hasta la revisión del arancel”³⁷¹.

Sigue, por tanto, insistiendo en la responsabilidad de los intelectuales -ese partido de la cultura a formar- en la educación -cultura, virtudes e ideales- y en la política, que en realidad es la misma cosa. Pues la política es, ante todo, educación (no simple ejercicio del mando y mucho menos “adulación” de los dirigidos para asegurárselo), el político fundamentalmente un educador y la acción política verdadera y necesaria una tarea pedagógica donde dirigidos -*demos*-, dirigentes y la propia realidad social se transforman y mejoran³⁷².

En “**Disciplina, jefe, disciplina**” se proclama socialista y recalca la idea ya comentada de que el socialismo es la continuación del verdadero liberalismo: “No siento hacia el partido conservador más desamor ni mayor afición hacia el liberal que lo que puede sentir hacia ambos un socialista español... Veo en el socialismo la continuidad del antiguo liberalismo y por lo tanto habré de hallar, en lo poco o mucho de emoción liberal que en nuestra tierra exista hoy y pueda existir mañana, el vehículo providencial capaz de extender sobre el pueblo la nueva unción política”³⁷³.

Por lo demás, se pregunta en el artículo por la situación del partido liberal, que anda falto de líderes claros: ¿Se necesita, para el partido liberal, una disciplina, estando, como está, falto de ambos? ¿Y para qué un jefe, si no hay una idea y un proyecto que realizar? Lo que se necesita ante todo es un programa, un ideal, un proyecto, una idea. Proponerla, idear los medios de hacerla posible, comunicarla al pueblo... Nada de política parlamentaria, sino política educativa:

“Nada de política parlamentaria. Política es la labor por la cual la parte más culta de una nación determina, concreta la incertidumbre del querer y pensar populares. Por eso Bacon llamaba bellísimamente a la política “geórgica del alma”, cultura del rudo y vago corazón popular”³⁷⁴.

³⁷⁰ Cfr., “*De re politica*”, *El Imparcial*, 31 julio 1908, O. C., T. I, pp. 194-195.

³⁷¹ *Ídem*, pág. 196.

³⁷² “Es preciso poner bien claro el centro de la política en la cultura” (*Ibidem*). “Lleve cada cual, según la medida del posible esfuerzo, sus mejores intenciones al comunal molino, y acaso tengamos algún día buen pan de cultura que llevar a la boca” (*Ídem*, pág. 197).

³⁷³ “Disciplina, jefe, disciplina”, *El Imparcial*, 12 agosto 1908, O. C., T. I, pág. 204.

³⁷⁴ *Ídem*, pág. 206.

Acaba, pues, insistiendo en la política como acción pedagógica y cultural, aclarando la idea del artículo anterior: la labor de las minorías cultas y de los políticos que no se dejan corromper por el mero afán y ejercicio del poder contribuye a “determinar” o concretar la indefinición de la idea y de la voluntad del pueblo menos preparado y por ello menos “determinado”. La responsabilidad del intelectual es contribuir honestamente, con ideas y proyectos bien fundados y en una acción de auténtica pedagogía social, a formar o determinar la opinión del pueblo para que pueda adoptar las mejores opciones. Si la política debe tener entre sus prioridades la educación, ella misma debe concebirse como acción educativa (para lo cual es imprescindible la ciencia y la virtud: la formación del “político” o del intelectual, de la minoría selecta, merece tanta atención como le prestó Platón, que vuelve a resonar en esta tesis de la política como educación).

Como ejemplo de esta “*política pedagógica*” pone la labor de Costa y anima a una acción política donde ya resuenan las recomendaciones que hace en su famosa conferencia de 1914 *Vieja y nueva política*: ir al pueblo, darle doctrina política, revitalizar en España, en todos los confines, el programa liberal, las reformas necesarias:

“Ahí está el programa de Costa. (...) Guerra de cultura y colectivismo agrario. Vaya la juventud liberal y aun la vejez a las capitales de provincia, a los pueblos, a las aldeas, amortajadas en el manto oscuro de la tierra de España. Explíquese a las gentes lo que son estas cosas. Y esto un día y otro. Renazcan las Cámaras de Comercio... Escríbanse artículos, hojas sueltas, folletos. Organícese el pueblo después de declararle el programa liberal como se le declara el catecismo. Un *meeting* cada día, en cada calle, con cualquier pretexto; pero *meeting* evangélico, de penetrante enseñanza, y no palabreo anodino”. (...)

“Arrójese al pueblo una idea política y estemos ciertos que él la recogerá y la blandirá nervudamente sobre las cabezas pecadoras y los corazones relapsos”³⁷⁵.

Pero es en “**Glosas a un discurso**”, comentario a una conferencia de Unamuno en la Sociedad El Sitio de Bilbao, donde se recalca, con Unamuno, la necesidad de vigorizar un nuevo liberalismo y con él el compromiso de los intelectuales: el necesario “partido de la cultura”.

Hay coincidencia en la “fórmula del liberalismo”, contrario al concepto manchesteriano³⁷⁶, en que no hay liberalismo eficaz sin teorías fuertes y sobre todo en la “necesidad de recoger los vigores del nuevo liberalismo fuera de los cauces del partido liberal vigente, aunándonos en torno a la nueva idea de libertad, sin jefes ni aspiraciones ministeriales” en un nuevo partido, que habría de “reunir las gentes mejor especializadas en el estudio de los negocios políticos”; “partido de extrema izquierda

³⁷⁵ *Ídem*, pp. 206 y 207.

³⁷⁶ “En su discurso de Bilbao predica Unamuno una fórmula de liberalismo que me parece decisiva: (...) “El liberalismo está dondequiera en crisis, porque lo está aquel concepto manchesteriano de la ley que produjo la escuela clásica de economía política, verdadera esencia del liberalismo, que ha sido hasta ahora anarquista en el fondo” (ORTEGA Y GASSET, José, “Glosas a un discurso”, *El Imparcial*, 11 septiembre 1908, Obras completas, Tomo I, pág. 217). Poco después explica este “anarquismo” de los ricos-capitalistas, que no tienen realmente ningún poder sobre ellos: “El régimen actual de España es la plutocracia, y una plutocracia es en el fondo anarquista... Los ricos, los que no se hartan de que otros les ganen, pueden y suelen ser profundamente anarquistas. El Estado no es para ellos una *arquía*, un poder, una ley, y menos un órgano de cultura, es una finca a explotar” (citado de Unamuno en pág. 218).

que rompería el escolasticismo parlamentario, organizaría al pueblo y plasmaría reciamente el bloque progresista”³⁷⁷.

Ortega no sólo propone la política como educación y al Estado como órgano de cultura, sino algo que recuerda también a Platón: sean los políticos y aquellos que han de dirigir al pueblo “expertos” en los negocios públicos, “especialistas en el estudio de los negocios políticos”. Si el pueblo no tiene de antemano conformada una opinión bien fundada y una decisión, aquellos responsables de orientarlo e ilustrarlo para que llegue a tenerla no pueden ser meros “opinadores”, ignorantes que guían a otros ignorantes, sino auténticos expertos, gentes de profunda competencia. Todas las propuestas confluyen, pues, siempre en lo mismo: cualificación científica y pedagogía.

c) liberalismo y socialismo

“**Nuevas glosas**” comenta un segundo discurso de Unamuno, esta vez en el Círculo Socialista de Bilbao, y está dedicado enteramente al Socialismo. Expresa en él Ortega, frente a ciertas desconfianzas de Unamuno, su esperanza en que los hombres de su generación, educados en torno al 98, abundarán más en virtud y sabiduría, aunque hasta ahora nada han hecho de especialmente valioso. De lo que no cabe duda es de que, mejores o peores, hemos de trabajar fuertemente y -esto es lo que nos dice Unamuno- “mejores o peores seremos socialistas”. La situación actual nos conduce al socialismo, porque éste se nos presenta como el “partido de la cultura”, el que se está batiendo contra sus dos peores enemigos: “la ignorancia del ciudadano y la astucia del cura” que pretende eternizarlo en ella³⁷⁸.

Ortega se muestra totalmente de acuerdo con las tesis fundamentales del discurso de Unamuno que reproduce ampliamente en su artículo:

“El partido socialista es un partido cultural”. El mejoramiento de la condición económica del obrero y hasta la abolición de la propiedad privada (sin entrar en su posible justicia) no son sino un medio para el verdadero fin del socialismo, que no es el logro de una vida más cómoda, la mera satisfacción de las necesidades materiales, sino elevar al hombre a condiciones de mayor cultura y humanidad. Por eso es un movimiento cultural. “El socialismo es un método para el gradual mejoramiento de las condiciones del trabajo humano, tendente a ponerle al hombre en condiciones de ahondar más y más en la cultura, en el conocimiento de la vida y del universo”³⁷⁹.

El resto del artículo es una exaltación de la educación, el conocimiento y la ciencia como medios de elevar al hombre a su máxima dignidad y como el fin del socialismo. Al menos tal como lo entiende Unamuno y está de acuerdo con él Ortega: “Es una falacia poner en la felicidad el fin del hombre” (y el conservadurismo añade que ésta se encuentra en la ignorancia; y trabaja en consecuencia). La vida más alta se encuentra en el conocimiento por medio de la instrucción y de la ciencia: “Es preferible dolor y ciencia a placer e ignorancia”.

³⁷⁷“Glosas a un discurso”, *El Imparcial*, 11 septiembre 1908, O. C., T. I, pp. 218 y 219. En esta última pág. dice: “El Estado es y debe ser ante todo un órgano de cultura, sobre todo frente a la Iglesia. La cual, cuando de aquél se trata, resulta también anarquista”.

³⁷⁸ Cfr.: “Nuevas glosas”, *El Imparcial*, 26 septiembre 1908, O. C., T. I, pág. 228.

³⁷⁹ *Ídem*, pág. 229. Cita de Unamuno por Ortega.

Este *socialismo cultural* que tiene como objetivo la emancipación por el conocimiento (la ciencia, la cultura), que da por hecho la justicia del cambio en las condiciones económicas de producción, que cuenta por tanto con formas políticas de participación y democracia y que concibe además el movimiento político como un movimiento o una exigencia de permanente mejora, reforma y eliminación de trabas al desarrollo “humano”, es el socialismo de Unamuno, “que es el mío y el de algunos intelectuales”, dice Ortega.

Es en estos momentos cuando Ortega, y estos *intelectuales* que sueñan en el “partido de la cultura”, está pensando en una revitalización de la vida política y nacional por un acercamiento entre socialismo -representado por el Partido Socialista- e intelectuales. Reconoce que el “incipiente socialismo”, suyo y de los intelectuales, es distinto del socialismo obrero del partido socialista, pero que “un futuro socialismo enriquecido con energías intelectuales” podría ser un movimiento amplio y rico en promesas, pero que supondría el fin del partido socialista (el de Pablo Iglesias) tal como entonces existía. “Tiene este grupo virtudes únicas, honda y genuinamente socialistas, que faltan a los españoles cultos y en él habremos de aprender”. Por ejemplo, “la religiosidad de lo colectivo”. De él en cualquier caso habrá que sacar energías para el porvenir³⁸⁰.

d) Liberalismo y democracia

Pero antes de entrar de lleno en el socialismo de Ortega, conviene completar sus ideas sobre el liberalismo como tal, según algunos artículos que nos quedan todavía por considerar. En *Los problemas nacionales y la juventud*, conferencia de 1909 que hemos de comentar en otro momento, alude Ortega a que “España necesita una larguísima era de reconstitución liberal” y que es necesario recrear la nación “valiéndose de la libertad como instrumento pedagógico”³⁸¹. Creemos que el liberalismo como instrumento pedagógico y de reforma es lo que quiere decir. Como partido de la cultura y como permanente afán de mejora es lo que ha de llevar a cabo la regeneración de España, y ha de hacerlo con plan y con dirección. Al mismo tiempo descalifica al partido liberal oficial, incapaz de llevar a cabo la reforma que su mismo nombre hace suscitar, porque le faltan ideas políticas, un programa real y no hace ni hará nada “porque no sabe qué hacer”.

En “**Imperialismo y democracia**” (*El Imparcial*, 12 enero 1910), donde se hace un verdadero resumen del problema de España y se apunta también la diferencia y necesaria articulación entre masa (pueblo = materia) y élite (minoría culta = forma)³⁸², se identifica el liberalismo con la democracia, el partido conservador con el autoritarismo o el “imperialismo”. Más aún, el uno es la izquierda, la fuerza de la idea transformadora, el progresismo, y representa “la ciudad de los pobres”; el otro es la derecha, el conservadurismo, el “imperialismo”, y representa “la ciudad de los ricos”.

³⁸⁰ Cfr., *Ídem*, pág. 230.

³⁸¹ *Los problemas nacionales y la juventud*, O. C., T. VII, pág. 127.

³⁸² “No olvidemos que el pueblo es carne, materia (...) El pueblo, los muchos sin los pocos, sin la minoría cultural, no puede cumplir ninguna labor histórica que merezca la pena...”. “Imperialismo y democracia”, *El Imparcial*, 12 enero 1910, O. C., T. I, pág. 318.

Comienza recordándole a Maeztu, a quien dedica el artículo, cómo las últimas elecciones le han dado la razón en la antigua polémica “¿hombres o ideas?”. Mantenía allí Ortega que la idea liberal suscitaría por sí sola hombres para realizarla. Pues bien, el pueblo español se ha agrupado espontáneamente en torno al liberalismo y ha dado la victoria al partido liberal aun “sin hombres y sin disciplina”. Y es que la idea regeneracionista, que ha sido en España, como ya decíamos, la única idea liberal desde hace diez años, ha excitado en ella la “emoción liberal” (“Desde 1898 fermenta políticamente nuestro país bajo el efecto reactivo de una palabra: regeneración... La expansión de la sagrada enfermedad, de la divina inquietud –el descontento es la emoción idealista...”³⁸³). El liberalismo es para España la continuidad ideológica que fundamenta la cultura y es la democracia “destrucción de lo mal construido y construcción de lo bien ideado”. Debería aprovecharse la emoción suscitada para “revisar el sistema de afirmaciones democráticas”, porque el liberalismo, al contrario del partido conservador, necesita ante todo ideas.

Termina el artículo con una importante síntesis del problema de España: el regeneracionismo ha ensayado diferentes fórmulas, que se han demostrado insuficientes: el industrialismo de 1900, el regionalismo de 1906, el administracionismo de 1908, el “energismo” de 1909. “Como siempre, se comenzó por la corteza y, poco a poco, se ha llegado a la médula. Primero, la cuestión española fue meramente externa y momentánea: nuestro desnivel industrial y comercial; luego pareció que el problema... era una cuestión de organización nacional y local; más tarde... se habla de la reforma administrativa...; en fin... aparece patente que lo importante es la manera de gobernar...: la cuestión española queda así reducida a una cuestión política, que es una cuestión de fuerza”³⁸⁴.

“Sacudida por los recientes dolores la masa popular –no los pocos, no los sabios- ha acabado de ver claro en el problema nacional: la mengua española no es mengua industrial y agrícola, como sostuvo la Unión Nacional de Productores; ni es violenta organización de los tipos étnicos peninsulares, como quiere el catalanismo; ni es caciquismo y relapsa administración como pretendía el partido conservador, sino meramente la falta de las izquierdas en nuestra vida secular... Falta de fuerza política”. Esto es, la verdadera falta en España es el liberalismo, con su ideal de cultura, de transformación y de democracia³⁸⁵.

En “**Imperialismo y democracia**” II³⁸⁶ desarrolla algo más la idea de las dos ciudades que conviven en lo que se suele llamar “la ciudad”, la de los pobres y la de los ricos, idea que aparece en Condorcet, Saint-Simon, y llega a su máxima precisión en Marx con la “lucha de clases” -trabajo, capital- como sustancia de los cambios históricos. Es esta vez una crítica del partido conservador, “imperialista” (autoritario y antidemocrático), mal representante del capitalismo español, que carece totalmente de programa (lo suyo es la “realidad”, lo existente): ni hacienda ni educación; y es, en fin, “imagen de la parálisis general progresiva”. Hasta la famosa Ley de Administración Local, que constituye el sistema de regeneración aplicado por Maura y lo mejor de su paso por el gobierno, no fue realmente tomada en serio por el partido conservador.

³⁸³ *Ídem*, pp. 318-319.

³⁸⁴ *Ídem*, pág. 319.

³⁸⁵ *Ídem*, pág. 320.

³⁸⁶ “Imperialismo y democracia II”, 1910, O. C., T. VII, pp. 177-181

En “**El humilde liberalismo**”, otro inédito de 1910, alaba el gesto humilde de Canalejas en la reunión del partido liberal, aunque alecciona sobre los límites de la tolerancia en política. Es una virtud estrictamente individual; pero en el plano público y en la lucha ideológica entre los partidos y otras instancias, respetando a sus portadores y el derecho a mantener sus posturas, el deber es neutralizar, atacar sin tolerancia alguna las ideas opuestas. Porque de lo que se trata es de encontrar la verdad y ésta es incompatible con muchas opiniones que hay que contradecir y negar.

Por el contrario, en “**Lerroux, o la eficacia**” (*El Radical*, 22 julio 1910) alaba, frente al “liberalismo humilde” de Canalejas, el “liberalismo agresivo” de Lerroux. En el estado de indiferencia, sobre todo para la juventud, en que se halla el liberalismo español, viene a significar Lerroux una positiva renovación; no en que aporte un nuevo principio, una nueva idea, pero sí *envite*, pasión y eficacia. Su “liberalismo agresivo” puede estar más cerca de las exigencias de los jóvenes e incluso de lo que es en sí el liberalismo: el “sistema de la revolución”. Suelen los conservadores, para oponerse al liberalismo, acogerse, como principio legitimador, a la idea de “orden”: gentes de orden, partido de orden, política de orden. Pero la política no puede fundarse en la exigencia o excelencia del “orden”, cuando lo que tenemos en verdad y lo que nos están ofreciendo con ello es el “desorden constituido” (injusticia, apatía, ineficacia, corrupción...). Contra ese “desorden” servido bajo el lema del “orden” es preciso “cargar”: de ahí el “liberalismo agresivo”.

Todavía en “**Sencillas reflexiones**” (*El Imparcial*, 6 septiembre 1910) aporta algunas de importancia profundizando lo que es el nuevo liberalismo y la democracia que propone. Ya hemos dicho que el liberalismo es la única posible salida para España y que por eso el problema de España es un problema de liberalismo (*El problema español*, mayo-junio de 1910). Aquí lo ratifica: “Esa labor de construir una nación sobre las ruinas de otra se halla encomendada al liberalismo. En otros países la idea liberal no aparece tan claramente unida como en España a su misión nacional. Aquí está bien claro: España, la organización de España, será liberal o seguirá no siendo”³⁸⁷.

Pues bien, el liberalismo no puede ser un movimiento *a la contra* ni significarse, por ejemplo, como hace el partido liberal oficial y es a ello proclive el “progresismo” español, por una actitud puramente negativa como el anticlericalismo. Tiene que ser constructiva y “superadora”, en que toda superación “niega”, corrige y “conserva” sobrepasando. El liberalismo es política magnánima. Así, por ejemplo, con los derechos civiles, individuales o políticos que fueron la clave y la reivindicación del liberalismo del siglo XIX. La democracia actual no puede prescindir de ellos: constituyen su condición mínima y significan de algún modo la esencia del liberalismo, pero sólo en sentido negativo: son condición *sine qua non*, pero no son suficientes para constituir la democracia: deben ser completados y superados por los derechos sociales, de participación efectiva y justicia, lo que Ortega llama los “principios de organización, de construcción social”. Éstos, más los otros, constituyen la efectiva democracia, que no es una negación, sino una “superación” del Estado liberal de derecho (democracia liberal

³⁸⁷“Sencillas reflexiones”, *El Imparcial*, 6 septiembre 1910, O. C., T. I, pág. 379.

burguesa) del siglo XIX. No otra cosa es lo que quiere decir este último párrafo de Ortega:

“La democracia del siglo XX no puede negar ese espíritu del liberalismo, su misión es superarlo, conservándolo. Los derechos individuales fueron instrumentos que sirvieron para desintegrar al ciudadano del bloque tosco del Estado antiguo: su valor es puramente negativo; no son principios de organización, de construcción social; fueron liberales porque libertaron del antiguo régimen y su sentido perdurará como precauciones ante posible vuelta a él (cualquier forma de absolutismo, autoritarismo o negación del Estado de derecho). La democracia aporta esos principios constructivos y orgánicos. Consérvesele la ilustre denominación de liberal... Pero cuidando de acentuar la ampliación doctrinal que contiene el nuevo liberalismo”³⁸⁸.

2.3.2.- SOCIALISMO. EL SOCIALISMO DE ORTEGA

Podríamos continuar diciendo que ese “nuevo liberalismo” es el *liberalismo democrático* o simplemente el nuevo pensamiento democrático, que es lo que enteramente representa, y quien mejor puede llevarlo a cumplimiento, el socialismo; esto es, el socialismo democrático (el que une realmente liberalismo y democracia, la libertad concebida en los “derechos individuales” y la democracia o justicia contenida en los “derechos sociales” o “principios constructivos y orgánicos”). Por eso es necesario referirnos -y así discurre naturalmente él mismo- al socialismo de Ortega. Le hemos oído proclamar varias veces que el liberalismo, el progresista, el liberalismo cultural y moral, que acabamos ahora de llamar “democrático”, tiene que ser *socialista*. Pues bien, ¿qué es lo que entiende Ortega por socialismo y hasta dónde llegó en su compromiso con él? Ya lo hemos definido, con Unamuno (véase “Nuevas glosas”), como “socialismo cultural” y hemos dicho que tiene por fin, primordialmente, la emancipación del hombre como tal más -en todo caso como exigencia de aquella- la nivelación económica o la satisfacción material.

Sólo unos días antes que “Nuevas glosas” (*El Imparcial*, 26 septiembre 1908), publica Ortega “**El recato socialista**” (*El Imparcial*, 2 septiembre 1908). En él habla sobre las condiciones de nacimiento y composición del socialismo español. En Alemania e Inglaterra, países de importante desarrollo científico e intelectual, el socialismo, ideología del proletariado, fue antes que nada una doctrina intelectual y se extendió primero entre ciudadanos cultos e intelectuales. Cuando los partidos liberales clásicos -progresistas y republicanos- empezaron a perder atractivo, el socialismo era ya fuerte en la conciencia nacional. En España, el socialismo ha sido cosa de obreros, y los intelectuales, con alguna digna excepción, han estado, y lo están, bien ajenos a él. No le sobran “teóricos”, cosa que no puede extrañar ni reprocharse en un país en el que hasta en los claustros universitarios se encuentran analfabetos. ¿Ganaría con el concurso de los intelectuales -profesión o grupo poco definido en España-, o tendrían que aprender éstos de él (medida, fervor, idealismo)? “Nuevas glosas” es un ejemplo de un intelectual en el socialismo español (Unamuno) y de esperanza en el mutuo provecho de esa colaboración. De momento, muestra sus claras simpatías por el partido obrero y las

³⁸⁸ *Ídem*, pág. 381. Subrayado e inciso entre paréntesis míos.

ideas socialistas, que encarnan hoy el ideal del liberalismo progresista. El socialismo es sin duda la fuerza del futuro (“guardador del Santo Grial de la política futura”): “Mantenga su recato el partido socialista, y tras él, su fecundidad y su ideal”³⁸⁹.

En la misma línea de loa al socialismo, en este caso proclamado como “nuevo *poder espiritual*”, pero con poca teoría, se sitúa, por ejemplo, “**Pablo Iglesias**” (*El Imparcial*, 13 mayo 1910), escrito para celebrar su elevación, por cuarenta mil votos, como Diputado. Pablo Iglesias, como Giner, es el modelo más acabado de “santo laico” -y ambos, los europeos máximos de España-, representante de la nueva “santidad enérgica, activa, constructiva, política, a la que ha cedido el paso la antigua santidad quietista, contemplativa, metafísica y de interna edificación”. Y sus cuarenta mil votos han sido cuarenta mil actos de virtud: han expresado, entre otras cosas, su fe en el poder de las ideas para conducir las acciones de los hombres.

Pero Pablo Iglesias es el primer hombre del socialismo en España, que es el “nuevo poder espiritual” capaz de dirigir y organizar las posibilidades sociales que ha sustituido al antiguo principio teológico (buscando ese nuevo poder, Sant-Simon, “grande de España”, fundó el socialismo).

El socialismo es el nuevo principio socializador e ideológico indiscutible; y es, más que una utopía, una ciencia que permite dar solución a los problemas políticos y sociales actuales. Por eso “se ha apoderado de nosotros, domina nuestros razonamientos, orienta nuestros instintos municipales y nacionales, constituye el fondo de nuestras combinaciones ideológicas. Hoy ya quien no sea socialista se halla moralmente obligado a explicar por qué no lo es”. “Las bases del socialismo no se discuten ya, verdaderamente: se disputa sólo del más o del menos, reconociendo en él la idea organizadora de la justicia” (que es la matemática de la caridad)³⁹⁰.

“La ciencia y la religión como problemas políticos”. Definición del socialismo

¿Pero qué es exactamente el socialismo o qué entiende Ortega por él, cuáles son sus principios doctrinales? El ensayo más completo dedicado a la explicación del socialismo es “**La ciencia y la religión como problemas políticos**”, conferencia que dio el 2 de diciembre de 1909 en la Casa del Pueblo de Madrid (sede del PSOE), dentro del ciclo titulado “Religión, anticlericalismo y socialismo”. En él queda clara su

³⁸⁹ “El recato socialista”, *El Imparcial*, 2 septiembre 1908, O. C., T. I, pág. 216.

³⁹⁰ “Pablo Iglesias”, *El Imparcial*, 13 mayo 1910, O. C., T. I, pág. 347. Podríamos referirnos y resumir aquí también otro artículo, de cinco años después, dedicado también a Pablo Iglesias. “¿Qué opina usted de Pablo Iglesias?” (*Acción Socialista*, 26 diciembre 1915). A esa pregunta, se remite Ortega y se ratifica en los juicios expuestos en “Pablo Iglesias” referidos a su persona: “Yo tengo a Pablo Iglesias por uno de los hombres más probos que ha habido nunca en nuestro país... Contra los hechos de una larga vida tan pura se quiebran las palabras calumniosas... Yo aprovecho con entusiasmo esta ocasión para honrar, con la emoción más profunda, el alma ejemplar, diamantina, de Pablo Iglesias”. Sólo le pone un “pero”, que es expresivo de la posición de Ortega, hombre que rehúsa “hacerse de un partido”: “Pablo Iglesias sería un hombre perfecto, si no fuera un *hombre de partido*. No pretendo imponer a nadie mis creencias éticas, pero ocurre que dentro de las que llevo en mi corazón está la de considerar ilícito ser *hombre de partido*. Que el partido sea socialista o tradicionalista da, para el caso, lo mismo” (O. C., Tomo I, pág. 926). ¿Convicción ética, como él nos dice, o “justificación” de su rehusamiento al compromiso práctico, mucho más con un partido de “obreros”? En todo caso, una de las características del “socialismo intelectual” de Ortega.

adhesión al socialismo y su concepción del mismo como “socialismo cultural” o “socialismo idealista” (sin duda alguna emparentado con el “socialismo ético” y pedagógico de sus maestros neokantianos de Marburgo Cohen y Natorp), que tiene por misión y fin primordial promover la cultura y realizar el humanismo: elevar al hombre a la verdadera humanidad.

a) Socialismo como construcción

Ante todo, el socialismo no puede ser simplemente anticlerical, o meramente negativo; como dirá en “Sencillas reflexiones” sobre el liberalismo, no puede identificarse con la negación, con ser “anti”. Negar no indica qué es lo que somos ni qué proponemos. El socialismo es construcción y es propuesta positiva: más aún, es la tarea, en el presente -y el único que puede efectivamente llevarla a cabo- de integrar y encumbrar a su propia realidad y destino: la realización de la humanidad. Por esto:

“Socialismo, la palabra más grave y noble, la palabra divina del vocabulario moral moderno, no puede significar sólo una negación. (...) Para mí socialismo es la palabra nueva, la palabra de comunión y comunidad, la palabra eucarística que simboliza todas las virtudes novísimas y fecundas, todas las afirmaciones y todas las construcciones. Para mí, socialismo y humanidad son dos voces sinónimas. (...) Para mí socialismo es cultura. Y cultura es cultivo, construcción. Y cultivo, construcción son paz. El socialismo es el constructor de la gran paz sobre la tierra... No, no: los socialistas no somos sólo enemigos de nuestros enemigos³⁹¹, no somos un principio de enemistad (...), somos un ideal... en torno al cual se agrupan, se aúnan, comulgan, comunican y se socializan los hombres: antes que nada y más que nadie somos un principio de amistad”³⁹².

b) Qué es el socialismo. Cultura, formación, humanismo

Ortega condensa, en la precipitación del fervor socialista (así lo confiesa: “el socialismo no es un vocablo aprendido... no es algo externo a mí y que pueda yo poner o quitar de mi espíritu”), algunas características esenciales del socialismo: Socialismo es ante todo un nuevo proyecto de sociedad y una nueva forma de concebirla y quererla. Es el intento de fundar y hacer de ella una comunidad donde los hombres viven en “comunión”, esto es, donde se aúnan, comulgan, comunican y se socializan; y esa comunidad no puede ser otra cosa que el logro de la humanidad, palabra que aúna dos significados: a) la comunidad de hombres libres, iguales, racionales, cultos, reconocidos en la plena dignidad de hombres, y solidariamente productivos (trabajadores); y b) la cualidad precisamente o nota esencial que esos hombres tienen, que adquieren o a la que tienen que elevarse: esa racionalidad y dignidad que es el distintivo, la condición y la realización de esa humanidad (y que es lo que los hace iguales y libres). Pero esa humanidad exige y es fruto de la cultura, que es su verdadero fundamento y su medio “natural” o esencial.

El socialismo evoca y exige las nuevas virtudes, que son: ante todo justicia y/o igualdad (la igualdad fundamental de los hombres que radica en su racionalidad o humanidad -y que por tanto se hace efectiva realidad sólo en el socialismo- y que sólo

³⁹¹ ¡Qué gran lección para los que han diseñado la campaña del PSOE para las elecciones al Parlamento Europeo del 7 de junio del 2009! Véase el anuncio en que sólo se muestra “anti”, sacando sólo estereotipos de los supuestos contrarios.

³⁹² *La ciencia y la religión como problemas políticos*, O. C., T. VII, pág. 131. Subrayados míos.

se modula en la efectiva actividad o trabajo: “Nadie es más que nadie si no hace más que otro”. Ahora bien, esa igualdad *buscada* exige la igualdad efectiva -en oportunidades, en el acceso a los recursos, en educación, en apropiación del producto del trabajo...- o es “ideal de igualdad” en lo político, económico y social), trabajo (cada cual es lo que es y se justifica por el trabajo), cooperación y solidaridad. El socialismo es solidaridad productiva y trabajadora para establecer las condiciones que hacen posible la vida del hombre y con ello la comunidad. Por eso es una consideración positiva del trabajo (más aún, éste es el principio fundamental en la formación que es la comunidad, la sociedad, la cultura) como principio de construcción y solidaridad. Y esa solidaridad en el trabajo y la justicia –respeto a la igualdad y a la diferencia- es más que simple o necesaria cooperación: es principio de amistad que liga a los hombres en comunidad: comunidad de esfuerzos (trabajo), comunidad de logros (justicia), comunidad de progreso (búsqueda y “formación” de la humanidad).

Por eso el socialismo es construcción y cultura, que es cultivo y ensayo de una humanidad mejor. Lo que significa dos cosas: primero, que es impulso y cultivo del saber, del conocimiento, de la ciencia; porque es aplicación del saber a la solución de los problemas humanos y a la misma organización de la sociedad e investigación, búsqueda de nuevos saberes y soluciones. El socialismo tiene que ser cultural y científico. Y en segundo lugar porque es formación, formación-construcción de lo humano, y por ello educación que eleve al hombre a su verdadera condición de tal.

Y educación-formación humana ya se sabe que es: a) formación en y del conocimiento, formación del intelecto, instrucción y ciencia; b) formación moral, disposición a la virtud (que es excelencia y es construcción de la humanidad-comunidad) y educación en las virtudes; en definitiva, poner al hombre en situación o capacidad de asumir y gestionar su autonomía racional, que es obrar con vistas a la humanidad (no es otro el contenido del “obrar por deber”); y c) formación estética, afinación del sentimiento o proceso de sensibilización en que el hombre pueda vivir en reconocimiento afectivo del ideal y en definitiva de los fines que la ciencia está explanando y la sociedad moralizada construyendo: ciencia, moral, arte (y quizá religión como encarnación del ideal supremo de humanidad) son los constitutivos del hombre y la posibilidad de realización efectiva de la humanidad. Por ello el socialismo es fundamentalmente cultural (ciencia, moral y estética), educativo (hacer de la educación el recurso fundamental, el medio básico para conseguir los objetivos del socialismo) y humanista (hacer de la humanidad el fin último o elevar al hombre a su propia condición de tal: una verdadera comunidad de hombres).

El socialismo es la escuela y el ensayo del humanismo.

c) Socialismo y marxismo (el socialismo marxista)

Este socialismo se diferencia claramente -y en esa diferenciación se emplea Ortega más largamente- del socialismo marxista (que es el que en principio profesa el partido socialista -“para vosotros, socialismo equivale a marxismo”-, a cuyos militantes se está dirigiendo), que no es ni puede arrogarse la exclusividad del socialismo³⁹³. ¿Cuáles son

³⁹³ Ya se sabe que la diferenciación entre “socialismo utópico” o “ético” y “socialismo científico”, o la aplicación de “científico” al socialismo marxista sólo es, pensando críticamente, una caracterización “ideológica” que pretende dotarlo del prestigio de la ciencia y hacer pasar por “definitivas” sus

las características o tesis fundamentales del marxismo y cuál la posición de Ortega ante él?

- En primer lugar, una explicación materialista de los procesos y variaciones sociales y una propensión a hacer de la economía el fundamento, el centro y la clave, el auténtico fin de la sociedad y su organización (economicismo).

“¿En qué consiste el marxismo? En la base de toda variación histórica hay una variación de las relaciones económicas: cada época se caracteriza por un tipo de producción. (...) Lo que interesa a Carlos Marx era dejar para siempre determinado que todo lo demás que compone la historia social humana, religión, política, moral son siempre formas de la relación económica que no tienen sentido sino referidas a lo económico” (con más precisión se diría que la infraestructura económica es en último término determinante de la estructura social, o de la superestructura jurídico-política e ideológica)³⁹⁴.

- En segundo lugar, la conversión de la lucha de clases en el dogma teórico (explicativo de la realidad: “La historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases”) y el instrumento fundamental para la transformación de la sociedad (“A vosotros se os ha enseñado como la fórmula central del socialismo la lucha de clases: para vosotros socialismo equivale a marxismo”³⁹⁵).
- Explicación del capitalismo -modo de producción característico de la sociedad europea- por las relaciones y contradicción fundamental entre el capital y el trabajo, las dos clases sociales fundamentales y antagónicas; contradicción que fundamenta el dogma de la lucha de clases.

Ortega lo explica sintéticamente: en la Edad Media, en el modo de producción artesanal, el artesano-trabajador era dueño de los instrumentos y medios de trabajo; lo característico del sistema actual es la separación del trabajador de los medios de trabajo: es meramente obrero, y el dueño de esos medios, que se resumen en *capital*, es el capitalista. Ello ha ocasionado la depauperación del obrero y la concentración del capital. Y en todo caso, que sólo queden dos fuerzas en liza, antagónicas, que no sólo luchan entre sí, sino que suponen una auténtica escisión en el hombre, una auténtica ruptura en la humanidad: capital y trabajo, capitalistas y obreros, los que poseen y los que trabajan para ellos.

- Partido socialista como instrumento de la lucha política y transformación de la sociedad, basado en el conocimiento científico (de las condiciones objetivas de la realidad) y en la organización científica de aquélla. “Carlos Marx ha visto que la lucha era la realidad histórica y que lo más discreto era organizar científicamente esa lucha: así nació el partido socialista, el arma política del cuarto estado”³⁹⁶.
- Y una propuesta fundamental para organizar la nueva sociedad: socialización de los medios de producción y de la producción en general (lo que implica, aunque Ortega no comente más: dictadura del proletariado o consecución del poder

propuestas; y, pensando más positivamente, el intento de apoyarse en el conocimiento objetivo de los procesos sociales (cosa que no despreciaría Ortega).

³⁹⁴ *Ídem*, pp. 131-132. Explicación entre paréntesis mía.

³⁹⁵ *Ídem*, pág. 131.

³⁹⁶ *Ídem*, pág. 133.

político por la clase obrera y su partido, la abolición de la propiedad privada... de los medios de producción, “socialización” de los mismos -que normalmente se queda en “estatalización” o propiedad estatal-... Todo con fines a implantar un sistema social de justicia -igualdad y solidaridad- que exigiría, además, la promoción de la cultura popular -para el proletariado o el conjunto de la sociedad- y el cultivo de una ética socialista).

d) Posición de Ortega ante el marxismo

¿Cuál es la posición de Ortega y en qué quiere distanciarse del socialismo marxista? Ante todo, y pese a esa voluntad de diferenciarse de él, confiesa: “Todo ese marxismo -aparte ciertas teorías particulares... que son técnicamente erróneas- lo admito y lo defiendo. No hay, pues, cuidado de que aparezca como un antimarxista... Pero... todo ese marxismo, señores, es, como si dijéramos el último capítulo de mi socialismo, de mi credo socialista”³⁹⁷.

En primer lugar, cuestiona la fundamentalidad –el carácter infraestructural- de lo económico y lo “material”: en el sentido de que constituyan la infraestructura determinante de las demás formas e instancias sociales (más bien ella misma es determinada y dirigida por esos factores) y en el sentido de que la producción y la actividad económica sea el fin de la vida y la organización social. La economía y las actividades productivas son meros medios para la consecución de algo que es el verdadero fin y están en toda sociedad sometidas y desde luego reguladas por unos principios, que son el derecho, las leyes, las ideas dominantes -especialmente la concepción de la realidad, la vida y los fines del hombre- en una sociedad: en suma, el *poder espiritual*.

La economía es la materia y el medio por el que satisfacemos necesidades vitales y conseguimos ciertos fines. El fin es la vida, el hombre mismo y sus fines propios. La economía está sometida al derecho, a las leyes y formas de organización social. Y la forma en que se conciba la vida y los fines del hombre determinarán esa organización. Ese es el poder espiritual, que tiene un efecto determinante sobre esas condiciones materiales. Ortega no habla quizá con suficiente precisión y no está muy claro si está oponiendo a la concepción materialista de la historia y de la estructura social una “concepción idealista” -desde luego, lo parece- que hace de ese poder espiritual (la ideología, la concepción del mundo; en el mejor de los casos, la ciencia) la instancia determinante de la economía y el proceso social. Sin duda alguna, quiere recalcar la importancia y al menos el papel “codeterminante” de los factores ideológicos y espirituales y reclamar que la vida humana no puede reducirse ni proponerse como fin último la economía y la producción. Digamos que en una sociedad socialista, “humanizada”, el fin del hombre no puede ser la producción ni su ideal de vida puramente materialista. Y es ese un peligro del “economicismo” marxista y de la deriva de los partidos socialistas obreros³⁹⁸.

³⁹⁷ *Ibidem*. Subrayado evidentemente mío.

³⁹⁸ Que Ortega cuestione el papel infraestructural o determinante de los factores económicos no es de extrañar. Max Weber ha publicado en 1905 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y le hace esa misma objeción. Marx no negaría el papel determinante también de los factores ideológicos y espirituales, pero añadiría que los económicos -en último término las *relaciones sociales de producción*- son *en última instancia* determinantes. En cualquier caso, Ortega, que no dice expresamente que los

Cuestiona además la efectividad y la legitimidad moral de la lucha de clases -al menos su explotación exacerbada- como método de transformación social. Proclama al menos que “es falso que los triunfos del socialismo -y el progreso social- se deban sólo a la lucha de clases y a la fatalidad de la evolución económica”³⁹⁹. Weber podía aducir la ética protestante o simplemente la moral burguesa de la laboriosidad y la eficiencia. Ortega piensa sin duda en el impulso innovador y progresista que puede suponer el desarrollo científico y una decidida actuación educativa.

En fin, aunque en otros lugares, Ortega va a denunciar el carácter “partidista” del movimiento socialista concretado en partidos obreros, que pueden contribuir a la práctica de banderías característica de la política española -*cabilismo*- y desde luego al “particularismo” que se afianza en el panorama social e institucional de España. Por lo que alguna vez reclamará la “nacionalización” del partido socialista y del movimiento obrero.

En la misma línea, le reprochará el “internacionalismo” y el olvido de la realidad y condición “nacional” de los problemas, de las características sociales y de la acción político-social y la necesidad en el socialismo de contemplar unos objetivos nacionales y, sin olvidar su dimensión internacionalista, plantearse como un “socialismo nacional”.

Aparte de estas críticas, Ortega no parece tener inconveniente en reconocer el alto grado de acierto en los análisis económicos e históricos del marxismo, la realidad de la división de las clases económicas y su antagonismo, la conveniencia del conocimiento y el análisis científico como medio de organizar y dirigir la acción político-social, el carácter fundamental del partido socialista -único en librarse del falseamiento característico de la política y los partidos españoles y único en representar un ideal y una propuesta que constituye el futuro y la posibilidad de realización de la humanidad, y en nuestro caso, de la sociedad española-, la justicia básica de las denuncias y reivindicaciones de la clase obrera y el socialismo y, sobre todo, la necesidad de una reorganización más justa de la sociedad y, en concreto, la socialización de los medios de producción y la producción en general como “medio” para lograr esa organización solidaria y justa. Por eso dice que “todo ese marxismo es el último capítulo de mi socialismo”, sólo un medio para la realización del socialismo, que es algo más y es anterior al marxismo (éste no acapararía su esencia o su definición, sino sólo algunos mecanismos fundamentales para su realización).

e) La cultura, nuevo *poder espiritual*

Volviendo al “poder espiritual” como sistema de convicciones que pueden presidir y de hecho presiden la organización de la vida económica y social y en ese sentido

espirituales sean determinantes *en última instancia* (no entra en tal grado de precisión), lo que quiere es recalcar el *carácter instrumental* de lo económico y que la vida auténticamente humana tiene otros fines, y por otro lado la importancia de los factores espirituales, del *poder espiritual*, desde el que puede sin duda alguna influirse en la organización social y económica. Eso es lo que cuenta, para él, a efectos prácticos: desde la ideología, con nuevos ideales morales, podemos cambiar la sociedad y orientar su nueva organización (que es, sin duda, necesaria).

³⁹⁹ *Ídem*, pág. 133.

pueden determinar la orientación de la sociedad y el cambio necesario para lograr una sociedad justa y humanizada (para fundar la humanidad, fin en que se resume el socialismo), comenta Ortega (en la misma línea que en *La moral visigótica*) que en otros tiempos, en el antiguo régimen, y en definitiva en la organización tradicional de la vida, el principio rector, el poder espiritual, era el teológico y estaba orientado por la religión que, en sus diferentes versiones, justificó y legitimó un sistema de producción y de organización social injusto y conservador.

Pero las contradicciones del sistema, el crecimiento del racionalismo, la crítica ilustrada y su proyecto pedagógico, el desarrollo y efectividad del conocimiento y el método científico -factores todos coordinados e implicados entre sí- han propiciado un cambio ideológico radical, han establecido unas nuevas convicciones e instaurado en definitiva un nuevo “poder espiritual”, que ahora es la ciencia y en general la “cultura” -de la que la ciencia es elemento fundamental-, que es la nueva instancia espiritual y el nuevo ideal “formativo” (pedagógico) que puede inspirar y dirigir la fundación de otra sociedad y ser en definitiva el principio constructivo, fundamentador, del socialismo:

“Éste es para Saint-Simon el nuevo poder espiritual que ha de organizar a los hombres... Llamémosle, si queréis, poder ideal. Cultura no es una palabra vaga: cultura es cultivo científico del entendimiento en cada hombre, de su moralidad, de sus sentimientos. Es, pues, preciso, para que la cultura sea verdaderamente el poder espiritual rector de la sociedad que todos los hombres participen de ella y que las instituciones se transformen de manera que todos puedan ser cultos”⁴⁰⁰.

Cultura es, como ya hemos apuntado varias veces y tendremos ocasión de repetir, lo específico del hombre: “En tanto es el hombre hombre en cuanto es capaz de ciencia y de virtud, de cultura”. Es la cultura lo único que hace al hombre como tal, lo propio y distintivo de él (la *diferencia específica*). Son todas las creaciones del hombre -lo no dado en la naturaleza y por tanto “cultivado” por él- y más específicamente lo que lo hace o construye al hombre mismo: las creaciones específicas que diferencian y son exclusivas del hombre y lo elevan sobre lo que no es humanidad. Éstas son el conocimiento racional y la ciencia -que es algo más que técnica y saber utilitario: comprensión de lo real como tal y sabiduría del sentido y de los fines últimos de la vida-; la apreciación de los valores y la creación de instituciones que hacen digna la vida del hombre y generan la “humanidad”: la ética y el derecho; y las creaciones artísticas y el sentido estético por el que el hombre “simpatiza” y por tanto se inserta sentimentalmente -con la totalidad de lo que es, no sólo intelecto-, vale decir, vitalmente, en el sentido y en el valor ideal de la vida o lo real (la experiencia estética es de algún modo adelantarse a la realización de lo ideal y del deber ser, viviendo lo real como ideal y lo ideal como real por efecto de la imaginación creadora y la emoción -no ajena al intelecto- de la belleza).

Pero lo importante es que la cultura -ciencia, ética y estética- no solamente es patrimonio especificador del hombre, lo que lo realiza como tal, y el nuevo ideal que funda y define un nuevo poder espiritual, sino que, sobre todo, es el principio organizador y definidor del socialismo, en cuanto movimiento que busca no solamente la “solución” de la clase obrera y la liquidación de la injusticia secular que relega a los obreros de la humanidad (auténticamente los aliena), sino que lo que pretende -y es eso solo lo que puede asegurar ese cambio o nueva sociedad- es construir o lograr una

⁴⁰⁰Ídem, pág. 135. Subrayado mío.

nueva humanidad: realmente “la” humanidad. Sólo ese impulso ético -y utópico- asegura la “verdad” del socialismo. Ya se sabe: la emancipación del obrero -del proletariado- conlleva y sólo puede ser verdad con la emancipación de la humanidad. Por eso el socialismo tiene una raíz ética universalista o es -tiene que ser- el verdadero cumplimiento del imperativo ético o del principio supremo del deber -las resonancias de la ética kantiana-neokantiana de Cohen y Natorp son evidentes-: es en él donde se cumple el reino de los fines, aquella condición espiritual y moral, y efectivamente social, en que la humanidad es el fin para sí misma y donde libertad y deber, interés individual y comunidad, y hasta deber y posibilidad de felicidad, coinciden (no es casual que Ortega hable de ese socialismo “ético” con unción religiosa: “palabra eucarística”, donde “el dios se hace carne y habita entre los hombres”,⁴⁰¹).

f) La misión del socialismo

Es por ello que -concluye Ortega- las misiones de este nuevo socialismo son:

- Primero y evidentemente, “hacer más justa la economía”, dar cumplimiento a las justas exigencias obreras de redistribución equitativa, eliminación de las injusticias estructurales, de la explotación y la alienación, reorganizando racionalmente la sociedad según nuevos principios morales...
- Pero, sobre todo, establecer cuál es el fin último del socialismo: “el sentido grandioso del socialismo iniciado por Saint-Simon y el contenido inagotable de la idea de democracia: es preciso que se coloque a todos los hombres en condiciones de ser plenamente hombres. Hombre no es el que come mejor: hombre es el que piensa y se comporta con rígida moralidad”,⁴⁰².

“Elevar a los hombres a su condición de hombres, elevarlos a la auténtica humanidad”, que con ello se funda y se descubre, se inventa y realiza. Para ello, la cultura (el saber, la virtud, la sensibilidad a la belleza) y consiguientemente la educación son el fin último y a la vez el instrumento del socialismo.

Es evidente que se necesitan otras muchas cosas para establecer un régimen de justicia, lograr la emancipación del hombre y realizar el socialismo: salarios justos, reapropiarse de la fuerza de trabajo, socializar los medios de producción, jornada mínima, condiciones humanas de trabajo, participación en pie de igualdad... Pero el fin último y el instrumento fundamental para conseguir realmente esa transformación -para lo cual esas cosas son también medios- es la “cultura”.

“Es un deber hacer participar a todos los hombres en la cultura. (...) El derecho al producto íntegro del trabajo que pide vuestro partido no es sino un medio para que conquistéis otro derecho: el derecho a la cultura integral humana.

“Es preciso que junto a la jornada mínima pidáis con la misma energía la escuela única.

“El socialismo de Marx es, como veis, sólo un medio para conquistar el socialismo cultural” (...)

⁴⁰¹Ídem, pág. 131.

⁴⁰²Ídem, pág. 135.

“Es tal la conexión indiscutible entre Socialismo y Cultura que la fuerza de aquél... es la cultura de cada pueblo”⁴⁰³.

g) Socialismo y democracia

“Socialismo cultural”, “socialismo idealista” le llama Ortega a este “su” socialismo. “Socialismo ético” le hemos llamado con Cohen y Natorp. Evidentemente, como hemos dicho anteriormente y volveremos a insistir con otros artículos, “socialismo liberal” (mejor ya que “liberalismo socialista”). Y, desde luego, socialismo democrático.

Pues el socialismo se confunde e identifica con la democracia. Ya dijimos anteriormente que el liberalismo progresista que se realiza en socialismo supone la superación del liberalismo decimonónico manchesteriano y de los meros derechos individuales y exige “principios constructivos” de la nueva organización social (que son los derechos sociales y constituye el “liberalismo democrático”). En este ensayo termina Ortega estableciendo los principios básicos del socialismo que son los de la democracia, ya no meramente “política”, sino económica y social.

Ya hemos dicho que socialismo es construcción de una sociedad que sea verdadera “comunidad” y basada por tanto en algo más que la solidaridad: fraternidad y amistad. Pero la solidaridad tiene un sentido más preciso de cooperación productiva, solidaridad laboradora. Y es que esa comunidad se funda en dos pilares básicos: Justicia y Trabajo. Igualdad básica de los hombres -que sólo se diferencian por lo que hacen- y comunidad de trabajo en que se realiza auténticamente la solidaridad y la socialización: se construyen solidariamente, cooperadoramente, las condiciones de una humanidad reconciliada con el mundo: humanizado. Comunidad, pues, de hombres libres, iguales, que se ponen a sí mismos en su actividad, realizándose en trabajo humanizador -a sí mismos y a los otros, a la humanidad- y se poseen plenamente en conciencia: conocimiento, moralidad y sentido estético⁴⁰⁴. Pues la comunidad y la igualdad se alcanzan realmente en la participación en la racionalidad y en la cultura, pero se construyen en el trabajo cooperativo y solidario.

Por todo ello termina diciendo que este socialismo el socialismo- es el cumplimiento de la aspiración ética de la humanidad -de la razón- y es en sí mismo un deber, además de un principio de moralización.

“EL socialismo, antes y más que una necesidad económica es un deber, una virtud, una moral: es la veracidad científica, es la justicia.

“Ved aquí otra misión capital del socialismo: hacer laica la virtud. (...)”

“Socialización de la cultura, comunidad de trabajo, resurrección de la moral: esto significa para mí la democracia.

“En una sola voz: socialismo, humanización”⁴⁰⁵.

Y termina con un canto de Walt Whitman a la democracia.

⁴⁰³ *Ídem*, pp. 135-136. Subrayado mío, cursiva de Ortega.

⁴⁰⁴ Eso es la “conciencia” o razón humana: razón teórica, razón práctica, razón estética.

⁴⁰⁵ *Ídem*, pág. 136. Subrayado mío.

h) La misión del socialismo para España: europeización

En una breve alusión, se refiere Ortega al papel y a la misión específica que el socialismo, que tiene esta alta misión humanizadora, tiene para España. Si su fin general es imponer la cultura, es decir, la seriedad científica, y la justicia social, eso en España significa algo muy preciso: europeizar, enraizar y convertir a España en su realidad europea (ciencia, cultura, educación, democracia): “El partido socialista tiene que ser el partido europeizador de España”. El socialismo se convierte, por tanto, en el abanderado de la modernización.

Termina la conferencia contraponiendo una propuesta positiva al tradicional clericalismo (en lugar del negativo anticlericalismo):

“Aportamos una concepción científica de la naturaleza y de la política, una visión más precisa y vigorosa de la moral, un sentimiento de mayor densidad estética. Traemos a España, señores, la justicia y la seriedad. Traemos una nueva religión: traemos la sublime eucaristía: traemos la cultura”⁴⁰⁶.

“La pedagogía social como programa político”. Socialidad del hombre, socialización por el trabajo

“La pedagogía social como programa político” (1910), que es el texto más importante de todo el período del joven Ortega que estamos considerando y que resume toda su reflexión sobre España en estos primeros diez años como publicista, confirma la exposición anterior sobre el socialismo y la complementa en algunos aspectos. Vaya por delante esta declaración de principios, coincidiendo con lo ya dicho:

“Es hoy una verdad científica adquirida para *in aeternum* que el único estado social moralmente admisible es el estado socialista: si bien no he de afirmar que el verdadero socialismo sea el de Carlos Marx, ni mucho menos que los partidos obreros sean los únicos partidos altamente éticos. Mas en esta o la otra interpretación, frente al socialismo toda teoría política es anarquismo, niega los supuestos de la cooperación, sustancia de la sociedad, régimen de la convivencia”⁴⁰⁷.

La nueva idea fundamental que aporta esta conferencia a lo ya explicado y que en realidad constituye el supuesto básico del socialismo es que el hombre es un ser constitutivamente social y que por tanto la única realidad efectiva y concreta es la sociedad; y el individuo, considerado aisladamente, una pura abstracción, un error de perspectiva, un inexistente: mucho menos el fin en sí. Y que, por ello, la única forma moralmente aceptable de esa sociedad, donde se realiza efectivamente la humanidad y donde los individuos -miembros activos y constituyentes, pero sólo reales y creativos en la totalidad social, en la que son agentes y producto- tienen únicamente la posibilidad efectiva de realizarse y ser reconocidos como tales, en la plenitud de su humanidad y consiguiente dignidad, es la de una *comunidad*: comunión de cooperación y de trabajo, en igualdad y justicia.

⁴⁰⁶ *Ídem*, pág. 137. Subrayado mío.

⁴⁰⁸ “La pedagogía social como programa político”, *Personas, obras, cosas*, O. C., T. II, pág. 99.

La segunda idea, que recalca lo ya dicho en el trabajo anterior, es que esa comunidad del socialismo es ante todo una comunidad de trabajo, una comunión solidaria de trabajadores que hacen del trabajo el derecho y el deber por el que realmente nos humanizamos, cooperamos constructivamente con los otros, producimos las condiciones en que es posible la humanidad -la conciliamos con el mundo o realidad objetiva- y descubrimos e inventamos, al mismo tiempo que nuestro ser individual en su total dignidad y derecho, la propia humanidad, la verdadera comunión y la esencia de hombres.

Queremos dejar para otro momento el comentario de esta importantísima conferencia. Sólo enunciamos las ideas que complementan su concepción del socialismo, básicamente expuesta hasta aquí:

- El hombre es un ser social. “El individuo aislado no puede ser hombre: el individuo humano, separado de la sociedad -ha dicho Natorp- no existe, es una abstracción”⁴⁰⁸.
- La realidad concreta es la sociedad, y ésta es cooperación entre los individuos: “Lo social es la combinación de los esfuerzos individuales para realizar una obra común”⁴⁰⁹.
- Esta cooperación exige y se da efectivamente en el trabajo, que es cultura, “producción de cosas humanas”. Por ello la verdadera sociedad humana es “comunidad de trabajo”, comunión de trabajadores, hermandad que se realiza en la producción de la humanidad: “Si la sociedad es cooperación, los miembros de la sociedad tienen que ser, antes que otra cosa, trabajadores. En la sociedad no puede participar quien no trabaja. Esta es la afirmación mediante la cual la democracia se precisa en socialismo. 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”. Pero “esa comunidad de trabajo no ha de ser puramente exterior: ha de ser comunión de los espíritus... La comunión será cooperación”⁴¹⁰.
- Esa cooperación ha de ser *activa*, y asumida por ello en igualdad y libertad (y hasta diríamos en libertad de creatividad, aunque coordinada, solidaria), no como la actividad impuesta y pasiva del esclavo. Cooperación de hombres libres, iguales, creativos, en el apasionante proyecto de inventar la humanidad. Pero eso exige “cultura” y educación para todos: “Si todo individuo social ha de ser trabajador en la cultura, todo trabajador tiene derecho a que se le dote de la conciencia cultural”⁴¹¹.
- Socialización de la educación, pedagogía social. La educación se convierte en proyecto social, objetivo y responsabilidad fundamental del Estado y de la sociedad, aquello por lo que se define el socialismo (que tiene en la cultura, en la educación, en la elevación del hombre a su propia humanidad el fin principal).

⁴⁰⁸ *Ídem*, pág. 95.

⁴⁰⁹ *Ídem*, pág. 97.

⁴¹⁰ *Ídem*, pág. 99. Subrayado mío.

⁴¹¹ *Ibidem*.

Educación por y para la sociedad. Educación social del individuo y educación de la sociedad misma. Individuo y sociedad son, ambos, objetivos de la educación.

- Lo privado no existe: todo es público, popular, laico. La moral privada es sólo una dimensión de la moral pública. El ámbito de lo privado no puede separarse y contraponerse a lo público. “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 fiero egoísmo, algo así como esas hipócritas *Indian’s Reservations* de los Estados Unidos, rediles donde se encierran los instintos antisociales de una raza caduca”⁴¹².

Esta última es una dura afirmación difícil quizá de entender o asimilar. El hombre es un ser social, un “producto social”, que diría Marx (como es social el trabajo y todo producto del mismo). El individuo sólo existe como humano y como consciente de sí en y por la sociedad. La realidad concreta es la sociedad, y el individuo, considerado al margen de la sociedad, una abstracción. Toda moral es una moral pública, una moral social: la moral privada tiene un origen, una dimensión y una finalidad social: no existe al margen de la sociedad, su realidad y sus exigencias. La moral privada es una exigencia de la moral pública, como sistema de derechos, deberes y virtudes necesarios para la realización de la sociedad y de sus fines. Pero es que la moral privada, como exigencia de autorrealización del individuo, no puede cumplirse efectivamente si no es en el seno y por el concurso de la sociedad, si no es en el trabajo social como medio fundamental de la autorrealización y si no es ajustándose a las exigencias de la moral pública.

Ahora bien, ¿no hay vida privada, si no es como reducto del fiero egoísmo y los instintos antisociales? El hombre es y se individualiza en y por la sociedad, pero es un individuo -social- y hay una conciencia individual, unas necesidades individuales, una acción individual -y hasta creación individual, aunque potenciada en la acción y el trabajo social-, unas características individuales, unas exigencias y una vocación individual y, desde luego, una responsabilidad individual -aunque haya “responsabilidades compartidas” y haya que insistir en una “responsabilidad social” donde la responsabilidad individual existe, aunque muchas veces se oculte o se “justifique”⁴¹³. Hay una vida individual y privada, también con un consumo y una propiedad inevitablemente privada, en cuanto necesidad inalienable del individuo. Y no tendría sentido una sociedad, una comunidad, donde el individuo no fuera respetado y querido, como único en el que se realiza la humanidad (conciencia, voluntad, libertad, impulso moral, sentido de la belleza, aspiración a la transcendencia).

¿Qué puede significar entonces que “no hay vida privada, como distinta de la pública”, que “el hombre no se pertenece” (si precisamente “se pertenece” -inalienablemente- por la conciencia y la cultura)? Quizá no hay que confundir vida “individual” y vida “privada”. La vida individual -y los derechos individuales, que no “privados”- es indiscutible e inalienable, pero es al mismo tiempo social y compatible con ello o con lo público. Vida privada -“privativa”- es más bien el reducto que se contrapone y se hurta a lo público, a lo social. Es lo individual en cuanto se niega a lo

⁴¹² *Idem*, pp. 100-101.

⁴¹³ Caso, por ejemplo, de la responsabilidad en la contaminación o en el agotamiento de los recursos, donde puede hablarse de “responsabilidad social”, pero no para exculpar, sino para implicar la responsabilidad individual. Sólo la “mala fe” puede negar la responsabilidad individual.

social. Por ejemplo, hay propiedad privada inalienable -individual-, pero con una función y un límite en la sociedad, lo que es reconocer su carácter social. En cuanto se niega esa dimensión y función social, y se hace “privativa”, en exclusividad del individuo, es cuando la consideramos propia y exclusivamente “privada”. Ese carácter “privativo”, que no individual, es lo que estaría Ortega cuestionando.

La vida privada -o propiamente individual- no puede darse al margen y mucho menos en contra de la vida pública o social (que es la comunidad, la actividad -el trabajo- y la cooperación de los individuos; y que es mejor en cuanto más dueños de sí éstos sean por la conciencia, la libertad y la mayor capacidad de actividad y humanidad). Y toda disposición y pertenencia del individuo y su vida privada no sólo son posibles sólo en la sociedad y su cooperación, sino que tienen siempre una dimensión, una función y una disponibilidad social. La propiedad misma inalienable (la de lo indeclinablemente necesario para ser o sobrevivir) tiene necesariamente un límite y una función social. La vida privada -individual e incluso colectiva: hay propiedad “privada” colectiva, de una comunidad o una asociación- no sólo es posible por y en la vida de la sociedad -lo “público”-, sino que tiene en ella su contexto y su sustento, está necesariamente “abierto” y disponible a esa vida social y tiene en ella su funcionalidad. En suma, la vida privada, aun vivida celosamente como tal, es vida social; y, sin duda, contribuye a ella y, con lo público, la complementa. Pero como reducto privativo, usado y enfrentado a lo público o más propiamente a lo social, negado por completo a ello (tal, por ejemplo, una propiedad “privada” que se niega a su uso y función social), carece de legitimidad. Resumiendo: lo privado es una “parte”, una dimensión de lo social -que puede reclamar su función social, cabe decir, pública. Si se opone o se niega a lo social, y por tanto a su intercambiabilidad con lo público, entonces pierde su justificación.

Lasalle. El Estado socializado, único reducto de la humanidad

En 1911 publica Ortega un largo artículo dedicado a Lasalle (1825-1864), el fundador del partido obrero alemán, uno de los padres del socialismo obrero y científico, con un título significativo: **“En torno a un héroe moderno. Lasalle”** (octubre de 1911, publicado en *La Prensa*, 12 diciembre 1911). Es un escrito de elogio admirativo, dedicado a exaltar la figura heroica, inmensa y decisiva, más que a su doctrina, por lo que no abunda en nuevas ideas sobre el socialismo. Pero sí se apuntan dos: una, que el socialismo es “la alianza de la ciencia y los obreros”, labor a la que Lasalle había jurado dedicar su existencia⁴¹⁴. Y dos: la idea de que el Estado socialista es el “Estado socializado” que supera tanto al “Estado patrimonial” antiguo como al “Estado individualista” actual.

“De 1859 a 1864, realiza Lasalle, aparte la obra magna de derecho arriba citada, toda la labor de publicista y revolucionario, de pensador y de político que le da un puesto egregio en la historia. Va de ciudad en ciudad creando, por decirlo así, de la nada, la conciencia colectiva de los obreros... Lleva clavada en su cerebro y en sus entrañas la idea grandiosa de las reivindicaciones proletarias, del nuevo Estado socializado que ha de

⁴¹⁴ “En torno a un héroe moderno. Lasalle”, *La Prensa*, 12 diciembre 1911, O. C., T. I, pág. 513.

venir a superar no sólo el Estado antiguo patrimonial sino el actual Estado individualista”⁴¹⁵.

El Estado patrimonial antiguo, *l’Ancien Régime*, es aquél donde el Estado es patrimonio del monarca y en él se funda la ley, aunque hay diferencia dependiendo de si el poder radica en él por derecho divino o por cesión del poder del pueblo en el soberano. En todo caso, la humanidad está aquí, no escindida, sino literalmente relegada; y la minoría privilegiada apenas llega efectivamente a la condición de “hombres”, pues no hay humanidad sin trabajo, sin proyecto de construcción (si no es de todos y si no se da, por tanto, solidaridad). El Estado individualista actual es el estado liberal burgués, abstencionista, donde la acción decisiva se juega en la sociedad, dividida en dos clases antagónicas: capital y trabajo. Pero esto provoca también una auténtica división de la humanidad, en pobres y ricos, que no puede restaurarse o lograrse si no se supera esa contradicción. No hay, pues, y no es posible, “humanidad”, sino propietarios y proletarios.

El Estado cultural y humanista, en el que puede realizarse efectivamente la humanidad, es el “Estado socializado”, en el que se integran y participan, en igualdad y solidaridad, “todos” los miembros de la sociedad, en comunidad de trabajo, pero también en comunidad de derechos, de participación y de responsabilidad. Estado socialista democrático donde nadie queda discriminado y donde, en labor de ciencia y educación, el hombre y todos los hombres pueden llegar realmente a la altura de la humanidad: inventarse como hombres.

Resumen. Sentido general del socialismo en Ortega

Quizá es llegado el momento de preguntarse, a esta altura decisiva del período de su juventud, por el sentido y la trayectoria general del socialismo de Ortega. Él mismo lo ha calificado como “socialismo cultural” y “socialismo idealista”, por cuanto hace de la cultura como expresión más característica de lo humano, y consiguientemente de la educación, meta y a la vez medio para alcanzar su verdadero fin que es la humanidad: la comunidad de hombres a la altura de sí mismos.

Se diferencia expresamente del marxismo, que no puede identificarse en exclusiva con el socialismo ni lo agota, aunque está dispuesto a aceptar muchos de los supuestos y principios del mismo, como son la socialización de la vida, la socialización de los medios de producción, el derecho y la obligación del trabajo y los principios y virtudes de la democracia social: igualdad, justicia, participación, por supuesto libertad, construcción solidaria de la vida social (derechos individuales y sociales).

Se ha propuesto también como “socialismo liberal”, verdadera realidad del liberalismo, y que como tal tiene en la libertad humana condición indispensable y auténtico fin, pues la libertad no se realiza sino en la plena humanidad (conciencia, ciencia, libertad de espíritu, capacidad creadora, capacidad de dominio para acondicionar -reconciliar- el mundo objetivo a las necesidades de la humanidad) y por tanto no se alcanza sino en la realización del socialismo. Y es por todo ello y sin lugar a dudas un socialismo democrático donde el Estado es verdaderamente condensación y

⁴¹⁵Ídem, pág. 512.

organización de la vida social, impulsor de la educación, nunca independiente - escindido- de la sociedad y verdadero instrumento para hacer de ella la sociedad de hombres cultos. Libertad, igualdad, participación, justicia, responsabilidad política de todos sus miembros, comunidad de trabajo, son sus características o principios definidores. Pero nunca el Estado totalitario, absorbente, donde se han suprimido - aunque digan “superarse”- las libertades y derechos individuales consustanciales al liberalismo y a la democracia, que se adueña realmente -y por tanto no se “socializan”- de los medios de producción, se convierte así en un nuevo Estado patrimonial y genera la *enajenación* (del trabajo, del producto, de la sociedad, del hombre mismo: todo ello deja de pertenecerle y ni se reconoce ni se forma o realiza en ello) impidiendo, por tanto, la realización de la humanidad.

Muchos comentaristas de Ortega lo llaman también “socialismo ético” y lo relacionan y sin duda lo está con el socialismo de Cohen y Natorp. Pueden igualmente rastrearse sus antecedentes y fundamentos filosóficos en la ética de Kant (la ley fundamental del deber, la humanidad como verdadero fin y criterio de la acción genuinamente moral) y en la filosofía de Fichte: en concreto, en su doctrina moral del *deber*, que es en definitiva expresión y exigencia del dinamismo que conduce a la superior realización y por tanto a lo auténticamente humano (“cada uno debe llegar a ser Dios hasta donde le sea posible”⁴¹⁶), y en su doctrina del Estado, que pasa de una concepción más liberal (en que el Estado, nacido del contrato social, se limita a tutelar las libertades de todos), a una concepción -en *El Estado comercial moderno*, 1800- que podríamos llamar socialista: un Estado autárquico cuyos poderes no se limitan a garantizar las libertades, sino que “ha de hacer imposible la pobreza y garantizar a los ciudadanos trabajo y bienestar. Para ello será necesario una economía planificada, la organización de la producción con la división del trabajo y las distintas clases económicas, la distribución de profesiones, los precios de los productos, la distribución equitativa de los bienes... y todo ello con vistas al bien de la Comunidad”⁴¹⁷.

Excursus: las fuentes neokantianas. “Curso de pedagogía social” de Natorp

La influencia de sus maestros neokantianos de Marburgo es evidente en esta concepción del socialismo pedagógico, cultural y humanista. El mismo Ortega ha citado literalmente a Natorp al exponer su idea del hombre como ser social y del individuo, aislado, como abstracción. Podríamos centrar o ejemplificar estas influencias precisamente en la obra de este autor -*Curso de pedagogía social*⁴¹⁸-, que Ortega sin duda tiene en mente, no sólo en la conferencia *La pedagogía social como programa político*, sino en general en su concepción del socialismo como impulsor de la tarea pedagógica necesaria para refundar la sociedad y construir la humanidad. Señalamos a continuación algunas referencias o coincidencias claras.

⁴¹⁶ En esta concepción Dios es precisamente, no una persona celeste o encarnada –que eso es mitología-, sino ideal de la suprema realización del hombre. Véase: Natorp.

⁴¹⁷ Cfr., URDANOZ, Teófilo, O. P., *Historia de la filosofía*, Vol. IV, Madrid, B.A.C., 1975, pp. 184-185.

⁴¹⁸ Paul NATORP publica en 1899 su obra *Pedagogía social (Teoría de la formación de la voluntad en base de la comunidad)*. Un epítome de la misma, *Allgemeine Pädagogik in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, se publica en 1905 y 1913. Ese opúsculo se traduce al español por María de Maeztu como “*Curso de pedagogía social*”, obra que utilizamos y citamos.

- Carácter social del hombre. Individuo como abstracción:

“Toda actividad educadora se realiza sobre la base de la comunidad. El individuo aislado es una abstracción, lo mismo que el átomo de la física; en realidad no existe el hombre, sino la comunidad humana”⁴¹⁹. De ello se deriva o lo confirma este hecho: “Ninguna percepción humana podría formarse fuera de la comunidad humana” y “toda conciencia propia se desarrolla sólo en oposición, y al mismo tiempo en relación con otra conciencia; por tanto, con la comunidad”⁴²⁰. Es decir, el hombre y la conciencia humana sólo se da y desarrolla como tal en sociedad, en la comunidad y en comunicación con otros: sin sociedad y sin comunicación no hay propiamente “hombre”.

- Concepto de pedagogía social:

“Reconocimiento fundamental de que la educación del individuo está condicionada en todos aspectos por la comunidad, así como, viceversa, una formación humana de la comunidad está condicionada por una educación del individuo conforme a ella y que participa de ella”⁴²¹. Pedagogía social es formación –social, comunal- del individuo. Y formación humana de la comunidad a base de la formación social de los individuos. Es pedagogía del individuo socialmente condicionada; y programada- y pedagogía - “formación”- de la Comunidad. Por otra parte, la Comunidad “es una relación autónoma y libre entre miembros iguales”.

- Comunidad de trabajo:

“La primera clase natural de la comunidad del trabajo que se forma, es, por tanto, la fundamentación material de la vida social, sobre la cual se extiende la regulación exterior...”⁴²².

- Las tres actividades sociales fundamentales y el fin último de toda actividad humana

Hay tres actividades humanas fundamentales, que son: el trabajo y las actividades económicas, la organización social o las actividades propiamente políticas y la educación social o actividad educadora. (Son las tres funciones básicas de toda sociedad según las cuales establecía Platón sus tres “clases” de hombres o profesiones: producción, defensa y dirección. Aquí, trabajo productivo, actividad política de organización y actividad educativa: productores, políticos y sabios). Pero el fin último de toda actividad y desde luego el fin último de la educación humana es “elear al hombre a la altura del humanismo”⁴²³.

- Consiguientemente, la economía y la política, y por supuesto la actividad educativa, son meros medios para la consecución del fin último, que es la formación o la elevación de la humanidad. La educación tiene un carácter más

⁴¹⁹ NATORP, Paul, *Curso de pedagogía social*, trad. de María de Maeztu, México, Editorial Porrúa, S. A., 1975, pág. 118 (editado junto con: *Propedéutica filosófica y Kant y la Escuela de Marburgo*).

⁴²⁰ *Ídem*, pág. 119.

⁴²¹ *Ibidem*.

⁴²² *Ídem*, pág. 121.

⁴²³ *Ídem*, pág. 122.

primario y fundamental y debe estar incluida en todos los grados de organización.

- Educación nacional – Escuela pública

La escuela representa igualmente un Estado en pequeño (como el Estado una escuela en grande) y sirve de aclimatación en el orden social. Precisamente por esto está organizada conforme a la vida pública y es responsable de ella y, por tanto, ha de organizarse como “escuela nacional”⁴²⁴.

- Idea de cultura y educación

Se llama cultura a la “formación” de los mundos objetivos por el hombre, el mundo de la ciencia, de la moral o del arte. “El contenido de la educación, presentado objetivamente, se confunde con el contenido de la cultura. Lo que nosotros llamamos “cultura” cuando se trata de la posesión común de la humanidad, conseguida en su evolución..., lo llamamos “educación” cuando nos referimos a la posesión espiritual del individuo”⁴²⁵.

El contenido de la educación coincide y se reconoce con las direcciones capitales del trabajo cultural de la humanidad. Éstas son tres: la cultura científica, la moral y la estética. De acuerdo con ello, la educación, que es la apropiación por parte del individuo de esas tres dimensiones o creaciones espirituales que ha llevado a cabo la humanidad (y eso es la cultura) tiene que ser:

1. Formación del intelecto: “Abarca toda la comprensión teórica de los fenómenos de la naturaleza y el dominio técnico de las mismas”⁴²⁶.
2. Formación de la voluntad, formación moral: conocimiento de los principios que determinan la conciencia y los fines que deben ser alcanzados (conocimiento “práctico”: “Conocimiento de lo que debe ser y debe acontecer”) y conocimiento de los medios o modos por los que pueden ser alcanzados, cosa que corresponde al conocimiento “teórico”: “Conocimiento de lo que es y acontece. (...) Toda realización de lo querido acontece según la ley de causalidad; cae, por tanto, bajo el concepto amplio de la Técnica, la cual pertenece al dominio del intelecto. (...) Pero por cima de esto se levanta necesariamente la pregunta de por qué debe ser el fin... hasta llegar a un fin incondicionado de la unidad general de la conciencia”⁴²⁷.
3. Educación estética: “Existe todavía un verdadero mundo de objetos junto con el de la inteligencia y el de la voluntad (ciencia y moral, creación técnica y formación social): es el mundo de la conciencia estética o del arte. Este mundo es objeto... de una verdadera clase de conocimiento. (...)”

“La estética es, ante todo, subjetivamente cosa de la libre fantasía... Sin embargo, no es un mero entender, sino un entender sentimental”. “El proceso

⁴²⁴Ídem, pág. 123.

⁴²⁵Ídem, pág. 110. Subrayado mío.

⁴²⁶Ídem, párrafo 10, pág. 111.

⁴²⁷Ídem, pág. 114.

gradual de la educación estética es exactamente paralelo al de la educación intelectual y de la voluntad”⁴²⁸.

4. Formación religiosa. “Junto a los tres elementos fundamentales de la cultura humana, ciencia, moral y arte, pretende la Religión ser reconocida como algo propio e independiente. (...) La educación pública se encuentra ante dos problemas difíciles: el de la religión trascendente y de la pura humanidad, que mutuamente quieren hacer valer sus pretensiones contradictorias, y su misión es mantenerlas en paz”. Ahora bien, “la religión se halla en una relación tan estrecha con toda la cultura humana, que su separación significaría una mutilación del universo espiritual de la humanidad. Por tanto, aquel conocimiento y aquella comprensión de la Religión que pertenece inexorablemente al conocimiento y a la comprensión de la cultura humana puede y debe abrirse, tanto cuanto sea posible, a todos; por el contrario, la escuela no puede imponer autoritariamente una convicción religiosa cualquiera, ni general ni especial, ni positiva ni negativa. Porque precisamente educar, en el verdadero sentido, no es imponer una autoridad, sino despertar la independencia espiritual”⁴²⁹. “Por tanto, una instrucción religiosa “no dogmática”, tal y como lo exigen y practicaron de hecho Pestalozzi y Diersterweg, no sólo no es imposible, sino que pedagógicamente es la única accesible y que puede exigirse”⁴³⁰.

El socialismo de Ortega

Tratándose del socialismo de Ortega, siempre suele adjetivársele, y se hace de muchas maneras, como ya se ha podido comprobar. La más frecuente es la de “socialismo ético”, a la que se añaden otras denominaciones, como “socialismo estético”, “socialismo aristocrático”, “socialismo español”⁴³¹ ..., además de las que ya hemos utilizado (socialismo liberal, socialismo cultural, socialismo pedagógico, socialismo democrático). Y es que, en último término, hay una cierta desconfianza sobre el socialismo de un personaje normalmente calificado de “liberal” -con “todas” las connotaciones del término, por supuesto la de ideología “burguesa”-, elitista, “embalconado” y un tanto “señorito”, autor de *La rebelión de las masas* e impulsor de la teoría que contraponen masas y minorías selectas y que parece sentir una aversión aristocratizante a todo lo que signifique masa, plebeyismo, vulgaridad y “democracia morbosa”. En todo caso, es frecuente pensar que su “socialismo ético” pertenece sólo a su período de juventud -precisamente el que comentamos- y que alrededor de 1912 comienza a abandonarlo y evoluciona hacia un declarado liberalismo de corte burgués y nada revolucionario, en absoluto parangonable al socialismo, que quedaría relegado a su “idealismo juvenil”. ¿Es esto así y es el socialismo una posición -un tanto forzada- de juventud que deviene pronto en actitudes equívocamente “liberales”, quizá a veces con tintes demócratas y progresistas, pero en el fondo acomodaticias y conservadoras, propias de un intelectual de la burguesía media, acomodada, liberal, pero nada abierta o

⁴²⁸ *Ídem*, pp. 115-116.

⁴²⁹ *Ídem*, pp. 116-117 (párrafo 14).

⁴³⁰ *Ídem*, pág. 118.

⁴³¹ Véase: MOLINUEVO, José Luis, “La crisis del socialismo ético en Ortega”, en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.^a Teresa (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Barcelona, Ánthropos Editorial, 1997.

predispuesta al marxismo y al movimiento socialista-obrero y poco sensible al problema social y a las dificultades reales -el sufrimiento- de la clase obrera y popular?

La verdad es que existe un prejuicio sobre el Ortega de extracción burguesa y un tanto “señorito”, de espíritu aristocrático, que se trata y coquetea con gentes de la buena sociedad y que mantiene posiciones teóricas básicamente elitistas y nada socialistas, antimarxistas, en alguna medida antidemocráticas (mejor, antiprogresistas y con cierta desconfianza hacia “lo democrático”) o claramente reaccionarias. Prejuicio al que ha dado fundamento probablemente el hecho de ser *La rebelión de las masas* su obra más famosa y conocida internacionalmente y hacerse de ella una idea muy superficial, que apenas sobrepasa el significado equívoco del título (aparte la posición de verdadera aristocracia, más bien auténtico liderazgo, intelectual que mantuvo en España al menos hasta la Guerra Civil).

Frente a ello, los textos comentados hasta aquí -no tan conocidos y de un Ortega ciertamente muy joven, con el “idealismo” de la juventud- muestran sus convicciones rotundamente socialistas, de un socialismo no marxista y por ello calificable de “utópico”, “ético”, “cultural”, “saintsimoniano”..., pero como el de tantos otros intelectuales desde los orígenes del socialismo hasta nuestros días y no por ello menos “progresistas”; sin compromiso militante en un partido; pero reconociendo incluso muchos aspectos del marxismo, al que, si no con toda la precisión de un especialista dada la brevedad de sus exposiciones, manifiesta claramente conocer. Yo me atrevería a aventurar otro adjetivo: “socialismo intelectual”, es decir, socialismo que se mantiene en el ámbito de las ideas, de los principios, que se proclama y defiende siempre que tiene ocasión, pero que quizá no acaba de plasmarse en un compromiso efectivo práctico con los grupos sociales que lo representan (Unamuno, por ejemplo, pertenece un tiempo al Partido Socialista), especialmente los partidos obreros o incluso algunos partidos republicanos.

Aun así, eso habría que estudiarlo en su real significado; y el compromiso de Ortega con sus ideas pedagógicas y renovadoras, progresistas, se manifestó y llevó a cabo de muchas maneras, siempre al nivel de la influencia intelectual: los artículos de periódico o revista, la cátedra, las revistas y empresas editoriales que impulsó, conferencias, manifiestos, tertulias... y hasta compromisos políticos expresos y en fechas determinadas con la Liga para la Educación Política y la Agrupación para el Progreso de la República, a la que impulsó y con la que militó, formando parte del bloque progresista-socialista del Parlamento de la República... No hay verdaderas razones para desconfiar de la adscripción socialista, de su progresismo y expreso socialismo, que, como creo que acertadamente dice José Luis Molinuevo, es seguramente “un trasfondo de la vida y obra de Ortega, que constituye un estilo peculiar suyo”, que no se limita a “un tema ni primaria ni exclusivamente político, en el sentido de la política con minúscula, de estrategia y partido”, ni se reduce -sigue diciendo este autor- al socialismo neokantiano ni al estricto período de juventud, “a menos de que ésta se convierta en “eterna”⁴³².

Es decir, el socialismo de Ortega es una convicción intelectual, una ideología política, más profunda y duradera de lo que suele creerse y que no es tan ajena a su estilo vital, pese a su auténtico aristocratismo intelectual: un hombre de clase media

⁴³² MOLINUEVO, J. L., ob. cit., pp. 24 y 25.

liberal -en el mejor sentido-, más bien progresista; que vive de su trabajo y a él se dedica intensamente, casi exclusivamente (un trabajador de la pluma, la enseñanza y la cultura); que vive, sí, acomodadamente para la España de entonces, pero sin verdadero patrimonio y sin demasiados desahogos, como cualquier intelectual que logra vivir de su trabajo y sólo de su trabajo; que cree que los hombres merecen y se justifican por su trabajo y considera que nadie es más que nadie si no hace más que nadie, convencido de la igualdad fundamental de los hombres, sólo diferenciados de hecho por el esfuerzo, la autoexigencia y el compromiso -aparte las capacidades diferenciadas que no son casi nunca las decisivas-; que confiesa sinceramente -lo avala su obvedad- la justicia de los movimientos y reivindicaciones obreras o la profunda injusticia secular acumulada sobre las clases populares; que sin duda desprecia el plebeyismo y la vulgaridad, pero no lo popular o lo “trabajador”... Un intelectual que pone sus ideas -¿y qué otra cosa mejor puede un intelectual aportar?- al servicio de un cambio profundo, de una mejor sociedad, de una humanidad más alta y desde luego de una mayor justicia y competencia. Como mínimo puede decirse que se trata de un pensador progresista de reales convicciones socialdemócratas (y sorprende que estemos convenciéndonos de ello; pero es que no es la visión que predomina de Ortega, incluso entre los estudiosos españoles de la filosofía). ¿Contradice eso su teoría de la articulación entre masas y élites? Creemos que, aunque se trata de una teoría “progresistamente incorrecta” (en el sentido que se dice “políticamente incorrecta”), no tiene por qué, aunque sea fácil derivarla hacia posiciones elitistas y poco “democráticas”. Artículos como “Socialismo y aristocracia” mostrarían lo contrario: cómo el socialismo no sólo no es incompatible, sino que es una forma, más aún, la expresión del aristocratismo contemporáneo, de la verdadera aristocracia moral.

¿Pero qué se es efectivamente del socialismo de Ortega en fechas posteriores a las analizadas, esto es, a partir de 1912? Vamos a considerar solamente las referencias al socialismo hasta un texto que nos parece fundamental a este respecto y que es de 1919: “*Ante el movimiento social*”. Veremos que en ese tiempo, en un Ortega ya en su primera madurez (36 años), y en época de profunda crisis social y política, cuando se acaba de poner fin a la Gran Guerra y se asiste a los comienzos de la Revolución Rusa y su repercusión en todo el movimiento obrero europeo, en una circunstancia española de descomposición e ineficacia absoluta del Régimen de la Restauración, Ortega, no sólo no desdice sus adhesiones socialistas -manteniéndose a distancia... cercana del marxismo-, sino que propone medidas y programas propios de un socialismo democrático. Y en esa posición parece mantenerse -con sus compromisos intelectuales, nunca en un partido propiamente “socialista”- al menos hasta la crisis -personal y española- de 1936.

Es quizá la posición “equivoca” -quizá realmente “trágica”- de Ortega ante el conflicto; su silencio -ni condenatorio del golpe y del régimen de Franco, ni absolutorio de la República; hasta interpretable al revés: absolutorio del golpe, condenatorio de aquélla-; su voluntad de un tal vez injusto e imposible equilibrio entre los dos bandos; su apartamiento -más por ellos que por él- de los intelectuales republicanos y socialistas durante la guerra y el exilio parisino o argentino; su vuelta a Europa -el cercano y “fascista” Portugal-; su pretensión de mantener un difícil compromiso entre su estar en España, nunca oficial y definitivo, y no legitimar el Régimen... es todo esto, decimos, lo que contribuye a profundizar el prejuicio de un Ortega burgués, “liberal” (de nuevo en el “peor” sentido), que coqueteó con el socialismo “teórico”, pero que a la hora del

compromiso práctico, más que dudó se alineó lejos de los intereses de las clases populares y del cambio radical que la justicia y el socialismo exigían.

Deficiencias socialistas: la necesaria “nacionalización” del socialismo español

“**Miscelánea socialista**”, serie de reflexiones que aparecen en dos entregas en *El Imparcial* entre septiembre y octubre de 1912 a propósito del Congreso del Partido Socialista (PSOE), es bastante revelador de su posición: confiesa por una parte su socialismo, no de partido, y su aceptación parcial, crítica, del marxismo; pero sobre todo critica el “internacionalismo” o, mejor, el abandono por ello del carácter nacional que, al menos en España, indefectiblemente el socialismo debe tener. Por eso reclama la “nacionalización” del socialismo.

Espera “hallar allí –en el congreso – otros intelectuales que, como yo, no son socialistas de partido, pero reconocen en éste al heredero del antiguo poder espiritual”⁴³³. Repite la idea ya conocida de que el socialismo en España se ha hecho sin intervención de los intelectuales, caso único, quizá por no haberlos propiamente en España. La verdad es que “el intelecto europeo fue socialista”. Pero esa hora pasó; ahora es socialista, pero muchas cosas más. Y hay muchos que *también* son socialistas, pero no pueden pertenecer al partido.

El socialismo es, con razón, lo contrario del liberalismo individualista, “manchesteriano”, cuya idea principal es el abstencionismo del Estado en las relaciones entre individuos y entre grupos sociales y lo único que consigue es aumentar las desigualdades, pues que se parte, no de la igualdad de condiciones, sino de una situación de ventajas y privilegios para unos que el Estado mismo ha contribuido a consolidar. El Estado debe *intervenir* para corregir esa situación de privilegios e injusticia.

“Pero hay un elemento que cierra para mí y creo que para muchos las puertas de la comunión socialista. Me refiero a la interpretación que se da del *internacionalismo*”.⁴³⁴

“Mi inaptitud para el socialismo militante procede de que entendemos esa palabra de distintas maneras. Y mi crítica del socialismo español se reduce a mostrar que los conceptos de Marx solicitan otro régimen político del que sigue. Es, pues, una crítica amorosa, en que no se pide que el criticado abandone sus principios..., sino, al contrario, se corroboran, mostrando que son capaces de mejores consecuencias”⁴³⁵.

Con este espíritu constructivo critica Ortega el olvido, por parte de los socialistas españoles, de lo “nacional” y las necesidades específicamente españolas, por su interpretación del internacionalismo. El capitalismo es por esencia internacionalista y la estrategia socialista tiene que serlo, pues no es posible “el socialismo en un solo país”. Hasta aquí, de acuerdo; pero este internacionalismo debe partir de las condiciones objetivas de cada país. En los países desarrollados la lucha se plantea entre capital y trabajo, pues los obreros están oprimidos sólo como obreros, como proletarios. Pero en

⁴³³ “Miscelánea socialista”, *El Imparcial*, 30 septiembre 1912, O. C., T. I, pág. 564.

⁴³⁴ *Ídem*, pág. 565.

⁴³⁵ *Ídem*, pp. 566-567.

los países subdesarrollados, como es el caso de España, la opresión del obrero no se debe sólo a su condición de proletario, sino a su condición de español. Luego la lucha debe plantearse no sólo a nivel de la contradicción capitalista-obrero, sino de las particulares deficiencias que padece por la situación específica de España. El socialismo español debe plantearse su acción desde la problemática española y no puede aspirar a una liberación internacional del proletariado sin una regeneración nacional de España en que ésta se ponga a la altura de los otros países europeos.

Por eso el socialismo tiene que tener una dimensión “nacional”, tiene que “nacionalizarse” o tiene que ser un “socialismo español” donde, a la par que a la elevación social del proletariado, aspire a la elevación económica y cultural de España. El socialismo español tendría que ser el verdadero abanderado de la regeneración o construcción nacional de España. Entonces sería un socialismo cultural y nacional. Lo cual no está reñido con el internacionalismo, sino que es su condición.

Advierte Ortega que “nacional” no significa “nacionalismo”, que no es agresividad a otras naciones, sino plantearse la necesaria labor constructiva en el ámbito nacional. Así se plantea el socialismo de Lasalle (y así debería interpretarse el internacionalismo de Marx⁴³⁶). Éste declara rotundamente que “la democracia no puede pisotear el principio de las nacionalidades... sin hacerse fundamental y absoluta traición” (*Guerra de Italia*). De aquí que fuera su política la conquista de las *aspiraciones proletarias* al través de la *construcción nacional*... Para Lasalle no quiso decir “internacionalismo” un principio que excluyera de la táctica socialista la actuación nacional positiva, sino todo lo contrario⁴³⁷.

Por eso, “el día que los obreros españoles abandonaran las palabras abstractas y reconocieran que padecen, no sólo como proletarios, sino como españoles, harían del partido socialista el partido más fuerte de España. De paso harían España. Esto sería la nacionalización del socialismo. (...) Lo internacional no excluye lo nacional; lo incluye”⁴³⁸.

Socialismo y aristocracia

En “**Socialismo y aristocracia**” (*El Socialista*, 1 mayo 1913) defiende que la democracia no excluye la verdadera aristocracia, al contrario, se identifica con ella, pues el gobierno de justicia y participación (que es democracia socialista) debe ser el gobierno de “lo mejor”, no ya el gobierno de “los mejores” como una casta de aristócratas y oligarcas, sino el sistema donde pueda decidirse y efectivamente se sigan las mejores opciones, las mejores alternativas y programas, las mejores propuestas y leyes. La democracia y el socialismo deben ser aristocracia o será mal gobierno. Si se define como Estado de justicia, tendrá que gobernarse por las mejores opciones. Y si no es así, no será justicia, no será democracia.

⁴³⁶ “El marxismo conduce fatalmente a esta fórmula: la táctica del puro internacionalismo, es decir, de pura lucha de clases, tiene que estar en razón directa de la potencia económica y moral de las naciones; o lo que es lo mismo: los partidos socialistas tienen que ser tanto más nacionales cuanto menos constituidas están sus respectivas naciones” (*Ídem*, pág. 569).

⁴³⁷ *Ídem*, pág. 567.

⁴³⁸ *Ídem*, pág. 570.

De este modo se despeja también la aparente contradicción entre la propuesta de socialismo en Ortega y su teoría, que todavía está por explicar, pero que se apunta ya muchas veces, de las relaciones y articulación necesaria entre masa y minoría selecta: en toda sociedad y en todo sistema hay -y tiene que haberlas- masas de gentes poco exigentes y minorías aristocráticas en sentido moral, que llegan a más cualificación porque se exigen más y se esfuerzan más. Cuantas más personas “excelentes” haya en una sociedad y cuanto más el conjunto de esa sociedad se deje guiar por las propuestas mejores (que son las de los mejores), más articulada y progresiva será esa sociedad. Si, por el contrario, subvierte su capacidad valorativa y se deja embaucar por las propuestas más halagüeñas, pero peores, marchará a su disolución, decadencia o lo que se quiera. La democracia necesita y sólo funcionará en cuanto haya un número suficiente de personas eminentes y el conjunto de la sociedad, no sólo aspire a cultivarse, sino que reconozca la superioridad de las mejores propuestas y se rija -por procedimiento democrático- por ellas. Democracia, socialismo, o son aristocracia (gobierno de lo mejor) o no son. Digámoslo con Ortega:

“Aristocracia quiere decir estado social donde influyen decisivamente los mejores.

“No se entienda, desde luego, *gobierno* de los mejores... Lo que importa es que, gobernando o no, las opiniones más acertadas, más nobles, más justas, más bellas, adquieran el predominio que les corresponde en los corazones de los hombres. Para esto es necesario que haya tales opiniones, y para que las haya no existe otro procedimiento que suscitar, que hacer posibles hombres sabios, justos y de sentimientos delicados. La Humanidad no puede vivir sin aristócratas, sin fuertes hombres óptimos. Si pudiera vivir sin ellos el socialismo carecería de sentido. Porque lo grande, lo profundo del socialismo, su misión histórica... es la producción de aristocracias verdaderas”. Por eso acababa de decir: “Yo soy socialista por amor a la aristocracia”⁴³⁹.

Repárese en la paradoja: el capitalismo, régimen que hoy nos rige, es la liquidación de la aristocracia, su imposibilidad. El capitalismo reduce todo a abstracciones, a meras cosas. No rigen los capitalistas, rige el capital; y el obrero es el productor, mero trabajo, traducido a su vez en jornal: dinero dirigiendo, jornal produciendo (algo más que el jornal: eso es la plusvalía)⁴⁴⁰. La superación del capitalismo por el socialismo es la vuelta a la humanidad, al valor humano de las cosas y a la distinción de los mejores para que sus propuestas nos dirijan en el sentido humano.

“Volverán las clases, ¿quién lo duda? Pero no serán económicas, no se dividirán los hombres en ricos y pobres, pero sí en mejores y peores. El Arte, la Ciencia, la Delicadeza, la Energía moral, volverán a ser valores sociales.

“Y el socialismo habrá sido el encargado de preparar el planeta para que broten de él nuevas aristocracias”⁴⁴¹.

Como se ve, Ortega no sólo se adhiere al socialismo -*la mejor* forma de sociedad y por tanto de humanidad, porque hace posible *los mejores* y por tanto *lo mejor*-, sino que manifiesta una alta dosis de *utopismo*.

⁴³⁹ “Socialismo y aristocracia”, *El Socialista*, 1 mayo 1913, O. C., T. I, pág. 622.

⁴⁴⁰ Cfr., *ibidem*. Lo de la plusvalía no lo dice Ortega, pero el resto es un auténtico análisis del proceso de *cosificación* y *alienación* a que el capitalismo reduce todas las relaciones: el capital, el trabajo y los hombres mismos.

⁴⁴¹ *Ídem*, pág. 623.

Ante el movimiento social: referencias y propuestas (1913-1919)

En el “**Prospecto de la “Liga de educación política española”**”, escrito y presentado en otoño de 1913, que será el núcleo de *Vieja y nueva política* (1914), propone como ideología impulsora el liberalismo⁴⁴² que sin embargo considera insuficiente por su falta de programa. También considera insuficiente al socialismo, “aunque no dudaríamos en aceptar todas sus afirmaciones prácticas”, por su olvido de la cuestión nacional. Termina proponiendo “dos vías: democracia y España”, esto es, una orientación y unas soluciones que pueden parecer más liberales-progresistas que propiamente socialistas.

“**La Fiesta del Trabajo**” (*España*, 30 abril 1915) es de tono ambiguo: pinta una manifestación inquietante, que mueve a la ira, y una realidad del “pueblo” que desagrada. Reflexiona sobre el trabajo y el estado de los trabajadores. El trabajo -dice- es dolor, es el “dolor esencial” “y la Fiesta del Trabajo es lo que debe ser: una ostentación del dolor esencial”⁴⁴³. La realidad del obrero es dolorosa. Por eso su manifestación es inquietante. Hay que suprimir esa situación de pobreza y relegación de la clase obrera. Acabar con la pobreza, no con la riqueza: no que no haya ricos, sino que no haya pobres. Esa es la esencia de la democracia (Cunninghame-Graham anima a los pobres de Whitechapel, no a quemar los palacios de los ricos, sino a dejar sus zahúrdas e instalarse en ellos).

El socialismo, tras la guerra, subsistirá y, para su triunfo, cambiado. Se mantendrá porque tiene una base real e indiscutible: es la exigencia de los pobres, del mundo todo del trabajo. Pero habrá de cambiar muchos de sus dogmatismos: el utopismo abstracto y su radicalismo.

“**Libertad, divino tesoro**” (*España*, 16 julio 1915) es un grito de protesta ante un atropello gubernamental prohibiendo el derecho de reunión, pero expresa también un claro mensaje: la libertad es inalienable y una condición esencial para cualquier forma de gobierno deseable. Entre libertad y democracia, la libertad es el valor sustantivo y la democracia -creo que se está entendiendo como forma de elegir gobiernos o el conjunto de procedimientos políticos que la caracterizan- es sólo un medio para salvaguardarla. Ya lo habíamos dicho antes: las condiciones esenciales del liberalismo (libertad, Estado de derecho, derechos individuales) pueden, deben ser superados, pero deben ser conservados:

“¡Libertad, divino tesoro!... Todo lo demás es problemático: la democracia misma ofrece dudas, porque la democracia es una de las soluciones al problema de quién debe mandar. Acaso sea la mejor, mas, en tanto que se resuelve esa cuestión, yo necesito... mantener mi personalidad intacta, saber que, mande quien mande —el Príncipe o el pueblo- nadie podrá mandar sobre lo que hay en mí de inalienable. Liberalismo,

⁴⁴² “Aquella emoción radical... que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana, y espera siempre, y en todo orden, de nuevas formas sociales, mayor bien que las pretéritas y heredadas” (O. C., Tomo I, pág. 740).

⁴⁴³ “La Fiesta del Trabajo”, *España*, 30 abril 1915, O. C., T. I, pág. 868.

democracia, son, pues, no sólo dos cosas distintas, sino mucho más importante la una que la otra”⁴⁴⁴.

Es deber del intelectual decir la verdad: “El escritor ha cumplido su misión cuando ha escrito palabras sinceras”. Pues bien, “es urgente que la acción liberal española -¡si es que la hay!- se preocupe de reformar la legalidad en el sentido de asegurar el ejercicio de las libertades y dar estado jurídico a la resistencia contra los abusos de la autoridad. Ya en 1789 promulgaban los convencionales que *toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, n'a point de constitution*”⁴⁴⁵.

El año 1917 es un año de crisis profunda en Europa y en España. Continúa la Gran Guerra, se produce la revolución rusa, en España confluyen, junto a gobiernos cambiantes, débiles e ineficaces, la crisis militar (insubordinación de las Juntas de Defensa), la crisis política (Asambleas de Parlamentarios) y sobre todo la crisis social: tras la primera huelga general en diciembre de 1916, se prepara y produce en agosto de 1917 la Huelga General que paraliza la vida nacional durante una semana y da lugar a una contundente respuesta represiva por parte del Gobierno y del Ejército: 71 muertos, 156 heridos, dos millares de detenidos, cadena perpetua para el Comité de Huelga: Largo Caballero, Julián Besteiro, Andrés Saborit, Daniel Anguiniano.

Ortega se refiere varias veces a la situación obrera, movimientos huelguísticos y *cuestión* social. Nunca con demasiada extensión -dedica muchísimo más a las Juntas de Defensa y a la ilegitimidad en que queda el Gobierno- y sin demasiado entusiasmo y empatía. Participa de la preocupación por la inestabilidad social y el movimiento revolucionario. En general tiende a reconocer la justicia de fondo de la protesta y las reivindicaciones obreras, aunque desautoriza las formas y la oportunidad de sus medios de protesta, en concreto, la huelga revolucionaria. “La huelga es una manifestación, frívola en la forma, de un malestar realísimo que ciertas capas del cuerpo social sentían y siguen sintiendo. Reconocida la extrema defectuosidad del régimen público, en general, no puede extrañar a ningún hombre comprensivo y honrado que el malestar tome formas particulares en cada clase y grupo de la sociedad”⁴⁴⁶. Considera (y reprocha) mucho más incoherente la dura respuesta militar que se emplea a fondo en la represión. Pero “choca” comprobar que no hay ninguna referencia a la trágica situación humana que deja: muertos, heridos, encarcelados, parados... como si no tuviera sensibilidad para el pueblo sufriente y oprimido (se manifiesta, eso sí, “correcto” al reconocer la injusticia de la situación). No parece que dedique ningún escrito especial a la revolución rusa.

En 1918, y ante el final de la guerra europea (noviembre de ese año), Ortega plantea en “**Los momentos supremos**”, en cuatro artículos, la situación de España y la

⁴⁴⁴ “Libertad, divino tesoro”, *España*, 16 julio 1915, O. C., T. I, pág. 891.

⁴⁴⁵ *Ídem*, pág. 893. Objeto de interpretación es el hecho -y debe serlo en su momento- de que Ortega, que nunca se calló y reclama de esta manera su independencia y su derecho a decir su palabra y que sobre todo siempre la dijera -se le pidiera o no- sobre España, se callara durante la guerra civil y obviara durante el período -duro- de la dictadura de Franco el tema de España y esta exigencia de libertades y garantías. Por eso hemos aludido al difícil compromiso de Ortega entre su deseo de hacerse presente en España -después de la guerra-, el necesario, por impuesto, silencio para la denuncia y el prurito de no legitimar el régimen, en el que, evidentemente, no era bien visto.

⁴⁴⁶ “Los votos van a presidio III”, *El Día*, 24 noviembre 1917, O. C., T. III, pág. 15.

necesidad de acometer los cambios y las reformas necesarias. En **“Idea de un programa mínimo”**, el último de los cuatro, enuncia brevemente un programa mínimo para esa transformación y encara la “política social” pidiendo la socialización de la sociedad, equiparando al obrero a las demás clases en lo jurídico, económico, moral e intelectual, pidiendo a su vez la creación de un Ministerio de Trabajo -Organización obrera, instrucción, etc. Es necesario abandonar la política conservadora guiada exclusivamente por el miedo. Hay que perder el miedo al socialismo y “socializar la sociedad”.

“Esto supone la equiparación del obrero con las demás clases sociales, no sólo en el orden jurídico, sino en el económico, en el moral y en el intelectual. El llamado “movimiento obrero”, con sus cooperativas, con sus propagandas, con sus huelgas... trata de conseguir esa equiparación integral. Pues bien, que el Estado organice esa progresiva elevación de la clase obrera. La imposición más equitativa, la intervención en los conflictos del capital con el trabajo deberán hacerse más audaces. Pero no basta con esto. Es preciso... Ministerio de Organización Obrera (partiendo, tal vez, de lo que hoy es el Instituto de Reformas Sociales). Su misión (...) educación intensiva del obrero, ampliar enormemente su vida cooperativa, el socorro, el retiro. Y todo ello habría, naturalmente, de hacerse entregando el Estado sus medios, en la medida posible, a los obreros mismos, de suerte que este ministerio fuese como un sindicato de sindicatos”⁴⁴⁷.

Esta idea de atender las reivindicaciones obreras, de justicia social, de establecer un régimen de justicia, parece la única alternativa al profundo descontento social, al fondo de injusticia que lo motiva y al creciente y peligroso movimiento revolucionario y al clima de inestabilidad y violencia que le es propio. JUSTICIA, modernidad y competencia son las demandas más características de Ortega en este período para el “problema obrero” (la *cuestión social*) y el problema español, como hemos de ver en su momento. Así lo resume en el **“Brindis en la fiesta del armisticio de 1918”** (“Es preciso que por una frenética exaltación del patriotismo edifiquemos en breve tiempo una España ejemplar, cimentada en la justicia, creada por la libertad, donde todo hombre posea su puesto en el trabajo y reciba bien nutrido su jornal de placer”⁴⁴⁸) y con mayor precisión en **“Ni revolución ni represión”** (*El Sol*, editorial 26 marzo 1919), que resume las preocupaciones y posiciones mantenidas en los artículos anteriores **“Un problema de organización española”** (9 marzo) y **“El problema agrario andaluz”** (20 marzo). Muestra la preocupación por el grave conflicto social que deriva en movimientos revolucionarios, por el enorme crecimiento del sindicalismo (que no es democrático, que es antirrepublicano y antisocialista), por la explosiva situación andaluza (que no es problema de pan y salarios, sino de tierra); y señala que la respuesta a todos estos problemas no puede ser la represión y el ejército; antes bien, tiene que serlo la justicia, como única salida⁴⁴⁹, y, junto con la organización vigorosa de todas las

⁴⁴⁷ “Los momentos supremos. Idea de un programa mínimo”, *El Sol*, 4 noviembre 1918, O. C., T. III, pág. 144.

⁴⁴⁸ “Brindis en la fiesta del armisticio de 1918”, Madrid, 18 noviembre 1918, O. C., T. III, pág. 154. Subrayados míos.

⁴⁴⁹ “Los pueblos europeos han necesitado pasar por la más atroz de las guerras para saber que únicamente un régimen de JUSTICIA podía acabar con las sangrientas peleas que han arrasado más de media Europa. ¿También aquí necesitaremos vernos sometidos a una conmoción profunda para lograr la instauración de un régimen de convivencia social y política basada en la justicia?” “Los elementos de arriba (Gobierno, capitalismo, burguesía...) vuelvan los ojos hacia todos los países de Europa (...) Los de abajo, recuerden esa magnífica actitud de los jefes del obrerismo inglés (...) No es posible que España sea el único país en

fuerzas dispersas en España, acometer el necesario diálogo social; para lo que reclama un “**Parlamento industrial**”⁴⁵⁰, al estilo del parlamento inglés.

Pero es sobre todo “**Ante el movimiento social**”, larga serie de cuatro artículos publicados en *El Sol* entre el 21 de octubre y el 2 de noviembre de 1919, el que recoge de forma más completa y precisa en este momento la posición de Ortega ante el problema social y el movimiento obrero en general y su definición político-ideológica. Ésta podría precisarse en “socialismo, democracia y libertad” (tres principios en realidad reiterativos): justicia social y derechos o libertades individuales. En suma, “socialismo liberal” (o “liberalismo social”) -que es como él mismo lo llama aquí- que coincide con el movimiento obrero en la exigencia de justicia, pero en democracia y libertad, y se desmarca justamente del “sindicalismo” y la “sovietización”.

Resumimos a continuación o nos referimos sucintamente a los cuatro artículos. Aunque todos a los que nos estamos refiriendo y éstos mismos serán comentados en la tercera parte.

I. “**Los patronos sin política y la inercia del Estado**”

Los patronos catalanes están dispuestos a responder con medidas violentas a lo que ellos toman como “agitación obrera”. Craso error. Ante todo, deben reconocer la justicia básica de las demandas obreras y, desde ahí, negociar y oponerse a las exigencias que sean excesivas: situarse en su razón para combatir su sinrazón. Hay que crear una fuerza política en torno a un verdadero Programa de política social. El conflicto no se resolverá con intransigencia, sino con justicia e inteligencia. Nos importa el reconocimiento de la “justicia de su aspiración radical”:

“La idea de que la sociedad actual se halla injustamente organizada porque no está organizada según el principio del trabajo; la idea simplicísima, pero terriblemente palmaria, de que unos trabajan mucho y comen poco y otros comen mucho y no trabajan nada, ha adquirido en el clima moral de nuestro siglo una energía tan enorme... que no hay otra fuerza capaz de oponérsele. Todo lo demás que no es esa idea y va unido a ella en la guerra proletaria será discutible...; pero esa idea es justa, y por tanto, da en lo decisivo la razón a los obreros. (...) Contra lo que es desmesurado en el obrerismo... sólo cabe luchar instalándose en su centro ideal, en su razón. Desde su razón combatid su sinrazón”⁴⁵¹.

II. “**Previas distinciones**”

Hay tres tendencias fundamentales en el movimiento obrero:

- El **socialismo democrático**: es la pretensión, no simplemente de salarios justos, sino de que la sociedad se organice según el “principio del trabajo: “que no exista más riqueza individual que la obtenida con el propio trabajo”. La mayor parte de los trabajadores intelectuales –y no sólo los manuales- simpatiza con él:

que los conflictos obreros desconozcan las soluciones normales” (“Ni revolución, ni represión”, *El Sol*, 26 marzo 1919, sin firma, O. C., T. III, pp. 216 y 217).

⁴⁵⁰ Véase, “Un parlamento industrial”, *El Sol*, 1 abril 1919, O. C., T. III, pp. 221-223.

⁴⁵¹ “Ante el movimiento social. I Los patronos sin política y la inercia del Estado”, *El Sol*, 21 octubre 1919, O. C., T. III, pág. 265.

“El socialismo quiere llegar a la socialización del capital; pero, entiéndase bien, quiere llegar por medio de la democracia y asegurando las libertades individuales. Dicho de otro modo, *el socialismo, además de socialista, es democrático y liberal. El Estado que proyecta no permite ninguna dictadura y garantiza la libertad del ciudadano*”⁴⁵².

- **Sindicación:** el movimiento sindical se desentiende de los instrumentos actuales de las democracias y no confía en los medios que proporcionan las instituciones políticas. Confía en la presión social directa para conseguir sus objetivos: “esta tendencia, que llamamos sindicalista, es la que hoy priva más y se va extendiendo por días, por horas, sobre toda España. Muy eficaz en el detalle de la lucha, no se preocupa de las cuestiones, por decirlo así, últimas de una nueva organización social. Es una tendencia práctica, no es una idea política; no aspira claramente a un nuevo orden social”⁴⁵³.
- El **sindicalismo:** “No es simplemente la sindicación. Es una aspiración política perfectamente definida y *toto coelo* diversa del socialismo. Con éste sólo tiene en común el propósito de eliminar el capitalismo. Pero mientras el socialismo se hace solidario de todos los principios democráticos y liberales creando un poder público en que todos los ciudadanos intervengan (democracia)... garantizando ciertos derechos individuales (liberalismo), el sindicalismo aspira a organizar una sociedad si poder público, sin Estado”. Se está refiriendo obviamente al movimiento anarquista que, sigue explicando Ortega, no se propone solamente como objetivo principal la eliminación del Estado, creando una especie de sociedad sindical, sino que termina eliminando, en virtud de cierta exigencia de democratismo radical, las libertades fundamentales y el individuo queda realmente sin derecho alguno: “El sindicalismo nos retrotrae a edades bárbaras: negando las libertades, renueva la Inquisición; suprimiendo el poder público en su forma de soberanía popular, restaura la peluca de Luis XIV. *El sindicalismo es declaradamente antidemocrático*”⁴⁵⁴.

III. “Coincidencias principales”. Propuestas de actuación: socialismo democrático

Esta es la idea general: apoyaremos sin equívocos y con entusiasmo -dice Ortega- toda aspiración progresiva y justa del proletariado y rechazaremos todo lo “retrógrado”. El criterio es bien claro: el de justicia: “Toda doctrina y toda acción que tienda a aumentar el volumen de la justicia social es progresiva; toda doctrina y toda acción que tiendan a menguarlo es retrógrada”⁴⁵⁵. ¿Cuáles son esas aspiraciones justas o las medidas a promover?

- Socialismo y principio del trabajo, principio según el cual deberá irse regulando la vida social, aunque haya de hacerse progresiva, evolutivamente (pretender que sea efectivo en unos días es una “demencia”): “Es preciso llegar con el posible

⁴⁵² *Ídem*, II “Previas distinciones”, pág. 268. Subrayado mío.

⁴⁵³ *Ídem*, pág. 269.

⁴⁵⁴ *Ídem*, pp. 269 y 271. Incisos entre paréntesis y subrayado míos.

⁴⁵⁵ *Ídem*, III. “Coincidencias principales”, pág. 272.

apresuramiento a un estado social en que nadie deje de ganar un cierto *minimum* y nadie gane más que lo que su trabajo valga”⁴⁵⁶.

- Reforma parlamentaria. Regeneración democrática: cambiar las instituciones y el sistema electoral, con los distritos electorales, sus agentes, etc. (acabar con el falseamiento electoral); integrar a los obreros en el sistema político; y hacer efectiva la participación por el sufragio universal y la reforma del Parlamento. En suma: democracia mejorada.
- Concesiones inmediatas: medidas sociales imprescindibles.

Jornada de ocho horas (tiempo para la educación superior y técnica).

Participación del obrero en la gestión de la empresa (democracia industrial).

Acortar las diferencias entre trabajo manual y trabajo intelectual (y en general entre pobres y ricos).

Participación en los beneficios, impuesta por la ley.

Progresiva cualificación técnica de los trabajadores. Acceso a la educación superior.

Limitación de la riqueza. Sistema fiscal progresivo y con utilidad social.

IV. “Discrepancias radicales”

Fundamentalmente se opone Ortega a la “beatería obrerista” y al sindicalismo antidemocrático, realmente “antiidealista”. La reivindicación y la regulación de las relaciones laborales es necesaria. Pero el sindicalismo es la exageración que pretende reducir toda la sociedad a una comunidad de trabajadores en un sindicato. Frente a él, son irrenunciables las libertades individuales, la expansión de la libre individualidad, la creatividad y el ensayo de libre humanidad en múltiples actividades que permiten explorar las más altas cotas de libertad y de humanidad:

“Pensar, escribir, hablar, amar, divertirse en actividades sociales del hombre que, no siendo trabajo, en el sentido sindical, escapan a la tutela del Sindicato. Son, frente al trabajo, el tesoro individual de la personalidad. Antes que trabajadores, o si se quiere, a la par que trabajadores, somos individuos humanos que, como tales, tenemos una serie de derechos mínimos, previos a toda organización política, y que ésta, para nacer, ha de garantizarnos. La suma de esos derechos se llama libertad”⁴⁵⁷.

En suma, frente a las derivaciones antidemocráticas y sovietizantes del obrerismo sindicalista o un cierto socialismo, reclama Ortega como imprescindibles la democracia concretada en los principios del Estado de derecho y la garantía de la libertad individual, “que es para nosotros lo primero y lo último en política”. Es el “socialismo democrático y libertad” que antes ha reclamado y que se resume en estos tres principios: **socialismo, democracia, libertad**. “Vamos a todo el socialismo con toda la libertad por medio de toda la democracia”⁴⁵⁸.

⁴⁵⁶*Ibidem*.

⁴⁵⁷*Ídem*. IV. “Discrepancias radicales”, pág. 278.

⁴⁵⁸*Ídem*, pág. 280.

CONCLUSIÓN: el socialismo de Ortega

Hasta este momento, con mayor o menor entusiasmo en la identificación con el movimiento obrero en su realidad popular, Ortega se identifica claramente con un socialismo liberal o democrático, que quiere un régimen de justicia e igualdad, basado en el principio del trabajo, con un justo sistema de redistribución social y de participación en la riqueza, en un sistema político democrático que asegure las libertades individuales, la efectiva participación política y promueva, en consecuencia con los principios anteriores, la organización productiva de la sociedad (para crear riqueza) y los derechos sociales. Un régimen que impulse, no sólo la preparación profesional, sino la instrucción y la educación superior de todas las clases -todos los individuos- y la auténtica elevación y promoción por la cultura. Que se asiente en una auténtica y vigorosa moralización de la sociedad. Y que se propone como objetivo último el ensayo, la realización de una verdadera humanidad.

Todo esto, en un compromiso intelectual que, si no supone la inmersión y el compromiso institucional con los partidos o movimientos populares, no es ajeno o incoherente con su posición vital o estilo de vida, como hemos dicho antes: un hombre básicamente trabajador, un trabajador de la cultura; y que ha hecho de la incitación a la misma su misión y su modo de vida. Aliado de las “fuerzas del trabajo” y laborando por la alianza de los intelectuales o “las fuerzas de la cultura” en el objetivo común -y hace porque lo sea- de hacer España, hacer Humanidad. Ese compromiso por el progreso y con las fuerzas de progreso no queda negado por su aristocratismo espiritual (si es que este término resulta apropiado para aplicársele; aunque sin duda tiene conciencia de pertenecer a la élite intelectual) ni por su defensa de la necesidad de verdaderas aristocracias. Mucho menos por sus “relaciones sociales”, lógicas y habituales con los sectores altos de la “intelectualidad” (la *Intelligentsia*), mucho menos frecuentes y decisivos con algunos miembros de la alta burguesía (¿?) o la nobleza. Sólo sería verdaderamente incompatible con un régimen “socialista” que le impusiera -es decir, impusiera en general- un estilo rígido y común de vida, que avasallara su vida individual o que anulara realmente las libertades individuales. Tal el socialismo “asiático”.

2.4. LA SALVACIÓN POR LA CULTURA. SOBRE EL CONCEPTO DE CULTURA

Decíamos al comienzo de este largo apartado (período 1907-1911) que si hay una propuesta y un concepto que resuena en todo este período es **cultura**. España -veníamos a decir- necesita ante todo ciencia, educación, formación y elevación moral. Pero todo ello se incluye y forma la cultura (la “alta cultura”) que resume, por tanto, en su falta, el mal de España, y en su logro, todo el programa de “salvación”.

Hemos podido comprobar cómo aparece como motivo continuo y como ideal a realizar a lo largo de todas las cuestiones y todos los temas que se van planteando: se identifica con la ciencia, es el contenido de la educación, el distintivo del clasicismo, el ideal del liberalismo, la meta y el instrumento del socialismo, la seña de identidad de Europa y la solución para España: lo que debe perseguir (la alta cultura) y en lo que

debe basarse para su recuperación (instrucción, conocimiento, formación intelectual y moral...).

Cultura es más que civilización, su resultado material. Y es más restrictiva y elevada que el contenido por el que suele identificarse en la noción que de ella tiene la antropología cultural contemporánea. En realidad, Ortega está más cerca en su uso del término del concepto “ilustrado” de cultura. Cultura en él no es simplemente “todo lo que el hombre crea en sociedad -para adaptarse al mundo y satisfacer sus necesidades- y no está dado por la naturaleza”, sino más bien las creaciones más elevadas del mismo que tienden a situarlo en un nivel superior de humanidad. Como tales son específicas del hombre y seguramente marcan una “diferencia cualitativa” con lo puramente natural. Por eso a veces la hemos llamado, con el mismo Ortega, “alta cultura” e incluye: la ciencia, la moral, el arte y la estética, y podemos añadir la religión, el derecho... Son las altas creaciones del Espíritu que sin duda muestran esa dimensión específica, “cualificadora” del hombre, y establecen la genuina y más lograda humanidad. Término que debe entenderse, como decíamos en otra ocasión, en su doble sentido: el carácter peculiar o esencial del hombre (lo que incluye ciencia, conocimiento, moralidad, sensibilidad hacia la belleza y capacidad de expresarla en el arte, ayudando de esta forma a conocer y descubrir lo mejor del mismo) y por otro la humanidad como comunidad racional de hombres libres, “humanos”.

“Cultura” es en este sentido “cultivo”, que lo es del hombre y de su medio, su circunstancia: cultivo-creación o mejora de los medios naturales en que poder desarrollarse y sobre todo cultivo y desarrollo del hombre mismo en busca de su mejor humanidad.

Pues bien, pretendemos ahora agrupar o sintetizar todo lo que efectivamente dice de “cultura” Ortega en este período, la continua propuesta de la misma como solución de España y, claro está, de los españoles; y sobre todo el concepto que de ella da y tiene y el contenido que la especifica. Al mismo tiempo, por qué es tan necesaria la cultura y puede constituir o constituye la necesaria regeneración y transformación de España en su mejor “destino”.

Cultura y humanidad

Y la primera nota que la caracteriza, según advertimos en las primeras, pero repetidas referencias a ella, es la de ser “creadora de humanidad”, lo que nos hace descubrir y elevarnos a lo mejor de nosotros mismos -lógicamente, eso pretende ser “cultivo”-, a la verdadera humanidad. Por eso cultura es el distintivo de lo humano, de la humanidad. Cultura es humanidad.

Esa es la idea fundamental de “**Sobre los estudios clásicos**”, ya analizado, y lo que se desprende del mito de Pan y Siringa: la cultura es la creadora de humanidad (la bestia europea -decíamos- se hizo humana en Grecia; la disciplina y claridad helénica hicieron culta y por ello humana a Europa), es la fuente del humanismo y es algo específicamente humano (“cultura vale en propiedad como cultura de hombre”) y por

ello, porque la cultura, la claridad y la disciplina racional son oriundas de Grecia, “el humanismo es sólo función del clasicismo”⁴⁵⁹.

En ese artículo, como en la carta de 3 de enero de 1907 a Unamuno, distingue entre **cultura** y **civilización**, siendo aquélla, la comprensión de realidad, la teoría -y la dimensión humana que da de sí: libertad, moralidad, sensibilidad estética: humanismo- lo fundamental, y ésta, el instrumento de la cultura, las técnicas y las creaciones materiales de la misma, algo secundario y derivado. Porque ésta, la civilización, por muy diferente que sea del comportamiento y los recursos del animal, y por muy fruto que sea de una “inteligencia” superior, es o no deja de ser un recurso de supervivencia y un sistema de adaptación o de satisfacción de necesidades vitales y por tanto permanece al nivel de lo vital (véase Max Scheler) y no marca la verdadera diferencia “cualitativa” entre el hombre y los demás organismos vivos. Ésta viene dada por la cultura, la conciencia de realidad y los nuevos intereses y fines que descubre el hombre -la verdad, el bien, la belleza, que son los verdaderos contenidos y aspiraciones de la ciencia, la moral y el arte-, que lo sitúa por tanto en una nueva dimensión de ser (lo que algunos llaman el ámbito del espíritu). La cultura es, por tanto, -y no la mera civilización- lo específico del hombre, lo que constituye y distingue a la humanidad. Esto queda ya apuntado aquí, en este artículo primerizo, pero es expresamente desarrollado por Ortega, como hemos ya aludido y vamos a completar ahora, en otros ensayos y lecciones posteriores (especialmente en *Ciencia y religión como problemas políticos*, de 1909, e *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, de 1916).

Evidentemente, apartarse España de la corriente del humanismo, en la que desde la romanización participó destacadamente y le fue siempre consustancial, fue quedar relegada, disminuida literalmente, en humanidad: de ahí la zafiedad, la brutalidad, la chabacanería y la ignorancia del hispano mal educado o no educado en absoluto; no tanto su primitivismo o un cierto “casticismo”, que enlaza con las raíces auténticas y se manifiesta en verdaderas virtudes como sentido de la dignidad, celo por la independencia, sentimiento de la igualdad, un cierto misticismo, etc. Pero lo fue desde luego en civilización y progreso material, en el que Europa ha destacado tanto. De aquí que sólo un decidido programa de educación en el sentido de la verdadera cultura europea (ciencia, moral, estética) sea lo que puede refundar a España en Europa, elevarla a la altura de su civilización y, sobre todo, elevar al español a una altura verdaderamente humana: hacer del español -de todos los españoles- un hombre, a la altura de los tiempos y a la altura de sí mismo. Y por eso, porque sólo la cultura -ciencia, moral...- hace hombres de verdad, la regeneración de España no puede ser menos que eso. Daríamosle riqueza, progreso material, industrialización, bienestar... y no habría regeneración.

En “**Las dos Alemanias**” (19 enero 1908) añade algo más: cultura es tendencia a la unidad, a la integración, y la dispersión es signo de incultura. Y esto lo aplica a los procesos nacionalizadores que se dan en Europa desde el Renacimiento. La Edad Media se caracteriza por la “carencia de ímpetus unificadores” y eso es incultura. La Edad Antigua y la Edad Moderna (Roma y Renacimiento), las edades de la cultura, significan lo contrario: la emoción moderna es el ansia íntima de unidad. Si Alemania, la patria actual de la ciencia, no acaba de lograrla, es porque se oponen la Alemania del filósofo

⁴⁵⁹ “Sobre los estudios clásicos”, O. C., T. I, pág.118.

y la Alemania del filisteo. No tenemos en España el filisteo alemán, pero, por desgracia, ni sospechamos lo que ha traído al mundo “la Alemania del filósofo, del sabio, del pensador”. En cualquier caso, “la acción humana por excelencia es la unificación; por eso romper la unidad o no buscarla nos parece una mengua de lo humano”⁴⁶⁰.

“**Sobre el Santo**” (junio de 1908) apoya la idea de la cultura como promoción del hombre o de lo humano y, por supuesto, su ligazón a la ciencia: “¿Qué otra cosa es la cultura sino la labor paulatina de la humanidad por acercarse más y más a la solución del problema del mundo? Ved, pues, cómo la cultura nace de la emoción religiosa. (...) Pero la cultura, la solución del problema es, ante todo y sobre todo, una actividad científica”⁴⁶¹.

Se trata, por lo demás, de un interesante artículo (comentario a la obra *El Santo*, de Antonio Fogazzaro, representante del modernismo católico italiano) que da idea de la religiosidad de Ortega, la nostalgia que siente de la religión, la importancia que concede al “sentido religioso” -que de algún modo “pone” la realidad religiosa, como el ojo pone lo visto o el tacto lo sentido- y el cierto lamento de tener abandonada esa dimensión humana. Muestra, además, claras simpatías por lo que significa el Modernismo Católico, tanto en su versión origenista (que es la necesidad de aligerar el dogma católico para acercar la creencia a las exigencias de la razón *-fides quaerens intellectum-*, con lo que “ejercitan la virtud moderna de la veracidad, el deber de la ciencia”) como en su versión franciscanista (que busca la aproximación de la ética a los principios evangélicos, en especial la pobreza, y por tanto aproxima la moral cristiana a las exigencias de la justicia, esto es, la otra virtud moderna que es el socialismo).

Ya hemos comentado “**Sobre el proceso Rull**” (12 abril 1908), donde la cultura se dice “energía productora” de civilización, “alma del pueblo”, lo que hace a la humanidad “virtuosa y sabia”, y el verdadero mal de España el desierto cultural. En esto insiste “**Algunas notas**”, de agosto de 1908 (la incultura, raíz de nuestro mal), así como “**La cuestión moral**”, de la misma fecha (nuestro problema es la “insolvencia cultural”) que, como ya comentamos, hace una aportación fundamental: el ideal de cultura, la cultura, no es solo la solución al atraso y la postración española, sino que puede convertirse, y como tal es propuesto, en verdadero programa nacional o proyecto “nacionalizador”, el “proyecto sugestivo” que necesita España para vertebrarse. Hacer de España una sociedad de cultura y a los españoles entusiastas comprometidos en la tarea de formación: instrucción, educación, investigación científica, entrega vigorosa al trabajo y a la producción solidaria, actividades creativas y amistosas que son la base de la virtud y pueden o necesariamente redundan en frutos de bienestar y creatividad: ese es el programa que puede suscitar la adhesión de los españoles y aunarlos en una tarea colectiva. Sea como sea, “**La moral visigótica**” (mayo 1908) había sentenciado: el deber primario del Estado es la cultura; el mayor crimen, la ignorancia.

⁴⁶⁰ “Las dos Alemanias”, *El Imparcial*, 19 enero 1908, O. C., T. I, pág. 134.

⁴⁶¹ “Sobre el Santo”, *Personas, obras, cosas*, O. C., T. II, pág. 25.

El “partido de la cultura”. Liberalismo y socialismo, únicos garantes de la cultura

En los escritos sobre el liberalismo hemos visto cómo “el partido de la cultura” que Ortega demandaba a Unamuno (carta de 17 de marzo de 1908) es responsabilidad de los liberales y del verdadero partido liberal que hay que fundar; y es misión de los intelectuales comprometerse seriamente en la tarea de ilustrar y educar. Es la cultura el centro y la tarea principal de toda política liberal. Y su concreción es la europeización.

Pero es sobre todo el socialismo y el mismo partido socialista, corregido y enriquecido por el liberalismo y el ideal de cultura, quien puede llevar a término el ideal de educación y elevación cultural de todos, del pueblo. Por eso se define, con Unamuno, como el verdadero partido de la cultura: “el partido socialista es un partido cultural”⁴⁶² y el socialismo sólo lo es realmente -sólo produce efectivamente la emancipación del proletariado- si es “cultural”, es decir, si lo eleva a la humanidad y para eso se pone a la cultura como el principal objetivo, instrumento y tarea.

¿Qué es la cultura? Cultura, especificidad del hombre

¿Pero qué es la cultura? En “**Pidiendo una biblioteca**” contesta, como ya vimos, taxativamente: cultura es ciencia, y concretamente la ciencia físico-matemática: “Las matemáticas, junto con la filosofía, son el centro de la cultura europea”. “El problema español es un problema educativo; pero éste, a su vez, es un problema de ciencias superiores, de *alta cultura*. (...) Es preciso, ante todo, que España produzca ciencia”⁴⁶³.

Pero es “**La ciencia y la religión como problemas políticos**” el texto donde más completamente se trata esta cuestión. Ahí se da la noción y su contenido, pero sobre todo el sentido último de la misma, que es “construcción de la humanidad”, algo específico del hombre y lo que de verdad lo hace como tal. Lo que hemos llamado “principio de humanismo”. El ensayo ha sido suficientemente comentado en torno a qué es el socialismo. Enunciamos sólo las ideas sobre la “cultura”.

- Cultura es cultivo, construcción. Y lo que construye en realidad es la humanidad.
- Cultura es el “nuevo poder espiritual o ideal” que preside y orienta la posición y la acción del hombre en el mundo y por tanto su vida y la construcción de la sociedad. Sustituye a la antigua concepción del mundo basada en la fe y la religión, volcada al trasmundo. La cultura es ahora “el conjunto de los principios más generales de explicación del universo y de los principios fundamentales de la moral”, la “nueva forma de convicción que ha ido ganando terreno”, pero basada en la razón y la ciencia. Y volcada a la humanidad.
- Por eso “cultura es cultivo científico del entendimiento en cada hombre, de su moralidad, de sus sentimientos”. En realidad, ciencia, moral y estética conforma el sistema de la razón, que es el distintivo de la humanidad. La razón no sólo dirige el conocimiento y la posición ante el mundo (que es el modo de objetivarse la vida), sino que fundamenta –como razón práctica; decía Platón que

⁴⁶² “Nuevas glosas”, O. C., t. I, pág. 228.

⁴⁶³ O. C., T. I, pp. 237 y 238.

la virtud es ciencia- la acción moral y por tanto la construcción de la humanidad (que es el verdadero contenido e ideal del deber, o bien supremo: el “reino de los fines”); y se completa y complementa en la “experiencia” (por tanto, forma de conocimiento) estética, que contribuye a impulsar el “cumplimiento” de esa finalidad que la razón práctica construye heroicamente, aportando a la dimensión puramente “racional” un componente “sentimental”, que lo completa sin anularlo ni negarlo.

- “En tanto el hombre es hombre en cuanto es capaz de ciencia y de virtud”: sólo se es hombre en posesión de la cultura y sólo a él pertenece o lo caracteriza.
- El socialismo es el verdadero partido de la cultura, al que corresponde y es capaz de impulsar este movimiento de ascenso a la cultura y construcción de la humanidad. Pues es el único que se propone verdaderamente, y tiene fuerzas para ello, proporcionar a todos los hombres esa cultura, esa “distinción”. “Es preciso que la cultura sea verdaderamente el poder espiritual reconstructor de la sociedad, que todos los hombres participen de ella y que las instituciones se trasformen de manera que todos puedan ser cultos. (...) Este es el sentido grandioso del socialismo iniciado por Saint-Simon -éste es el contenido inagotable de la idea de democracia: es preciso que se coloque a todos los hombres en condiciones de ser plenamente hombres”⁴⁶⁴.
- Pero, si la cultura reclama el socialismo (que se convierte en un deber), el socialismo no puede ser sino “cultural”.
- Cultura es, como el socialismo, “una concepción científica de la naturaleza y de la política, una visión más precisa y vigorosa de la moral, un sentimiento de mayor densidad estética”⁴⁶⁵.

Hay una importante lección -condensada lección de filosofía- que Ortega pronunció, en diciembre de 1909, en la Escuela Superior de Magisterio de Madrid, donde sólo meses antes (24 de julio, toma de posesión el 1 de septiembre de 1909) había sido nombrado profesor de Psicología, Lógica y Ética, cargo que siguió ejerciendo durante un tiempo –sin sueldo- después de obtener la Cátedra de Metafísica (vacante de Nicolás Salmerón) en la Universidad Central. Se ha titulado “**Lección del 15 de diciembre**” y su tema, como no podía ser de otro modo, es la cultura y la educación. Aquí se confirma el concepto de cultura y su contenido como definidor de lo humano. Por ello se convierte en objetivo y clave de la “salvación” nacional. Y de ahí la misión de la educación.

1/ Parte de una declaración de principios: “El filósofo es ante todo un profesor de ideal” (ideal que es proyecto, inducido del conocimiento objetivo y la voluntad que se determina por lo mejor, y por ello deber: pretensión de lo mejor). Para terminar: y vosotros, que os preparáis para profesores, no podéis ser menos que profesores de ideal, por tanto, filósofos. La filosofía, “ciencia central de lo humano”, es “base primera de la pedagogía cultural”⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ O. C., T. VII, pág. 135.

⁴⁶⁵ *Ídem*, pág. 137.

⁴⁶⁶ “Lección del 15 de diciembre”, O. C., T. VII, pág. 142.

2/ La filosofía nace de la duda -“doncella de la admiración”- y de la admiración. La admiración por las cosas produce la ciencia. Pero el hombre y las cosas humanas -como los actos que llamamos morales y las creaciones estéticas- suscitan algo más que admiración: suscitan respeto⁴⁶⁷, que es una forma de religiosidad: “La filosofía nace del respeto y enseña el respeto: la filosofía es una forma general del respeto”. Y el respeto impone:

- exigencia de verdad -y no mera opinión- en el conocimiento (ciencia).
- Exigencia de virtud -y no el capricho- en la acción.

3/ Hay dos “yo” (y esta es una importante doctrina que nos remite a Fichte), dos hombres que conviven en el hombre, dos principios o dos posibilidades:

- El yo lógico, el “yo que piensa conforme a la ley universal del pensar”. Entre todas las cosas que podemos pensar, querer, decidir, sólo en lo verdadero y sólo en lo justo es en lo que todos “podemos” (“debiéramos”, dice Ortega) convenir: eso es la ley, el ideal racional, el querer universal. El yo que se somete a esa ley es el yo humano, y es el yo libre (como hacer lo que debo, entregarme a mi destino, dijimos en otro momento que es la libertad).
- El yo arbitrario, el yo que piensa conforme... a una ley individual, a mi capricho: “parecer”, sensación, instinto, capricho... arbitrariedad (pues no hay nada que justifique y permita valorar y considerar preferible su opción).

4/ El fin de la humanidad -dice Fichte-, del yo humano, es la cultura (el del yo caprichoso es el goce). La filosofía pretende “establecer las leyes que constituyen al yo humano intelectual y moral para que ajustemos a él nuestro yo individual... que nos transformemos de este nuestro salvaje yo individual a ese yo de las normas, de las leyes, de la humanidad”⁴⁶⁸.

5/ Qué es cultura. Lo que constituye la humanidad, lo que define al hombre: Verdad, Bien y Belleza; ciencia, moral y arte. Y “culto”: el hombre sabio, virtuoso y con sensibilidad para la belleza (capaz de sentimiento). “Sólo es lícita, sólo es humana la pasión por la ley, por la norma: es decir, por la Verdad, por el Bien, por la Belleza. (...) La ciencia, la moral, el arte componen la cultura... Culto no es sino el hombre sabio, virtuoso y capaz de sentimientos estéticos”⁴⁶⁹.

6/ Sólo la cultura es labor de “salvación”: salvará a los españoles -los elevará a la categoría de hombres- y hará de España una nación. “Sólo interesándonos verdaderamente en esta labor de la cultura podremos hacer de este montón de seres instintivos, disgregados y enemigos los unos de los otros que llamamos España, una verdadera nación, una verdadera sociedad, una verdadera comunidad. La cultura, es

⁴⁶⁷ “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellos la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí”. No en vano comienza Ortega la lección refiriéndose a Kant.

⁴⁶⁸ *Ídem*, pág. 140. Subrayado mío.

⁴⁶⁹ *Ídem*, pág. 141.

decir, lo objetivo, no lo subjetivo: la verdad de las cosas, no la buena pasión ni el feliz instinto”⁴⁷⁰.

Ahórrenos el comentario para no alargarnos más, pero ¡cuánta disensión y dispersión, en todos los ámbitos, en el privado, en el público o en el “nacional”, evitaría esta “simple” receta: objetividad, verdad, no pasión o mero interés subjetivo, espíritu de objetividad y verdadera cultura! Pero, aunque en los tiempos actuales hayamos llegado a la altura de la universal instrucción y la generalización de la “educación”, la democracia “político-social”, los derechos individuales y sociales, la impresionante ampliación de la enseñanza superior y el desarrollo de la investigación científica y de la “ciencia española”... no se ha instalado -ni da la impresión muchas veces de que se busque- de verdad la educación, la cultura, la objetividad como base de la virtud que pedía Ortega. Se ha producido el progreso en bienestar material, ¿pero se ha logrado esta educación en cultura que traería el progreso moral? ¿Exceso de tecnificación -auténtico filisteísmo- en la sociedad como en la enseñanza, que dificulta la verdadera “cultura”? El resultado es que abundan los especialistas, pero no los verdaderamente cultos, sabios y virtuosos; los “instruidos”, pero no cultos; los que acumulan un montón de información, pero ignoran o son indiferentes a los más elementales principios de humanidad y convivencia; los que dominan los conocimientos, pero tienen total indiferencia a la verdad y los utilizan para imponer su “opinión”, esto es, su interés. Mucha enseñanza, mucha instrucción, pero poca educación, poca cultura, poca prudencia, poca sabiduría... Todo vulgaridad, superficialidad, dominio del tópico, ausencia de verdadera capacidad crítica; o lo que es peor, de afán de verdad. Mucho conocimiento, pero ninguna objetividad (ninguna ciencia, por tanto).

El resultado es... ninguna o poca democracia. Pues puede haber mucha democracia (aparente), muchas elecciones, muchos vehículos de opinión, muchos derechos, pero ninguna participación (efectiva), ninguna capacidad de control sobre las decisiones que nos afectan, ninguna posibilidad de hacer brillar la “verdad” que no responda al tópico, a la opinión mayoritaria o dominante; ninguna eclosión de la libre personalidad. Decía San Pablo: aunque poseyera todo el poder, toda la sabiduría, toda la virtud..., si no tengo amor, todo es vano, no vale nada. Podemos parafrasear a Ortega: aunque poseamos todas las riquezas, todos los conocimientos técnicos, todas las formas y garantías democráticas, todos los medios de progreso, todas las condiciones de satisfacción..., si no tenemos cultura (ciencia, moralidad, sentimiento), no hemos logrado todavía nada: ni humanidad, ni democracia, ni comunidad, ni felicidad.

7/ Necesaria observación: necesidad de que las mujeres contribuyan a esta labor de cultura. El ser humano lo es en cuanto participa en la cultura. “Es inmoral mantener a las mujeres en esa situación infrahumana, como meros aparatos de maternidad”⁴⁷¹. El feminismo es un deber moral.

Conclusión: he ahí la tarea de la educación y la responsabilidad de los educadores: “el ténpano español sólo puede elevarse por la educación”.

⁴⁷⁰*Ibidem.*

⁴⁷¹*Ídem*, pág. 142.

Otras referencias a la “cultura”

Todavía hay en el período que consideramos -fundamental para esta temática- muchas referencias al concepto, contenido, necesidad y tarea de la cultura. En nuestra intención de reseñar “todo”, no quisiéramos dejar de señalarlas.

En “**Notas sobre el *apeiron* de Anaximandro**”, posible memoria de Ortega para justificar su estancia como pensionado en Marburgo por la Junta de Ampliación de Estudios, hay una referencia a la contraposición entre el yo objetivo y el yo subjetivo, racional y sentimental, y dice que “la cultura es el proceso de separación de lo objetivo y de lo subjetivo. La historia del desarrollo de la ciencia es la historia de los progresos que va haciendo la humanidad en esta faena utilísima...”⁴⁷².

De “**STUMPHEIT**”, pequeño cuaderno de anotaciones fechado en “Madrid, marzo 1909”, señalaría la anotación 10 (Grecia crea la ciencia, la filosofía, la cultura, lo humano; pero a costa de morir como “nación”, esto es, de negar -interpreto- lo que tenía de exclusivista, lo puramente individual. La cultura está precisamente en descubrir lo que de universal hay en nosotros. Recuérdese: “España tiene que negarse como pueblo - quiere decir “nación”- si quiere salvarse como cultura”), 38 (“Cultura”: la manera en que un pueblo reacciona frente a los problemas físicos y metafísicos”, concepto antropológico y menos “restrictivo” que el que Ortega suele preferir), 43 (oposición clásico-romántico) y 49 (“¿Y qué es cultura? El mundo como creación incesante del hombre en oposición al mundo muerto, al mundo dado”. Pero ya sabemos que, al crear el mundo, el hombre se crea a sí mismo).

“Renan”. Cultura. Buena educación y potencia de universalidad

“**Renan**”, ensayo filosófico fechado en abril de 1909, tiene observaciones de verdadero interés. En una primera observación sobre lo que cultura es, insiste en que es verdadera fundadora de humanidad –principio de armonización y de solidaridad- al sacarnos de nuestra estéril individualidad. Contrapone naturaleza y cultura, ignara hostilidad y provechosa amistad. Lo espontáneo es el *sentimiento*, que es enquistamiento; la reacción *humana* es la contención y la norma (lo universal): de donde sale la civilización y los frutos de la cultura (la ciencia, el arte, la sociedad), que es humanidad más alta, más rica y más feliz.

“Si la vida natural es hostilidad, la cultura hace a los hombres amigos: *Homines ex cultura amici*. Nuestros cuerpos manan enemistad, nuestros instintos segregan desvío y repulsión. ¡Qué importa! Alojada en el órgano material, cada alma es una hilandera de ideal... La unidad de los hombres está en formación: no existe, cierto, pero la vamos haciendo...”⁴⁷³.

En una segunda referencia, continúa la contraposición entre naturaleza y cultura, animalidad y principio de humanidad, espontaneidad de mi yo impositivo y

⁴⁷² “Notas sobre el *apeiron* de Anaximandro”, O. C., T. VII, pág. 148.

⁴⁷³ “Renan”, *Personas, obras, cosas*, O. C., T. II, pp. 43-44.

convencionalismo, que es disciplina de lo universal⁴⁷⁴. Esa contraposición es, en fin, la del “yo natural” y el “yo cultural”, o moral, la distinción de Fichte que ya conocemos:

“Según Fichte, el destino de los hombres es la sustitución de su *yo* individual por el *yo* superior. No asuste esta fórmula metafísica: ese *yo* superior no es cosa vaga e indescriptible; es meramente el conjunto de las normas: el código de nuestra sociedad, la ley lógica, la regla moral, el ideal estético. Es, también, la *buena educación*. Cada acto que realizamos nos propone el dilema conocidísimo: seguir nuestro gusto o ajustar nuestra voluntad a la ley superior... Ahora bien, todas esas notabilísimas normas son convenciones... no son cosas, son condensaciones del espíritu, valores que sobre la materia, siempre baladí, ha ido decantando la cultura”⁴⁷⁵.

He ahí, sobre las ya dadas (ciencia, moral, arte; humanidad; nuevo poder espiritual), nuevas características de la cultura: disciplina, norma, convención; pero, sobre todo, *buena educación* y exigencia o *potencia de universalidad*, que es como definía Hegel la Razón frente al Sentimiento. Precisamente porque es racionalidad y universalidad, frente al exclusivismo agonal del sentimiento, es la cultura humanidad o fundamento de la misma. Permítaseme una cita de la *Fenomenología del espíritu*, con que encabezaba mi “memoria de licenciatura”, en 1975:

“El buen sentido apela al *sentimiento*, su oráculo interior, rompiendo con cuantos no coinciden con él; no tiene más remedio que declarar que no tiene ya nada más que decir a quien no encuentre y sienta en sí mismo lo que encuentra y siente él: en otras palabras, pisotea la raíz de la humanidad. Pues la naturaleza de ésta es tender apremiadamente hacia el acuerdo con los otros y su existencia se halla solamente en la *comunidad de las conciencias* llevada a cabo. Y lo antihumano, lo animal, consiste en querer mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de éste”.

Pocas líneas después da la clave de esa “comunidad de conciencias” y la posibilidad del “acuerdo” que fundamenta la humanidad, que no es otra cosa que la “racionalidad” y su cosecha de “universalidad”:

“A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante la *labor del concepto*. Solamente éste puede producir la *universalidad* del saber, que no es ni la indeterminabilidad y la pobreza corrientes del sentido común, sino un conocimiento cultivado y cabal, ni tampoco la universalidad excepcional de las dotes de la razón corrompidas por la indolencia y la infautación del genio (velada crítica a Schelling), sino la verdad que ha alcanzado ya la madurez de su forma peculiar y susceptible de convertirse en patrimonio de toda razón autoconsciente”⁴⁷⁶.

⁴⁷⁴ “La cultura es siempre la negación de la naturaleza, y como en el hombre a lo natural llamamos espontáneo, tendremos que definir la cultura como la negación de lo espontáneo” (*Ídem*, pág. 45). “¿Qué fuera de nosotros sin los convencionalismos? ¿Qué es la cultura sino un convencionalismo? Lo sincero, lo espontáneo en el hombre es, sin disputa, el gorila. Lo demás, lo que trasciende de gorila y le supera, es lo reflexivo, lo convencional, lo artificioso” (pág. 46).

⁴⁷⁵ *Ídem*, pp. 47-48.

⁴⁷⁶ HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, Primera reimpresión, 1971, pág. 46 (los dos textos). Subrayados míos.

También podría servirnos, para esta misma idea, un sencillo texto de la *enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*: “En el pensamiento es donde reside la libertad, porque es la actividad de lo universal...”⁴⁷⁷.

“**Diputado por la cultura**” (*El Imparcial*, 28 mayo 1910) saluda la venida a Madrid como diputado nacionalista de Luis de Zulueta, porque eso significa un nuevo catalanismo. Éste deja de ser mera emoción particularista para adoptar un contenido y una meta: la cultura. Se lamenta de las tendencias separatistas y piensa que la disgregación no tiene razones históricas, étnicas o culturales ni puede ser beneficiosa (y “supuesto que no tuviéramos la misma historia, el mismo pasado, ¿por qué no hemos de tener el mismo porvenir?”). Termina deseando que Barcelona y Madrid (Cataluña y España) colaboren en la meta común, la cultura, que sirve ahora de nuevo proyecto común, nueva alianza sobre la vieja de algún modo rota: “Trataremos de aumentar el peso específico de España sobre el mapa moral del continente. Y esta religión de la cultura será como una nueva alianza cerrada sobre las ruinas de aquella vieja alianza rota estos años pasados, y bien rota: la de la vieja España exenta de ideales unificadores dentro de la cual no era posible colaboración porque no había nada que hacer”⁴⁷⁸. Ahora tenemos un proyecto, ahora sí tenemos algo que hacer: educarnos, participar en la cultura. Por esto Barcelona nos envía como diputado un pedagogo.

“**Planeta sitibundo**”, en su primera parte (*El Imparcial*, 25 julio 1910), además de insistir en la necesidad de “dedicarnos todos a la política”, dado el estado de deficiencia funcional, social, nacional en que se encuentra España, vuelve a la reivindicación de lo convencional –que es lo conveniente y lo convenido- siempre exigencia superior y fruto de cultura reflexiva, frente a lo espontáneo y nativo, que suele ser mera exudación de la fisiología del *pithecanthropus erectus*. “Ser convencional es lo más que puede ser una cosa”, mientras que “lo espontáneo es forzosamente malo”⁴⁷⁹. Una de esas más útiles convenciones, tan necesaria para Europa y España (¡qué sería de ellas sin él!), es el “convencionalismo parlamentario”, esa civilizada conversión en palabras –“retórica y buena educación”- de los intereses enfrentados y las “ganas” cainitas: ya se sabe, se acaba el civilizado parlamento y comienza la guerra incivil...

“Introducción a los problemas actuales de la filosofía”. Cultura y racionalidad. Fundamentación de una propuesta

Pero, dejando para otro momento las aportaciones que a la reflexión sobre la cultura se encuentran en *La pedagogía social como programa político* y en los ensayos de estética (*Adán en el paraíso*, sobre todo), donde se lleva a cabo una auténtica fundamentación filosófica del concepto y sobre todo de la propuesta de la cultura como necesidad y única o suprema instancia regeneradora o de “salvación”, es en las conferencias o lecciones que dio Ortega en su primer viaje a Argentina, en 1916,

⁴⁷⁷ HEGEL, G. W. F., *Filosofía de la Lógica y de la Naturaleza* (de *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*), traducción de E. Ovejero y Maury, Primera edición, Buenos Aires, 1969, parágrafo 23, pág. 36.

⁴⁷⁸ “Diputado por la cultura”, *El Imparcial*, 28 mayo 1910, O. C., T. I, pág. 351.

⁴⁷⁹ “Planeta sitibundo”, *El Imparcial*, 25 julio 1910, O. C., T. I, pág. 366.

invitado por la Institución Cultural Española de Buenos Aires, “**Introducción a los problemas actuales de la filosofía**”.

Concretamente en la primera lección aclara Ortega y precisa, con una idea implícita pero no propiamente explicitada hasta aquí, qué es lo que entiende por **cultura**, eso que viene proponiendo desde su juventud como necesidad y solución para España y elemento definidor de lo humano. Pues bien, cultura es, como sabemos, ciencia, moral, arte... pero -y tendría que holgar decirlo- **racionales**. Cultura, racionalidad y humanidad se implican expresamente y se necesitan. Porque puede haber “creencias”, preferencias morales y creaciones artísticas no estrictamente racionales (ya nos dijo en *Ciencia y religión como problemas políticos* que la religión fue el antiguo “poder espiritual” e implicaba todas esas cosas: ideas, normas morales, realizaciones estéticas): esa no es entonces verdadera cultura -que tiene que ser racional, y por ello universal-; son las creaciones del hombre que todavía no están a la altura... de la verdadera humanidad (que sólo es tal en la universalidad de la razón, única potencia creadora de humanidad).

Qué es filosofía

Puesto que se trata de una introducción a los problemas -actuales- de la filosofía, se comienza por hablar de qué es la filosofía. Y en un mundo asolado por la guerra, es la filosofía -y el hablar en torno a ella- ante todo un órgano de la paz. Y no se trata de un pensamiento para la ocasión: es el origen de la filosofía -esa aventura “colonial”- el origen de la racionalidad, de la cultura, de la humanidad por tanto. Toda la historia es el desenvolvimiento de ese principio, una apasionante aventura de colonización de un continente: el de la humanidad. Esclarecer cuál es ese principio, que es el verdadero sujeto de la historia, es toda la labor de la filosofía.

Cuál es el sujeto de la historia: la cultura

En efecto, historia no es un montón de recuerdos, ni una selección de fechas, ni un conjunto de biografías... “Historia es la reconstrucción orgánica de las variaciones de un sujeto”. ¿Pero cuál es ese sujeto de la historia? ¿Los hombres, los grupos sociales, las instituciones, la humanidad? Propiamente, contesta Ortega, lo que hace a ésta, lo que la va constituyendo, la cultura: “El hombre de la historia, el sujeto y protagonista de la historia es la cultura del hombre, la formación y ejercicio de unas ciertas funciones específicas”⁴⁸⁰.

Qué es la cultura: el conjunto de nuestras convicciones racionales, la concepción racional del mundo

¿Y qué es la cultura? Son ciertas creaciones del hombre, ciertos saberes. Hemos dicho la creencia, la moral, el arte... Pero hay en ellas un “carácter común” que las distingue de todo lo demás que acontece en el universo. Ese es el carácter que andamos buscando y cuyo esclarecimiento es la labor de la filosofía. Fijémonos en los contenidos

⁴⁸⁰*Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, 1916, O. C., T. VII, pág. 560. Subrayado mío.

de la conciencia, y en especial en los “saberes” del hombre: las “creencias”, las convicciones fundamentales sobre las que se plantea y orienta su vida. Las hay de dos tipos: por adhesión espontánea, mecánica o irreflexiva, o por convicción razonada. He ahí la clave y el carácter que indagábamos: la **racionalidad**. Eso es lo que especifica la cultura. Saber, querer y sentir “racionales”: eso es la cultura.

Las creencias (nuestra idea del mundo, nuestras opciones morales, nuestro quehacer vital) son el conjunto de convicciones sobre el ser, el bien, el sentido y por ello base de nuestra orientación vital. Podríamos llamarlo nuestra “concepción del mundo” y es lo que en *Ciencia y religión como problemas políticos* ha llamado *poder espiritual* o poder ideal. Pues bien, como allí distinguía un poder espiritual, una concepción del mundo basada en la teología y un nuevo poder ideal basado en la ciencia, la cultura, distingue aquí dos tipos de “creencias” o de convicciones fundamentales: unas que se admiten irreflexivamente o sin fundamento expreso: por hábito, por costumbre, tradición, deseo, interés... (son las que en momentos posteriores va a llamar propiamente “creencias”). Otras en que la convicción se funda en un motivo razonado, en una prueba objetiva, en una razón (son las que después identificaré como “ideas”): “ese es el carácter genuino de las funciones de cultura que poco ha buscábamos: racionalidad. He aquí la nota, el elemento sublime de cierto pensar y cierto querer y cierto sentir que en el hombre se verifican: racionalidad”⁴⁸¹.

Porque lo que vale para el pensar (“racionalidad es en el orden del pensar ese poder de otorgar nuestra convicción cuando, y sólo cuando, hemos hallado su razón”, cuando ha presentado “títulos de credibilidad”, y no simples hábitos, costumbres o tradiciones), vale también para el querer y el sentir. Como hay “creencias”, hay también decisiones y sentimientos irracionales. Códigos morales no fundamentados racionalmente, estéticas que promueven el irracionalismo y la confusión, cuando no el dominio o la sumisión. Eso, aunque creaciones del hombre, no es todavía la cultura, la “alta cultura” que es, la única, que identifica -y genera- la humanidad.

La racionalidad es el carácter y fundamento de esa cultura: saber, querer y sentir racionales: “Ese pensar, ese querer, ese sentir que en magnífica integración constituyen la cultura se distingue de todo lo demás que en el universo acontece por ese elemento de racionalidad”⁴⁸².

Conclusión: ¿qué es cultura? La ciencia, la moral, el arte, orientados y presididos por la racionalidad. Convicciones sobre lo real (imagen del mundo), decisiones (sistema de preferencias), creaciones y orientaciones estéticas *racionales*. Esa es la verdadera cultura (sólo, por tanto, la “cultura superior”, y la que en verdad nos humaniza).

La racionalidad, potencia de universalidad, fuente de humanidad

Ortega se explaya entonces -en elevación poética- sobre la racionalidad, pero su vuelo poético eleva ciertas ideas que son la negación del dogmatismo y la “independencia espiritual” que produce la “claridad racional”. De todos modos, si la racionalidad es la raíz de la humanidad es porque es germen o capacidad de universalidad, como hemos explicado anteriormente: sobre el capricho no es posible la

⁴⁸¹ *Ídem*, pp. 562-563.

⁴⁸² *Ídem*, pág. 563.

comunidad (a veces, sólo a veces, la coincidencia); lo universal, sólo sobre la razón, la ley, la objetividad. No cabe humanidad sino sobre la racionalidad. Por eso la cultura es la aventura de la humanidad. Su desenvolvimiento es la historia.

“Habéis sospechado que es la racionalidad la más difícil tarea que cabe imaginar. Porque es ella un terrible imperativo que nos exige no aceptar ninguna de esas creencias ciegas que en forma de hábito, de costumbre, de tradición, de deseo, componen la textura misma de nuestra psique: Toda esa vida ingenua y espontánea del espíritu tiene que ser intervenida, rota, pulverizada a fin de que dudando de la creencia ciega hallemos la razón y nazca la creencia fundada, motivada, probada. ¿Qué más heroico destino? No sólo de los poderes exteriores tenemos que libertarnos. Razón quiere decir hacernos independientes de nosotros mismos, de nuestros hábitos y espontáneas apetencias, triunfar de nosotros mismos como seres automáticos, para renacer como obra de nuestro juicio. Es, pues, racionalidad aquella suprema independencia espiritual en que por decirlo así, levantamos en vilo nuestra naturaleza según nuestro propio, soberano juicio. Si como William James dice es la creencia *the emocional...*; en la creencia racional (es) el hombre entero quien se aniquila a sí mismo como mecanismo irracional para rehacerse entero como razón”⁴⁸³.

La cultura, sola salvación de España

“Por eso, concluye Ortega, todo pueblo que quiera ser persona y sujeto histórico no puede contentarse con la riqueza económica y tiene que aspirar a ser una potencia espiritual”⁴⁸⁴. Esto es, justo, lo que ha propuesto siempre y defendido para España. Y a esto es a lo que se ha dedicado Ortega: infundir cultura y afán de conocimiento científico y alta espiritualidad -filosofía, ciencia, moral, estética-, ponernos a la altura de Europa y la tradición clásico-racionalista. Y esta es la razón, el fundamento filosófico de su propuesta “culturalista” y pedagógica como solución de España que es todo su programa de regeneración (fundación o salvación): sólo en la alta cultura racional, sólo llegando a ser una potencia espiritual, puede un pueblo aspirar a ser un sujeto histórico, sólo así los hombres llegan a ser verdaderamente humanos y sólo así es posible una “comunidad de hombres en libertad, solidaridad, cooperación, trabajo, concordia y prosperidad”. Sólo sobre la cultura es posible la humanidad, el socialismo, la democracia.

Por eso ha insistido menos Ortega en otro tipo de soluciones (económicas, sociales o políticas; aunque la suya es la propuesta política y social por antonomasia), que cree sin duda necesarias e imprescindibles para España y para la efectividad de su propia propuesta (cultura, educación, ciencia), pero que, por sí solas, no son suficientes para la efectiva y profunda reconstrucción-regeneración de España. Lo suyo ha sido insistir, fundamentar, desvelar los aspectos verdaderamente fundamentales –que son los culturales y espirituales- de la regeneración. Lo suyo ha sido aportar la visión, el fundamento filosófico, iluminar el problema de España desde propuestas filosóficamente fundadas.

⁴⁸³ *Ídem*, pp. 563-564.

⁴⁸⁴ *Ídem*, pág. 564. Subrayado mío.

Origen y desarrollo de la racionalidad: la aventura de la cultura

Continúa Ortega mostrando el origen y recorrido de la racionalidad, el desenvolvimiento de la cultura en que dijo consistir la historia. “Se dice, en efecto, que nació en Grecia, cuando los hombres decidieron liberarse de la visión mitológica del mundo y de “aquel dominio de las viejas familias de la genealogía de los dioses conocidos”⁴⁸⁵. Fue Tales de Mileto el primero que se propone ese contar qué son las cosas, “no según lo que le habían contado, sino según lo que la razón le exigía. (...) Aquí tenéis el nacimiento de toda la cultura: ciencia, filosofía, moral, política, poesía...”⁴⁸⁶. Porque lo característico de esa racionalidad es no limitarse a la conciencia utilitaria -el saber para sobrevivir- sino arribar a la conciencia como contemplación o pura teoría: necesidad de pura comprensión omnímoda y saber crítico de los propios fundamentos⁴⁸⁷

2.5. VISIÓN GENERAL DEL PROBLEMA DE ESPAÑA: LA PEDAGOGÍA SOCIAL COMO PROGRAMA POLÍTICO

Toda la reflexión que hasta aquí, a la altura de 1910, ha llevado a cabo Ortega sobre España se resume en ese texto que es el más importante de todo este período de diez años de meditaciones sobre ella: la conferencia que dio el 12 de marzo de 1910 en la Sociedad El Sitio de Bilbao. Resume su visión del problema y condensa su propuesta de solución en este proyecto: **pedagogía social**.

Pero hay otros pocos textos, cercanos en el tiempo y en el contenido de *La pedagogía social...*, que enuncian también y de alguna forman resumen el problema y las propuestas de Ortega sobre España, sirviendo de contexto y complemento a aquel ensayo fundamental. Son “*Los problemas nacionales y la juventud*”, conferencia de 11 de octubre de 1909, “*Nueva revista*”, artículo de 27 de abril de 1910 que celebra el nacimiento de la nueva revista, *Europa*, nuevo proyecto cultural, pedagógico y “nacional” impulsado por Ortega, y el ya aludido “*El problema español*”, escrito entre mayo y junio del mismo año. Podríamos añadir “*España como posibilidad*” (27 febrero 1910) y “*Venerables ironías*” (23 junio 1910).

“**Los problemas nacionales y la juventud**” tiene como telón de fondo el tristísimo drama de la Semana Trágica de Barcelona y sirve de ocasión para hacer balance entre las dos fechas trágicas (1898-1909). No necesitábamos un nuevo fracaso para saber que “España no existe como nación”. Los diez años de examen de conciencia y los nuevos errores aumentados -la incomprensible guerra de Marruecos, la represión como respuesta al problema social, la perpetuación de una política que no hace e impide hacer- no hacen sino profundizar nuestra “pesadumbre étnica” y nuestra desconfianza. Es necesario insistir en el examen de conciencia y tenemos que intervenir decididamente en la vida pública. Nuestros mayores, la generación anterior -los que hoy rozan los cincuenta años- sólo tenían una tarea: europeización, y han fracasado, quizá ni

⁴⁸⁵ *Ídem*, pág. 565.

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

⁴⁸⁷ Cfr., *Ídem*, pág. 567.

lo han intentado. La nuestra -dice Ortega-, falta de maestros, se encuentra también sin entusiasmo..., sin verdadera afición a “las ideas y a la suprema virtud laica de la ciencia”.

Pero es necesario hacer nuestra propia reforma, acometer la “larguísima era de reconstrucción liberal” que España necesita. El problema sigue siendo “europeización”: el objetivo, pues, la ciencia; el medio, la educación; el instrumento pedagógico, la libertad. “Ved aquí el deber de la europeización de España concretado en esta cuestión política del momento. Hay que educar la conciencia pública española; ésta es la labor que desde hoy mismo tiene que iniciar la juventud”⁴⁸⁸.

El título de la “**Nueva revista**” (*El Imparcial*, 27 abril 1910), *Europa*, es toda una declaración de principios y todo un programa: Europa es la única posibilidad de España.

1/ Pero Europa es, para España, una negación y una afirmación. Negación de sus instituciones caducas (Universidad, Parlamento, Ejército, Gobierno, Iglesia), del subjetivismo en arte y de la vanidad en la “ciencia”; afirmación de la laboriosidad, la cooperación, la eficacia, la disciplina, la ciencia. Esta europeización exige patriotismo, sólo puede ser tarea de verdaderos patriotas.

2/ Porque hay dos tipos de *patriotismo*: un patriotismo extático, complaciente, para el que la patria no puede ser objeto de crítica (ilusorio e inoperante); y un patriotismo enérgico, crítico, para el que “amar la patria es hacerla y mejorarla” y *patria* es “un problema a resolver, una tarea a cumplir, un edificio a levantar”. Posibilidad, futuro, quehacer, esperanza: “Patria no es la tierra de los padres -*Vaterland*-, sino la tierra de los hijos -*Kinderland*”⁴⁸⁹.

3/ “La europeización es el método para hacer España”. Y Europa es ciencia y cultura⁴⁹⁰.

4/ Pero, como pone de manifiesto en “**España como posibilidad**” (*Europa*, 27 febrero 1910), si Europa es la única posibilidad para España, España es el punto de vista que falta en Europa. Europeización no significa asimilación a lo francés, lo alemán o lo inglés, sino, asimilando lo genuinamente europeo que es la *cultura*, llevar a cabo la “interpretación española del mundo”, la emoción y el punto de vista que todavía falta en Europa. De esta forma, “Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra”. “Sólo mirada desde Europa es posible España”; pero “España es una posibilidad europea”⁴⁹¹.

“**El problema español**” (1910) ya lo reseñábamos al hablar de liberalismo y liga la necesidad de hacer una nueva España y el liberalismo como método (que es lo mismo que decir Europa, cultura e incluso, como ya sabemos, socialismo). “El problema

⁴⁸⁸ “Los problemas nacionales y la juventud”, O. C., T. VII, pág. 129.

⁴⁸⁹ “Nueva revista”, *El Imparcial*, 27 abril 1910, O. C., T. I, pág. 340.

⁴⁹⁰ “Traennos productos de cultura; pero la cultura, que es cultivo, que es trabajo, que es actividad personalísima y consciente, que no es *cosa* –microscopio, ferrocarril o ley- queda fuera de nosotros. Seremos españoles cuando agreguemos al vibrar de nuestros nervios celtibéricos sustancias humanas, de significado universal” (*ibidem*).

⁴⁹¹ “España como posibilidad”, *Europa*, 27 febrero 1910, O. C., T. I, pág. 337.

español es un problema de liberalismo... En los pueblos constituidos puede el individuo distraerse temporalmente de los asuntos políticos... En España no es esto posible: ... no nos es dado vacar tranquilamente a menesteres personales. Queramos o no, todos hemos de hacer política. (...) Hallamos el Estado por hacer”⁴⁹². “España es una tierra donde ayer y anteayer se pensó mal: la tradición, lo instintivo, lo hasta aquí no nos sirve. (...) Si la España de ayer y de anteayer es un error, nos vemos precisados a inventar una España nueva... A ese instrumento de invención..., al método para crear nuevos instintos llamo liberalismo”⁴⁹³.

La pedagogía social como programa político

Decíamos poco ha que esta obra resume y condensa el problema de España -que Ortega ve como *quehacer*: pues no hay tal España- y propone como solución un vasto y necesario programa de “pedagogía social” que incluye: la “socialización” de la escuela, la educación social del individuo, la pedagogía del trabajo y la cultura y la construcción de la humanidad que es cultura y es comunidad de hombres cultos, libres e iguales. Eso es europeización, eso es democracia y eso es la regeneración que se busca. Como en otras ocasiones, por claridad y sobre todo por dar relieve a cada una de las ideas principales, las señalamos con una numeración.

1. Dolor de España, pesimismo étnico. España no existe como nación; corramos a construirla

El punto de partida es el dolor de España, la constatación de su mengua secular, la vergüenza étnica de haberse apartado de Europa y haber encerrado su condición europea, cosa que la ha situado en inferioridad y la hace incapaz de promover adecuadamente a sus miembros: ni España existe como nación ni existen los hombres en España; y, por supuesto, no existe “visión española del mundo”, el punto de vista español. Es inevitable recurrir a las palabras de Ortega, pues alcanzan en esta conferencia tal fuerza expresiva e intensidad y una elevación en la concepción, que hacen de ella un verdadero manifiesto generacional:

“Es cuestión de honradez que siempre que se pongan en contacto unos cuantos españoles comiencen por aguzarse mutuamente la amargura. Creo que la amargura debe ser el punto de partida queelijamos los españoles para toda labor común... La alegría no puede ser un derecho natural ibérico. Gravitan sobre nosotros tres siglos de error y de dolor; ¿cómo ha de ser lícito, con frívolo gesto, desentendernos de esta secular pesadumbre?”⁴⁹⁴.

La realidad española es la escasez de cultura, la sordidez social y la falta de hombres dotados de altura espiritual: “El mínimo de hombres dotados de plena madurez espiritual es en nuestra raza tan escaso, que se acepta fácilmente... Es, con efecto, en España la realidad cultural tan menguada y tan sórdida que solicitáis al porvenir y tratáis de hacerlo prematuro”⁴⁹⁵.

⁴⁹² “El problema español”, O. C., T. VII, pág. 184.

⁴⁹³ *Ídem*, pág. 185.

⁴⁹⁴ “La pedagogía social como programa político”, *Personas, obras, cosas*, O. C., T. II, pág. 87

⁴⁹⁵ *Ídem*, pág. 86.

La conclusión es que “España es un dolor enorme, profundo, difuso: España no existe como nación”. Pero la reacción es inminente: “Construyamos España... la futura España magnífica en virtudes, la alegría española”. Sea éste nuestro lema: “A la alegría por el dolor”⁴⁹⁶.

2. España como problema primero; la filosofía como obligado pensar sobre España

Pero si España no existe, el primer problema y el primer impulso es precisamente construirla. Y si el punto en que estamos es el dolor, el problema primero y perentorio es el de España misma: “Apenas sentido, con sincera amargura, el hecho español, la realidad actual española se nos convierte en problema. Si sentimos que España es un pozo de errores y de dolores, nos aparecerá como algo que no debe ser cual es, que debe ser de otra manera... La amargura nos devuelve la realidad de nuestra tierra convertida en problema, en tarea”⁴⁹⁷.

En otro lugar hemos comentado ampliamente cómo España se convierte, necesariamente, en el problema radical y primero de la filosofía de Ortega e incluso cómo la búsqueda de solución al problema español impulsa su búsqueda filosófica. De hecho, hemos constatado en todas estas páginas cómo filosofía y problema de España quedan hondamente implicados. Decíamos más o menos que si filosofía es un pensar sobre la vida (pensar circunstancial), si es esclarecimiento o iluminación de la realidad para saber a qué atenerse; si su objeto es el vivir, pero vivir es convivir y existencia es coexistencia..., la filosofía es rigurosamente reflexión sobre ese vivir colectivo que es la nación, nuestra sociedad. Mucho más si esa “realidad nacional” es tan radicalmente problemática que pone en cuestión el propio vivir (la propia vida). Pues bien, al aplicar la reflexión al ser de España (qué somos, qué hemos de ser, qué podemos esperar, pregunta la filosofía), descubrimos que España no es, no está dada (no es naturaleza, sino historia), es algo por hacer, futuro, tarea, posibilidad, puro quehacer... Pero ese quehacer es, en la sociedad, la cultura (ciencia, moral, arte) y por ello educación, pedagogía social. Como puede verse, en torno a la reflexión sobre España se va precisando la filosofía de Ortega (cultura, vida, proyecto) y se anuncian las categorías “existenciales”.

Pero lo que ahora importa es la afirmación -que ya hemos reseñado con este mismo texto de Ortega- de que “España es el problema primero, plenario y perentorio”, para los españoles -problema y tarea- y para la filosofía o para todo aquél que desde España se dedique a esa labor de esclarecimiento y profundización, de “salvación”: “en otros países acaso sea lícito a los individuos permitirse pasajeras abstracciones de los problemas nacionales... Entre nosotros el caso es muy diverso... Para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio”⁴⁹⁸.

3. La tarea del patriotismo: la patria como problema, la patria como deber

⁴⁹⁶ *Ídem*, pág. 87.

⁴⁹⁷ *Ídem*, pág. 88.

⁴⁹⁸ *Ídem*, pág. 84. Texto ya citado completo.

Pero ese problema es el de la transformación de España: hay que cambiar la condición española, hay que hacer una nueva España. O mejor, si España no es, hay que hacer a España. Esa es la tarea del patriotismo español.

Porque, como ya hemos dicho comentando “*Nueva revista*”, hay dos tipos de patriotismo: el patriotismo pasivo y complaciente, inactivo y espectacular, que mira la patria como algo dado, la “condensación del pasado”, realidad intocable y racial. Un patriotismo que hemos llamado iluso e inoperante, patético en el caso de España por su ceguera y peligroso porque tiende a consagrar el estado de cosas. Pero hay otra noción de patria y otro patriotismo, el que la considera “no la tierra de los padres, sino la tierra de los hijos... algo que todavía no existe, más aún, que no podrá existir como no pugnemos enérgicamente para realizarlo nosotros mismo”⁴⁹⁹. La patria es, entonces, más que pasado, esencialmente futuro: “una tarea a cumplir, un problema a resolver, un deber”⁵⁰⁰. Y el patriotismo es entonces esencialmente dinámico, pura acción sin descanso, enérgico empeño en la mejora de la patria, en la perfección de la patria, en la tarea de construirla: “El patriotismo verdadero es la crítica de la tierra de los padres y construcción de la tierra de los hijos”⁵⁰¹.

4. El problema español, un problema pedagógico. ¿Pedagogía individual o pedagogía social? El ideal de España, el ideal de español

Pero si la tarea es construir España, hacer de ella una cosa distinta... y mejor, el problema político español se convierte en un problema pedagógico. No sólo porque la educación va a ser la clave de su reconstrucción, sino porque toda tarea de construcción se enfrenta al problema de la pedagogía como ciencia: primero, precisar el proyecto, determinar los fines, establecer el ideal que quiere forjarse; segundo, establecer los medios y los procedimientos con los que llevarlo a cabo. El problema entonces es cuál es el ideal que queremos para España y qué tipo de hombre español: cuál es la España que queremos y el hombre que queremos ser. Y esta tarea pedagógica, ¿es pedagogía individual o es pedagogía social?

5. Realidad del hombre como ser social, ideal del hombre como miembro de la humanidad. Cultura y humanidad

Buscamos el ideal de hombre y caemos en un error de principio: el individualismo, la creencia en que los hombres son los individuos -seres realizados al margen de los demás- y que toda pedagogía es sólo pedagogía individual, formación de individuos (proceso individual y para fines individuales). Pero ese es el gran error que arrastra la antropología (ciencia difícil, resumen de la filosofía) y la pedagogía que en ella se funda: como hemos comentado a propósito del socialismo, el hombre no es un individuo aislado, conformado en su esencia con independencia de sus relaciones con

⁴⁹⁹ *Ídem*, pág. 88.

⁵⁰⁰ De forma parecida se expresa en “**Viaje de España**”, de junio de 1910: “Otros, que ejercitan un patriotismo más complicado y conforme a mi paladar, para quienes la patria no es nunca una cosa hecha, cumplida, histórica, hieratizada y perfecta, sino un perpetuo problema, una tarea nunca acabada, una futura realidad, un conflicto entre posibilidades presentes...” (*Personas, obras, cosas*, O. C., T. II, pág. 1089).

⁵⁰¹ *Ídem*, pág. 89.

los otros; el hombre es un ser social constituido en y por la sociedad, determinado por ella en su entraña (en su esencia) y en todas sus dimensiones: es un producto social, aunque su acción y su ser sea a la vez determinante del conjunto o de la sociedad misma. El hombre es solidario de la sociedad y sólo es hombre y es lo que es en y por ella (como decía Aristóteles, “hombre” sólo en sociedad; fuera de ella, dioses o bestias).

El modo en que Ortega expone esta idea radicalmente “moderna” es doble: el “hombre” que buscamos definir no es el individuo biológico, el puro organismo corporal -que aun así lo es en intercambio necesario con el medio, con el que forma un “todo”-, sino el hombre cultural, el ser racional, “que piensa, siente y quiere”. Pero eso es la cultura, y la cultura -la ciencia, la moral, el arte- no es patrimonio individual, sino creación y patrimonio social. Mucho más interesante es la segunda observación: el hombre verdadero, el hombre que piensa... no es posible al margen de la sociedad y, sobre todo, no es posible sin el lenguaje: no hay pensamiento, no hay hombre sin lenguaje. Y siendo el lenguaje un hecho y una creación social, no hay hombre sin sociedad. Luego el hombre es un ser constitutivamente social, “individuo de la humanidad”. El individuo, como ya señalábamos y referimos al mismo Natorp, es una abstracción ideológica, sin refrendo ninguno en la ciencia. Merece la pena escuchar a Ortega:

“Imaginad al hombre caído al nacer en un absoluto aislamiento: cortadle toda comunicación con el resto de los hombres; no llegará nunca a proyectar su vida interior hacia fuera en el cristal de la palabra: Ahora bien, sin lenguaje no hay pensamiento: el pensar es un monólogo y el monólogo no lo es originario, sino la imitación del diálogo, un diálogo de una sola dimensión... La psicología demuestra que sin el instrumento economizador del lenguaje el espíritu no llega a formarse contenidos de alguna complicación.

El individuo humano no puede ser hombre: el individuo humano, separado de la sociedad -ha dicho Natorp- no existe, es una abstracción”⁵⁰².

La conclusión es que, si el individuo es una abstracción, “la realidad concreta es el individuo socializado, es decir, en comunidad con otros individuos: el individuo suelto, señor, absolutamente solitario es el átomo social. Sólo existe real y concretamente la comunidad, la muchedumbre de individuos influyéndose mutuamente”. Como dice poco después: “El hombre como tal no es el individuo de la especie biológica, sino el individuo de la humanidad”⁵⁰³.

Pero si esa es la realidad humana, la realidad social, y tanto en la formación social del individuo como en la construcción -interindividual- de la sociedad la cultura es el elemento especificante (lo humano es la conciencia: ciencia, moral, sentimiento; sólo dado en sociedad); y si lo que buscamos es el ideal de acuerdo al cual conformar al nuevo hombre -español- y la nueva sociedad -España-, el ideal será hacer de ese individuo social y de esa sociedad una auténtica comunidad de hombres a la altura de su humanidad. Si estamos en una sociedad que es un fracaso como comunidad y es un fracaso en la proyección de los hombres que la componen, hagamos de ella una comunidad verdaderamente humana de hombres en condición de tales. Eso es una comunidad de cultura y una solidaridad de trabajo. Lograr eso es el programa de una pedagogía social.

⁵⁰² *Ídem*, pp. 94-95.

⁵⁰³ *Ídem*, pp. 95 y 96.

6. Proyecto de pedagogía social: formación social del individuo, construcción de la comunidad. Pedagogía del trabajo, pedagogía de la cultura

El programa que tenemos ante nosotros -y el programa para España- es formar una comunidad y formar en ella unos hombres que verdaderamente la constituyen: hombres de saber y de conciencia, libres y solidarios, cooperantes y productivos, comprometidos en un destino común de progreso y de amistad. Eso es una comunidad humana, comunidad en humanidad, comunidad por tanto en alta elevación cultural. Otra cosa: individualismo disociador, incultura invertebradora, o es mitología o es barbarie. Comunidad y cultura son el ideal de sociedad y de formación. Ese es el proyecto de la pedagogía social. Para ello necesitamos pedagogía, pero pedagogía social.

Necesitamos pedagogía: formar hombres a la altura de la humanidad y formar una comunidad de tales hombres -y las dos caras se unifican: no hay comunidad sin hombres verdaderamente humanos, ni éstos pueden formarse si no es en una comunidad de auténtica cultura- exige ante todo una profunda tarea pedagógica, de educación. La pedagogía proporciona los ideales y los medios. Y, para un hombre a la altura, el medio es ciencia, moral, sensibilidad estética: cultura. ¿Pero qué es esta pedagogía o qué es pedagogía social?

Con el prejuicio individualista que antes denunciábamos se tiene también el prejuicio de que la pedagogía es sólo formación del individuo, pedagogía individual. Platón ya advirtió que la pedagogía es siempre y tiene que ser social: no hay individuo virtuoso en una sociedad injusta. Formar “buenos ciudadanos” exige hacer una buena sociedad, una sociedad justa. Luego la tarea formativa -la pedagogía- no puede ser meramente individual: tiene que ser social (“La pedagogía de Platón parte de que hay que educar la ciudad para educar al individuo. Su pedagogía es pedagogía social”⁵⁰⁴).

Pedagogía social es pedagogía -formación- del individuo en, por y hasta para la sociedad (formación “social” del individuo) y pedagogía de la sociedad por la educación del individuo⁵⁰⁵. Es un proceso pedagógico en que la formación del individuo y la construcción de la comunidad se implican y se potencian mutuamente, teniéndose siempre como el mismo objetivo. “El concepto de pedagogía social -escribe Natorp en el *Curso de Pedagogía Social*, en un texto ya citado- significa el reconocimiento capital de que la educación está socialmente condicionada en todas sus direcciones esenciales, mientras que por otra parte una organización verdaderamente humana de la vida social está condicionada por una educación conforme a ella de los individuos que la componen”⁵⁰⁶.

Éstos son hechos: toda educación está condicionada socialmente. Una buena educación sólo la procura una buena sociedad (justa y bien organizada). Pero una buena sociedad sólo se asienta sobre una buena educación. La pedagogía se ejerce directamente sobre los individuos; pero “la pedagogía es también la ciencia de

⁵⁰⁴ *Ídem*, pág. 96.

⁵⁰⁵ “La pedagogía social que exige la educación por y para la sociedad exige también la socialización de la educación. Estimo que los partidos obreros se olvidan un poco de la escuela única”. (*Ídem*, pág. 100, subrayado mío).

⁵⁰⁶ Citado por Ortega en *Ídem*, pág. 97.

transformar las sociedades”, luego se ejerce indirectamente sobre la sociedad. La política se ejerce directamente sobre la sociedad, indirectamente sobre la pedagogía y los individuos. Pedagogía social será una pedagogía que se ejerce sobre los individuos en la perspectiva de la construcción de una sociedad justa y mejor; y a la vez una pedagogía que la sociedad acomete decididamente para formar individuos sabios y virtuosos (en la convicción de que son los únicos que pueden asegurar una buena sociedad).

Así la acción política se puede convertir en programa pedagógico. Pero esa pedagogía social -la asunción de la educación como prioridad política fundamental y el proyecto de una buena educación con fines de transformación social- no puede obviar la decidida acción política para mejorar -política y socialmente- esa sociedad; mejoras que sólo esa pedagogía puede consolidar y extender. Decía Marx que “el arma de la crítica no puede olvidar la crítica de las armas”. Parafraseándolo, podemos decir que la pedagogía social como profundización de la política no puede olvidar la política como posibilidad de la pedagogía.

En definitiva, esto es pedagogía social: educación social del individuo/formación de la sociedad a través de la educación. Virtud individual y virtud social (a la vez, implicándose necesariamente): honradez y justicia. La pedagogía no se limita al individuo, sino que se refiere a la construcción de la sociedad-comunidad (en el trabajo y la cultura). Para terminar: pedagogía social es una pedagogía que quiere transformar al hombre y a la sociedad (hacer hombres cultos y humanos en una verdadera comunidad) y sabe que no se puede hacer lo uno sin lo otro.

Por eso, ¿cuál es el programa de esa pedagogía social o cuáles son sus formas de intervención? Pedagogía del trabajo, pedagogía de la cultura. O si se quiere, educación en el trabajo, educación en la cultura. Esas serían las bases de la formación del individuo y de la transformación de la sociedad. Ese es el camino o el método para la “humanidad”: formar comunidad de hombres cultos en la solidaridad del trabajo. En definitiva, socialismo y cultura como principio o concreciones de esta pedagogía social y como solución para España.

“Cultura es labor, producción de cosas humanas. Es hacer ciencia, es hacer moral, es hacer arte”.

“Tenemos que ensayar la mejora de nuestro ser radical (...) ¡Salvémonos en las cosas! Luego, pensando en Pestalozzi, he visto que no quería decir otra cosa con su “educación del trabajo” que es, a un tiempo, educación para el trabajo y educación por el trabajo... La comunidad o sociedad verdadera se funda en la unanimidad del trabajo”⁵⁰⁷.

Por todo ello, el proyecto de pedagogía social se concreta en:

6.1. Socialismo y socialización de la escuela

No queremos repetir lo que ya hemos comentado a propósito del socialismo. Pero este proyecto de transformación del hombre y la sociedad que es la pedagogía social demanda el socialismo y demanda la generalización de la escuela y su objetivo: la

⁵⁰⁷ *Ídem*, pág. 98.

cultura. La comunidad-educación en el trabajo es el socialismo o es su principio fundamental. Por eso, si es una exigencia para la formación de la verdadera humanidad, el socialismo es una exigencia moral a la altura de nuestro tiempo. Y eso es lo que declara Ortega:

“Es hoy una verdad científica adquirida para *in aeternum* que el único estado social moralmente admisible es el estado socialista”⁵⁰⁸.

Pero la solidaridad en el trabajo y la tarea de construcción que le es propia sólo puede ser completa -y desde luego sólo alcanza la comunidad en humanidad- si es comunicación y solidaridad en la cultura, y por tanto si ésta se extiende a todas las capas sociales, a todos los miembros de la sociedad. Dice Ortega: “Si todo individuo social ha de ser trabajador en la cultura, todo trabajador tiene derecho a que se le dote de la conciencia cultural”⁵⁰⁹.

Por eso el mayor crimen que puede cometerse es mantener la situación actual de discriminación por diversos motivos -especialmente económicos- con respecto a la educación, el apartamiento de ella de grandes sectores y la diferenciación en el tipo de educación: la educación de los pobres, la educación de los ricos, una educación de pésima y una educación de óptima categoría. Cuando la educación es principio de comunidad, de universalidad y de humanidad (y puede añadirse: principio de igualdad y justicia, medio de promoción social, etc.), esa diferencia en la educación mantiene la escisión en la humanidad, por tanto, el particularismo...

6.2. Escuela pública (responsabilidad y compromiso del Estado) y laica

Esa razón podría aducirse también para esta segunda exigencia o nivel de concreción de la pedagogía social: si la escuela ha de socializarse y la educación ha de servir al proyecto de integración y humanidad, la escuela ha de ser pública, única y, por científica, laica. “Pública” significa que es el Estado -como agente y expresión de la comunidad- el que ha de asumir la responsabilidad sobre ella y el compromiso de impulsarla, dotarla, asegurarla, velar por ella (controlarla).

Ortega descarta -y se opone enérgicamente, valientemente- a la escuela “privada”, especialmente la “confesional”, y el equívoco derecho denominado la “libertad de enseñanza”, término ideologizado que no oculta sino la voluntad de privilegio, de segregación y de negocio, especialmente de negocio ideológico. La “libertad de enseñanza” debería llamarse libertad para “condicionar” y es la pretensión de reservarse -por parte de diversos sectores ideológicos, incluidos algunos padres- la posibilidad de influir con su ideología en las mentes juveniles dejadas a su merced. Ese es su privilegio y su negocio ideológico. El derecho de “libertad de enseñanza” debería ser “libertad en la enseñanza” o “enseñanza en y para la libertad”. La interpretación conservadora es lo más contrario a la libertad.

Por eso Ortega niega lisa y llanamente lo que hoy nadie se atreve a cuestionar: la llamada “libertad de enseñanza”, que llega a consagrarse en la Constitución de 1978. Ese pretendido derecho segrega, discrimina, diferencia y mantiene dos tipos o varios

⁵⁰⁸ *Ídem*, pág. 99.

⁵⁰⁹ *Ibidem*.

tipos de educación. Socava el principio de universalidad y humanidad que persigue la educación. Así dice Ortega:

“La escuela confesional frente a la laica, es un principio de anarquía, porque es pedagogía disociadora.

Caro está que, para mí, escuela laica es la instituida por el Estado. Contradiría cuanto he dicho, admitir la libertad de enseñanza que hoy tan aguerridamente toman como bandera los anarquistas conservadores apenas el Estado trata de inmiscuirse en la enseñanza ya privada”⁵¹⁰.

Por lo mismo, hay que oponerse al pretendido derecho de los padres a elegir el tipo de educación que quieren para sus hijos, que viene a ser lo mismo: elegir el sistema con el que quieren que los condiciones y adoctrinen. La responsabilidad fundamental de la educación recae en la sociedad, en el Estado, y éste debe asegurar una enseñanza de calidad, científica, crítica, en libertad, en los principios de una moral laica admitida universalmente... y debe sobrevelar y corregir las posibles “desviaciones” autoritarias e ideologizadoras de los propios padres: “No compete, pues, a la familia ese presunto derecho a educar a los hijos: la sociedad es la única educadora, como es la sociedad único fin de la educación: así se repite en las aplicaciones legislativas concretas la idea fundamental de la pedagogía social: la correlación entre individuo y sociedad”⁵¹¹.

Si es científica, la educación tiene que ser laica. Lo que no significa que excluya la educación sobre la religión. Precisamente en “**Catecismo para la lectura de una carta**” (*El Imparcial*, 10 febrero 1910), comentario de una escrita en realidad por Menéndez Pelayo oponiéndose a la escuela laica y a la pedagogía sin religión, puntualiza Ortega que “laico” se opone a eclesiástico y no a “religioso”. La escuela laica excluye una enseñanza confesional, pero no la religión como tal, que debe tratarse dentro de los límites de la razón. La religión y la idea de Dios tienen un claro componente “humanista” y moral. Dios es en la escuela la emoción de la humana moralidad; la religión tiene en ella una dimensión moral. Por eso no puede rechazarse. Otra cosa es, sin embargo, la moral eclesiástica y confesional, que puede volver a dividir y enfrentar. En esto vuelve Ortega a ideas muy similares a las de Natorp.

En cualquier caso, estas posiciones no son las de un simple “liberal” de carácter más bien conservador, sino que son posiciones valientes y decididas que sólo pueden calificarse de “socialistas” y “progresistas”.

6.3. Teología social: la cultura como nuevo poder espiritual

Este proyecto de educación y transformación (de transformación por la educación) supone, finalmente, erigir a la cultura (el saber, la ciencia, la moral y la estética racional) en el nuevo poder espiritual o ideal, frente a otras instancias como pueden ser la religión, la tradición o la suplantación del poder cultural por cualquier tipo de liderazgo carismático. No hay más principio de legitimación que la cultura, la ciencia, la voluntad general emanada de esa humanidad -o el principio de universalidad en que se funda: la racionalidad.

⁵¹⁰Ídem, pág. 100.

⁵¹¹Ídem, pág. 101.

En segundo lugar, colocar el ideal de humanidad -la comunidad racional de hombres libres cultos, racionales, en pie de igualdad- y el respeto debido a lo humano -el carácter humanitario reflejado en la racionalidad y en la compasión solidaria- en la finalidad última, en la auténtica realidad sagrada para el hombre, para todos los hombres.

7. Conclusión: comunidad de trabajo y de cultura como europeización y regeneración

La conclusión es que España ha de ser una comunidad verdadera de trabajo y de cultura, una España democrática que impulse y que se apoye en la educación y en el fomento de la ciencia y en el trabajo en solidaridad y justicia. Eso es, a su vez, el ideal que Europa, desde el clasicismo, representa. Y en eso consistirá la europeización de España. Por eso, cuando Costa unió estas dos palabras en un mismo ideal: regeneración y europeización, había acuñado de alguna forma esta fórmula: *España, el problema; Europa, la solución.*

“La futura España, señores, ha de ser esto: comunidad, o no será. Un pueblo es una comunión de todos los instantes en el trabajo, en la cultura; un pueblo es un orden de trabajadores y una tarea... democracia. Un pueblo es una escuela de humanidad. Esta es la tradición que nos propone Europa. Por eso el camino del dolor a la alegría que recorreremos será... europeización”⁵¹².

2.6. “LA ESTÉTICA DE “EL ENANO GREGORIO EL BOTERO” Y OTROS ENSAYOS DE ESTÉTICA. LA FORMACIÓN DEL SENTIMIENTO

Vamos a referirnos a este artículo de 1911 porque completa las reflexiones sobre España de este período: Zuloaga, amigo personal de Ortega, que nos ha dejado ese espléndido retrato de “mis amigos” en el estudio del pintor, es, como vamos a ver, un referente fundamental de la Generación del 98 y quizá el exponente principal de la “visión pictórica” de España⁵¹³. Pero sobre todo porque *La estética de “El Enano Gregorio el Botero”*, magnífico e impresionante, es uno de los artículos o ensayos más importantes de los dedicados a cuestiones estéticas que, además de ser uno de los temas constantes de su reflexión teórica, tienen una intención “sistemática”: abarcar el tercer gran ámbito fundamental de la actividad humana que, con la ciencia y la moral -a los que ha dedicado la mayor parte de sus escritos- constituye el contenido de la cultura. Ciencia, ética y estética. Formación intelectual, formación moral, formación estética.

⁵¹² *Ídem*, pág. 102. La misma consigna europeizadora proponía un mes antes de la conferencia en “**Las revoluciones**” (*Vida socialista*, 6 febrero 1910, Obras completas, Tomo I): “Europa, señores, es ciencia antes que nada: ¡amigos de mi tiempo, estudiad! Europa es también sensibilidad moral... de esa moral de la acción, menos mística, más precisa, más clara, que antepone las virtudes políticas a las personales porque ha aprendido -¡Europa es ciencia!- que es más fecundo mejorar la ciudad que el individuo” (pág. 324).

⁵¹³ “Zuloaga dio con sus pinceles el mismo grito angustiado de sus colegas del 98”. Con ellos, “perteneció a una generación encarada con su patria como problema y por eso llenó las apetencias de los jóvenes de su tiempo” (ORTEGA SPOTTORNO, José, *Los Ortega*, ed. cit., pp. 241 y 243).

Ninguno lo ha descuidado Ortega. Vamos, pues, a contemplar algunos artículos que consideramos esenciales en esta dimensión.

En primer lugar, tres de ellos dedicados a la pintura de Zuloaga, que pueden considerarse en unidad: “¿Una exposición de Zuloaga? (*El Imparcial*, 29 abril 1910), “La estética de “El Enano Gregorio el Botero” (*El Imparcial*, octubre y noviembre 1911) y “Una visita a Zuloaga” (escrito en diciembre de 1911 y publicado en *El Imparcial*, el 4 de febrero de 1912), que en parte repite y en parte completa el anterior. Consideraremos después un ensayo fundamental de estética del mismo año 1910, “Adán en el Paraíso” (publicado en cinco entregas en *El Imparcial*, entre mayo y agosto, y recogido, como “La estética...”, en *Personas, obras, cosas*), del que dice Ortega en “Arte de este mundo y del otro” (julio-agosto 1911) que “se trataba de un ensayo de estética española y como una justificación teórica de nuestra peculiaridad artística”⁵¹⁴ y que de alguna forma culmina también, como “La pedagogía social...”, este período de reflexiones sobre España, pero en otra dimensión. Ensayos, pues, de estética que son, también, ensayos de “salvación” de España, en cuanto aportan un haz de inteligibilidad desde la otra creación “humana” o dimensión privilegiada e imprescindible de la cultura que es el arte.

2.6.1. “La estética de “El Enano Gregorio el Botero”: resistencia a la modernidad

“La estética de “El Enano Gregorio el Botero” y “Una visita a Zuloaga”, escrito poco después que aquél, y ambos de 1911, son dos textos complementarios donde lo sustantivo -sobre la pintura de Zuloaga y sobre el “problema de España”- se repite exactamente. En ellos se abordan tres temas:

- Observaciones estéticas o ideas sobre teoría estética, de tipo más general en el segundo y cuestiones de técnica pictórica en el primero.
- Características de la pintura de Zuloaga.
- Acotación del problema de España: se repite literalmente en el segundo lo dicho en “La estética de “El Enano...”, que es en este aspecto algo más completo.

1. Ideas estéticas de los dos ensayos

En “Una visita a Zuloaga” esboza Ortega ideas estéticas fundamentales sobre la “justificación” y en definitiva sobre la función y finalidades del arte y sus “temas perennes”: más allá de los problemas y recursos técnicos, que son, sin duda alguna, importantes (¡técnica, habilidad!), pero que no constituyen lo verdaderamente “artístico”, lo que necesita el arte para serlo de verdad es “la cuarta dimensión”: “la sensibilidad para los temas esenciales humanos”. El arte, más allá de la técnica y la habilidad, “es el arte de dotar a las almas de una sensibilidad potenciada”, que nos haga capaces de percibir “ciertas realidades fugitivas, profundamente simbólicas, que están en el fondo de las realidades groseras y patentes” y con ello nos haga descubrir algo verdadero o fundamental sobre la realidad o sobre la condición humana: que de “insignificantes”, nos lo vuelva “significativos”: “Al dotarnos el arte de esa superior

⁵¹⁴ “Arte de este mundo y del otro” I, *El Imparcial*, 24 julio 1911, O. C., T. I, pág. 437.

sensibilidad no hace sino ponernos en intimidad perfecta e inmediata con los misterios elementales de la condición humana, con los problemas cardinales del cosmos”⁵¹⁵.

El arte como forma de conocimiento y sensibilización para lo esencial humano

Es decir, interpreta o justifica Ortega el arte como una forma peculiar de “conocimiento” o por su específica función cognoscitiva, que nos permite acceder, de una forma propia -distinta de la de la ciencia o la de la moral- a la realidad de la condición humana o a la naturaleza misma de las cosas o del cosmos material. Así lo dice expresamente en “*Adán en el Paraíso*”: es el arte una forma de acceder y aportar “solución” al problema humano (y en general a la realidad) distinta y complementaria de la ciencia y la moral; del “fracaso” o “límite” de la ciencia nace lo específico del arte. Podemos decir que *razón teórica* (experiencia objetiva), *razón práctica* (experiencia o conciencia moral) y *razón estética* (experiencia estética o sensibilidad de lo “bello” y lo sublime) son tres formas de experiencia o de acceso y “comprensión” de lo real o de relación con ello, especialmente lo real-humano.

El arte es un modo de sensibilidad y de sensibilización. Como proceso de creación, es un modo de conocimiento o acercamiento a lo real: recreación, expresión, “realización” en el carácter “ficticio” del arte (como dice en *Adán en el Paraíso*), donde la realidad se hace “presencia” y se muestra (primero al artista y por su medio al espectador, que tiene que “recrearlo” en su experiencia) en una nueva relevancia o significación. Por ello es “sensibilización” -en el espectador, y aun en el artista-, capacitación para una nueva comprensión y por ello una nueva relación a lo real. Por eso dice Ortega que es potenciación de la sensibilidad, y por ello capacidad de penetrar en “ciertas realidades fugitivas”, en los “misterios elementales de la condición humana” o “los problemas cardinales del cosmos”.

Podríamos preguntarnos qué es exactamente lo que el arte revela o qué es aquello en que nos hace penetrar o profundizar, cuál es el contenido por cuya revelación se justifica y por tanto cuáles son los temas que lo hacen verdaderamente valioso. . Y a través de ello qué es lo “genuinamente artístico”.

Parece claro que la respuesta de Ortega va en la dirección ya indicada: aquello en lo que el arte nos permite penetrar de un modo en que no pueden hacerlo la ciencia o la moral, es, fundamentalmente, en la realidad o el sentido de la “condición humana”, aunque también en el problema cardinal y el sentido, profundamente simbólico, de la realidad y del cosmos. De ahí que los temas perennes, los que dan permanente actualidad y originalidad al arte, son ciertos “temas esenciales humanos”: se habla mucho y se valora sobremedida -sobre todo en el arte contemporáneo y muy especialmente el de vanguardia- la originalidad, la novedad, el hacer algo que nadie haya hecho; pero la verdadera originalidad del arte está en sabernos mostrar en su radicalidad y viveza los “temas perennes” (del hombre y por ello del arte): “Se habla de originalidad y se entiende por tal yo no sé qué ingenua pretensión existente en algunos hombres de inventar algo completamente nuevo. Nada hay nuevo... si no es sólo de nombre... Hay, sí, unas realidades esenciales y perennes, sentidas desde los comienzos de la cultura, y en torno a ellas una variedad incesante... Hombre verdaderamente

⁵¹⁵ “Una visita a Zuloaga”, *La Prensa*, 4 febrero 1912, O. C., T. I. pág. 532.

original es quien... mete bien hondo la mirada y la mano en aquellos problemas cordiales, eternos, y los saca un momento a las miradas de las gentes”⁵¹⁶.

Según esto, el arte es una forma específica de experiencia, tiene una decisiva función cognoscitiva, su contenido fundamental y lo que por su especial sensibilidad revela es lo “eterno y específico humano”, y lo “artístico” se define precisamente por esa capacidad de manifestárnoslo. Lo esencialmente humano manifiesto y revelado -por su recreación y la especial “presencia” que el arte constituye- es la cuarta dimensión, lo que hace del arte, arte. Y su función pedagógica, esencial e imprescindiblemente humanizadora, es precisamente esa “sensibilización” para los temas esenciales humanos.

Esto es en realidad lo que Ortega dice en este artículo -y es curioso cómo coincide con todo ello con tesis fundamentales de la estética marxiana y marxista en general⁵¹⁷; pero, sobre todo si se tienen en cuenta otras ideas de “*La estética de “El Enano Gregorio el Botero”* y *Adán en el Paraíso*, se apunta a mucho más. Si el arte es forma de sensibilización, lo “artístico” no consistirá en lo puramente cognoscitivo o en el puro contenido y tema que en él se nos revela, sino en la forma peculiar en que nos lo revela, o en lo revelado, pero sólo en cuanto forma o contenido específico que sólo en el arte se revela como tal. Lo artístico es ese hacernos presente lo real cotidiano de forma tal que en ello se revela el misterio, lo hondo de su significado, etc. Y eso es más que técnica o habilidad, pero tampoco la mera sensibilidad para eso profundo; sino aquello peculiar del arte, presente y logrado en la obra, que nos hace alcanzarla, por lo que se suscita esa sensibilidad. Y eso ocurre y puede ocurrir con contenidos donde el objeto directo no es el hombre ni lo humano expreso.

Lo “artístico” es la peculiar presencia que lo humano y lo real cobra en la obra de arte, precisamente por el arte-artificio del artista. Presencia específica, independiente de la realidad recreada, en que ésta adquiere una especial relevancia y por ello una nueva significación. Que a veces nos revela el sentido íntimo y el misterio profundo del hombre y su condición (nos permite acceder más profundamente o con una nueva comprensión a su realidad) y otras simplemente nos revela la presencia -simple, nuda y potente, por ello relevante o admirable- del ser, de la más humilde y sencilla cosa o realidad: y esa revelación que suscita la emoción... admirativa y “simpatética” no es otra cosa que la belleza, el sentimiento estético: algo más que experiencia: es conocimiento y adhesión a lo conocido en nuestra común condición... de ser. Lo específico “artístico” no es el tema ni lo que en él nos revela, ni la sensibilización para ello, sino aquello precisamente por lo que nos lo revela: la peculiar presencia -por

⁵¹⁶ *Ídem*, pág. 533.

⁵¹⁷ No sólo la idea de que el arte es ante todo una forma peculiar de conocimiento y un modo específico de reflejo de la realidad, sino la de que el objeto específico del arte o lo que constituye la esencia de lo estético es la expresión y revelación de lo específicamente humano en la obra, su significación humana o su creatividad: “El verdadero fin del arte es afirmar la esencia humana en un objeto concreto-sensible” y la belleza viene a ser el reflejo, el encuentro de nuestra esencia en las cosas -creadas por nosotros. La belleza es el reflejo del hombre y su capacidad creativa en el objeto artístico. Éste nos devuelve y confirma nuestra humanidad. “El hombre es el objeto específico del arte, aunque no siempre sea el objeto de la representación artística... Al reflejar la realidad objetiva, el artista nos adentra en la realidad humana. Así pues, el arte como conocimiento de la realidad, puede mostrarnos un trozo de lo real -no en su esencia objetiva, tarea específica de la ciencia- sino en su relación con la esencia humana”. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Las ideas estéticas de Marx*, México, Ediciones ERA, 1.ª ed., 1965, pp. 34-35.

recreación- de lo real que el arte logra, en que eso profundo de lo real se revela y, además, no las cosas determinadas y profundas que él nos revela, sino “lo que” en todo contenido de arte se nos revela y hace presencia: la belleza; que no es otra cosa que la admirable presencia o afirmación del ser, en su mero hecho de ser, asombroso -y admirable- en su presencia, relevante en su mera consistencia, significativo en su mera incidencia y en la simpatía comunicativa con que nos compromete: lo indiferente se instala en el arte afectivamente significativo. En resumen: lo “artístico” es la peculiar manera de hacerse presente lo real, en la recreación que es la obra de arte, en su “belleza”, especial relevancia o significación.

Ortega no llega a decir todo esto, confusamente expresado por otra parte, que quiere ser un complemento o indagación sobre lo que él mismo dice: lo artístico es una peculiar manera de hacerse presente lo real en que se nos revela algo fundamental sobre el ser humano o sobre la realidad misma (algo que como tal no se nos revela en la ciencia o en la moral). Estamos insinuando que ese “algo” que se nos revela y constituye lo específico -lo esencial- del arte es la “belleza”, la particular relevancia o “significación” que adquiere lo real en la obra -“realización” o recreación del artista, por su genio, por su especial sensibilidad o “intuición” y por su técnica. Belleza que puede radicar en determinadas características objetivas, como la armonía, proporción, adecuación, simplicidad..., o ser expresión de algo que lo trasciende, o en la simple presencia o manifestación del ser en su simple relevancia (cifra quizá de lo que en todo alienta). Ortega se limita a señalar la función cognoscitiva y su papel de sensibilización para lo humano, revelación que lo justifica y constituye el contenido propio y el tema perenne del arte. Pero tiene otra idea capital, que desarrolla especialmente en “*La estética...*” y en “*Adán en el Paraíso*”, que es lo que nos sugiere y nos lanza a ese tipo de observaciones: y es la idea de la “unidad” y consiguiente autonomía e independencia de la obra de arte y la idea de ser el arte “realización” o presencia de lo real recreado en él.

Unidad e independencia de la obra de arte

Porque la segunda gran idea estética, esta vez de “*La estética de “El Enano Gregorio el Botero”*” y más desarrollada en “*Adán en el Paraíso*”, es considerar el cuadro (y en general la obra de arte) como una “unidad”, que se logra al margen o con independencia del motivo representado -a veces sin representación alguna: el arte informalista-, por la recíproca relación y disposición de sus elementos, y que hace de él una realidad y un valor propios, independiente de la cosa representada o a la que pueda referirse, y le confiere una autonomía que hace del arte -o de la obra de arte- una nueva realidad que tiene sentido en sí sólo y no en relación a las cosas del mundo que lo han podido suscitar. La obra de arte es “la” realidad y no una representación de la realidad. La nueva realidad es la peculiar presencia que en la obra de arte se recrea y pone; y no es o vale como un simple “reflejo” de la realidad exterior o pensada, imaginada, etc. Por eso en la obra de arte se revela de forma propia, nueva, a veces más profunda, siempre en otra relevancia, la cosa, la realidad, el hombre y su condición. No es una imagen a comparar con la realidad. Es una nueva presencia, una nueva realidad⁵¹⁸. Que, por eso, a

⁵¹⁸ Diríamos que es un “signo”, que significa, no por la mera “referencia” al objeto significado exterior a él, sino por el propio “sentido” interno, la interna “comprensión”, conjunto de “notas”, que hace innecesaria la referencia a lo externo para tener significado. Aunque, eso sí, ello nos permita obtener conocimientos o comprensión de esa realidad externa al signo. Ejemplo: Don Quijote. Es en sí mismo una recreación de la realidad española y del drama existencial que nos permite por su consideración

su través, en su descubrimiento, se nos revelan aspectos y sentidos antes insospechados. La obra de arte vale en sí y por sí, no por referencia a “la cosa” real exterior a ella. Es un nuevo modo de presencia de lo real, recreado por el artista: con esto nos adentramos en otras ideas de *Adán en el Paraíso*. Pero vayamos al mismo Ortega:

Lo característico -nos dice- de la pintura contemporánea es poner en relación estrecha, en auténtica interdependencia o respectividad, cada elemento del cuadro, de forma que todos repercuten, resuenan o quedan de algún modo representados o aludidos en uno de ellos: “La pintura contemporánea, realizando un teorema de Leonardo, aspira a resolver cada cosa en las demás... El impresionismo es la aplicación a la pintura del principio físico de Newton (ley de gravitación universal: todo gravita en todo). Cada cosa es el lugar de cita para las demás”⁵¹⁹.

Esta idea de unidad del cuadro, que resalta la “realidad” del mismo (en sí mismo) lograda en la unidad indisociable de sus elementos (cosa que refleja el carácter “relacional” y estructurado de la realidad como tal, pero que no es su simple “reflejo”, sino su “recreación”; pues al fin y al cabo, como cuadro, como “representación”, sería un mero fragmento, abstraído, de la realidad: pobre reflejo, por tanto, de la misma si se limita a ser representación. El valor del cuadro tiene que estar en otra cosa: no en lo que representa -entonces sería alejamiento total de la realidad-, sino en lo que es: una nueva forma de presencia de “una” realidad o de la realidad como tal) la explica mejor y con más claridad en *Adán en el Paraíso*, recalcando con ello el carácter de “realidad”, en sí, del cuadro.

Señala que hay en los cuadros de Zuloaga dos niveles de presencia: está en primer lugar una representación con líneas y colores, en que se transmiten cosas del mundo exterior; eso no es creación, es copia. Pero tras ello se vislumbra un segundo plano: “una vida estrictamente interior al cuadro... Esta energía interna... no está tomada de cosa alguna, yace en el cuadro, sólo en él vive, es el cuadro”.

“Hay, pues, pintores que pintan cosas, y pintores que pintan cuadros. Lo que constituye este mundo de segundo plano, al cual llamamos cuadro, es algo puramente virtual: un cuadro se compone de cosas, lo que en él hay además, ya no es una cosa, es una unidad... La definición que obtenemos de cuadro es tal vez harto sutil: la unidad entre unos trozos de pintura”. (...)

“Pero ¿qué es una cosa? Un pedazo del universo; nada hay señero, nada hay solitario ni estanco. Cada cosa es un pedazo de otra mayor, hace referencia a las demás cosas, es lo

misma ahondar en nuestra propia condición, en la realidad humana y en la realidad española del siglo XVI-XVII. Pero no porque el “espejo” del Quijote nos la esté representando y nos esté remitiendo a ella: nos la está poniendo ante los ojos: él mismo, la obra en sí, es la propia realidad que se nos muestra. El artista la “realiza”, la re-“crea” en la obra. Se “realiza” de un modo peculiar, no “reproduciendo”, que sería imposible, sino “poniendo en su ser” de modo fundamental, esencial, particularmente significativo, o en algún aspecto o dimensión especialmente relevante. Lo mismo ocurre en el cuadro. No es la “representación” de un objeto o realidad a que nos remite y cuyo conocimiento (representación interna por lo que la obra nos sugiere) nos conmueve, sino que es la “presentación” de una realidad: la o lo que está presente en el cuadro mismo. Como vamos a decir después, no es el paisaje representado, sino el paisaje presentado en el cuadro la obra de arte como tal, lo que nos conmueve y lo que nos da conocimiento, sobre lo real o sobre nosotros mismos.

⁵¹⁹ “La estética de “El Enano Gregorio el Botero”, *Personas, obras, cosas*, O. C., T. II, pág. 119. Inciso entre paréntesis mío.

que es merced a las limitaciones y confines que éstas le imponen. Cada cosa es una relación entre varias”⁵²⁰.

Porque, ¿qué significa esa unidad que surge de la interrelación entre los elementos que la componen, o entre esos trozos de pintura reducidos a interdependencia, por tanto a unidad? Ante todo, que el cuadro constituye, en sí mismo (y no, insisto, en su referencia o correspondencia con el motivo), en su mera composición o presencia, una “unidad de sentido”. Y de ahí se sigue la independencia de la obra de arte frente a lo representado: su autonomía como tal obra (un paisaje no significa en cuanto representa o nos remite a un paisaje exterior, “real”; el paisaje, “en sí”, es el paisaje pintado, el del cuadro. Y gusta, no porque recuerde aquél que le sirve incluso de motivo, sino por sí mismo: es el cuadro el que suscita la emoción, no el paisaje representado en cuanto tal paisaje: más bien en cuanto realizado en el cuadro). La obra de arte significa, no por lo que representa, es decir, por la referencia que establece a lo representado, sino por ella misma: por lo que presenta o está en ella presente. Por su propia realidad pictórica. Y por eso su valor se cumple en el arte “figurativo” como en el informal o “abstracto”. Puede ser “figurativo”, que valdrá no por ser “copia” y normalmente en cuanto menos copia sea (¡el horror que produce una reproducción “exacta”!), sino por ser presentación “en sí” al margen del motivo. O podrá ser “informal”, “abstracto”. El arte es siempre “abstracción”, selección, apartamiento de lo real... Si vale, es porque “presenta” de un modo nuevo, realza, pone en relieve, descubre un nuevo aspecto, expresa...

Esta unidad y peculiar “realidad” de la obra de arte conduce a otras características del mismo, que se analizan en *Adán en el Paraíso*. Pero ella es fundamental para la capacidad de “revelación” que antes le atribuíamos: una “reproducción” no revela más que la cosa reproducida; más aún, la empobrece y revela menos que ella misma (como no sea que, al abstraer, recalque; pero un “recalcar” ya es algo más que el mero “reproducir”). Si el arte revela es porque es capaz de hacer presente -en su totalidad, pero de otro modo- la realidad.

En fin, quizá complementando la primera idea (lo característico del arte es la sensibilidad para los temas esenciales del hombre) insiste en que “el arte es el arte de lo eterno, de lo que no tiene edad”... Pero “el síntoma de lo eterno es lo necesario... El arte verdadero tiene que expresar una verdad estética, algo que no es una ocurrencia, que no es una anécdota, que es un tema necesario. Mas dejemos esta cuestión, excesivamente abstracta y peligrosa para ser aquí discutida. Notemos sólo que en este cuadro de Zuloaga la unidad y la solidez en él resplandecientes proceden, no de su técnica, sino del tema latente bajo la pintura”⁵²¹.

2. Características de la pintura de Zuloaga. Presencia y visión de España

Pasa por los cuadros de Zuloaga -como en las pinturas negras y grabados de Goya, o en los de Solana, en los aguafuertes de Darío de Regoyos, en los de Ricardo Baroja o en las fotografías de Ortiz Echagüe- como resoplando fieramente, una especie de Sirocco, “un viento irresistible, aterrador, bárbaro; un aliento caldeado, que parece llegar de inhóspitos desiertos, o frígido, como si descendiera de ventisqueros. De todos modos,

⁵²⁰ “Adán en el Paraíso”, *Personas, obras, cosas*, O. C., T. II, pág. 59

⁵²¹ “La estética de “El Enano Gregorio el Botero”, O. C., T. II, pág. 121.

una corriente de algo, de algo tan vigoroso, tan sustancial, tan evidente y necesario, que, oprimiendo lo pintado en el lienzo, lo asienta..., le da peso existencial, solidez, necesidad”⁵²². Es la presencia tremenda, caldeada o gélida, subyugante a veces o espantable, siempre rigurosa, pesante como un destino, de lo español. España se hace presente -paisaje, condena, empeño, destino- y confiere una unidad y tiñe de una “manera” irresistible a la pintura de Zuloaga. Esa es quizá su característica más evidente. Ya lo decía en “¿una exposición Zuloaga?”:

“En la pintura de Zuloaga rebotan los corazones y van a parar rectos al problema español; sus cuadros son como ejercicios espirituales que nos empujan, más que nos llevan, a un examen de conciencia nacional. Ahora bien, esto es lo más grande, lo más glorioso que puede hacer por el porvenir de su raza un artista hispano: ponerla en contacto consigo misma, sacudirla y herirla hasta despertar totalmente su sensibilidad”⁵²³.

Después de afirmar, en *La estética de “El Enano Gregorio el Botero”*, que Zuloaga triunfa en Roma (*Il più forte Zuloaga*), un español en el país clásico de la pintura, y en “Una visita a Zuloaga”, dos años más tarde, en París, la capital de la pintura contemporánea, se pregunta dónde está la fuerza de Zuloaga: y ésta no radica solamente en su estilo, que lo tiene personalísimo, sino en su “manera” que, como la manía al carácter, es la manía del estilo. Esta manera o manía es “una presión violenta a que la voluntad del artista somete los elementos y tendencias disparejas”. Pero en él no es un mero capricho: es “sensibilidad para lo necesario”⁵²⁴ y es, en último término, dejarse tocar por la tradición (tradición familiar y tradición nacional: irrupción de lo que es más propio).

“Lo que hay de prepotente, de sustantivo, en la obra de Zuloaga, es, precisamente, lo que, al través de su manera individual, le llega de aquella tradición”. Es la fuerza del tema, la presencia de la realidad -tremenda o trágica- de España, que alienta y confiere intensidad y vida al cuadro, más allá de su técnica y estilo. Por eso, “el Zuloaga amanerado, sucumbe ante lo que hay de *più forte*, y el espectador se aleja de sus pinturas pensando en el *tema* de éstas, más que en el pintar del pintor”⁵²⁵.

Zuloaga penetra en aquellas “realidades esenciales y perennes” (los temas perennes del arte), pero con nombre español. “En los cuadros de Zuloaga, por debajo de su individual personalidad amanerada, se yergue una personalidad anónima de artista español, criado en los entresijos de la raza, que pervive en contacto con la tragedia elemental de nuestra vida. Zuloaga contrarresta los seis meses de existencia en París con otros seis meses que habita en Segovia. (...) Y allí se sume periódicamente en el limo original de su pueblo y allí percibe el sordo rugir de los dolores estéticos que retuercen el corazón profundo de la tierra”⁵²⁶.

Su triunfo precisamente está en “haber traído a la fuerza definitoria de artista reflexivo y personal (antes ha contrapuesto “arte reflexivo” y “arte popular”, si “menos artístico”, más cercano a esos “temas de subsuelo que constituye las fuerzas últimas y trascendentes del arte”) este su fondo familiar de artista popular y anónimo, que vive inserto en la vida inconsciente de un pueblo, como una encina perdurable en la ancha

⁵²² *Ídem*, pág. 118.

⁵²³ “¿Una exposición Zuloaga?”, *El Imparcial*, 29 abril 1910, O. C., T. I, pág. 343.

⁵²⁴ “La estética de “El Enano Gregorio el Botero”, pp. 117-118.

⁵²⁵ “Una visita a Zuloaga”, O. C., T. I, pág. 531.

⁵²⁶ *Ídem*, pág. 533.

vitalidad de un paisaje castellano. (...) Zuloaga nos presenta –en éste como en la mayor parte de sus cuadros- un tema eterno de la historia expresado con gestos españoles”⁵²⁷.

Aparte esta característica esencial, destaca Ortega otras características de su técnica y habilidad: su independencia frente a las corrientes actuales de la pintura, con una originalidad que en lo pictórico y en la temática se nutre de la tradición (la realidad española y la tradición pictórica de El Greco, Velázquez o Goya); su “impresionismo”, colorismo y realismo, que no impide un cierto clasicismo; la importancia del dibujo y la creatividad inventiva.⁵²⁸

Particularmente importante es el dibujo (¡el dibujo de Zuloaga!), que es “pura fuerza viva”, “lírico instrumento que vive en guerra con la materia” y que, tras desarticular las formas evidentes y triviales, logra articularlas tocadas por el fuego del espíritu y las presenta cargadas con una nueva vitalidad y dinamismo.

Pero lo curioso es que, en la pintura de Zuloaga, todo lo que es espiritual -el hombre, la figura humana- se dota de intensa materialidad (véase, por ejemplo, la tremenda figura de Gregorio el Botero), y al contrario, lo que es material se desmaterializa y adquiere un dinamismo que diríamos “interior”. Es lo que pasa particularmente con el paisaje. El de Zuloaga es, según Ortega, “Una interpretación dinámica del paisaje”. “Zuloaga pinta según un arte las figuras, y según otro los paisajes: en aquéllas acentúa la animalidad y la materia; en éstos insiste en lo que tienen de espíritu, de energía, de vitalidad belicosa...”⁵²⁹.

Todo esto, y sobre todo el soplo ardiente de la realidad española, se concentra en este cuadro del Enano Gregorio el Botero.

3. El problema de España: resistencia a la modernidad

En este punto, los dos ensayos se repiten, aunque sea más completo “**La estética de “El Enano Gregorio el Botero”**”.

- Tema del cuadro: la realidad trágica del pueblo español, que muere por conservar (y tiene que morir como pueblo si quiere mantenerse como cultura). Gregorio, símbolo del español.

“En este cuadro de Zuloaga, la unidad y la solidez en él resplandeciente proceden, no de la técnica, que es contradictoria, sino del tema latente bajo su pintura. (...) De este

⁵²⁷*Ibidem*.

⁵²⁸ Insiste el crítico Camille Mauclair, con sumo acierto, en la independencia del arte de Zuloaga con respecto a las corrientes actuales de la pintura. En la edad del impresionismo, pinta Zuloaga como un clásico; en la edad del colorismo, Zuloaga dibuja; en la edad del realismo, Zuloaga inventa sus cuadros. Por otro lado, es Zuloaga realista, colorista, impresionista. Además, recoge la tradición de los clásicos nuestros: Greco, Velázquez, Goya. Y en cuanto recoge la tradición clásica, es un maestro” (“La estética de “El Enano Gregorio el Botero”, pág. 117).

⁵²⁹*Ídem*, pág. 121.

tema saca Zuloaga esa característica fortaleza de sus cuadros... al contacto con una realidad trágica”⁵³⁰.

El enano Gregorio el Botero sería una simple curiosidad antropológica, un fenómeno de feria si, encuadrado en un paisaje, no fuera cargado de una enorme intención simbólica: “Gregorio el Botero es un símbolo; si se quiere un mito español”⁵³¹. “Zuloaga es tan grande artista porque ha tenido el arte de sensibilizar el trágico tema español”⁵³².

En síntesis, Zuloaga dibuja o expresa en este cuadro la tragedia española que consiste, como nos va a decir, en el afán de permanecer en su “ser primario”, renunciando a la “cultura”, a la transformación que ello supone y a la modernidad. Asentándose, pues, en su -bárbara, brutal- naturaleza.

Comenta Ortega, introduciendo esta idea que es la fundamental de todo el ensayo, que Zuloaga se ha declarado contrario a la “doctrina europeizadora” que muchos defendemos para España. No es momento de entablar la polémica, pero es el caso que “la doctrina europeísta ha tenido utilidad indiscutible: la de que se ponga en su fórmula extrema el problema de España”⁵³³. Y desde ella se entiende vívidamente el cuadro de Zuloaga. ¿Cuál es ese problema?

- *España no ha entrado en la Modernidad. Insiste en su ser, resiste a la cultura: Europa.*

Diríamos que insiste en permanecer como pueblo, muriendo como cultura. Y ya sabemos: es preciso que muera como pueblo para conservarse como cultura, o lo que es lo mismo, salvarse como humanidad.

España se ha negado a hacer las transformaciones que son características de la Edad Moderna: ha resistido, se ha cerrado a ella, que es Europa: a la reforma religiosa y a las reformas ideológicas en general, al racionalismo, a la ciencia, al liberalismo crítico, al capitalismo y a su ética de la laboriosidad, a la revolución industrial, al cambio de modelo económico, a la democracia liberal, al Estado de derecho, a la instrucción pública obligatoria y universal... Con ello España se niega a la Cultura, pues se ha negado a la ciencia, a la moral de nuevas bases racionales... Hasta en estética llega tarde a la revolución propiciada por el impresionismo y las vanguardias posteriores. La cultura, ya se sabe, es racionalidad, que es la base de la ciencia, de la moralidad, de toda universalidad posible, y por tanto de humanidad, al mismo tiempo que de una civilización avanzada.

¿Qué implica esto? Que España no se transforma, permanece insistentemente -tarea por otra parte imposible; por eso es resistencia- en su ser ancestral, en su casticismo como poso inquietante, en su naturaleza. Pero esa naturaleza es el dogmatismo de sus supersticiones o de un ultramontanismo interesado, la pobreza y aun la miseria de la mayoría, la bestialidad de la ignorancia que parece enraizarse en el terruño, la fiera

⁵³⁰*Ibidem.*

⁵³¹*Ibidem.*

⁵³²*Ídem*, pág. 122.

⁵³³*Ibidem.*

dependencia del señorito o el cacique, el particularismo y aun el cabilismo incapaz de articular un Estado moderno de derecho, la perennidad de este carácter que parece convertirse en un destino: el casticismo como horizonte que se cierne sobre hombres y cosas como una *condición*.

Por eso este querer mantenerse, este desesperado intento -o inevitable imposición- de conservación es su muerte, su aislamiento, su singularidad deprimida y deprimente.

Esa realidad -persistente- de la España castiza, deprimida y bestial, con grandeza y crueldad, trágica en suma (pues es un intento de conservación que, de lograrse, aboca a la muerte; y de frustrarse, por el triunfo de una alternativa de “salvación”: integrarse y conservarse como humanidad, conduce a la extinción de eso que quería conservar: lo pretendidamente “genuino”) es lo que genialmente -¿refleja?- realiza o hace presente el cuadro de Zuloaga.

“Es la española una raza que se ha negado a realizar en sí misma aquella serie de transformaciones sociales, morales e intelectuales que llamamos Edad Moderna... La civilización ha avanzado, ha construido nuevas formas de vida... demanda nuevas virtudes... Los pueblos que se han sometido a este cambio del medio histórico han renunciado a preservar su ser, han aceptado la reforma de su carácter y han comprado el bienestar, el poderío, la moralidad y el saber a cambio de esa renuncia”.

“Nuestro pueblo, por el contrario, ha resistido: la historia moderna de España se reduce, probablemente, a la historia de su resistencia a la cultura moderna. Pero la cultura moderna es genuinamente la cultura europea, y España la única raza europea que se ha resistido a Europa”⁵³⁴.

- Esta resistencia a la cultura, esta resistencia de la España premoderna, es la frustración de la España posible.

“Esa *lucha* -continúa Ortega- *contra el destino*”, que no puede acabar sino en la negación de sí o en la negación de la cultura, constituye un tema trágico.

Los pueblos que se han sometido al cambio han conseguido el bienestar, el poderío, la moralidad y el saber, pero a costa de renunciar a su ser tradicional, de aceptar la reforma de su carácter, de parecerse o igualarse en aspectos fundamentales a todos los demás. España, por el contrario, insiste en su ser, resiste en su identidad castiza, en las diferencias que le separaban y a la vez le animaban; pero a costa de la renuncia, por un lado, a la modernidad y con ello a la nueva *Cultura*.

Pero “cultura” es, en realidad, un eterno cambio progresivo, destrucción por tanto de los mismos pueblos que la crean”. Ese es el sentido de la expresión que varias veces hemos oído pronunciar a Ortega: “España tiene que morir como pueblo si quiere conservarse como cultura”. La alternativa trágica es ésta: ser pueblo o ser cultura (aunque en realidad perderse como cultura es perderse también como pueblo: el nuevo pueblo como comunidad racional, para la que la nación o la identidad nacional es sólo una posibilidad abierta a una comunidad más amplia, universal, la posibilidad donde se realiza esa universalidad; nunca, por tanto, una “casta” cerrada en su identidad... prehumana). Perder, por tanto, algunos grados de idiosincrasia para acceder a la cultura universal, que es racional y que es la verdadera humanidad, la única solución-salvación.

⁵³⁴*Ibidem*.

Y por ello, también, transformarse o morir; pues insistir en mantenerse sin cambio es perder esa posibilidad única de ser verdaderamente, es afincarse en la nada por puro afán de mantenerse. Es la persistencia en lo prehumano y precivilizado, en la bestialidad.

“La terribilidad del caso -continúa Ortega- se hace patente allí donde un pueblo se niega a consentir la amputación de su carácter y centra todas sus energías, antes ocupadas en producir cultura, en el puro instinto de conservación contra la cultura misma... Como toda tragedia, reclama ésta una forma paradójica: ... una raza que muere por instinto de conservación”. O como dice poco después: es “éste un destino terriblemente sencillo: morir sobre la tierra por aspirar a conservarse idénticos”⁵³⁵.

Esa resistencia y esa imagen trágica -y ese afincamiento en lo prehumano y bestial- es lo que se hace patente en el cuadro de Zuloaga. Gregorio el Botero representa “la pervivencia de un pueblo más allá de la cultura, representa la voluntad de incultura. ¿Y qué hay más allá de la cultura? La naturaleza, las fuerzas elementales”⁵³⁶. Es la imagen de una raza cuya virtud principal es... el ímpetu precivilizado.

“Pero ser hombre es un perenne superarse a sí mismo”. Ser hombre es acceder a formas superiores de humanidad, lo que exige arrancarse a la bestialidad, asimilar una nueva disciplina, civilizar el instinto, cultivar el intelecto, pulir las formas, transformar el deseo y su satisfacción. Ser hombre exige una poda y un cambio, una dosis de refinamiento que rechaza de plano la imagen de Gregorio el Botero (“sátiro botero” aún no dulcificado por los sonos de Siringa):

“Tú, sátiro botero, eres el hombre que hace alto en el camino de perfección, hinca los pies en la tierra y decide perdurar desafiando la incontrolable mudanza (...) Tú, duende familiar, espíritu de la raza, les llevas tus odres henchidos de sangre de nuestro suelo que enciende las pasiones, pone los odios crespos y consume los nacientes pensamientos”⁵³⁷.

Tal es el destino trágico de España: perdurar sin cambiar. Muriendo como cultura, rebajada en su humanidad. Y la genialidad del arte de Zuloaga ha sido poner ante nuestros ojos en toda su crudeza y hacernos sentir con pasión y con viveza el trágico destino español. El arte es también un potente aldabonazo en la conciencia española.

2.6.2. ADÁN EN EL PARAÍSO, un “ensayo de estética española”. La estética de la vitalidad

Para terminar, vamos a completar la síntesis de ideas estéticas que contiene este decisivo ensayo, del que ya hemos dicho que pretende ser, en palabras de Ortega, un “ensayo de estética española” o “una justificación de nuestra peculiaridad artística”. Nos preguntamos si es certero este juicio; pero, séalo o no -y vaya por delante que está motivado también por la emoción producida por los cuadros de Zuloaga⁵³⁸-, contiene

⁵³⁵ *Ídem*, pp. 122 y 123.

⁵³⁶ *Ídem*, pág. 123

⁵³⁷ *Ibidem*.

⁵³⁸ “Yo trato de ponerme en claro a mí mismo el origen de aquellas emociones que se desprendieron de los cuadros de Zuloaga la primera vez que los vi” (“Adán en el Paraíso”, O. C., T. II, pág. 58).

todo un sistema de estética entendida ésta más bien como teoría o filosofía del arte (especificidad del arte y sus funciones, características y condiciones de posibilidad de la obra de arte, características y condiciones de posibilidad de la emoción y del juicio estético, su función en la estructura general de la vida humana o la cultura...), algo mucho más modesto, pese a sus evidentes dificultades, que una filosofía de la belleza.

Para mayor claridad en la exposición de las ideas, vamos a ir las numerando; numeración que no coincide exactamente con la de los diecisiete párrafos del ensayo, que quedan reagrupados en nuestra ordenación.

1. Unidad compositiva y significativa de la obra de arte y su consiguiente autonomía. Función cognoscitiva del arte (párrafo primero del ensayo)

La primera idea, que ya hemos comentado, refiriéndonos expresamente a esta obra y a sus textos determinados, en *La estética de "El Enano Gregorio el Botero"*, es ésta, importantísima, de que el cuadro constituye una "unidad" de trozos de pintura y que *realiza* una cosa o una realidad como tal y no es por tanto la simple representación de una cosa exterior a él ("Hay pintores que pintan cosas, y pintores que, sirviéndose de cosas pintadas, crean cuadros"). El cuadro, la "pintura"⁵³⁹, constituye una unidad específica en la interacción estructural de sus elementos o "trozos" de pintura (como en la realidad cada cosa es un haz o sistema de relaciones en la estructura global del mundo o la totalidad de lo real), una unidad que lo instituye como "unidad de significado en sí mismo" -no en su referencia a la cosa "pintada" o que le ha servido de modelo u ocasión-, lo que trae como consecuencia la independencia o autonomía de la obra de arte como elemento significativo por sí y no, repetimos, por su referencia a una realidad externa.

El cuadro no "representa", sino que "realiza" o "presenta" una realidad en cuya contemplación y reconocimiento se desvela (o descubrimos) algo sobre la realidad o sobre nosotros mismos. En todo caso, la realidad -cotidiana, humana, del cosmos- adquiere en la obra de arte una dimensión (o revela algo de sí misma) que no está dada ni en la ciencia -experiencia cognoscitiva o teórica, razón teórica- ni en la experiencia moral.

De ello se desprende, también, el valor cognoscitivo del arte o su función cognoscitiva: el arte es un modo de conocimiento, una forma peculiar de aproximación a la realidad, humana o cósmica, y comprensión de la misma. Así nos dice Ortega: "Cada arte es necesario; consiste en expresar por él lo que la humanidad no ha podido ni podrá jamás expresar de otra manera"⁵⁴⁰.

Pero hay en él -añadimos nosotros- algo más que esa función cognoscitiva o efecto de "conocimiento". Hay al mismo tiempo un efecto o una dimensión más general, que podríamos llamar "antropológica" o humana: el arte nos reconcilia con lo real y nos pone en comunicación "simpatética" con ello. El arte revela una especial "significación" de las cosas (lo "insignificante", hemos dicho en otra ocasión, se vuelve en él "significativo"), el "sentido" inmanente en que cada realidad se afirma o de que queda imbuida en la contemplación estética. La "admiración", la carga de respeto y asombro que las cosas provocan en nosotros o la simple aquiescencia en las cosas

⁵³⁹ El título de muchas obras contemporáneas de vanguardia es, simplemente, "pintura" 1, pintura 2, etc.

⁵⁴⁰ "Adán en el Paraíso", pág. 61.

reveladas en la experiencia estética es consecuencia de la belleza (en eso consiste la experiencia de lo bello anejo a la contemplación estética), que es lo que se nos ha revelado en la cosa en ese particular modo de experiencia.

2. Incitación a una estética española (Parágrafo 2)

La estética tiene que salir de nuestro país. Esa es la opinión del doctor Vulpius, compañero de estudios y paseos en sus meses de Leipzig. “El doctor Vulpius no hablaba sino de estética, y me anunciaba su viaje a España. Según él, la estética definitiva tiene que salir de nuestro país. La ciencia moderna es de origen ítalo-francés; los alemanes crearon la ética, se justificaron por la gracia; los ingleses, por la política; a los españoles nos toca la justificación por la estética”. ¿Qué significa esto? Al menos una incitación a elaborar una “estética española”.

3. La estética y la obra de arte (Parágrafo 3)

La estética como disciplina teórica o filosófica no estorba a la emoción de lo bello, aunque sea “tímida, torpe y servil” frente a la obra de arte. Aunque no proporcione por sí la emoción estética, contribuye a formarla y a la sensibilización para el arte. “Éste es el reino del sentimiento. En ciencia y en moral el concepto es soberano. (...) Mas para quien tiene conciencia de lo que significa una orientación exacta en asuntos como éste, la estética vale tanto como la obra de arte”⁵⁴¹.

4. El arte, elemento fundamental de la cultura, complementa la ciencia y la moral. Otra forma de acercamiento a lo real y al “problema humano” (Parágrafo 4)

El sentido del arte viene dado por la función que cumple o la necesidad que satisface. ¿Y cuál es ésta? Iluminar el “problema humano” en lo que la ciencia y la moral, las otras dimensiones de la cultura, se retiran y muestran impotentes. Es, pues, una forma específica de conocimiento y de aportar solución al problema general de la vida. “El hombre lleva dentro de sí un problema heroico, trágico”. La cultura es el modo de darle solución y expandir lo humano. “La ciencia -dónde estoy, qué puedo hacer- es la solución del primer estadio del problema; la moral -qué debo hacer, cuál es el buen vivir- es la solución al segundo; el arte -¿merece definitivamente la pena?- es el ensayo de resolver el último rincón del problema”⁵⁴².

⁵⁴¹ *Ídem*, pág. 62.

⁵⁴² *Ídem*, pág. 63. Preguntas incisivas entre guiones mías. La ciencia responde a qué somos y cómo vivir: proporciona orientación general en lo real y medios para vivir. La moral pregunta por los fines y ajusta nuestra vida a la de los demás: el deber y la justicia. El arte nos pone en relación con el valor y el sentido último de lo real y de la vida y contribuye a convencernos de sí, definitivamente, merece la pena el esfuerzo de vivir. Las otras ponen en camino para esta respuesta. El arte aporta la experiencia definitiva para confirmar -o no- sus previsiones y esperanzas. Sin el arte, la experiencia humana -la razón- tendría ante sí más velos imposibles de descorrer. La Razón es luz -aunque no toda la luz: no es intuición infinita o divina-, pero necesita las tres fuentes de iluminación: la razón teórica, la razón práctica, la razón o experiencia estética. Las tres formas de experiencia iluminan el camino. Así y todo, es un ir haciendo luz en un fondo de penumbra. La luz total... sólo Dios lo sabe.

Es forma de conocimiento y “forma de expresión” (expresión con un determinado sentido de lo real ante el hombre que por él accede a ello; y expresión humana en la obra de arte, que de este modo sensibiliza y facilita ese acceso a esa peculiar manifestación de lo real). “Las artes son “sensorios nobles” por medio de los cuales se expresa a sí mismo el hombre lo que no puede alcanzar fórmula de otra manera... Cada arte particular es la expresión de un aspecto genuino del problema general”⁵⁴³.

4.1.¿Y cuál es ese “problema humano” al que ciencia, moral y arte tratan, complementariamente, de dar solución? El problema general de la vida: eso es lo que significa “Adán en el Paraíso”. (Parágrafo 5)

La vida y el problema específico del “vivir” aparece propiamente cuando aparece el hombre. Antes puede haber reacciones químicas, procesos biológicos, selección natural, pero no hay propiamente “vivir”, y mucho menos la tarea, la necesidad, la responsabilidad de vivir, el tener que habérselas con el impulso y la incertidumbre. Vida es propiamente vida humana; y no la hay, y no hay problema de la vida -y la consiguiente necesidad de encontrarle solución, de construirla: vida y cultura son inseparables- mientras Adán no aparece en el paraíso.

Se ha dicho que aquí, en este ensayo, están las intuiciones fundamentales de la filosofía de Ortega, y muy particularmente su concepción vitalista o su teoría de la razón vital. Y aquí tenemos, efectivamente, formulada la idea de la vida como realidad radical, el vivir como problema fundamental, la vida como coexistencia o el ser como relación -totalidad hombre-mundo-, la razón como función vital o al servicio de la vida, la cultura como respuesta al problema general de la vida y construcción de la humanidad -que es al mismo tiempo “objetivación” del “mundo”-, la vida como quehacer, responsabilidad, riesgo -aventura- y libertad; o mejor, como “destino”⁵⁴⁴. Y desde luego, la idea del arte como “sensorio privilegiado”, por el que el sentido de la vida contribuye a asentarse y por el que puede sin duda impulsarse la “vitalidad” (aquí está seguramente la clave de una “estética española”).

Vida es tener que habérselas con el mundo. Y no hay tal mientras no haya conciencia. Sin ésta no hay “vivir”, a lo sumo el ser llevado por la necesidad. Vive quien siente y se percata desde sí de lo que hay, de lo que quiere y de lo que le toca. Y tiene que ponerse a la tarea. Vida, por eso, incluye conciencia y mundo, impulso y circunstancia, afán y faena: “facienda”, tener que hacer e inventar: cultura y aventura.

Por eso, hasta que Dios no decidió hacer al hombre a su imagen y semejanza o apareció Adán capaz de percatarse y pensar, no hay vida o no hay “problema de la vida”.

“Adán en el paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema infinito de la vida (...) Esto es el hombre: el problema de la vida”⁵⁴⁵.

⁵⁴³ *Ibidem*.

⁵⁴⁴ Ya sabemos que “destino” es nuestro radical “quehacer” o nuestro fundamental “deber”, la mejor de nuestras posibilidades y por ello “lo que hay que hacer” y nuestro más auténtico ser: “lo que tenemos que ser”.

⁵⁴⁵ *Adán en el Paraíso*, pág. 65.

Y el problema de la vida -ya se sabe- es el tener que hacérsela. Es el problema de la libertad y la cultura (inmenso problema que supone... todo: desde averiguar qué soy -o qué “no soy”- y qué hay, hasta qué puedo y cómo tengo que hacer, qué tendría que hacer entre lo que puedo, si vale la pena vivir, etc.).

4.2. La vida, coexistencia y quehacer (ser como relación). La ciencia, conocimiento exacto, pero limitado (parágrafo 6)

¿Qué es la vida? Hay una noción biológica de vida; pero hemos dicho que vida, propiamente, “vivir” y problema de la vida no lo hay sino en la vida humana, donde únicamente se percata, se plantea y se propone la tarea de vivir. Pero si la vida es la realidad humana, ¿qué es la vida? La vida es convivir, coexistencia (con las cosas y con los hombres), relación. Estamos acostumbrados a concebir las cosas, el hombre, las “sustancias”, en “ellas mismas”, como seres que son y se definen “en lo que son” al margen y con independencia de sus relaciones a las demás cosas del mundo. Éstas pueden hacerles falta, pero no determinan “lo que son”, que es anterior a cualquier relación o necesidad. Éste es un modo erróneo de pensar, porque cada ser, y el hombre más que cualquier otro, se constituye y es lo que es en el sistema de sus relaciones, es el resultado de lo que “lo otro” hace de él; aunque lo característico -relativamente indefinido- es “tener que hacerse” en lucha con esa necesidad que inevitablemente lo constriñe y constituye: libertad dentro de la necesidad. Eso es destino.

Dos son, quizá, las ideas -novedades fundamentales- que se establecen en la filosofía europea desde el Renacimiento (una, dice Ortega). Una, el abandono de la filosofía de la sustancia por la filosofía de la relación: la realidad es estructura (totalidad, sistema de relaciones o interdependencia) y la cosa es relación (algo que se constituye en ese sistema dinámico de relaciones e interdependencias). Dos: que el hombre tiene que hacerse -en medio de esas condiciones-, y en eso consiste su libertad (y su condena: su destino).

Para expresar la idea fundamental de que el ser es “relación” (frente a la idea antigua de “sustancia”), recurre Ortega a la imagen del sistema solar, en el que cada planeta (cada elemento del sistema) y su movimiento es función del sistema de relaciones de todo el conjunto:

“La vida de una cosa es su ser. ¿Y qué es el ser de una cosa? ... El sistema planetario no es un sistema de cosas... Es un sistema de movimientos; por tanto, de relaciones: el ser de cada planeta es determinado dentro del conjunto de relaciones... Cada elemento del sistema necesita de todos los demás: es la relación mutua entre los otros.

“No es otro el sentido más hondo de la evolución en el pensamiento humano desde el Renacimiento acá: disolución de la categoría de sustancia en la categoría de relación. (...) Cada cosa (es) una encrucijada: su vida, su ser es el conjunto de relaciones, de mutuas influencias en que se hallan todas las demás. Una piedra al borde del camino necesita para existir del resto del universo”⁵⁴⁶. (Ser como totalidad y estructura, “cosa” como relación).

⁵⁴⁶ *Ídem*, pág. 66.

La otra idea que desarrolla Ortega en continuación con el razonamiento que sobre el arte estamos llevando a cabo tiene que ver con los recursos con que cuenta el hombre en este quehacer necesario que es la vida y su problema. Eso es la cultura, pero particularmente la ciencia: la ciencia proporciona orientación y recursos en esta tarea; pero, por mucho que avance, tiene un límite: y es que, si quiere ser exacta o servir con precisión y eficacia al problema de la vida, tiene que atenerse a lo que hay, a lo que puede ser constatado, a los hechos. Pero los hechos no bastan, porque la vida tiene que aventurar y lanzarse al futuro -no hay otro remedio-, donde los hechos no valen. Hay que saber de fines y de valor. Y aun cuando la razón teórica -que no sólo es ciencia, es también filosofía- se arriesgue a establecer esos fines, asistida por la razón práctica, y haga proyectos, queda sin constatar, sin saber realmente, y por tanto en un velo de oscuridad, el problema general del fin y del sentido último de este afanoso vivir. ¿No tendrá acaso sentido? Ahí se sitúa la función del arte y el sentido estético (el sentimiento de lo bello): asistir al hombre en el problema del sentido general de lo real y del vivir, recorrer algún velo más en el misterio de la vida para que se nos desvele su sentido. “De la insuficiencia de la ciencia nace el arte...”.

La idea, de momento, es ésta: la ciencia puede ser exacta, pero es limitada. No alumbra el sentido último de lo real y por tanto la solución definitiva al problema de la vida... Pero hay otros modos de comprensión y acercamiento al mismo: la experiencia estética. “La ciencia se afana por descubrir ese *ser* inagotable que constituye la vitalidad de cada cosa. Pero el método que emplea compra la exactitud a costa de no lograr nunca del todo su empeño”⁵⁴⁷. Entre otras limitaciones, la ciencia trata y reduce todo a lo general (“las cosas son “casos” para la ciencia”), mientras que “la vida es individual”. Por más que las ciencias sean, no sólo las de la naturaleza, sino las del espíritu (ver: parágrafo 7), no acaban de apresar el sentido último de la vida y no resuelven, por tanto, definitivamente “el problema humano”.

4.3. De la deficiencia de la ciencia, nace el arte. El arte como forma específica de conocimiento (de abordar el problema humano), que tiene por objeto el concreto-vital, el individuo (parágrafo 8)

Bastan las palabras de Ortega para dejar clara la idea: la ciencia no es suficiente para apresar la vida y su sentido general; pero hay otro modo de acercamiento a la misma y de impulsar la vitalidad: el arte, la “apreciación” estética. Y su objeto es precisamente la vida, el concreto-vital, el individuo, la cosa en su individualidad -que es en totalidad-: la vitalidad como tal. Dice así:

“Cada cosa está constituida por una suma infinita de relaciones. Las ciencias proceden discursivamente. (...) Ésta es la tragedia original de la ciencia: trabajar para un resultado que nunca logrará plenamente.

“De la tragedia de la ciencia nace el arte. Cuando los métodos científicos nos abandonan, comienzan los métodos artísticos. Y si llamamos al científico método de abstracción y generalización, llamaremos al del arte método de individualización y concretación. No se diga, pues, que el arte copia la naturaleza... Lo natural es lo que acontece conforme a las leyes físicas, que son generalizadoras, y el problema del arte es lo vital, lo concreto, lo único en cuanto único, concreto y vital”⁵⁴⁸.

⁵⁴⁷*Ibidem.*

⁵⁴⁸*Ídem*, pág. 67.

Esto es, la ciencia “comprende” al individuo desde lo general. El arte, la experiencia estética, es una aprehensión del individuo en su concreción total. Por eso, el individuo como tal sólo puede ser expresado (y apresado) en el arte: tal, una biografía de Napoleón. Pero hasta las piedras: podrán ser objeto de la geología, pero sólo se revelan en su realidad individual, por ejemplo, en los cuadros de Velázquez.

5. La forma específica de conocimiento o de aproximación del arte a lo real y su “expresión”. No “copia”, sino “recreación”: *realización*

Concedido que el arte es una forma específica de conocimiento, un modo peculiar de comprensión de lo real y del problema humano, distinto del de la ciencia o la moral, la pregunta es: cuál es el modo peculiar por el que el arte “apresa” y “expresa” esa honda realidad de la vida o la total individualidad de una cosa, del hombre, de las cosas reales.

5.1. Arte como artificio y “realización”. La obra de arte como realidad.

“Un individuo -ya lo hemos dicho-, sea cosa o persona, es el resultado del resto total del mundo: es la totalidad de las relaciones. En el nacimiento de una brizna de hierba colabora todo el universo... ¿cómo poner de manifiesto la totalidad de las relaciones que constituye la vida más simple, la de este árbol, la de esta piedra, la de este hombre?”⁵⁴⁹.

Esta “inmensa tarea” es imposible para una ciencia y de algún modo para el arte: ¿cómo logra expresarlo y ponerlo en relieve en su autenticidad?

La clave está en dos palabras: “*artificio*”, “*realizar*”. Para mostrarnos la “total realidad, en su honda vitalidad y en su sentido”, el arte tiene que “crear”, realizar, proponernos una nueva realidad que, aunque “abstracta”, limitada y hecha en realidad de pocos materiales (color, forma, enfoque, perspectiva, relación de elementos, resalte, contraste... luz), presente de forma original y en toda su relevancia la cosa, el objeto, el tema de contemplación artística. El arte recrea, pone ante nosotros una realidad -el cuadro, el objeto artístico- (un “mundo virtual”, una “totalidad ficticia”, dice Ortega), y en esa realidad que es la obra de arte (y aquí cobra sentido lo que decíamos de ella como unidad, totalidad significativa y autónoma respecto a cualquier realidad que muestre o en la que se inspire) reconocemos la realidad, la cosa, o ciertos aspectos de la misma, y sobre todo la “comprendemos”, la “aprehendemos” en un “sentido”, que dice mucho de ella y de nosotros mismos (es la revelación de la belleza, es la desvelación del ser... del “ser” mismo de la cosa que trasciende su individualidad y alienta en nosotros mismos). Desvelación que nos lleva a la aquiescencia, a la sencilla -y esperanzadora- aceptación -entre la admiración y el respeto- de la realidad.

El arte recrea, realizando una realidad “ficticia” (la obra de arte), autónoma en sí, que nos eleva a una intuición superior (distinta y complementaria de la científica y moral) de lo real o de eso real. Lo dice así Ortega: “Es el arte ante todo *artificio*: tiene que crear un mundo virtual. La infinidad de relaciones (que es una cosa) es inasequible; el arte busca y produce una *totalidad ficticia*, una *como* infinitud”. Ante él, ante ese objeto u obra artística, “la emoción recibida nos abre perspectivas infinitas e

⁵⁴⁹ *Ídem*, pág. 68.

infinitamente claras y precisas sobre el sentido de la vida”. Y pone como ejemplo el Quijote y la “comprensión súbita” de la vida que produce en nosotros: “Diríase que de pronto, sin previo aprendizaje, hemos sido llevados a una intuición superior a la humana”⁵⁵⁰. (En realidad, no superior a la humana, pero sí distinta y en ese aspecto superior a la científica o meramente “teórica”).

La palabra clave, para cuya comprensión Ortega se remite a Cézanne, es ésta: *realizar*. “Esta palabra encierra el alfa y omega de la función del artista”⁵⁵¹. Realizar, esto es, recrear, hacer presente lo real mismo en la recreación, abstracta siempre (en cuanto que retiene sólo, y consiste, materialmente, en unos pocos elementos, unos determinados materiales, unas determinadas perspectivas y aspectos...), pero “total”, donde se da, sin embargo, la “forma en totalidad” del objeto, donde éste queda revelado en su verdadera significación y relevancia.

“Cézanne: arte es *realización*. Yo: arte es individualización”. Pero esto significa lo que decíamos en el apartado primero: la realidad es la obra misma de arte (el cuadro, por ejemplo), no la “realidad” que representa. O si se prefiere, el cuadro no es “copia” cuyo significado está en su referencia al objeto copiado, representado o inspirador. Pobre “revelación” sería cuando pretendemos descubrir algo importante en el objeto o lo real y, no bastándonos la percepción e incluso el conocimiento científico del objeto, recurrimos al arte para que nos dé una nueva y honda revelación. Si el objeto no basta y el arte es una “reproducción” más limitada del objeto; si su significado está en lo que del objeto es capaz de “representar” (reproducir) y por referencia a ese objeto, el arte no nos revelaría nada sustancial que no supiéramos.

El cuadro -la obra de arte- es la “realidad” que significa por sí. Y en esa recreación, si es efectivamente artística y cumple sus objetivos estéticos, se nos revela efectivamente un nuevo sentido y una nueva dimensión de la cosa, del hombre, de la realidad. “La realidad es la realidad del cuadro, no de la cosa copiada. (...) La realidad ingenua es, para el arte, puro material, puro elemento. El arte tiene que desarticular la naturaleza para articular la forma estética”⁵⁵².

Interpretado así el arte como creación de una nueva realidad -la obra misma- que significa por sí y no por mera referencia a un objeto externo; realización que tiene que revelarnos (si es buen arte) o de hecho nos revela algo nuevo -algo que ni la ciencia ni la moral habían alcanzado- sobre lo real y/o sobre nosotros mismos, tenemos que formularnos dos preguntas:

- 1) Qué es el realismo y qué relación -decíamos de necesidad- guarda con el arte.
- 2) Cómo logra el arte esa “recreación” que pone ante nosotros un mundo nuevo y que termina por mostrarnos lo que nosotros y nuestro mundo somos (no se reconoce el arte en la naturaleza, sino ésta o nosotros en el arte).

⁵⁵⁰*Ibidem*.

⁵⁵¹*Ídem*, pág. 69.

⁵⁵²*Ídem*, pág. 70. Subrayado mío.

5.2. El arte como realización: presencia de la ejecutiva intimidad de la cosa.
Ensayo de estética a manera de prólogo

El arte, decimos, es “realización”: el arte realiza, con los pocos elementos que utiliza y dispone el artista en la obra de arte, la realidad misma a que nos remite o significa, es su “presencia plenaria” ante nosotros. Qué sea esta “realización” que se logra en la obra de arte se expone de forma más completa o precisa en otro ensayo de Ortega no muy lejano en el tiempo: *Ensayo de estética a manera de prólogo*, de 1914, prólogo a un libro de poemas de José Moreno Villa, *El pasajero*.

En este extraordinario ensayo, ejemplo perfecto de aquellos textos en que se logra una “súbita descarga de inteligibilidad”, se pregunta Ortega qué es el “objeto estético”, qué es lo que se nos da en la obra de arte cuando está conseguida, y lo que responde es que lo que se nos da en ella no es un “concepto”, no un duplicado de la cosa a la que nos remite, permitiendo un conocimiento externo de ella, sin entrar en su inasequible intimidad. Tampoco una imagen fantástica que podamos hacernos de ella, como si tal imagen enriqueciera nuestro conocimiento de la misma, cuando sigue siendo externo. No. El arte lo que pone ante nosotros, lo que nos hace intuir, es la presencia misma, absoluta y plenaria, del objeto, su propia intimidad -que no puede ser objeto de percepción ni de concepto- ejecutándose.

Esto es fundamental; el arte es una forma de conocimiento, de ponernos en relación con lo real; pero que es radicalmente diferente del concepto y por tanto de la ciencia. No es “noticia” de la realidad, sino la ejecutiva presencia de la realidad que se nos manifiesta como objeto de peculiar intuición. No en vano puede afirmar: “Estos hombres -los artistas- enriquecen el mundo, aumentan la realidad”.

Comienza Ortega por mostrar qué es la intimidad, el “yo ejecutivo”, que no puede ser objeto de aprehensión, sino de vivencia directa: “El yo es lo único que, no sólo no queremos, sino que no podemos convertir en cosa”⁵⁵³. Yo puedo conocer algo, hacerme una idea -un concepto- de una cosa: yo veo andar, yo conozco que está andando -este concepto puede serlo de mi propio andar-, o yo veo sufrir, conozco que siente dolor. Pero lo que es el andar mismo o lo que sea el dolor no se me da en el concepto, es algo que sólo el que lo ejecuta o vive ejecutivamente está viviendo o sabe lo que es. Del andar o del dolor ejecutándose (lo que es su intimidad ejecutiva) al concepto o conocimiento del dolor hay un abismo (como lo hay entre el vivir el dolor y recordarlo o tener una noción de él). Mi yo, lo que vivo cuando soy, no puede ser objeto del concepto. Yo puedo conocer otros “yo”, pero ese conocimiento nunca entrará en la efectiva intimidad que es su vida, por la que verdaderamente está siendo todo aquello que vive. Lo mismo que el yo, que el andar, que el dolor, todo es una intimidad a la que no llega el concepto.

Pues bien, ¿qué ocurre cuando contemplamos la obra de arte? ¿Qué tipo de realidad o presencia pone ante nosotros el objeto artístico? Pone Ortega el ejemplo del *Penseroso*, esa magnífica escultura pensante, reflexiva, que medita el misterio de la vida y de la muerte, sobre la Aurora y el Crepúsculo, en la capilla médica de Florencia. Yo no observo simplemente un personaje que piensa. A mí no me conmueve el mármol

⁵⁵³ *Ensayo de estética a manera de prólogo*, O. C., T. I, pág. 667.

blanco, su disposición, la maestría de la ejecución ni la imagen o la idea que sugiere o despierta en mí de una persona que medita ante la muerte. Todo eso, el material, su organización, la imagen, la fantasía o la idea que dispara en mí no son sino “medios” que provocan en mí algo. Lo que está ante mí, lo que se me hace presente, es el acto mismo de pensar y meditar, ejecutándose absolutamente ante mí.

“No es la blancura de este mármol ni estas líneas y formas, sino aquello a que todo esto alude, y que hallamos súbitamente ante nosotros con una presencia de tal suerte plenaria que sólo podríamos describirla con estas palabras: absoluta presencia”⁵⁵⁴. El arte, el de verdad conseguido –y Miguel Ángel es el maestro, el genio absoluto que siempre lo consigue- pone ante nosotros la realidad misma de que se trata en su ejecutiva intimidad. Por eso decimos que el arte “realiza”, es la presencia misma de la cosa, conseguida en esa especie de milagro creador que el artista, auténtico demiurgo, realiza sirviéndose de unos pocos elementos y de esa peculiar percepción suya y modo de ejecución que logra hacernos partícipes de esa intimidad, de la realidad de una cosa en su intimidad, que por otro medio sólo sería, y no es poco, la forma externa del concepto. “En el *Penseroso* tenemos el acto mismo de pensar ejecutándose. Presenciamos lo que de otro modo no puede sernos nunca presente”⁵⁵⁵.

Nos había dicho antes: “No puede existir para nosotros nada si no se convierte en imagen, en concepto, en idea -es decir, si no deja de ser lo que es, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo. Sólo con una cosa tenemos relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad”⁵⁵⁶.

Por el concepto la cosa deja de ser intimidad. Es un acercamiento a la realidad, pero un acercamiento insuficiente. Por eso el arte completa la ciencia y es una nueva y privilegiada forma de acercarse a la realidad, poniéndonos en contacto con su intimidad misma. Diríamos que en el arte no simplemente conozco, sino que vivo la íntima realidad de la cosa. Por ejemplo, una biografía. Como ejercicio de verdadera literatura, como verdadera obra de arte, no es la simple acumulación de noticias sobre un personaje: es la comunicación íntima de lo que aquel personaje fue, que sólo la obra de arte puede conseguir y para lo que las noticias, los datos, las anécdotas, son puros medios –como el mármol y las formas en la escultura de Miguel Ángel- para producirlo.

Decíamos que el arte es un modo de conocimiento, pero muy distinto al de la ciencia o el lenguaje. La ciencia ilustra, el lenguaje alude, el arte *realiza*. El arte sería “aquel idioma o sistema de signos expresivos de quien la función no consiste en narrarnos las cosas, sino en presentárnoslas como ejecutándose. Tal idioma es el arte. El objeto estético es una intimidad en cuanto tal –es todo en cuanto yo... La obra de arte nos agrada con ese peculiar goce que llamamos estético, por *parecernos* que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva –frente a quien las otras noticias de la ciencia *parecen* meros esquemas”⁵⁵⁷.

⁵⁵⁴ *Ídem*, pág. 671.

⁵⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁵⁶ *Ídem*, pág. 670.

⁵⁵⁷ *Ídem*, pág. 672.

Por eso decíamos que el arte completa la ciencia (“De su deficiencia nace el arte”) e *individualiza*. Y por eso la vida no se deja apresar del todo por la ciencia y es necesario el arte, la biografía.

En el apartado siguiente *-la metáfora-* comenta Ortega cómo la metáfora es el instrumento, la forma elemental y privilegiada por la que el arte logra su efecto de “realización” o de presentación de la cosa en su ejecutiva intimidad y presencia. En ese sentido la metáfora es la “célula” de la belleza estética. Lo que explicaría, también, la fuerza de la metáfora para hacernos presente el sentido de una cosa, su enorme virtualidad cognoscitiva. Y de ahí el uso que de la metáfora hará muchas veces Ortega. Su más clara ejecución la vemos en *Meditaciones del Quijote*, del mismo año, 1914, que este ensayo.

5.3. La cuestión del realismo y su relación al arte. Qué es verdaderamente “realismo”

Se dice muchas veces que el realismo es consustancial al arte, que éste es, fundamentalmente, “representación” de lo real, y precisamente por ello, porque es “reflejo” *sui generis* de lo real, se convierte en modo -privilegiado- de conocimiento y método de explicación de lo real y especialmente de “lo humano”. Se dice también que el realismo es el carácter predominante del arte español, que linda muchas veces con el “naturalismo”: véase, se dice, Velázquez, Ribera, Zurbarán, Goya...

¿Pero qué significa “realismo”? “Comúnmente se entiende por realismo -de *res-* la copia o ficción de una cosa; la *realidad*, pues, corresponde a lo copiado (el objeto anterior al arte); la ilusión, lo fingido, a la obra de arte”⁵⁵⁸ (que no es, por tanto, y propiamente “realidad”). En esta concepción, el arte es representación y su significado radica en referirse al objeto real, en lo que es capaz de mostrar fidedignamente de él, y su mérito en aproximarse lo más posible al modelo.

Pero esto no sólo es contrario a lo que hemos dicho (que la obra de arte es, en sí, realidad, y que es significativa por sí y debe considerarse en ella misma al margen de la realidad exterior. Y necesariamente tiene que serlo. Si la obra de arte significara por su “referencia” a lo exterior representado, siempre tendría un contenido menor y por tanto un sentido más pobre que el mismo objeto de referencia o su visión directa. Y en tal caso sería inútil y valdío el arte), sino que sería una tarea imposible e inútil: nunca el arte puede “reproducir” enteramente la realidad; de conseguirlo, nunca diría más que la realidad misma conocida. Y nunca podrá mostrar una con el haz de sus relaciones totales.

Por eso, la copia y representación de la realidad no puede ser el objeto del arte (tarea imposible e inútil) y de hecho no lo es: la realidad puede ser referencia, motivo, estímulo, elemento para el arte, pero nunca su objetivo, ni siquiera en el naturalismo, que se sirve de las formas más cercanas o parecidas a lo real para producir su “obra” y su efecto estético, como el impresionismo, el expresionismo o la abstracción (pintura informalista) se sirven de otros elementos.

⁵⁵⁸ *Adán en el Paraíso*, pág. 69.

Y sin embargo el “realismo” podemos considerarlo consustancial al arte, pero debe ser entendido de otra manera. El arte busca la realidad, comprenderla en profundidad y apresar su sentido. Arte y realidad son inseparables. Pero apresar ese sentido no tiene que ser necesariamente “copiar” o “reproducir” lo real aparente o evidente en la percepción. Es más bien poner en verdad, por los procedimientos que sean, la realidad ante nosotros, sirviéndose de los medios propios del arte, que cuenta entre sus elementos expresivos el propio modelo de la naturaleza o del objeto a expresar.

La realidad, la “presentación” de la realidad: expresada en sus deficiencias y pobreza (pintura, por ejemplo, realista o expresionista), o proyectada en ideal (pintura y literatura idealista, ejemplarista, pedagógica, etc.); o simplemente en su ser, nudo y humilde, asombroso siempre, en respetuosa aceptación; esa es la función fundamental del arte. Por eso el arte es fundamentalmente “realista”, o arte y realismo están en relación necesaria. Pero eso no significa que el arte tenga que ser copia, o haya de ser necesariamente “representativo” y mucho menos “reproductivo”, naturalista, etc. El realismo, “naturalismo”, la representación de lo real -figuración-, son meros recursos artísticos -y sólo algunos de ellos- de que se sirve el arte para lograr su función⁵⁵⁹. Pero las formas de hacer presente la realidad pueden ser muchas. En ello cabe -y de hecho así lo muestra el arte contemporáneo- hasta el arte abstracto, informalista o no figurativo.

Quizá nos excedemos en la interpretación. Pero lo que está claro, en Ortega mismo, es que el arte tiene que ver con la realidad, necesariamente, pero no tiene que ser “copia” o “reproducción” de las formas aparentes. Y la obra efectiva de la mayor parte de los artistas, incluidos los llamados “realistas”, tiene poco que ver con ese “realismo reproductivo” o figurativismo, como habremos de ver.

5.4. Recreación, articulación

¿Cómo consigue el arte esa “recreación” o auténtica “realización”? Sobre esto poco podemos decir, pues que cada arte tiene sus medios y recursos y su peculiar forma de expresión y de composición. Hemos dicho que, para el artista, los materiales, el tema, el asunto a representar si lo hay, el motivo y el modelo... son simples medios de que se vale para expresar lo que trata de aprehender o comunicar. Pues bien, “el arte -nos dice Ortega- tiene que desarticular la naturaleza para articular la forma artística”⁵⁶⁰. Esa articulación compone, según la visión, inspiración y dominio técnico del artista, una unidad que constituye la obra y su poder comunicativo. Esa unidad por la interrelación determinada de los elementos en la totalidad. “Lo importante es la articulación de ese material: esa articulación es una en la ciencia, otra en el arte”⁵⁶¹.

⁵⁵⁹ “La realidad ingenua -hemos citado antes- es, para el arte, puro material... Pintura no es naturalismo - sea impresionismo, luminosismo, etc.-; naturalismo es técnica, instrumento de la pintura: el medio de expresión de ésta no se reduce a los colores. El natural, el modelo, el asunto, las cosas, en una palabra, no son fines o aspiraciones de la pintura, sino medios simplemente; material, como el pincel y el aceite” (*Ídem*, pp. 70-71).

⁵⁶⁰ *Ídem*, pág. 70.

⁵⁶¹ *Ídem*, pág. 71.

6. TEORÍA DE LA PINTURA: recreación -articulación- de la “coexistencia” en el espacio por medio de la luz (párrafo 13)

Ortega analiza entonces dos tipos o formas particulares de arte: la pintura y la novela. “La pintura interpreta el problema de la vida, tomando como puntos de partida los elementos espaciales, las figuras” y las articula en el espacio. “El pintor crea bajo el pincel una cosa, organizando un sistema de relaciones espaciales y dándoles puesto en él; entonces aquella cosa comienza a vivir para nosotros”⁵⁶².

La realidad, hemos dicho antes, es relación, y vivir es coexistir. El espacio es el medio de la coexistencia, es la condición de la coexistencia. Pues bien, si “coexistir es convivir, vivir una cosa de otra, apoyarse mutuamente, conllevarse, tolerarse, alimentarse, fecundarse y potenciarse”, la pintura tiene el espacio para hacer realidad esa coexistencia y tiene que articular sus elementos de tal manera que “el cuadro se halle presente y activo en cada una de sus porciones..., que cada cosa penetre a las demás y en ellas perdure”. El instrumento unitivo con el cual la pintura construye esa coexistencia en el espacio es la luz, que es “la materia soberana de la pintura”. “El pintor crea la vida con la luz, como Jehová al comienzo del génesis. (...) La pintura es la categoría de la luz”⁵⁶³.

7. TEORÍA DE LA NOVELA: recreación de la vida en el devenir -tiempo- por medio del diálogo

El objeto de la novela, cuya germinación, progreso y expansión coincide curiosamente con las de la pintura, es la construcción de la vida interior del hombre, el mundo subjetivo descubierto en los siglos del humanismo, con sus componentes que son las emociones, pasiones y afectos interiores de las almas. La sustancia de la novela es la emoción, la vida del espíritu, que es sucesión; y por ello el arte que la expresa “teje sus materiales en la apariencia fluida del tiempo”. ¿Y cuál es aquí su “principio unitivo”, aparte la palabra, medio evidente de esta construcción? El diálogo, nos dice Ortega. Así *La Celestina* y *el Quijote*, la obra con la que nace el género y aquella que lo fija, son fundamentalmente un conjunto de diálogos⁵⁶⁴.

“La luz -concluye- es el instrumento de la articulación en la pintura, su fuerza viva. Esto mismo es, en la novela, el diálogo”⁵⁶⁵.

8. ¿Cuál es el verdadero objeto del arte? ¿Qué es lo que en él se hace presencia? Adán en el paraíso: el problema humano de la vida

No debe confundirse el arte con la técnica, el dominio técnico con el genio o simplemente con el valor artístico. Causa sorpresa que, mientras en la literatura, con ser tan abundante, las consideradas obras maestras se cuentan con los dedos de las manos, en la pintura se citan a montones; y eso es así porque se confunde el dominio técnico con su intrínseco valor artístico. ¿Qué es lo verdaderamente “artístico”, en qué radica el

⁵⁶²*Ibidem*.

⁵⁶³*Ibidem*, todos los entrecomillados.

⁵⁶⁴ Cfr., *Ídem*, pp. 72-73.

⁵⁶⁵*Ídem*, pág. 73.

valor estético de una obra de arte? Ortega no se aparta mucho de lo que nos dice en *Una visita a Zuloaga*: lo artístico es esa cuarta dimensión que es la “sensibilidad para los problemas esenciales del hombre”: el ser capaz de expresar lo hondamente humano y devolvernos la imagen esencial, la verdadera “forma” humana, que diría Platón. El arte sería así, ante todo, expresión de lo humano y con ello creador supremo de humanidad.

Aquí nos dice que lo “artístico” se determina, no por la técnica, por el *cómo*, sino por el *qué*, el verdadero objeto y fin del arte. Y concluye sobre ese *qué*, lo que en verdad ha de revelar el pintor o construir el poeta o el novelista: “Esto ha de pintar el pintor: las condiciones perpetuas de la vitalidad. Esto han hecho los pinceles heroicos”. El problema esencialmente humano de la vida, eso es lo que representa “Adán en el paraíso”. Tener sensibilidad y saber reflejar o presentar lo esencialmente humano, descubrirlo a nuestra emoción y consiguientemente convertirlo en ideal, en objeto de realización. *Realización* de lo humano, expansión de la vitalidad. Ese es el objeto del arte y el criterio de lo artístico⁵⁶⁶.

“El tema ideal de la pintura -como de todo arte, podemos decir- es, en consecuencia, el hombre en la naturaleza...: el hombre, el problema del hombre como habitante del planeta. (...) ¿Será, pues, una extravagancia decir que el tema genérico, radical, prototípico de la pintura, es aquél que propone el *Génesis* en sus comienzos? Adán en el paraíso. ¿Quién es Adán? Cualquiera y nadie particularmente: la vida. ¿Y el paraíso? ... el escenario ubicuo para la tragedia inmensa del vivir, donde el hombre lucha y se reconforta para volver a luchar”⁵⁶⁷.

El drama de la vida humana, ese es el objeto esencial del arte. Ser capaz de mostrarla en su carácter genuino y despertar nuestro emocionado reconocimiento, y por ello alentar nuestro compromiso con ella; en eso radica su calidad.

9. *Adán en el Paraíso* como ensayo de una “estética española”

¿En qué sentido trátase aquí de una “estética española? ¿Por qué *Adán en el Paraíso* es una justificación teórica de nuestra peculiaridad estética? Oscuro problema que queda más bien a nuestra adivinación.

¿Acaso porque el “realismo” es la característica esencial del arte español, especialmente de la pintura, pero también de la literatura -véase el poema de Mío Cid, la picaresca, *La Celestina*, el *Quijote* y la liquidación de la “imaginación caballeresca”, etc.? El realismo del arte español debe ser matizado, porque seguramente lo es en un sentido profundo, pero mucho menos en un sentido “estilístico”. Pero lo que sí parece

⁵⁶⁶ Nosotros hemos apuntado, en nuestro comentario, algo más: no es tanto la temática humana o la capacidad de descubrir lo humano, en la obra de arte: su creatividad o su esencia o “condición esencial”; lo que ya sería y es una contribución fundamental. Sino mostrar y descubrir lo real -el mundo y el hombre- a una nueva luz o en una nueva relevancia: en forma tal que produce aquiescencia, admiración o respeto: la emocionada contemplación que llamamos experiencia de lo bello (y que no tiene que ser una cualidad peculiar del ser, como armonía y perfección, sino la calidad misma de ser, que produce reconocimiento y empatía; tanto en las formas armoniosas como en las situaciones desgarradoras, en la luminosa belleza de una escultura clásica como en la inquietante y desazonadora conmoción de un alegato expresionista).

⁵⁶⁷ “Adán en el Paraíso”, pág.

característico del arte español es hacer del problema humano por excelencia y la “vitalidad”, y su expresión, el fin y el objeto por antonomasia.

Podríamos aducir varios ejemplos, siguiendo los textos mismos de Ortega. Baste con examinar dos de ellos bastante significativos: **La voluntad de barroco**, tanto el largo ensayo escrito a propósito de Pío Baroja en 1912 (Obras completas, Tomo VII, pp. 307-321) como el pequeño artículo de 1915 (Tomo I, pp. 898-900), y la famosa **Meditación del Escorial**, conferencia de 1915 recogida en *El Espectador* VI, junto con **Temas del Escorial**, publicado en el Tomo VII de las obras completas que venimos citando.

Los dos primeros escritos (*La voluntad de barroco*) expresan la misma idea fundamental: más que el realismo, es la voluntad y la sensibilidad barroca lo que caracteriza el arte español, en concordancia con el carácter del español, “corto en ideas, pero en ánimo largo”. Y esa sensibilidad barroca es la del puro dinamismo, el “ideal energético”: la tendencia a ver y a expresar todo objeto como fuerza interior y dinamismo, como libertad emprendedora y por tanto como riesgo, etc. Esta sensibilidad, la voluntad de barroco, es un “ideal energético” para el que la vida del hombre, el individuo, es sobre todo *faena*, “operosidad”, quehacer: “cada cual es hijo de sus obras”. La vida, consiguientemente, es ensayo, aventura, esfuerzo; el yo se vive como imperativo, el individuo como *hacienda*.

Ese dinamismo característico de la sensibilidad del barroco, presente en Miguel Ángel, en Tintoretto..., es lo más característico de la pintura del Greco donde la materia es sólo “pretexto para que el movimiento se dispare” y cada figura es prisionera de una intención dinámica; el cuerpo se retuerce, ondea y vibra de la manera que un junco acometido del vendaval. No hay milímetro de corporeidad que no entre en convulsión”⁵⁶⁸.

Por su parte, en **Meditación del Escorial**, hace del monasterio un “tratado del esfuerzo puro, expresión del puro querer” y da del español un contundente retrato: puro estallido de voluntad ciega, corto en ideas, pero en ímpetu largo, en el que la “gana”, la voluntad pura, se impone a toda otra razón; los españoles son “hombres que han querido demasiado” y en los que la hazaña es más importante que la acción. “Podrán quitarme la ventura -decía don Quijote-, pero el esfuerzo y el ánimo, nunca”.

El ímpetu vital, la vida como empeño o la pura tensión en que el vivir consiste es, más que el puro apego a las formas aparentes, la constante más característica del arte español. Y *Adán en el Paraíso* es la elevación a categoría esencial del arte esa constante del hispánico.

No de otro modo concluye en **Del realismo en pintura**:

“El realismo español es una de tantas vagas palabras con que hemos ido tapando en nuestras cabezas los huecos de ideas exactas. Sería de enorme importancia que algún español joven que sepa de estos asuntos tomara sobre sí la faena de rectificar ese lugar común que cierra el horizonte como una barda gris a las aspiraciones de nuestros artistas.

⁵⁶⁸ “La voluntad de barroco”, *España*, 12 agosto 1915, O. C., T. I, pág. 900.

Tal vez resultaría que somos todo lo contrario de lo que se dice: que somos más bien amigos de lo barroco y dinámico, de las torsiones y el expresivismo”⁵⁶⁹.

10. Dos formas de encarar la vida y dos tipos consiguientes de arte. “Arte de este mundo y del otro”

Tratar un tema en Ortega es como coger cerezas de un cesto: un artículo conduce a otro, que arrastra a otro..., como los racimos siguen a las cerezas que has cogido con dos dedos. *Arte de este mundo y del otro*, otro conjunto de ensayos publicados en *El Imparcial* entre julio y agosto de 1911, cercanos por tanto a *La estética de “El Enano Gregorio el Botero”* y no muy lejos de *Adán en el Paraíso*, puede servirnos para cerrar esta aproximación a las ideas estéticas de Ortega y, sobre todo, a lo que estamos llamando un “ensayo de estética española”. No vamos a hacer una exposición completa del mismo, sino sólo lo que nos parece relevante para la delimitación de esa estética.

Comienza el capítulo primero por plantear el verdadero asunto a considerar: la contraposición del hombre mediterráneo al hombre gótico, “dos polos del hombre europeo, dos formas extremas de la patética continental: el *pathos* materialista o del sur, el *pathos* transcendental del norte”. Dos tipos de hombre o dos maneras de encarar la vida que se reflejan en sendas formas de arte que les son características: el realismo-clasicismo mediterráneo y el alucinado espiritualismo gótico, del norte germano-europeo. Y viene el tópico del realismo español:

“El arte español, dice Alcántara, dice Cossío, es realista. El pensamiento español, dice Menéndez Pelayo, dice Unamuno, es realista. La poesía española, la épica castiza, dice Menéndez Pidal, es realista, se atiene más que ninguna otra a la realidad histórica. Los pensadores políticos españoles, según Costa, fueron realistas. ¿Qué voy a hacer yo, discípulo de estos egregios compatriotas, sino tirar una raya y hacer la suma?”⁵⁷⁰.

Sigue una bellísima descripción de la impresión producida por la contemplación de una catedral gótica, de lectura necesaria, como lo es la descripción de la visión de Sigüenza y su catedral⁵⁷¹, de arranque románico, que contrasta, en forma y en espíritu, con el gótico. Sirva sólo para plantear dos estilos de arte y dos posiciones ante la vida, con vistas a situar el verdadero significado del “realismo” o del arte y la estética española⁵⁷².

⁵⁶⁹ “Del realismo en pintura”, junio 1912, *Personas, obras, cosas*, O. C., T. II, pág. 145.

⁵⁷⁰ “Arte de este mundo y del otro” I, *El Imparcial*, 24 julio 1911, O. C., T. I, pág. 434.

⁵⁷¹ *Ídem*, pp. 434-435 y 436 respectivamente.

⁵⁷² “Hay en el gótico un exceso de preocupaciones ascendentes: el cuerpo del edificio se dilacera para subir, se deshilacha, se deja traspasar, y en sus flancos quedan abiertas las ojivas como ojales de llagas... Hay realmente iglesias dotadas de tal empuje neumático ascendente, que las juzgamos capaces de ser asumptas al cielo, aun llevando a la rastra todo el peso de un cabildo gravitante.

“Pero hay siempre en ellas, para un hombre de imaginación, algo de petulante... Prefiero la honrada pesadumbre románica, dice el hombre del ser. Ese misticismo, esa suplantación de este mundo por otro me pone en sospechas. Unido a un gran respeto y a un fervor hacia la idea religiosa, hay en mí una suspicacia y una antipatía radicales hacia el misticismo... Siempre me parece descubrir en él la intervención de la chifladura o de la mistificación”. *Ídem*, pp. 436-437.

10.1. El hombre gótico: la alucinación del espíritu

Ortega comenta la obra *Problemas formales del arte gótico* de Worringer. La historia del arte no es la historia del *poder hacer* o de la técnica (y el realismo o el naturalismo entran dentro del género de los instrumentos). Como nos ha dicho en *Adán en el Paraíso*, el arte está en el *qué*, en el objeto estético, en el *querer*, en lo que se quiere expresar -su objeto y finalidad-, más que en el *cómo*. Y la historia del arte debería hacerse en función de ese querer, del objeto ideal que se ha propuesto el arte en cada momento. Es lo que hace Worringer y comenta Ortega en cada capítulo: el hombre clásico buscó la belleza, la *forma*... ¿Qué busca el arte y el hombre gótico?

El hombre gótico es lo más opuesto del artista mediterráneo. El arte gótico “expresa una voluntad puramente espiritual, afectiva e ideológica a la vez, contradictoria de cuanto place a nuestro organismo... De aquí se derivan todas las cualidades particulares de este arte patético y excesivo, que huye de la materia tanto cuanto el trivialismo español la busca”. Ese espiritualismo que quiere evadirse lo más posible de la materia huye de todas las apariencias que le son consustanciales: el figurativismo y el naturalismo. De ahí que sea distintivo del arte gótico-germánico la abstracción, el estilo geométrico, la pura alucinación e inquietud espiritualista -patente desde el dinamismo apasionado e inquietante de la ornamentación en la miniatura germana hasta la pasión ascendente, abstrayente y geométrica de la arquitectura gótica- y en todo caso el expresionismo más audaz: “La voluntad gótica vive eminentemente en la ornamentación y en la arquitectura: dos medios abstractos, inorgánicos”, que en su desarrollo alucinatorio llegan a la “desgeometrización de la línea, la desmaterialización de la piedra”, hasta hacer del arte puro impulso espiritual⁵⁷³.

10.2. El hombre mediterráneo: la humildad de las cosas. Salvar las cosas, salvarnos en las cosas

No siempre son fáciles de conciliar las ideas de Ortega sobre un mismo asunto. Estamos aquí ante uno de ellos especialmente o aparentemente paradójico: el del realismo español y el materialismo mediterráneo, del sur, que parece chocar con el dinamismo y el “impulso espiritual” que ponía de manifiesto como característico del arte español en *Voluntad de barroco* o en *Meditación del Escorial*.

Lo cierto es que el realismo del hombre mediterráneo, del que el español es el más puro representante, es ante todo antipatía hacia lo trascendente y afirmación de las cosas pequeñas, humildes, insignificantes, que tienen su dignidad y su valor: porque el valor no está en lo grandilocuente, sino en lo pequeño y humilde que cumple honestamente su función. Se trataría de un realismo prudente y respetuoso, que desconfía de posturas alucinadas y se vuelve a lo seguro, que no es la ramplonería del que no ve más allá de sus narices, sino la templanza del que sabe valorar las cosas, no en lo que prometen, mejor aún, no en lo que parecen, sino en lo que son.

“El hombre español se caracteriza por 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... eso ama el hombre español”. “La emoción española ante el mundo no es miedo, ni es jocunda admiración, ni es fugitivo desdén que

⁵⁷³ *Ídem*, pág. 450.

se aparta de lo real, es de agresión y desafío hacia lo supra-sensible y afirmación *malgré tout* de las cosas pequeñas, momentáneas, míseras, desconsideradas, insignificantes, groseras”⁵⁷⁴.

Pero esta actitud de humilde realismo no es tanto odio a lo trascendente ni espíritu de grosero trivialismo. Es, sí, desconfianza hacia el vano ilusionismo y respeto por lo humilde y sin embargo sólido: “Este arte quiere salvar las cosas en cuanto cosas, en cuanto materia individualizada”⁵⁷⁵. Uno piensa en un vaso de cerámica de Zurbarán, en un mortero de Velázquez... y piensa que lo más humilde y material está henchido también de transcendencia (repárese en el “franciscanismo” que resuena al final del párrafo: “Y va -Diego Velázquez- y pinta el aire, el hermano aire, que anda por dondequiera sin que nadie se fije en él, última y suprema insignificancia”⁵⁷⁶).

¿Significa este realismo -que no tiene por qué coincidir con la “estética realista”- un movimiento de confianza y afirmación en las cosas, en el mundo, en la inmanencia, y por tanto un signo de esperanza en la salvación española? ¿O significa una simple falta de imaginación?

Ese arte que se afirma en las cosas y al mismo tiempo conlleva y patentiza una apremiante tensión, resulta altamente significativo. Si la vida es el problema, las cosas, las sencillas cosas, son una promesa de salvación. Salvar las cosas, salvarnos en las cosas. Habrá que perseguir la fecundidad de esta indicación.

Para completar la cuestión “**Del realismo en la pintura**”, completamos el comentario de este ensayo que ya ha quedado aludido. Se pregunta en él Ortega si es efectivamente el realismo la característica del arte español. Pero lo que realmente está preguntando es si es la estética realista, el recurso “imitativo” como instrumento artístico o recurso del arte, lo que caracteriza el nuestro. Y cuestiona que sea así en nuestros más grandes artistas: el Greco, Velázquez, Goya.

Da por supuesto que “ese” realismo no es consustancial al arte. Se trata sólo de un recurso fácil y usual, pero pertenece a los instrumentos del arte, no a su finalidad (“Es una suposición gratuita el que el arte ha de aspirar... a reproducir una cosa que se llama el natural”⁵⁷⁷). Consiste esa estética en este sublime principio: “El arte de la pintura consiste en hacer un pimiento que parezca un pimiento”⁵⁷⁸. Pues bien, esa estética realista tampoco es un carácter fundamental de nuestros artistas (que en todo caso la toman como lo que es, un recurso para hacer su pintura). Véase, por ejemplo, Zurbarán, en quien la reproducción aparente de lo real -un tejido blanco, por ejemplo- es seguramente, como en los objetos de Vermeer, pura cifra de algo no aparente que en ello de algún modo se hace presencia, precisamente por la calidad y las sugerencias que el artista introduce en su objeto pintado.

Ortega se centra en Velázquez. El siglo XIX lo ha situado en su lugar: Velázquez no es un “realista” o un “naturalista”, sino un “impresionista”. “Ahora bien, no hay nada

⁵⁷⁴ *Ídem*, pág. 446.

⁵⁷⁵ *Ibidem*.

⁵⁷⁶ *Ídem*, pág. 447.

⁵⁷⁷ *Ídem*, pág. 438.

⁵⁷⁸ “Del realismo en pintura”, O. C., T. II, pág. 143.

más opuesto al realismo que el impresionismo. Para éste no hay cosas, no hay *res*, no hay cuerpos... El mundo es una superficie de valores luminosos” (“La luz importaba a Velázquez, no los cuerpos de las cosas. La luz, que es la materia con que Dios creó el mundo”⁵⁷⁹). ¿Y qué decir de Goya? “El divino sátiro de la pintura no es sólo indiferente ante las cosas. Es iracundo. Se acerca a ellas, sí. No tiene la desdeñosa distinción de Velázquez. Pero se acerca a ellas con un látigo y fustiga como un energúmeno los pobres lomos jadeantes...”⁵⁸⁰.

La conclusión ya la hemos anotado antes: el realismo español es una de tantas vagas palabras con que hemos ido tapando en nuestras cabezas los huecos de ideas exactas. Si fuéramos alguna vez capaces de rectificar, “tal vez resultaría que somos todo lo contrario de lo que se dice: que somos más bien amigos de lo barroco y dinámico, de las torsiones y del expresivismo”⁵⁸¹.

⁵⁷⁹ *Ídem*, pp. 143 y 144.

⁵⁸⁰ *Ídem*, pág. 144.

⁵⁸¹ *Ídem*, pág. 145.

3. CONCLUSIONES PROVISIONALES: EL PROBLEMA DE ESPAÑA Y LA FILOSOFÍA DE ORTEGA

A sólo diez años de decidida intervención en el escenario ideológico, político, cultural, nacional de España, apenas iniciada su vida profesional -como profesor en la Escuela Superior de Magisterio primero y como catedrático de metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central- y con diez años de presencia indiscutible y ya indispensable en la prensa periódica, en revistas y en definitiva en la vida cultural española, con una ya decidida vocación filosófica y una cada vez más sentida misión intelectual (infundir claridad y rigor teórico a los problemas nacionales, sean de índole política, social o cultural en general, proporcionar orientación fundamental -sentido, dirección, fines- a la vida nacional, iluminar -salvar- la circunstancia española y con ello la propia vida como español -y sólo como español soy hombre-), podemos esbozar unas primeras conclusiones que, siendo forzosamente provisionales, dado el carácter primerizo y juvenil de la producción que analizamos de Ortega, creemos que dicen ya algo definitivo sobre su posición y su pensamiento.

1/ La primera constituye a estas alturas una obviedad, y es la presencia masiva, constante, total y con carácter fundamental, al menos en esta primera etapa de juventud, del problema de España en sus escritos y en su reflexión. La importancia de este problema en Ortega es de sobra conocida, ha sido recalcada por todos los especialistas y señalada en todas las exposiciones de alguna significación sobre el mismo y sobre la problemática cultural del primer tercio del siglo XX en España, y es normalmente reconocida por los más importantes -muchos, en todo caso- escritos e intervenciones de Ortega en este período y otros posteriores (*Pedagogía social como programa político, Estética de "El Enano Gregorio el Botero, Vieja y nueva política, Meditaciones del Quijote, España invertebrada, Prólogo para alemanes...*). Pero hay que leer toda la producción de Ortega para constatar que puede decir con verdad que no ha escrito una sola línea -un solo artículo, una sola reflexión- donde no resuene y quede aludido -planteado, visto en una nueva perspectiva, completado, enriquecido o confirmado: iluminado- el problema español o quede manifiesta su preocupación y su sentir patriótico.

Queríamos precisamente constatar cuanto de este problema estaba presente y quedaba dicho en su obra y hemos podido comprobar que toda ella, en toda la etapa de mocedades -que podemos alargar hasta 1916- e incluso más allá, es reflexión, planteamiento, indagación, desarrollo y profundización en este problema. Que es ciertamente primario, perentorio y fundamental; que se desenvuelve a lo largo de todos sus escritos y reflexiones; que preside e impulsa toda su "filosofía"; y que por ello es rigurosamente cierto que toda su actividad intelectual es un "programa de filosofía o de meditación sobre lo español" (Gaos), y, desde luego, que al hilo de ese problema se desenvuelve su filosofía (Cerezo)⁵⁸². De todo lo producido por Ortega en el período

⁵⁸² Pese a todo, quizás no ha sido suficientemente puesto de relieve y desarrollado. José Luis Molinuevo decía a este respecto, en 1984: "Y esto -quizá por obvio- ha sido pasado por alto. No se ha extraído el significado de tantos textos consagrados por Ortega en esos años a expresar su preocupación por España. Quizá porque se ha pensado, y se piensa, que tienen escaso interés filosófico, corriendo la misma suerte que sus ideas estéticas. Lo que justificaría su queja postrera de que se ha tomado por literatura lo que él daba como filosofía" (MOLINUEVO, José Luis, *El idealismo de Ortega*, Madrid, Narcea S. A. de Ediciones, 1984, pág. 45).

considerado, tanto lo publicado en vida como lo inédito, según podemos comprobar en las nuevas Obras Completas, apenas hay tres o cuatro escritos (nunca los más importantes) que no nos hemos visto obligados a reseñar, más que por no hacer ninguna referencia, por no hacerla novedosa o significativa para nuestro problema.

2/ La segunda es que Ortega, en todo este tiempo, sólo ha hecho literatura de periódico, es decir, sólo se ha expresado y hecho sus aportaciones (¿“ideológicas”?, ¿“teóricas”?, ¿“políticas”?, ¿“filosóficas”?) en artículos de periódico, revistas culturales, conferencias o “lecciones” y a lo sumo en apenas esbozos de exposición filosófica. En estos diez años no ha publicado un solo libro: el primero será *Meditaciones del Quijote*, en 1914, que tampoco difiere tanto en cuanto al modelo de contenidos de los que publicará en 1916, como compendio de artículos y ensayos previamente publicados (*Personas, obras, cosas*) o como colección de reflexiones de diversa temática en *El Espectador*. Pese a todo, creo que podemos decir que está haciendo realmente filosofía en artículos de periódico, filosofía ciertamente *journalière*, pero no literatura *jornalera*: filosofía día a día, y sobre temas del día, no menospreciable o meramente “comprensible” interés por el jornal.

Por de pronto, y creo que como ha podido comprobarse, Ortega va elaborando, artículo a artículo, verdadera doctrina, va literalmente “articulando” un pensamiento complejo, sistemático, profundo, que va desarrollándose y desvelando progresivamente aspectos, sentidos, consideraciones, perspectivas e ideas que van enriqueciendo un tema recurrente y acaban por componer un sistema completo de ideas, una visión globalizadora, sistemática, radical, y con una orientación precisa y definitiva del problema.

Como he pretendido dejar expuesto, Ortega va tratando, en sucesivos artículos, un tema -que podríamos resumir, aunque sean muchos los que plantee, en el problema de España: su ser, su deficiencia, su solución- y va planteando diversos aspectos (la falta de ciencia, el problema educativo, el apartamiento de Europa y la solución europeizadora, la deficiencia y el significado de cultura, la necesaria formación moral, la sensibilización estética, el significado de clasicismo, la misión y el alcance del liberalismo, la promesa y el cumplimiento del socialismo, la necesaria pedagogía social...) y extendiendo el tratamiento y desarrollo de cada uno, descubriendo diferentes vertientes, constatando su precisa y varia oportunidad, sorprendiendo diferentes sentidos y desvelando diversos y nuevos niveles de profundización.

3/ De este modo -y ésta es la tercera conclusión- va haciendo verdadera filosofía, un pensamiento riguroso que se explicita en sucesivas aproximaciones, que va abordando parcialmente, literalmente por entregas, o atacando en sucesivas circunvalaciones -como los israelitas en la conquista de Jericó, ejemplo tantas veces mencionado- el tema o la cuestión propuesta; un pensamiento que se aplica incluso a circunstancias o temas laterales, surgidos en el interés inmediato del medio cultural, histórico, humano o nacional. Pero un pensamiento que se quiere totalizador, sistemático, radical, que quiere llegar al significado más profundo, a la respuesta más radical y a la solución última o más definitiva (más verdadera y radicalmente solucionadora).

En sus artículos se va haciendo verdadera filosofía y no simplemente literatura de periódico. Ortega va introduciendo profundidad, va planteando cuestiones teóricas fundamentales (que tienen que ver con el ser de España y su destino, con el sentido de la vida humana en general, con el significado, las condiciones de posibilidad y el porvenir de la humanidad, con el fin supremo y los valores, la especificidad del hombre y la tarea y el compromiso de su libertad; y todo ello ligado a la “condición” de España y del español, a la responsabilidad como hombre, como individuo y como miembro comprometido de una sociedad, de una nación... *Destinos* inseparables, solidarias condiciones de posibilidad, *deberes* fundidos, que hacen inseparables el problema filosófico -antropológico, metafísico, moral- y el problema político o el problema nacional) y consiguientemente aborda el problema de España y del español -que soy yo, que es mi propia vida y responsabilidad: mi irrenunciable tarea- con una profundidad y una orientación que sólo puede calificarse de “filosófica”. Quizá -lo hace así- para introducir y acostumar las “testas celtibéricas” a la reflexión radical, a la consideración de los principios generales y los sentidos últimos, verdaderamente significativos. Quizá no sea una mera justificación su afirmación de que en un territorio tan poco abonado para la filosofía era necesaria la “filosofía en la plazuela”, que aquí no es la conversación directa de Sócrates en las calles de Atenas, sino el enfrente diario con cuestiones fundamentales y en un tratamiento riguroso y exigente -que exige esfuerzo teórico y visión globalizadora- en la confrontación dialéctica que es el artículo de periódico.

Decimos que aquí hay y se hace filosofía. Filosofía que es iluminación de la circunstancia (iluminación de la vida y por ello de la circunstancia; y siendo deficiente y a la vez fundamental, por decisiva para la propia posibilidad, la circunstancia española, iluminación del propio ser y la propia posibilidad española); e iluminación de la circunstancia -en este caso España y nuestra posibilidad como hombres españoles- como profundización -filosófica- en el problema: sentido último y radical del mismo, perspectiva totalizadora, consideración esencial del problema y de la solución.

4/ Decimos que Ortega aporta el tratamiento y la perspectiva filosófica al problema español (o aporta la perspectiva filosófica en el tratamiento de ese problema). Es evidente que en él el problema de España y la filosofía quedan indisolublemente ligados, que se hace filosofía al hilo del problema de España y que éste se aborda desde una profundización y una exigencia teórica que quiere ser filosófica.

Ortega se plantea -ya lo hemos largamente explicado- como problema primero y radical el problema de España. Porque siendo la propia vida solidaria de la circunstancia y siendo el hombre esencialmente social; y no cabiendo, por tanto, solución de mi propio yo sin solución -“salvación”-: regeneración, refundación, apertura de nuevas posibilidades como sociedad y como nación- de España, no hay problema metafísico ni proyecto ético que no parta del ser de España y del proyecto político de su realización.

El problema, pues, de qué es España, cuál es su deficiencia, qué necesita como nación-sociedad y cuál es mi compromiso, mi tarea, mi urgencia y mis necesidades para realizarme en ella -mi inevitable destino- como hombre, marca y condiciona toda su búsqueda y su tarea intelectual.

La deficiencia fundamental de España -que está por hacer y que es sólo un proyecto, un quehacer, un deber, un destino- es de ciencia, de cultura, de educación. Y qué significa de verdad ciencia, cultura, el valor y el sentido de la educación, la dimensión antropológica de todo ello, las implicaciones morales, la vertiente estética, las condiciones de realización; y por ello, el sentido y alcance antropológico y político-nacional, y no sólo “político” o “cultural”, de la europeización, el clasicismo, el liberalismo, el mismo socialismo... esas son las cuestiones a que el problema -filosófico, metafísico, ético...- del propio yo como español y por tanto el problema de España le lleva a indagar y desarrollar.

La filosofía es, en Ortega, meditación sobre España, tarea de salvación. Y está claro que toda la filosofía que hace, al menos en este período contemplado y aun en toda la etapa de mocedades, se hace en torno a y con vistas al problema de España e impulsada por él. Y que toda cuestión y “aprendizaje” filosófico se vuelve a la comprensión de ese problema y sus soluciones. Pues bien, ¿cuál es esa filosofía?

5/ La filosofía de Ortega (y el problema de España) en este período

La concepción filosófica fundamental de este período gira en torno al concepto y al significado de **cultura**. Cultura que implica y está relacionada necesariamente con **humanidad y racionalidad** (o si se quiere, racionalidad, por ello universalidad y consiguientemente humanidad). A modo de resumen final, y aun a costa de repetirnos, recogemos las ideas fundamentales.

I. Concepto, contenido y dimensión antropológica de la cultura

Cultura es cultivo, formación de la humanidad. Basada en la racionalidad, que es lo que fundamenta y hace posible la universalidad. Por eso es desenvolvimiento de la “humanidad” (y por ello es el verdadero sujeto de la historia), entendida como esencia humana, esto es, como modo de ser específico del hombre (todo lo que especifica la “humanidad” del hombre: racionalidad, moralidad, sentimiento...), y como comunidad racional (comunidad de hombres libres, iguales e imbuidos de dignidad). Y por ello también esa humanidad es el verdadero fin, el bien supremo, el fundamento de la moralidad. Es el “principio”, el fundamento, lo que constituye como tal al hombre, y el fin supremo al que puede aspirarse y merece la pena aspirar.

Esa cultura (racionalidad-universalidad-humanidad) es o tiene como contenido propio y esencial:

- 1) Pensamiento crítico y racional, “comprensión” objetiva -que como tal aspira a ser o tiene que ser en profundidad y en totalidad- de lo real, del propio ser. Por tanto, es ciencia, esto es, conocimiento objetivo y racional, que permite orientarnos y actuar con objetividad y con sentido (valorando y con eficacia) en el mundo, en la vida. Es lo que en la división de los saberes suele entenderse por “ciencia”, conocimiento objetivo y dominio técnico, pero también y sobre todo comprensión del sentido y de los fines de la vida humana. Por eso es “razón instrumental” -sabiduría técnica, “ciencia”:

dominio del hombre en el mundo-, pero sobre todo sabiduría -filosofía:
orientación del hombre en la vida-.

Racionalidad, ciencia, filosofía. Eso es el “saber” peculiar de Europa, lo que le ha dado el desarrollo científico-técnico, el dominio material y el bienestar o los adelantos “civilizatorios”. Pero lo que le caracteriza fundamentalmente es la “racionalidad”, y por ello la filosofía, el espíritu crítico, el desalojo de las supersticiones (que tiene que ser progresivo), las realizaciones políticas y sociales, el Estado de derecho, la Democracia, los Derechos Humanos, el Socialismo...

- 2) Cultura es al mismo tiempo y necesariamente moralidad, que es ante todo comprensión -y por ello aspiración- de los fines humanos y “saber práctico” de la manera de orientar la conducta (disposición de la vida) y la convivencia social, de adecuar la conducta individual a los propios fines humanos y a los fines de los otros o a la colectividad en la que indisolublemente somos (esto es lo que suele llamarse propiamente *moralidad*), y de organizar la acción colectiva y la propia colectividad (en una comunidad): ética social, *política*.

Por supuesto, la moralidad, la dimensión ética, tiene el mismo fundamento o la misma raíz que la ciencia: la racionalidad. Tiene su base en la “comprensión” cabal de la realidad, del sentido y los fines (y por tanto del valor) de la vida y del hombre. Tiene, pues, su base en la ciencia y es sobre todo o supone una forma de conocimiento (aunque no es pura razón teórica): la moralidad es la razón práctica, que es el conocimiento racional que valora y propone fines y orienta y dirige la vida y la acción humana. Es, pues, una dimensión de la razón. Y por ello inseparable de la ciencia.

Por eso es doctrina fundamental de Ortega que la virtud es, fundamentalmente, conocimiento, ciencia. Que la primera y principal virtud es la ciencia (prudencia) y el peor vicio la ignorancia. Y que virtud es obrar coherente con lo que sabemos sobre la vida humana y la realidad, supuesta la apreciación de los fines y del valor. Por eso la educación moral va pareja y exige ante todo educación intelectual. Y es ésta, evidentemente, una posición que se remonta expresamente -y así lo hemos hecho constar- a Sócrates, Platón y al mismo Aristóteles. Hoy la mayor aspiración del hombre (y lo mismo cabe decir para un pueblo) es el saber: eso es el bien y la fuente de toda virtud. El mayor defecto y el mayor crimen, la ignorancia, fuente de todos los males y todos los vicios.

Cultura es, en conclusión, ciencia, racionalidad, en la dimensión del saber y del comportarse. Y educación será cultivo de la razón teórica y de la razón práctica.

- 3) Cultura es, también, sentimiento estético y arte, que es la tercera dimensión de la Razón (cuando está “cultivada”), y que es en definitiva un “modo de conocimiento” (por inmersión o relación simpatética con la realidad), una nueva forma de comprensión y “apreciación” de lo real, de su valor y su sentido, que nos hace situarnos de forma más completa, más humana y con más pleno sentido en la realidad.

El sentido estético es una forma peculiar de apreciación y de conocimiento -que hay que cultivar y desarrollar para que el hombre sea completo- y el arte su forma de

expresión y en gran medida su medio de descubrimiento, donde ese modo de conocimiento o apreciación de lo real se pone en práctica y se realiza, poniendo ante nosotros y permitiendo descubrir -“realizada” en la obra de arte conseguida-, no sólo ciertas verdades esenciales de la vida y del ser humano, sino una dimensión específica de la realidad, que nos hace de algún modo reconciliarnos con ella y “asentir” (a lo real y a la vida misma): la belleza.

Por eso, la mejor forma de desarrollar, cultivar y “suscitar” el sentimiento estético - en eso consiste la *educación estética*- es el arte, su libre ejecución (por los artistas) y su -sensibilizada- contemplación, para lo que es muy necesaria la educación y la reflexión estética, la ciencia *estética* (que en modo alguno es inútil o indiferente para la propia creación artística, no digamos para su apreciación. Véase, si no, la importancia del “texto” que acompaña y “completa” muchas veces de forma fundamental las manifestaciones artísticas en el arte contemporáneo).

II. La cultura, distintivo de Europa y de toda sociedad a la altura de lo humano

1) Esta cultura, así constituida por ciencia, ética y estética, y que podemos identificar sin más con ciencia o racionalidad, es, en primer lugar, lo que diferencia, específica y constituye propiamente al hombre (lo que es propio de él, su esencia, lo que constituye la “humanidad”) y es lo que lo diferencia (y lo eleva) de la bestia, de la animalidad o de la barbarie.

Es, por tanto, lo único propio y digno del hombre. Y lo mismo cabe decir de un pueblo, nación o sociedad. Cultura es lo que hace a los hombres y lo que hace a las comunidades. Por debajo de ella, no hay humanidad, no hay civilización: sólo bestialidad o barbarie. Por debajo de ella, lo que no sea cultura... racional (ciencia, moralidad y sentido estético), no es hombre, no es humano, ni es propio de una comunidad a la altura de lo humano.

2) Y esa cultura, así entendida y desarrollada, es lo que ha caracterizado a Europa (recuérdese el mito de Pan y Siringa), eso ha sido y es su peculiaridad, su distinción, su invento y su logro.

Europa es racionalidad, ciencia, filosofía, cultura.

Esa peculiaridad de Europa se gesta en Grecia, donde la exigencia de claridad racional, de rigor lógico, de crítica dialéctica, de fundamento universal para el asentimiento y de exactitud matemática, pusieron los fundamentos y asentaron la tradición del pensamiento racional o científico. El cristianismo, que es la otra gran fuente o tradición fundamental de la civilización europea-occidental, aportó el principio del “espíritu” -que en él se liga a la “filiación divina” del hombre-, que no niega la racionalidad, sino que la “cualifica” en su verdadera especificidad humana. Por ello, el hombre trasciende el ámbito de lo puramente natural. No contradice, pues, antes bien complementa el legado griego o clasicista (no en vano el cristianismo es, para Europa, aportación de Roma, más que del mundo hebreo-oriental). El Renacimiento enriquece esta evolución con la aportación fundamental del racionalismo crítico (filosófico) y el nacimiento de la ciencia moderna, que es entre otras cosas la combinación potenciadora de las matemáticas y la observación dirigida y controlada (hipótesis y experimento) y la

confirmación de que no hay conocimiento objetivo sin prueba o confirmación que pueda convertirse en universal. La Ilustración completa esta tradición, elevando precisamente la “Cultura” -que es “ilustración” por el saber, racionalidad, ciencia, educación- al ideal máximo de la humanidad y desarrollando la “racionalidad” en tres dimensiones fundamentales: liberalismo, democracia, Estado de derecho, Derechos del hombre, libertades cívicas... (dimensión política de la racionalidad ilustrada) por un lado; desarrollo científico-técnico (razón instrumental y revolución industrial) por otro; y, con Kant, elevación de la Humanidad-Racionalidad-Libertad como el fundamento y fin último de la moralidad. Finalmente, la Ilustración significa un magno programa y una fundamental exigencia de educación, para que todos los hombres asimilen y puedan ponerse a la altura de la humanidad y puedan ejercer todas las posibilidades humanas, que traerán consigo el progreso y la mejora del hombre.

Por eso Europa se identifica, indiferentemente, con ciencia, cultura, racionalidad y educación. Pero atención: Europa no es simplemente “civilización”, aunque la ciencia instrumental y el dominio técnico sea una de sus consecuencias. La técnica y el dominio material es sólo una dimensión de la Ciencia, que es ante todo comprensión -racional- de lo real, de la vida y su sentido, del valor y de los fines; y por ello es organización racional, eficaz, de la acción -material: técnica, productiva- y organización racional -moral- de la convivencia. Pero sobre todo es posibilidad de orientar y dirigir la vida humana hacia sus propios fines y hacia su mejor posibilidad: hacia su destino.

III. Cultura, Ciencia o Europa, y España

Por todo lo dicho, la Cultura, la Ciencia, o simplemente Europa, es el único remedio efectivo, el único objetivo valioso o que merece la pena proponer y la única real solución-salvación para España. Cuyo problema y deficiencia fundamental -dicho sea de paso- o la raíz de su postración, está precisamente en el apartamiento de Europa, en la resistencia a la modernidad -que es la ciencia, la cultura y la ilustración- y la persistencia en lo prehumano, en el casticismo bárbaro, por su resistencia a lo universal y por tanto a la “humanidad” y a la civilización, de la raza (simbolizado en el enano Gregorio el Botero),

En realidad, cualquier pueblo que no lo sea verdaderamente o que esté en proceso de formación o reconstitución, pero mucho más España, por su origen y su destino, no puede ser ni aspirar realmente a otra cosa. Cualquier otro fin es errado, abocado al fracaso y sin efectos duraderos y valiosos.

España, que quiere y necesita reconstituirse como nación, que necesita asegurar una posibilidad humana a sus hombres, que quiere estar a la altura de su humanidad. España, que forma parte de Europa, que ha participado -y contribuido- de Europa y de su empeño y tradición humanista y humanizadora, que se ha apartado en un momento dado de las corrientes humanistas, racionalizadoras, ilustradas, acusando la pérdida de los beneficios de su excelencia científica, cultural, y sus progresos en civilización..., sólo en la verdadera Ciencia, en Europa -esto es, en su ser europeo-, en la alta Cultura, en suma, en la pretendida Humanidad... tiene y puede poner su objetivo, su remedio, su efectiva y definitiva solución. No cabe otra. No le cabe otra.

IV. Salvación de España: un problema de educación

Obviamente, la cultura, la ciencia, la europeización... se convierten en un problema de **educación** (que es, por otra parte, como acabamos de decir, lo que ha significado la Ilustración en Europa, movimiento que también se frustró en España). Corregir el atraso español y asimilar esos logros de la cultura europea, exige un magno y decidido programa de educación y pedagogía social.

Y por otra parte, sólo la educación, con lo que supone de asimilación de la ciencia, la cultura, y sobre todo la conciencia y la altura de lo humano; con lo que implica de asimilación de la libertad y la dignidad humana -única forma *fundamental* de igualdad entre los hombres-, asegura no sólo la perduración de los logros y préstamos, la persistencia de lo aprendido y la profundidad de la europeización, sino la auténtica elevación del hombre y del pueblo a la verdadera humanidad (a lo que hemos dicho: a la igualdad, a la dignidad y a la libertad fundamental de los seres humanos). Sólo la educación es un verdadero proceso de promoción social y de justicia. No hay intervención de mejora social sin educación o sin proceso pedagógico de verdadera formación.

Por eso, lo que verdaderamente se necesita en España y constituye la mayor urgencia en un programa de regeneración o reconstitución nacional, es:

- Formación de élites, de auténticas aristocracias en autoexigencia, en ciencia y en moralidad, y en generosidad y entrega a los deberes y necesidades patrióticas; es decir, formación de verdaderos educadores, de dirigentes morales de la sociedad, por su superioridad en ciencia y en moralidad. Lo que requiere ante todo un alto nivel de preparación científica.

- Educación y elevación cultural del pueblo; con el máximo nivel de instrucción básica, de formación cultural, de educación moral, de preparación técnica y profesional, de sensibilización estética, de educación cívica y formación para la participación democrática...

- Elevación cultural y científica, al máximo posible, y formación política y ciudadana del conjunto de la nación.

En definitiva, este programa pedagógico exige: instrucción básica universal, educación superior, institucionalización de la ciencia y la investigación, elevación cultural, por medio de una decidida política cultural, del conjunto, y un programa de moralización, empezando por la política (que es ante todo educación, pedagogía, y no demagogia), y no sólo en la escuela o en la ley, sino en el conjunto y en los usos de la sociedad.

Por supuesto, cuando decimos educación, se quiere decir, a la vez: educación intelectual o formación de la inteligencia y el conocimiento; educación moral, formación en la virtud; y educación estética, formación del sentimiento.

La clave está, sin duda, en construir un país:

- Con un alto nivel general de instrucción y educación básica.

- Con una buena educación superior, que alcance a un alto número de jóvenes y forme, por tanto, un alto porcentaje de profesionales y científicos.

- Con buenos profesionales, tanto para las tareas de la sociedad civil como para la política.

- Donde una buena parte se dedique a las actividades científicas estrictas logrando por fin que haya y alcance un buen nivel la “ciencia española”.

- Un país con verdaderas aristocracias “intelectuales”, por su prudencia, sabiduría, autoexigencia y generosidad, y un pueblo culto y responsable, con una estimativa moral sana, que sepa apreciar y seguir las mejores propuestas y opciones.

V. La misión del socialismo. Socialismo cultural

El futuro de España y de la sociedad actual está en el socialismo.

Por supuesto, un socialismo liberal y democrático que respeta y realiza efectivamente los derechos y libertades individuales, reasumidos y superados en los derechos sociales (los principios “constructivos” que son propios de la democracia). Y un socialismo cultural y humanista, que haga de la cultura y la promoción de la “humanidad” el medio fundamental y el fin último.

La sociedad racional, la humanidad, el fruto de la cultura, es una comunidad de hombres a la altura de su humanidad, o donde se ha efectivamente realizado la humanidad: racionales, cultos, educados, libres, iguales en la dignidad y racionalidad humana, solidarios, aptos para el trabajo creativo en comunidad y solidaridad. Esta “humanidad” es efectivamente una comunión en igualdad, justicia, trabajo y solidaridad.

Ese es precisamente el fin u objetivo del socialismo y el ideal de humanidad que propone y labora por realizar, es la necesidad objetiva de las reivindicaciones obreras y el fin al que dedica todos sus medios organizativos, políticos, estratégicos.

El fin de la humanidad y de la cultura -y de la propia Europa- coinciden estrictamente con el programa socialista. Y por otra parte, sólo con la cultura y la educación pueden cumplirse y asegurarse realmente los objetivos del socialismo: la promoción cultural y un efectivo programa de educación integral es el único sistema de liberación del proletariado y de auténtica elevación, igualación y por tanto consecución de la justicia.

El socialismo -el movimiento y los partidos políticos socialistas- es, por otra parte, la única fuerza social capaz de impulsar y hacer realidad esos fines que son los de la humanidad como tal.

Insistimos en que se trata de un socialismo liberal, democrático, “cultural” y pedagógico, por la sencilla tesis expuesta:

La humanidad sólo se realiza en el socialismo y el socialismo sólo se realiza en la cultura y en la educación.

Éste es fundamentalmente el universo filosófico del joven Ortega y la aplicación que hace al problema y a la solución de España; un Ortega que se abre con entusiasmo a la tradición racionalista, científica e ilustrada que proclama la razón, la ciencia, el conocimiento -la *cultura*- y la educación como distintivo y constitutivo esencial del hombre y por tanto como lo que de verdad hace a los pueblos que han logrado elevarse a altas cotas de humanidad y de civilización: dominio técnico, alta cultura, desarrollo científico (que tiene como consecuencia el tecnológico), elevada educación y principio liberal, con tendencia a la instauración de la democracia, en la organización política. España se ha apartado desde hace varios siglos de esa evolución, cortó sus lazos europeos en un momento decisivo de esa tradición; y esa es la causa de su postración. Y eso es lo que tiene que recuperar a marchas forzadas si quiere recuperarse como nación y como pueblo, pues es su única posibilidad real de supervivencia.

Se apuntan evidentemente otras muchas ideas de indudable interés filosófico: la vida como solidaridad con el mundo (o del hombre con su circunstancia), la realidad como estructura integrada de relaciones recíprocas interconstituyentes, la vida como quehacer, las ideas sobre la libertad, el deber y el *destino*, la concepción de patria, nación y patriotismo, la diferenciación fundamental en la sociedad entre hombres eminentes o excelentes y hombres vulgares, sin exigencias de autosuperación, etc.

Pero lo que queremos es apostar una hipótesis sobre la filosofía de Ortega, y es que este núcleo primero filosófico de Ortega, básicamente ilustrado y en sentido amplio o genérico racionalista, está presente o se conserva básicamente a lo largo de su evolución filosófica constituyendo el “núcleo inicial” y permanente de toda su filosofía. Y, por supuesto, del problema de España.

El vitalismo posterior de Ortega, su idea de vida como reciprocidad, presidida y orientada por la razón que es, como la cultura, *función* de la vida, y que por tanto es *razón vital*, el conocimiento como perspectiva (que ya ha quedado también apuntado en estos primeros escritos), la vida como quehacer y responsabilidad, el quehacer como destino, las implicaciones entre libertad, racionalidad y humanidad... no niegan, sino confirman el arraigo de estas primeras convicciones fundamentales, que se resumen en esto: el papel rector, fundamental y necesario, de la razón en la dirección de la vida, en la realización moral y en la construcción nacional. Esa es la tarea de la *iluminación*. Esa es la esencia de la filosofía. Y en eso consiste el proceso de *salvación*.

SEGUNDA PARTE. 1912-1916. CONSTRUCCIÓN Y REVITALIZACIÓN DE ESPAÑA. EXPERIMENTOS DE NUEVA ESPAÑA

Durante los diez primeros años que acabamos de considerar, los términos clave para la regeneración de España son, en Ortega, cultura y ciencia, europeización-modernización, socialismo liberal y cultural, pedagogía social. Es evidente que Ortega se encuentra en la órbita del neokantismo, de sus maestros de Marburgo Hermann Cohen y Paul Natorp (idealismo de la cultura, socialismo ético, pedagogía social). Precisamente el año 1911 es su segundo año de estancia en la ciudad del Lahm. Pero ya no es sólo el idealismo neokantiano -ya asimilado- lo que se encuentra: allí entra en contacto con la fenomenología de Husserl, que va a significar para él no sólo una “buena fortuna”, sino un cambio fundamental en su orientación filosófica y por ende en su formulación del problema de España.

Lo dice el mismo Ortega en esa reconstrucción retrospectiva que es *Prólogo para alemanes* (1934): “El grupo de jóvenes⁵⁸³ que entre 1907 y 1911 aprendía en la ciudadela del neokantismo los usos de la milicia filosófica, al llegar a los veintiséis años... no era ya neokantiano”⁵⁸⁴. En lo que coincidía aquella generación -como “suelo intelectual” común- era, primero, en la extraña percepción de que “las filosofías neokantianas o próximas a ellas, únicas vigentes entonces, nos parecían... forzadas. (...) Aquellas filosofías nos parecían profundas, serias, agudas, llenas de verdades y, no obstante, sin veracidad”⁵⁸⁵; pero, sobre todo, en “la firme convicción de que era preciso abandonar el idealismo y en general el subjetivismo propio de toda la filosofía moderna”⁵⁸⁶.

Sabían lo que no podían ser, pero no muy bien a dónde había que arribar: ahí vino la fenomenología a abrirles el camino:

“Sin embargo, la fortuna nos había regalado un prodigioso instrumento: la Fenomenología. Aquel grupo de jóvenes no había sido nunca, en rigor, neokantiano. Tampoco se entregó plenamente a la fenomenología. Nuestra voluntad de sistema nos lo impedía... Por eso, la fenomenología no fue para nosotros una filosofía... fue una buena suerte.

“Pero este común despertar -hacia 1911- era también la señal de separación...”⁵⁸⁷.

En efecto, como explica Silver, a la altura de 1911 Ortega debía conocer el artículo de Husserl “La filosofía como ciencia estricta” (1910-11); es más, sin duda tuvo conocimiento de Husserl desde 1907 a través del propio Natorp (con el que trabajó en el curso de Psicología General y que dispensó una gran acogida a las *Investigaciones Lógicas* (1901) de Husserl y a su crítica al psicologismo). Igualmente debía conocer la *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874) (psicología “descriptiva” o “fenomenológica”) y otras obras de Brentano, maestro de Stumpf, Meinong y Husserl. Por otra parte, un ensayo de Max Scheler de 1911 (*Über Selbsttäuschungen*) debió

⁵⁸³Nikolai Hartman, Heinz Heimsoeth, el propio Ortega.

⁵⁸⁴ *Prólogo para alemanes*, O. C., T. IX, pág. 141.

⁵⁸⁵ *Ibidem*.

⁵⁸⁶ *Idem*, pág. 149. E insiste: “Abandonar el idealismo es, sin disputa, lo más grave, lo más radical que el europeo puede hoy hacer. Todo lo demás es anécdota al lado de eso. Con él se abandona no sólo un espacio, sino todo un tiempo: la “Edad Moderna”.

⁵⁸⁷ *Idem*, pág. 150.

hacer vislumbrar a Ortega una antropología vitalista, superadora tanto del Realismo como del Idealismo⁵⁸⁸.

Coincidiendo con Silver, Javier Sanmartín afirma también que a partir de su segundo viaje a Alemania (1911) y a lo largo de 1911 a 1913 Ortega critica y se aparta del neokantismo y comienza su orientación fenomenológica, que va a caracterizar toda su filosofía. Ortega, según él, va a tomar de la fenomenología su intención (de objetividad, por las cosas mismas) y la fecundidad del análisis fenomenológico (que le va a servir para la crítica cultural y política) distanciándose de la teoría fenomenológica expresada de Husserl en *Ideas...* que cae de nuevo -como ya hemos analizado en otro momento- en el subjetivismo-idealismo⁵⁸⁹.

Nueva posición filosófica que es paralela a una nueva actitud política:

“A partir del segundo viaje a Alemania (Ortega) ha cambiado un sistema filosófico y por tanto también ha de haber cambiado orientación política...”⁵⁹⁰. Pues no cabe estudiar la política de Ortega desligada de su filosofía, ya que ambas, posición política y concepción filosófica, están profundamente implicadas. “La política de Ortega no tiene sentido sin su filosofía; más aún, creo que debemos mirar a su filosofía para entender su política”⁵⁹¹. “Si estoy convencido de que no podemos entender la filosofía de Ortega sin la fenomenología, tampoco sin ella podemos entender sus ideas políticas”⁵⁹².

Lo cierto es que, en los escritos de los años que vamos ahora a analizar, desde 1912, las propuestas clave para España no van a sonar tanto como “Cultura”, “modernización”, sino *revitalización* de España, impulso de la *España vital* frente a la España oficial, reforma o reconstitución de España desde su propia *vitalidad* y *ensayos* de nueva España, en la reivindicación de un patriotismo crítico, activo y dinamizador de las propias energías vitales de la nación. Nuevos conceptos y propuestas más en consonancia con una nueva fundamentación filosófica de la mano de la fenomenología (como “fenomenología mundana” que la llama Silver) y que conduce a una filosofía de la vida o de la razón vital.

También Pedro Cerezo ve que en Ortega -para el que “el problema de España” es, según él, el problema clave, “su gran pasión intelectual y el impulso de su pensamiento” y en cuya evolución va a decantarse la evolución de su propio pensamiento filosófico. De forma que “al hilo de este problema quepa trazar nítidamente la línea de su evolución”- se produce, a partir de 1911, “un giro desde el culteranismo a una ontología de la vida”, proceso que responde “a la intencionalidad más profunda de su obra: la superación del racionalismo y la aparición alternativa del raciovitalismo, como la filosofía del nuevo tiempo histórico”⁵⁹³.

⁵⁸⁸SILVER, Philip W., *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote”*, Trad. de Carlos Thiebaut, Madrid, Alianza Editorial, 1978, véase pág. 72. Concluye Silver: “Esto viene a asegurar que el foco principal del interés de Ortega pasó, en este año crucial de 1911, de la obra de Cohen y Natorp, a la de Brentano, Husserl, Max Scheler y el movimiento fenomenológico general” (pág. 71). Diríase que aunque hubiera vuelto a Marburgo, fue en la fenomenología donde Ortega encontró la ciencia y el método que habría ido buscando a aquella ciudad (pág. 72).

⁵⁸⁹SAN MARTÍN, Javier, *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994 (V.- Cap. I, 3 y cap. VI, 3).

⁵⁹⁰*Ídem*, pág. 302.

⁵⁹¹*Ídem*, pág. 285.

⁵⁹²*Ídem*, pág. 287.

⁵⁹³CEREZO, P., *La voluntad de aventura*, ed. cit., pág. 15.

“Un lento viraje de estos planteamientos⁵⁹⁴ comienza a producirse en 1911, en *Arte de este mundo y del otro*, hasta encontrar su formulación adecuada en *Meditaciones del Quijote*... El cambio de dirección está en función de la circunstancia española... Hay un replanteamiento del problema de España. Ésta no puede ser salvada sin ella misma... Necesita, es cierto, cultura, pero también estimación de sus propias energías y provocación de su entusiasmo... que devuelva la vitalidad al cuerpo enfermo”⁵⁹⁵.

Empieza, pues, a desplazarse el énfasis de la *cultura* a la *vida* y la cultura va a aparecer como función de la vida y plenitud de la misma. Cultura, sí, pero como potenciación de la vitalidad.

“Estamos, pues, ante un clima diferente al del neokantismo, pues el ideal moral ha dejado paso al *ideal de salud*. Hay en ello un nuevo fundamento filosófico que lo aporta la Fenomenología, cuyo lema “a las cosas mismas” se convierte en “salvémonos en las cosas”, esto es, en una exigencia de realidad y de objetividad frente al subjetivismo e idealismo anterior”⁵⁹⁶.

En esta nueva orientación filosófica, la Fenomenología -la atención a lo realmente dado en la conciencia- se convierte en el método: 1/ para superar el subjetivismo; de Kant a Descartes, de toda la filosofía moderna y hasta del propio Husserl; 2/ para descubrir la vida como realidad clave y, con ella, la circunstancia que nos constituye y en cuya salvación hemos de salvarnos a nosotros mismos; 3/ para el reconocimiento de la esencia y sentido de esa circunstancia o de las cosas en que nuestra vida se hace y transcurre, *sentido* en el que encontramos su plenitud.

“Así, casi de golpe -concluye Cerezo-, en su intento de hallar una forma de cultura, ajustada a las necesidades de España y compensadora, a la vez, del temperamento nacional, se instaló Ortega en el horizonte mental de la fenomenología -una fenomenología... que sólo había de abandonar más tarde, a la altura de 1933”⁵⁹⁷.

Pero esto no deja de ser sino adelantos para justificar un nuevo apartado en nuestra exposición y afirmaciones que deben confirmarse en el análisis de los textos mismos de Ortega, comprobando su efectiva evolución en el sentido apuntado. Es hora, pues, de volver a la obra de Ortega donde la habíamos dejado y adentrarnos en sus escritos a partir de 1912.

⁵⁹⁴Los de la etapa anterior, resumidos en europeización, modernización, cultura (de ahí “culteranismo”), filosofía neokantiana, socialismo ético e idealismo objetivo.

⁵⁹⁵*Ídem*, pág. 25.

⁵⁹⁶*Ídem*, pág. 29

⁵⁹⁷*Ídem*, pág. 29-30.

1. PATRIOTISMO CRÍTICO Y ACTIVO: LA PATRIA COMO QUEHACER. LA NUEVA SENSIBILIDAD VITALISTA

1.1. Patria y patriotismo

Precisamente comentando un libro de Azorín y otro de Pío Baroja va a replantear Ortega el problema de España a la altura de 1912 y 1913 (historia de España como historia de una enfermedad; existencia, a la vez, de una España “vital” empeñada en la esencial reforma de sí misma, frente a la España inerte oficial y caduca; contraposición de un patriotismo crítico frente a otro panegirista e inoperante...) hasta llegar a la formulación más precisa de *Vieja y Nueva Política* y al programa efectivo de “salvaciones” que es *Meditaciones del Quijote*.

El “Nuevo libro de Azorín”, en que comenta el libro *Lecturas españolas* que escribe Azorín después de cuatro años como diputado del Partido Conservador, sirve a Ortega para plantear el problema de la todavía, a su juicio, inexistente historia de España; lo que tiene que ser una posición verdaderamente patriótica y fecunda frente a la realidad española; la conciencia crítica que algunos españoles egregios, particularmente la “Generación del 98”, han adoptado respecto de España, en la mejor tradición de los intelectuales españoles; y lo que tiene que ser el verdadero patriotismo y un sano concepto de patria.

Azorín se pregunta, con Larra, y como se preguntan también Costa y Cadalso, Mor de Fuentes y Saavedra Fajardo: “¿Dónde está España?” “Y es esta pregunta como un corazón sucesivo que fuera pasando por una fila de pechos egregios; como un dolor, siempre el mismo, que proporcionara a esos individuos... una identidad profunda y seria”. El autor ha intentado reconstruir esa unidad de pensamientos en torno a un problema radical y mostrarnos su evolución”⁵⁹⁸.

Pero ello representa “una jugosa contribución a la nueva manera de entender la historia de España”, que está todavía por hacer, pese a que haya montones de libros de historiografía nacional.

Una historia comprensiva de algo -una sociedad, una nación, una civilización-, si quiere ser algo más que mera erudición o simple acopio de datos, tiene que encontrar un hilo conductor, una clave que nos permita comprender la peculiaridad, el sentido, y dé el máximo de inteligibilidad sobre esa sociedad y su evolución. No hubo verdadera historia de Roma hasta que Mommsen no supuso que esa historia había de ser la historia de las variaciones del Derecho romano. Ni de Grecia hasta que no se vio que “el nervio de la vitalidad helénica estaba en el movimiento de su filosofía”⁵⁹⁹.

Hasta ahora, sobre España, hay una ingente acumulación de historiografía nacional, pero no de verdadera historia. Y es que aquella se ha hecho como panegírico, con un exceso de “heroico amor a la Patria”. Por el contrario, Azorín y “otros jóvenes trabajadores en Historia Nacional” han cambiado radicalmente de enfoque, que es un giro en la comprensión de España y en el patriotismo: no las glorias, las virtudes o los triunfos, sino los defectos, las deficiencias y los fracasos son lo que nos permitirá

⁵⁹⁸“Nuevo libro de Azorín”, *El Imparcial*, 23 de junio y 11 de julio de 1912, O. C., T. I, pág. 537.

⁵⁹⁹*Ibidem*.

comprender su verdadera realidad y afrontar su transformación y su mejora. Porque una “historia encomiástica”, hecha de alabanzas, no contribuye a sanarnos; pero una historia crítica, que no esconde los males y los defectos, es, además de historia, terapéutica. “Tal es, a mi modo de ver, la ventaja de considerar la historia de España como la historia de una enfermedad”. Y la verdadera enfermedad del pueblo español está, concluye Azorín, “en la falta de curiosidad por las cosas del espíritu: se originan ahí todos los males”⁶⁰⁰.

Pero esto nos conduce a la cuestión del verdadero **patriotismo**: hay un patriotismo autocomplaciente, de exaltación irracional de la patria, que no lleva a crear ni a mejorar nada, sino a un falso conformismo (pone el ejemplo de unas palabras-panegírico de Castelar). Y, frente a él, un **patriotismo crítico y activo**, que ve a España como problema y se apresta a trabajar para construirla. “Los verdaderos patriotas se han preguntado como Larra: “¿Dónde está España?”

Hay, a su vez, un concepto un tanto vacío de Patria, con un vago e indefinido sentimiento de adhesión; y un concepto activo y exigente de la misma: la patria como trabajo y compromiso.

“¡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”⁶⁰¹.

En “**Viaje de España**”, escrito en junio de 1910, había distinguido ya esas dos formas de patriotismo, adhiriéndose a aquel más complicado y nada complaciente para el que “la *patria* no es nunca una cosa hecha, cumplida, histórica, hieratizada y perfecta, sino un perpetuo problema, una tarea nunca acabada, una futura realidad, un conflicto entre posibilidades presentes”. O, poco después, “no... un sistema de tradiciones, es decir, de cómodas soluciones almacenadas en el pasado, sino un sistema de acciones problemáticas, de deberes inciertos y peligrosos, fundadores de porvenir”⁶⁰².

Cabe considerar la patria, y en definitiva a España, como un pasado en que recrearnos, algo ya definido que sólo hay que reconocer, admirar y conservar, o como un futuro problemático, algo todavía a mejorar y definir, un empeño y una tarea que reclama más nuestra responsabilidad que nuestra complacencia. Como la vida, una *facienda*, un esforzado quehacer, fuente de riesgo, compromisos y deberes. Ahí se constata el patriotismo consciente e inconformista, para el que el amor o la admiración significan a la vez trabajo, invención, exigencia de perfección.

En este sentido se expresa “**Diario de un español**”, escrito en enero de 1913:

“Hay dos formas de patriotismo, una llama patria a un conjunto de perfecciones incomparables... Es el patriotismo estático, sensual, para quien es patria un objeto de placer.

“Pero hay otro patriotismo más severo y fecundo, todo él pura energía y laborioso fervor. Es aquel que aspira a mejorar con la obra de sus manos, con las propias virtudes, la sociedad en que viene a nacer... La patria es siempre algo por hacer no lo hecho ya: la

⁶⁰⁰ *Ídem*, pág. 538.

⁶⁰¹ *Ídem*, pág. 539.

⁶⁰² “Viaje de España”, en *Personas, obras, cosas*, O. C., T. II, pp. 108 y 109.

patria es la perfección de la patria, y el patriotismo verdadero crítica de la tierra de los padres y construcción de la tierra de los hijos”⁶⁰³.

Y todavía en “**Nueva España contra vieja España**”, de 1915, llama a este “nuevo patriotismo más severo y eficaz... un entusiasmo de deber y de esfuerzo”⁶⁰⁴.

En el mismo sentido de reclamar un patriotismo crítico y proponer una idea de patria como el futuro que hay que construir -la tierra de nuestros hijos- se expresa “**Calma política**”, comentario en *La Prensa* (13 de septiembre de 1912) sobre *El árbol de la ciencia*, de Pío Baroja. Y con él lo que se llamó la Generación del 98, como representantes de esa actitud crítica y comprometida y por ello profundamente patriótica que aspira a definir *otra* España.

Muestra ya la definitiva desconfianza en la política oficial, en contraposición a la nueva vitalidad española, que va a ser el tema de *Vieja y nueva política*: “La vida política de estas semanas se parece mucho a la muerte. No se hace nada, no se intenta nada, no se espera nada”: total “ausencia de vitalidad política”⁶⁰⁵.

Por el contrario, la España más esencial está ocupada en la reforma de sí misma, en su propia construcción. Esa es la tarea que verdaderamente importa, y eso se halla en las cátedras, entre los intelectuales, en “nuevas instituciones que germinan”, en el trabajo del pueblo, en los libros, en las artes; y no en la actividad de los políticos, que persisten en su antigua política, totalmente ajena a la realidad, pura actividad de superficies que “subsiste como una piel vieja, callosa e insensible”.

“Los senos espirituales de la raza española, la sustancia nacional, se halla hoy ocupada en una esencial reforma de sí misma... Son nuevos sentimientos..., es un nuevo régimen de voluntad más severo... que va estructurando de una manera original e insospechada la conciencia de la nación”⁶⁰⁶.

Es la hora de tomar partido, inequívocamente, por dos Españas y dos patriotismos:

“Nos encontramos ante un caso de conciencia; porque hay dos Españas, una modesta y enérgica que se inicia y pone pie en el porvenir, otra la magnífica España pretérita. ¿De cuál seremos patriotas? Por mi parte, no habrá equívoco: como Nietzsche decía, la patria no es tanto la tierra de los padres -*Vaterland*- como la tierra de los hijos -*Kinderland*. Patriotismo no puede ser la fruición, el goce por reminiscencia de un ingente pasado esplendoroso. Patria es, más bien, lo que, por la noche, pensamos que tenemos que hacer al día siguiente”⁶⁰⁷.

Baroja, y con él la Generación del 98, representa esa nueva actitud crítica, nada complaciente, cargada de negatividad, intransigente, pero profundamente comprometida en la regeneración de España.

⁶⁰³“Diario de un español”, *La Prensa*, 9 de marzo de 1913, O. C., T. I, pp. 607-608.

⁶⁰⁴“Nueva España contra vieja España”, *España* 19 de febrero de 1915, O. C., T. I, pág. 839.

⁶⁰⁵“Calma política”, O. C., T. I, pág. 540.

⁶⁰⁶*Ibidem*.

⁶⁰⁷*Ídem*, pág. 151.

“Andrés Hurtado -el personaje de *El árbol de la ciencia*- representa una generación de escritores que comenzó quince años hace a influir sobre la raza y en quien se inicia una nueva España separada por un abismo de la antigua y comunal España. Esa generación es la de Baroja mismo: de ella forman parte nombres tan sugestivos como los de Unamuno, Benavente, Valle Inclán, Azorín, Maeztu. Los escritores de esa generación se diferencian tanto entre sí que apenas se parecen en nada positivo. (...) Su comunidad fue negativa. Convergían sus heterogéneas tendencias en la inaceptación de la España constituida: historia, arte, ética, política. Eran enemigos de aquel pragmatismo caduco y tradicional”⁶⁰⁸.

Baroja es, quizás, quien mejor representa esa posición eminentemente crítica, si bien deja traslucir un ideal de transformación: “La obra de Baroja, bien que puramente crítica, demoledora, negativa, significa una valiente aspiración hacia un nuevo espíritu”. Sus obras, que nos ofrece con regularidad de un trabajador incansable, “hablan siempre de hombres dinámicos, decididos a perforar la costra de las costumbres y el caparazón de las convenciones sociales, a fin de... llevar a plena expansión su individualidad”⁶⁰⁹. Hasta la sociedad más vieja e inamovible en sus vigencias es susceptible de transformación para un hombre con espíritu renacido.

1.2. La España que es y la España que puede ser. Escritos sobre Baroja

“Calma política” no es, al parecer, sino un resumen que Ortega se decidió a publicar de una meditación más amplia sobre Baroja que permaneció básicamente inédita: “**Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa**” (con que están relacionados otros escritos que acabaron incluyéndose en *El Espectador* I: “**Ideas sobre Pío Baroja**” y “**Una primera vista sobre Baroja**”), escrito en 1912 y que Ortega pensaba incorporar o que en cualquier caso continuaría la serie de *Meditaciones del Quijote*. Se amplían en este ensayo, aparte las consideraciones estéticas sobre la obra barojiana, las ideas expuestas sobre la crisis de la conciencia nacional que se patentiza en torno a 1898 y el carácter fundamentalmente crítico –“mentalidad catastrofista”, “subjetividad negativa”- de la generación que se manifestó en el momento de esa crisis y de la que seguramente es Baroja el más puro exponente. Destacamos:

1/ España, un ademán

Poniendo en valor la sinceridad del arte de Baroja, lamenta Ortega la falta de sustancia característica de las creaciones españolas: la literatura se convierte en retórica –para ocultar la falta de significado- , la tan celebrada “grandeza española” en puro alarde o ademán: “Sobre el anchísimo fondo de la historia universal, somos los españoles meramente un ademán. Si no creyéramos posible la corrección, sería cosa de avergonzarse por pertenecer a una raza que ha tenido tan poco que decir y lo ha dicho -o más bien no lo ha dicho- con tan magníficas gesticulaciones”⁶¹⁰.

⁶⁰⁸ *Ídem*, pp. 542-43.

⁶⁰⁹ *Ibidem*.

⁶¹⁰ “Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa”, O. C., T. VII, pág. 274.

2/ La crisis del espíritu nacional en torno al 98

Se sospecha que hay un defecto esencial, constitutivo, que afecta a España como tal, a su definición, sus instituciones, sus hombres, su historia. Y lo peor es que somos el pueblo más conformista y satisfecho de ser como somos; con lo que se dificulta la posibilidad de enmienda, cosa que compensamos con una imaginación alucinada: Alonso Quijano sirve, aquí sí, como “metáfora general de la raza”.

“Hacia esa época (1890-1898) hizo crisis el espíritu nacional. Antes de esa época había habido alguna que otra personalidad quien... venía a la sospecha de que España, España entera, su constitución, sus hombres ilustres, sus pregonadas virtudes, sus organismos de todo linaje, su historia, en fin, padecían algún defecto esencial... Todo era manco, fofo, en sí mismo insuficiente como las sombras, como los ecos, como los edificios de escayola. (...)

“Al cabo del tiempo habíanse atrofiado las facultades primarias y perdida la noción de su realidad..., ha sido nuestro pueblo el más satisfecho de ser como era y el que menos ha padecido sentimientos de emulación y menos ha deseado ser como otro... (cuando mejorarse a sí mismo, superarse a sí mismo exige imaginar previamente un “yo mismo” que sea mejor que uno mismo, que sea, por tanto, otro...)

“En lugar de esta imaginación creadora que es la facultad correctriz de la recta del hombre por la historia, que es la facultad idealista, hemos gozado de la inversa potencia, la de alucinarnos, la de imaginar que somos ya lo que ni hemos sido ni somos”⁶¹¹.

3/ La nueva generación crítica (el 98): Sensibilidad negativa. Pesimismo metódico

Ortega retrata la generación de Baroja, la que se forma en los años 90-98 y a la que Diego Hurtado representa en *El árbol de la ciencia*, como una generación negativa, que cuestiona toda la tradición y toda la historia de España, en la que hace crisis el “alma nacional”, “una generación de españoles que espontáneamente... duda de la realidad de España... y se convierte en la negación del “pragmatismo nacional”⁶¹². Éste no es sino el imaginario colectivo, el sistema básico de creencias, el subsuelo ideológico a partir del cual se constituye el edificio espiritual de un pueblo (es lo que Schelling llama “mitología de un pueblo” dentro de la cual, procediendo de la cual adquieren sus formas concretas las ciencias, las artes, las leyes”⁶¹³).

“He dicho que en 1890 hace crisis el alma nacional. Ahora se ve claro lo que quiero decir: la mitología se quiebra como un cristal. Un grupo de españoles duda de la mitología nacional, duda de España, de sus valores reconocidos, de sus virtudes, de sus glorias, de sus hombres ilustres”. “Una generación de españoles en quien se inicia una nueva España separada por un abismo de la antigua y comunal España”⁶¹⁴.

Unamuno, Benavente, Valle-Inclán, Maeztu, Martínez Ruiz, Baroja... irrumpen como “Hércules bárbaros” en el pensamiento y en la mitología nacional. Como hemos señalado anteriormente, son tan diferentes entre sí que apenas coinciden en algo positivo. Coinciden precisamente en lo negativo: la nueva “sensibilidad negativa”, su “mentalidad catastrófica”, su “barbarie redentora”. Son no-conformistas, no aceptan la

⁶¹¹ *Ídem*, pp. 274-75.

⁶¹² *Ídem*, pp. 276-77.

⁶¹³ *Ídem*, pág. 288.

⁶¹⁴ *Ídem*, pp. 282 y 283.

España constituida. “Eran enemigos irreconciliables de lo que entonces se llamaba España, así en general, del *íntegram* de la mitología peninsular... Todos poseían la conciencia de que una España fuerte no podía salir por evolución normal de la vieja España”⁶¹⁵.

“Lo que había en ellos de valor nuevo era su mentalidad catastrófica... Su modernidad era un arma contra el casticismo y la tradición nacional, contra los valores recibidos, contra la España ornamental y su sustancia, contra aquella España que era sólo un ademán. Nada servía de ésta; por lo menos, era menester partir de esta suposición sin perjuicio de rectificarla en casos particulares. La nueva España tenía que ser creada *a nihilo*. Para esto era preciso antes dejar el campo libre, aniquilar la falsa construcción de España...”

“De ahí que lo específico de su acción fuera negativo: crítica, improprios, agresión, rebeldía y perforar las monedas falsas”⁶¹⁶.

Capaces de negar, pero poco aptos para construir, “había en muchos de ellos... elementos constructivos que se han decantado después. Pero lo característico del momento era la sensibilidad negativa, la negación como sensibilidad”⁶¹⁷. En un nuevo artículo de 1913 (“**Competencia**”), donde se llama expresamente –creo que por primera vez- a esta generación por el nombre que terminó haciendo fortuna, le vuelve a asignar una misión esencialmente negativa, dejando para la siguiente, la generación de Ortega, la nueva posibilidad efectiva de “hacer nación”:

“La *generación de 1898* se encontró sin una nación en que realizarse ni individualidades a quien seguir. Se encontró sin casa y sin padres en el orden intelectual... No se le puede pedir mucho. Es una generación fantasma.

“No ha hecho nada, se dice, y con razón; pero ¿qué iba a hacer? Sin vida nacional no hay vida individual. Sobre el mar sin viento no se hinchan las velas.

“Ha tenido que reducirse a la forma más irreal de la vida: ha vivido teóricamente; menos aún, críticamente.

“Pues bien: yo creo que con esto ha cumplido la primera parte de su misión. Cuando no es posible hacer nada, lo más que se puede hacer es criticar, analizar lo que otros hicieron. (...) El patriotismo tuvo que tomar la forma de crítica del pasado nacional”⁶¹⁸.

4/ Baroja, el can: cinismo revitalizador

Baroja, como hemos dicho anteriormente, es el representante tipo y puro de esa sensibilidad negativa o de la negación como sensibilidad que es característica principal de su generación. Frente a la *farsa*, que es lo que en él mejor define la realidad española, Baroja encarna la “metáfora de la sinceridad” que “es la antigua y honrada metafísica del cinismo”⁶¹⁹.

El *Cinismo* es la crítica despiadada, la negación rotunda de la *Civilización*, que es, a su vez, la falsificación de la *Cultura*, el puro convencionalismo, “una cultura ficticia, ornamental, farsante”. Y es por ello retorno a la naturaleza original. Si cultura es toda

⁶¹⁵ *Ídem*, pág. 287.

⁶¹⁶ *Ibidem*.

⁶¹⁷ *Ídem*, pág. 289.

⁶¹⁸ “Competencia”, *El Imparcial*, 8 de febrero de 1913, O. C., T. I, pp. 602-603. Cursiva mía.

⁶¹⁹ “Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa”, O. C., T. VII, pág. 290.

creación humana, más allá del instinto, pero también nacida de un impulso tan natural como él, precisamente para el aumento y potenciación de la vida (cultura como función y perfeccionamiento de la vida), civilización son las puras creaciones instrumentales, que a veces suplantán la verdadera cultura y entorpecen o aprisionan la vida a la que tienen que servir (fenómeno de la *alienación*, que en algún momento Ortega define con toda claridad).⁶²⁰ Por eso el cinismo representa la negación de una “cultura” cosificada y anquilosada y una vuelta a la vitalidad de la verdadera cultura: la que sirve a la expansión de la vida y no a su aprisionamiento. Por eso, concluye, “esto es el cinismo y ésta su clara misión de cultura. No hay renacimiento posible si no se vuelve a nacer, y nacer es... volver a la naturaleza, volver de la cultura hecha farsa”.

“España ha necesitado una época de cinismo. Los valores nacionales de todo orden eran falsos. Eso que se llamaba España, ese hilo hilado con una mitología inhábil que aunaba a los individuos en nación... convenía que fuera roto. Baroja piensa que no sólo hay que romper la mitología española, sino la europea actual. Rompe el hilo de todas las convenciones... las formas todas de socialización, la gramática misma...”⁶²¹.

“Estos son los primeros principios de Baroja el Can. Retorno a la naturaleza, agresión a la decadente sociedad en torno. ¿Qué libros pueden hacerse partiendo de estos principios? Lean ustedes los libros de Baroja y hallarán que son ladridos a unas ruinas hediondas bajo una luna apasionada”⁶²². Ladridos a la ruina española.

En “**Variaciones sobre la circunstancia**”, en que continúa Ortega la meditación sobre Baroja, plantea una idea sugestiva: hay en él un germen estético que fracasa en todas sus novelas. Una promesa, una posibilidad de plenitud no cumplida. Lo mismo ocurre con España. Adivinamos en ella una “sustancia española”, un módulo ibérico que reclama cumplimiento y que, hasta el momento, se ha frustrado. En ese sentido, el fracaso de Baroja, como el fracaso del conato de los mejores españoles, es un modelo del fracaso de España. Hay que aislar ese germen original, ese núcleo de autenticidad que promete plenitudes, negar todo lo que lo ha asfixiado y falseado, e intentar de nuevo su desarrollo. España es la historia de un fracaso: aceptar esto y partir de ello es el principio del “pesimismo metódico” y es camino para un nuevo patriotismo esencial.

Ya al final del núcleo inicial de “Anatomía de un alma dispersa” advierte que el cinismo, los ladridos de “una alimaña literaria” como Baroja, siendo un síntoma más que una realización de un movimiento ascensional de la raza, no basta ni se justifica si perdura y se obstina en mantenerse como tal. Vale como negación de lo caduco, pero tiene que ser un primer paso a la construcción de algo positivo.

Baroja es la mejor imagen de esa “sensibilidad negativa”, “agresiva, negadora, demandante de renovación en la sinceridad”, que es común a muchos de su generación. ¿Pero qué es lo que hay de más propio e individual en él, aunque coincida de lleno con su circunstancia generacional?

Quizá lo más propio y atractivo del Baroja artista, y en lo que reside una “intención estética superior”, es “una aspiración al heroísmo y al dinámico existir”, que queda ahogada por la contaminación materialista y positivista propia del siglo XIX, condensado en el género “novela” y que Baroja ha asimilado mecánicamente o del que

⁶²⁰ Alienación de la vida-cultura en la civilización.

⁶²¹ *Ídem*, pág. 291.

⁶²² *Ídem*, pág. 292.

no ha sabido evadirse. Por eso nuestro autor es no sólo modelo del fracaso español (“Variaciones de la circunstancia”) sino a la vez síntoma de la nueva sensibilidad vitalista o del nuevo y revitalizador “idealismo” que se levanta en Europa frente al tedioso y paralizador positivismo, aunque no logre sobreponerse a él (“La voluntad de barroco”).

Baroja es un valor indudable en nuestra literatura. “Yo no creo –dice Ortega- que exista hoy en España una intención estética superior a la de Baroja... Atráenos a la lectura la sugestión de cierta cosa vaga, donde columbramos los atributos de fuerza, originalidad, ardor y luz áspera”. Y, sin embargo, “salimos de la lectura insatisfechos”⁶²³. “La iniciación de un carácter, el comienzo de una descripción, un trozo de diálogo, el acierto con que un nombre fue puesto, tal opinión súbita sobre un asunto estético o psicológico, innumerables detalles, en fin, que... nos invitan a cobrar fe en sus capacidades literarias. Mas la obra en su conjunto no nos impresiona, en ocasiones nos irrita por su injustificable caprichosidad e inconexión”⁶²⁴.

¿A qué se debe esta decepción tras un principio tan prometedor? Analiza Ortega el origen de la obra de arte como invención e intuición del artista, a quien se revela la belleza que reside en las cosas, dada necesariamente y condicionada en un contexto o circunstancia histórica, social, ambiental. Hay en todo autor un yo-artista, que es el que lleva a cabo el descubrimiento plenamente original de lo bello, y un yo-no artista, que es todo lo en él recibido y condicionado por la tradición y el ambiente. El artista, si quiere ser realmente creativo y revelador, siempre trasciende su época, lo establecido y convencional. Pero muchas veces el ambiente, con sus valores y tópicos, se imponen al yo-artista o ahogan el desenvolvimiento de su intención-intuición estética. Pues bien, no habiendo logrado sustraerse al tópico, a lo común de su época (el sincerismo, el positivismo materialista, que ahoga el dinamismo propio de su espíritu vitalista), Baroja no ha sido del todo “fiel a sí mismo” o a su impulso poético.

“Baroja es un caso lamentable de una inspiración novecentista que ha naufragado dentro de un hombre del siglo XIX. Una clara impetuosidad de arte palpita en el subsuelo de sus libros: cada volumen es una mazmorra de tópicos ideológicos y estéticos dentro del cual viene el poeta prisionero”⁶²⁵.

Pero lo curioso es que es éste un mecanismo (de destrucción) que se repite con frecuencia en los intentos de los “mejores españoles”. Y por eso nos remite al “problema general de España”⁶²⁶.

Y es que “España quiere decir “algo que ha fracasado”. Ese “algo” es la sustancia española que tiene por misión revelarnos el historiador. Ni un paso se ha dado hasta ahora en este sentido... Lo que se llama entre nosotros historia es o faena de jornaleros eruditos o estúpida apologética. Se busca a España como sujeto de un triunfo y claro está, cada paso en esa dirección aleja más a la conciencia nacional del misterioso lugar donde su secreto yace. Hay que buscarla como sujeto de un fracaso. Sólo la trágica emoción del fracaso nos conducirá en vía recta por la selva multiseccular de las apariencias históricas

⁶²³ *Ídem*, pág. 296.

⁶²⁴ *Ídem*, pág. 297.

⁶²⁵ *Ídem*, pág. 301.

⁶²⁶ *Ídem*, V. pág. 304.

hasta el punto donde sentimos latir, donde veamos sangrar la pobre víscera cordial de la raza española”⁶²⁷.

Como en las novelas de Baroja, en las que un germen de vitalidad y plenitud ha sido ahogado en su cuna, se revela en la propia España, entre las ruinas que constituyen su historia, una “última sustancia de la raza”, un “módulo ibérico” que subsiste como germen de posibles plenitudes y como núcleo de su verdadero ser, y al que lo que se llama España, la España que ha sido, no ha hecho sino pervertir y frustrar. Ese germen configura la posibilidad española. Por eso hay que distinguir la “España que ha sido” y la “España que pudo ser”. Sólo a partir de ahí, desechando como falsa y como fracaso la España que ha sido, desvelando las condiciones y términos de su fracaso, estaremos en condiciones de intentar de nuevo, con posibilidades de éxito, la España que pudo ser. De llevar a cabo “el nuevo ensayo español”.

“He aquí un ejemplo de lo que en grande debe ser la historia de España, guiada por el *pesimismo metódico*. De entre los escombros tradicionales, salvar la última sustancia de la raza, el módulo ibérico... Lo que llamáis España no es sino justamente el fracaso de eso. En un grande, doloroso incendio quememos la inerte apariencia, *la España que ha sido* y luego entre las cenizas bien cribadas hallaremos, como una gema purísima, *la España que pudo ser*. Entonces cabrá hacer con toda pureza el *nuevo ensayo español*”⁶²⁸.

Pero ¿cuál es esa “sustancia española”, ese “módulo ibérico” o esa realidad germinal que certifica a *España como posibilidad* y que ha quedado subvertido y anulado en su histórica trayectoria? Ortega sólo afirma que cuando nos guiamos por el “pesimismo metódico” y comprendemos la historia de España como un fracaso, se nos revela y confirma ese núcleo o sustancia original, que subsiste a sus fracasos y exige un nuevo ensayo. “Un pueblo es un estilo de vida”, un modo peculiar de organizar el medio o la materia en torno.

Y es que un pueblo o una colectividad que se culturaliza y cristianiza en la Romanización, persiste bajo la monarquía visigoda; resiste a la desunión subsecuente a la conquista musulmana y a los diversos núcleos de “reconquista” o avance sobre el Islam; mantiene un núcleo de españolidad en medio de la división política que se materializa en los múltiples y deferentes intentos de colaboración y de unión; se derrama en la aventura americana; sobrevive a la sangría de las campañas europeas y al olvido y empobrecimiento interior; se aparta de las corrientes modernas (ciencia, racionalismo, liberalismo), contra su propia tradición; se alza como nación en la lucha contradictoria por la independencia y se desangra en las luchas fratricidas del siglo XIX; que es capaz de responder con conciencia crítica, pero con hondo sentimiento patriótico (aunque sea de una patria fracasada) a la falta de gobierno, de proyectos, a la farsa de la política, la cultura, las instituciones... sin duda revela una “sustancia nacional”, aunque haya sido condenada al fracaso, un núcleo persistente capaz de mantenerse frente a todo tipo de agresiones. Bastante razón tienen los que ponen en el estoicismo el carácter español: *abstine, sustine*. Un carácter forjado de carencias y resistencias.

⁶²⁷*Ibidem*.

⁶²⁸*Ídem*, pág. 305. *Cursivas mías*.

1.3. La nueva sensibilidad “vitalista”

Concluye Ortega en “Variaciones de la circunstancia” con aquello por lo que empezábamos: “Cuando Baroja se sienta a escribir se sienta a escribir una novela. “Novela” es un concepto literario que recibe hecho de la época, del ambiente... hemos visto que la musa de Baroja es en su última consistencia una aspiración a heroísmo y dinámico existir -todo lo contrario del sentimiento vital característico del siglo XIX. El *concepto* “novela” ha ahogado la *intuición* “dinamismo” en Baroja. He aquí la dinámica de su fracaso como artista”⁶²⁹.

Esto es precisamente lo que va a desarrollar en “**La voluntad de barroco**”, ensayo de estética y filosofía, donde se constata la nueva sensibilidad “vitalista” de Ortega. Pues, en efecto, de cuestiones estéticas a propósito de Baroja (que sólo sirve de pretexto inicial y al que dedica apenas el último apartado: “Baroja, incapaz de admiración”) y de la novela (el género “positivista” propio de nuestro tiempo), se convierte en una reflexión sobre la insuficiencia y la insatisfacción que produce el **positivismo**, el **materialismo** (teórico) y el **determinismo** característicos de la filosofía y la ideología del siglo XIX; desilusión que arrastra en algún sentido a la democracia liberal⁶³⁰ y aun al socialismo⁶³¹ (en cuanto “materialista”).

Se observa ahora, en Occidente, una reacción contra esas tendencias y renace un nuevo “idealismo”, o un nuevo espiritualismo, que viene a rescatar la responsabilidad del hombre en sus empresas y a producirle una ilusión renacida en su necesario quehacer.

Eso es lo que significa la nueva “voluntad de barroco”: la tendencia a ver y a expresar todo objeto como fuerza interior y dinamismo, como libertad emprendedora y por tanto como riesgo, ímpetu y espíritu de superación. Todo lo contrario del conformista espíritu o tendencia de adaptación, propio del temperamento positivista. “Fue preciso que prorrumiera en gritos casi inarticulados el barroquista máximo, Federico Nietzsche, recordando que la vida es aumento y futurición, que vivir es ímpetu de vivir más, pleonexía, superación. Su “voluntad de poderío” acaso tenga puntos de contacto con esta voluntad de barroco que aquí se describe”⁶³².

⁶²⁹*Ídem*, pág. 306.

⁶³⁰“El vicio de aquella democracia –“aquella manera burguesa de interpretar la democracia”- era la pretensión de que nos satisficésemos con ver en la sociedad un problema jurídico. Liberalismo era la aspiración a unas formas de derecho... Mientras oprimía la personalidad el antiguo régimen... podía la simple liberación de él adquirir un valor positivo. Pero luego de librar la dignidad individual del bloque del antiguo régimen, al liberalismo no le quedaba nada que hacer. Sus tópicos han perdido toda la eficacia sobre los nervios contemporáneos”. “La voluntad de Barroco”, *Obras Completas*, Tomo VII, pág. 308.

⁶³¹“El propio socialismo, con poseer más fecundo porvenir ha entrado en inmovilidad como si algo estorbara la expansión plena de sus resortes interiores... es que no ha abandonado su pesadísima base materialista”. (...)

“El socialismo tan abundante en nobles gestos utópicos se presenta envuelto en la piel de elefante de un determinismo rudo, de un fatalismo arcaico... ¿Cómo nos va a encender, si no nos deja un papel en el movimiento que anuncia? Es una doctrina que nos invita a que nos dejemos mover por la materia... El siglo XIX quiso convertir en ideal la materialidad misma, la negación de todo ideal... Si el socialismo fuera sólo su doctrina aparente no podría sostener nuestras esperanzas. Por fortuna tiene otros manantiales inagotables...: la imaginación y el hambre”. *Ídem*, pp. 308-309.

⁶³²*Ídem*, pág. 316.

Esta “nueva sensibilidad”, la voluntad de barroco, es un “ideal energético”, para el que, sobre todo, la vida del hombre, el individuo, es faena, “operosidad”, quehacer. “Cada cual es hijo de sus obras” y “considera, hermano Sancho, que nadie es más que otro mientras no haga más que otro”⁶³³. La vida es ensayo, aventura, esfuerzo, el yo se vive como imperativo, el individuo como hacienda (*facienda*). Continúa Ortega su comentario a la sentencia de Don Quijote: “En esta dirección ha de encontrarse el verdadero individualismo: no ser diferente, sino hacerse diferente, he ahí la individualidad. El individuo es poder creador de diferencias y no es otra cosa que esto”⁶³⁴.

Como se ve, esta “nueva sensibilidad” manifiesta también la nueva sensibilidad orteguiana que, frente al positivismo, cientismo e incluso “culteranismo” anterior, está transitando al “vitalismo”. Este ensayo es expresión de esa nueva orientación “vitalista” de Ortega.

La vida -como la patria, España-, más que algo hecho o dado, es algo por hacer, por construir. Es futuro, quehacer, proyecto, faena, tarea, “hacienda”, “operosidad”, aventura, riesgo, trabajo... Se van poniendo las nuevas categorías de la vida.

Y por eso se insiste ahora en el *nuevo patriotismo* -activo, dinámico, creador-, que tiene que comenzar por la crítica, la negación, paso previo para evitar el conformismo y asumir la patria como faena, *facienda*.

Otros escritos sobre Baroja

La reflexión sobre Baroja y los temas comentados se completa en dos textos ya mencionados que incluye Ortega en *El Espectador* I, pero escritos con antelación: “**Ideas sobre Pío Baroja**” (1.ª edición de *El Espectador*, 1916) y “**Una primera vista sobre Baroja**” (escrito en 1910, publicado en *La Lectura* en diciembre de 1915 con el título “Observaciones de un lector” e incluido en la 2.ª edición de *El Espectador*, en 1928).

En el primero comienza con una dedicatoria a esa generación crítica y enfrentada a la España mortecina y hueca:

“Hay seguramente unas cuantas docenas de jóvenes españoles que... viven en perpetua y tácita irritación contra la atmósfera circundante. Me parece verlos en el rincón de un casino... como un peñasco de soledad donde esperan mejores tiempos estos naufragos de la monotonía, el achabacanamiento, la abyección y la oquedad de la vida española. No lejos, juegan al tresillo, hacen su inmunda política, tejen sus mínimos negocios las “fuerzas vivas” de la localidad, los hombres constituyentes de este ruinoso instante nacional”⁶³⁵.

Interesante texto de crítica literaria sobre la obra, el estilo, la fuerza estética, los muchos méritos y los no pocos defectos de Pío Baroja (“Un hombre libre y puro, que no

⁶³³Ídem pág. 317, citando a Cervantes.

⁶³⁴*Ibidem*.

⁶³⁵*El Espectador* I, “Ideas sobre Pío Baroja”, O. C., T. II, pág. 211.

quiere servir a nadie ni pedir nada a nadie”), aparecen también en él importantes categorías del nuevo pensamiento (vitalista) que se está gestando en Ortega.

En el párrafo VIII (“Teoría de la felicidad”) vuelve a insistir en que somos puro dinamismo y pura actividad, *conatus* perpetuo. De ahí que la felicidad esté, no en el logro de una satisfacción o en la mera adquisición de cosas, sino en la pura actualización de nuestra *dynamis* o potencialidad.

“No podemos ver nada claro en este sublime asunto de la felicidad... si no comenzamos por advertir que frente a las cosas es el sujeto una pura actividad. Llámesele alma, conciencia, espíritu o como se quiera, eso que somos consiste en un haz de actividades, de las cuales unas se ejecutan y otras aspiran a ejercerse. Consistimos, pues, en un potencial de actos: vivir, es ir dando salida a ese potencial, es ir convirtiéndolo en actuación”⁶³⁶. De ahí:

“Se suele cometer el error de creer que ésta (la felicidad) radica en la satisfacción de nuestros deseos... Conducía esta opinión a hacer depender nuestra ventura de la obtención de cosas externas... En modo alguno... No como poseídas u obtenidas contribuyen a hacernos felices, sino como motivos de nuestra actividad, como materia sobre la cual ésta se dispare y de mera potencia pase a ejercicio”⁶³⁷.

En el párrafo IX, además de una fuerte caracterización de Baroja entre cínico y nietzscheano, que se opone desde el fondo insobornable de su individualidad anticonvencional a una cultura hipócrita y farsante, vuelve a deslizar la idea de que la *cultura* está en función de la *vida* y tiene por finalidad potenciarla y servir a su expansión y plenitud (“Los organismos por la cultura creados -ciencia o moral, Estado o Iglesia- no tienen otro fin que el aumento o potenciación de la vida”⁶³⁸).

Pero ocurre a veces que estas creaciones de la cultura -la ciencia, la religión, el Estado, la moral-, meros instrumentos para la plenitud de la vida, se objetivan e independizan, se separan de la vida elemental y la aprisionan o dificultan su expansión y crecimiento. De instrumentos se convierten en obstáculos (fenómeno de la alienación). Entonces la cultura (antes la ha llamado “civilización”) se vuelve ficción, ornamento, convención, farsa.

Contra esa cultura ficticia y anémica se revuelve precisamente Pío Baroja, cínico y nietzscheano⁶³⁹. Una cultura sin ideales capaces de arrebatarse la acción del hombre. Insuficiente, no ya porque sea falsa, sino porque no lleva en sí misma o no nos da ni ganas de vivir ni razones para morir. Tal es la cultura dominante en España y aun en Europa.

Obsérvese que Ortega ya no propone a secas el imperativo de la cultura. Ésta es instrumento de la vida, medio para su perfección y logro. Cabe una cultura vitalizadora

⁶³⁶ *Ídem*, pág. 221.

⁶³⁷ *Ídem*, pág. 222.

⁶³⁸ *Ídem*, pág. 226.

⁶³⁹ “No hay que respetar nada, no hay que aceptar tradiciones que tanto pesan y entristecen. Hay que olvidar para siempre los nombres de los teólogos, de los poetas, de todos los filósofos, de todos los apóstoles, de todos los mistificadores que nos han entristecido la vida sometiéndola a una moral absurda. Tenemos que inmoralizarnos. El tiempo de la escuela ha pasado ya, ahora hay que vivir” (Pío Baroja, *El tablado de Arlequín*, citado por Ortega en O. C., pág. 227).

y una cultura alienante, asfixiante. Ésta es la existente en la España real, aquella la que hay que potenciar.

A propósito de cultura y vida: lo mismo que la cultura es función de la vida y no un valor absoluto en sí misma, muy poco después Ortega va a reclamar que el *pensamiento* tiene también un origen y una función vital, como instrumento para la vida y su expansión. Es ésta una idea fundamental de la teoría de la “razón vital”: “Se olvida -vienen a decir desde Schopenhauer a Bergson- que el pensamiento, fenómeno el más delicado de la naturaleza, no ha nacido de sí mismo, sino de una potencia preintelectual -la vida- y, por tanto, en ésta tenemos que buscar las normas y el sentido de aquél”⁶⁴⁰. Otra cosa es que para Nietzsche otras funciones no intelectuales, como la pasión o la voluntad, contribuyen más que la inteligencia a una “vida ascendente”.

En el párrafo XI (“La *acción* como ideal”) señala que lo que mueve el entusiasmo de Baroja y sus personajes (Eugenio Avinareta, de sus *Memorias de un hombre de acción*) es la **acción**:

“Cuando Baroja oye o escribe la palabra *acción* experimenta la misma aceleración de los pulsos que Stendhal con la palabra *passion* o Nietzsche con la palabra *Macht* (poderío). Y las tres palabras expresan matices de un anhelo idéntico.

“Baroja presume la felicidad bajo la fisonomía de la acción. Condenado a una existencia inerte en la atmósfera inmóvil de España, sin nada actual que le atraiga... Baroja se dedica desde su rincón a soñar la vida de un hombre de acción”⁶⁴¹.

Pero “acción”, en Baroja, tiende a confundirse con “aventura”, siendo conceptos diferentes. Acción es actividad transformadora de la realidad, con una intencionalidad que le da sentido y utilidad vital. Es contraria a la contemplación, pues mientras ésta intenta sólo reflejar la realidad, aquella busca alterarla a nuestra conveniencia. Aunque con ello nos saca fuera de nosotros y nos proyecta a las cosas⁶⁴².

“Aventura”, por el contrario, es la acción sin objetivo transformador, por el puro derroche de energías, la pura actividad como ejercitación de nuestro esfuerzo. Si no logros, la aventura da una ficción de sentido a la vida.

“Notamos la parte de error que hay en Baroja cuando nos da a Avinareta como un “hombre de acción”. No hay tal: Avinareta es sólo un aventurero. Baroja reduce la acción a aventura...”

“La diferencia entre ambas cosas es grave. En el aventurero no hay más que el perfil dinámico de un hombre de acción. Mientras éste halla la justificación de sus esfuerzos en el nuevo cariz que ha logrado imponer a la realidad, es para el aventurero el resultado a obtener meramente un resorte que dispara sus movimientos. En aquel, la idea es motivo de la pasión; en éste, es sólo el pretexto”

“Cada día consume (el aventurero) una cantidad enorme de esfuerzo. Y esto es lo que interesa a Baroja. Puesto que el mundo está hueco -viene a decir- llenémoslo de coraje”⁶⁴³.

⁶⁴⁰ *Ídem*, pág. 231.

⁶⁴¹ *Ídem*, pág. 230.

⁶⁴² “Para un hombre especulativo y tan descontento como Baroja, ofrece la acción aquel ingrediente forzoso de la felicidad que hallábamos en el estar fuera de sí. Es, en efecto, característico de los hombres de acción la carencia de vida interior”. *Ídem*, pág. 231.

⁶⁴³ *Ídem*, pág. 233.

Coraje o inteligencia transformadora, potenciadora de la vida. Ambos son necesarios, pero el primero sólo tiene realmente valor para la segunda.

En “**Una primera vista sobre Baroja**” considero particularmente interesantes su “teoría del improprio” y la “hipótesis del histerismo nacional”. No en vano, en *El Espectador* como en *Meditaciones del Quijote*, en sus meditaciones sobre el paisaje (Castilla, El Escorial), sobre el arte español (el Greco, Velázquez, Zuloaga), sobre la literatura (Cervantes, Azorín, Baroja, Machado), va haciendo Ortega una teoría o caracterización del español: auténticas meditaciones cervantinas, ensayos de nueva España y, desde luego, lecciones profundas de patriotismo⁶⁴⁴.

Teoría del improprio

Tan abundante en Baroja, es el improprio vocablo proclive a la interjección que, más que describir o representar lo mentado, expresa el sentimiento o estado emotivo respecto a ello del que lo profiere. Si el lenguaje vivo se da en el medio del frío lenguaje técnico (“forma extrema de lenguaje en que la palabra expresa un máximo de idea y un mínimo de emoción”) y la puramente emotiva interjección (“en que la palabra, que aún casi no lo es, expresa un mínimo de idea y un máximo de afectividad”⁶⁴⁵), el improprio se inclina a esta última y constituye, la abundancia de su uso, una regresión del vocabulario hacia la infancia.

Hipótesis del histerismo español

La abundancia de improprios (“clerical”, “liberal”, o más modernamente, “facha”, “rojo”, “casta”, “antisistema”) entre los españoles -sólo se les acercan los napolitanos-, añadida la proliferación del gesto, quizás denota o son expresión del “histerismo nacional” del que Baroja es un claro síntoma⁶⁴⁶.

⁶⁴⁴Véase, por ejemplo, comentando la obra de Baroja *Los recursos de la astucia*, y en concreto su parte primera, “La canónica”, esta descripción de una “vieja ciudad española”:

“Narra Baroja la vida horrible de estas viejas ciudades nuestras hechas con ruinas y angostura. (...) Prolongan su vida estos pueblos lejos del mundo, no sólo cerrados en sí mismos, sino cerrados contra el exterior, devorando sus propias entrañas. “Su majestad el odio” llama con acierto Baroja uno de estos capítulos, donde nos hallamos en trato con curas negros, atauderos, sepultureros... La sombría ciudad llega a alucinarnos y nos parece una carroña gigantesca habitada por aves de rapiña, que se atormentan sin piedad unas a otras” (*Ídem*, pág. 234).

España negra, digna de *El Enano Gregorio el Botero*, donde se produce, sin embargo, un atisbo sorprendente que delata ese germen admirable de la España que pudo ser:

“Cierto que esta bárbara atmósfera produce, en alguna rara ocasión, formas sentimentales, de amor femenino sobre todo, donde la entereza bravía de lo infrahumano es sin pérdida transportada a la clara región del espíritu. Y entonces, yo creo que nos hallamos frente a una de las cosas sublimes que existen en el universo... Es uno de los sacros misterios de España...” (pp. 234-235).

⁶⁴⁵*El Espectador* I, “Una primera vista sobre Baroja”, O. C., T. II, pp. 244 y 245.

⁶⁴⁶“Mi amigo se llama Juan Español. No posee gran entendimiento, administra una moral reducidísima, no se conmueve ante una obra de arte, es incapaz de heroísmo... ¿Será acaso ese abuso de interjecciones, ese alarde de energías frecuente en el español más bien efecto de su debilidad espiritual?” *Ídem*, pág. 247.

“El chulismo, el flamenquismo, la bravuconería, la exageración, el retruécano y otras muchas formas de expresión que se ha creado de una manera predilecta nuestra raza podrían muy verosímelmente reducirse a manifestaciones de histerismo colectivo. (...)”

“En cierto sentido, encuentro en Baroja una manifestación superior del histerismo nacional. Todos somos un poco como él, pero menos sinceros. Lo mejor y lo peor de la España actual se presenta en Baroja a la intemperie, sin pellejo. Y lejos de ser esto una censura... se me aparece como el más fecundo punto de vista desde el cual puede salvarse su obra... Dentro de cincuenta años, los libros de Baroja tendrán valor de síntomas nacionales”⁶⁴⁷.

1.4. Los versos de Antonio Machado. Poesía e imagen de España

De julio de 1912 es también este texto sobre Antonio Machado, que pertenece, como Baroja o Azorín, a la misma generación de hombres críticos e independientes que sueñan otra realidad española. Primero *Soledades* (1908) y ahora *Campos de Castilla* nos muestran, ahora sí puede decirse así, una nueva realización española: auténtica poesía en español.

Se venía de una época (“cuando vinimos al mundo”) donde no había propiamente poesía; o lo que se decía tal era una poesía prosaica, incapaz de trascender la ordinaria cotidianeidad, “de funcionario”⁶⁴⁸. Para recuperar la poesía era necesario empezar por rehabilitar el material poético, la palabra, el verso, la estrofa. No cabe poesía sin la negación de la prosa, la cotidiana conversación, que tiene que quedar transfigurada por la metáfora, el ritmo, la “reverberación sentimental”.

Esa fue la labor de Rubén Darío, que revitalizó la palabra y el verso por el ritmo, la sonoridad y la imagen vibrante. “Indio divino, domesticador de palabras, conductor de los corceles rítmicos, sus versos han sido una escuela de forja poética”⁶⁴⁹.

Pero era necesario algo más: “Recobrada la salud estética de las palabras, que es su capacidad ilimitada de expresión, salvado el cuerpo del verso, hace falta recuperar su alma lírica”. Y el alma del verso es el alma del poeta, cuando en ella alienta el universo y es “un respiradero de la vida esencial, *spiraculum vitae*, como decían los místicos alemanes”. Esto se cumple en Machado cuyo verso es “como una espada, es decir, puesta al extremo de un brazo que lleva al otro extremo las congojas de un corazón”⁶⁵⁰.

Machado, con Unamuno y seguramente con Juan Ramón Jiménez, son los que han dado hondura humana esencial y con ello fuerza lírica a la novísima poesía española. El lirismo no puede venir sino de un sentimiento íntimo que empatiza con la realidad, en rigor con todo el universo, pues que en una sustancia gravitan todas las demás.

Si en *Soledades* “manifestó ya su preferencia por una poesía emocional y consiguientemente íntima, lírica, frente a la poesía descriptiva de sus contemporáneos”,

⁶⁴⁷ *Idem*, pág. 249.

⁶⁴⁸ Cita tres versos del *Idilio*, de Nuñez de Arce, publicado en 1879 y que tuvo muchísimas ediciones: 40 hasta 1921.

⁶⁴⁹ *Personas, obras, cosas*, “Los versos de Antonio Machado”, O. C., T. II, pág. 147.

⁶⁵⁰ *Ibidem*.

Campos de Castilla son una imagen y una meditación sobre Castilla -y en definitiva sobre España- que enlaza con la de su generación, pues no en vano se asocian a la “fatal dolencia”, a las “congojas del corazón”. “El paisaje, las cosas en torno persisten, bien que volatilizadas por el sentimiento, reducidas a claros símbolos esenciales”⁶⁵¹. Su presencia, sobriamente señalada y adjetivada, nos presenta una realidad transformada en pura materia poética que el poeta revive o siente humanizada, llena de aliento y personalidad, inyectada de historia, de gestas, de angustias pasadas y presentes. No es la descripción de un paisaje externo y objetivo, sino la reapropiación de una realidad revivida en intimidad con el que la contempla y la vive, uno con ella. El sujeto resuena en el verso que dice su propia realidad. Por eso, sobre la tierra, el hombre: imagen sentida de una España trágica, que suena a denuncia y a compasión (*simpatheia*).

“Hoy ve sus pobres hijos huyendo de sus lares;
la tempestad llevarse los limos de la tierra
por los sagrados ríos hacia los anchos mares
y en páramos malditos trabaja, sufre y yerra”.

1.5. Lecciones del paisaje. Una lección de moral

También Ortega tiene, como Machado, sus “**Tierras de Castilla**” (*El Espectador* I, escrito en 1911). Como los hombres del 98 y como tantos pintores y escritores de fin de siglo, recorre las tierras de España y busca en el paisaje la identidad de una España esencial. Baroja, Azorín, Machado inician la nueva visión estética de Castilla. Para todos, y especialmente para los pintores (Zuloaga, Regoyos, P. Uranga, F. Iturrino, R. Baroja, J. Echevarría, A. Arteta...), “se trataba de captar, a través de los paisajes y de los tipos humanos, la esencia de Castilla y, en última instancia, de España”⁶⁵².

Ya comentábamos “La pedagogía del paisaje”, de 1906, y cómo el paisaje desentraña o revela la esencia de lo español o cómo -decía Rubín de Cendoya- “este paisaje nuestro del Guadarrama me ha dado una lección de celtiberismo”. “Recorrer España significa para Ortega configurar un paisaje propio como proyecto nacional. Rehacer la historia de España significa también rehacer su paisaje”⁶⁵³. Recorrer España, interiorizar su paisaje, empatizar con sus gentes, es una forma fundamental de comprender lo español y un método cordial de patriotismo.

Rubín de Cendoya, “místico español”, hace “un viaje sentimental” por tierras de Sigüenza y Berlanga de Duero. Más que estética y pedagogía, se adentra en la “mística del paisaje”, pues éste se vive desde dentro, donde se fusionan lo que se percibe, lo que se lleva sentido y lo que historia, literatura, arte... nos muestran y nos hacen sentir en lo que vemos.

Ante todo, la pobreza y aridez que pesa sobre estas tierras: “¡Esta pobre tierra de Guadalajara y Soria, esta meseta superior de Castilla! ... ¿Hay algo más pobre en el

⁶⁵¹*Ídem*, pág. 148.

⁶⁵²TUSSELL, Javier, “La estética fin de siglo”, *Paisaje y figura del 98*, Madrid, Fundación Central-Hispano, 1997, pág. 37.

⁶⁵³MOLINUEVO, José Luis, *José Ortega y Gasset. El sentimiento estético de la vida* (Antología), Madrid, 1995, pág. 15 (Estudio introductorio).

mundo? ... La miseria, la sordidez triunfaba sobre las campiñas y sobre los rostros como un dios adusto y famélico”⁶⁵⁴.

Pero enseguida una tierra de dignidad y heroísmo: “Pero esta tierra... ha producido un poema -el Myo Cid-... un balbuceo heroico... donde llega a expresarse el alma castellana del S. XII, un alma elemental... exenta de reflexión, compuesta de ímpetus sobrios, pícaros y nobles” y que nos muestra “por el camino más corto el íntimo fondo de una realidad eterna” (¿ese germen vital que promete una España posible?). Esos recios versos heroicos aumentan nuestro peso moral⁶⁵⁵.

Sigüenza, y su catedral entre románica y gótica, es otro símbolo de este pueblo: bien anclada en la tierra, pugna por ganar el cielo. “Sus dos torres cuadradas, anchas, recias, brunas, avanzan hacia el firmamento, pero sin huir de la tierra, como acontece con las góticas. No se sabe qué preocupaba más a sus constructores: si ganar el cielo o no perder la tierra”⁶⁵⁶. Lo que arranca una reflexión de filosofía vital: vivimos entre antítesis y vivir es elegir, optar y preferir: cielo y tierra, materia y espíritu, ciencia o religión, virtud o placer, arte o pensamiento, vida espontánea o reflexiva.

Es precisamente en “**Arte de este mundo y del otro**”, escrito en este mismo año de 1911 -y al que ya nos hemos referido al hablar del “realismo” en arte y más concretamente en la pintura española- donde Ortega desarrolla ampliamente esta contraposición, que lo es, en ese texto, entre “el *pathos* materialista del Sur” y “el *pathos* transcendentalista del Norte” (“dos formas extremas de la patética continental”), entre la “sujeción” a la tierra del románico y la ingrátida ascensionalidad del gótico⁶⁵⁷, entre el misticismo oriental y el alucinado movimiento y extrema inquietud del hombre gótico por un lado y el estilo vitalista, la antipatía por la transcendencia y el amor “por las cosas pequeñas, momentáneas, míseras, desconsideradas, groseras”⁶⁵⁸ del hombre mediterráneo por otro. En fin, entre el “materialismo” vitalista que busca salvarse en las cosas y el vitalismo espiritualista que sólo anhela la transcendencia.

Trágica alternativa que quizás halla un medio de plenitud vital. Preferir es reconocer que ambos términos son bienes: ¿no habrá forma de elegir los dos o que la elección de uno no implique necesariamente la renuncia al bien que el otro asegura? Sin duda hay que elegir, pero ¿preferir es renunciar? ¿Se opone realmente el espíritu a la materia, la virtud necesariamente al placer, la ciencia a la religión, la espontaneidad a la reflexión? ¿No es definitivamente humano aspirar a los dos: racionalidad científica e impulso

⁶⁵⁴*El Espectador* I, “Tierras de Castilla. Notas de andar y ver”, O. C., T. II, pág. 186.

⁶⁵⁵*Ibidem*. Comentario entre paréntesis mío.

⁶⁵⁶*Ídem*, pág. 187. Es interesante leer lo que dice sobre la catedral de Sigüenza y sobre el románico y el gótico y la contraposición de “este mundo” y “el otro” en “Arte de este mundo y del otro” (1911), T. I, pág. 436: “La catedral de Sigüenza es contemporánea, aproximadamente, del venerable *Cantar de Mio Cid*... Ambos son hijos de una misma espiritualidad atendida a lo que se ve y se palpa. Ambas, religión y poesía, son aquí grávidas, terrenas, afirmadoras de este mundo. El otro mundo se hace en ellas presente de una manera humilde y simple... Uno y otro, templo y cantar, se contentan circunscribiendo un trozo de vida. La religión y la poesía no pretenden ellas suplantar esa vida, sino que la sirven y diaconizan. ¿No es esto discreto? La religión y la poesía son para la vida”.

⁶⁵⁷“Hay en gótico un exceso de preocupaciones ascendentes: el cuerpo del edificio se dilacera para subir... Hay realmente iglesias dotadas de tal empuje neumático ascendente, que las juzgamos capaces de ser asumptas al cielo, aun llevando a la rastra todo el peso de un cabildo gravitante”. *Ibidem*

⁶⁵⁸*Ídem*, pág. 446.

religioso, el placer de la virtud, la sublimación de la materia, la reflexiva espontaneidad...?

“Cada acto de preferencia abre, a la vez, una oquedad en el alma. No, no preferamos; mejor dicho, preferamos no preferir. No renunciemos de buen ánimo a gozar lo uno y lo otro: religión y ciencia, virtud y placer, cielo y tierra... Ciertamente que hasta ahora no se han resuelto las antítesis; pero cada hombre debe pensar que es él el llamado a resolverlas”⁶⁵⁹.

Interesante y no frívola apreciación moral que lo que cuestiona no es tanto la inevitabilidad de la elección o preferencia cuanto la justeza de las contradicciones: quizás hay una forma de resolución de la antítesis, que no niega, sino que supera conservando... Esa es la tarea que cada cual debe acometer. Pero no hay que negarse “la aspiración a no renunciar a nada”.

El Doncel de Sigüenza, “una estatua de las más bellas de España”, nos hace constatar lo que será tesis de *España invertebrada*: “Por un destino muy significativo, en España casi todo lo grande es anónimo”.

Y vuelve a la primera observación, tan cercana a Machado y a la visión noventayochista: “Rodrigálvarez se lamenta de lo mal que andan las cosas en nuestro país. Todavía no han llegado a estas humildes clases el aliento de optimismo... que comienzan a ganar las superiores. Todo yace en mudez... De eterno confiesan estas tierras haber sido pobres y se disponen a prolongar otra eternidad su miseria. No obstante, Rodrigálvarez atribuye la mengua a los hombres: “¡Cuidado que lo hacemos mal! Porque España, don Rubín, es un rosal”⁶⁶⁰.

En “**Tres cuadros del vino (Tiziano, Poussin, Velázquez)**” (*El Espectador* I), escrito también en 1911, Ortega da respuesta a la pregunta planteada en “Tierras de Castilla”: ¿Hay verdadero antagonismo y estamos obligados a elegir entre materia y espíritu, entre fidelidad a la tierra y aspiración a la transcendencia? Comentando *La Bacanal* de Tiziano niega esa falsa contraposición y afirma la posibilidad, ensayada en el Renacimiento, de conciliar ambas cosas, de afirmarnos en la naturaleza transcendida en espíritu.

“Ello es que el vino, según Tiziano, lleva la pura materia orgánica a una potencia espiritual. Aquí tenemos, en este cuadro espléndido... la filosofía del Renacimiento. La Edad Media nos habla del espíritu como enemigo y contradictor de la materia. Matando ésta crece aquél; la vida es una guerra que mueve el alma al cuerpo; la táctica se llama ascetismo.

“Pero el Renacimiento siente de otra manera la incógnita de la existencia. Se resiste, se niega a esa dualidad pesimista. No; el mundo es uno: no es sólo materia grosera, ni sólo imaginaria espiritualidad. Lo que llamáis materia puede alcanzar una vibración íntima -y esto es lo que llamáis espíritu-... El músculo llega por sí mismo... a la danza, la garganta al canto, el corazón al amor, los labios a la sonrisa, el cerebro a la idea”⁶⁶¹.

⁶⁵⁹“Tierras de Castilla”, O. C., T.II, pág. 187. Subrayados míos.

⁶⁶⁰*Ídem*, pág. 190.

⁶⁶¹“Tres cuadros del vino”, *El espectador* I, O. C., T. II, pág. 196.

Es, pues, falsa la contraposición medieval entre materia y espíritu, cuerpo y alma, terrenalidad y transcendencia, placer y virtud y su corolario moral: la ética del ascetismo y la renunciación. Podemos afirmar los valores de la tierra, la salud del cuerpo, la exaltación del amor, el cultivo de la inteligencia, la creatividad cultural, la justicia y la libertad ciudadana, el bien público y la fortaleza de la *polis*, la humana *felicitas*... Y al mismo tiempo, o por eso mismo, estar cultivando el espíritu, trascendiendo el estadio de la pura materialidad, dando sentido a la vida, como vida humana, porque todo eso son auténtica superación y valores del espíritu, creación de la más alta espiritualidad humana. Y son, en definitiva, también, elevación a Dios (por elevación o perfeccionamiento de la humanidad).

“Porque -se pregunta Ortega en el comentario a *Los borrachos* de Velázquez-, ¿qué cosas son los dioses? ¿Qué han simbolizado los hombres en los dioses? El tema es grave y difícil. Forzándolo podríamos decir: los dioses son el sentido superior que las cosas poseen si se les mira en conexión unas con otras... Los dioses son lo mejor de nosotros mismos, que, una vez aislado de lo vulgar y peor, toma una apariencia personal.

“Decir que no hay dioses es decir que las cosas no tienen, además de su constitución material, el aroma, el nimbo de una significación ideal, de un sentido”⁶⁶².

¿Se trata de una desmitificación o una reducción en sentido materialista de lo divino a lo humano, o más bien de una real elevación de lo humano y aun lo material a lo divino? Lo divino es la realización del ideal, la plenitud lograda del hombre -en racionalidad, en virtud, en cultura, en espíritu- y aun de cada cosa, en ideal conexión con todo lo demás. Más que materialismo, hay un fondo de panteísmo en esta concepción, porque es señalar la perfección y la plenitud de sentido en todo lo real, cuando alcanza su auténtica y mejor expresión (cuando su ser efectivo se identifica con su ser ideal). Una metafísica optimista que conduce a una moral de la autenticidad: lo mejor de cada cosa es llegar a ser plenamente ella misma y en el hombre a realizar su máxima potencialidad como humano.

Pero es reconocer también que el cultivo de lo humano -la racionalidad, la cultura, la moral, la ciencia, el bien político, el arte, la belleza- es la elevación del espíritu; y eso es la transcendencia que, en principio, salvaguarda la religión y esa es la esencia de la divinidad. Hombre como espíritu y divinidad no son ni mucho menos incompatibles (sino realidades que se aproximan).

En cualquier caso, Ortega está denunciando que el ideal de renuncia a lo humano por la exigencia de la transcendencia es una perspectiva errónea y por tanto la disyuntiva -medieval y conservadora- que los contraponía. Y, por supuesto, una determinada -y arcaica- interpretación del *espíritu* y de la religión y la moral queda en entredicho. Optar por lo humano y su plenificación -y eso es la cultura, la ciencia, la estética, la moral; y eso es la plenitud de la vida- es apostar por el reino del espíritu.

Velázquez, reduciendo la Bacanal -entusiasta de Tiziano, ventura de dioses en Poussin- a borrachera, es un genial desmitificador, “un gigante ateo, un colosal impío”, “una valiente aceptación del materialismo”⁶⁶³. Pero es, en todo caso, una opción por “lo humano, demasiado humano”. Cuando, curiosamente, su arte está transfigurando a un sinvergüenza semidesnudo convertido en Baco y una reunión de pícaros borrachos en

⁶⁶² *Ídem*, pág. 199.

⁶⁶³ *Ibidem*.

una lección de perspicacia y humanidad (se confirma así el arte y la cultura como elevación y perfeccionamiento de lo humano).

1.6. Otros escritos políticos. Competencia. Descalificación de la vieja política. España, por construir. Sobre el socialismo

Agrupo a continuación una serie de artículos de contenido básicamente político escritos entre 1912 y 1913, hasta la constitución de la Liga para la Educación Política Española. Las ideas más destacadas tienen que ver con la cada vez más insistente descalificación de la vieja política, que es la política oficial de los partidos dinásticos que se turnan en el Gobierno, sean liberales (Canalejas hasta noviembre de 1912, en que es asesinado, Romanones) o conservadores (Eduardo Dato, de octubre de 1913 a diciembre de 1915, para ser sustituido por Romanones, de nuevo), incapaces de realizar las reformas necesarias para la “regeneración desde arriba”, ni de conservar el pacto entre ambos partidos que había sostenido la Restauración, ni asegurar el liderazgo ni la propia unidad entre las facciones dentro de los partidos respectivos ni, por tanto, la estabilidad en la gobernación que era objetivo fundamental del sistema.

Ante esta falta de auténtica dirección política para el mero funcionamiento del Estado -mucho más para la transformación que la nueva sociedad requiere-, Ortega va a reclamar **competencia** y **democracia**. Y sabiendo que lo que verdaderamente anda mal en España y hay que corregir no son los abusos, sino los usos: el mismo sistema institucional, que exige una reforma profunda, una total reconstrucción. España está absolutamente por construir y es preciso afrontar, en rigor, el ensayo de la nueva España. Si hay una fuerza que constituye una verdadera esperanza para esa nueva España es el Socialismo, que, como ya hemos dicho, ha de corregir su materialismo determinista y ha de “nacionalizarse”.

Empecemos por “**Las Cortes de Cádiz**”, en el centenario de aquella “simpática asamblea que urde la primera constitución liberal” y que no ha suscitado demasiados entusiasmos. Se ha hecho una cierta burla de la “candidez” de aquellas Cortes; y es que los diputados que se habían dejado infiltrar por el espíritu racionalista pretendían “gobernar a energúmenos con la razón racionante”⁶⁶⁴. Quizá sea bueno empezar a ver nuestra historia con cierta desconfianza, pues ello puede revelar el nacimiento de una conciencia crítica necesaria al patriotismo fecundo. “Todo renacimiento es originariamente una corrección de la propia historia, una nueva noción del pasado nacional, que señala una nueva misión para el futuro”⁶⁶⁵.

En esta interesante lección de historia se destacan las dificultades que se presentaron y se presentan (fanatismo, malevolencia, miseria intelectual, inercia ideológica, enquistamiento visceral de intereses y definiciones reaccionarias) y los requisitos indispensables para una verdadera transformación y modernización de España: “clarividencia histórica en una gran porción de la raza”.

⁶⁶⁴“Las Cortes de Cádiz”, *La Prensa*, 13 octubre 1912, O. C., T. I, pág. 578.

⁶⁶⁵*Ídem*, pág. 579.

Empieza la guerra de la independencia, barrido el ridículo y débil gobierno de Carlos IV, como obra del pueblo y sólo del pueblo:

“Las provincias, menos aún, lo pueblos volvieron súbitamente a vivir de sí mismos, sin conexión ni jerarquía. España comenzó a hacer lo mismo que puede hacer una nación cuando no lo es, cuando, suprimida su estructura de organismo histórico, se convierte en un montón de materiales palpitantes que aspira a ascender nuevamente en el plano de la vida histórica: la lucha por la independencia. De ello se encargó el pueblo. Entiéndase bien: el pueblo pueblo, el pueblo ínfimo, no el pueblo español, sino una parte de él, la base inconsciente y espontánea... Nada y nadie más es acreedor al arrebol de grandeza que nimba aquel movimiento... Todo lo que no fue aquello, fue mejor o peor, mayor o menor, pero siempre, puede decirse que sin excepción, mediocre”⁶⁶⁶.

La nobleza, el clero, los sectores medios, lo que no era pueblo -“La España consciente, en su mayoría absolutista, fanática, ignorante, codiciosa”⁶⁶⁷- ayudan al pueblo en su obra de repulsa contra el invasor (el “eversor de ciudades”), pero buscan, no la independencia física, sino la independencia, la eliminación de las ideas francesas, lo que se llamaba “filosofía”, “ilustración”, “luces”. La acción del pueblo era positiva para el porvenir nacional. La de las capas superiores era simplemente reaccionaria.

Por ello las Cortes de Cádiz, compuestas por una mayoría de diputados antimodernos y poco aptos para la renovación -construcción- de España tuvieron en su contra a la Junta Central, los obispos, la nobleza, el clero, el general, el magistrado, el abogado, el burócrata... Sólo unos pocos liberales de convicción (Argüelles, etc.), los únicos capaces de distinguir “entre el deber de la independencia y la hostilidad a los principios de cultura que Francia representa”⁶⁶⁸, “eran consecuentes y sin equívocos: buscaban la liberación no sólo de Bonaparte, sino de Fernando: la independencia física y la moral mediante una frontera y una constitución”⁶⁶⁹.

“Fue una durísima batalla de tres años. La tosquedad de muchos cerebros obligaba a la lentitud. Pero no era tanto la tosquedad cuanto la oposición: las cortes tenían a sus mismos representantes electos, la Junta, el Gobierno, los obispos, el ejército, el púlpito y todo tipo de fanatismos e intransigencias.

“Enormes dificultades se oponían a la actividad de los legisladores. Era lo de menos el enemigo francés... Argüelles, Muñoz Torrero, García Herrero, Toreno, Calatrava, y otra docena más, con ser profundamente demócratas, no bastaban para inyectar en el resto de sus compañeros de psicología confusa e híbrida aquellos arrestos necesarios para las profundas revoluciones espirituales... que sólo se suscitan cuando una gran porción de la raza alcanza clarividencia histórica. (...) Franceses de fuera y fanáticos de dentro. De todo ello triunfaron, pero en el fondo de aquella muchedumbre reinaba definitivamente la miseria intelectual, la inercia ideológica...”⁶⁷⁰.

He ahí la lección: se necesita una gran porción de españoles -una minoría suficiente- con clarividencia histórica, capaces de revertir para la acción fecunda la miseria intelectual, la inercia ideológica, la pereza conformista, la resistencia interesada... , en suma, la estupidez y la codicia.

⁶⁶⁶*Ibidem*.

⁶⁶⁷*Ídem*, pág. 580.

⁶⁶⁸*Ídem*, pág. 585. Subrayado mío.

⁶⁶⁹*Ídem*, pág. 581.

⁶⁷⁰*Ídem*, pág. 587.

“**De puerta a tierra**”, serie de artículos publicados en *El Imparcial* entre septiembre y octubre de 1912, va a reclamar, pese a la insistente descalificación de la vieja política y a otras manifestaciones sobre el carácter accesorio de la política en general, la necesidad, para el español, si quiere hacer el ensayo de una nueva España, de ocuparse de lleno en la política, “ser a la fuerza político”. El carácter social del hombre le impone el deber político; y el desentendimiento de la política es realmente inmoral. Pero el caso es particularmente urgente en España, que está desestructurada y tiene que organizarse como sociedad:

“El individuo humano, a diferencia del animal, necesita de la sociedad: lo que tiene de humano es lo que tiene de social. Por esta razón, el individuo sumido en una sociedad inorganizada, en una sociedad que propiamente aún no lo es, está forzado a ocuparse de la organización de ésta, para poder gozar de su propia individualidad. El español se halla en este caso y ha de enviar un tanto de su energía a las urnas electorales; ha de ser político, pero además ha de ser inteligente”⁶⁷¹.

Y esa inteligencia ha de servirle para saber que la vida es algo más que la política y no debe quedar secuestrada o absorta por la obsesión de la actividad o de la propia opción política (“El que no se ocupa de la política es un inmoral; pero el que sólo se ocupa de la política y todo lo ve políticamente, es un majadero”⁶⁷²). El individuo y su capacidad de discernimiento han de permanecer libres para poder acometer tareas y poder juzgar más allá de los compromisos y posicionamientos políticos. Pero sobre todo para poder calibrar el verdadero valor de las opiniones políticas y poder distinguirlas y contrastarlas con la verdad.

La política es el ámbito de la eficacia o de la utilidad y el discurso político busca, no la verdad, sino la obtención de un resultado o una adhesión. Y con el peligro de convertirse en el lenguaje de la mentira. O lo que hoy día se llama la postverdad. Y una acción comprometida con la construcción de una sociedad o una España mejor no puede basarse en las medias verdades, postverdades o simples mentiras.

“Rubín de Cendoya... descubrió un día no lejano que se había entregado excesivamente a la política..., había llegado a contraer el hábito de no pensar sino políticamente. Esto era muy grave. La política es el mundo de la eficacia. Todo lo que no es eficaz es impolítico. Pensar políticamente no es, pues, pensar la verdad, sino, más bien, producir ideas que muevan los ánimos de las gentes en un sentido o en otro, ideas oportunas y estratégicas cuyo valor no yace... sino en sus efectos externos y estratégicos... Este uso del intelecto es pasajera y benéfico. Pero a la larga contrae la mente el vicio más grave que pueda imaginarse: la propensión a mentir. ¿Pues qué otra cosa es mentir que pensar utilitariamente, en vista de una ventaja, de un efecto que se quiere conseguir? (...)

“Al que sólo piensa políticamente (en función de lo que nos conviene o es útil a nuestra opción política), sólo le ocurren ideas útiles, y al darlas a los demás o tomarlas él mismo, de buena fe, como verdades, vive en perpetua falsificación... Se corre el peligro de que, a poco, se respire una atmósfera intelectual compuesta únicamente de falsificaciones ideológicas”⁶⁷³.

⁶⁷¹“De puerta a tierra”, Restauración II, O. C., Tomo I, pág. 554.

⁶⁷²*Ídem*, pág. 555.

⁶⁷³*Ídem*, pp. 545-546 (inciso mío).

¿Cómo no reconocer en estas advertencias de Ortega lo que ocurre habitualmente, primeramente en los individuos, cuando están “poseídos” -especialmente si lo están emotivamente y, por tanto, ciegamente, fanáticamente- por una idea, opinión o “ideal” político y, en segundo lugar, en los mensajes y opiniones de los “políticos”, que prescinden sistemáticamente de la pretensión de verdad, defienden medias verdades, silencian aquella parte de la verdad o del asunto que cuestionaría o invalidaría sus posiciones, y repiten el discurso o la consigna con que quieren machaconamente influir en la opinión pública?

En otras ocasiones va a contraponer Ortega al filósofo o simplemente al intelectual, y al político. Aquél con su objetivo de verdad y éste con su intención de influir y modelar la opinión, aunque para ello tenga que ocultar la verdad, repetir falsedades o crear con medias verdades -verdades que lo son en un contexto bien definido y proclamándolas fuera del mismo, como si lo fueran en absoluto- e incitaciones voluntaristas y emotivas un mensaje que, por su insistencia y simplicidad, cale en la opinión y tienda a instalarse como verdad (sobre todo en los receptores más sensibles emotivamente y con menos prevenciones y capacidad crítica). Es lo que Ortega llama mentiras o falsificaciones ideológicas y hoy se entiende como el triunfo de la postverdad. Al político, dirá Ortega, es fácil de reconocer: porque, ante cualquier cuestión, sabes lo que va a decir. Verdaderos malabaristas del discurso o simplemente de la deshonestidad intelectual, responden a cualquier pregunta “lo que tienen que decir”, eludiendo la respuesta, silenciando una parte sustancial de lo que tiene que ver con la cuestión, imponiendo el enfoque que a su posición conviene, tergiversando o manipulando el sentido de ciertas verdades que se dan como tales, transformando cualquier dato y su contrario en apoyo de la propia tesis o consigna. Constatamos que lo que menos importa en política es la verdad; que peligrosamente se convierte en el mundo de la media verdad (lo que en verdad es una mentira que, por ser verdad en cierto contexto, tiene mucha probabilidad de aceptarse como verdad en el poco experimentado, precavido o sagaz)⁶⁷⁴ y de la franca mentira (no digamos el ocultamiento estratégico de la verdad, cuando es necesario que se sepa para poder tomar una decisión verdaderamente libre).

Los artículos tratan fundamentalmente de dos temas: qué es la *opinión pública* y la tendencia manifiesta en Europa a la “restauración”.

La primera no queda claramente definida. No es la opinión de la mayoría -pues la opinión minoritaria también es opinión pública-, ni siquiera la mayoritariamente expresada (es la opinión del público, de la gente, susceptible de expresarse y con transcendencia política -en el voto, en la valoración de las políticas y de los políticos, etc.-, que puede ser influida y manipulada, precisamente al inducir opiniones o provocar opiniones mayoritarias respecto a una cuestión...). La opinión pública es fundamento de legitimación y de poder. De ahí que el político que triunfa es el que sabe descubrir, ahondar en la opinión pública y hacerla suya.

⁶⁷⁴Pongamos un ejemplo: “Democracia es votar”. Por tanto, cualquier oposición a una votación –aunque sea ilegal- es antidemocrático. Otro: “En democracia, todo lo que se decide por mayoría es legítimo”. Auténticas mentiras que es fácil hacer pasar por verdades.

Porque “la opinión pública es una opinión única latente bajo las opiniones particulares, aun las que más discrepen”⁶⁷⁵. Es “una profunda coincidencia que habita el vértice de nuestros corazones... una radical comunidad que gobierna y da su matiz decisivo aun a nuestras mayores discrepancias”⁶⁷⁶. “Es la neblina, la tonalidad que envuelve y modula las opiniones todas de una época y dentro del individuo, los juicios particulares que vamos formando. El prejuicio, el plano general sobre que se alzan las diversas opiniones”⁶⁷⁷.

Pues bien, hoy la opinión pública en Europa tiende a la *restauración*, se caracteriza por el “espíritu restaurador”, que no es lo mismo que *reacción* -vuelta a la antigua forma social, intelectual, literaria... para instalarnos en ella, sin pretensión de cambios-, pero sí “vuelta metódica a lo que no parece nuevo, si usted quiere, a lo viejo, mas no por amor a la vejez, sino por tomar de ella nuevo arranque hacia más fértiles derroteros”⁶⁷⁸.

Desde el Renacimiento y la Ilustración -el mundo moderno- se ha impuesto en Europa el progresismo, la ciencia, la razón... Hay ahora una vuelta al “irracionalismo”, o mejor, a lo prerracional, a la naturaleza y a la vida, donde se hallan las fuentes mismas y el sentido de lo racional. La modernidad está dando paso a una nueva época. Ilustración, cultura, razón, progreso tienen que ser resituados en la perspectiva desde la que adquieren valor. Es la nueva sensibilidad del siglo XX (“Nada moderno y muy siglo XX”). Un ejemplo es el “sindicalismo” que expresa esa nueva sensibilidad frente al ilustrado y racionalista “socialismo”.

“**Ni legislar ni gobernar**” viene a subrayar una idea clave de Ortega: el mal de España radica no en los abusos, sino en los usos; no en que se incumplan las leyes y no se apliquen con eficacia y escrupulosidad las disposiciones legales establecidas para el funcionamiento del Estado y la buena marcha de la Nación, sino en esas mismas leyes y ordenamiento institucional, que están mal concebidas y hacen imposible, aunque se cumplan escrupulosamente, una actuación eficaz del Estado y un adecuado impulso de la actividad y del desarrollo de la sociedad. Es la estructura del Estado, el sistema institucional, la organización política y jurídica, con el consiguiente funcionamiento de las instituciones –Monarquía, Parlamento, Gobierno, Administración, Jueces, Ejército, Universidad, instituciones educativas y culturales...- y su repercusión en la sociedad, lo que está mal, lo que constituye una rémora para el funcionamiento de esa sociedad y para su vitalidad, lo que impide una adecuada articulación de la nación (agrava o alarga su defectuosa constitución) y lo que tiene que abordarse y ser radicalmente transformado. España tiene que constituirse “*ab initio*”: ese es el ensayo necesario de la nueva España.

La ocasión la proporciona un discurso del Presidente del Congreso: “Menos legislar y más gobernar”. Éste es ahora el lema que resume la posición del Partido Conservador. Había éste legislado mucho, aunque con escaso éxito. Su ley más innovadora, la de la Administración Local, pretendía una descentralización, no sólo necesaria, sino la única solución imaginada “a la existencia invertebrada de nuestra nación”. Esta

⁶⁷⁵ *Ídem*, pág. 549.

⁶⁷⁶ *Ídem*, pág. 550.

⁶⁷⁷ *Ídem*, pág. 552.

⁶⁷⁸ *Ídem*, pág. 554.

descentralización conservadora, como es de todos sabido, fracasó. Se propone ahora una descentralización administrativa, sin referencias nacionalistas, y los conservadores alegan que “España padece de la innovación legal, que las leyes vigentes son sobradamente buenas y que todo el mal radica en su incumplimiento”⁶⁷⁹.

Ortega se va a referir, como muestra que invalida esa tesis, a lo que él mejor conoce: la instrucción pública y su ordenamiento institucional. No es que falle su cumplimiento o su puesta en vigor. La legislación en materia de educación hasta tal punto es “defectuosa”, “absurda”, “nociva”, “mana por casi todos sus artículos incompetencia y barbarie”, que “no es mejor ni peor; es lisa y llanamente autora de deshonra nacional”. El sistema de formación y selección del profesorado, “el régimen de estudios y disciplina de nuestros Institutos, Universidades, Escuelas Normales, etc.” producen sonrojo y hacen imposible su estricto cumplimiento⁶⁸⁰.

De ahí salta a una conclusión más general: “Las leyes, las instituciones que tratan de estructurar la vida de nuestro pueblo, son pésimas. No sólo no sirven la función para que se organizaron, sino que a menudo imposibilitan los ensayos espontáneos que al margen de ellas se realizan. (...) El mal de España no es, desgraciadamente, tan leve que pueda provenir de los abusos. No; no los abusos son malos en España, sino los usos”⁶⁸¹.

La nueva conclusión es que se necesitan nuevas leyes y un nuevo sistema institucional; pero para ello se necesitan hombres competentes capaces de hacerlas bien (de afrontar una radical reforma constructiva de España) y hombres capaces de llevarlas a la práctica. Pero eso es de lo que también andamos faltos (“Unos y otros son sólo excepciones venerables en nuestro país”⁶⁸²): una minoría suficiente, competente y enérgica.

Si no somos capaces de “ni legislar ni gobernar”, ¿qué otra alternativa factible, humilde, nos cabe? “*Ensayar*”, poner a prueba *instrumentos de vitalidad*”.

Es preciso no quedarse parados. Ensayar nuevas leyes e instituciones y potenciar la vitalidad de la nación. “Los pueblos grandes han sido elaborados... por administradores entusiastas que imaginaban sin cesar proyectos de instituciones y los ensayaban unos tras otros, sin pretender acertar con el primero”⁶⁸³. Se necesitan ensayos, innovaciones legislativas; pero hay un nuevo matiz: hay que estimular el cuerpo nacional donde prendan y fructifiquen esas mejoras. Gobierno y sociedad tienen que reaccionar al unísono. Necesitamos dos cosas: competencia en el Gobierno y vigor en la sociedad (“La política es necesaria para legislar y para gobernar; es decir, para dirigir la nación. Pero esto supone que la nación existe, que se halla en lo esencial organizada, que pasa al través de ella un sistema de trabadas vértebras. El caso nuestro es diverso: aún no está organizada la nación. Es, pues, la cosa de los organizadores... de los ensayadores”⁶⁸⁴). Competencia y vitalidad: he ahí las dos demandas fundamentales.

⁶⁷⁹“Ni legislar ni gobernar”, *El Imparcial*, 25 septiembre 1912. O. C., T. I, pág. 560. Y poco después: “Se afirma que las instituciones creadas para que fluya por ellas la vitalidad nacional son buenas... Si conforme son buenas fueran efectivas, no habría más que pedir”.

⁶⁸⁰*Ídem*, pág. 561.

⁶⁸¹*Ídem*, pp. 561-62.

⁶⁸²*Ibidem*.

⁶⁸³*Ibidem*.

⁶⁸⁴*Ídem*, pág. 563.

De eso tratan básicamente todos los escritos de Ortega hasta *Vieja y nueva política*. En “**El tablero de Marruecos**”, escrito para *La Prensa* en agosto de 1912⁶⁸⁵, da cuenta del Tratado Franco-Español por el que se establecen, de acuerdo con Francia, los límites del Protectorado español sobre una zona del Norte de Marruecos. Implica compromisos internacionales, condicionará la política de España, exigirá gastos cuantiosos y empleo de contingentes militares, cuando hay mucha oposición interior a aventuras “imperialistas” y lo rechazan radicales, socialistas y sindicalistas.

Si España actúa con competencia y aprovecha la presencia del idioma español en Marruecos por la implantación allí de judíos de origen español y una importante colonia española, puede obtener ventajas económicas y comerciales. Tiene el modelo en los alemanes, que son los que mejor han entendido su interés en Marruecos, extendiendo sus redes comerciales, disponiendo de una importantísima flota para el comercio y controlando el 70% de la exportación marroquí. Pero eso exige proyectos, capacidad de gestión, eficacia. Por eso concluye:

“El problema de Marruecos es para España una cuestión de competencia: en eso coincide ese problema con todos los que tiene España. Alfa y omega de nuestro apocalipsis: intervención de los competentes, si los hay; creación de competentes, si no los hay”⁶⁸⁶.

A continuación, una serie de artículos sobre cuestiones políticas del momento, donde se reformula el problema de España como problema global -deficiente constitución nacional, “tragedia de secular desarrollo”- y dictamina el agotamiento de los partidos gobernantes, la vieja política -salvando, eso sí, a la Monarquía-, y su inutilidad ni para las tareas necesarias ni para la elemental dirección del país. Más aún, constituyen un estorbo para la posible solución. Esas tareas reclaman, ya lo hemos dicho, hombres nuevos y competentes.

“**Sencillas reflexiones**” (*El Imparcial*, 10 enero de 1913) está escrito a propósito del “Manifiesto de Maura” (1 de enero), por el que el político conservador, decepcionado por no haber sido propuesto por la Corona para presidir el Gobierno tras el asesinato de Canalejas (noviembre de 1912) -y tres años de gobierno liberal-, habiendo sido designado el “liberal” Romanones, renuncia a la presidencia del Partido Conservador y a su acta de diputado (arrastrando con él otros veinte fieles diputados conservadores).

Reconociendo que es el Sr. Maura -a quien critica su salida airada e impolítica, su barroquismo literario, sus demandas cuasi dictatoriales- “la realidad máxima” dentro de la política al uso y quizás “el único gobernante que ha sentido una honda repugnancia hacia la realidad política de España” y a su modo ha intentado una política regeneracionista, le reprocha no haber entendido adecuadamente el problema de España, que no es simplemente un problema de orden público, ni siquiera un problema político, sino un problema global -económico, político, social, cultural...- e histórico: y es que España es todavía algo no constituido, una realidad que está por fraguar, un

⁶⁸⁵Puede verse también “El problema de Marruecos”, *La Prensa*, 9 julio 1911, O.C., T. I, pp. 424-433

⁶⁸⁶“El tablero de Marruecos”, O.C., T. I, pág. 577.

precipitado histórico que está por organizar. Y quien no lo comprenda no puede aspirar a dirigirla.

“España es el nombre de una cosa que está por hacer... Y es una cosa muy difícil de hacer”⁶⁸⁷.

“Aquí se trata de España, de esa turbera de *detritus* históricos que es inminente organizar en nación. Todo lo demás es anécdota. Y no puede aspirar a gobernar quien no se haya percatado de que el problema español no sólo es un problema de orden público: que es una tragedia de secular desarrollo”⁶⁸⁸.

¿Y en qué consiste más analíticamente ese problema? Ortega casi nunca entra en un análisis más pormenorizado (falta de ciencia, de cultura, de modernidad, de educación moral y estética, de competencia⁶⁸⁹, de ideas -clarividencia en el diagnóstico, adecuación en el proyecto, imaginación en el ensayo- y de hombres decididos y capaces); pero en esta ocasión, además de afirmar que no hay que dejarse arrebatar por “la histeria básica que constituye la última realidad del alma española”, señala “los males de la patria”: hambre, injusticia, desesperanza, barbarie hereditaria, falta de educación⁶⁹⁰ y enormes carencias en las pocas instituciones educativas que tenemos (institutos y universidades):

“Hoy todo español lleva dentro un hombre roto, movido sólo del odio y la epilepsia, sin serenidad para el respeto ni energía para solidaridades fecundas”⁶⁹¹.

En “**Competencia**”, escrito poco después, completa la relación: “Una hacienda derruida sobre una economía nacional, no sólo pobre, sino irregular y apenas estudiada”⁶⁹², falta de técnicos formados en la ciencia económica, imprescindibles para la organización de la hacienda pública, y falta de una burocracia competente, técnicamente preparada y disciplinada para el solícito cumplimiento de su función tanto en hacienda como en el resto de la administración. Y así, deficiencias en las demás funciones del cuerpo nacional: “Ministros incompetentes”, comandando a unos “empleados no menos incompetentes” e inamovibles: “La dirección de las actividades técnicas se halla irremisiblemente vinculada a la incompetencia de la política y la ejecución de ellas a la incompetencia del escalafón”⁶⁹³.

En esta situación, lo que llamábamos “España posible” lleva camino de devenir imposible.

⁶⁸⁷“Competencia” II, *El Imparcial*, 9 febrero 1913, O.C., T. I, pág. 605.

⁶⁸⁸“Sencillas reflexiones”, O.C., T. I, pág. 596.

⁶⁸⁹A este respecto, señala la coincidencia básica con Cajal, que seguramente ha llevado a Palacio, en su entrevista con el Rey, su obra *Reglas y consejos sobre investigación biológica*, en el que añade un capítulo sobre el problema nacional. “La enfermedad de España no es otra cosa que su alejamiento de Europa; es decir, de la ciencia no es oriundo del mucho calor ni de la poca agua, de la miseria o de la mala gobernación o de nuestro orgullo y arrogancia: nuestro fracaso es una misma cosa con nuestra **incompetencia**”. “Competencia” I, *El Imparcial*, 8 febrero 1913, O.C., T. I, pág. 604.

⁶⁹⁰“Cada albañil español... vino por un azar a nacer sobre la península, un día que en la casa había hambre y cuando el maestro se había ido del pueblo”. “Sencillas reflexiones”, pág. 596.

⁶⁹¹*Ibidem*.

⁶⁹²“Competencia”, T. I., pág. 605.

⁶⁹³*Ídem*, pág. 606.

Para enmendarla no sirven los viejos partidos de la Restauración, conservadores o liberales, cuya política falta de verdadera conciencia nacional y de programa, de ideas y de conocimientos técnicos, sólo responde a un conjunto de intereses particulares unidos a la mayor incompetencia.

Ambos partidos vienen turnándose en el poder; al menos durante un tiempo han propiciado una estabilidad política que podía favorecer la expansión de la sociedad. Incluso sus mejores hombres -Maura, Canalejas- han intentado una “regeneración desde arriba”. Pero, falsificado por completo el sistema de legitimación y participación democrática, faltos de toda base popular (y suplantada la legítima soberanía), convertidos en verdaderas agrupaciones de notables que sirven fundamentalmente a intereses oligárquicos, cuestionado el liderazgo y la unidad o coherencia de los mismos partidos, no han sido capaces de hacer triunfar las reformas regeneradoras ni de lograr convertir el sistema oligárquico-caciquil en un sistema democrático, ni llevar competencia a la Administración, ni asegurar, últimamente, la estabilidad en la gobernación por el pacto entre los dos partidos, ni acabar de integrar a los partidos no dinásticos -reformistas, socialistas, republicanos, nacionalistas- y ya ni asegurar la pervivencia de la Monarquía. Hay, en definitiva, una gran distancia entre la realidad de ambos partidos y “la tarea de construir a España en nación”.

La espantada del Sr. Maura conforma la crisis del Partido Conservador (cuando no se había recuperado aún de su papel en la represión de la Semana Trágica). La muerte de Canalejas, cuyo gobierno no arroja un balance precisamente positivo (Véase “Diario de un español”), acaba con las últimas expectativas de reforma; y la designación de Romanones, con la pobreza de su programa (cuya insuficiencia esboza Ortega en “De un estorbo nacional”) y las divisiones dentro del propio Partido Liberal, apuntan a que no es tampoco la solución que España necesita.

“La España de hoy -salvo unos pocos sobrevivientes de la revolución del 68- se compone de hombres educados ya en la época restauradora. (...) Si queremos que cesen los errores acostumbrados de la época restauradora habrá que variar también la rutinaria estructura de la política. Ni una volada puede echar la raza sobre esas dos viejas alas anquilosadas -partido liberal, partido conservador”⁶⁹⁴.

El partido liberal nació de la agrupación de “pensadores, luchadores, héroes” que necesitaban un órgano para dar expresión a sus ideas renovadoras, progresistas, liberadoras. Hoy día el partido liberal es un instrumento para sucederse en el poder -dado el sistema de parlamentarismo oligárquico, que es propio de España-, cuyos miembros sólo son liberales por su pertenencia al partido, no por sus ideas y propuestas de progreso. Es uno de los resortes de la política oligárquica, caciquil, no-democrática, y no un instrumento para la reconstrucción de España.

“He aquí lo que es el partido liberal. Lejos de fluir por sus poros la opinión pública en todas sus formas, es un recinto donde los últimos representantes de la España vieja se hacen fuertes contra la opinión pública. En él reside el estado mayor de la incompetencia, del favoritismo y de la falta de religiosidad nacional”⁶⁹⁵. “El partido liberal -concluye “De un estorbo nacional”- es la clave de esa España vieja que tiene apercibida contra nuestra España germinal un arma horrible: la inercia”⁶⁹⁶.

⁶⁹⁴“De un estorbo nacional” II, *El País*, 12 mayo 1913, O.C., T. I, pág. 617.

⁶⁹⁵*Ídem*, pág. 618.

⁶⁹⁶*Ídem*, pág. 620.

¿Y qué pasa con la Monarquía, la institución clave del sistema de la Restauración, en el que el Rey comparte el poder legislativo con las Cortes -auténtica cosoberanía- y puede decidir el gobierno de la nación, no sólo por el nombramiento del presidente, sino sobre todo por el acta de disolución, con la que éste podrá componer su mayoría parlamentaria y asegurarse el ejercicio efectivo del poder?

Ortega saluda el que tal vez sea la única institución -el “único órgano de la vida nacional”- que, en medio de la incompetencia y falta de sentido nacionalizador de los políticos de turno, “entra en actividad eficazmente y manifiesta clara voluntad de hacer historia, o lo que es lo mismo, de hacer nación”⁶⁹⁷.

Aprovechando que algunos líderes reformistas y republicanos (Melquiades Álvarez, Alejandro Lerroux) han alabado la solución que el monarca ha dado a la crisis, Romanones propicia un encuentro con el Rey de algunos destacados personajes, intelectuales, antidinásticos (Gumersindo de Azcárate, Bartolomé Cossío, Ramón y Cajal. Pablo Iglesias se negó a acudir), lo que hizo concebir un acercamiento a sectores de izquierda que facilitara una orientación “socialdemócrata” en el bando gubernamental.

“Frente al zigzag caprichoso y desorientador de los hombres públicos que hemos conocido y conocemos, la única intervención que, mala o buena, ha mostrado una cierta continuidad severa y responsable ha sido la psicología palatina. Con esto no basta, porque España no está en crisis política, ni siquiera como Estado, sino como raza, como posibilidad histórica”⁶⁹⁸.

Pero para esa posibilidad, proclama Ortega, está por hacer verdaderamente, y hay que hacerla, “la experiencia monárquica”.

Discute que el papel de la Corona haya de ser meramente “moderador”, que convierte la institución en *faitnéant*, en algo que apenas sirve para nada, así como la doctrina de la “accidentalidad de las formas de gobierno” (según la cual parece que es indiferente la opción entre Monarquía y República), decantándose por la necesidad de hacer el ensayo de una monarquía constitucional.

Para él, la esencia de una cosa, el valor de una institución, se determina por sus efectos, por la utilidad y las consecuencias que promueve en el cuerpo nacional. “No es accidental el decidirse por la Monarquía o la República. Una institución es un instrumento de organización social. ¿Sirve? Entonces es esencial admitirla. Los instrumentos no tienen más dignidad que su eficacia”⁶⁹⁹.

La Monarquía ha dado signos de utilidad nacionalizadora. Entre evidentes desventajas, representa un principio de estabilidad y del interés de la nación. Hasta ahora, “entre la Monarquía y el problema nacional se habían interpolado ciertos hombres públicos”. Por eso no puede decirse que hayamos experimentado realmente el papel de la Corona. Ahora, “el Rey ha llamado al presidente del Instituto de Reformas

⁶⁹⁷“Competencia” I, pág. 603.

⁶⁹⁸“Sencillas reflexiones”, pág. 599.

⁶⁹⁹*Ídem*, pág. 598.

Sociales, al presidente de la Junta para la Ampliación de Estudios, al director del Museo Pedagógico... La Corona inicia su verdadera misión, la cual no es política, sino histórica, no Poder moderador, sino Poder organizador de la sociedad. Más que de política, el Rey ha hablado en esas conferencias de la europeización de España”⁷⁰⁰.

Por eso, dice Ortega, hay que hacer la experiencia de la Monarquía. Si esta institución sirve realmente a la constitución de España (En *Vieja y nueva política* mantendrá todavía la confianza en ella). Algunos, en el fracaso de los gobiernos de la Restauración, ven el fracaso de la Monarquía y ven en la República la única forma de gobierno que puede llevar a cabo las reformas necesarias y reconstruir España. Pero ésta no asegura tampoco que vayan a gobernarnos hombres distintos y que tengan como único objetivo el interés nacional. Por ello, “es absurdo, es ilícito mostrar a las masas como radical curación una República en que habrán de gobernar los mismos hombres u otros análogos”⁷⁰¹.

Lo que está claro es que Ortega no da por liquidada la posibilidad de la Monarquía y cree todavía en su utilidad para la necesaria tarea de construcción nacional. “Hay que hacer la experiencia monárquica”. Por supuesto, hay que recurrir a otros hombres “dispuestos a hacerla con amor, con tristeza, con severidad, con competencia”. “La experiencia ha de versar no sobre esa función ficticia de moderar. La Monarquía pretende ser el instrumento supremo de organización social: es el Poder organizador por excelencia”. No aclara cuál ha de ser su actividad, pero ha de impulsar que las funciones públicas tengan plena eficacia. “Al través de las grandes discrepancias éticas y religiosas, la institución mayor tiene que responder a ese *mínimum* de vitalidad y de eficacia, tiene que responder, por decirlo así, de la continuidad del cuerpo al través de las pasiones del alma”⁷⁰². Monarquía nacional(izada) y administración competente asegurarían la estabilidad del cuerpo nacional sobre los vaivenes de la política partidista.

Porque, ¿qué es lo que en verdad se necesita? Ya lo hemos apuntado: competencia, preparación técnica, hombres capaces, decididos y bien formados que lleven a eficaz cumplimiento las funciones públicas: la hacienda y el impulso de la economía, la administración, el ejército, la educación, la salud pública... Y, por tanto, economistas, ingenieros, profesores, médicos, estrategas, “un cuerpo burocrático de gran saber y voluntad, una cantidad enorme de prosaicas competencias”⁷⁰³. Sin todo esto un pueblo no es más que un montón de *detritus* históricos, no puede levantarse de su postración. Por concluir:

“Una nueva España sólo es posible si se unen estos dos términos: competencia y democracia. La instauración de la democracia (el otro gran déficit del atraso español) sólo es posible en España mediante la revolución de la competencia”⁷⁰⁴.

⁷⁰⁰“Competencia” I, pág. 604.

⁷⁰¹“Sencillas reflexiones”, pág. 600.

⁷⁰²*Ibidem*.

⁷⁰³“Competencia” II, pág. 605. O en otro lugar: “Sin química no hay pan para el pueblo y química no hay en un país donde hasta 1827 o cosa así, en que Roma rectificó, se enseñaba la astronomía preopernicana... Esta incompreensión de la realidad social, fina materia iridiscente, aqueja hoy a los partidos españoles porque no están formados de historiadores, ni de economistas, de físicos, ni de agricultores, ni de poetas, de médicos ni de militares sino de abogados”. “De un estorbo nacional” II (Borrador), O. C., T. VII, pág. 327

⁷⁰⁴“Competencia” II, pág. 605. Inciso y subrayado míos.

NOTA SOBRE EL SOCIALISMO: En estos años de 1912 y 1913 escribe Ortega dos importantes textos sobre el socialismo, que en realidad ya hemos reseñado: “**Miscelánea socialista**” (septiembre-octubre 1912) y “**Socialismo y aristocracia**” (*El Socialista*, 1 mayo 1913). En el primero confiesa: “Soy socialista, pero no de partido” y en el segundo: “Yo soy socialista por amor de la aristocracia”. Es decir, Ortega todavía se identifica con el socialismo como opción ético-política, pero estableciendo claras distancias con su materialismo determinista de tipo marxista, con el internacionalismo que se olvida de la dimensión “nacional” y con una cierta tendencia -consecuencia de su oposición a una sociedad de clases- al igualitarismo. El socialismo ha de proporcionar las nuevas y necesarias aristocracias. “Volverán las clases, ¿quién lo duda?, pero no serán económicas, no se dividirán los hombres en ricos y pobres, pero sí en mejores y peores”⁷⁰⁵. Y el socialismo ha de proporcionar esos “hombres mejores”: en trabajo, en justicia, en ciencia, en energía moral.

Resumen

Si hacemos un breve recuento, tras recoger lo escrito por Ortega en estos años de 1912 y 1913, de sus reflexiones y propuestas en torno al problema de España, éstas se centran en: la idea de patria y de España como algo no constituido -más aún, aquejado de una deficiencia que amenaza su posibilidad- y por tanto como tarea y quehacer, futuro y responsabilidad; y patriotismo como asunción crítica y activa de su historia y de su construcción. La Generación del 98 (Azorín, Baroja, Machado), así llamada expresamente por Ortega, son representantes de ese patriotismo crítico, esencialmente negativo, que asumen la historia de España como un desgarró e imaginan, si no crean, una nueva España. La generación de Ortega, la que nace a la conciencia patria e inician su mocedad en esa fecha histórica (1898) del “aniquilamiento subitáneo de la historia de España”, tienen mayores motivos para el optimismo: la España real empieza a dar signos de renovada vitalidad (crece y se transforma al margen o en contra de la inercia de las instituciones)⁷⁰⁶. Hay una clara certeza: en medio de los vaivenes y oportunidades perdidas de este fracaso histórico que está por organizarse en nación, se afirma un núcleo sustancial, un módulo hispano que mantiene intacta la posibilidad e incita al ensayo de una nueva y sugestiva España. La España que ha sido no puede impedir la España que puede ser.

Pero ésta exige decisión, mucha humildad y espíritu crítico, soltar el lastre de la vieja política (de los gobernantes y sus partidos que falsifican la realidad española, la voluntad de reorganizarse, su efectiva capacidad de transformación, atrincherados en sus intereses de casta, su incompetencia y su inercia reaccionaria) y afrontar

⁷⁰⁵“Socialismo y aristocracia”, O.C., T. I, pág. 623.

⁷⁰⁶“Yo veo ante mis ojos signos de renovación pero no los hallo suficientemente en la política ni en la literatura ni en la universidad. Los hallo en los pueblos y en el pueblo de mi tierra... Lo popular, lo espontáneo, lo difuso de la raza parece sentir un ímpetu nuevo hacia la vida, una sensibilidad más fina para la distinción entre lo discreto y lo necio, lo correcto y lo perverso”. “La hora del maestro”, O. C., T. VII, pág. 339.

efectivamente los cambios y la tarea de reconstrucción (que sólo puede ser profunda, radical, de la política y de la sociedad, la educación y la cultura, la economía y la justicia social, la mitología y la actitud moral de todo un pueblo) con preparación técnica, disciplina, laboriosidad: hombres capaces y técnicamente preparados, competencia y democracia.

Estas propuestas sobre España -hay que construir la nación, no ya desde la política, sino desde la propia sociedad, en la escuela, el trabajo, la empresa, la transformación de la cultura y las actitudes morales- coinciden con una nueva orientación o sensibilidad filosófica (lo hemos detectado en “Variaciones sobre la circunstancia”, “Voluntad de Barroco”, “Tierras de Castilla”, “Tres cuadros del vino”...), lo que hemos llamado la “sensibilidad vitalista”: el hombre y su vida se conciben como faena y operosidad, como libertad, compromiso y riesgo. El individuo, como la patria, es tarea a realizar, futuro a proyectar con imaginación y voluntad, posibilidad que hay que ensayar. Acción, y no sólo aventura, donde hay que emplear inteligencia, decisión e imaginación creativa.

Porque no hay que engañarse: necesitamos realismo, lealtad a la tierra y aspiración al espíritu, afán de transcendencia. Hay que rechazar los falsos antagonismos y la moral que nos impone rechazar los valores del mundo o los valores del espíritu. El hombre es un ser en el mundo que se trasciende en cultura, en ciencia, en arte, en justicia, en espíritu. No hay que renunciar ni a lo uno ni a lo otro. Se impone una nueva moral de la autenticidad: fidelidad a lo humano en su autosuperación como espíritu (cultura, arte, moral, religión). Un nuevo humanismo que no reniega, sino que afirma, la transcendencia de lo humano.

2. ESBOZOS FILOSÓFICOS

Abordamos ahora precisamente los desarrollos (escritos) estrictamente filosóficos de Ortega en este período (1912-1913) anteriores a *Vieja y Nueva Política* y *Meditaciones del Quijote*. En concreto: “La “idea” de Platón” y “Tendencias actuales de la Filosofía”, de 1912 (ya nos hemos referido a “Variaciones de la circunstancia” y “La voluntad de barroco”), “Para un diccionario filosófico”, “Lógica de las ciencias históricas”, y, sobre todo, “Sobre el concepto de sensación” y “Sensación, construcción e intuición”, de 1913.

Una consideración de las ideas filosóficas del todavía joven Ortega y de cómo se van definiendo obliga sin duda a partir del ensayo “**Renán**”, de 1909, que viene a ser, entre otras cosas, como una declaración de intenciones sobre la orientación de su filosofía: lo que podemos llamar un Manifiesto por la Objetividad. O lo que es lo mismo, un rechazo del subjetivismo (característico, según él, de toda la filosofía moderna, que contamina, incluso, a la fenomenología en la deriva del mismísimo Husserl) que se simboliza en el lema: “salvarse en las cosas”.

Ésta es precisamente la primera idea del ensayo: la filosofía es ante todo amor a la verdad, un afán imperioso de descubrirla, venciendo toda inclinación concupiscente y acomodaticia a mantenerse en la apariencia, en el prejuicio o en la opinión subjetiva. Verdad es objetividad, dejarse conducir por las cosas mismas, voluntad de veracidad, siendo esfuerzo por superar las trabas subjetivas, los reductos interesados o inerciales del yo, para abrirse a lo que las cosas dicen y manifiestan en su irreductibilidad.

Cierto que el hombre constituye una intimidad, un reducto individual y único -su yo o identidad- desde el que conciencia o hace presente -“propio”- lo que no es yo, el mundo, las cosas, la realidad. Por eso, ésta, la realidad, es en él “idea”, intuición, “punto de vista”⁷⁰⁷. Esto conduce a muchos -y ésta es la interpretación que ha predominado en la filosofía moderna- al subjetivismo: la realidad se hace inevitablemente subjetiva (“idea”, contenido de conciencia: idealismo).

Pero no es éste el sentido originario de “idea” e intuición, sino todo lo contrario. Y esto es lo que reivindica Ortega. Idea es lo que era en Platón: resultado del “ver” (*eidos*), pura visión, o intuición: absoluta presencia de la cosa, donde ésta es la que manda e impone su estar y sus notas (intuición es un ir directo a las cosas, dejarse invadir por ellas, pura apertura o puro entrar en lo que son y manifiestan; eso es “ver”, *intuere*, o *eidenai*, y su resultado: *intuitio* o *eidos*).

Y esto es lo que tiene que ser la filosofía: puro mirar lo que las cosas son y dejarlas decir, manifestar su verdad. Eso es salvarse en las cosas, humilde vocación de renuncia a la soberbia del yo y franciscana solicitud por las cosas en sus simples y desnudas demandas. Una filosofía constructiva, arquitectónica, que deduce -e impone- desde la pura razón la estructura de la realidad (esto es de lo que va a acusar al neokantismo), es soberbia e insincera, falta de veracidad. Filosofía es ante todo una operación de ver, atender a lo que se presenta, escuchar y dejarse enseñar por la realidad: atenerse a ella, imitación de las cosas (por seguir el símil franciscano, ahora de Tomás de Kempis).

⁷⁰⁷Ver: O. C., T. II, pág. 36.

“Resumiendo: lo objetivo es lo verdadero y ha de interesarnos antes que nada; los hombres que hayan logrado henchir más su espíritu de cosas... serán los genios, los clásicos, los modelos que nos empujan a salvarnos en las cosas... Abracémonos a *las hermanas cosas, nuestras maestras*: ellas son las virtuosas, las verdaderas, las eternas.”

“Cuando hablo de cosas quiero decir ley, orden, prescripción superior a nosotros, que no somos legisladores, sino legislados... Me atrevo a decir que la escuela fundamental, insuperable y decisiva para nosotros ha de ser la Imitación de las cosas”⁷⁰⁸.

Esta exigencia de objetividad como constante (del pensamiento de Ortega) va a tener su traducción en todos los ámbitos: en filosofía (crítica del subjetivismo y del idealismo, propuesta de un nuevo principio para la filosofía y una nueva ontología, superación de la “modernidad”), en política (atenencia a la realidad, frente a todo utopismo o apriorismo interpretativo), en moral (nuevo modelo de héroe, moral de la autenticidad), en estética (reinterpretación del realismo, que no significa, en arte, reproducción figurativa), en el problema de España (atención a su real potencialidad e impulso de su vitalidad, desde el efectivo entramado nacional).

Y tiene sus modelos: Cervantes o Velázquez, entre las realidades españolas (“Mientras escribió el *Quijote*, mantuvo ciertamente Cervantes encadenado y mudo su “yo” personal, y en su lugar dejó que hablaran con la voz de su alma las sustancias universales”), Platón (“Platón descubre el origen de la ciencia en este amor, este Eros, este afán de contemplar las cosas en sí mismas... y cuando busca un nombre expresivo para la ciencia, no logra hallar otro más exacto que “teoría”, visión, contemplación. Los últimos fundamentos de la verdad, en fin, llámense en Platón “ideas”, es decir, intuiciones, puntos de vista”, en el sentido, aquí, de puro dato de la visión. “Es amor a la verdad, una curiosidad severa, que hace del hombre entero pupila hambrienta de ver cosas”) o Spinoza (“Este amor a la verdad, que se contenta con ver, es una acción pura, intelectual, algo así como lo que llamaba Spinoza *amor intellectualis Dei*”)⁷⁰⁹.

No es de extrañar que Ortega saludara el encuentro con Husserl y su método fenomenológico como una buena suerte y una tabla de salvación contra el subjetivismo de toda la filosofía moderna y del neokantismo, del que ya a la altura de 1911 estaban -él y los de su generación- insatisfechos: “Ir a las cosas mismas” responde al mismo impulso de “salvarnos en las cosas” y va a ofrecer a Ortega la oportunidad de hacer filosofía partiendo de la mera consideración objetiva de la realidad o de la pura descripción de los hechos -los fenómenos- sin interpretaciones filosóficas previas, atento a lo que son datos irreductibles, e interpretaciones subjetivas no justificadas en ellos (lo que le va a llevar a rechazar el sesgo idealista que encuentra en el mismo Husserl); y al mismo tiempo la posibilidad de incluir la circunstancia española -y su análisis objetivo- en aquella realidad que es necesario asumir y “salvar”⁷¹⁰ (conocer objetivamente, alumbrar su plena inteligibilidad y ponerla en el principio de su realización).

El ensayo “Renán” tiene otras ideas o esbozos filosóficos importantes. Ya hemos hecho referencia a lo que aporta sobre el concepto de “cultura” como superación de la naturaleza, desarrollo del yo superior (frente al yo individual y animal), su objetivación

⁷⁰⁸“Renán”, en *Personas, obras, cosas*, O. C., T. II, pp. 33 y 34. Subrayado mío.

⁷⁰⁹Citas todas de “Renan”, pág. 34 (la primera) y 36.

⁷¹⁰Puesto que es elemento esencial de lo que se me presenta como la auténtica realidad: la vida o la coimplicación del yo y la circunstancia.

en ciencia, ley moral o ideal estético y fundamento de civilidad y principio de humanidad. Cultura que es el déficit de España y la exigencia para su regeneración.

Bástenos con señalar cómo se apunta también aquí el concepto que va a ser muy pronto clave en la filosofía propia de Ortega: el de vida, aquí, si se prefiere, el de *pleonexía*, “hinchamiento” o voluntad de superación, de expansión o crecimiento como característica o definición de la vida. Término griego o platónico que puede aproximarse a la categoría de *conatus* -en realidad lo corrige-, de Spinoza, o mejor a la de *voluntad de poderío*, de Nietzsche.

“Hay un término en Platón... capaz, en mi opinión, de un fecundo desarrollo; me refiero a la palabra que para ellos definía la vida: *pleonexía*, es decir, aumento, hinchamiento. Vivir es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión al infinito... Cada cosa -afirma Spinoza- aspira a perseverar en su ser. No, no: la fórmula no es suficiente: cada cosa aspira a ser (más) todas las demás”⁷¹¹.

Completa este ensayo “**La teología de Renan**”, donde se refiere al compromiso de Renan -y con él todo intelectual- con la política⁷¹² y cómo sus posiciones políticas están fundamentadas o son consecuencia de sus posiciones filosóficas. Cabe establecer en ambas cosas un paralelismo con Ortega: sus propuestas de “salvación” para España son corolario de su filosofía o están fundamentadas en ella, en su concepción del hombre y de la sociedad. Así, su filosofía de la cultura -de raigambre neokantiana- como fundadora de lo humano le lleva a proponerla como solución para España; y las nuevas posiciones filosóficas que empezamos a detectar se traducen en nuevas ideas para la realización española.

Las proposiciones más propias de “La teología de Renan”, especialmente lo que se refiere a la idea de Dios como categoría del ideal, expresión de la dignidad del hombre y de su superior perfección, encarnación, en suma, de la cultura como el ámbito del espíritu (acción justa, verdad realizada en la ciencia, renuncia de la animalidad en la curiosidad), resuenan de nuevo en lo ya comentado a propósito de “Tres cuadros del vino”. También en un artículo anterior, de 1910: “Catecismo para la lectura de una carta”.

Hay otros ensayos filosóficos anteriores a 1912 de indudable interés. “**Anotaciones para una lógica de la realidad**”, un trabajo interrumpido de 1907, enuncia una doctrina sobre la filosofía y su historia según la cual al sistema de la filosofía le es inherente la historia de la filosofía; o que ésta no es consideración externa, sino contenido propio de la filosofía misma. Aborda la problemática fundamental de lo que debería llamarse “Lógica mejor que Metafísica” y que es “la determinación sistemática del problema de la realidad”⁷¹³. Éste es el objeto de la filosofía como tal. Y, según él, “la filosofía es la filosofía griega; o de otro modo, las bases de la filosofía están ya en

⁷¹¹ *Ídem*, pp. 41-42. Precisamente, la tendencia a la expansión del yo puede concretarse en agresividad, para lo que la cultura ofrece corrección y armonización. Por lo que se convierte en principio de civilidad o de humanidad.

⁷¹² Y en general su continua atención al presente: “No sólo se ocupó de política, sino que apenas escribió una línea que no fuera una toma de posición en las luchas morales y sociales de su tiempo”. “La teología de Renan”, *Europa*, 20 febrero 1910, O. C., T. I, pág. 332.

⁷¹³ “Anotaciones para una lógica de la realidad”, 1907, O. C., T. VII, pág. 111.

los griegos y lo nuevo que de entonces acá se ha hecho sólo puede determinarse... como una variación de algún tema ya dado en el pensar griego”⁷¹⁴.

Esta afirmación básica, lejos de significar el estancamiento de la filosofía, lo que implica es que ésta se constituye históricamente (en realidad, como cualquier ciencia) y los problemas que le son propios tienen un desarrollo temporal que constituye su contenido de verdad y su progreso, y es la prueba de su cientificidad. O lo que es lo mismo, “la historia de la filosofía es un miembro integrante del sistema de la filosofía... No es posible constituir un sistema de la filosofía sin buscar el hilo conductor en la historia de los problemas”⁷¹⁵. Es verdad que, si “la historia de la filosofía es parte integrante del sistema de la filosofía”, éste, a su vez, determina esa historia. Pues, “si la historia de la filosofía es la historia de los problemas filosóficos, sólo puede determinarse cuáles son éstos y en qué consiste cada uno desde una filosofía determinada”. La conclusión es que “la mutua necesidad del punto de vista histórico y sistemático es la característica de la filosofía como tal”⁷¹⁶.

De alguna forma, es el inicio de la meditación sobre la historia de la filosofía que va a realizarse en el *Origen de la filosofía*, epílogo que Julián Marías le habría pedido para su *Historia de la Filosofía* (1941) y que se publicó póstumamente en el Vol. IX de las Obras Completas (Revista de Occidente, 1962).

“**Descartes y el método trascendental**”, que es quizás la realización del escrito anterior, muestra precisamente cómo se determina lo real en Aristóteles y el realismo antiguo-medieval (la sustancia, las cosas singulares, el “esto aquí”, *tode ti*, es algo dado previamente a todo conocimiento, algo que es algo o existe antes de ser pensado. Hay una dualidad del ser y el pensar, pero “la sustancia es lo primero en la proposición, en el conocimiento y en el tiempo”⁷¹⁷) y cómo Descartes inicia una nueva manera de pensar propia de la cultura moderna, que va a suponer la victoria del idealismo, para el que el ser se resuelve en pensar, la sustancia (*ousía*) en idea, y desaparece la dualidad entre ser y pensamiento: “Conocimiento... dicese *logos*. Nuestra ciencia será, por tanto, lógica: la ciencia del ser, del conocer. Y como las cosas habíansenos quedado reducidas a conocimientos, no habrá ya una dualidad del Ser, un Ser de las cosas metafísico y un Ser de los conocimientos lógico, sino uno y único Ser; con lo que desembarazándonos del realismo ingenuo que trata de renovar Aristóteles, nos llegaremos al viejísimo Parménides... *tò gàr auto noein te kai einai*: el ser y el conocer son idénticos”⁷¹⁸.

Esto se retoma y desarrolla más analíticamente en “**El hecho de que existan cosas**”, ensayo de 1910 ó 1911 (parece ser el borrador de la memoria presentada para la oposición a cátedra de metafísica de la Universidad Central o tal vez un escrito redactado en 1911 como parte de la obra a presentar para la justificación de la pensión concedida por la Junta para la Ampliación de Estudios para su segunda estancia en Marburgo) que tiene un gran interés porque está claramente presente en él el enfoque fenomenológico y porque, al analizar lo que verdaderamente está dado en el inmediato

⁷¹⁴ *Ídem*, pág. 113.

⁷¹⁵ *Ibidem*.

⁷¹⁶ *Ídem*, pág. 114.

⁷¹⁷ “Descartes y el método trascendental”, 1910, O. C., T. I, pág. 391.

⁷¹⁸ *Ídem*, pág. 393.

o primario sernos presente lo real -“conciencia primaria” de que existen cosas-, se está exponiendo por primera vez lo que va a ser clave para la superación del idealismo. Es decir, se patentiza ya el apartamiento del neokantismo, la influencia de la fenomenología (y todo ello durante su segunda estancia en Marburgo) y el principio de un análisis fenomenológico que le va a conducir a la formulación de una nueva filosofía (que se concretará en *Meditaciones del Quijote*, *El tema de nuestro tiempo*, *Qué es Filosofía*, *Principios de Metafísica según la razón vital*, *Lecciones de 1932-33* y *33-34...* y que resumirá en *Prólogo para alemanes*).

“El hecho de que existen cosas...” (que “es -dice- el punto de partida de toda filosofía” y que por de pronto se nos convierte, ante todo, en un problema, en un gran signo de interrogación que da lugar a la filosofía), el que ante mí aparezca la “realidad”, la presencia inmediata de las cosas (ante mí, a mi conciencia), el que “hay cosas”, ¿qué es lo que realmente significa “desde el punto de vista fenomenológico”?; es decir, qué es lo que se me está dando o poniendo -en evidencia-, en una consideración sin prejuicios y sin interpretaciones, en una estricta descripción del fenómeno, sin supuestos ni añadidos subjetivos o teóricos⁷¹⁹.

Ante todo, “que hay cosas”, que “algo hay”, esto es, la presencia de lo que hay -las cosas- como algo inmediato y previo a cualquier consideración. Por ello, y esto es capital, “no se diga que el hecho de la existencia de las cosas es en sí mismo un hecho *de* conciencia. Ésta no es un hecho en sentido fenomenológico, es ya una construcción y una explicación que subsumimos bajo aquel hecho radical. Lo primero con que damos es con cosas existentes –no con la conciencia”⁷²⁰.

Esta es la observación clave que va a repetir tantas veces en obras posteriores, que da como el dato fenomenológico fundamental y que le va a servir para rechazar o superar el idealismo como una interpretación subjetivista -e injustificada- del necesario punto de partida del filosofar (tal en Descartes y con él toda la filosofía moderna, en Kant, en el mismo Husserl, inatento a lo que de verdad muestra el enfoque fenomenológico): el dato inmediato -e indubitable- no es el hecho de la conciencia o de la realidad como contenido de la misma y por tanto como “idea” o representación -en definitiva, algo reducible a la conciencia misma, proyectado o constituido o al menos no verificable como “transcendente” a ella, que es lo aceptado desde Descartes por todo el idealismo y su razón principal-, sino el hecho inmediato y primario de las cosas o de la realidad, su ejecutivo estar ahí. No la conciencia como conciencia de realidad -y ésta como contenido de la misma-, sino las cosas como presencia inmediata o el puro -y primario- estar de las cosas –ante mí (siendo este “ante mí” un hecho secundario).

Aristóteles va a hacer una interpretación realista -ingenua y en último término injustificada- de este dato inicial. Es verdad que mantenerse en el puro dato fenomenológico es francamente difícil, porque cualquier expresión que se dé a esa posición inicial tiende a introducir una interpretación (una “determinación” no dada). Aristóteles utiliza la fórmula más neutra posible -puramente “mostrativa”- para referirse a esa presencia inmediata (o puro estar de las cosas): “*Tóde ti* –eso, ahí”. Pero precisamente porque “eso, ahí” es lo previo a toda consideración, a todo pensamiento y

⁷¹⁹ Como él mismo dice: “En el plano fenomenológico en que nos hallamos no nos es lícito suponer nada: hemos de limitarnos a constatar lo que hayamos puesto por sí mismo”. “El hecho de que existan cosas...”, O. C., T. VII, pág. 194.

⁷²⁰ *Ídem*, pág. 186. Subrayado mío.

determinación, va a identificarse con la sustancia, lo que “es en sí” con independencia de todo pensar.

“*Tóde ti* es el error sistemático de Aristóteles: ese ser cuyo contenido es nulo, que es lo puramente problemático e indeterminado, lo *aóriston prin óristhenai* aún es en su opinión algo. Y tan algo que lo considera nada menos que como una categoría y aun la primera de las categorías”⁷²¹.

Descartes y la filosofía moderna van a aceptar como algo dado e indubitable la interpretación contraria (la idealista): las cosas son, sí, pero para una conciencia, un sujeto que consiste precisamente en pensar, *res cogitans*, y son algo inmediato, pero en cuanto contenidos de esa conciencia.

“El concepto de la conciencia es acaso lo único fundamental que ha añadido la cultura moderna a la filosofía clásica. A los griegos faltó la distinción perfecta entre lo puramente psicológico y lo biológico... En el renacimiento que se inicia precisamente con Nicolás Cusano aparece el *me ipsum*, el yo como un principio que intenta especializarse hacia lo puramente psíquico. Descartes separa radicalmente el pensar de lo corporal hasta el punto de hacer de ambos dos sustancias distintas. Sin embargo, no son tan distintas que no se vea obligado a fundar la extensión -la *res extensa*- como *une idée nève avec moi*: todo lo que no sea *res cogitans* es decididamente *res cogitata*”⁷²².

Ortega muestra a continuación que el análisis cartesiano de la primera certeza -y mucho menos el de Kant- no tiene por qué conducir al subjetivismo, aun sin aceptar el realismo ingenuo. Siendo la *res cogitans* algo que consiste puramente en pensar, Descartes la está pensando -y con ello la sustancia- como pura función y por tanto como algo que es sólo en cuanto le es dado el objeto y consiguientemente algo que postula la *res cogitata* -“que es primariamente la *res extensa*”- para ser: “Aquí tenemos, pues, la idea moderna de conciencia: la correlación de sujeto y objeto -como hace notar Natorp. El sujeto *es sólo* la referencia al objeto, el objeto *es sólo* el ser para el sujeto”⁷²³. ¿Está Ortega enunciando la “tercera posición” (la tercera metáfora en la relación conciencia-ser) que va a ser su solución alternativa?

En cualquier caso, lo que queda de manifiesto es que la conciencia como hecho subjetivo o conciencia de sí, como conciencia expresa en la que el mundo es objeto y por tanto contenido -subjetivizado- de la misma, no es un dato inmediato, sino sólo una teorización que dará lugar al idealismo-subjetivismo moderno. Conciencia es siempre, primariamente, conciencia de algo, el objeto, la cosa -primaria e inmediata constatación, “dato” primario- y queda definida por ello. Entre conciencia de una cosa (a) y conciencia de otra (b) no hay sino diferencia de contenido. Aquí silla, aquí libro: conciencia no es sino ese contenido, presencia primaria del objeto.

“El Yo, la presencia, el darse cuenta no tiene contenido particular y por tanto yo no me doy cuenta del Yo, sino de “esto” como presente, de “esto otro” como presente. De suerte que el Yo no es un contenido de conciencia, no es una realidad de la conciencia, sino un elemento de cada conciencia real o positiva que, a fuer de elemento, no se da, no

⁷²¹ *Ídem*, pág. 189.

⁷²² *Ídem*, pág. 192.

⁷²³ *Ídem*, pág. 193.

existe por sí mismo, sino que es producto de una abstracción, del análisis fenomenológico a que sometemos el hecho total de la conciencia⁷²⁴.

Esta idea de que el dato fenomenológicamente testado -en nuestra inmediata conciencia del mundo de las cosas- no es la conciencia como tal, sino el inmediato presentarse o estar de las cosas (“el hecho de que existan cosas”) se va a repetir en obras decisivas para el pensamiento filosófico de Ortega y resulta fundamental para la superación del idealismo como una interpretación tan injustificada como el realismo ingenuo y para su afirmación de la correlación-coexistencia y coimplicación de sujeto y objeto, conciencia y mundo que es a lo que va a llamar “vida” como realidad radical.

En este sentido, podríamos citar *Prólogo para alemanes*⁷²⁵, *Principios de Metafísica según la Razón Vital*, curso de 1932-33⁷²⁶ y curso de 1933-34⁷²⁷, *La Razón Histórica*, curso de 1940⁷²⁸.

Pero mucho más cerca que todas estas obras, tenemos dos textos clave de este período, el ya aludido “**Ensayo de Estética a manera de prólogo**”, de 1914, y “**Conciencia, objeto y las tres distancias de éste**”, de 1915, al que nos vamos a referir enseguida. Ambos insisten en la misma idea de que, en cualquier acto de conciencia, el objeto primario de que nos percatamos no es el yo, que nunca es objeto como tal, a no ser en un acto secundario de reflexión, sino el objeto o cosa, que es todo el contenido de conciencia y a lo que estamos inmediatamente volcados. Del primero, citamos:

“Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea *mi* dolor es menester que interrumpa mi situación de

⁷²⁴*Ídem*, pág. 195. Cita expresamente a P. NATORP, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Method*, 1888, pág. 17.

⁷²⁵O. C., T. IX, pág. 156: “Lo que *de verdad* encuentra es la “conciencia primaria”, “irreflexiva”, “ingenua”, en que el hombre *Cree* lo que piensa, quiere efectivamente y siente un dolor de muelas que duele sin otra *reducción* posible que la aspirina o la extracción. Lo *esencial*, pues, de esa “conciencia primaria” es que para ella no es sólo objeto, sino que todo es realidad. En ella el *darse cuenta* no tiene un carácter contemplativo, sino que es encontrarse con las cosas mismas, con el mundo. Ahora bien, mientras ese acto de “conciencia primaria” se está ejecutando no se da cuenta de sí mismo, no existe para sí. Esto significa que esa “conciencia primaria no es, en rigor, conciencia. Este concepto es una denominación falsa de lo que *hay* cuando yo vivo primariamente, es decir, sin *ulterior* reflexión. Lo único que entonces *hay* soy yo y son las cosas de todo género que me rodean –minerales, personas, triángulos, ideas- pero no hay además y junto a todo eso “conciencia”.

⁷²⁶O. C., T. VIII, Lección IV, pág. 587. Insiste en que, al vivir yo con las cosas o topar con ellas, la conciencia primaria es del objeto y sólo secundariamente de mí: “La conciencia de mí mismo es esencialmente y no accidentalmente posterior a mi conciencia del mundo, o lo que es igual, sólo reparo en mí cuando me desentiendo del mundo, cuando mediante la atención me retraigo o retiro del mundo”. Ver también: Lección V, Superación del idealismo, pág. 600.

⁷²⁷Lección VIII, T. IX, pág. 120 y 121.

⁷²⁸T. IX, sobre todo pp. 506-509. En ésta última: “No es cierto que mi duda me sea más ciertamente real que el mundo, que las cosas, por serme inmediata mientras mundo y cosas me son mediatos. Mi pensamiento -mi ver, oír, imaginar, etcétera- no se ve a sí mismo mientras se ejecuta. Mientras veo encuentro ante mí lo que veo pero no mi ver. Que entre el caballo y yo hay *cogitatio*, “ver”, es... una hipótesis, no un fenómeno evidente. Pensamiento, conciencia, en este sentido, son hipótesis. No creo que hayan oído ustedes esto nunca. Queda ahí dicho. Lo que hay en verdad y sin hipótesis es las cosas frente a mí y yo frente a las cosas, inseparables entre sí ambos términos. Lo que hay es la coexistencia del yo y las cosas o mundo –pero que esa coexistencia consista en lo que se llama conciencia, *cogitatio*, pensamiento, es arbitrario supuesto. Con esto queda trascendido todo idealismo y ponemos el pie fuera del círculo de ideas que se llama “edad moderna”. Nada menos”.

doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es sólo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante. (...)

“No es éste el lugar adecuado para mover guerra al pecado original de la época moderna... Me refiero al subjetivismo, la enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento y consiste en la suposición de que lo más cercano a mí soy yo -es decir, lo más cercano a mí en cuanto a conocimiento, es mi realidad o yo en cuanto realidad”⁷²⁹.

Del segundo, un texto que señala la primariedad de la conciencia del objeto o presencia del objeto en el acto de conciencia y en todo caso la inseparabilidad o coimplicación de conciencia y objeto, nunca la conciencia como hecho subjetivo como dato primario:

“Por lo visto, esa cosa que llamamos conciencia es la más rara que hay en el universo, pues tal y como se nos presenta parece consistir en la conjunción, complexión o íntima perfecta unión de dos cosas totalmente distintas: mi acto de referirme, y aquello a que me refiero... El hecho de conciencia consiste en que yo hallo ante mí algo como distinto y otro que yo. Esta mesa no es mi conciencia a buen seguro, mi conciencia ahora es ese “estar ante mí la mesa”; por tanto, la unidad inseparable de dos elementos tan absolutamente divergentes entre sí como son, por un lado, “ese estar ante mí”, por otro, la mesa”⁷³⁰.

Otro texto clave de este período, que introduce con claridad -algunos dicen que por primera vez- la fenomenología como alternativa y vía de superación del idealismo, es *Sensación, construcción e intuición*, de 1913.

Pero antes hagamos todavía referencia a otros ensayos filosóficos anteriores, como el mismo “*Adán en el Paraíso* (1910), que ya hemos comentado básicamente en lo que se refiere a las ideas estéticas⁷³¹. Ahora queremos referirnos a lo que en él se apunta para la “filosofía de la vida” -y me remito a las páginas 220 y 221 de este trabajo. Si Ortega afirma en *Prólogo para alemanes* (1934) que el núcleo fundamental de su filosofía está contenido ya en su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, y que ese es la intuición de la vida como realidad radical y su concreción en su carácter circunstancial⁷³², Julián Marías adelanta todavía más el esbozo de esa idea filosófica fundamental a *Adán en el Paraíso*. La metáfora de este título no indica sino el problema general de la vida, que es el problema del hombre que tiene que habérselas con su circunstancia o mundo, hacer y decidir su vida -su propio ser; y con ello definir el mundo mismo- y justificar su acción y su sentido. “La vida como tragedia, y el Paraíso como escenario. Éste será el tema de la filosofía de Ortega, enunciado metafóricamente en la raya de los veintiséis años. Pero ¿cuál es esa metáfora originaria, Adán en el Paraíso? Ni más ni menos, la tercera

⁷²⁹T. I., pág. 669.

⁷³⁰“Conciencia, objeto y las tres distancias de éste”, *El Espectador* I, O. C., T. II, pág. 205.

⁷³¹“Se trata de un ensayo de estética española y como una justificación teórica de nuestra peculiaridad artística”, dice de él Ortega en “Arte de este mundo y del otro” (T. I., pág. 437).

⁷³²“Tanto la vida social como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de vida individual” (MQ). Ésta es la realidad radical... Nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre “yo y sus circunstancias”... El neokantismo... sostenía, por el contrario, que la realidad del hombre era la cultura...

“Me encontré, pues, con esta doble averiguación fundamental: que la vida personal es la realidad radical y que la vida es circunstancia... El resto de mi producción... está, pues, preformado en este mi primer libro” *Prólogo para alemanes*, O. C., T. IX, pp. 151 y 152.

metáfora que Ortega enunció en sus conferencias de Buenos Aires en 1916⁷³³. “*Adán en el Paraíso* dice en 1910, en imagen, lo que en 1914 en conceptos, Yo soy yo y mi circunstancia. Pero después de decir que el hombre es el problema de la vida, Ortega tiene que preguntarse qué es la vida... En 1910 no la posee aún”⁷³⁴.

Donde se desvela el significado del título –Adán en el Paraíso– y se apuntan esas ideas sobre la vida como realidad y problema del hombre es en los párrafos 5, 6, 7 y 17. No es sino unas pocas ideas fundamentales lo que nos toca ahora destacar:

En primer lugar, que por “vida” entiende Ortega fundamentalmente la vida del hombre, individual, y que la auténtica realidad para éste es su vida (su ser en el mundo, en la circunstancia, y tener que hacerse y definirse al tiempo que la determina, modifica y define). Vida, como realidad radical, no es la vida natural o animal, la vida que estudia y caracteriza la biología, la vida como organización o conjunto de organismos que “actúan” o reaccionan ante el medio o ante los estímulos, en una relación que básicamente puede describirse –y determinarse– en términos causales: consecuencialidad y proporcionalidad entre causa y efecto, estímulo y respuesta, elemento determinante y reacción proporcionada; sino la vida como psiquismo, consciente, capaz de reconocer el medio, la circunstancia, la condición, y sus propias necesidades y aspiraciones y por ello adoptar su respuesta, asumir su actuación como tarea que implica valoración, proyección, apuesta, decisión, con posibilidades de elegir o de abrirse diferentes opciones, con responsabilidad y con apertura a un futuro indefinido. Siendo por tanto capaz de entender y afrontar el riesgo y el fracaso, la promesa o la tragedia, lo mejor o lo peor, un resultado que eleva y perfecciona u otro que vacía y envilece.

Por eso vida es lo que aparece con Adán, cuando la vida orgánica y animal se eleva a vida o conciencia humana, que se convierte, además, en conciencia del universo. Hasta el hombre la vida no parece salirse de un proceso puramente natural legal o causalmente determinado. “Cuando Adán apareció en el paraíso, comenzó a existir esto que

⁷³³MARÍAS, j., *Ortega, circunstancia y vocación*, ed. cit., pág. 119.

⁷³⁴*Ídem*, pág. 118. Morón Arroyo coincide en que, en *Adán en el Paraíso*, “el hecho de pensar en el paraíso como escenario de la vida humana permite... ver en este ensayo una expresión... de la circunstancialidad del hombre”; pero ve importantes diferencias en la concepción de la “circunstancia” en este ensayo y en *Meditaciones del Quijote*. La principal es que *Adán en el Paraíso* está bajo la influencia neokantiana y la circunstancia, la objetividad entorno, es entendida en sentido idealista como proyección, mientras que *Meditaciones del Quijote* cae ya bajo la influencia de la fenomenología tiene un carácter *dado*, de presencia irreductible al hombre. “Adán espíritu... organiza el cosmos en torno a sí. El yo construye el mundo, no en el sentido subjetivista que se atribuye a Berkeley, sino en el sentido objetivista de Kant y Cohen –más de este último-... Aquí el punto de vista del hombre *crea* el panorama, o sea, todas las cosas se resuelven en puras relaciones y quedan últimamente referidas a la *conciencia* humana.: el método es, pues, constructivista –crea- y racionalista o idealista –conciencia-; en *Meditaciones*, la circunstancia no es término de conciencia sino de convivencia, y es *intuida*, es pura presencia: método fenomenológico” (MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968, pág. 149). Con todo, me parece que lo relevante de este ensayo es esta idea que a continuación explicamos de la circunstancialidad de la vida humana, de la *vida* como habérselas del hombre en el mundo y del ser que se entiende ya como relación. La interpretación de la circunstancia y de esa relación más allá del idealismo o del realismo no está todavía definida; en todo caso, Ortega nunca va a dejar de ver el mundo o la objetividad en dependencia del hombre o de la conciencia; lo que añadirá es que éstos están también en dependencia del objeto, afirmando la necesaria interrelación como la auténtica e irreductible realidad. Pero al señalar aquí la totalidad “Adán en el paraíso” como la vida o la necesaria circunstancialidad del ser del hombre se está apuntando a la idea central de *Meditaciones*, aunque esté todavía por desarrollar en todo su sentido y virtualidad.

llamamos vida. Adán fue el primer ser que, *viviendo, se sintió revivir*. Para Adán, la vida existe como problema”⁷³⁵. “Adán en el Paraíso. ¿Quién es Adán? Cualquiera y nadie particularmente: la vida... ¿Dónde está el Paraíso?... No importa: es el escenario ubicuo para la tragedia inmensa del vivir, donde el hombre lucha y se reconforta para volver a luchar”⁷³⁶.

No dice mucho más que nos interese para esta temática, central en la filosofía de Ortega, de la vida. Claro que apunta que vida es el ser del hombre en la circunstancia y que es afrontar el propio ser como tarea (*facienda*). Pero la otra idea importante es que vivir es *ser en relación*, que ser, propiamente, es un haz de relaciones y que por tanto la acción y la reciprocidad o respectividad le son inherentes. El hombre, la vida, el ser no es un algo hecho y definido -al margen y con independencia de lo otro, sus relaciones, sus otros respectivos-, sino algo que se determina en virtud de su relación -circunstancia, mundo, los otros y lo otro, la condición espacial, temporal, social- y que se define en la acción. Es empresa, tarea, hacienda, algo por definir -o mejor, por definirse-, y que depende de sí mismo -su decisión y su acción o su trabajo- y de la circunstancia que le toca (condición, límite) y en la que él puede intervenir, orientarla y cambiarla (es también oportunidad, posibilidad). Por eso sentencia, con acierto, que “el sentido más hondo de la evolución en el pensamiento humano desde el Renacimiento acá: disolución de la categoría de la sustancia en la categoría de relación”⁷³⁷. Hemos pasado de la filosofía de la sustancia, de seres hechos y definidos en su esencia, para los que la relación es puramente accesorio, que puede modificarlos, pero no cambiarlos sustancialmente, a una filosofía de la relación, en la que el ser es un principio que está por hacer y definir y para el que la acción, el movimiento de ejecución y las influencias y determinaciones que lo otro inevitablemente aporta son constitutivas de su esencia (más que un *factum*, es un *faciendum*). Por eso este nuevo modo de ser implica nuevas categorías para ser descrito y comprendido.

De eso trata precisamente la ciencia (tercera idea). “La ciencia se afana por descubrir ese *ser* inagotable que constituye la vitalidad de cada cosa”⁷³⁸. Y aquí enlaza con el tema principal de todo el ensayo, que es el arte y su función, como un modo peculiar de conocimiento -distinto de la ciencia y la moral. La vida es una realidad compleja y concreta: una totalidad de relaciones o, si se quiere, una estructura en la que el haz de acciones -movimiento- y relaciones son determinantes en su ser y constitución. Afirmar o comprender la vida exige acoger en la ciencia la historia -y la totalidad de las determinaciones. Pero la ciencia actúa -conoce- por división, por abstracción, teniendo en cuenta sólo algunas determinaciones dentro de esa totalidad, prescindiendo de todas las demás. Así la biología estudia la vida como proceso bioquímico u orgánico, las ciencias de la naturaleza la vida material, las ciencias del espíritu la moral, la vida psíquica... No hay ciencia que estudie la totalidad de las relaciones que constituyen la vida humana, “la infinita suma de relaciones” que es cada cosa concreta.

La vida es realmente una concreción individual. Su comprensión adecuada lo intenta la biografía; pero la biografía es un tipo de arte. Por eso, concluye, “de la tragedia de la ciencia nace el arte. Cuando los métodos científicos nos abandonan, comienzan los

⁷³⁵ *Adán en el Paraíso*, O. C., T. II, pág. 64.

⁷³⁶ *Ídem*, pág. 76.

⁷³⁷ *Ídem*, pág. 66.

⁷³⁸ *Ibidem*.

métodos artísticos. El científico es un método de abstracción y generalización, el arte un método de individualización y concreción”⁷³⁹.

No vamos a insistir en esto: sólo queda apuntado que la “comprensión científica” de la vida es una tarea harto compleja y que la cultura, en concreto el arte -en su peculiar “realización” poética-, aporta otra dimensión de conocimiento y comprensión de la realidad, fundamental para la orientación y para la dación de sentido. *Adán en el Paraíso*, ensayo de una estética española, es la esperanza de que quizás España no está definitivamente perdida para la cultura ni para su propio destino (como nación y como europea).

Y, ahora sí, entramos en dos ensayos filosóficos esenciales de 1912 por cuanto introducen con claridad la fenomenología y muestran (en realidad ya lo ha hecho en “El hecho de que existan cosas”) el cambio de tendencia filosófica de Ortega, desde una crítica y superación del idealismo y con ello del neokantismo (influencia predominante como mínimo hasta 1910), hasta una nueva posición filosófica -centrada en el concepto de vida; de momento “coexistencia de yo y mundo”-, sin duda propiciada por la fenomenología⁷⁴⁰.

⁷³⁹ *Ídem*, pág. 67.

⁷⁴⁰ Dejo de comentar, o los reseño brevemente en esta nota, dos textos filosóficos del mismo 1912. “**La “idea” de Platón**”, conferencia en el Ateneo del 12 de mayo, y “**Tendencias actuales de la filosofía**”, conjunto de cinco conferencias en el mismo lugar en el mes de diciembre.

En el primero de ellos, ensayo inacabado, sobre la filosofía de Platón, empieza por anunciar que la “idea” de Platón –que es lo racional, lo científico- inaugura Europa y marca la separación entre el predominio de lo asiático y lo genuino de lo europeo (“Europa, idea, seriedad”. O. C., T. VII, pág. 222). Se refiere al origen de la filosofía, desarrolla la significación de Tales, breve referencia a Demócrito, los sofistas y Sócrates, y acaba con breves, esquemáticos, meros enunciados de temas a desarrollar, sobre Platón. Reclama que su exigencia de “europeización” para España no es extranjerización, sino identificación con lo que es más propio y está en la misma tradición española, que nace también a Europa y a la tradición racional con la asunción de Platón.

El segundo, “Tendencias actuales de la filosofía”, es sin duda más completo, aunque contenga también algunas partes meramente apuntadas. Destacaría lo siguiente:

1/ Filosofía y erudición. Filosofía es lo contrario de la noticia, de la erudición. “Es, sin duda, el saber noticioso una clase de ciencia, pero justamente la opuesta a la filosofía dentro del *globus intellectualis*. La erudición ocupa el extrarradio de la ciencia porque se limita a acumular hechos. La filosofía es la acrópolis de la misma porque es la pura síntesis” (T. VII, pág. 233).

2/ Explicación del concepto o, mejor, del contenido de la cultura a partir de las tres facetas de todos los fenómenos de conciencia. Definida ésta “provisionalmente” por “el hecho de darnos cuenta de algo” (pág. 236) y ponderada “la unidad de la conciencia individual”, la “solidaridad entre todos nuestros contenidos intelectuales” (pág. 234), frente a la “discontinuidad” imperante en la naturaleza física, distingue tres facetas en todos los fenómenos psíquicos o de conciencia: 1) representación de un objeto, 2) conato, deseo o tendencia, “embrión de la voluntad, de la querencia, de la actividad” (pág. 238) y 3) sentimiento de agrado o desagrado.

De estas tres dimensiones de la conciencia nacen todos los órdenes de la cultura: 1) Ciencia, conocimiento, lógica, 2) Moral, moralidad y 3) Arte, actividad creativa y sentido estético. Y tal vez Religión, añade (pág. 239). Esto constituye el ámbito de la **cultura**, cuyas producciones ideales adquieren una objetividad o autonomía propia, como se pone de manifiesto en la ciencia (objetividad de las leyes científicas), pero también en la legalidad y la moralidad y, por supuesto, en las creaciones artísticas, “un contenido esencial de la cultura como la ciencia o la moral (pág. 250).

3/ En la última de las conferencias (Filosofía del Espíritu) quiere mostrar que, tras el dominio del positivismo y el pragmatismo del S. XIX, surge la necesidad y la tendencia a superarlo manifiesta en una nueva “filosofía del espíritu”, de la que pone como ejemplo “la filosofía de la vida” o “vitalismo” de

“**Sobre el concepto de sensación**”. En este escrito (Revista de libros, junio a septiembre de 1913) el tema es la fenomenología. Ortega reseña una obra, *Estudios sobre la sensación*, de Heinrich Hoffmann, “discípulo de Husserl, profesor en Gottinga”. “El influjo -cada vez mayor- de la “fenomenología” sobre la psicología, tiende a separar en ésta, del modo más radical y saludable, la descripción de la explicación”⁷⁴¹. Se intenta definir, a partir de Ebbinghaus, Hillebrand, Wundt... el concepto de sensación, que se aísla como el elemento simple de conciencia -fruto del análisis- dentro del proceso completo e inmediato que es la percepción.

“Para resolver la dificultad y fijar la esencia de los actos más simples sobre que se levanta el complejo edificio de nuestra conciencia integral, conviene, pues, traer a análisis preciso el acto presentativo más importante: la percepción”⁷⁴². “Con esto cierra Hoffmann su labor crítica e inicia la descripción fenomenológica de la percepción visual”⁷⁴³.

Esto sirve a Ortega para presentar “cierta novísima tendencia que tiene en Gottinga su centro” y muy especialmente su método: la Fenomenología. “Y merece la pena que expongamos su método y conclusiones reuniendo bajo un comentario de cierta amplitud un grupo de obras recientes nacidas del mismo o parecido espíritu”⁷⁴⁴. En esta exposición Ortega se basa fundamentalmente en la novísima obra de Husserl *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* que acaba de aparecer en 1913⁷⁴⁵.

¿Qué es la fenomenología? En la percepción (experiencia o *intuición individual*) se nos da un objeto individual, “un objeto presente ante mí en un instante del tiempo, y en un lugar en el espacio”⁷⁴⁶. En la “actitud natural” (“postura natural”, dice Ortega), ese objeto es vivido como existiendo en verdad como una cosa ante mí que pertenece al ámbito de las cosas efectivamente reales que llamamos mundo. En la actitud natural los actos de conciencia tienen “valor ejecutivo”: lo percibido está realmente ahí, cuando amamos vivimos sin reservas el amor⁷⁴⁷. La actitud fenomenológica consiste en “suspender” esa actitud natural, el valor ejecutivo de los actos de conciencia, limitándonos a lo que aparece en el acto de la percepción (o de conciencia), el puro fenómeno, sin prejuzgar su valor de realidad ni aventurar teorías e interpretaciones. Se trata de describirlo puramente, sin supuestos ni explicaciones, para arribar a la esencia (objeto en definitiva de la fenomenología, en su “reducción fenomenológica” y su “reducción eidética”⁷⁴⁸. “Esa descripción pura es la fenomenología”.

Bergson. “En suma empleada con esta generalidad quiere decir la palabra vida no más que una nueva teoría más perfecta, que una ampliación de la ciencia, de la moral y del arte” (pág. 168).

⁷⁴¹“Sobre el concepto de sensación”, O. C., T. I, pág. 624.

⁷⁴²*Ídem*, pág. 628.

⁷⁴³*Ídem*, pág. 626. Subrayado mío.

⁷⁴⁴*Ídem*, pág. 627.

⁷⁴⁵De hecho, la cita varias veces, citas que abarcan desde la pág. 10 (Cap. 1, Parágrafo 1), la sección segunda (“La tesis de la actitud natural y su desconexión”) hasta la sección tercera, parágrafo 75 (“La fenomenología como ciencia descriptiva de las vivencias puras”). Tomo estas secciones y títulos de la edición española.

⁷⁴⁶*Ídem*, pág. 630.

⁷⁴⁷*Ídem*, V.: pág. 631.

⁷⁴⁸Ver: HUSSERL, *Ideas I*, Sección 3.ª, Parágrafo 75. “Por lo que toca a la fenomenología, quiere ser una ciencia *descriptiva* de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica, y como toda disciplina descriptiva, no constructiva y no idealizante, tiene su propio derecho a la existencia” (Trad. de José Gaos, Madrid, FCE, 2.ª reimpresión en España, 1993, pág. 166).

“Los objetos son, antes que reales o irreales, objetos, es decir, presencias inmediatas ante la conciencia. Lo que hace de la fenomenología una novedad consiste en elevar a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal de lo *vivido*”⁷⁴⁹.

No es nuestra intención entrar pormenorizadamente en los conceptos (esencia, vivencia, fenómeno, reducción fenomenológica, eidética y trascendental...) e implicaciones de la fenomenología y su método. Nos basta constatar el temprano conocimiento y el interés que suscita en Ortega la obra de Husserl, siendo sin duda el primero en dar a conocer este movimiento en España. Ya hemos visto (“El hecho de que existan cosas...”) cómo el enfoque fenomenológico y sus virtualidades analíticas, con su orientación de atenta observación de la realidad “dada” para expresar su significado ideal o esencial, empieza a tener relevancia en los análisis filosóficos de Ortega. Lo vamos a comprobar de forma más clara en el siguiente ensayo.

“Sensación, construcción e intuición”, discurso de inauguración del IV Congreso de la Asociación Española para el Progreso de la Ciencias, es, en efecto, un importante texto de carácter filosófico donde se hace la crítica tanto del realismo como del idealismo y se apunta lo que va a ser la solución orteguiana de la “correlación -que no subordinación- entre el sujeto y el objeto”, la conciencia y el ser, frente a la dependencia de aquella con respecto a éste (realismo, pasividad) o de éste con respecto a aquella (idealismo, pura actividad).

Ortega: “La fenomenología es descripción pura de esencias, como lo es la matemática. El tema cuyas esencialidades describe es todo aquello que constituye la conciencia” (*Ídem*, pág. 632). Y explica: tomemos mi visión de una mesa. Mi acto de visión transcurre, la mesa concreta puede variar y corromperse. Pero el objeto “mesa que yo he visto ahora” (y que es lo que me aplico a describir, en un acto de reflexión sobre mi percepción y su “puro dato”) es ya intemporal, y sea dado en la percepción o en la imaginación “constituye un objeto puro e idéntico a sí mismo. No es un objeto individual, es una *esencia*. La intuición individual, la llamada experiencia, puede convertirse siempre en intuición esencial” (pág. 630-31). Véase de nuevo a Husserl: trátase de un objeto percibido o simplemente imaginado: “*Tan solo la individuación* omite la fenomenología, pero el contenido esencial entero, en la plenitud de su concreción, lo eleva al nivel de la conciencia eidética, tomándolo como una esencia idealmente eidética que no podría, como ninguna esencia, individualizarse sólo *hic et nunc*, sino en innúmeros ejemplares”.

A propósito del término *Erlebnis*, que Ortega –y todos los traductores después de él- traduce por “vivencia”, hace esta interesante observación: “Filosofía española significa sólo la filosofía explicada en vocablos que sean para españoles plenamente significativos: de ahí la importancia de dotar a la filosofía en España de términos que expresen con precisión los conceptos filosóficos y se vaya creando el vocabulario necesario para la filosofía en español” (Nota en pág. 634).

⁷⁴⁹*Ídem*, pág., 634.

Reflejado en el famoso lema husserliano “¡A las cosas mismas!”, la fenomenología “es una tentativa por alcanzar la realidad en toda su pureza, libre de toda clase de prejuicios o presupuestos interpretativos. En cuanto fenomenología, se define como “ciencia de los fenómenos”... en el sentido de *lo inmediatamente dado en sí mismo*, tal como se presenta a la conciencia. Trata de acercarse a las cosas mismas, no a sus aspectos accesorios, para desvelar en los datos fenoménicos su contenido esencial. Su objeto lo constituyen las *esencias*, es decir, el contenido inteligible ideal de los fenómenos”. “Propugna una metodología intuitiva en que la vivencia concienzuda o *Erlebnis* desvele, a través del análisis significativo del propio contenido, todas las diversas modalidades y sentidos que encierra (...) Se trata de una lectura descriptiva y originaria del *fenómeno* antes de toda construcción sistemática o valoración interpretativa, para alcanzar a través de él la esencia, el ser en cuanto se manifiesta”(URDANOZ, Teófilo, O. P., *Historia de la Filosofía*, Madrid, B.A.C., 1978, vol. VI, pág. 358).

Pero lo más importante es que expone con bastante claridad el neokantismo de Cohen como un radical subjetivismo, para el que el conocimiento es pura construcción, donde se elimina la pretendida “cosa en sí” y el conocimiento es actividad pura y donde por tanto culmina la “revolución copernicana” (la Física construye idealmente sus objetos y la Lógica el mundo del ser en general. De ahí que sea ésta la ciencia fundamental, llevándose así a término la tendencia inaugurada por Platón y llevada a mayor radicalidad por Kant). Pero Ortega apunta la insuficiencia de esta postura e introduce como tercera posición superadora la fenomenología de Husserl, inspiradora de una nueva corriente de objetividad.

Este ensayo es señalado por muchos como el texto clave anterior a *Meditaciones del Quijote* que revela el claro distanciamiento por parte de Ortega del neokantismo (de su primera etapa, hasta 1911) y el nuevo papel que la fenomenología va a jugar en su pensamiento, patente sobre todo en esa su primera y decisiva obra⁷⁵⁰.

Comienza Ortega por plantear el problema del inicio de la filosofía. Ésta, a diferencia de las ciencias, que dan por supuesto su objeto y el valor del conocimiento y los métodos para alcanzarlo, rechaza todo supuesto y toda certidumbre: su objeto -el ser- e incluso su modo de acceso a él -el conocimiento- se convierte en puro problema. ¿De dónde, pues, ha de partir, aparte la renuncia a toda certeza y la duda -o la cautela- más radical? La pregunta, planteada en términos gnoseológicos, es ésta: ¿cuál es la “función cognoscitiva” -el tipo de conocimiento- originaria que nos dé de forma inmediata y evidente el ser, la realidad, la verdad?

La primera respuesta -posición- y la más natural es el sensismo o **empirismo radical**: los sentidos, la experiencia sensorial o intuición sensible⁷⁵¹, o, ya que se busca la fuente y el dato seguro y radical, la **sensación**, forma originaria en que el ser se da y de la que toda otra forma de representación es derivada o secundaria. Alude a Mach y a otras formas de sensualismo radical, para los que las “sensaciones” o impresiones sensibles son los “datos” primarios y elementales que, precisamente por su pasividad, aseguran el *máximum* de objetividad.

La crítica a este empirismo de las sensaciones elementales y pasivas es doble: por una parte, cuestiona el carácter originario y “dado” de la sensación, que es más bien un constructo teórico que sólo se aísla en el análisis y no se da como tal en la real

⁷⁵⁰Silver dice que “Sensación, construcción e intuición” ya no está escrito desde una perspectiva neokantiana. Revelaba en cambio conocimiento del nuevo movimiento fenomenológico”, apenas conocido en la misma Alemania (SILVER, ob. cit., pág. 49). Y que, junto con “Las tres grandes metáforas”, de 1916, “ofrece una argumentación general que va desde la crítica del realismo y el idealismo hasta una exposición esquemática de su propia filosofía de la razón vital” (pág. 29).

Javier San Martín lo pone también, junto con “Sobre el concepto de sensación” y, por supuesto, *Meditaciones del Quijote*, como los textos donde se patentiza el giro de Ortega hacia la fenomenología, en la que adscribe fundamentalmente su filosofía madura.

⁷⁵¹En *La idea de principio en Leibniz* analiza Ortega la de Aristóteles como una gnoseología sensualista: el fundamento del conocimiento verdadero es la *aisthesis* que es, más que “sensación” pura, percepción o intuición sensible: captación “consciente” de lo real presente a los sentidos, que es siempre una cosa singular y que es captado como realidad. “En la sensación nos “hacemos cargo”, nos “damos cuenta” o entendemos una cosa singular sensible...La *aisthesis* es un sentir, un hacerse cargo de “este color”, este sonido... La “intuición sensible” es el primer hacerse cargo, o entender o conocer. Es, por tanto, una facultad “noética” (O. C., T. IX, pág. 1016). Ciertamente Aristóteles distingue entre *aisthesis* y *logos*, el que entiende mediante conceptos. Pero todo lo que el conocimiento concibe es algo de lo que nos hicimos cargo en la sensación (*aisthesis*) y no concibe nada por sí (que antes no haya estado en la sensación).

experiencia humana. Pero hay otra objeción que afecta también a todo empirismo, incluido el realismo de Aristóteles: se supone que el conocimiento es pasivo y receptivo respecto al ser y está causalmente determinado por ese ser que le es trascendente. Ni la pasividad del conocimiento ni la trascendencia pueden confirmarse y son más bien un supuesto que contradice la radicalidad del inicio: “El conocer no puede derivarse del ser, por la sencilla razón de que la posición del ser es un acto cognoscitivo”⁷⁵². Si el ser se nos da inevitablemente en el conocer, no puede en rigor asegurarse que éste se deriva de aquél ni podrá jamás comprobarse su -pretendida- trascendencia.

“Para el sentido común hay entre el ser y el conocer no una correlación, sino una subordinación. Parécele muy en su punto que de las condiciones del ser se deriven las del conocimiento, que éste se amolda a aquél. No advierte que, a su vez, el ser carece de sentido fuera de su mutualidad con el conocer, y que, por tanto, tiene también que someterse a las condiciones de éste. La correlación es estricta: ambos términos viven el uno del otro sin primacía alguna. Ciertamente; porque hay ser hay conocimiento. Pero la viceversa es también forzosa: porque hay conocer hay ser. Diríamos que el ser es aquello que aprehende el conocimiento como tal. Nótese que esta proposición reparte simultáneamente obligaciones para ambos”⁷⁵³.

Aquí está expuesta la crítica que en general cabe hacer a todo realismo; pero a la vez se apunta la solución característica de Ortega, más allá del realismo ingenuo y del subjetivismo idealista: “ser” es “ser para el hombre”, “ser para la conciencia”, donde “ser” y “conciencia” se postulan, constituyen y configuran recíprocamente. No hay “ser” sin conciencia (sino en y para la conciencia); como no hay conciencia sino “del” ser. El ser es siempre en referencia y en perspectiva de una conciencia y ésta es siempre una determinada mirada del ser (el ser, dirá, es perspectiva). “Ser en sí”, sin relación a una conciencia, es, literalmente, un “sin sentido” (a no ser que llamemos “ser en sí” a lo que Dios contempla como tal, el objeto de una intuición infinita). Zubiri añadiría: pero este “ser” que “es para la conciencia”, no siendo “en sí”, tampoco es “por” la conciencia, sino dado “de suyo” y “en propio”.

Pero vayamos ahora con el **idealismo**, o la segunda posición, que, negando la receptividad del conocimiento, lo concibe como pura actividad o espontaneidad. Perteneciendo, el conocimiento, a la interioridad de la conciencia; no pudiendo afirmarse -o comprobarse- ninguna exterioridad o trascendencia ni por tanto ninguna “receptividad”; constituyendo el conocimiento -independientemente de cuál sea su proceso psicológico- una “unidad de sentido”⁷⁵⁴ que no puede sino implicar o responder a la espontaneidad o actividad del mismo; considerando que el pretendido “proceso causal” (de lo real trascendente sobre la conciencia) es sólo un prejuicio natural -del sentido común- y que en nada afectaría al constructo ideal de sentido que es el objeto conocido..., hay que concluir que el conocimiento es, justo, pura construcción, el ser puro constructo inmanente al conocer y la verdad -objetividad-, dada la unión inmediata entre conocer y ser, por ser éste inmanente a aquél, sólo puede ser coincidencia entre los principios o hipótesis ideales y las apariencias (sólo si el ser es producto inmanente del conocer es posible la construcción “*a priori*” de la ciencia (los juicios sintéticos *a priori* en la aritmética, la geometría, la física...), es posible en ella la objetividad (o verdad).

⁷⁵²“Sensación, construcción e intuición”, O. C., T. I, pág. 646.

⁷⁵³*Ibidem*.

⁷⁵⁴“El conocimiento no es un proceso, sino un objeto ideal. El acto psicológico de percatarse de una proposición verdadera es cosa muy distinta del “sentido” de esa proposición” (*Idem*, pág. 648).

“Si no entramos en connivencia con un ser trascendente por no existir en el sujeto acto real de pura receptividad, tampoco podemos detenernos en ninguna función mixta de pasividad y actividad en que algo nos sea dado... y sobre ese algo o en ese algo elaboremos nuevos productos. Tal compromiso no nos salvaría de las contradicciones del empirismo.

“¿Qué solución queda? Sólo una radical: al conocimiento no le es *dado* nada que pretenda el título de “ser”, si por “ser dado” se entiende ingreso en el conocimiento de algo primero extraño a él y que, no obstante, va a contribuir luego, tal y como ingresa, un elemento del conocimiento... La solución copernicana no puede admitir como “determinado”, como “siendo” algo, lo que no reciba su determinación de la actividad puramente espontánea del conocimiento.

“He aquí la posición del idealismo crítico que, oriundo de Kant, sostienen hoy Cohen y Natorp. El primero de ellos ha llegado a decir, rompiendo con los últimos restos del empirismo, aún existentes en Kant, que la materia del conocimiento no es la materia bruta de las sensaciones. La función pasiva del sentir queda completamente excluida de los actos cognoscitivos”⁷⁵⁵.

“De esta manera, quemadas las naves de todo recurso a la transcendencia, aparece el conocimiento como una *construcción* y el ser como lo construido... De arriba a abajo, es construido por el idealismo todo el ámbito del ser”⁷⁵⁶.

La crítica a este idealismo puramente constructivista se basa fundamentalmente en una objeción: el conocimiento no puede explicarse enteramente en su propia función cognoscitiva. No puede haber *construcción* si no hay previamente *intuición*. Si el conocimiento fuera puramente constructivo, no se explica que la función cognoscitiva necesite partir de un problema, de un desencadenamiento ajeno a ella; y, aunque fuera “total” construcción del objeto, “los pasos o momentos de ella exigen una simple intuición de los términos puestos en relación”. Por ejemplo, en el juicio “*a* es causa de *b*”, cualquier actividad constituyente de la función cognoscitiva exige “la presencia ante mí de *a* y *b*”, en suma, la intuición⁷⁵⁷. En síntesis, aun admitiendo que el conocer sea espontaneidad pura, ésta no puede activarse -permanece vacía- si no hay intuición que ponga ante mí el contenido... del conocer.

Esta conclusión y este apartarse del neokantismo no es una vuelta a Kant y a su “resto” de empirismo, sino más bien una apuesta por la “nueva solución” que aporta la Fenomenología: ni sensación ni construcción; *intuición*. El conocimiento es, necesariamente, un acto de intuición, de presencia inmediata y originaria a la conciencia del “ser”. Pero no es la mera cualidad sensible, como dato inmediato y elemental de la sensación, la que dispara la actividad constituyente de la función cognoscitiva (arrojándonos un conocer puramente fenoménico, de meras apariencias, alejado de la auténtica realidad). Si analizamos, en actitud puramente descriptiva y sin supuestos, lo dado en el conocer, la cosa ante mí, el puro fenómeno como nuda presencia, intuimos en ella un sentido “eidético”, esencial, o una esencia manifiesta intuitivamente. La

⁷⁵⁵ *Ídem*, pág. 647. Y continúa: “Parece muy difícil que viva el conocimiento de sí mismo, sin que reciba nada de fuera. Al sentido común le es sumamente penoso sustraerse a la admisión de un ser trascendente, con el cual, entrando el sujeto en relación real... recibe los primeros datos objetivos. Tal es el origen del concepto cosa en sí” que no logró Kant arrojar de su sistema” (*Ibidem*). Pero no hay en ello verdadera dificultad. Si el conocimiento fuera una relación de hecho, de causa-efecto (física o psicológica), “sería automáticamente imposible la lógica como ciencia de la teoría”, esto es, sería imposible la pretensión de verdad de la ciencia. Y su suposición implica los supuestos previos de la física y de la psicología (que se convierten de este modo en fundamento de la teoría del conocimiento). V.: pp. 747-48.

⁷⁵⁶ *Ídem*, pág. 648.

⁷⁵⁷ V.: pp. 650-51.

intuición no es, entonces, del átomo sensible (realmente inaprensible, en sí pura construcción teórica), sino de verdaderas esencias o significados ideales -más allá de lo singular- de los que podemos apropiarnos descriptivamente. Habrá que ser “finos” en la comprensión de lo que esas “esencias” significan como “ser”, en el sentido ya apuntado de la necesaria “correlación entre ser y conocer”. Pero lo que es indudable es que la fenomenología, como ciencia descriptiva de esencias, abre un nuevo camino a la filosofía y, en general, a la cabal comprensión de “nuestra realidad”.

“Intuición es, por consiguiente, una función previa aún a aquella en que construimos el ser o el no ser. Vuelve a aparecer, en consecuencia, la pasividad de que habla el empirismo. Pero ¡en cuán diferente significado! Para aquél, pasividad era sinónimo de sensación y no había más contenido originario que lo sensible. La intuición abarca todos los grados intelectuales...

“Muy varias y hondas son las discusiones que motivan este nuevo principio de la intuición, establecido por Husserl... Tiende a afirmar, contra el idealismo constructivo, que todo nos es dado, no sólo las sensaciones, que el conocimiento es más bien un reconocimiento de las necesidades *esenciales* que nos presenta la intuición”⁷⁵⁸.

Este subrayado mío quiere hacer notar lo que es el programa o el método de la fenomenología, que puede fecundar desde el análisis político -la realidad española- al análisis existencial -la dramática vital. Concluye: “Tal vez se abre con el principio de la intuición una nueva época de la filosofía”⁷⁵⁹.

Si hacemos un breve **resumen** de lo ganado en esta consideración de los ensayos filosóficos de Ortega:

- Hemos comenzado -en “Renán”- por hacer de la filosofía -y de cualquier actividad de análisis- una exigencia de objetividad: no hay más salvación del pensamiento o de la teoría que en las cosas mismas, ni hay más salvación de las cosas que en las potencialidades contenidas en ellas.
- Siendo la historia contenido mismo de la filosofía y visto que “no es posible constituir un sistema de la filosofía sin buscar el hilo conductor en la historia de los problemas que le son propios (“Anotaciones para una lógica de la realidad”), encontramos la insuficiencia de las dos grandes posiciones filosóficas, el realismo por dogmático y aquejado de supuestos acrílicos y el idealismo por subjetivo, falta de veracidad y negativo para el impulso de la objetividad que la solución de los problemas -científicos, políticos o vitales en general- de la realidad nos exige (“Descartes y el método trascendental”, “Sensación, construcción e intuición”).
- Pero he aquí que, manteniendo el principio de un acercamiento a la realidad sin supuestos, nos encontramos con una propuesta filosófica radical y que asegura un *máximo* de objetividad: la fenomenología y su método descriptivo de significados esenciales (método que se describe en “Sobre el concepto de sensación” y muestra su virtualidad filosófica en el sentido de una filosofía que

⁷⁵⁸ *Ídem*, pp. 651-652.

⁷⁵⁹ *Ídem*, pág. 652.

supera el subjetivismo por el análisis fenomenológico del más elemental e inmediato dato de conciencia en “El hecho de que existan cosas” y confirma su orientación objetivista: el reconocimiento de las necesidades esenciales que nos presenta la intuición en “Sensación, construcción e intuición”.

- Y al mismo tiempo empieza a presentárenos una nueva posición más verdadera de lo que es el ser o la realidad primordial: la vida o la implicación -dramática- del hombre en el mundo (“Renan”, “Adán en el Paraíso”, “Sensación, construcción e intuición”). Que, traducido a nuestro caso español, es nuestro problemático compromiso con la -deficiente, pero no exenta de posibilidades- realidad española.

Es decir, hay una nueva orientación filosófica y una prometedora vía filosófica, primero para arribar a una nueva “metafísica” (el principio de la vida como realidad radical. Veremos avances más precisos en *Meditaciones del Quijote* o en *Principios de Psicología*). Y, en segundo lugar, para explorar la realidad vital del hombre (una “fenomenología existencial”. Que se va a desarrollar claramente a partir de *Qué es filosofía* e incluso antes, en *El tema de nuestro tiempo*) y también para la comprensión de la realidad efectiva y la posibilidad española (lo que Silver llama “fenomenología mundana”).

Ésta -la realidad de la España que es y de la España que puede ser- se ve iluminada desde una nueva posición filosófica. Si las anteriores reflexiones sobre España lo fueron desde la filosofía neokantiana y sus concepciones sobre la cultura, el socialismo ético, la pedagogía social..., en lo que viene a continuación, sin perder nada de ello su virtualidad, hay un nuevo impulso de claridad desde la filosofía para hacernos cargo de la problemática, las condiciones, las deficiencias, las exigencias y las potencialidades de la situación-circunstancia española. El método fenomenológico es exigencia y garantía de fidelidad a la realidad, de búsqueda sin prejuicios y sin respuestas ni directrices previas de los significados, demandas internas y posibilidades propias contenidas en la íntima y auténtica realidad española. Una nueva orientación filosófica para alumbrar los nuevos análisis y las nuevas, quizás complementarias, soluciones.

Veámoslo en *Vieja y nueva política*.

3. LIGA PARA LA EDUCACIÓN POLÍTICA ESPAÑOLA. VIEJA Y NUEVA POLÍTICA. LA POLÍTICA DE LA VITALIDAD

3.1. Introducción. Significado e importancia de *Vieja y nueva política* y el año 1914

En otoño de 1913 Ortega y un grupo de intelectuales afines, la mayor parte de su generación, crean la Liga para la Educación Política Española y el 23 de marzo de 1914 la dan a conocer con la importante conferencia de Ortega en el Teatro de la Comedia de Madrid “*Vieja y nueva política*” y el Prospecto de la “Liga de Educación Política Española”, escrito también por él.

Estamos en un momento fundamental de la trayectoria política e intelectual de Ortega, tanto en su posición y compromiso frente al problema de España como en su orientación y definición filosófica y la vinculación de ésta con aquél. Como lo fue *Pedagogía Social como Programa Político*, que resume su pensamiento y posición filosófica y político-nacional hasta 1910, 1914 y *Vieja y nueva política* marcan un nuevo momento decisivo y una nueva síntesis y expresión de su posición política y filosófica.

En ese año 1914 Ortega lleva a cabo tres cosas fundamentales:

- Primero, -y eso es *Vieja y nueva política*- un análisis en profundidad, una crítica decisiva, un verdadero ajuste de cuentas con el Sistema de la Restauración y en general con la realidad política, social, nacional... de España. Es una toma de posición definitiva -de él mismo y de su Generación- ante la deficiente constitución de España como nación y la farsa político-institucional que la usurpa, la falsea, le absorbe el mínimo de vitalidad e impide su recuperación. Una comprensión profunda -mucho más de lo que la retórica de la conferencia permite mostrar- de lo que le falta como comunidad nacional y como sociedad viable (su invertebración, su falta de tejido social, de lazos de comunicación efectiva, de conciencia colectiva, de proyecto nacional; sociedad rural y reconcentrada, sin redes sociales de comunicación, iletrada, pobre, víctima de seculares injusticias y de una aberrante estructura de la propiedad, mal educada, sin cohesión social ni aglutinante nacional; resultando ya insuficientes la Monarquía y la Religión como cimientos -cemento- de la nación) y una denuncia inmisericorde y ruptura definitiva con el sistema político de partidos, de gobierno, de (inexistente o falseada) representación, de instituciones -Parlamento, Administración, Iglesia, Ejército...- que, organizándose al margen y a costa de la sociedad, la parasita, perpetúa su postración, mantiene su injusta y deficiente constitución, impide su resurgir y su progreso, asiste y certifica su liquidación.
- En segundo lugar, algo más que una propuesta -teórica- de solución o un proyecto -teórico- de dinamización o revitalización nacional, sino un verdadero compromiso práctico-político en el que se implica toda una generación de la que Ortega se erige en portavoz y verdadero líder espiritual. La Liga se constituye como una asociación -de intelectuales, técnicos, profesionales, clases medias urbanas- y un movimiento para la acción política y pedagógica, propagandística e incitadora, de “hacer nación”, crear opinión pública, suscitar redes de

comunicación que profundicen el tejido y la conciencia de sociedad civil, impulsar el dinamismo creativo y la vitalidad de la sociedad y la nación: el interés por la cultura, la crítica política, la conciencia y el compromiso ciudadano, los movimientos asociativos, los proyectos de reforma y mejora en lo económico, en lo cultural, en la organización y acción educativa, en las prácticas políticas y en la proyección social y laboral. Convocando a la sociedad y liderando la élite intelectual, reformista, emprendedora, las clases medias más concienciadas y comprometidas, en un movimiento de comunicación, educación, reforma e impulso de la sociedad que cree efectivo tejido social donde pueda calar y vivificarse la política, llevarse a cabo reformas necesarias, fecundar la educación, mover proyectos culturales, impulsar reformas económicas que eleven la riqueza nacional y hagan posible la vida de los españoles. En suma, que haga posible una vida nacional dinámica, moderna, emprendedora, creadora de riqueza, de cultura, de ciencia, de política liberal y democrática.

- En tercer lugar, la publicación de su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, donde se proponen o llevan a cabo “experimentos de nueva España”. Esto es, no simplemente propuestas o directrices para una España mejor (vertebrada y en pie), sino realizaciones, ensayos efectivos de nuevas realidades españolas. Ejemplos de que España empieza a moverse, se pone en forma, se sitúa a la altura de los tiempos y no sólo es una posibilidad, sino una realidad que está lográndose. *Meditaciones del Quijote* es un nuevo momento en el enfoque del problema español: ya no es cuestión de críticas y diagnósticos, de amarguras étnicas o dolorido sentir, sino de construcciones efectivas que empiezan a levantar una nueva nación, experimentos en que la España que pudo ser echa a andar.

En *Meditaciones...* se realiza una filosofía española y por tanto la perspectiva española que ha faltado en la ciencia europea. De la mano de Cervantes, profundizando en la mirada cervantina sobre España, aprendemos una nueva manera de hacer filosofía, enraizada en la realidad española, válida para la salvación de la circunstancia, coherente con la realidad que patentiza -el necesario bregar del hombre con su mundo- y a la vez una nueva definición metafísica -una concepción del ser (como relación), de la verdad (como perspectiva) y de la razón (como función vital)- que supera la de la modernidad -el idealismo de la razón autónoma y constituyente- y da aliento a una nueva moral, más allá del desaliento positivista o de la alucinación utopista-racionalista.

España se apartó de la corriente modernizadora que relanzó el desarrollo de Europa y con ello no sólo quedó estancada, sino que pareció arrancarse al tronco común y creativo de la gran cultura europea. Parece que no hemos aprendido a ver bien en la realidad española. En su propia cultura -no tan alejada de la europea- germinaba un modo de mirar y de pensar de enormes potencialidades no sólo para España, sino para la propia -e inadvertida- Europa y que ilumina un nuevo estadio en el reconocimiento -que eso es filosofía- de sí misma. Don Quijote no sólo es el nacimiento de la novela moderna, de un nuevo modo de expresión y autorreconocimiento en el arte, sino que apunta una nueva filosofía que entronca con lo más nuevo de la filosofía en el siglo XX -la Fenomenología como nueva forma de mirar y la Filosofía de la Vida o del existir humano como su consecuencia- y puede poner claridad en el devenir del hombre español y europeo en la nueva edad.

He ahí una nueva altura de la cultura española, una realidad española en la ciencia, en la moral, en el arte, a la altura de Europa y a la altura de los tiempos. España se reintegra en lo que siempre fue su lugar: Europa y su alta cultura. Y Europa empieza a completarse con su dimensión española.

3.2. El nacimiento de una generación y la asunción de su misión histórica

Hemos dicho que la Liga para la Educación Política es el movimiento de una generación que con ella se hace expresamente presente en la vida pública y manifiesta su decidida voluntad de intervenir en ella para transformarla⁷⁶⁰. *Vieja y nueva política* es el manifiesto generacional que ajusta cuentas con el legado de las generaciones precedentes -la España que heredamos- y afirma su compromiso con lo que percibe como su misión histórica o su destino: rompiendo con la España heredada y caduca, poner en efectividad la nueva España vital, aprontar medidas para su actuación. Por supuesto, Ortega es su portavoz, el que da expresión y eleva a conciencia esa misión histórica.

En ella están representados personalidades importantes de la Generación del 98 (Ramiro de Maeztu, Antonio Machado, Enrique de Mesa, Luis de Hoyos), pero son sobre todo miembros destacados de la que se va a llamar Generación del 14, predominantemente intelectuales (Pablo Azcárate, Ricardo Baeza, Ramón de Basterra, Américo Castro, Enrique Díaz-Canedo, Manuel García Morente, Luis García Bilbao, Lorenzo Luzuriaga, Juan Lafora y García, Salvador Madariaga, José Moreno Villa, Tomás Navarro Tomás, Federico de Onís, el propio Ortega, Ramón Pérez de Ayala, Gustavo Pittaluga, Pedro Salinas...) y otros de clara vocación política (Manuel Azaña, Ángel Galarza, Fernando de los Ríos, Cipriano Rivas Cherif...), pero todos aunados en un mismo impulso, que es “el destino, la esencia de nuestra generación”: la necesidad y la voluntad de transformar la realidad española rompiendo con todos los usos e inercias políticas y sociales que hasta aquí la mantienen secuestrada, paralizada exhausta e incapaz de recuperación.

“(Es) nuestra Liga una barbacana que avanza agresiva contra todos los usos y gestos que se contentan con ser inveterados y no aspiran a ser justificados... antes que nada expresión orgánica de una enorme voluntad de innovación, latente en todos nosotros y en muchos más que otro día serán también nosotros”⁷⁶¹.

En este escrito (“Notas para dos reuniones de la Liga para la Educación Política Española”) inicia Ortega una teoría de la generación y una caracterización de la suya, la que en ella se compromete decididamente a la acción político-pedagógica. El concepto de generación tiene una importancia fundamental en la Historia como ciencia. La historia es el devenir de las variaciones humanas; pues bien, el sujeto de esas variaciones no es el individuo, sino la generación, que es el conjunto de los coetáneos que coinciden en una sensibilidad (“ciertos modos de pensar y sentir” ante la vida y sus

⁷⁶⁰“Emerge entonces a la vida pública una nueva generación -la de 1886 o, más frecuentemente designada, la de 1914- ejemplarmente representada por los adheridos a la Liga...”. MORALES MOYA, A., “Vieja y Nueva Política. La circunstancia histórica”, en LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y Sociedad en J. Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y Nueva Política”*, pág. 181. Ver también: MARÍAS, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, pp. 268-272.

⁷⁶¹“Notas para dos reuniones de la Liga para la Educación Política Española”, O. C., T. VII, pág. 332.

problemas), una atmósfera intelectual y moral donde brota y se configura la orientación -sentimental, intelectual, moral- de los individuos que la componen, y en último término una tarea histórica, una misión que les interpela y a la que tienen que ser fieles so pena de frustrarse como tal generación y dejar un hueco, una falla en el devenir histórico. Por eso, teníamos que concluir, la historia como teoría o ciencia no se ocupa del individuo aislado -como tal una abstracción-, sino del individuo inserto en su generación y la contribución de éstas a las variaciones y desarrollo histórico.

“Época, siglo, generación son círculos de sensibilidad... Este último círculo, la generación, es el que determina más apretadamente la contextura individual. Dime de qué generación eres y te diré qué llevas en el vértice de tu corazón”⁷⁶².

“Los hombres que nacen dentro de un mismo tiempo se encuentran sometidos a una atmósfera intelectual y moral ya hecha que les es común en todo lo importante... Unos mismos tópicos cardinales han hecho su labor sobre nosotros y... han dado a nuestras vísceras una sensibilidad común para lo nuevo... El individuo no es más que una modulación fugitiva sobre el enérgico fondo de determinismos en que lo envuelve su generación”. Más aún, el triunfo o fracaso o fracaso de una vida no se mide, en lo decisivo, por el mayor o menor logro individual, sino por haber dado, o no, cumplimiento, a la misión histórica de su generación: “Errar en los detalles de nuestra vida individual tiene siempre algún arreglo o rectificación posibles, pero fallar en lo que constituye la trayectoria histórica de nuestra generación es fatal y nos inclina inevitablemente hacia la muerte”⁷⁶³.

Pues bien, ¿cuál es, según Ortega, la sensibilidad común y la misión histórica de la generación del 14? Hay generaciones que pueden conformarse con lo recibido y ser fundamentalmente asimiladoras. Pero hay otras que no pueden “vivir de lo recibido” ni aceptar lo que se les da como establecido y tienen que ser, por exigencia del destino, rompedoras y transformadoras. Tal es el caso de su generación que, habiendo heredado sólo desastre, negación, duda, no puede ver su destino sino como innovación⁷⁶⁴. Así comienza en *VyNP*: formada por hombres que han vivido siempre “sometidos a un mismo régimen de amarguras históricas”, una generación “que nació a la atención reflexiva en la terrible fecha de 1898, y desde entonces no ha presenciado en torno suyo, no ya un día de gloria ni de plenitud, pero ni siquiera una hora de suficiencia” y para quien la palabra España no puede suscitar sino dolor⁷⁶⁵. Sin maestros, desheredada no sólo como españoles, sino como europeos, para la que todas las ideas recibidas son insuficientes o moribundas⁷⁶⁶, no puede concebir la patria y el patriotismo como orgullo y complacencia, sino como aguijón y difícil empresa, y su actuación como obligada invención:

“Hemos de rehacer nuestra propia educación porque las ideas recibidas no sirven ya. Y esto en política como en metafísica, en física como en moral, en arte como en economía.

⁷⁶² *Ídem*, pág. 332.

⁷⁶³ *Ídem*, pág. 335.

⁷⁶⁴ Véase: pág. 336.

⁷⁶⁵ *Vieja y nueva política*, O. C., T. I, pág. 710.

⁷⁶⁶ Así lo dice en el “Prospecto de la Liga para la Educación Política Española”: “No se debe olvidar que formamos parte de una generación iniciada en la vida a la hora del desastre postrero, cuando los últimos valores morales se quebraron en el aire, hiriéndonos con su caída. Nuestra mocedad se ha deslizado en un ambiente ruinoso y sórdido. No hemos tenido maestros ni se nos ha enseñado la disciplina de la esperanza. Hemos visto en torno, año tras año, la miseria cruel del campesino, la tribulación del urbano, el fracaso sucesivo de todas las instituciones...”. O. C., T. I., pág. 741.

“¿Cabe duda de cuál es el destino, la esencia de nuestra generación? Hemos sido lanzados al vacío, tenemos que vivir del porvenir, es decir, de lo que nosotros hagamos e inventemos, de nuestros propios actos... Tenemos que sacarnos del pozo como el Barón de la Castaña tirando de nuestras propias orejas. Por encima de todo es el resorte de nuestra vida un fiero imperativo de innovación”⁷⁶⁷.

3.3. La España heredada y la farsa de la Restauración. Crítica de la vieja política y la España oficial

Vieja y nueva política es, en primer lugar -lo hemos dicho ya-, una crítica furibunda, un verdadero ajuste de cuentas con el régimen y la política de la Restauración, pero es también un balance de la España que se hereda y desde la que hay que tomar un nuevo impulso. La vieja política de la farsa y del interés oligárquico, absolutamente inservible y reprochable, sólo es posible o se sostiene sobre una España enferma, resignada o cómplice, atrasada como sociedad, inexistente como nación, devastada por los que tienen el deber de engrandecerla y dificultada en sus manifiestos impulsos de crecimiento, reconstrucción y vitalidad.

Farsa

Toda la crítica a la política y al sistema de la Restauración, lo que identifica como “vieja política” y “España oficial”, se condensa en estas palabras: farsa, ficción, fantasmagoría, imperio de la apariencia⁷⁶⁸. Veámoslo en unas pocas citas:

“Para atraer a la acción política a las masas apartadas por repugnancia o indiferencia, es menester llevar al espíritu de todos el convencimiento de que la vida pública, que hoy no es sino farsa nada amena, comienza a ser realidad auténtica”⁷⁶⁹.

“La España oficial consiste, pues, en una especie de partidos fantasmas que defienden los fantasmas de unas ideas y que, apoyados por las sombras de unos periódicos, hacen marchar unos Ministerios de alucinación”⁷⁷⁰.

“¿Qué es la Restauración, señores? (...) La Restauración significa la detención de la vida nacional (...) Hacia el año 1854 -que es donde en lo soterráneo se inicia la Restauración... la vida española se repliega sobre sí misma, se hace hueco de sí misma. Este vivir el hueco de la propia vida fue la Restauración”⁷⁷¹.

“La Restauración, señores, fue un panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría”⁷⁷². Por terminar las citas:

“Me es imposible seguir con detalle... los distintos rasgos característicos de la Restauración... Sólo mencionaré los nombres de estos rasgos fisonómicos: ...el amor a la ficción jurídica (este orden público a que antes me refería), a la pomposidad, a la

⁷⁶⁷“Notas para dos reuniones...”, pág. 336.

⁷⁶⁸Véase la síntesis y la valoración del sistema de la Restauración en págs. 58-59 de este trabajo.

⁷⁶⁹“Liga de Educación Política Española”, O. C., T. VII, pág. 329.

⁷⁷⁰*VyNP*, pág. 715.

⁷⁷¹*Ídem*, pág. 720.

⁷⁷²*Ibidem*.

exterioridad, a contentarse con la apariencia. (...) Es decir, convencionalismo, simplismo, caracteres de la Restauración.

“Pero, además de esto, fue la Restauración la corrupción organizada, y el turno de partidos, como manivela del sistema de corrupción”⁷⁷³.

¿Por qué farsa, ficción, hueco, imperio de la apariencia como carácter y síntesis del sistema? Podemos apuntar muchos datos y razones: en primer lugar, un diseño puramente aparente y engañoso del mismo, como una farsa o formalismo constitucional-hecho, además, para no cumplirse-, que oculta su verdadero objetivo: el mantenimiento del orden y la estructura de la propiedad y supeditación del Estado a los intereses de los grupos oligárquicos (grandes propietarios agrícolas y alta burguesía de negocios, principalmente la banca)⁷⁷⁴ y a los agentes políticos que los sirven o representan⁷⁷⁵. Añádase la ficción de los partidos opuestos y su alternancia en el poder: el Conservador de Cánovas y el Liberal de Sagasta, que, sin verdaderas diferencias, se apuntalan mutuamente y responden a los mismos objetivos e intereses; el falseamiento constitutivo del sistema electoral o de la “representación” popular por la práctica caciquil y las redes clientelares; el incumplimiento sistemático de la propia legalidad (se hacen leyes y disposiciones para no cumplirse, recurriéndose normalmente al “arreglo” por debajo de la legalidad, que es pura fachada y apariencia de legitimidad); la corrupción generalizada de los usos políticos y de las instituciones... La esencia del sistema y de la práctica política radica en su independencia y alejamiento respecto a la realidad y respecto a los intereses y necesidades de la sociedad o de la nación para quien gobierna. Pura organización superestructural, encerrada en sí misma, al margen de la España real y de sus demandas, impermeable a la (apenas existente) opinión pública, gobierna y actúa sólo en función de los intereses exclusivos de la “clase política” (y, por supuesto, su clientela) y de los sectores oligárquicos que constituyen el bloque de poder, contentando, eso sí, con prebendas y concesiones, a la Iglesia y al Ejército⁷⁷⁶. La política vive para sí misma, para el mantenimiento de un orden establecido -orden público, propiedad, sistema oligárquico- (para lo que necesita simular un sistema de legitimidad que parezca moderno: sufragio universal, representación popular, alternancia en el poder...); para el usufructo de la máquina del

⁷⁷³ *Ídem*, pág. 722.

⁷⁷⁴ Curiosamente, dice Ortega en “La Guerra y la destitución de Unamuno”: “Se obstinan en asumir de un modo exclusivo la dirección de nuestra raza los políticos y los grandes núcleos financieros. Los productores, los obreros y los intelectuales son sistemáticamente alejados de la acción pública”. O. C., T. I, pág. 659.

⁷⁷⁵ Esta ficción básica la desvela Ramos Oliveira en su certera calificación de la Restauración: “El período comprendido entre el golpe de Estado de Sagunto -29 de diciembre de 1874- y la muerte de Alfonso XII -25 de noviembre de 1885- se ha venido en denominar la Restauración. Mas lo que a la sazón se restaura o restablece no es tanto la monarquía de los Borbones como la oligarquía de 1860... Aunque en 1875 ocupaba el trono un hijo de Isabel II, aquella monarquía era hechura perfecta del conglomerado oligárquico, creada por él y para él. “La propiedad es el fundamento del sistema de las instituciones” (RAMOS-OLIVEIRA, A., *Historia de España*, T. II, México, Compañía General de Ediciones, S. A., pág. 301).

⁷⁷⁶ Sobre la élite política: “El hecho fundamental no ofrece dudas: el ejercicio cotidiano del poder está en manos de un élite bastante reducida... en la que va surgiendo el político profesional... vinculado a la gran propiedad o de los negocios coloniales y de servicios públicos o a la Banca” (TUÑÓN DE LA LARA, M., *Estudios sobre el siglo XIX español*, IV “La burguesía y la formación del bloque de poder oligárquico: 1875-1914”, Madrid, S. XXI editores, 4ª ed., 1974, pág. 203). Y respecto a las decisiones y la naturaleza del poder. “La primera impresión que se desprende... es la del inmovilismo estructural y, por consiguiente, de prioridad de los intereses de los grandes propietarios de fondos rústicos (...) Ciertamente, se observa también un criterio benévolo para con poderosas empresas bancarias o de servicios... La burguesía industrial es defendida cuando se trata de huelgas...” (pág. 211).

Estado y de las ventajas económicas, sociales y de toda índole que reporta, y para oponerse a todo cambio y abortar todo intento de verdaderas reformas: las que afectan a la propiedad, al sistema impositivo, a la efectiva representación nacional, a la educación, al papel y prerrogativas de la Iglesia, del Ejército, de la Corona o de la clase política, al sistema arancelario, a las relaciones laborales, al sistema colonial...

Denuncia Ortega en su discurso los defectos constitutivos de esta “vieja política”: el lógico apartamiento del pueblo y de las “nuevas generaciones” de la política, “por falta de fe y de esperanzas políticas gravísimas”⁷⁷⁷. O la desmovilización política de las masas, “por repugnancia o por indiferencia” ante un sistema que les hurta su participación y se desentiende de sus problemas. “Dicen que esto obedece a una peculiar *inercia* del pueblo español... No entendemos que pueda hablarse de masas inertes donde falta el intento repetido de minorías directoras para sacarlas de su indolencia”⁷⁷⁸. En todo caso el sistema político de oligarquía y falsa representación sólo puede sostenerse en una España mayoritariamente rural, en una población pobre, atrasada, analfabeta, desinformada, sin redes de comunicación, lógicamente pasiva y fácilmente influenciable -por el favor o por la coacción- por los que manejan el poder local. Y faltan -se duele Ortega- minorías consecuentes, generosas y comprometidas con el interés nacional, capaces de movilizarlas (he ahí la misión de la Liga) y sacarlas de su pasividad.

Ese apartamiento y pasividad de la mayoría social está en consonancia con el aislamiento que caracteriza a la “política” y su impermeabilidad respecto de la España real que afecta a todas sus instituciones. En primer lugar a los Partidos del sistema (y su actividad parlamentaria) que, sobre la ficción de su pretendida diferencia ideológica, política y de opción de gobierno, pierden cada vez más su papel de intercambio y mediación -ósmosis y endósmosis- con la sociedad civil y su capacidad de renovación. Petrificados y remedos de partidos, resultan cada vez más inservibles hasta para los objetivos del sistema (asegurar el orden, la estabilidad, la gobernabilidad).

Pero con los Partidos, el Parlamento, el Gobierno y todas las corporaciones que de ellos dependen no hacen sino prolongar el “autismo” e incapacidad de conectar con la sociedad y sus problemas reales. Por eso, ni legislan, ni gobiernan, ni administran para el normal desarrollo de la misma -su expansión económica, su mejora educativa, su renovación cultural, su auténtica representación, la regulación del trabajo, la más justa distribución de la riqueza y de las cargas, la adecuación de las instituciones como el ejército, la administración Local, la corresponsabilidad regional...-, sino para el mantenimiento de su *statu quo*.

“Estas expresiones mías, sin embargo, no aciertan a declarar con evidencia la enorme gravedad de la situación... No se trata de que un gobierno se haya apartado en un asunto transitorio de legislación o de ejercicio autoritario de la opinión pública, no; es que los Partidos íntegros de que esos Gobiernos salieron, es que el Parlamento entero, es que todas aquellas Corporaciones sobre que influye el mundo de los políticos, más aún, los periódicos mismos, que son como los aparatos productores del ambiente que ese mundo respira, todo ello, de la derecha a la izquierda, de arriba abajo, está situado fuera y aparte de las corrientes centrales del alma española actual... Todos esos organismos de nuestra sociedad -que van del Parlamento al periódico y de la escuela rural a la Universidad-,

⁷⁷⁷VyNP, pág. 712.

⁷⁷⁸“Prospecto...”, T. I., pág. 739.

todo eso que... llamaremos la España oficial, es el inmenso esqueleto de un organismo evaporado”⁷⁷⁹.

Interés espurio

Por supuesto, esto responde a un ejercicio de la política como puro interés, por el que los políticos usufructúan todos los mecanismos del Estado, todos los resortes del poder y todos los recursos a su disposición (para sí mismos y para el bloque de poder), combinado con la mayor incompetencia para la gestión eficiente de los asuntos públicos y la incapacidad para generar ideas y medidas que solucionen o encaminen la solución de los reales problemas de España.

“Aunque es conocido de antiguo el cuadro de síntomas de nuestra incapacidad nacional para la vida política moderna... nuestras clases mal llamadas directoras han carecido de la fuerza ideal, de la ciencia y del deseo de acabar con una situación colectiva de cuya miseria vivían.

“La política no es entre nosotros servicio de la Patria, sino oficio lucrativo que ejerce su industria en los linderos de la picardía; no es lucha de ideales, sino pendencia movida por los más mezquinos y egoístas intereses. Consecuencia de esta miseria moral e intelectual del ambiente político español, ha venido siendo el creciente retraimiento de aquellos espíritus sanos y activos que no se han avenido a poner el caudal de sus energías al servicio de la corrompida política profesional, produciéndose de este modo una selección a la inversa, que ha abandonado los intereses públicos a las manos más indignas... La vida pública, privada de la colaboración de sus mejores elementos... languidece bajo la tutela de quienes desvían las escasas corrientes de savia nacional en beneficio de intereses parasitarios”⁷⁸⁰.

“Y esos partidos tienen a su clientela en los altos puestos administrativos, gubernativos, seudotécnicos, inundando los Consejos de Administración de todas las grandes Compañías, usufructuando todo lo que en España hay de instrumento de Estado. Todavía más; esos partidos encuentran en la mejor Prensa los más amplios y más fieles resonadores. ¿Qué les falta? Todos lo que en España hay de propiamente público, de estructura social, está en sus manos, y, sin embargo, ¿qué ocurre?

“Ocurre que estas Cortes que ahora comienzan no van a poder legislar sobre ningún tema de algún momento. (...) Lo mismo podría decirse de todas las demás estructuras sociales...: de los periódicos, de las Academias, de los Ministerios, de las Universidades... No hay ninguno de ellos hoy en España que sea respetado y exceptuando el Ejército no hay ninguno que sea temido”⁷⁸¹.

Incompetencia

Porque sobre el egoísmo y el acaparamiento de los recursos públicos está la incapacidad para dirigir y gobernar, la incompetencia técnica y la ineficacia. Y si éstos son males de todo el período de la Restauración, se agravan en estos últimos tiempos (tras la muerte de Cánovas y Sagasta y los intentos -fracasados- regeneradores de Maura y Canalejas) en que la Restauración entra realmente en crisis y se muestra incapaz de asegurar el mínimo funcionamiento de la máquina del Estado y la estructura que ha

⁷⁷⁹ *VyNP*, pág. 713.

⁷⁸⁰ “Liga de Educación Política Española”, O. C., T. VII, pág. 328.

⁷⁸¹ *VyNP*, pág. 715.

mantenido todo su sistema: como hemos apuntado en otras ocasiones, se rompe la unidad de acción de los partidos del turno, se debilita su liderazgo (cuando esa es su esencia: agrupación de notables en torno a un líder indiscutido), se tambalea el pacto que asegura el simulacro de alternancia en el poder, empieza a ser más difícil asegurar las mayorías parlamentarias⁷⁸² y consiguientemente lograr gobiernos estables. Con ello no puede acometerse -ahora menos que nunca-, ni en la legislación ni en la práctica gubernativa, “ninguno de los problemas vitales de España”⁷⁸³ (y es notorio que todos los intentos reformadores, de Francisco Silvela, de Maura, de Canalejas... o quedaron frustrados o, en su ejecución, muy por debajo de las expectativas y necesidades). Y lo que queda como resultado más patente es la inacción paralizadora, “la detención de la vida nacional”, la obstaculización de todo dinamismo y, sobre la base de la mayor corrupción, la mayor incompetencia.

Corrupción

Porque, si “la corrupción organizada” es la característica fundamental del sistema (y Cánovas, su artífice, “el gran corruptor”⁷⁸⁴) y es la entraña de su fundamento oligárquico, caciquil y seudodemocrático: se urden y amañan las elecciones mediante el entramado caciquil y clientelar, repartiendo favores, beneficios, cargos, concesiones, favorables medidas legislativas, y también presiones, amenazas y sanciones; se fabrican mayorías desde el Ministerio de Gobernación; se corrompe el sistema legislativo en función de intereses particulares -siempre en favor de clientelas y de su majestad la oligarquía absoluta-; se reparten cargos y prebendas como transacción de servicios prestados; se incumple y amolda la legalidad según a quién convenga contentar o predisponer...; hasta se especula con el favor real para nombrar gobiernos y disolver parlamentos, convirtiendo en pura farsa la “cosoberanía” de las Cortes y el fundamento de la representación popular y la legitimidad de todo el sistema...

La incapacidad para la gestión eficaz de las instituciones del Estado y la incompetencia generalizada son su más grave manifestación:

“Casi estoy por decir que, como más característico de todo esto, como más pernicioso, como raíz y origen de todo lo dicho, el fomento de la incompetencia. (...)

“Yo os digo que de esa galería de años inertes, de años trágicos..., de Comisiones que se reúnen y se desunen sin haber resuelto nada, de temas que se suscitan y a los cuales no piensa nadie dar cima ni llegar a la fórmula más elemental de su solución, de todo ese fondo no os quedarán... tal vez grandes crímenes constitucionales, o grandes y súbitos descubrimientos de defraudaciones al Erario; pero lo que sí emana de todos esos años oscuros y terribles es una omnímoda, horrible, densísima incompetencia”⁷⁸⁵.

⁷⁸²El manejo de las elecciones -que sigue empleándose- es cada vez menos seguro, por la división de los partidos, que no garantiza la fidelidad de los propios parlamentarios, y por la menor disponibilidad del Rey para los nombramientos que se le proponen y para la disolución de las cortes que propicie el logro de la mayoría.

⁷⁸³Se ha dicho ya en la pág. 60: esto es característico de toda la Restauración y estaba en su génesis: “Y para que sea imposible el intento de atacarlos, el partido conservador, y Cánovas haciendo de buen Dios, fabrica un partido liberal domesticado” (*VyNP*, pág. 721) en el que cualquier impulso reformador es puramente aparente o queda abortado.

⁷⁸⁴Calificativos del mismo Ortega en págs. 722 y 721.

⁷⁸⁵*VyNP*, pp. 722-723.

Ilegalidad constituida

Podemos terminar con otras observaciones de no menor importancia: lo que falla -repetimos-, en esta España así constituida, no son los abusos, sino los usos. No es tal incumplimiento de la ley, tal abuso de poder, tal actuación fraudulenta: sino la ilegalidad constituida (por su empleo particularista o su burla premeditada), el fraude como sistema, el usufructo ilegítimo del poder como fundamento. Por tanto, como en otras ocasiones hemos comentado, no es la corrección en su aplicación, sino la transformación del modelo (sistema institucional) lo que se necesita.

Ni liberalismo ni democracia

Finalmente, ausencia, o mejor, la muerte del liberalismo y la democracia. Si la Restauración es un remedo de régimen liberal “moderno” (con pluralismo político, división de poderes, alternancia en el Gobierno, reconocimiento de derechos, principio de legalidad...) y democrático (reconocimiento de la soberanía nacional, derecho al voto -primero censitario y luego sufragio universal, limitado a los varones y mayores de 25 años-, elecciones legislativas y locales, principio de legitimidad en la representación-voluntad popular), es precisamente la falta de lo que quiere aparentar: Liberalismo (constituye, como hemos visto, la detención de la vida nacional, la oposición y la obstaculización de todo cambio e innovación en profundidad, inmovilismo, renuncia a toda efectiva mejora, en lo político, en lo económico, en lo social, en lo cultural... Todo lo contrario del progresismo en que consiste el verdadero liberalismo) y Democracia: pérdida de toda legitimidad, falseamiento del fundamento de la soberanía, vulneración del imperio de la ley y su corrupción sistemática... Es el Régimen del Absolutismo Oligárquico. No es, pues, ni Estado liberal, ni democrático, ni de Derecho. Ficción y corrupción como sistema.

Estado y Nación. Organización morbosa de la Sociedad

Pero la corrupción del sistema institucional patentiza un mal más hondo: la grave enfermedad de la Nación que le da soporte. El mal de España no consiste simplemente en un mal gobierno, en una superestructura política ineficaz e injusta o en un erróneo y paralizador sistema político-institucional, sino en un defecto más profundo que afecta a su constitución como nación, a las posibilidades de su convivencia como comunidad política.

“No pienso como Costa, que atribuía la mengua de España a los pecados de las clases gobernantes, por tanto, a errores puramente políticos. No; las clases gobernantes, durante siglos –salvo breves épocas- han gobernado mal no por casualidad, sino porque la España gobernada estaba tan enferma como ellas”⁷⁸⁶. O poco después:

“Lo malo es que no es el Estado español quien está enfermo por externos errores de política sólo; que quien está enferma, casi moribunda, es la raza, la sustancia nacional, y que, por tanto, la política no es la solución suficiente del problema nacional porque es éste un problema histórico”⁷⁸⁷.

⁷⁸⁶ *Ídem*, pág. 715.

⁷⁸⁷ *Ídem*, pág. 717.

¿Y cuál es ese problema que interesa la sustancia nacional? El mal no es simplemente del Estado, sino de la Sociedad, y tiene que ver con su (falta de) vitalidad, con la resignación, con el estancamiento, con la falta de impulso vital o, lo que es lo mismo, de energías creativas e innovadores, que es lo que sofoca la política restauradora y es lo único que permitiría su recuperación.

Diríamos que España adolece de insuficiente vitalidad (es un organismo enfermo), lo que significa: insuficiente constitución como nación, insuficiente movimiento “nacionalizador”, insuficiente conciencia y entramado nacional, insuficiencia en la estructura económico-social e insuficiente organización político-institucional que contribuye y consolida ese estado de postración, cuando debería ser el impulso de su solución. La política no es, pues, lo primero, pero puede ser determinante para perpetuar la enfermedad o para remediarla.

“Consideramos el Gobierno, el Estado, como uno de los órganos de la vida nacional; pero no como el único, si siquiera el decisivo. Hay que exigir a la máquina del Estado mayor, mucho mayor rendimiento de utilidades sociales que ha dado hasta aquí; pero aunque diera cuanto idealmente es posible dar, queda por exigir mucho más a los otros órganos nacionales que no son el Estado, que no es el Gobierno, que es la libre espontaneidad nacional”⁷⁸⁸.

Hay que distinguir entre Estado y Nación, entre sana organización política y vitalidad o sano desarrollo de la sociedad. Lo primero es muy importante, pues puede impulsar u obstaculizar la vida y la salud de la nación. Pero incluso para una política favorecedora se necesita una sociedad activa y saludablemente constituida. Solo una sociedad debilitada incuba un Estado infeccioso⁷⁸⁹. Por eso la “nueva política” o la solución del problema nacional exige:

- 1) Reformar, sin duda, y a fondo, el Estado, las leyes, las instituciones. Cambiar radicalmente la Política: hacer eficaz y estimulante -de la vitalidad nacional- la máquina del Estado (liquidando la organización del Estado parasitario y obstaculizador).
- 2) Pero a la vez actuar sobre la sociedad e impulsar su vitalidad, creando el entramado nacional capaz de salud, de crecimiento y de creatividad.

Pero antes de entrar a caracterizar la “nueva política” hemos de considerar, todavía, más analíticamente, esa enfermedad de la nación. Hemos dicho antes que, por efecto de “la corrompida política profesional” y su peculiar “selección a la inversa” de los que la ejercen, la vida pública “languidece bajo la tutela de quienes desvían las escasas corrientes de savia nacional en beneficio de intereses parasitarios”⁷⁹⁰. Pues bien:

“Éstas son las causas del hecho lastimoso que debe ser punto de partida de toda cruzada patriótica: *España no existe*. A este nombre responde una entidad geográfica, mas no un alma nacional, un espíritu colectivo que pueda llevar el nombre de patria”⁷⁹¹.

⁷⁸⁸*Ídem*, pp. 717-718. Cursiva del propio Ortega.

⁷⁸⁹Obsérvese el carácter “vitalista” de los términos que se emplean. Vitalidad, salud, saludable, debilidad, enfermedad, infección...

⁷⁹⁰O. C., T. VI, pág. 328.

⁷⁹¹*Ídem*, pp. 328-29.

Por eso, el problema es más hondo que político; no bastan las reformas políticas; hay que “anteponer el salvamento de nuestra vida étnica a toda jurídica delicadeza” acudiendo “a salvar los últimos restos de potencialidad española”⁷⁹².

En la nueva conferencia dada en “El Sitio” de Bilbao el 11 de octubre de este mismo año 1914 **“En defensa de Unamuno”**, reflexionando sobre el significado de la injustificada destitución de Unamuno como rector de la Universidad de Salamanca por el Ministro de Instrucción Pública D. Francisco Bergamín, ofrece Ortega causas importantes de la mengua de la Nación. Ve en ese atropello un claro ejemplo de un mal inveterado, “de un proceso viejísimo al hilo del cual podría reconstruirse la historia de nuestra decadencia”⁷⁹³ quejándose “desesperadamente de la villana muerte que se está dando a nuestra raza”⁷⁹⁴.

Se trata de un mecanismo morbosos, un mecanismo de destrucción que actúa a veces en las sociedades mejor constituidas y es capaz de llevarlas a la aniquilación o a la decadencia. Es lo que el filólogo alemán Otto Seeck (en su *Historia de la caída del mundo antiguo*) llama “la destrucción de los mejores, el aniquilamiento de los mejores” y explica según él la corrupción y derrumbe del colosal Imperio Romano.

Esta eliminación o la simple neutralización de los mejores, impidiendo por los medios más directos o tortuosos que ejerzan la sana influencia de su excelencia -por su consejo o por su actuación- sobre la vida pública, quedando ésta usurpada por los peores, los menos capaces, los más ávidos y corruptos, es lo que ha denunciado en la política de la Restauración como “selección a la inversa” y señala ahora como el “terrible mecanismo que opera insistente, omnímodo sobre la pobre vitalidad española”⁷⁹⁵, y es causa de su mórbida postración.

“Pensad en cualquiera institución nacional, cualquiera de esos máximos aparatos ideados para fomentar... la vida colectiva -la instrucción pública, el parlamento, la prensa, la hacienda- y los hallaréis convertidos en reductos, afirmados en los cuales los peores de la raza, los sin corazón, sin cerebro, los estériles, oprimen e inutilizan a los mejores... a los capaces de entusiasmo y de sacrificio, a los laboriosos, a los productores”⁷⁹⁶.

Y apostilla en **“La destitución de Unamuno”**: abandonar a Unamuno, uno de los mejores ejemplares del alma española, y no encenderse de indignación ante el atropello, “equivaldría a revelar una perversión de los instintos”, tolerar que “un valor inferior, un no valor, ose atentar contra un valor superior. Un pueblo donde esto acontece va próximo a la muerte: triunfa en él una selección inversa y los peores aniquilarán a los buenos y mejores”⁷⁹⁷. La destitución de Unamuno es “un caso concreto de ese proceso

⁷⁹²VyNP, pág. 719.

⁷⁹³“En defensa de Unamuno”, O. C., T. VII, pág. 390. En “Defensa de Unamuno en Salamanca” (T. VII, pág. 398) dice: “El hecho de la destitución del Sr. Unamuno es tan grave y tan representativo que no cabe ser pensado de dos maneras distintas: es un caso típico de la enfermedad centenaria que va concluyendo de destruir la vitalidad española”.

⁷⁹⁴T. VII, pág. 388.

⁷⁹⁵Ídem, pág. 391.

⁷⁹⁶Ibidem.

⁷⁹⁷“La destitución de Unamuno”, O. C., T. I, pp. 662-663. Subrayado mío.

destructor, de esa peculiar organización morbosa de la sociedad que hace a ésta automáticamente repeler e inutilizar a sus individuos más fuertes”⁷⁹⁸.

Pero hay más: la España con que se encuentra Unamuno es sinónimo de miseria material, sin hacienda, sin industria, sin comercio, sin ejército que merezca tal nombre (y esto en una época en que Europa multiplica su riqueza y desarrollo merced al capitalismo y a la técnica), y de miseria espiritual, de enorme vacío intelectual y moral. Y Unamuno levanta su voz y trae el valor del verdadero intelectual, que nos pone en contacto con los mundos superiores, rehabilita el castellano, consigue el reconocimiento intelectual de Salamanca, dignifica la oratoria, produce ideas al compás de la vida y crítica independiente..., edifica la conciencia patria y, “con el instrumento de su existencia pura y valerosa fabrica honor nacional”⁷⁹⁹.

Pues bien, la organización morbosa que elimina o inutiliza a los mejores -como es el caso de Unamuno-, que ya es de por sí una grave enfermedad nacional, no existiría sin nuestra complicidad o nuestro silencio y revela por ello una enfermedad más profunda: la perversión de los instintos valoradores, la atrofia de la facultad valorativa o la aberrante e insana preferencia de lo peor frente a lo mejor. “Hay un odio a lo mejor por ser mejor y una simpatía hacia lo abyecto”⁸⁰⁰. Ésta es quizás la más grave enfermedad nacional (con esto adelanta Ortega ideas que se desarrollarán en *España invertebrada*).

“La intrincada connivencia de políticos ineptos, negociantes asoladores y prensa silenciaria a que me he referido son, es cierto, la enfermedad nacional. Pero nosotros, nosotros somos la causa responsable de ella... No triunfarían los enemigos de la vitalidad española sobre los gérmenes de ésta si vosotros no decidierais a su favor...

“Se trata, acaso, de que tenemos infeccionada la facultad suprema del espíritu: la sensibilidad de los valores. (...) Así como hay una enfermedad de ver lo rojo gris, hay la de que puestos entre dos valores subvertimos su proporción verdadera. Hay un odio a lo mejor por ser mejor y una simpatía hacia lo abyecto. Esta es la perversión de los instintos valoradores. ¿Es que ocurre esto en la raza española?... ¿Cómo encuentra el inferior apoyo siempre contra el egregio?”⁸⁰¹.

En “**Defensa de Unamuno en Salamanca**” lo repite con mayor claridad:

“Hay sociedades donde la mayoría siente una profunda, leal solidaridad con esos hombres mejores. En virtud de esta sublime lealtad social esos hombres... han podido rendir al máximo de su capacidad y han hecho que en su pueblo triunfe una vida fuerte y fecunda.

Pero hay otras sociedades donde, pervertida la sensibilidad de la muchedumbre, ha nacido como un odio demente, como un desdén y desatención hacia los hombres mejores. En lugar de sustentarlos y poner en sus manos los órganos de la vida pública se han puesto con sus actos o con su pasividad del lado de los peores... de los inútiles, de los viciosos y negativos... Y la vida colectiva en manos de los pésimos ha ido de error en error... perdiendo energías y aptitudes hasta dejar de ser vida y tornarse una raza en agónico fantasma de sí misma.

“Este es, señores, el caso de España”⁸⁰².

⁷⁹⁸“En defensa de Unamuno”, T. VII, pág. 392. Subrayado mío.

⁷⁹⁹Véase: *Ídem*, pp. 392-94.

⁸⁰⁰*Ídem*, pág. 394.

⁸⁰¹*Ibidem*.

⁸⁰²“Defensa de Unamuno en Salamanca”, 1 nov. 1914, O. C., T. VII, pág. 399.

3.4. La España vital y la Nueva Política. El compromiso de la Liga. Propuestas de actuación

Si lo que tenemos es: una política corrupta, devastadora, obstaculizadora de las posibilidades españolas; y una nación pasiva, resignada, enferma, que relega a los mejores y tiene infeccionada la facultad valorativa, ya hemos dicho que lo que se necesita son dos cosas: transformar la política, subvertir los usos de la Restauración, poner a funcionar en sentido constructivo los mecanismos del Estado y, por otra parte, movilizar a España e impulsar su vitalidad, fortalecer la estructura social de la nación, rearmarla moralmente. Promover la España vital. En eso consiste la Nueva Política. Así lo expresa él mismo:

“Nuestra actuación política ha de tener constantemente dos dimensiones: la de hacer eficaz la máquina del Estado y la de suscitar, estructurar y aumentar la vida nacional en lo que es independiente del Estado. (...) Por esto es, en nuestra opinión, “política” toda una actitud histórica. La Historia... no es la historia de los Estados... sino de las vitalidades nacionales”. De ahí que “sea de especial urgencia entender por política el conjunto de labores cuyo fin sea el aumento del pulso vital de España”⁸⁰³.

La España vital, que Ortega contrapone a la España oficial, es la España por construir e impulsar, aún no lograda, pero que ya existe y hay claros síntomas de la misma. Es la España real que apunta signos de recuperación, de crecimiento, de renovación y una clara voluntad de afirmarse superándose.

“Hoy en nuestra nación presenciamos: dos Españas que viven juntas y que son perfectamente extrañas: una *España oficial* que se obstina en prolongar los gestos de una edad fenecida, y otra España aspirante, germinal, una *España vital*, tal vez no muy fuerte, pero vital, sincera, honrada, la cual, estorbada por la otra, no acierta a entrar de lleno en la historia”⁸⁰⁴.

Se apuntaba ya esta contraposición y los signos de renovación y vitalidad de la “sustancia nacional” en “Calma política” o en “Variaciones de la circunstancia”, de 1912, ese núcleo germinal que, frente a la España que ha sido, mantiene todavía como promesa “la España que puede ser”. Pero es cierto que, pese al conservadurismo antirreformista y antiliberal, la incompetencia técnica y administrativa, la deficiente política económica, etc., del Régimen, España se transforma profundamente o, como dice Santos Juliá, “aquella sociedad española de base rural y pasividad política crecía, se movía, se abría”⁸⁰⁵: crece la población, de los núcleos rurales se emigra a las ciudades, crece, por tanto, la población urbana y con ello las ciudades, hay un claro proceso de industrialización -acelerado durante la primera guerra mundial, por efecto de la neutralidad- y modernización, un aumento en el nivel de la educación, con importante descenso del analfabetismo y avances en educación superior y, “junto a un evidente y repentino proceso de proletarización masiva de los extrarradios, apareció una clase profesional”. “A principios de los años veinte se había consolidado ya lo que Thomas

⁸⁰³ *VyNP*, T. I., pág. 718.

⁸⁰⁴ *Ídem*, pág. 714. De nuevo, “En defensa de Unamuno”: “Dos Españas, señores, están trabadas en una lucha incesante: una España muerta, carcomida y una España nueva, afanosa, aspirante, que tiende hacia la vida...” (T. VII, pág. 391).

⁸⁰⁵ JULIÀ, Santos, *La España del Siglo XX*, Madrid, Marcial Pons ediciones, 2ª ed., 2007, pág. 50.

Glick ha llamado una clase media científica, una “comunidad científica acostumbrada al encuentro relativamente frecuente con científicos extranjeros del calibre más elevado”⁸⁰⁶. En suma, España cambia hacia una sociedad más moderna y urbana con una capa de “clases medias” profesionales, urbanas, ilustradas y progresivamente secularizadas (son a las que fundamentalmente se dirige *Vieja y nueva política*) que irrumpen con clara conciencia en la vida pública, al menos desde principios de siglo⁸⁰⁷.

En “**La hora del Maestro**” vuelve a repetir Ortega que ve signos de renovación, pero más que en la política, en la literatura o en la universidad, lo ve “en los pueblos y en el pueblo de mi tierra... Lo popular, lo espontáneo, lo difuso de la raza parece sentir un ímpetu nuevo hacia la vida, una sensibilidad más fina para distinguir entre lo discreto y lo necio, lo correcto y lo perverso”⁸⁰⁸.

¿Y en qué consiste esa nueva política que ha de impulsar esa España Vital?

Si “el hecho lastimoso que debe ser punto de partida de toda cruzada patriótica” es el reconocimiento de que España no existe como alma nacional, como espíritu colectivo, como verdadero entramado nacional, el primer objetivo de la misma no puede ser otro que “hacer patria”, “trabajar en la formación del espíritu nacional, contribuir a despertar en el individuo la conciencia del mundo social, convertir hombres en ciudadanos”⁸⁰⁹. Hay que sacar a los españoles de su pasividad, de su apartamiento de los asuntos

⁸⁰⁶ *Ídem*, pág. 57.

⁸⁰⁷ Ya hemos dejado constancia en otra ocasión, al hablar de la Institución Libre de Enseñanza, de la creación de una serie de instituciones que están contribuyendo a esa renovación cultural y a la modernización de España: el Museo Pedagógico Nacional (1882), Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (1907), Centro de Estudios Históricos (1910), Instituto Nacional de Estudios Físico-Naturales (1910), Ministerio de Instrucción Pública (1909), Dirección General de Primera Enseñanza (1911), Laboratorio de Investigaciones Biológicas (1911), Laboratorio de Histopatología del Sistema Nervioso (1912), Museo Nacional de Ciencias Naturales (1911), Institut D’Estudis Catalans (1907), Mancomunidad de Cataluña (1914), etc.

Julián Marías observa que las críticas, tan frecuentes, a la Restauración, incluida la de Ortega, parecen justificadas, pero son tal vez exageradas e injustas: “La mejoría de la sociedad española desde la Restauración de 1875, regida por la Constitución de 1876, es enorme... El balance de la Restauración, en términos “administrativos”, es excelente: se establece una nueva legitimidad encarnada en Alfonso XIII, articulada en la legalidad de la Constitución que había durado hasta 1923 (...) Hay, más que nunca, un Estado de Derecho, con libertades y elecciones que hoy no parecen plenamente democráticas, pero que en rigor no podían serlo, por el carácter rural de la mayor parte del país; hasta el punto de que el establecimiento del sufragio universal (masculino) en 1890 significó de momento un retroceso en la autenticidad electoral, por el papel que jugó el caciquismo. La convivencia entre españoles vuelve a unos niveles de normalidad desconocidos desde 1808; el nivel de vida aumenta, la población también, los partidos políticos alcanzan estabilidad; su “turno pacífico”, pese... a implicar un tanto de manipulación, aseguró la ausencia de violencia política” (MARIÁS, Julián, *España inteligible*, Alianza ed., Madrid, 2006, pp. 344-45). Una visión menos negativa de la Restauración que confirma en cualquier caso los cambios que se producen en la España real.

Reconoce poco después que “faltan los resortes de innovación; la Restauración no se atreve a enfrentarse de verdad con las cuestiones nuevas, con los problemas reales que reclaman atención, invención, decisión... Y esto era tanto más necesario cuanto que España tenía... un verdadero retraso” (pp. 346-47). Por lo demás, afirma que la Generación del 98, siendo verdad que se trata de una generación fundamentalmente crítica, hacen pensamiento y literatura de tal calidad y es tan radical su punto de partida al asumir la realidad española, que verdaderamente, juzga Marías, elevan el nivel cultural de España a niveles europeos (Véase: pág. 357 y 358-59).

⁸⁰⁸ “La hora del Maestro”, O. C., T. VII, pág. 339.

⁸⁰⁹ “Liga de la Educación Política Española”, O. C., T. VII, pág. 329.

públicos, que son comunes, o despertarles la conciencia de colectividad y de responsabilidad en ella.

Como nuestra propia vida, es nuestra sociedad o comunidad nacional un asunto que nos compete seriamente. “Vivir no es dejarse vivir”, nos advierte, “vivir es ocuparse seriamente, muy conscientemente del vivir, como si fuera un oficio”. Como la vida individual, es la colectiva una grave responsabilidad, mucho más cuando cada cual es lo que hace y el éxito no está asegurado (pero sí el fracaso con la inactividad). Ningún pueblo tiene asegurada su eternidad y el fracaso es posible: los pueblos pueden fenecer. “Por eso es menester que nuestra generación se preocupe con toda conciencia, premeditadamente, orgánicamente, del porvenir nacional”⁸¹⁰.

Pero para ello es preciso partir de un profundo conocimiento de la realidad nacional y de un estudio a fondo de sus problemas. La primera nota y condición de la nueva política, de toda la que quiera serlo en verdad, es “declarar lo que es”, estar guiada por la objetividad, desprenderse de los tópicos y las fórmulas establecidas y atreverse a expresar en fórmulas claras la “opinión verdadera”, la que tiene que asentarse por la fuerza de los hechos en la conciencia común y que es la que, aunque sea de forma confusa, “se encuentra ya viviendo en las “conciencias de los ciudadanos” y constituye su más íntimo sentir. La política tiene que llevar al convencimiento que sólo puede provenir de la verdad, de la fuerza que emana de la realidad. La política es conocimiento y voluntad, análisis objetivo y sincero, propuestas meditadas y fundamentadas y resolución para llevarlas a término. La política de la vitalidad es un compromiso con la realidad: de atención a la misma, de exigencia de objetividad, de partir de lo que es y de atreverse a decirlo: objetividad y veracidad. El político ha de ser formador de opinión... verdadera, que tiene tras de sí verdadero conocimiento y que de alguna forma saca a la luz las convicciones profundas de una época, de una generación.

“Ocurre que las gentes, unas por falta de cultura, otras por falta de poder reflexivo, otras porque no han tenido solaz, otras por falta de valor..., no han podido ver claro, formularse claramente ese su íntimo hondo sentir. De aquí la misión que, según Fichte, compete al político, al verdadero político: *declarar lo que es*, desprenderse de los tópicos ambientes y sin virtud, de los motes viejos y, penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a la luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpressas, íntimas de un grupo social, de una generación, por ejemplo. Sólo entonces será fecunda la labor de una generación: cuando vea claramente qué es lo que quiere”⁸¹¹.

Hemos dicho ya insistentemente que la política es ante todo pedagogía, labor pedagógica: que frente a la demagogia -que, más que ilustrar, engaña para seducir, declarando, no lo que es, sino lo que gusta oír- y la política como pura táctica (y astucia) para lograr el gobierno y los resortes de poder en beneficio propio, ha de buscar ante todo formar la conciencia objetiva de los ciudadanos, el conocimiento objetivo de los problemas, para que puedan decidir con acierto. No debe explotar la emotividad ni el interés particularista -ni la simple manipulación y el engaño-, sino la objetividad racional.

⁸¹⁰VyNP, T. I., pág. 712.

⁸¹¹Ídem, pág. 711.

Por supuesto, la política habrá de ser de Nación y no simplemente de Estado (del revivir nacional y no del simple manejo político), lo que significa: que no ha de limitarse a la pura actividad electoral, parlamentaria y gubernativa; y mucho menos a las tácticas partidistas “para conquistar y ejercer la actuación del Gobierno”; sino que ha de empeñarse en una actuación decidida -pedagógica, propagandística, movilizadora- sobre la sociedad o el cuerpo de la nación para promover: opinión pública despierta, conciencia cívica y nacional, actividades de asociación y comunicación intersocial, interés por la cultura y la educación, preocupación y espíritu emprendedor para la mejora material y espiritual. Es lo que Ortega llama “aumento y fomento de la vitalidad de España”. Mucho más, cuando sabemos que “no es el Estado español quien está enfermo por externos errores de política; que quien está enferma, casi moribunda, es la raza, la sustancia nacional”⁸¹².

O mejor aún, que no basta la necesaria reforma del Estado y el cambio imprescindible en la acción propiamente política -electoral, parlamentaria, gubernativa, administrativa-, sino que es necesario actuar sobre la sociedad y vivificarla: creando “órganos de socialidad”, de cultura, de técnica, de mutualismo, de vida, en fin, humana en todos los sentidos: de energía pública...”⁸¹³. O, como dice en “**La Nación contra el Estado**”:

“En lugar de ir a los pueblos a pedirles votos, id a irritar su pasión colectiva, a incitar su honor urbano, a despertarles la voluntad de vivir su propia vida: hostigad los intereses del obrero y del productor, trabadlos en sindicatos independientes, prontas a la defensa de sus afanes; despertad en el individuo y en los grupos la ambición de ser fuertes, de ser ricos, de ser suspicaces frente a la autoridad que abusa y el Estado que usa de ellos. Proclamad la supremacía del poder vital -trabajar, saber y gozar- sobre todo otro poder. Aprendamos a esperar todo de nosotros mismos y a temerlo todo del Estado. En suma, política de nación frente a política de Estado (...) Organización de los españoles frente al Estado español”⁸¹⁴.

Movilizar la sociedad, crear lazos de socialidad (redes de comunicación, movimientos asociativos -en lo económico, lo sindical, lo político, lo cultural, lo recreativo, lo local, lo provincial o lo interprovincial-, afanes y empresas compartidas), promover corrientes de opinión, conciencia cívica y nacional, estimular la necesidad de crear en todos los ámbitos y secundar toda iniciativa de cambio, de crecimiento, de mejora. En suma, contribuir a un clima social que demanda y se apresta para hacer posible: mejor educación, preparación técnica, producción de riqueza, responsabilidad política, creación cultural, justicia social.

Esa política de vitalidad exige o es una con la revolución del coraje: hay que revertir el ánimo de los españoles, potenciar el desprecio a los usos establecidos y suscitar el sentimiento de ofensa ante la voluntad de tenernos relegados. Entonces aflorará el coraje como voluntad de intervención y de cambio, de asumir los propios e inexcusables deberes. “Sólo de esta descentralización del coraje espero la salvación de España”⁸¹⁵.

⁸¹² *Ídem*, pág. 717.

⁸¹³ *Ídem*, pág. 718.

⁸¹⁴ “La Nación frente al Estado”, *España*, 12 febrero 1915, O. C., T. I, pág. 838.

⁸¹⁵ “En defensa de Unamuno”, T. VV, pág. 395.

Esta es la tarea que impone sobre sí la Liga para la Educación Política Española. No es un partido político que compita electoralmente para obtener cuotas de representación y de poder para intervenir en la política y actuar desde los resortes del Estado, sino un movimiento social, pedagógico-político-propagandístico, que tiene por objeto:

1/ Promover el estudio, el conocimiento sensato de la realidad española y sus problemas más acuciantes –aportando preparación técnica o procurando soluciones con solvencia científica y técnica-, el intercambio de información, de ideas y de preocupaciones.

“El fin inmediato de la Liga para la Educación Política Española es por tanto el estudio de tales problemas... Nos distinguiremos...: por la tendencia a especializar las cuestiones... y a formarnos sobre cada asunto de interés público una opinión sólidamente fundamentada en argumentos técnicos (...)

“Viviendo todos en continuo trato, iremos reuniendo noticias intuitivas de la existencia nacional, asistiremos a las amarguras de la vida aldeana, recorreremos los campos, intentaremos la elaboración de estadísticas y encuestas fidedignas... Encargaremos proyectos de solución a las cuestiones técnicas, administrativas, agrícolas, pedagógicas, etc... que sirva de cimiento para mejoras reales y de arsenal para la crítica y la propaganda. (...)

“Paralelamente con el sereno estudio de los males nacionales, llevaremos la exposición pública de nuestras ideas en el periódico, el folleto, la conferencia y la privada plática. Acudiremos de preferencia al *meeting*”⁸¹⁶.

2/ Movilizar, precisamente, la sociedad y estimular su vitalidad y organización interna: fomentar la conciencia ciudadana y las iniciativas de mejora de toda índole. Y sobre todo lazos y redes de socialidad.

“Vamos a inundar con nuestra curiosidad y nuestro entusiasmo los últimos rincones de España; vamos a ver España y a sembrarla de amor y de indignación. Vamos a recorrer los campos..., las aldeas... Vamos a crear entre ellos fuertes lazos de socialidad – cooperativas, círculos de mutua educación, centros de observación y de protesta. Vamos a impulsar hacia un imperioso levantamiento espiritual a los hombres mejores de cada capital... Vamos a tender una red de nudos de esfuerzo por todos los ámbitos españoles... que forme un sistema nervioso por el que corran vitales oleadas de sensibilidad...”⁸¹⁷.

“Fomentando en nuestro pueblo el espíritu de asociación y cooperativismo y propagando la idea de solidaridad, acción indispensable para mejorar las míseras condiciones económicas y culturales en que vive y trabaja... pues la fuerza del cacique

⁸¹⁶“Liga de Educación Política Española”, T- VII, pp. 329-30. En *Vieja y Nueva Política* lo dice así:

“La obra característica de nuestra asociación ha de ser el estudio al detalle de la vida española y la articulación, al pormenor, de la sociedad patria con la propaganda, con la crítica, con la defensa, con la protesta y con el fomento inmediato de órganos educativos, económicos, técnicos, etc.”.

“Encargaremos a concededores especiales proyectos de solución a las cuestiones técnicas, administrativas, agrícolas, pedagógicas, etc. Por el periódico, el folleto, el mitin, la conferencia y la privada plática haremos penetrar en las masas inertes nuestras convicciones e intentaremos que se disparen corrientes de voluntad” (T. I, pág. 742).

⁸¹⁷*Idem.*, pág. 725.

reside en la debilidad de sus víctimas, y ésta, en el individualismo estrecho y en la carencia de intereses colectivos”⁸¹⁸.

3/ Convocar a su generación a esta acción socializadora, verdaderamente patriótica, que puede dar la medida de su triunfo o del cumplimiento de su misión histórica. Pero en general recabar la máxima colaboración y en especial la de los mejores hombres de las provincias, que son los necesarios nudos de esta red nerviosa de comunicación que tiene que poner en relación las diferentes regiones y sus gentes y crear entramado nacional. Y aquí es imprescindible suscitar el compromiso de las minorías más competentes y preparadas, que son las que pueden actuar de fermento, proponer ideales, provocar entusiasmos y aportar ideas que orienten la actividad de la mayoría, así como capacidad técnica para su ejecución. Y en esta posición de liderazgo espiritual es necesario que conserven su altura intelectual, sus destrezas para la reflexión y la teoría, su competencia técnica y profesional, que es como realmente pueden servir a la comunidad.

“Es forzoso aspirar a introducir la actuación política en los hábitos de las masas españolas. ¿Cómo sería posible lograr esto sin la existencia de una minoría entusiasta que opere sobre ellas con tenacidad, con energía, con eficacia?”⁸¹⁹. Por eso, “la Liga de Educación Política Española... comienza dirigiéndose primero a aquellas minorías que gozan en la actual organización de la sociedad del privilegio de ser más cultas, más reflexivas, más responsables, y a éstas pide su colaboración para... transmitir su entusiasmo, sus pensamientos, su voluntad, su coraje”⁸²⁰. “Y al solicitar a la acción pública a las nuevas generaciones y especialmente a las minorías que viven en ocupaciones intelectuales... es menester que si van a la política, no se avergüencen de su oficio y no renuncien a la dignidad de sus hábitos mentales; es preciso que vayan a ella como médicos y economistas, como ingenieros y como profesores, como poetas y como industriales”⁸²¹.

No cabe acción social sana y eficaz sin la adecuada articulación entre minorías selectas y ejemplares, moralmente generosas y técnicamente capacitadas, y mayorías que se dejen orientar o dirigir por las mejores propuestas, las que mejor sirven al conjunto. La Liga de educación Política pretende realmente agrupar a esas minorías de intelectuales, técnicos, profesionales, hombres de empresa, que puedan aportar conocimientos, propuestas sugestivas, preparación técnica y capacidad de gestión, y convocarlos a una acción entusiasta, moralizadamente política y de dimensión patriótica y nacional. Una nación se nutre de entusiasmo y competencia. Esto es lo mínimo que una minoría tiene que aportar⁸²².

Sobre el elitismo de Ortega y el papel de las minorías

Como se ve, *Vieja y nueva política* plantea un tema que va a ser capital en el pensamiento político, social y aun moral de Ortega, aunque será en *España*

⁸¹⁸“Liga de Educación Política Española”, pág. 330.

⁸¹⁹“Prospecto de la “Liga de Educación Política Española”, T. I, pág. 739.

⁸²⁰*VyNP*, pág. 710.

⁸²¹*Ídem*, pp. 723-24.

⁸²²Véase: “Alma de purgatorio”, O. C., T. I, pág. 847.

invertibrada y en *La rebelión de las masas* donde se desarrolle explícitamente y se aborde con mayor dramatismo: el papel de las minorías selectas, la dialéctica entre ejemplaridad y docilidad para articular una organización social saludable y la condición morbosa de la sociedad española a causa de la selección inversa que relega a los mejores y se deja dirigir por los menos capaces y más corruptos. Es, por de pronto, el gran defecto de la política de la Restauración y parece convertirse en el mal constitutivo de la convivencia nacional: ni abunda la excelencia ni se reconoce, lo mejores viven apartados de la esfera de la influencia pública, lo único visible y efectivamente determinante es la confluencia del interés particular, la corrupción y la incompetencia y se constata, por tanto, como característica de la vida española, la indiferencia cuando no la animadversión a la verdadera excelencia y desde luego la deserción de lo que pueden ser minorías generosas y competentes. Precisamente por eso *Vieja y nueva política* apela a la movilización de esa minoría, selecta por diferentes circunstancias, sobre todo intelectual, a ejercer un papel de incitación y de dirección espiritual para imaginar y promover una España mejor.

Se discute con frecuencia el “elitismo” de Ortega y si se trata de una concepción conservadora, cuando no reaccionaria, de la sociedad y la política. No toca ahora explicar lo que es en Ortega la “minoría selecta” ni el carácter moralmente superior de la excelencia fundada en la autoexigencia, la incorruptibilidad, la capacidad, el esfuerzo y la generosidad. Que en una sociedad sana se impone por su ejemplaridad o autoridad moral, no por su poder –económico, político o de cualquier índole institucional. Ortega está reconociendo que la excelencia -intelectual, técnica, moral- es minoritaria, que los capaces, de aportar claridad en el reconocimiento y valoración de la realidad, directrices fecundas para la acción política y social, soluciones técnicas a los problemas prácticos, propuestas generosas para la convivencia en justicia, son los menos -y se dan por una serie de circunstancias favorecedoras a las que tienen que sumarse la rectitud moral y la entrega generosa y autoexigente al deber- y que una sociedad sólo puede estar bien vertebrada y en condiciones de mejorar y progresar si la mayoría -menos capacitada, peor preparada, menos dispuesta al sacrificio y a la autoexigencia- se deja orientar y convencer por las propuestas más racionales, más justas, más fundamentadas, más técnicamente abordables.

A esa minoría se dirige Ortega: hay en España gentes, por diversas circunstancias, más cualificadas intelectualmente, más preparadas técnicamente, más concienciadas políticamente, con mayor experiencia en organización y gestión. Equípense de generosidad, de deber patriótico y de puro interés por el bien común o de la Nación. Y hagamos que la mayoría de los españoles se impregnen de lo que ellos ya saben y desean, aunque no siempre estén en condiciones de formularselo con claridad: objetivos de nación, ideales políticos de libertad, representación auténtica y justicia, reformas necesarias y posibles, redes de solidaridad, movimientos para una economía más próspera y justa, realizaciones educativas y culturales para una elevación en humanidad y dignidad...

Antonio Elorza recalca el elitismo de Ortega, que siempre -según él- ha mostrado desconfianza en la acción política de la mayoría popular, incapaz por sí sola, sin la acción educadora de la minoría intelectual, de “cumplir ninguna labor histórica que merezca la pena” y ni siquiera elevarse a la categoría de “pueblo”. Hace referencia a dos artículos anteriores de Ortega, “La conservación de la cultura”, de 1908, e

“Imperialismo y democracia”, de 1910, donde “pueblo” “es aquella porción nacional que no sabe lo que quiere”, es “inconsciencia” e “indiferencia sobrehistórica”, pura “materia” a determinar por la forma que es la cultura: “Pueblo es lo instintivo en la vida de cada nación, lo indeterminado histórico a determinar por la cultura”. De ahí el papel fundamental de la minoría intelectual que aporta la idea, el proyecto, la directriz racional, la labor de cultura y educación, convirtiendo la multitud en “pueblo” con verdadera entidad política y haciéndolo capaz de cumplir una “labor histórica” que merezca la pena. Con ello, mantiene Elorza, Ortega eleva una cuestión de hecho -la insuficiencia y pasividad política del pueblo español- a una “categoría sociohistórica, y en buena medida suprahistórica: ... la concepción elitista de las relaciones sociales”⁸²³, aun insistiendo en que “la vocación de la minoría es incardinarse en la mayoría y convertirla en pueblo”⁸²⁴.

Mucho más comprensivo se muestra A. Morales Moya, que justifica el “elitismo” de Ortega como un “neoelitismo” que concilia y considera inevitables y necesarias para la democracia tanto la acción educativa y orientadora de las minorías por su capacitación y ejemplaridad como la libertad, la participación y los derechos democráticos de las masas: “Ciertamente, Ortega llama enérgicamente a la acción a una minoría intelectual (“encargada de la educación política de las masas”), mas desde una perspectiva que hoy llamaríamos “neoelitista”, es decir, desde una concepción de la democracia política en la que se conjuga la inevitable acción de las élites -toma de decisiones, descripción de situaciones, valor de ejemplaridad- con la participación institucional de las masas gobernadas en la competencia y en el cambio de los grupos dirigentes”⁸²⁵. El mismo nos recuerda a S. Herrero: “Importa llegar a la conclusión que Ortega no fue un torpe y desdeñoso elitista...”.

No en vano nos recuerda que el Ortega que reclama que “es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas” es el Ortega que concibe la política como necesaria tarea e intervención de las masas (“el área política comienza propiamente donde... aparecen las masas sociales batiéndose en una dinámica apasionada”) y para el que “el término de nuestros propósitos no puede ser otro, por consiguiente, que llegar hasta esas masas”⁸²⁶.

Por su parte, para P. Cerezo, “ni siquiera los momentos más expresos y vigorosos del aristocratismo de Ortega se dejan interpretar en una perspectiva de elitismo político, porque su propuesta no tenía nada que ver con la génesis del poder político, en lo que se atuvo siempre a una profunda convicción democrática, sino con la constitución y vertebración de la vida social. (...) La dirección espiritual que reclama Ortega para las minorías no está fundada en ningún privilegio social, de clase o grupo, sino en la ejemplaridad y la competencia, sin la que no puede darse una sociedad sana. Lo patológico es justamente lo contrario, erigir lo mediocre y lo inerte como medida de valor”⁸²⁷.

⁸²³ELORZA, Antonio, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ed. Anagrama, pág. 44. Las citas anteriores del propio Ortega son de los artículos citados, O. C., T. I, pp. 151 y 318.

⁸²⁴*Ídem*, pág. 43.

⁸²⁵MORALES MOYA, Antonio, art. cit., pág. 83. También en 99.

⁸²⁶“Prospecto de la Liga...”, T. I, pág. 739.

⁸²⁷CEREZO, Pedro, “Experimentos de nueva España”, LOPEZ DE LA VIEJA, M^a T., *Política y Sociedad en Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y Nueva Política”*, pp. 117-18.

Para Ortega, como hemos apuntado ya y tendremos que repetir cuando analicemos *La rebelión de las masas*, “los mejores”, la minoría selecta o intelectual, no son las clases económica o socialmente dominantes y no reclama para ellos el poder político o ejecutivo, sino que son los moral e intelectualmente superiores y representan un “poder espiritual” que ha de orientar, educar y persuadir por la excelencia de sus propuestas, que los más han de reconocer como coincidentes con sus más íntimas demandas y convicciones.

“El poder espiritual (que puede estar representado en la Prensa crítica e independiente, en los intelectuales críticos y rigurosos, en órganos de expresión política creadores de opinión pública, sana y vigorosa) es por definición orientativo o educativo, si se prefiere, pero nunca ejecutivo. No aspira a tener poder político *tout court*, sino autoridad..., crédito social, avalado por la competencia de su ejercicio, y por tanto, vigencia o fuerza persuasiva comunicativa en la sociedad civil. Y ha de ser por fuerza minoritario, pues está vinculado al cultivo de la excelencia, es decir, de un juicio crítico y bien formado, que no es un hecho común”⁸²⁸.

Para concluir, podemos decir, con el mismo P. Cerezo, que “la minoría intelectual asumía aquí el papel de una vanguardia formadora de conciencia, sin suplantarse con ello la acción política convencional... transformada en una tarea de animación social”⁸²⁹. Tal es la tarea de la Liga para la educación Política Española.

3.5. Las formas de gobierno y la cuestión de la Monarquía

Cuando se está haciendo la “liquidación” del sistema de la Restauración y promoviendo, en ruptura con la “vieja”, una “Nueva Política” que suponga la instauración de una España nueva (una sociedad revivificada, en cohesión, con conciencia y proyecto de nación, con nuevos usos políticos y administrativos: nacionalización de la política y de las instituciones, representación efectiva y verdadera legitimidad, competencia...), es necesario abordar la cuestión de las formas de gobierno y en concreto la de la Monarquía, “una de las cuestiones más graves del momento, sobre la que es forzoso tomar una postura digna, seria, evidente, inequívoca”⁸³⁰. Pues parece evidente que es la Monarquía la clave de bóveda del sistema de la Restauración, que es lo que en él se restaura (hemos dicho que en realidad lo es la “Oligarquía absoluta”) y que en todo caso Monarquía y Oligarquía se apoyan y se sostienen mutuamente, jugando la Corona un papel clave en su funcionamiento como sistema de poder oligárquico y no democrático. Y lo es igualmente que la caída o liquidación del sistema de política oligárquica tenía que afectar inevitablemente a la institución monárquica, por más que ésta había logrado una efectiva independencia desvinculándose del Gobierno y poniéndose al resguardo del Ejército. La incapacidad progresiva de los “partidos dinásticos” -los republicanos y socialistas no están verdaderamente integrados en el sistema- para controlar la situación ponen sin duda en peligro a la Monarquía y, en la práctica, si ésta sobrevivió al sistema oligárquico fue sólo temporalmente y por el recurso de la dictadura militar⁸³¹.

⁸²⁸*Ibidem*, 117.

⁸²⁹*Ídem*, pp. 110-111.

⁸³⁰*VyNP*, pág. 727.

⁸³¹Dice Ramos Oliveira: “El golpe de Estado (de Primo de Rivera)... en última instancia venía a despachar a la oligarquía. Para los doctos en temas de política e historia pudo ser siempre cuestión

Pero la crítica y la descalificación del sistema político de la Restauración no implica necesariamente la de la Monarquía y Ortega confiesa que el fracaso de aquella como sistema oligárquico y antidemocrático no es el de ésta; antes bien, implica también a los republicanos. Ya dijo en “Sencillas reflexiones” (1913) que está por hacerse en España el ensayo de la Monarquía. El hecho es que la mayor parte de los que componen la Liga no son republicanos y España es mayoritariamente monárquica. Y los que esperan todos los remedios del abandono de la Monarquía por la República no hacen sino confesar una fe sin mayor fundamento. Es, pues, necesario plantear la cuestión de la Monarquía con toda seriedad.

Primero, no parece adecuado el planteamiento que se limita a afirmar la accidentalidad de las formas de gobierno, como si se tratara de términos felizmente prescindibles o puramente accesorios. El planteamiento correcto es el que lo hace en términos de fines y medios y coincide con aquél en no considerar la Monarquía o la República como fines en sí y por tanto como el centro de la cuestión.

Porque, ¿qué es lo sustancial, el fin indeclinable a perseguir, lo que en ningún modo puede ser prescindible y es la verdadera “cuestión de principios”? No son, ciertamente, ni la Monarquía ni la República, que sólo son **medios**, instrumentos para conseguir el verdadero fin de la política: que no puede ser sino la sociedad en plenitud, la convivencia en justicia, la democracia. **Justicia y democracia**, eso es lo único que tiene categoría de fin y a lo que debemos total lealtad. (Democracia significa soberanía popular, como principio de legitimidad, verídica representación, elegibilidad de los gobiernos, respeto a los derechos y libertades de las personas, justicia y principios “constructivos”, igualdad ante la ley, no desigualdad en lo que somos iguales y no igualación en lo que somos desiguales. La democracia, que establece en definitiva quién manda -gobierno de todos-, debe moderarse con el liberalismo: límites del poder provenientes del respeto a los derechos del individuo).

Todo lo demás, lo que llamamos Instituciones, son medios para realizar y dar cumplimiento a esos fines. Eso son las formas de gobierno: Monarquía, República, Aristocracia. Y esos medios, importantísimos, se justifican por su eficacia. Será mejor el que mejor asegure el logro de la justicia y la democracia.

Por eso no se puede ser “monárquico” o “republicano” “por principios”, como si Monarquía o República fuesen fines en sí mismos. Toda institución es un hecho histórico y se justifica en la práctica, por su utilidad y su eficacia⁸³². Por supuesto, no se

especulativa qué caería primero: el trono o la oligarquía. Tuvo más defensas la Corona y sobrevivió a su pedestal cambiando de postura. Pero la nueva plataforma era insustituible. Una vez que se resquebrajara, don Alfonso se quedaría sin pueblo, sin Ejército y sin amigos” (RAMOS OLIVEIRA, *Historia de España* II, pág. 458).

⁸³²“En resolución, lo único que queda como inmutable e imprescindible son los ideales genéricos, eternos, de la democracia; y todo lo demás, todo lo que sea medio para realizar y dar eficacia en cada momento a esos ideales democráticos es transitorio”.

“Estos medios reales y transitorios para cumplir los ideales, los fines políticos, son lo que llamamos instituciones... Toda institución es un mero instrumento que, a fin de tal, sólo puede ser justificado por su eficacia. Abandonemos, pues, esta terminología escolástica que habla de lo accidental y sustancial. Es menester que traigamos la cuestión a su terreno propio, que es el de los medios y fines; los medios, es decir, las instituciones, y los fines, es decir, la justicia humana y la plenitud vital de la sociedad”. *VyNP*, pág. 728.

puede profesar la “lealtad monárquica” (ni la “lealtad republicana”) como la explicó Cánovas reclamándola de Sagasta y los liberales: “Estar con la Monarquía (o con la República, en su caso) sin condiciones, de todas maneras, bien o mal, como la monarquía se conduzca, de todas suertes apegado a ella”⁸³³. No se es “monárquico” o “republicano” como principal identificación. Eso sólo puede responder a una forma errada de autocomprensión o autorreconocimiento.

Ortega opta o acepta la Monarquía como forma de gobierno: “Somos monárquicos, no tanto porque hagamos hincapié en serlo, sino porque ella -España- lo es”. Lo ha dicho en otra ocasión: está por hacerse en España el verdadero ensayo de la Monarquía. Ve todavía en ella posibilidades para impulsar la vitalidad española. Pero, por supuesto, con condiciones: no puede ser la Monarquía cómplice del sistema oligárquico de la Restauración. No sólo ha de atenerse al Derecho y a la Constitución, sino que ha de impulsarlos y hacerlos posible y ha de contribuir al aumento de la vitalidad nacional. “La Monarquía tiene que justificar cada día su legitimidad, no sólo negativamente, cuidando de no faltar al Derecho, sino positivamente, impulsando la vida nacional”⁸³⁴. Y sobre todo, hay que *nacionalizar* la Monarquía. Como todas las instituciones, no puede estar al servicio de algún interés particularista e identificarse por completo con el interés nacional, “hacerse solidaria con las esperanzas españolas”.

En definitiva: somos monárquicos, pero sin lealismo: “La Monarquía es una institución y no puede pedirnos que adscribamos a ella el fondo inalienable, el eje moral de nuestra conciencia política. Sobre la Monarquía hay, por lo menos, dos cosas: la justicia y España. Necesario es nacionalizar la Monarquía”⁸³⁵.

3.6. Los grandes principios: Liberalismo, Democracia, Organización, Competencia, Nacionalización

Por **liberalismo** se entiende, en definitiva, ausencia de conformismo, afán de innovación y persecución del ideal: “Aquella emoción radical... que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana, y espera siempre, y en todo orden, de nuevas formas sociales, mayor bien que de las pretéritas y heredadas”. Por supuesto, liberales en cuanto creemos conciliables e incluso implicados entre sí las exigencias del Estado o bien del conjunto y el bien y los derechos del individuo, el bien general y el respeto a la persona individual: “Liberales...libres de toda traba dogmática en el sentido más amplio de la palabra, y creemos en la posibilidad de formar un Estado social y político en el que sean una misma cosa la vida próspera de la Nación y el bienestar de todos y cada uno de los ciudadanos”⁸³⁶.

Nos sentimos solidarios del **Socialismo** en lo que tiene de constructivo, con todas las objeciones que ya se han concretado (materialismo, olvido de las cuestiones “nacionales”, lucha de clases y recurso a la revolución):

⁸³³Discurso recogido en Diario de Sesiones, citado por Ortega en pág. 730.

⁸³⁴VyNP, pág. 729.

⁸³⁵Ídem, pág. 730.

⁸³⁶“Liga de Educación Política Española”, T. VII, pág. 330.

“Somos accesibles a todas las ideas que tiendan a mejorar la salud moral y material, individual y colectiva de nuestro pueblo. Del Socialismo recogemos íntegramente su crítica de la organización actual de la producción, y su manera de considerar el salariado como mera categoría histórica... Más el tono general de su propaganda se nos antoja por demás olvidadizo de la importancia de la emancipación espiritual, y no podemos adoptar su fe en la Revolución para resolver el problema político español, ni su irreconciliable hostilidad hacia la Monarquía. Tampoco hacemos nuestra su actitud frente a las cuestiones patrióticas, ya que creemos compatible el ideal nacional con el ideal humano”⁸³⁷.

Organización y Competencia. Un principio y una tarea resume todo el afán de la Liga para la Educación Política Española: “Organización de España”, que está ligado al de competencia. “Nos es tan esencial y tan necesario como ese principio de ética y de derecho que se llama liberalismo el afirmar y el imponer todas aquellas labores, y todas aquellas exigencias que traiga consigo la organización mínima de las funciones nacionales, que está completamente por realizar. Es decir, que para nosotros es tan necesario como la justicia en los gobernantes la competencia en ellos y en los administradores; y en esto estamos completamente por empezar”⁸³⁸. Insiste Ortega en la necesidad de saber y de eficacia técnica, de organización racional. Se necesitan ideas y programas, políticos-educadores, pero también expertos, con preparación científico-técnica, capaces de adecuar los medios a la realización de los fines. En España está casi todo por hacer. Por eso hay que valorar la preparación técnica, la necesidad de elaborar programas previniendo los recursos, los medios y los procedimientos para llevarlos a cabo. Hay que fomentar la moralidad en las aspiraciones, pero también la competencia técnica, los saberes instrumentales, los principios de organización racional.

Finalmente, el principio de **Nacionalización**, lo que en *España invertebrada* se va a oponer al *particularismo*: “Nacionalización del ejército, nacionalización de la monarquía, nacionalización del clero, nacionalización del obrero”⁸³⁹. Un problema capital de España es que cada individuo, cada grupo social, cada institución, en lugar de sentirse parte de un todo, en el que cumple una función y tiene un interés supeditado al del conjunto, se siente un todo o fin en sí mismo y convierte su interés particular - condicionado- en el interés único, supremo e incondicionado. En el caso de las instituciones, de ser medios para un fin superior, se convierten en fines en sí mismos: y ejército, monarquía, iglesia, partidos políticos, organizaciones obreras olvidan la función y el fin superior al que están supeditados y por la que se justifican y no miran más que a su fin particular como si de “todos” se tratara: el ejército se cree la fuente de poder y mira sólo por el interés del militar; la monarquía se cree origen de la legitimidad y todo lo supedita a su exaltación y conservación; el clero cree representar el “*Imperium Domini*” (*imperium mundi*) y no reconoce instancia superior, creyéndose con derecho a imponer sus principios y el poder público de la iglesia; el obrero se cree única fuente del valor, objeto de explotación y alienación por una estructura social injusta, y da por justas y debidas cualquiera de sus reivindicaciones y en último término su recurso a la revolución.

⁸³⁷ *Ídem*, pp.330-31.

⁸³⁸ *VyNP*, pág. 730-31.

⁸³⁹ *Ídem*, pág. 736.

El principio de la *nacionalización* exige tomar en consideración los fines o el bien del conjunto, general, de la Nación. Y todos limitarán sus exigencias particulares ajustándolas a las necesidades de todos: la Corona se supeditará a la Nación, a la Soberanía Nacional, a la ley y la Constitución que emanan de ella y al cumplimiento de sus funciones constitucionales, exigiendo para sí, no el poder, sino la responsabilidad y en todo caso la recompensa a su trabajo (su salario). El ejército se someterá al poder civil y al cumplimiento de las funciones que tiene encomendadas, mirando a la seguridad nacional y a la garantía del orden constitucional. El clero reconocerá el poder laico, la libertad de conciencia, el pluralismo ideológico y la necesidad de limitarse a la orientación espiritual de los que libremente se declaren sus fieles. El obrero persistirá en sus justas reivindicaciones, pero pondrá su trabajo como contribución a la riqueza nacional o la producción de bienes para el conjunto y comprenderá que sus exigencias han de armonizarse con las de todos los trabajadores y todo lo que es necesario en el proceso de producción, rebajando seguramente su demanda de revolución en demandas democráticas de derechos individuales y sociales (en un marco de negociación democráticamente regulado).

NOTA: La Liga y el Partido Reformista. “Nuestra Agrupación no cree enajenar su absoluta independencia ni su completa imparcialidad declarando que ve con una gran esperanza la formación del Partido Republicano Reformista en cuya voz cree encontrar un eco de sus propios anhelos”⁸⁴⁰. El Partido Reformista había nacido en abril de 1912, fundado por Melquiades Álvarez, y a él se habían adherido muchos de los miembros de la Liga y el propio Ortega, que formaba parte de su Junta Nacional⁸⁴¹. Llamado “partido de los intelectuales”, coincidía básicamente con los objetivos de la Liga: crítico con la Restauración, el caciquismo y el turno, pretende una profunda reforma constitucional que proclame la Soberanía Nacional (no compartida) y reduzca los poderes de la Corona, acabe con la confesionalidad del Estado (art. 11 de la Constitución de 1876) y acerque en definitiva un sistema verdaderamente liberal y democrático. Rechaza la revolución y plantea una política gradual y evolutiva y renuncia al republicanismo, estando dispuesto a colaborar con el Rey, manteniendo la fundamentalidad de los objetivos democráticos. Anduvo siempre falto de base social amplia, aunque obtuvo buenos resultados en Asturias, y un acercamiento al partido liberal de Romanones provocó la salida de Ortega en 1915. Éste le dedica varios artículos: “Un discurso” (T. I, pág. 870), “Un discurso de resignación” (pág. 874), “Más literatura resignada” (pág. 879), “Contestación a Zulueta” (T. VII, pág. 422), todos de 1915.

Ligado a la Liga para la Educación Política Española nace el Semanario **España**, que constituye realmente su órgano de expresión y es una de sus concreciones para impulsar la crítica, la sinceridad, la “rebeldía constructiva” y en suma la vitalidad española. En su presentación (“**España saluda al lector y dice**”) se recalcan ideas básicas de *Vieja y nueva política*: “Si nuestro pueblo ha perdido la fe en todos los institutos oficiales, hace falta que la cobre en sí mismo. Es preciso reorganizar la esperanza española”⁸⁴². Con una referencia a la Guerra europea y el cambio que tiene

⁸⁴⁰“Liga de Educación Política Española”, T. VII, pág. 331.

⁸⁴¹Como Teófilo Hernando, Gustavo Pittaluga, Manuel García Morente, Luis de Zulueta y otros componentes también de la LEPE.

⁸⁴²“España saluda al lector y dice”, *España*, 29 enero 1915, O. C., T. I, pág. 831.

que implicar: “El momento es de una inminencia aterradora. La línea toda del horizonte europeo arde en un incendio fabuloso. De la guerra saldrá otra Europa. Y es forzoso intentar que salga también otra España”⁸⁴³.

3.7. Juicios sobre *Vieja y Nueva Política*

La Prensa del momento no fue, mayoritariamente, favorable al discurso de Ortega. Se le acusó sobre todo de falta de concreción, de no abordar problemas políticos fundamentales y en general de debilidad y de falta de verdaderas propuestas de cambio en su parte constructiva. No suponía real novedad respecto del Partido reformista y algunos vieron indefinición en su posición respecto de la Monarquía, cuando ésta se veía solidaria con el régimen de la Restauración. Pero quizás la crítica más incisiva al discurso y en general a la orientación de la Liga es la de Ramos Oliveira. Según este historiador, ésta se propuso fundamentalmente como un movimiento pedagógico-social, “un magisterio ejercido por la élite”, cargando la clave del problema de España sobre la pedagogía y la cultura, esto es, en aspectos superestructurales, dejando de lado el tema capital de la propiedad y la distribución de la riqueza, que es la raíz estructural de la insostenible situación española y es lo que debe afrontar toda Nueva Política.

“Quienes estimaban urgente la educación política del pueblo hacían bien llevando una aleccionadora palabra por las provincias. Pero si reducían el drama español a un problema de pedagogía, cuanto había de práctico en el designio de educar al pueblo se perdería por otro lado, por cuanto no originándose principalmente el drama en la ineducación, cuanto coadyuvara a fijar esa idea en la conciencia nacional propagaría un confusionismo pernicioso” (...)

“El pensamiento general de la clase media, intelectualmente dirigida por los hombres aludidos..., vinculaba el desastre de España al atraso cultural de la nación cuando no a cualidades singulares de la raza”⁸⁴⁴.

“La educación no bastaría en España. Había que formarla por todos los medios, pero... por sí sola la educación no estabilizaría interiormente a España, no pondría término a la guerra civil. Porque aquel estado de cosas no descansaba tanto en la ignorancia del pueblo como sobre la violencia de las relaciones de propiedad.” (...)

“Lo que equilibra a las naciones es la distribución razonable de la propiedad. En el reinado de Alfonso XIII, la riqueza de España experimentó notable desarrollo, debido en buena parte a la guerra, e incluso subió el nivel de ilustración. Pero nada de ello modificó la estructura de la sociedad española... Como apunta Sismondi en su *Historia de las Repúblicas Italianas*: “La prosperidad de los Estados no depende de la masa de riqueza, sino de su distribución”. La ilustración o el analfabetismo no determina necesariamente, por tanto, el estado de salud política de un país”⁸⁴⁵.

Sólo cabe añadir que, pudiendo ser justas sus observaciones sobre lo verdaderamente estructural y necesario, no lo es totalmente su crítica al análisis y programa de Ortega y de la Liga. El que piensen que su tarea es fundamentalmente de concienciación crítica y animación político-cultural, no significa que reduzcan el problema de España a un problema de pedagogía y que no sean conscientes de que el programa de modernización y la promoción en España de la ciencia y su alta cultura primero y el movimiento de

⁸⁴³*Ibidem*.

⁸⁴⁴Ramos Oliveira, o. c., pág. 415.

⁸⁴⁵*Ídem*, pp. 417 y 418.

revitalización, después, que implica crítica, concienciación política, capacitación técnica, reforma política y administrativa, cohesión social y conciencia de nación, transformación de las instituciones políticas en sentido verdaderamente democrático y abordar las reformas estructurales necesarias que afectan a la propiedad y al sistema de la producción, a las relaciones laborales, a la distribución y en definitiva al problema social de España que es el de una urgente exigencia de justicia... es mucho más en el pensamiento de Ortega que un movimiento de extensión cultural preconizado por maestros.

Otra cosa es, sin duda, la realización práctica de este programa o lo que efectivamente la Liga para la Educación Política Española dio de sí en la práctica.

De alguna forma contesta -en apunte- a esa objeción Ortega en **“Contestación a Zulueta”**, complemento a **“Más literatura resignada”** (tras la respuesta de Zulueta a la crítica de Ortega a **“Un discurso de resignación”** de Melquiades Álvarez), que quedó sin publicar. Sostiene Luis de Zulueta que **“la política sólo puede consistir en la captación de los instrumentos de gobierno y en su uso: todo lo demás es pedagogía, la cual podrá tener importancia decisiva en la historia de un pueblo, pero no tiene nada que ver con la política”** (...) **“Es menester dejarse de conversaciones -como Zulueta dice, de literatura de Ateneo- y meter el bisturí en Hacienda, en Instrucción Pública, en el Ejército...”**⁸⁴⁶.

Pero contesta Ortega que ahí está el Gobierno y su incapacidad para afrontar ninguno de esos problemas. Esa es la realidad: la vieja política, sus partidos, sus gobiernos y la España mortecina que la sostiene hace imposible una práctica política efectiva. ¿Qué es lo que se necesita con verdadera urgencia? Revitalizar España, crear una nueva y **“entusiasta vibración pública”** sin la cual no es posible la política ni se puede gobernar.

Es necesaria esta labor de incitación y de pedagogía, hacer nación, hacer opinión pública, revitalizar la sociedad civil, como condición de posibilidad de una política que encare esos problemas y esa tarea de transformación material. Por eso la tarea política es ahora **“pedagógica”** en un sentido muy amplio. Eso debería saberlo Zulueta, político y pedagogo.

⁸⁴⁶“Contestación a Zulueta”, O. C., T. VII, pp. 422 y 423.

4. MEDITACIONES DEL QUIJOTE COMO EXPERIMENTOS DE NUEVA ESPAÑA. UN LIBRO DE REALIDADES ESPAÑOLAS

4.1 A modo de introducción: sobre la importancia y significado de *Meditaciones del Quijote*

Mucho se ha hablado de la importancia y el significado fundamental de este primer libro de Ortega -y parece obligado referirse a ello- en el pensamiento o sistema filosófico del mismo y en la orientación de la filosofía europea del siglo XX. Libro en que Ortega ha puesto mucho cuidado, no sólo por ser el primero, sino porque tenía que presentarse con brillantez al momento ideológico, cultural y literario español -el Centenario del Quijote-, al que llega con retraso, dada su juventud, pero en el que no podía dejar de estar presente, dada la proyección de Cervantes y su obra en la cultura y en la definición de lo español. Menéndez Pelayo, Valera, Ángel Ganivet, Azorín, y sobre todo, Unamuno, el máximo exponente de la intelectualidad y del pensamiento filosófico español, han hecho de Don Quijote el héroe máximo y el símbolo de esta España asendereada y escindida entre un querer demasiado y una realidad que continuamente la desmiente. Ortega, que tiene a España en el centro de su preocupación y su tarea, tenía que dejar patente su posición ante el tema español de mayor momento y hacerlo en sintonía con Cervantes, el héroe verdadero y el auténtico modelo para el español, por su manera de encarar la realidad y realizar algo verdaderamente esencial.

De esta obra se ha resaltado, aparte su innegable y a veces deslumbrante belleza literaria, que constituye el inicio o la primera formulación del sistema filosófico propio de Ortega, la filosofía de la vida o de la razón vital (J. Marías); que se inscribe claramente en la línea o en la manera de hacer análisis filosófico de la Fenomenología, dándole además una orientación existencial o mundana; que hay en ella una clara superación no sólo del idealismo neokantiano, sino de la deriva idealista y subjetivista del mismo Husserl y la fenomenología, tal como se desarrolla en *Ideas...*; y que se está formulando por parte de Ortega lo que va a ser una de las filosofías descollantes del siglo XX, la filosofía de la existencia, a la altura de lo que mucho más tarde será *Ser y tiempo*, de Heidegger. Todo esto estaría apoyado por el mismo Ortega en la reconstrucción de la evolución de su pensamiento que hace en *Prólogo para alemanes*, aunque -dice Silver- él mismo ocultara y limitara la transcendencia de su “descubrimiento” para poder ofrecer sólo lo que las cabezas hispánicas, no bregadas en las alturas filosóficas, pudieran asimilar.

Mi propósito no es mediar en estas polémicas o en la importancia de Ortega y de *Meditaciones del Quijote* (MQ) en el “descubrimiento” de la filosofía existencial y en la comparación con Heidegger. Me interesa ver esta obra desde la perspectiva del problema de España y en qué medida se inscribe y cumple el intento de construir-formular una nueva España y el fomento de su vitalidad. En este sentido, en el prólogo “Lector...” se presentan estas meditaciones como “experimentos de nueva España”, lo que voy a interpretar como “realizaciones españolas”, como sacar a la luz auténticas realidades de una España nueva -en rigor, muy diferente de la España regresiva, anquilosada, frustrada, mortecina... inexistente-, vital, creativa, con presencia decisiva y potente en la cultura: a la altura de Europa y con proyección universal. Entre estas realidades españolas o de una España que ha de empezar a reconocerse de una nueva manera están (y así lo hemos apuntado al comienzo del apartado 3 de esta tercera parte):

Una formulación filosófica que pretende situarse o de hecho se sitúa más allá del idealismo y de toda la filosofía moderna y que va a constituir el principio de una filosofía de la vida o de la existencia, que se viene barruntando en los esbozos filosóficos de años anteriores. Un principio que se enuncia de forma exotérica -para las testas españolas- sin apenas aparato y fundamentación crítica (estamos ante un “ensayo”, que expone la tesis sin la prueba), que se inscribe y fundamenta en el análisis fenomenológico de los datos puros de la conciencia -y por tanto en el descubrimiento y bajo la influencia de la Fenomenología-, donde todavía no está claramente explicitada la crítica a la misma y a su deriva idealista (como se va a hacer en *Prólogo para alemanes*, en *Qué es Filosofía*, en *La idea de principio en Leibniz*, etc.); pero donde sí se apunta o se muestra la tendencia más fecunda y madura de esa orientación, en el sentido de superar tanto el realismo ingenuo como el idealismo subjetivista. Hay, pues, filosofía -y ésta es la primera realidad española-, filosofía en español y filosofía que fundamenta de una nueva manera su “solución” al problema de España: una filosofía de la vida que confirma (justifica o da base filosófica) su propuesta de impulsar la vitalidad española y del patriotismo como tarea de construcción; una filosofía española que sitúa la cultura española -falta precisamente de la ciencia moderna- a una nueva e inédita altura; y una filosofía que pone no sólo a España, sino a Europa, en el principio de superar lo meramente moderno, situándose definitivamente en el siglo XX.

Pero hay bastante más: no sólo una nueva definición metafísica y antropológica (el ser como relación, el hombre como ser-en-el-mundo y quehacer o libertad), sino una nueva concepción gnoseológica (la verdad como perspectiva) y una nueva manera de hacer filosofía, sin duda la nueva metodología que impulsa la Fenomenología (ir a las cosas mismas, atenerse a la pura descripción de lo dado sin supuestos ni prejuicios, dejarse penetrar por el sentido interno, inmanente, que se muestra en el puro dato fenomenológico, como el residuo que no puede ser descontado y se da desde la cosa misma), pero orientada, de original manera, a las realidades mundanas o existenciales y por tanto poniendo luz, aportando inteligibilidad a la solidaria circunstancia (que en nuestro caso es la insoslayable realidad española).

Esta nueva manera que inspira la Fenomenología, pero que tiene en él una concreción mundana, existencial, verdaderamente “contemplativa”, tiene una realización orteguiana y un antecedente -un verdadero magisterio- en la mejor cultura española: Cervantes.

En Ortega es la actitud de ¿espectador?, mejor, contemplador-meditador, el que mira en actitud de amor intelectual, sorprende los destellos de inteligibilidad y exprime el *logos*... del mundo entorno, del mismo paisaje: el bosque, el monasterio, los sonidos de arroyos y oropéndolas, en definitiva, el *logos* del Manzanares (la inmediata circunstancia, la realidad española).

En Cervantes, el maestro de ese modo de mirar, es una mirada, precisamente sobre la realidad española, ni alucinada ni desilusionada; mirada atenta y “comprensiva”, crítica y simpatética, sobre lo uno y sobre lo otro, sobre la realidad y sobre su proyección ideal. Con lo que crea un nuevo género, una nueva manera de indagación-recreación, de perforación de la realidad (novela como género artístico y arte como descubrimiento -por “realización”- e iluminación de la realidad), una manera de mirar y extraer un nuevo sentido: una idea, un *eidós* de la realidad española, que así puede iluminar la realidad

para Europa y para la humanidad: un *logos* con proyección universal. La dramática contradicción entre libertad y materialidad, entre ilusión y decepción; y una redefinición del héroe y del ideal moral, en el nuevo utopismo de Cervantes: ni utopía alucinada ni conformismo desilusionado y resignado.

Meditaciones del Quijote es un redescubrimiento de Cervantes y del *Quijote*⁸⁴⁷, pero es una nueva meditación orteguiana al estilo cervantino. Continuación -realmente original- de la manera cervantina de mirar las cosas de España y que por ello se continuará, más allá del tema de Cervantes y el *Quijote*, en la *Meditación del Escorial*, los paisajes de España, su arte, su literatura... Un sacar a la luz el *logos* de lo español, por el cuidadoso mirar de las realidades españolas, descubriendo con ello una nueva, que es la auténtica, realidad de España.

Meditaciones del Quijote es, por tanto:

- Meditación sobre España -sobre temas españoles-, en particular, y dado lo que publicó como tal, sobre Cervantes y la obra cervantina: lo que es en el *Quijote* la mirada de Cervantes. Que es lo que pretenden ser las orteguianas meditaciones: mirada sobre la realidad española a la manera de Cervantes. Por ello, “experimentos de nueva España”.
- Una obra de nueva filosofía. En muchos sentidos:
 - 1) Una manera de hacer filosofía: el método fenomenológico, en su orientación... mundana.
 - 2) Una manera de enfocar o relacionar la filosofía y el problema de España. O de conectar el análisis de la realidad española con la filosofía (como enfoque, como fundamentación, como realización de aquello que le faltaba).
 - 3) Un principio de sistema filosófico, que incluye, como ya hemos repetido:
 - Una formulación metafísica (del problema del ser): el ser como relación.
 - Una solución epistemológica o gnoseológica (al problema del conocimiento): la verdad como perspectiva.
 - Una concepción antropológica: el hombre como ser-en-el-mundo, como quehacer y libertad.
 - Una concepción de la razón como razón vital (la razón y la cultura como función de la vida).
 - Una propuesta moral: utopismo realista o prudente y moral de la autenticidad.
 - Además de una valiosa reflexión estética sobre los géneros literarios (la épica, la novela) y sobre el realismo en arte.

⁸⁴⁷Es una meditación sobre Cervantes, no sobre Don Quijote, sobre la obra de Cervantes como meditación sobre España y un intento de comprender esa mirada cervantina y hacer como él, nuevas meditaciones del Quijote, nuevas meditaciones -cervantinas- sobre temas españoles.

Pero lo que se impone, para ver lo que en verdad es *Meditaciones del Quijote*, es dejar hablar al mismo Ortega.

4.2 Esquema y síntesis de *Meditaciones del Quijote*

Todo el mundo puede estar de acuerdo en que *Meditaciones del Quijote*, libro aparentemente sencillo, en que el lector se desliza con asombro y con fruición sobre la brillantez de su prosa, es una obra compleja, en realidad de no tan fácil comprensión, que, como el mismo *Quijote* o la ciudad de Jericó, exige sucesivos y más estrechos giros de aproximación. Obra sobre Cervantes y el *Quijote*, queriendo medirse en un tema capital de la cultura española -en referencia a Unamuno sobre todo, a Azorín, a Ganivet...- y sin embargo apenas -aparentemente- trata de él; se apuntan, como hemos dicho, tesis filosóficas de considerable importancia y novedad... como si fueran temas obvios, casi de pasada; se exponen en prosa poética, en metáforas, en cadencias de relumbrante sonoridad, doctrinas filosóficas de enorme calado. Se anuncian en la primera edición de la obra una serie de meditaciones sobre circunstancias españolas, que quedó finalmente reducida a estas “meditación preliminar” y “meditación primera”, aunque realmente se recogen y continúan en *El Espectador* lo que pretendían ser esta serie de meditaciones cervantinas sobre España y lo español.

La obra, tal como se publicó en 1914 y quedó definitivamente en nuevas ediciones, tiene tres partes:

1. La primera, “LECTOR...”, es un prólogo donde se explica qué son o quieren ser estas meditaciones: meditaciones sobre “circunstancias españolas”, ensayos de amor intelectual, que se traducen en un vivo afán de comprensión... y elevación de lo amado a su perfección y plenitud. Es tarea filosófica, labor fundamental de filosofía, pues se trata de comprender, iluminar, elevar a su máxima inteligibilidad, en suma, “salvar” la propia circunstancia. Se apunta entonces el valor fundamental de este concepto -y el de perspectiva- en la “nueva” filosofía de la vida o del ser como relación, señalando la vida individual y su quehacer en el entorno, lo próximo y pequeño, como el tema propio por el que podemos elevarnos a la comprensión del todo.

Esto es en esencia el *Quijote* o la obra de Cervantes: meditación y con ello alumbramiento de una nueva España. Y esto es lo que pretenden ser estas meditaciones al modo cervantino, que por ello se proponen como “experimentos de nueva España”.

2. La segunda, MEDITACIÓN PRELIMINAR, es una introducción a la Meditación Primera, para comprender cuál es la profundidad del *Quijote*, cuál es la meditación cervantina sobre España que aspiramos a reeditar. Para ello comienza por exponer una teoría sobre la verdad, sobre la visión en superficie y la visión en profundidad, sobre lo aparente y lo latente, y en

definitiva sobre la verdad como perspectiva, que ilustra con la metáfora del bosque (dialéctica entre superficie y profundidad). *Don Quijote*, como España y como toda realidad, es como el bosque, donde lo aparente oculta y al mismo tiempo revela lo latente. Se contraponen dos maneras de mirar, la mediterránea y la germánica, el modelo sensualista y el meditador, y España como síntesis de lo greco-germánico y lo latino-mediterráneo. Eso es lo que representa Cervantes y su mirada en profundidad, que puede alumbrar un nuevo y verdadero ser de lo español.

3. Esto es lo que se desarrolla, por fin, en la MEDITACIÓN PRIMERA: la manera cervantina de enfrentarse (conocer y actuar, comprender y construir) a la realidad española. Pero eso tiene también sus rodeos. Se titula “breve tratado de la novela”, y comienza por una reflexión sobre los géneros literarios para establecer qué es la novela y en definitiva cuál es el significado del *Quijote* como fundación del género moderno la novela y como interpretación -“realización”- artística de la dramática realidad española y su proyecto de salvación.

La novela pertenece al género épico y el objeto de la épica fue siempre el pasado como tal: sólo lo mítico, ideal e imaginario se consideraba o alcanzaba categoría de objeto poético y no lo real cotidiano o vulgar, que no podía ser tema literario. Así ocurre todavía en la novela griega y en el género épico-caballeresco, que se mantienen en el terreno de lo mítico, legendario y maravilloso: la aventura como tal.

Don Quijote amplía el ámbito de lo poético, haciendo de la realidad cotidiana objeto artístico o literario por el procedimiento -verdadero hallazgo- de introducir el nivel de lo épico -el ideal caballeresco, la realidad soñada, la voluntad de aventura encarnada en Don Quijote- dentro de la más anodina, desencantada y vulgar realidad material, en dramática y conmovedora confrontación. Se crea así la novela moderna, que es recreación de la nuda y cotidiana realidad, pero llevando en sí el germen, la necesidad de su superación o transformación. La obra de Cervantes se eleva así, ya, como una “plenitud española”.

Pero es entonces, en esa dramática confrontación entre realidad e ideal, cuando se revela la profundidad del *Quijote* -de la mirada cervantina- como interpretación de la realidad española y proyecto alternativo de superación.

Pero eso pasa por una nueva tesis filosófica, solidaria con la idea de ser como relación y perspectiva: ser, “objetividad”, es construcción, interpretación y proyección a partir de las condiciones materiales de la realidad. La alucinada proyección de Don Quijote, el “sentido” con que se nos presenta la realidad, el ideal con que la cultura eleva la realidad, la ciencia, la moral, el arte... no son sino interpretaciones-proyecciones del hombre en dialéctica con su entorno y condición material. Así nuestras concepciones científicas o vulgares como nuestros ideales y proyectos morales.

El *sentido*, la *idea*, el *proyecto* moral se mueven entre dos extremos: el más rudo materialismo o el desilusionado plegarse a las “positivas” -fácticas- exigencias materiales (lo que no deja de ser una “opción”) por un lado, y el iluso idealismo o el alucinado, voluntarista y estéril utopismo por otro. En esos términos, dada la maestría

del “estilo” de Cervantes, se plantea el drama de España -de lo que es y de lo que puede ser-, tanto en el desilusionado siglo de Cervantes (lo que se “realiza” en *Don Quijote*), como en el desilusionante y rastrero siglo de la Restauración.

Cervantes, en la realización artística de su novela, nos enseña a mirar, a comprender y a adivinar una salida, un verdadero proyecto ético-político de transformación y mejora (elevación a su perfección y plenitud) de España.

Eso, por no hablar de lo que realmente significa el realismo poético, profunda doctrina estética de Ortega, que complementa lo ya desarrollado en *Adán en el Paraíso* o en *Del realismo en pintura*⁸⁴⁸.

Ortega está elevando la reflexión sobre España a verdadera altura filosófica. Esa, tema obligado en una filosofía que quiera ser verdaderamente fundamental, entronca en una concepción general del ser -metafísica- y, como toda realidad profunda, es conocida en escorzo y es deudora de una interpretación -tanto teórica como ético-proyectiva- en cuyo acierto sólo nos puede orientar una mirada omnicomprendiva, entre amorosa y crítica, compasiva y exigente -como la de Cervantes en el *Quijote*-, que no se deje arrastrar ni por el voluntarismo alucinado ni por el decepcionado conformismo positivista. Realismo cervantino y apuesta por abrir vías a la posibilidad.

4.3. LECTOR... Qué son estas meditaciones

Es este prólogo un texto concatenado donde se enlazan y progresan las proposiciones que explican lo que son y se proponen estas meditaciones.

1. Salvaciones, ensayos de amor intelectual

Son, por de pronto, meditaciones o ensayos de “un profesor de filosofía *in partibus infidelium*”, en tierra poco avezada, si no hostil, a la filosofía. Lo que puede sugerir que Ortega quiere evitar los aspectos más difíciles y enojosos de un tratado de filosofía, facilitando la comprensión de las ideas con enunciados sencillos y escuetos, liberándolos de su carga argumental, introduciéndolos con imágenes y metáforas que provoquen fogonazos de inteligibilidad y eviten la frecuente aridez del discurso filosófico. Silver llega a decir que su intención pedagógica le lleva incluso a ocultar la profundidad y eludir la sistematicidad de un pensamiento filosófico ya bastante definido. No creo en esa voluntad de ocultamiento, pues hay desarrollo, con rodeos, pero sistemático, en la presentación de la idea que quiere expresar y no elude la profundidad ni puede evitar las dificultades en su comprensión. Sí que hay un pensamiento filosófico que se está definiendo, que no está todavía formulado -ni se intenta aquí- como sistema y que no quiere renunciar a la brillantez y calidad estética de un texto literario.

⁸⁴⁸O. C., T. II, pp. 142-145.

Versan estas meditaciones sobre temas... que son siempre circunstancias españolas, con lo que se plantea en ellas el mismo problema que viene tratando desde la cátedra, el periódico o la actividad política, y expresa el mismo afecto, “el más vivo que encuentro en mi corazón”: auténticos “latidos de preocupación patriótica”. Son, por ello, “ensayos de amor intelectual”, pues sólo como inmenso afán de comprensión movido por el amor y piadoso extraer el *logos*... del Manzanares, es decir, de España y de lo español, pueden definirse.

Estos ensayos, que pudieran llamarse -y así lo proyectó en un primer momento- “*Salvaciones*”, lo que pretenden es: “Dado un hecho -un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor-, llevarlo, por el camino más corto, a la plenitud de su significado”⁸⁴⁹.

Esto es *amor intellectualis*: hay en toda cosa una promesa de plenitud. Se trata de elevar, primero, su objeto a su máxima inteligibilidad, a la plenitud de su sentido. Es, ante todo, tarea intelectual de comprensión. Pero es, además, deseo de perfección, pretensión de elevarlo a su máxima plenitud, tarea -práctica o moral- de perfeccionamiento de lo amado.

Pues el movimiento, intelectual, de comprensión (acertadamente calificado por Platón como *erotiké manía*, “locura de amor”), no excluye ni se opone, antes bien lo implica, el movimiento solidario, moral, de transformación y mejora, de transfiguración de su objeto. Esto son, desde luego, estas meditaciones-salvaciones sobre España: deseo de comprender o de encontrarle su máximo sentido; pero a la vez amor que exige la perfección de lo amado, necesidad de llevarla a su mejor posibilidad. Y esto es *Don Quijote*, la obra de Cervantes, sobre el que versan estas primeras meditaciones y a quien toman por modelo (*Don Quijote* y sus personajes nos van poniendo ante nosotros, en un ejercicio de piadosa comprensión, el sentido, el *logos*, la máxima inteligibilidad y también apuntando la mayor perfección, el destino posible de España y de lo español)⁸⁵⁰.

⁸⁴⁹*Meditaciones del Quijote*, O. C., T. I, pág. 747.

⁸⁵⁰En esta doble dimensión de lo que significa “salvación”: comprender y elevar a plenitud (por eso, trascender lo dado en lo que tiene de deficiente, alumbrando su mejor posibilidad), J. L. Villacañas insiste: “Ortega invocó el humanismo del siglo XVII para definir sus *Meditaciones del Quijote* como salvaciones... Entendió bien pronto que una salvación era un ejercicio hermeneútico. En ella cristalizaba el afán de comprender la realidad, afán de llevar el sentido de algo a su plenitud y perfección. Como Lessing, entendía Ortega esta operación como un acto de amor... Salvar la cosa no es dejarla perseverar en su ser. Ortega deseaba algo mejor, algo más perfecto, una potenciación de la cosa misma, una plenitud de lo que todavía estaba implícito en su ser”. Y en nota dentro de la misma página insiste en que salvar es sin duda comprender, encontrar el sentido de lo que nos rodea, pero también “trascender”, por transformación y mejora, la realidad dada: “La salvación transformaba creativamente lo que todavía es insignificante en algo significativo... Hay una voluntad de trascender la circunstancia... que ya no se volverá a dar en Ortega, pero que en 1914 aparece claramente como el destino del filósofo. Este es el sentido preciso de “salvar” que, sin duda, nada tiene que ver con plegarse a la circunstancia. Por el contrario, se trata de una operación equivalente a la de la ciencia, que pretende salvar los fenómenos. En suma, se trata de dar razón y sentido a lo que nos rodea”. VILLACAÑAS, J. L., “Un diálogo truncado: Ortega y Menéndez Pelayo sobre el Quijote”, en FACUNDO, Tomás, *En el país del Arte*. 2.º Encuentro Internacional: Literatura y Arte en el Entresiglos XIX-XX, Biblioteca Valenciana, 2002, pp. 347 y 348.

2. Filosofía

Son estas meditaciones, por todo lo dicho, verdadera filosofía o tienen una dimensión y un valor decididamente filosófico. La filosofía “es la ciencia general del amor”, la verdadera concreción del “*amor intellectualis... Dei*”. Por dos razones: porque es imperativo de comprensión, que es el principio real del amor -de ahí que nada puede hacerse mejor en servicio de algo que comprenderlo- y porque es “el mayor ímpetu hacia la omnímoda conexión”, verdadero saber de totalidad e integración. Nada tiene sentido en sí mismo, sino en conexión con todo lo demás. Filosofía es, por ello, lo contrario de la erudición, el mero acúmulo de datos sin conexión ni principio de organización. Comprender una cosa es ligarla y hallar su conexión en el todo del universo. Nada se cierra en sí mismo, sino que en cada cosa gravita y resuena todo lo demás⁸⁵¹.

Y estas meditaciones son apasionado deseo de comprensión, para lo que será necesario buscar las relaciones que aporten sentido. Y advierte:

“Estas *meditaciones*, exentas de erudición... van empujadas por filosóficos deseos”. Pero no son estrictamente filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. “Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita. Para el escritor hay una cuestión de honor en no escribir nada susceptible de prueba sin poner antes ésta. Pero es lícito borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados”.

“En ensayos de este género... las doctrinas, bien que convicciones científicas para el autor, no pretenden ser recibidas por el lector como verdades. Yo sólo ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo. (...) Meramente quisieran despertar en almas hermanas otros pensamientos hermanos... Pretexto y llamamiento a una amplia colaboración ideológica sobre temas nacionales”⁸⁵².

Pero hay otra razón por la que estas *Meditaciones* son filosofía en el sentido más necesario del término: porque buscan comprender, iluminar, elevar a su máxima inteligibilidad, en suma, “salvar” la propia circunstancia, la realidad en torno -que es donde realmente somos y en cuyo haz de relaciones se encuentra el “sentido”-, lo que hemos sintetizado en hallar el *logos*... del Manzanares.

Y entonces formula Ortega una tesis filosófica, que en escritos posteriores -*Qué es filosofía, Prólogo para alemanes*- va a fundamentar y declarar como la tesis que resume toda su filosofía⁸⁵³ y como una nueva concepción metafísica y antropológica, adelantada a la misma formulación existencialista de Heidegger en *Ser y Tiempo*. Es el núcleo de lo que hemos calificado una filosofía de la vida como realidad fundamental y como el verdadero contenido y fin de la cultura y un nuevo concepto de ser como

⁸⁵¹Cfr.: *MQ*, pág. 752.

⁸⁵²*Ídem*, pág. 753.

⁸⁵³V.- NOTA 78, en pág. 68: *Prólogo a una edición de sus obras*, O. C., T. V., pág. 93: “Yo soy yo y mi circunstancia”. Esta expresión, que aparece en mi primer libro y condensa en último volumen mi pensamiento filosófico...”.

relación y perspectiva, coimplicación de ser y pensar, de hombre y mundo, que es su constitutiva circunstancia.

Con esto, da entidad filosófica a estas meditaciones sobre España y las hace solidarias de una orientación o definición filosófica que es -y le interesa recalcarlo- nueva y propia de nuestro tiempo (el siglo XX) y supera la concepción filosófica propia del mundo moderno hasta el mismo siglo XIX, el idealismo. Y de paso sitúa también la meditación cervantina que es *Don Quijote* como creación poética a la altura de un pensamiento filosófico que ilumina la circunstancia española y abre con ello caminos al mismo pensamiento filosófico del siglo XX: la filosofía que busca esclarecer la circunstancia y es por ello meditación sobre las cosas mínimas, cercanas, humildes del mundo en torno (quizás lo que Silver llama “fenomenología mundana”). Es decir, Ortega está reivindicando como filosofía su “meditación circunstancial” -afín, sin duda, a la fenomenología- y señala como antecedente y modelo la meditación étnica que es el *Don Quijote* de Cervantes. Con lo que está quizás reclamando la existencia de un pensamiento español que, si no es filosofía en la forma, sí lo es en el fondo. Y lo fundamenta proclamando una concepción filosófica, novedosa y propia, que va a resumir lapidariamente: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”⁸⁵⁴.

3. “Yo soy yo y mi circunstancia”. El núcleo de la “metafísica” orteguiana

Indica primero lo que van a ser temas típicos de estas meditaciones: pequeños asuntos de la circunstancia española. “Detalles del paisaje español, del modo de conversar los labriegos, del giro de las danzas y cantos populares, de los colores y estilos en el traje y en los utensilios, de las peculiaridades del idioma y, en general, de las manifestaciones mínimas donde se revela la intimidad de la raza”⁸⁵⁵.

Señala entonces la necesidad de un giro en la orientación del pensamiento, de la reflexión filosófica: la iluminación -lo que va a llamar *salvación*- de la circunstancia, donde puede estar la clave de la inteligibilidad, el sistema de conexiones donde se alumbraba el significado del ser, de la verdad, del hombre o de la vida humana (en nuestro caso, del español y de España como nación): “Considero de urgencia que dirijamos nuestra atención reflexiva, nuestra meditación, a lo que se halla cerca de la persona. El hombre rinde el *máximum* de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo”⁸⁵⁶.

Quiere inmediatamente dejar bien sentado que se trata de una auténtica mutación en la orientación intelectual, un cambio radical en la filosofía del siglo XX respecto a la del XIX: de los grandes temas genéricos -la sociedad, la política, la cultura...- al tema capital de la propia vida individual, desde o donde todo tiene realidad o valor. Cambiando con nueva determinación las relaciones entre cultura y vida: no es la cultura el fin, sino la vida; y aquélla función de la vida e instrumento para su elevación y plenitud.

⁸⁵⁴*MQ*, pág. 757.

⁸⁵⁵*Ídem*, pp. 753-54.

⁸⁵⁶*Ídem*, pág. 754.

“Creo muy seriamente que uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX va a consistir en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias”⁸⁵⁷. Fueron temas capitales del pensamiento en el siglo XIX la política, la sociedad, el Estado, la democracia, la técnica que enriquece la vida colectiva, la cultura como principio de enaltecimiento de la humanidad; y con ella: ciencia, justicia, arte, religión. Todos grandes valores genéricos.

Detengámonos en el valor de la Cultura: se ha hieratizado la cultura y parece que sólo forman parte de ella las más altas creaciones humanas, que se han convertido en valores en sí mismas por encima de toda vida espontánea, a los que, si quiere estar a la altura, tiene que servir: la ciencia, la pintura, el arte, la religión... Se olvida, primero, que toda necesidad, recurso o invención humana puede convertirse en ámbito de la cultura y, segundo, que todas las formas y creaciones culturales, por elevadas que sean, se originan en la acción y en las necesidades del hombre y tienen su función y finalidad en la vida individual (de los individuos). Puede decirse que la cultura decanta, purifica, enaltece los objetos y los fines humanos y que no hace sino iluminar, servir, engrandecer, perfeccionar la vida humana. Ésta es, pues, el origen y el fin y aquélla su instrumento o su función⁸⁵⁸.

Por eso es preciso volverse a la “vida individual, lo inmediato, la circunstancia... aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*”⁸⁵⁹ y en cuya extracción está precisamente ahora la máxima labor de creación cultural. Hallar el sentido de la vida individual, que es situar al hombre en su circunstancia, iluminar los términos de esa conexión y redefinir en ella su destino (su papel y su tarea) es el objeto que aborda como propio la filosofía del siglo XX y es la máxima ocupación cultural y patriótica que nos compete como españoles.

Atender a la circunstancia, extraer su *logos*, calibrar el sentido de nuestra realidad (que es lo que somos en ella y lo que es ella con nosotros) y proyectar con acierto lo que podemos y tenemos que ser. Esto es el objeto de nuestra meditación y el contenido más propio de la filosofía.

La *circunstancia*, dice Ortega, nuestro medio y realidad circunstante, es la otra mitad de mi persona, constituye mi propio ser, es el lugar por donde me abro al mundo o “comunico con el universo”, y es en esa conexión donde me uno a todas las cosas, encuentra sentido y plena entidad mi ser, “puedo integrarme y ser plenamente yo mismo”⁸⁶⁰. Y es al mismo tiempo mi “perspectiva”, con “lo que tiene de limitación, de peculiaridad, de lugar determinado en la inmensa perspectiva del mundo”⁸⁶¹.

⁸⁵⁷*Ibidem*.

⁸⁵⁸Véanse: pp. 755-56. “La cultura nos proporciona objetos ya purificados que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata... Forman como una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales... Debiéramos considerar que así la vida social como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de vida individual... La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas... La cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato”.

⁸⁵⁹*Ídem*, pág. 755.

⁸⁶⁰*Ídem*, pág. 756.

⁸⁶¹Voy sintetizando, extrayendo el sentido y en ocasiones parafraseando al mismo Ortega. Cfr., pág. 756: “Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo a través de él puedo integrarme y

Con esto Ortega, insistimos, está enunciando una concepción del ser -relación y perspectiva-, una concepción antropológica y apuntando también una doctrina gnoseológica que es conveniente explicitar. La condensa en la conocida frase que viene a continuación: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella (traduzco: si no encuentro su sentido, su *logos*, y la elevo a su plenitud) no me salvo yo”. Aunque sea en otros “tratados” o lecciones de filosofía donde lo fundamente y desarrolle.

La circunstancia, lo otro, lo objetivo, el mundo, forma parte, constituye nuestro ser. Ante todo -dimensión ontológica o metafísica- lo real y fundamento no es el sujeto, la conciencia, el hombre, en su entidad separada, suficiente e independiente del ser, del objeto, la materia o el mundo; ni lo es la sustancia, la cosa, el “mundo” o la mera condición material en su independencia -y su suficiencia ontológica- respecto a la conciencia o el sujeto. Sino la totalidad sujeto-objeto, conciencia-mundo, hombre y circunstancia material, las condiciones materiales y la acción constituyente y transformadora del hombre o el sujeto consciente y activo. Ser no es sustancia, sino relación, coimplicación o codeterminación necesaria -y dinámica- de conciencia y ser, de las condiciones materiales y la acción.

Por eso, dice Ortega en segundo lugar, ser no es propiamente sustancia, sino “perspectiva”. “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es sustancia ni es alma, no es *cosa* alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva”⁸⁶². Ser no es sustancia ni alma, no es “cosa” (sustancia constituida al margen de la relación y por tanto “suficiente” en su ser o definido en su independencia ontológica frente a cualquier otro), sino la resultante de la relación o respectividad entre materia, objeto, y conciencia, en que, ambos, quedan constituidos y definidos en y por la relación. Se es lo que se vive y constituye en esa relación: es, por tanto, lo vivido, la perspectiva en que se vive y concreta esa relación.

La verdad es siempre una determinada perspectiva, la forma y el sentido en que se conciencia tanto lo que yo soy -sujeto- como lo que es frente a mí, la forma en que se vive y ejecuta o en que es ejecutivamente la-mi realidad. Es, por tanto, una concreción entre las múltiples resultantes o perspectivas posibles en esa -dinámica- relación, oposición, enfrentamiento. Por eso Dios -la suprema verdad- es la perspectiva de totalidad o la integración de las perspectivas, la inclusión de la perspectiva en su jerarquía -su lugar dentro de la totalidad. Y el error -personificado en Satán- es la confusión de la perspectiva, su desjerarquización, la conversión de la parte -una perspectiva determinada, un interés particular- en la verdad como tal o en el interés supremo (querer convertir lo limitado en lo incondicionado: querer ser como Dios).

Con esto, no sólo se está enunciando una concepción ontológica, sino una “perspectiva” o consideración gnoseológica, un esbozo de teoría del conocimiento. La perspectiva es una dimensión siempre determinada; que, como posición o declaración del ser -que es lo que decimos verdad- implica limitación, atención a una circunstancia o condición espacial, temporal, cultural... Por eso, si la perspectiva implica verdad o es

ser plenamente yo mismo...”. Y antes: “Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo”.

⁸⁶²*Ibidem*.

la necesaria posición de la verdad en un contexto o momento, la identificación de la verdad desde esa condición, no puede erigirse en “la” verdad, en absoluto. Sólo en la perspectiva de totalidad -en la adecuada jerarquización de la perspectiva- se perfecciona el sentido de la verdad: “La perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos ante cada uno de sus rasgos”⁸⁶³.

Decimos, finalmente, y es obvio, que hay una doctrina antropológica, que enunciaremos rápidamente: el hombre como ser-en-el-mundo y tarea para sí mismo (ésta es la dimensión que va a desarrollar la “filosofía de la existencia”, de la que Ortega, en 1934, reclamará su “paternidad” ya a la altura de 1914). Por eso, porque el mundo o la circunstancia material forma parte de mi persona, y mi destino -y el del mundo mismo, el de la realidad como tal- se juega en esa relación, “la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre” y “salvar la circunstancia”, “buscar el sentido de lo que nos rodea”, elevarlo a su máxima inteligibilidad y a la vez alumbrar su máxima perfección, es la condición para salvarnos a nosotros mismos, para dar cumplimiento a nuestro destino.

Por eso es tan importante comprender mi circunstancia, explicitar el constitutivo de su perfección, en nuestro caso, apresar el *logos* del Manzanares. Meditar sobre lo cercano no es apartarnos de la alta cultura, sino cumplir nuestra misión en ella. No hay objeto pequeño para la contemplación, sino mirada extraviada o estéril. La iluminación de lo inmediato es lo que nos pone en condiciones de alcanzar la universalidad⁸⁶⁴. Alzarnos con el sentido de lo mínimo es lo que nos hace arribar a la comprensión del todo.

4. Dos circunstancias españolas: Pío Baroja y Azorín

Aclarado lo que son y lo que suponen estas *Meditaciones* sobre la circunstancia española como actividad de filosofía, pone, a título de ejemplo, “dos circunstancias nuestras” que van a merecer sendas meditaciones: Pío Baroja y Azorín, que en realidad aparecieron en el tomo I de *El Espectador* (“Ideas sobre Pío Baroja”, que ya hemos comentado) y tomo II (“Azorín o primores de lo vulgar”, que habremos de comentar). Aquí se limita a apuntar el sentido de las mismas.

⁸⁶³*Ibidem*. Aquí precisamente ve Cerezo la génesis de la “razón vital o histórica” y el *Quijote* el modelo de una “razón narrativa”: si el ser no es materia ni alma, sino perspectiva, no la razón objetiva al modo de la ciencia, sino sólo la razón narrativa que da cuenta de cada una de las perspectivas en su multiplicidad puede ser garantía de verdad. Y Dios es el que sabe ponerse en todos los puntos de vista y agruparlos a todos. Y algo así es el *Quijote*, la novela de las múltiples perspectivas. “El mundo no es materia ni es alma; es tan solo perspectiva. Por eso no puede dar cuenta de él ni un sistema objetivo, al modo de la ciencia, ni un sistema meramente ideativo o representativo. (...) En suma, el sistema del mundo sería lo más parecido a una novela de novelas, o a una novela que se novela a sí misma, como el *Quijote*, de un autor que, en su afán de comprensión, multiplica incesantemente las perspectivas, para que ninguna se alce con el monopolio de una verdad absoluta”. CEREZO GALÁN, P., “Cervantes, el “español profundo y pobre”, Rev. De Occidente, n.º 288, mayo 2005, pág. 34.

⁸⁶⁴Lo dice hermosamente:” Hay también un *logos* del Manzanares: esta humildísima ribera... lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua alguna gota de espiritualidad... No hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino. Es menester que... todo hombre, si golpea con vigor la piedra donde pisan sus plantas, espere que salte una fuente. Para Moisés el Héroe, toda roca es hontanar” (*MQ*, pág. 757).

Detengámonos en Azorín, que nos ofrece la ocasión para meditar... “sobre las menudencias y sobre el valor del pasado”. Y centrémonos en lo segundo, como idea más novedosa. La entraña, o la “mecánica psicológica” del reaccionarismo español la descubrimos en la peculiar consideración e influencia que el pasado ejerce sobre nuestra raza: “El reaccionarismo español no se caracteriza en última instancia por el desamor a la modernidad, sino por la manera de tratar el pasado”⁸⁶⁵. ¿Y cuál es ésta? Fijarlo como pasado y mantenerlo así, muerto como está, sobre la vida actual. Hay dos formas de tratar el pasado: reconocerlo como ya sido y valorarlo en su contexto de forma que, confrontándolo con nuestros problemas de hoy, desde el fondo de vitalidad en que discurrió, pueda apuntar vías de solución, lecciones todavía válidas de vida. Eso es revitalizar el pasado, hacer que fecunde el presente y no lo aplaste. La otra forma es mantenerlo tal cual fue, ahora realmente muerto, y hacer que gravite como tal, con sus muertas soluciones, sobre el presente. Es entonces losa que impide el dinámico fluir de la vida. En eso consiste el reaccionarismo, verdadera adoración de la muerte.

Esto ilustra dos maneras de tratar el pasado, la tradición, y se puede ejemplificar en el tratamiento del *Quijote*, nuestra obra máxima. La manera en que él -Ortega- lo aborda es esta forma de revitalización. No acepta el mito ni nos propone, sin más, el quijotismo (¿acusación a Unamuno?). Revive el quijotismo de Cervantes, el modo en que Cervantes aborda en *Don Quijote* la realidad española -la mirada cervantina-, y se convierte en modelo, todavía válido, de enfrentarnos a nuestra circunstancia y salvarla -llevarla a plenitud.

5. Meditaciones sobre Cervantes. El *Quijote* como meditación sobre España

Las meditaciones que en este primer libro de Ortega, tal como fue editado, se contienen, tienen como objeto a Cervantes y su obra *Don Quijote*⁸⁶⁶. Las llama meditaciones “del” Quijote y no “sobre” el Quijote. ¿Por qué?; ¿y qué significa exactamente ese “del”, si es que tiene alguna peculiar intención significativa? Pues el nombre puede aplicarse a estas que versan sobre el quijotismo, pero sirve igualmente para agrupar otras que no versan sobre Cervantes, pero sí son, como la obra de Cervantes, meditaciones sobre España o sobre circunstancias españolas.

Dice que pretende “hacer un estudio del quijotismo”, pero aclara: “Don Quijote” es el nombre de un libro y el de su personaje. Por Quijotismo se entiende normalmente el del personaje. “Estos ensayos, en cambio, investigan el quijotismo del libro”⁸⁶⁷. Es decir, el verdadero objeto de estas meditaciones es Cervantes, no el personaje Don Quijote, y lo que lleva a cabo en su obra, que es, precisamente, meditación sobre España, su circunstancia española. Y más en concreto, es su objeto la manera cervantina de mirar y llegar a la comprensión de España. Su objeto, pues, es el quijotismo de Cervantes, el español esencial, o lo que podríamos llamar cervantismo. Estudia la “meditación del *Quijote*”, esto es, la meditación que Cervantes lleva a cabo en esa obra. Y eso es lo que quiere reeditar o continuar Ortega, que por eso llama a sus meditaciones, no por serlo *sobre*, sino *a la manera de Cervantes*, “Meditaciones del *Quijote*”.

⁸⁶⁵ *Ídem*, pág. 759.

⁸⁶⁶ Entiéndase que el verdadero título de la obra es *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*.

⁸⁶⁷ *Ídem*, pág. 760.

Don Quijote es, por antonomasia, el libro de España⁸⁶⁸. Parece interpelarnos y poner ante nosotros el símbolo del destino común. “Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la acre hostilidad de su porvenir, desciende sobre ellos Don Quijote..., los ensarta como en un hilo espiritual, los nacionaliza poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor étnico”⁸⁶⁹. Don Quijote nos congrega y unifica en el común dolor patrio. Por eso, todo español, sensibilizado con el problema de España, parece encontrar en él una salida a ese comunal dolor. Y unos, tomando como modelo al personaje, Don Quijote, proponen el Quijotismo, la persecución insobornable -aunque sea a contracorriente y extemporánea- del ideal (tal es el caso de Unamuno en su *Vida de Don Quijote y Sancho*). Otros, con la vista, aunque crítica, puesta también en el héroe alucinado, proponen su entierro y la renuncia al heroico espíritu de aventura (Ganivet, *Idearium español*).

Pero Cervantes, realmente, se sitúa más allá de ese dualismo: para superarlo precisamente vino a la tierra Cervantes⁸⁷⁰. Por eso, lo que Ortega propone es, vueltos los ojos a Cervantes y no a Don Quijote, el cervantismo o quijotismo de Cervantes, hacer como él y con él aprender a mirar el sentido y proyectar el destino de España, la comunal responsabilidad.

Porque, ¿qué es lo que hace Cervantes en *Don Quijote*? Una obra es ante todo estilo. Estilo es la peculiar manera y maestría por la que el creador, el verdadero artista, manipulando la materia, los pigmentos o la palabra, logra poner ante nosotros, hacer presente en forma plenaria y absoluta, lo que de ninguna manera puede ser dicho o captado en imagen o concepto: la realidad misma o el objeto que se nos presenta en su íntimo ejecutarse como tal objeto o realidad. En “Ensayo de estética a manera de prólogo” dice del *Pensieroso* de Miguel Ángel en la capilla medicea: “No es la blancura de este mármol, ni estas líneas o formas, sino aquello a que esto alude y que hallamos súbitamente ante nosotros como una *presencia* de tal suerte *plenaria* que sólo podríamos describirla por estas palabras: absoluta presencia... En el *Pensieroso* tenemos el acto mismo del pensar ejecutándose. Presenciamos lo que de otro modo no puede sernos nunca presente”⁸⁷¹. Ya explicábamos, a propósito de *Adán en el Paraíso* y lo que es propio del arte, a diferencia de la ciencia y el lenguaje: la ciencia ilustra, el lenguaje alude, el arte “realiza”.

Pues bien, esto es lo que hace Cervantes con la España de *Don Quijote*: hacerla presente ante nosotros, no descrita, no juzgada, “ejecutándose”. Sólo que, como toda obra compleja y profunda, no se deja aprehender con facilidad ni entrega su secreto -su verdadero sentido- a la primera. Por eso, nos advierte, “el secreto de una genial obra de arte no se entrega de este modo a la invasión intelectual. Diríase que se resiste a ser tomado por la fuerza, y sólo se entrega a quien quiere. No se rinde al arma: se rinde, si

⁸⁶⁸ Así lo dice, literalmente, A. Ganivet: “No existe en el arte español nada que sobrepuje al *Quijote*, y el Quijote no sólo ha sido creado a la manera española, sino que es nuestra obra típica, la “obra” por antonomasia, porque Cervantes no se contentó con ser independiente: fue un conquistador, el más grande de todos los conquistadores, porque, mientras los demás conquistadores conquistaban países para España, él conquistó a España misma...” (GANIVET, A., *Idearium español*, Espasa Calpe, pág. 67).

⁸⁶⁹ *MQ*, *ibidem*.

⁸⁷⁰ Cfr., *Ídem*, pág. 761.

⁸⁷¹ T. I, pág. 671. Ya citado y comentado.

acaso, al culto meditativo. Una obra de arte del rango del *Quijote* tiene que ser tomada como Jericó”⁸⁷².

6. Experimentos de nueva España

Pero todavía, antes de adentrarse -en amplios círculos- en el estilo cervantino de *Don Quijote*, pide una última palabra, la última declaración de lo que son estas *Meditaciones del Quijote*: experimentos de nueva España.

Resulta obvio que “el lector descubrirá... hasta en los últimos rincones de estos ensayos, los latidos de la preocupación patriótica”. Pero no es ocioso recordar que “quien los escribe y a quienes van dirigidos se originaron espiritualmente en la negación de la España caduca”. Porque no es piadoso ni honrado mantenerse en la negación y no intentar, siquiera, construir, forjar una España nueva, trabajar por elevarla a una nueva plenitud.

Y esto es lo que se trata de *realizar* en estas meditaciones (“Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de *hallar* otra”). La mirada de Cervantes en comprensiva y piadosa. Muestra desilusión y fracaso, pero proyecta esperanza. Así nuestras meditaciones, después de la negación, son un acto de afirmación.

“Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes raycos de nuestra alma experimentos de nueva España”⁸⁷³.

“Experimentos” puede tener sentido de prueba, de iniciación a una nueva realidad, que, en estado naciente, pero, sin duda, es realización: experiencia de algo nuevo, ensayo -prueba-, realización de otra España. No estamos en fase de análisis del problema de España; ni siquiera de propuestas de solución: estos experimentos son en sí mismos construcción, alumbramiento, realizaciones de una España nueva, otra respecto a la imagen negada, mejor. Una España que se afirma en efectivas realidades y posibilidades de plenitud.

Por eso, insisto, creo que hay que interpretar “experimentos” en el sentido de realizaciones, como explicaciones que ponen en valor, tras el amargo criticar y negar e incluso más allá del positivo proponer, realidades y plenitudes españolas: Cervantes y *Don Quijote* -la obra-, y su manera -el estilo- de iluminar la realidad de su tiempo, es una realización y plenitud española; la meditación orteguiana, tras los pasos de Cervantes, nos descubre nuevas realidades y plenitudes españolas. Y alumbrando un modo español de hacer claridad, al fin y al cabo filosofía, y una nueva filosofía española a la altura del tiempo presente (más allá de la, superada, modernidad); y con nueva validez universal. Baroja, Azorín, El Escorial, El Greco, Velázquez..., en culto meditativo, no sólo nos pueden revelar el sentido de lo español, sino poner ante nosotros, proyectados a la cultura universal, realizaciones y efectivas plenitudes españolas.

Si hemos sido honestos y patriotas en encontrar motivos para negar, hemos de ser perspicaces y justos para afirmar. Tuvimos razón en negar; no sabemos mirar si no

⁸⁷²*MQ, ibidem.*

⁸⁷³*Ídem, pág. 762.*

podemos afirmar. De ahí la necesidad de saber dirigir la mirada. He ahí la ejemplaridad, el magisterio de Cervantes.

4.4.- MEDITACIÓN PRELIMINAR

Como acabamos de decir, el *Quijote*, como meditación sobre España, es una obra compleja que entraña una gran profundidad. Es precisamente la expresión o el modelo más logrado de esa mirada en profundidad que preconiza Cervantes y queremos comprender y asimilar. Ortega, que tiene en su mano el libro y medita sobre Cervantes, lo hace en El Escorial y tiene ante sí el monasterio, el bosque de robles y fresnos de “La Herrería”, el verde claro y nuevo de la primavera, instantánea y excesiva, y un silencio, sólo roto por el rumor de aguas claras y corrientes y los sonos deavecillas escondidas en el follaje, que invita a la meditación. Sólo hay que describir y dejarse ilustrar por el sentido de lo que aparece o se nos muestra. El bosque y sus sonidos, como toda realidad ante nosotros, tiene su superficie y su profundidad, lo que manifiesta y lo que oculta, lo que parece y lo que es. ¿Qué está realmente dado en la percepción del bosque? El bosque se convierte, pues, en metáfora del *Quijote* y de la misma o de cualquier realidad; y nuestra percepción del mismo en el tipo de mirada que, si sabemos dirigir e interpretarla, nos desvela la verdad, el verdadero sentido de la cosa (el bosque, la novela, España).

Y lo primero que se nos da en esta meditación es una teoría -desprendida de lo que se da en la propia mirada, sentido de lo que en ella se muestra- sobre la verdad e incluso, y más generalmente, sobre la realidad. La visión del bosque ilustra una doctrina filosófica o da pie a una tesis central de la filosofía: la verdad como perspectiva. Pero perspectiva implica respectividad: el irreductible hacerse presente de lo otro, el objeto o la circunstancia, al yo, al sujeto o la conciencia; y por tanto lo real se afirma como necesaria respectividad de materia y espíritu, mundo y yo, en recíproca determinación, condición material y acción, sea del intelecto o de la libertad (realidad por tanto como operatividad) que es, en definitiva, el tener que habérmelas con el mundo, influyéndonos, modificándonos y definiéndonos mutuamente. Eso es, a su vez, lo que constituye la esencia de lo que va a llamar *vida*.

La mirada o la meditación sobre la inmediata circunstancia: el bosque, el monasterio, la ciudad; lo vivido reflexivamente, pone ante mí esta certeza o deja este dato como residuo fundamental: la verdad es perspectiva; o mejor, es lo latente, la profundidad invisible, pero presente, la densidad innegable que sólo se hace presente en perspectiva -subjetiva y parcial, mera superficie que oculta y a la vez revela lo real-, que está condenada a convertirse en apariencia, en pura manifestación superficial, si quiere, justo, manifestarse, hacerse patente.

1. **El bosque como metáfora de la realidad. Dialéctica entre superficie y profundidad**
 - a) **El bosque: profundidad y superficie, verdad y apariencia, realidad y perspectiva**

“Los árboles no dejan ver el bosque. Selva y ciudad son dos cosas esencialmente profundas, y la profundidad está condenada de una manera fatal a convertirse en superficie si quiere manifestarse... El bosque verdadero se compone de los árboles que no veo. El bosque es una naturaleza invisible... Se irá el bosque descomponiendo, desgranando en una serie de trozos sucesivamente visibles. Pero nunca lo hallaré allí donde me encuentre. El bosque huye de los ojos... Desde uno cualquiera de los lugares es, en rigor, el bosque una posibilidad”⁸⁷⁴.

La realidad -el bosque, la ciudad, el monasterio- es lo oculto, lo latente, la profundidad invisible; lo que se nos da, la verdad u objetividad, es superficie, apariencia, perspectiva. Que no es negación, sino manifestación -necesariamente sesgada, parcial-; a la vez ocultamiento y revelación, como la encarnación del Hijo de Dios; símbolo o cifra y patencia, presencia de lo que no se deja aprehender y confirmación de lo que escapa a ser constatado en su real constitución y densidad.

El bosque, la verdad, es lo oculto, lo invisible, lo por esencia latente. Lo real está condenado a convertirse en apariencia si quiere manifestarse, será siempre una perspectiva parcial, subjetiva y limitada para quien lo haga consciente. El conocimiento es apariencia, pura aprehensión superficial, visión epidérmica y subjetiva, parcialidad: en rigor, perspectiva.

b) Claridad de superficie y claridad de profundidad

No todo puede “verse” ni conocerse de la misma manera. Lo profundo se revela en lo superficial, pero ambos tienen diversa forma de patencia. Ni lo superficial puede pretender agotar lo real ni éste tiene la evidencia o la claridad de las superficies. Reducir la realidad a la apariencia -pura superficie- o negar la densidad de lo real por su latencia es ignorar la dinámica del conocimiento (y aun del ser: pura relación) y su esencial limitación⁸⁷⁵.

En esto insiste este segundo apartado: la apariencia oculta la realidad, nos impide aprehender en profundidad y densidad; pero gracias a ella la realidad queda afirmada, revelada, patente. “Los árboles no dejan ver el bosque, y gracias a que así es, en efecto, el bosque existe”⁸⁷⁶. Es en ella, en la apariencia -superficial- donde se nos da una realidad por principio inasequible. Por tanto, la apariencia no es negación: es a la vez ocultamiento y confirmación.

“Es absurdo pretender ver el bosque. El bosque (la realidad en toda la densidad de su ser) es lo latente en cuanto tal”⁸⁷⁷. Los árboles que vemos, el paisaje visible, ocultan el

⁸⁷⁴ *Ídem*, pág. 764.

⁸⁷⁵ El que la realidad se nos dé en perspectiva, en aspectos, múltiples y parciales, en superficie, es consecuencia de la complejidad y densidad precisamente de la realidad y de la limitación de nuestro conocimiento, que está determinado a llevarse a cabo desde un sujeto, una situación, una condición espacial... y no puede abarcar la totalidad o densidad de esa realidad. Esta se nos da en “aspectos”. La pluralidad, el contraste, la confrontación de aspectos y perspectivas en una visión de totalidad nos da un conocimiento más comprensivo y verdadero. Por eso la verdad puede ser desvelación, alumbramiento, descubrimiento progresivo y cada vez más completo.

⁸⁷⁶ *Ídem*, pág. 765.

⁸⁷⁷ *Ibidem*.

bosque, hacen invisibles otras perspectivas y el bosque como tal. Pero la invisibilidad, nos advierte, no es una cualidad meramente negativa, sino más bien positiva: lo que hace invisible es a la vez lo que pone ante nosotros el bosque, lo que nos introduce en él, en su realidad. “Sólo cuando nos damos perfecta cuenta de que el paisaje visible está ocultando otros paisajes invisibles nos sentimos dentro del bosque”⁸⁷⁸. La superficie, lo aparente, el “fenómeno” -diríamos con Kant- tiene un doble valor: ocultar (falsear) y a la vez manifestar lo real-latente. Aparente, superficial, “representación para nosotros y según nuestra limitación” es la manera en que necesariamente lo real se nos hace presente.

“Algunos hombres se niegan a reconocer la profundidad de algo porque exigen que lo profundo se manifieste como lo superficial. No aceptando que haya varias especies de claridad, se atienen exclusivamente a la peculiar claridad de las superficies. No advierten que es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficie y presentarse sólo a través de ella, latiendo bajo ella”⁸⁷⁹.

Cuando así hacemos, cuando exigimos “que lo profundo se manifieste de la misma manera que lo superficial”; cuando, teniendo sólo una visión superficial, decretamos que lo real es sólo lo que se manifiesta con la claridad de la superficie (porque, si no se manifiesta así, es que no existe: “No hay más que lo que veo”, “sólo existe lo que soy capaz de llegar a percibir”); no aceptando, por tanto, el límite y la parcialidad de nuestro conocer en perspectiva... estamos arbitrariamente, ilícitamente, reduciendo la realidad, haciendo de nosotros la medida de lo real o estrechando éste a la medida de nuestro conocer, empedreñándolo sin razón suficiente⁸⁸⁰.

“Poseen las cosas maneras diferentes de presentarse”; les es propio a cada cosa presentarse en diversos modos de claridad y patencia.

c) “Arroyos y oropéndolas”: existencia de un “trasmundo” o profundidad tras el “mundo patente” y cómo se organiza en la percepción

Se trata de una descripción “fenomenológica”, a base fundamentalmente de los sonidos del bosque, de lo que resulta “patente” y “latente” en la percepción y cómo se estructuran en el acto mental de percibir.

La pregunta es: ¿cuál es la esencia del bosque?; o, mejor, ¿cómo o por qué puedo afirmar esa profundidad que digo latente e invisible?

Hemos afirmado del bosque -lo real- “su naturaleza fugitiva, siempre ausente, siempre oculta -un conjunto de posibilidades”. Pero esto no basta: “Si lo profundo y latente ha de existir para nosotros (esto es, si queremos en verdad afirmar esa esencia profunda y latente), habrá de presentársenos...”, no podremos afirmarla sin más si no nos es “dada” de alguna manera. Sabemos que “la profundidad padece el signo irrevocable de manifestarse en caracteres superficiales”⁸⁸¹.

⁸⁷⁸*Ibidem*.

⁸⁷⁹*Ídem*, pp. 765-66.

⁸⁸⁰Cfr., pág. 766.

⁸⁸¹Cfr., pág. 767.

Se detiene entonces en una “fenomenología de la percepción”, describiendo la articulación dentro de ella de *figura* y *fondo*, de lo percibido en cercanía y lo situado en latente lejanía por un esfuerzo organizador de la mente; esfuerzo necesario que impone una jerarquía a las clases de estímulos que, sin esa acción del sujeto, permanecerían indistintos e indiferenciados⁸⁸².

Y concluye constatando cómo se organiza en nuestra percepción lo que llamamos “*mundo patente*” y un *trasmundo* o “*mundo profundo*”, que es latente por relación a aquél, pero igualmente patente o con un mismo carácter de “dado” y claro en la percepción.

“Hay, pues, toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir los ojos y oídos -el mundo de las puras impresiones. Bien que le llamemos *mundo patente*. Pero hay un *trasmundo* construido por estructuras de impresiones, que, si es latente con relación a aquél, no es, por ello, menos real. (...) El *mundo profundo* es tan claro (tan existente) como el superficial, sólo que exige más de nosotros”⁸⁸³.

d) Trasmundos: la verdad como *aletheia* o desvelación

El bosque me ha enseñado que la realidad aparente, el mundo patente, el primer plano de realidades, oculta, pero a la vez deja ver un plano profundo de realidad, un *trasmundo* o mundo latente de profundidades no menos real que aquél, pero que exige un “mirar” más avisado y atento, que tiene que ser penetrado en un acto voluntarioso de ver, de decidido mirar.

Por eso, la verdad, que es, en griego, *aletheia* (“descubrimiento, revelación, auténtica desvelación, quitar de un velo encubridor”⁸⁸⁴): desvelación de lo que está

⁸⁸²Cfr., pp. 767-68.

⁸⁸³*Ídem*, pág. 768.

⁸⁸⁴*Ídem*, pág. 769. La cita completa es: “Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento. Por esto su nombre griego, *alétheia*, significó originariamente lo mismo que después la palabra *apocalipsis*, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo encubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros”. Paso sin detenerme sobre este concepto de verdad como desvelamiento y revelación que exige de un acto de iluminación que es propio de la *idea*, un mirar intelectual, una visión escrutadora que traspasa la superficie, establece conexiones, aparta los velos de la inmediatez y el prejuicio, instaura sentido. Es la labor del concepto potenciando la intuición la que desvela y restablece la plenitud del sentido, como va a argumentar después. Pero si es conveniente hacer notar la presencia y probable originalidad de Ortega, en 1914, en el uso de este concepto que tanto éxito y transcendencia va a tener desde que Heidegger lo pone en circulación en *Sein und Zeit*, publicado en 1927. Julián Marías, tan ejemplar e ilustrador en tantas cosas en su comentario de Ortega, esboza la “historia y prehistoria de la interpretación de la verdad como “*alétheia*” (*Ortega. Circunstancia y vocación* 2, pp. 245 y ss.). El sentido etimológico de la palabra como la negación de lo oculto ya fue explicado en 1879 por Teichmüller, que cita un estudio de su amigo y lingüista Leo Meyer, o por Nicolai Hartmann en 1909, pero no hacen un uso filosófico de ella. “El primer texto en que se haga uso filosófico de la noción de *alétheia* sigue, pues, siendo, hasta donde llegan mis noticias, el de Ortega en 1914” (pág. 252). Y concluye: “Me ha parecido interesante presentar con alguna precisión, que tanto se echa de menos, la historia de esta noción de verdad como *alétheia*, que Ortega introduce en su filosofía en fecha tan temprana como 1914. Es, hasta donde llega mi información, el primero en hacerlo. Pero lo interesante es preguntarse ahora cuál es la función de esa noción de verdad dentro de su filosofía” (pág. 256). Marías muestra cómo Ortega pone en relación *alétheia* y *apocalipsis*, des-velamiento y des-cubrimiento, porque eso supone ir más allá de las apariencias, descubrir *lo esencial, lo profundo y latente*. “Cómo es posible

latente, iluminación que va más allá de lo aparente), “exige un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando, un ver que es mirar”⁸⁸⁵. Por eso Platón llamó a estas “visiones” que son “miradas”: *ideas, eide* (el sentido aprehendido en este mirar intuitivo, que descubre o delata lo que hay de real esencial en lo aparente).

Lo profundo se da auténticamente en escorzo, pero hay que saber mirar para verlo. Los árboles ocultan y manifiestan el bosque; el primer plano tiende a ocultar, a no dejar ver, los planos profundos. Pero hay que aprender a que los árboles no nos impidan ver el bosque de que forman parte, a que la superficie no nos impida percibir su profundidad.

“La dimensión de profundidad, sea espacial o de tiempo, sea visual o auditiva, se presenta siempre en una superficie. De suerte que esta superficie pone, en rigor, dos valores”: lo que es claramente patente en ella, con la claridad de lo sentido y preciso, de primer plano; y lo que sólo difusamente, como un plano virtual, está también presente. Diríamos que “la superficie, sin dejar de serlo, se dilata en un sentido profundo. Esto es lo que llamamos escorzo”⁸⁸⁶.

“El escorzo es el órgano de la profundidad visual; en él hallamos un caso límite, donde la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual”. Diríamos que en él la “simple aprehensión” se alarga en un acto ya propiamente intelectual de relación, jerarquización e interpretación de datos sensoriales, y no sólo los presentes, sino otros asociados en la intuición del espacio y el tiempo.

Ejemplos de percepción de la profundidad en escorzo: “La tercera dimensión de la naranja no es más que una idea, y Dios es la última dimensión de la campiña”. Pero más concretamente, la percepción de un simple color desteñido, donde “en una visión única y momentánea, descubrimos el color y su historia, su hora de esplendor y su presente ruina”⁸⁸⁷.

Si **resumimos** esta teoría o ensayo sobre la verdad que se da en estos primeros apartados de la Meditación Preliminar:

- 1) El bosque, la profundidad, lo real como tal es lo invisible. La profundidad se convierte inevitablemente en superficie y apariencia si quiere manifestarse.
- 2) La verdad manifiesta -lo conocido y objetivo- es, pues, apariencia, perspectiva (lo que implica respectividad entre sujeto y objeto): visión sesgada, parcial y subjetiva que impide ver la densidad y profundidad, el “verdadero” ser de lo real.

ese desvelamiento, cómo se puede ir más allá de la superficie para llegar a lo latente y patentizarlo, cómo se puede poseer esa realidad profunda y traerla a la superficie, ponerla en la luz y así hacerla verdadera” (pág. 258) ... eso, es la función de la meditación y el concepto.

⁸⁸⁵*Ibidem*.

⁸⁸⁶*Ídem*, pág. 770.

⁸⁸⁷*Ídem*, pág. 769. Hay muchas más cosas interesantes en este apartado: cómo enseña “el bosque magistral, viejo”, con la *pedagogía de la alusión*, única pedagogía delicada y profunda”, la que sólo alude a la verdad y deja que nosotros la descubramos, incitados por esa alusión (y entonces la verdad es verdaderamente descubrimiento, desvelación, “iluminación subitánea”...). Cfr., pág. 768.

- 3) Pero si la apariencia, la superficie, la perspectiva, oculta o no puede identificarse con la realidad y ésta es lo latente en cuanto tal, aquélla es precisamente donde se nos da y hace patente y por la que podemos afirmar esa realidad. La apariencia es, a la vez, ocultamiento y manifestación.
- 4) Si afirmamos esa realidad profunda -la “esencia” del bosque- es porque realmente es un hecho o algo que “se nos da” efectivamente en el acto de la percepción donde, a la vez que un “mundo patente”, se nos da un trasmundo o “mundo profundo” tan real como aquél.
- 5) El trasmundo o profundidad latente se nos da en la percepción en escorzo, la manera de la profundidad visual. La dimensión de profundidad se presenta en la superficie misma. Ésta tiene dos valores: lo que patentiza en primer plano y lo que se observa y constata en una atenta y avisada manera como fondo virtual. La superficie oculta y manifiesta a la vez. Pero es labor del intelecto el no dejar que la superficie impida ver el fondo.

Se trata de una auténtica fenomenología -descripción sin prejuicios ni supuestos- de nuestra percepción del bosque -metáfora de la realidad. Veo unos pocos árboles (no el “bosque”, que es lo invisible y oculto tras ellos); pero no puedo negar el bosque, que se afirma y, si aprendo a mirar, “se da” en mi percepción de los árboles, de los caminos que se abren y se alejan en él y los sonidos más nítidos o distantes, más melódicos o difusos y de fondo, de arroyos y oropéndolas.

Se está apuntando sin duda una concepción del conocimiento como perspectiva, en consonancia con una concepción del ser como relación y respectividad. Pero aquí lo que se está recalcando, más incluso que la limitación de nuestro conocimiento y su carácter superficial, es precisamente la profundidad del ser, la densidad o entidad mayor de la objetividad que forzosamente de modo parcial y epidérmico tiene que presentársenos. Si se da en aspectos y en escorzo es porque tiene una entidad mayor y más densa que la que aparece en un primer o particular punto de vista. A esta dimensión de profundidad es a lo que hay que atender si no queremos perdernos lo más importante, si queremos desvelar el verdadero sentido, la verdad que se hurta a una primera mirada o a una puramente superficial (así con el *Quijote*, así con cualquier realidad).

2. Cultura “mediterránea” de la impresión frente a la cultura greco-germánica del concepto. Concepto y vida: imperativo de claridad, imperativo de perfección

a) *Don Quijote* como bosque. Comprender su profundidad y sus virtualidades de salvación.

En “Restauración y erudición” (párrafo 5) sitúa la reflexión sobre el *Quijote*. “En torno mío abre sus hondos flancos el bosque. En mi mano está un libro: *Don quijote*, una selva ideal”⁸⁸⁸. La meditación sobre el bosque, metáfora del libro o de la realidad,

⁸⁸⁸ *Ídem*, pág. 770.

nos pone sobre aviso para la comprensión del mismo o nos predispone para no dejarnos llevar por las apariencias y mirar su sentido profundo, que sin duda lo tiene. *Don Quijote* -la obra- es como el bosque, otro caso de profundidad que late bajo la superficie del libro, el libro-selva, el libro-escorzo por excelencia. Pero como en el bosque, es difícil ver tras la superficie y aprehender su verdadero sentido. E importa mucho descifrarlo, por su forma -el estilo cervantino- y por su fondo: el destino étnico.

Por supuesto, en la Restauración, régimen de apariencias y fantasmagorías, donde nada auténtico se vivía y donde no pudo haber experiencia de nada profundo, no pudo entenderse (reproduce aquí un largo fragmento de *Vieja y Nueva Política*): se había perdido “la sensibilidad para todo lo verdaderamente fuerte, excelso, plenario y profundo”. Faltos del sentido de la profundidad, no han sabido situarse ante la propia tradición y revitalizarla; espíritus reaccionarios, la veneran como algo muerto, pero no saben extraer de ella las verdaderas lecciones para el presente⁸⁸⁹.

Porque eso es precisamente el *Quijote*: un libro profundo de enormes virtualidades para la plenitud española; y con una profundidad que sólo en un acto especial de intelección -y no embotado “el órgano encargado de temblar ante la genialidad transeúnte”- puede ser captada: lo mismo que hay un “mirar” para la profundidad del bosque, hay un “*intus-legere*” -un leer pensativo- para la profundidad del libro. “Profundidad -no lo olvidemos- que se manifiesta y hace patente en la superficie de la novela cervantina que, por consiguiente, es accesible *en* ella o, si se prefiere, *desde* ella”⁸⁹⁰.

Comprenderla nos obliga a otro rodeo sobre qué se entiende por “claridad mediterránea” o “profundidad germánica”; o lo que es una mirada superficial, basada en puras impresiones, sensualista, y una intelección en profundidad, meditativa, más cercana a la ciencia y a la claridad que aporta el concepto.

⁸⁸⁹José Luis Villacañas lo explica así: “Allí hace un balance sobre la Restauración como esa época de España que no ha querido reconocer la profundidad del Quijote. En este sentido, forzando las cosas, Ortega recupera el argumento de lo reaccionario y califica a la Restauración de quiebra de la tradición... El defecto más grave de la Restauración lo ve Ortega en la incapacidad de valorar y en la incapacidad para adscribirse a lo grande del propio pasado. Sus consecuencias se ven en la crítica literaria que ha ejercido Menéndez Pelayo. “Aquellos hombres aplaudían la mediocridad porque no tuvieron la experiencia de lo profundo”. Este tiempo, y el crítico con él, han carecido de la experiencia del genio. Al no tenerla, no han sabido establecer la oportuna jerarquía de valores” (VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., “Un diálogo truncado: Ortega y Menéndez Pelayo sobre el Quijote”, TOMÁS, Facundo, *En el país del arte*, 2º Encuentro Internacional “Literatura y Arte en Entresiglos XIX y XX, Biblioteca Valenciana, pp. 351-52). No han sabido revitalizar la tradición y ver en ella una estrategia de salvación. A la tradición –en este caso el *Quijote*- se la venera como tal, pero permanece muerta. Es lo contrario de lo que quiere hacer Ortega con la obra de Cervantes: mostrar su virtualidad actual. Aprender con ella a mirarnos y tal vez a salvarnos. En página siguiente lo dice así: “Ortega aspira a deconstruir nuestra historia para hallar el momento que alberga la reedición y la posibilidad nueva de perfección. Cervantes representa ese momento que todavía encierra una promesa de plenitud española, ese pasado con el que podemos enlazar para identificar una forma de vida nuestra... El *Quijote* es una filosofía y una moral, una ciencia y una política, una poética y una religión. Justo por eso de él puede extraerse el nervio de una auténtica cultura española”.

⁸⁹⁰MARÍAS, J., en ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ed. de J. Marías, Madrid, Editorial Cátedra, 2.ª ed., 1990, nota 35, pág. 124.

b) Impresión y meditación. Dos tradiciones culturales: la greco-germánica y la latina⁸⁹¹

Tenemos ante nosotros el libro-guía, el libro-escorzo por excelencia. ¿Cómo apropiarnos de su profundidad? “Las impresiones forman un tapiz superficial, donde parecen desembocar caminos ideales que conducen hacia otra realidad más honda. La meditación es el movimiento en que abandonamos las superficies...”⁸⁹². Para el libro, como para cualquier realidad, hay un mirar superficial, hecho a base de impresiones, y un mirar meditativo, que se abre camino entre las impresiones, establece distinciones y jerarquías, relaciona unos datos con otros, integra las percepciones con todas las que le son presentes, descubre condiciones y consecuencias, advierte planos en el espacio y el tiempo; en suma, trasciende la inmediatez e incorpora “sentido”. Pero eso supone trascender el ámbito de las impresiones en la actividad del concepto y la pura pasividad sensorial por el trabajo intelectual.

Y es que hay una Cultura -una tradición- de las profundidades, que cultiva la actividad teórica, la investigación científica, la claridad del concepto, y una cultura -o una tradición cultural- de superficies, basada en la inmediatez de las puras impresiones, que se niega al trabajo de la crítica, de la contrastación, de la indagación y la valoración científica. España parece anclada en esta cultura impresionista, incapacitada por ello para comprenderse a sí misma y las posibilidades de renovación que se contienen en su propio seno, en sus mejores realizaciones.

Es precisamente Menéndez Pelayo -al que Ortega reprocha, quizá con poca justicia, la incompreensión de la verdadera profundidad del *Quijote*- el que confunde sobre el valor y las características de ambas tradiciones, al contraponer las “nieblas germánicas” a la “claridad latina”, con un cierto menosprecio de la “cultura germánica” frente a la “mediterránea”. Ortega está dispuesto a deshacer tópicos, cuando no errores interesados, y hacer rigor histórico: la verdadera claridad, la cultura de profundidades, está en la cultura germana o europea y es, cuando menos, discutible la “claridad latina”, la cultura sensualista e impresionista que parece propia de los países del Sur (España e Italia).

No nos engañemos: lo que llamamos cultura europea, la cultura de las luces, la ciencia, la claridad y la profundidad (la cultura “protagonista de la historia, mientras no exista otra superior”⁸⁹³) no es propiamente “latina”, sino que tiene su origen en Grecia⁸⁹⁴, es transmitida, a su pesar, por Roma y se extiende por ambas riberas del Mediterráneo. Puede llamarse en propiedad “cultura mediterránea”, cuando ni Europa ni África existían. Y va a continuarse en lo que llamamos Europa, que se constituye como tal “cuando los germanos entran plenamente en el organismo unitario del mundo histórico” y África se consolida -invadida por los vándalos y luego por los árabes- como lo otro de Europa. Pero en esa Europa o en la nueva cultura europea el Norte ha tomado

⁸⁹¹Parágrafos 6- 9 de la Meditación preliminar.

⁸⁹²*MQ*, pág. 773.

⁸⁹³*Ídem*, pág. 774.

⁸⁹⁴“Grecia ha inventado los temas sustanciales de la cultura europea” (*Ibidem*). No es de Roma, sino de Grecia de donde nos viene la claridad científico-racional, de la que Germania es su verdadera continuadora

el relevo del Sur, y “los pensamientos nacidos en Grecia toman la vuelta de Germania”⁸⁹⁵, que es ahora la verdadera heredera de la tradición científica y racional⁸⁹⁶.

Y ahora sí, frente a la cultura europea, de raíz griega y germánica, podemos situar una cultura mediterránea, o más bien “latina”, propia de los países europeos meridionales, aunque no pueda atribuírsele una identidad étnica precisa (Italia, Francia, España, forman también parte y tienen contribuciones fundamentales a esa cultura europeo-germánica). Suele atribuírsele como rasgo más característico la “claridad”, aunque es discutible que dicha claridad sea propia en verdad de su “pensamiento”⁸⁹⁷. Aunque sí hay un rasgo que parece genuino de esta cultura meridional y es en el dominio de las artes plásticas: es lo que suele llamarse “realismo” del arte latino y debería más bien llamarse “impresionismo”, un arte de las apariencias, que se centra en la pura impresión sensible de los objetos, que más que la cosa busca la apariencia, su pura, concreta e individual expresión visual o sensorial: más que realismo, estricto sensualismo. Frente al “idealismo” característico del arte griego, que busca bajo la apariencia individual lo típico y esencial de la cosa (y en este sentido es verdadero “realismo”), hay en el arte latino una “voluntad de imitación ilusionista”, un “palpar con la pupila la piel de las cosas, que más que la *res* acentúa su apariencia”⁸⁹⁸. Pero, adelanta, “el predominio de los sentidos arguye de ordinario falta de potencias interiores. ¿Qué es el meditar comparado al ver?”⁸⁹⁹

Y es que, junto a las dos culturas -la de la profundidad y claridad científica y la de la superficialidad sensual e impresionista-, podemos distinguir dos tipos de hombres: los meditativos y los sensuales. Los primeros viven en la dimensión de profundidad, su órgano es el concepto, su actividad la ciencia, su objeto es, más allá de la impresión, la estructura, el sentido, lo latente. Los segundos se limitan a la superficie, tienen como órgano los sentidos y se quedan en lo patente, sin trascender a su estructura y su verdadero sentido.

Es importante la noción, a que nos hemos referido en otra ocasión, de estructura. Toda realidad constituye en rigor una estructura y la realidad se constituye en estructuras cada vez más totalizadoras. Una estructura es una totalidad de elementos interconectados en que cada uno es y se constituye por relación a todos los demás: su lugar y valor está determinado por el conjunto. “Una estructura -dice Ortega- es... un conjunto de cosas o simples elementos materiales más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos”⁹⁰⁰. Lo importante es que el sentido y el valor de cada cosa está determinado y sólo puede ser comprendido por relación al conjunto o en relación a

⁸⁹⁵ *Ídem*, pág. 776.

⁸⁹⁶ “Las ideas platónicas despiertan bajo los cráneos de Galileo, Descartes, Leibniz y Kant, germanos. El Dios de Esquilo, más ético que metafísico... repercute en Lutero; la pura democracia ática en Rousseau, y las ciencias del Partenón... se entregan un buen día a Donatello y Miguel Ángel, mozos florentinos de germánica prosapia”. *Ibidem*.

⁸⁹⁷ “Es característico de nuestros pensadores *latinos* una gentileza aparente, bajo la cual yacen, cuando no grotescas combinaciones de conceptos, una radical imprecisión, un defecto de elegancia mental, esa torpeza de movimientos que padece el organismo cuando se mueve en un elemento que no le es afín. (...) En el pensar, pues, no ha de buscarse la claridad latina”. *Ídem*, pág. 777.

⁸⁹⁸ *Ídem*, pág. 778 y 780. Este “aparentismo” llega a su culminación en el llamado “impresionismo” pictórico, que pretende captar el instante, la impresión del objeto en un momento de la luz y la situación concreta. Y está representado en la pintura española especialmente por Velázquez, Zurbarán o Rivera.

⁸⁹⁹ *Ídem*, pág. 781.

⁹⁰⁰ *Ibidem*.

todos los elementos que componen la totalidad. Por eso, captar el sentido o la profundidad de algo exige ponerlo en relación con todo lo demás, encontrar su lugar en el todo. Pero eso es ir más allá de la impresión, esa es la tarea del concepto, que pone en relación y conecta las cosas al todo (por eso, decíamos, es la filosofía, al indagar el sentido, una actividad movida por el *eros*, “es la meditación un ejercicio erótico y el concepto un rito amoroso”⁹⁰¹).

c) Concepto e intuición, Cultura y Vida ⁹⁰²

Con esto llegamos a la idea fundamental: que comprender una cosa, captar su “sentido”, calar en su profundidad es labor del concepto, tarea científica, que es lo único que aporta verdadera claridad y es, como se ha recalcado en la primera parte de este trabajo, lo que España necesita para comprenderse a sí misma y para alumbrar una nueva posibilidad. De ahí su advertencia: “Conviene a todo el que ame honrada, profundamente la futura España, suma claridad en este asunto de la misión que atañe al concepto, ... un menester nacional”⁹⁰³.

Y aquí se lanza Ortega a reivindicar el papel del concepto, que es el de la ciencia y la racionalidad, como elemento decisivo e insustituible de la auténtica cultura, necesidad para España y -lo que hemos desarrollado en otro momento- raíz y potencia de humanidad. Pero sobre todo le interesa deshacer la falsa contraposición entre la riqueza de la “intuición” y la pobreza y esquematismo del concepto (ataque frecuente del irracionalismo: véase Nietzsche y su *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*), así como la incorrecta oposición entre vida y razón y, más particularmente, entre cultura y vida. Con lo que no sólo está reivindicando la cultura ilustrada y científica frente a un cierto casticismo antiilustrado y en general frente a todo irracionalismo, sino que está dando claves sobre la relación vida y razón, cultura y vida, en lo que va definiéndose como filosofía de la razón vital.

Ante todo, ¿cuál es la función del concepto y qué aporta a la impresión, a la intuición viva de la cosa?

El concepto es una “representación” mental -una “idea” o conjunto de notas- que nos permite referirnos a la cosa aun cuando no esté presente en la intuición. Es, pues, una especie de doble o reproducción de la cosa, que permite mantenerla, fijarla -frente a lo huidizo y cambiante de la intuición-, delimitarla, diferenciarla de otros muchos objetos y conceptos y al mismo tiempo incorporar en él o hacer referencia a otros muchos, en realidad a todos los objetos que presentan las mismas notas. Hace, pues, posible diferenciar, identificar y clasificar; reconoce o incluye a la vez la unidad, la pluralidad (la diferencia) y la identidad: el individuo, la clase y lo otro; la individualidad del objeto y la comunidad de la idea, la clase o la esencia. Es decir, es un instrumento asombroso de significación y de conocimiento, que pone sentido en nuestra percepción de la

⁹⁰¹ *Ídem*, pág. 782. “El sentido de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el “sentido” que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo”.

“Platón ve en el *eros* un ímpetu que lleva a enlazar las cosas entre sí... Por eso, en su opinión la filosofía, que busca el sentido de las cosas, va inducida por el *eros*. La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso”.

⁹⁰² Parágrafos 10-12 de esta meditación.

⁹⁰³ *Ídem*, pág. 783.

realidad (sólo por él hablamos de “realidad”). Por eso terminará diciendo que “el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas”, nos da “la forma, el sentido físico y moral de las cosas”⁹⁰⁴, por lo que en verdad captamos el mundo (y es, por tanto, posible la vida). Cada concepto es literalmente un órgano con que captamos las cosas. Sólo la visión mediante el concepto es una visión completa. La sensación nos da únicamente la materia difusa y plasmable de cada objeto; nos da la impresión de las cosas, no las cosas.

No hay, pues, verdadero conocimiento si no hay concepto; si la “simple aprehensión” sensible no se completa en el entendimiento por la elaboración y aplicación de los conceptos.

Pero el concepto, dice Ortega, no sustituye ni elimina la intuición; antes bien, la supone. Y sobre lo “dado” en ella se ejerce la “espontaneidad” abstractiva, comparativa y constitutiva de significado del entendimiento. El concepto, pues, no elimina, sino que potencia la intuición y la hace elemento de significación. Aporta sentido.

Y lo mismo puede decirse de la “esquemmatización” que es propia del concepto, que algunos valoran negativamente y la contraponen a la vivacidad y riqueza de la intuición, como si el concepto empobreciera la esplendorosa multiplicidad del mundo intuido y apagara su brillo y su intensidad como ocurre en una moneda desgastada por el uso. El concepto es fruto de un proceso de abstracción que fija ciertos rasgos y prescinde de otros. Con ello identificará ciertas notas entre muchas, delimita el significado y diferencia. Supone, pues, poner en relación el objeto con todo lo demás y encontrar en ello un sentido específico. Lo dice así:

“Lo que da al concepto el carácter espectral es su contenido esquemático. De la cosa retiene el concepto meramente el esquema. Ahora bien, en un esquema ponemos sólo los límites de la cosa... Y estos límites... no significan más que la relación en que un objeto se halla respecto de los demás... El concepto expresa el lugar ideal, el ideal hueco que corresponde a cada cosa dentro del sistema de las realidades... Las cosas como impresiones son fugaces, huidizas, se nos van de las manos... Al atar los conceptos unas con otras, las fija y nos las entrega prisioneras. Platón dice que las impresiones se nos escapan si no las ligamos con la razón...”⁹⁰⁵.

Lo que está claro es que el concepto, con su esquematismo y carácter abstracto, que es labor de síntesis, de relación de lo múltiple en lo uno y de delimitación entre lo idéntico y lo diverso, no supone empobrecimiento de la realidad, sino dominio de ella, posibilidad de sentido y orientación, y manejo dentro de ella. Es por eso inexacto contraponer intuición y concepto, percepción directa y viva de las cosas frente al razonamiento y la labor del entendimiento que, además de imponerla y no negarla, la potencia y presenta su aprovechamiento vital. Dicho sea contra el irracionalismo.

Pero Ortega va más allá: relacionando vida e intuición por una parte y concepto y razón por otra, critica al mismo tiempo la frecuente oposición que se hace entre vida y razón, como si la vida -y sus exigencias- fuera reducida, negada o sacrificada a los principios y demandas de la razón:

⁹⁰⁴ *Ídem*, pág. 784.

⁹⁰⁵ *Ibidem*.

“La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida.

“Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar (cabe decir, pensar), entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!”⁹⁰⁶.

Esa es la clave, como se ve sólo apuntada: la razón no puede oponerse a la vida -ni, por tanto, rechazarse en función de no se sabe qué imperativos vitales-, porque la razón es una función vital, que sirve a la vida y a su despliegue; y contribuye, como el concepto y la cultura, a su expansión y plenitud. La razón es una facultad vital y al servicio de la vida. Si ésta es habérselas con el mundo, quehacer continuo, intercambio con el medio, búsqueda de recursos, superación de dificultades, elección de alternativas, proyecto de actuación, la razón es la que nos permite conocer -dentro de nuestras condiciones, posibilidades y urgencias-, valorar, encontrar recursos, justificar nuestras decisiones: en suma, orientación, sentido en nuestro medio, posibilidad de vivir y de vivir de la mejor manera.

La razón, como la cultura -que son sus más altas creaciones: la ciencia, saber sobre los medios; la moral, saber sobre los fines; la estética, asentir en plenitud-, sirve a la expansión de la vida y a su plenitud. O como lo dice Ortega:

“Muy lejos nos sentimos hoy del dogma hegeliano, que hace del pensamiento sustancia de toda realidad. Es demasiado ancho el mundo y demasiado rico para que asuma el pensamiento la responsabilidad de cuanto en él ocurra. Pero al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud”⁹⁰⁷.

Pues lo mismo cabría decir de las relaciones entre vida y cultura, como ya hemos apuntado en otras ocasiones: la vida es más que la cultura y ésta es sólo un instrumento para potenciarla. Las creaciones culturales sólo tienen sentido para servir a las necesidades vitales, a la facilitación y expansión de la vida. No puede sacrificarse la vida a ninguna de sus creaciones. La ciencia, la moral, el arte, la religión, la justicia, el Estado sólo tienen sentido si facilitan y mejoran la vida de los hombres y la elevan a nuevas posibilidades. La ciencia no puede amenazar la vida, sino mejorarla; la moral no puede comprometer la libertad, sino orientarla e impulsarla; la religión no puede ser instrumento de sumisión, sino de elevación del hombre por la espiritualidad y la fraternidad; el Estado no puede suprimir el Derecho, sino salvaguardarlo; etc. Pero la ciencia, la moral, la religión, el Estado... son instrumentos para la plenitud humana, para el hombre y para la sociedad: aportan nuevas posibilidades a la vida, al conocimiento, a la salud, a la convivencia y al logro de la Humanidad y su felicidad.

⁹⁰⁶*Ibidem*.

⁹⁰⁷*Ídem*, pág. 785. Subrayado mío. Como se ve, está aquí enunciando tesis fundamentales de lo que podemos llamar filosofía de la razón vital o *raciovitalismo*, que es, más que el *vitalismo*, la posición filosófica madura de Ortega, y adelantándose a lo que va a ser el núcleo de *El tema de nuestro tiempo*. Hay aquí claramente un rechazo del irracionalismo, pero también una crítica del idealismo o del extremo racionalismo (que va a enlazar, como va a poner de manifiesto en su crítica al utopismo alucinado en estas *Meditaciones*, con la crítica a la revolución o al utopismo revolucionario, tema fundamental en aquella obra de 1923). Es lo que va a resumir en un artículo de 1924: *Ni vitalismo ni racionalismo*.

Ortega no renuncia, pues, en esta etapa de su pensamiento, al ideal de cultura, sino que la integra en el ideal de salud o de vitalidad.

“Cultura -meditan, prueban, cantan, predicán, sueñan los hombres de ojos negros en Jonia, en la Magna Grecia- es lo firme frente a lo huidizo, es lo claro frente a lo oscuro. Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad. E inventan el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla”⁹⁰⁸.

Cultura no es la vida toda, sino sólo un medio, un recurso, una creación para darle firmeza, seguridad, claridad. Tiene que servir para que la vida sea más segura, nuestra acción más eficaz, nuestros proyectos bien orientados y fundamentados, para que nosotros, nuestra vida y entorno adquieran sentido, produzcan satisfacción, se eleven a sus mejores posibilidades, alcancen plenitud.

A eso sirve especialmente la ciencia y el concepto: cultura es sinónimo de claridad, de esclarecimiento de la vida para alcanzar esa plenitud, que el arte, la moral, la técnica, el trabajo, la política, siempre sobre esa base que da la claridad, tienen que promover.

“Claridad significa tranquila posesión espiritual... Esta claridad nos es dada por el concepto... Toda labor de cultura es una interpretación de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura -arte o ciencia o política- es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación”. Y resume: “Claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida”⁹⁰⁹.

La cultura tiene sentido en cuanto, desde la labor fundamental de claridad, sirve a la elevación de la vida, da pulimento, orden, seguridad, sentido, valor, perspectivas de engrandecimiento, plenitud. Por eso, y porque la claridad se conquista con el concepto, éste “aumenta la vida y dilata la realidad en torno nuestro”: “Cada nuevo concepto es un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible”⁹¹⁰.

d) España, entre la cultura europeo-germánica y la latina. Integración

Pero esto significa -y aquí enlaza Ortega con los dos modelos de cultura y los dos tipos de hombre, en relación con España, su tradición y sus necesidades en este sentido- que una verdadera cultura, realmente progresiva, cultura de profundidades, que de verdad sirva a la plenitud de la vida y le abra posibilidades de expansión, es la que se basa en el concepto, en la ciencia y en la racionalidad. Cultura, claridad, concepto se implican íntimamente. Y no parece que sea éste el caso, predominantemente, de la cultura española, donde hay más impresión que concepto, más espontaneidad que ciencia, más genio individual que tradición científica cumulativa, más cultura impresionista que cultura de profundidades.

⁹⁰⁸ *Ídem*, pág. 786.

⁹⁰⁹ *Ídem*, pág. 788.

⁹¹⁰ *Ibidem*.

“Una cultura impresionista está condenada a no ser una cultura progresiva. Vivirá de modo discontinuo, podrá ofrecer grandes figuras y obras aisladas a lo largo del tiempo, pero todas retenidas en el mismo plano. Cada genial impresionista vuelve a tomar el mundo de la nada, no allí donde otro genio anterior lo dejó.

“¿No es ésta la historia de la cultura española?”⁹¹¹.

“Representamos en el mapa moral de Europa el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento”⁹¹².

Es discutible la observación que hace sobre nuestros artistas, y particularmente de Goya, permanentes “adanes”, representantes de una cultura impresionista y de superficies, “una cultura salvaje, sin ayer, sin progresión, sin seguridad..., en perpetua lucha con lo elemental”. A estas observaciones opondría lo siguiente: nadie como Goya presenta -en sus *Desastres*- la “esencia” de la guerra o de la barbarie. Su arte “impresionista” cala en lo esencial, más incluso que la escultura (“idealista”) griega. Quizás cabe decir lo mismo de *Don Quijote*. No somos, por tanto y en absoluto, una cultura de superficies. Aunque hayamos quedado descolgados de la tradición científica de Europa y necesitamos -que ésta sigue siendo la tesis de Ortega- reincorporarnos a ella. Cabe decir que quizás la “claridad” griega tiene varios caminos: la ciencia (cultivada en Alemania, esto es, en Europa; y descuidada en España) y las artes (poesía, pintura...), éstas sí, cultivadas, con genio y con clarividencia, por algunos españoles. Si es verdad que “la obra de arte no tiene menos que las restantes formas del espíritu esta misión esclarecedora”, si puede ser *luciferina*, pese al juicio más bien negativo de Ortega sobre “nuestras creaciones castizas”, España no ha quedado tan apartada de las corrientes culturales europeas.

Pues es lo cierto que España, que necesita integrarse en la plena cultura racional, que es la de la ciencia y Europa, no es en absoluto ajena a esa cultura y, cuando se reivindica para ella, no se hace sino reivindicar algo que está también en nuestra propia tradición. No puede reducirse lo español a la pura herencia “mediterránea” y africana. Le corresponde también la herencia griega y clásica y por tanto la dimensión de la cultura científica y racional.

“Mi pensamiento tiende a recoger en una fuerte integración toda la herencia familiar... Yo no soy sólo mediterráneo. No estoy dispuesto a confinarme en el rincón ibero de mí mismo. Necesito toda la herencia para que mi corazón no se sienta miserable... Vuelcan mis pupilas dentro de mi alma las visiones luminosas; pero del fondo de ella se levantan a la vez enérgicas meditaciones... ¿Por qué el español se obstina en vivir anacrónicamente consigo mismo? ¿Por qué se olvida de su herencia germánica? (...)

“No me obliguéis a ser sólo español, si español sólo significa para vosotros hombre de la costa reverberante... No azucéis al ibero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental... Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración”⁹¹³.

⁹¹¹ *Ídem*, pág. 785.

⁹¹² *Ídem*, pág. 790. Y en la pág. Anterior: “La obra de arte no tiene menos que las restantes formas del espíritu esta misión esclarecedora, si se quiere *luciferina*. (...) Esto ha solido faltar en nuestras producciones castizas” (subrayado por mí).

⁹¹³ *Ídem*, pág. 787.

Esta es la clave: integración. España cae más bien del lado de la cultura impresionista; aunque tampoco le es ajena la cultura meditativa, de la profundidad y del concepto, de la cual está sin duda necesitada. Pero no se trata de incorporar la cultura europeo-científica y desechar lo latino-impresionista. Ortega afirma que no puede renunciar a ninguna de las dos herencias, sino que es preciso la colaboración, “recoger en una fuerte integración toda la herencia familiar”.

Y eso es así porque la tradición latino-mediterránea también tiene su aportación. Si es verdad que la claridad, la plenitud de la vida, no puede alcanzarse sin el concepto (“¿Cómo conquistarla sin el auxilio del concepto? Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto. Nada más, nada menos”,⁹¹⁴), también la cultura impresionista aporta claridad -y por tanto su plenitud- que no es desdeñable: “Hay ciertamente una peculiar manera de ser claras las superficies y otra de ser claro lo profundo. Hay claridad de impresión y claridad de meditación”,⁹¹⁵. Por eso no cabe promover guerra civil entre ellas, sino su integración. Aunque “para esto es necesario una jerarquía. Y entre las dos claridades, es menester que hagamos la una eminente”,⁹¹⁶.

¿Cuál es la claridad aportada por la luz del Mediterráneo -esas “visiones luminosas que vuelcan mis pupilas dentro de mi alma”-, cuál la aportación española a la claridad de la cultura?

Y que es imprescindible y obligado tenerla en cuenta⁹¹⁷ tiene su razón evidente: cada pueblo o porción de la humanidad representa una manera peculiar de vivir y articular la humanidad, una sensibilidad, una experiencia única, una perspectiva insustituible. Supone una modulación de la humanidad que descubre una posibilidad y una oportunidad que no puede ser desdeñada. Es una aportación a la definición siempre en marcha del conjunto. Desecharla no es sólo un empobrecimiento, sino privarse de una oportunidad que puede ser salvadora, de una dimensión sin la cual tal vez no quepa plenitud. Lo dice mucho mejor Ortega:

“Olvidamos que es, en definitiva, cada raza un ensayo de una nueva manera de vivir, de una nueva sensibilidad. Cuando la raza consigue desenvolver plenamente sus energías peculiares, el orbe se enriquece de un modo incalculable: la nueva sensibilidad suscita nuevos usos e instituciones, nueva arquitectura y nueva poesía, nuevas ciencias y nuevas aspiraciones, nuevos sentimientos y nueva religión. Por el contrario, cuando una raza fracasa, toda esta posible novedad y aumento quedan irremediabilmente nonatos, porque la sensibilidad que los crea es intransferible. Un pueblo es un estilo de vida, y como tal, consiste en cierta modulación simple y diferencial que va organizando la materia en torno”,⁹¹⁸.

⁹¹⁴ *Ídem*, pág. 788.

⁹¹⁵ *Ídem*, pág. 787.

⁹¹⁶ *Ibidem*.

⁹¹⁷ Si es verdad que “representamos en el mapa moral de Europa el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento”, también “no hay duda de que seríamos infieles a nuestro destino si abandonáramos la enérgica afirmación del impresionismo yacente en nuestro pasado”. Por eso, “yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración”. (*Ídem*, pág. 790).

⁹¹⁸ *Ídem*, pág. 792.

3. El *Quijote*, modelo de integración. El estilo de Cervantes o el modo cervantino de acercarse a las cosas

Buscamos la aportación, el módulo español que entraña una sensibilidad y una modulación de lo humano y de la cultura de la que la misma Europa puede estar necesitada. La clave parece estar en esto (y se desarrolla en los tres últimos párrafos de esta meditación preliminar donde Ortega vuelve al “problema de la cultura española” y al *Quijote*, donde se encuentra el “secreto” de ese módulo español o su aportación diferencial): si el concepto y la ciencia -el módulo greco-europeo- es indispensable, como hemos dicho, a la cultura de claridad y a la vida (ocupa en ella un papel eminente y por ello tiene que ser recuperado para España), “la obra de arte no tiene menos que las restantes formas del espíritu esta misión esclarecedora”⁹¹⁹, también puede ser “luciferina”.

Ya sabemos que Cultura -la que aporta claridad y plenitud a la vida- es Ciencia, Arte y Moral y que el arte es una forma propia de conocimiento, que hace presente lo real y su peculiar significación como no es posible ni a la ciencia ni a la moral y en ese sentido los complementa. Es, pues, una dimensión insoslayable -no menos que la de la ciencia- en la claridad que constituye la cultura. Por eso, afirma aquí lo que ya sabemos por otros escritos: “El artista no se ha limitado a dar versos como flores en marzo el almendro: se ha levantado sobre sí mismo, sobre su espontaneidad vital... Al través de sus ritmos, de sus armonías de color y de línea, de sus percepciones y sus sentimientos, descubrimos en él un fuerte poder de reflexión, de meditación. Bajo las formas más diversas, todo grande estilo encierra un fulgor de mediodía”⁹²⁰.

Hemos dicho antes que, si en España se ha descuidado desde la modernidad la vía del concepto y de la ciencia -y por ello tiene que incorporarse decididamente a ella-, no ha ocurrido así en la del arte y puede brindar a Europa y a la humanidad un flujo de luminosidad no menos salvadora: la extrema sensibilidad mediterránea ha podido producir en nuestros pintores -así en los más geniales- una retina privilegiada que puede desvelar, en su luminosa claridad de superficies, profundidades humanas que sólo hay que descifrar o aprender a ver (así Velázquez, o Goya o el Greco o el ya comentado Zuloaga).

Y esto es, sin duda, lo que ocurre con el *Quijote*, la obra de Cervantes, a cuyo significado y hondura nos vuelve de nuevo, revelándonos ahora como máximo exponente o modelo, no sólo de la cultura española y su claridad mediterránea, sino de esa integración de lo griego y lo latino, de lo impresionista y lo meditativo, pues ofrece, en el fresco novelado de las plurales impresiones y perspectivas que son sus emblemáticos personajes, la honda realidad humana y española. Empatía y conocimiento, sensibilidad y concepto, arte y ciencia se implican o se potencian en el peculiar modo cervantino de mirar y “realizar”: Cervantes, el español esencial, es también el mejor ejemplo de cómo España no es -ni quedó nunca- ajena a la tradición que se encendió en Grecia, fue realmente mediterránea y se continúa en Europa.

⁹¹⁹Ídem, pág. 789. Ver nota 907.

⁹²⁰Ibidem.

Es verdad que no deja de advertir Ortega ni de cargar las tintas sobre lo negativo español, sobre las deficiencias de su arte “castizo” y los equívocos del *Quijote* mismo o sobre la fundamental frustración del “módulo hispano”.

Si el arte, ha dicho, tiene una misión esclarecedora, “esto ha solido faltar en nuestras producciones castizas”, sobradas de espontaneidad y pasión, pero faltas de serenidad meditativa. Exceso de impresión -dice- y escasez de concepto. El *Quijote* mismo, con mucho el libro más profundo que haya producido la cultura española, no sólo no se ha comprendido en España, sino que él mismo se presta al equívoco al escondernos la guía, la clave para su comprensión-interpretación⁹²¹. Y en cuanto al “módulo español” de lo humano y de la cultura, tal como se perfila en lo más tradicional y castizo, no se puede considerar sino en términos de fracaso y frustración (Véase parágrafo 15: “La crítica como patriotismo”):

“La realidad tradicional en España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España. No, no podemos seguir la tradición. Español significa para mí una altísima promesa que sólo en casos de extrema rareza ha sido cumplida. No, no podemos seguir la tradición; todo lo contrario: tenemos que ir contra la tradición, más allá de la tradición. De entre los escombros tradicionales, nos urge salvar la primaria sustancia de la raza, el *módulo hispánico*... Lo que suele llamarse España no es eso, sino justamente el fracaso de eso. En un grande y doloroso incendio habríamos de quemar la inerte apariencia tradicional, *la España que ha sido*, y luego, entre las cenizas bien cribadas, hallaremos como una gema iridiscente, *la España que pudo ser*”⁹²².

Ya lo hemos expuesto en otra ocasión: España es sólo una posibilidad, una promesa básicamente por cumplir y el módulo hispánico más bien un fracaso en el pasado tradicional español. Hay que negar la España que ha sido para, entre sus cenizas, alumbrar la España que pudo ser. Para construirla, necesitamos “una tierra firme para el espíritu. Eso es lo que no podrá ser nuestra cultura si no afina y organiza su sensualismo en el cultivo de la meditación”⁹²³.

Pues eso es lo que nos ofrece precisamente el *Quijote*: la síntesis de claridad mediterránea (latina) y profundidad germánica, un modelo de esclarecimiento y profundización en la realidad que puede ser punto de partida para un nuevo ensayo español.

Don Quijote es, en efecto, presentado por Ortega como el libro profundo por excelencia, el máximo ejemplo de la tradición “meditativa” en España, aunque su significación esté todavía por comprenderse: “El caso del *Quijote* es, en este como en todo orden, verdaderamente representativo. ¿Habrá un libro más profundo que esta humilde novela de arte burlesco? Y, sin embargo, ¿qué es el *Quijote*? ¿Sabemos bien lo que de la vida aspira a sugerirnos?”⁹²⁴. Pues, nos afirma poco después, “no existe libro

⁹²¹“No existe libro alguno cuyo poder de alusiones simbólicas al sentido universal de la vida sea tan grande, y, sin embargo, no existe libro alguno en que hallemos menos anticipaciones, menos indicios para su propia interpretación” (pág. 790). Poco después dice que si Shakespeare introduce en sus obras una línea conceptual que facilita su comprensión, Cervantes parece mantenerse en la pura impresión, apartado de “toda fórmula general e ideológica” (pág. 791).

⁹²²*Ídem*, pág. 793. Subrayado mío.

⁹²³*Ídem*, pág. 790.

⁹²⁴*Ibidem*.

alguno cuyo poder de alusiones simbólicas al sentido universal de la vida sea tan grande”.

Don Quijote encierra, pues, en el tono de una humilde novela burlesca, sobre la superficie de unos oscuros y a veces ridículos y patéticos personajes, en una tierra en absoluto heroica ni ejemplar, una profunda reflexión sobre “el sentido universal de la vida” y desde luego sobre el sentido particular de la vida o de la realidad española. Por eso, importa apoderarse de su sentido y muy especialmente de su manera de ahondar y calar en la realidad. Sobre todo a los españoles, pues en el *Quijote* se contiene el “problema de nuestro destino” y en él permanece guardado -y por descifrar- el “secreto español y el equívoco de la cultura española”⁹²⁵.

Esta es una clara convicción orteguiana, como la de tantos españoles que se han acercado al *Quijote* en busca de la esencia de lo español: en él se contienen las claves para entender la realidad española y el “equívoco de su cultura”; quizás de su deficiencia, quizás de su -insospechada- plenitud. Es el libro más profundo entre los españoles -si es que ha habido otros-, una experiencia española esencial. Por eso podemos dirigirnos a él y concretar en él la pregunta: “Dios mío, ¿qué es España?” Es en él donde podemos encontrar claridades sobre nuestro destino étnico y nuestra misión ante la historia. Tarea fundamental, pues “el individuo no puede orientarse en el universo sino a través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera”⁹²⁶.

En este sentido advierte Ortega con una inquietante parábola: la del explorador que avanza furiosamente en dirección Norte, pero lo hace sobre un inmenso témpano de hielo que es arrastrado en dirección Sur. Su agotador esfuerzo individual no le sirve de nada: a la noche se encuentra mucho más al Sur que a la mañana. Si no corregimos el destino común, si no orientamos el porvenir de España, si no nos esforzamos decididamente y coordinamos nuestros esfuerzos en mejorar la casa común, pueden ser vanos todos nuestros esfuerzos de mejora y progreso individual. Nuestro destino particular es solidario con el destino étnico. Avanzamos o retrocedemos con España: nos salvamos o nos hundimos con ella.

El sentido de España y sus posibilidades de salvación -de encontrar su núcleo auténtico y la posibilidad de una nueva orientación- no podemos encontrarlo en las historias tradicionales, en las sugerencias de un viejo patriotismo o en los cantos reaccionarios de los que sólo gustan de vivir “en la tierra de los antepasados”. Cervantes representa uno de las pocas “experiencias esenciales” que hemos de revivificar y en la que podemos aprender auténtico patriotismo; en él podemos encontrar sentido y orientación para una nueva manera de hacer España. “Cervantes -dice P. Cerezo- no sienta tesis, porque no pretende instruirnos, pero sabe despertar la conciencia de los grandes problemas humanos y dar la pista para hallar la respuesta convincente. (...) Sólo así será posible la España necesaria, la España futura de la promesa, entregada como un quehacer, frente a la España reverencial del arcaísmo”⁹²⁷. Así lo dice Ortega al final de la Meditación preliminar:

⁹²⁵Cfr., *ibidem*.

⁹²⁶*Ídem*, pág. 791.

⁹²⁷CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura*, pág. 98

“Una de estas experiencias esenciales es Cervantes, acaso la mayor. He aquí una plenitud española... ¡Ah! Si supiéramos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado. Porque en estas cimas espirituales reina inquebrantable solidaridad y un estilo poético lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política. Si algún día viniera alguien y nos descubriera el perfil del estilo de Cervantes, bastaría con que prolongáramos sus líneas sobre los demás problemas colectivos para que despertásemos a una nueva vida. Entonces, si hay entre nosotros coraje y genio, cabría hacer con toda pureza el nuevo ensayo español”⁹²⁸.

“El estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas”. He aquí todo un programa, que desvela, además, el sentido, lo que se busca en estas *Meditaciones del Quijote*. Nadie ha reparado suficientemente en ello. Las reflexiones sobre el *Quijote* y su significado se han centrado en el personaje o en los personajes, en la visión del ideal que representa Don Quijote y en las otras visiones limitadas a la positividad que constituyen los personajes que se le oponen. Se detectan y componen, sí, diferentes y enfrentadas visiones o perspectivas, sus diferentes interpretaciones de lo real y sus diferentes opciones morales. Se advierte, pues, el entramado de perspectivas en que se nos presenta la realidad y se discute su valor, su carácter crítico, burlesco, etc.; pero no se ha profundizado precisamente en el estilo, en la manera cervantina de hacernos presente lo real, que es, a juicio de Ortega, su más importante aportación. Eso es lo que constituye una “experiencia esencial” y una auténtica “plenitud española”. Lo primero, porque nos puede revelar el sentido de lo español y darnos la clave, el método de acercarnos a nuestra realidad y comprender nuestro destino, la raíz de nuestros fracasos y nuestra real posibilidad. Con ello podríamos arrojar luz sobre nuestros problemas colectivos y ver la manera de ensayar soluciones eficaces. Puede alumbrar por ello el nuevo porvenir de España. Lo segundo, porque Cervantes y el *Quijote* representan ya una realidad española, que no sólo coloca la cultura española a la altura de cualquier otra europea, sino que desvela efectivas posibilidades de realizar con éxito el nuevo ensayo español.

“Un estilo lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política”. En el estilo o mirada cervantina hay un método de acercamiento y dilucidación de lo real, hay iluminación de la circunstancia, desvelación de sentido y comprensión realista de sus posibilidades. Con ello se ofrecen opciones viables, a la acción moral y política. Hay labor de claridad, que bien puede situarse al nivel de la filosofía o de la ciencia y sin duda de la política o la moral.

Como es verdad que en el *Quijote* hay una dilucidación del sentido de la realidad española, un enfrentamiento de diferentes actitudes y opciones morales o de actitudes y disposiciones para la intervención política y social, verificándose sus consecuencias y validándose con ello en su valor. Hay, por tanto, valoraciones y alternativas (propuestas) de acción moral y política.

Por todo ello, de lo que se trata y lo que se impone ahora es profundizar, descifrar ese estilo o esa manera cervantina de acercarse a las cosas, que es lo que nos dará el verdadero significado del *Quijote* y la clave para ensayar una nueva realidad española. Ese es el objeto de la Meditación Primera.

⁹²⁸*MQ*, pág. 793.

¿Pero por qué hay aquí algo más que una promesa de plenitud española? Porque, al mostrar la autenticidad de lo español y la realidad efectiva alcanzada en Cervantes, se nos muestran las efectivas posibilidades de realización de una España mejor.

Hasta ahora España sólo se nos había presentado como posibilidad, como promesa rara vez cumplida; más aún, “la realidad tradicional de España ha consistido precisamente en el aniquilamiento de la posibilidad España... lo que suele llamarse España, no es eso, sino justamente el fracaso de eso”. La “España que ha sido” ha aniquilado la “España que pudo ser”. Pues bien, la realidad que es Cervantes y el *Quijote*, la manera cervantina y la España en ella revelada, son algo más que una posibilidad. Es una realidad que manifiesta que hay margen y capacidad para convertir en realidad efectiva la posibilidad España. La experiencia cervantina nos persuade, primero, de que no está precisamente aniquilada la posibilidad España, y segundo, que es posible acometer el “nuevo ensayo español”, esto es, acometer con éxito la España que pudo y puede ser⁹²⁹.

4.5. MEDITACIÓN PRIMERA. BREVE TRATADO DE LA NOVELA

Decimos que esta meditación se centra finalmente en el *Quijote*, en su profundidad y en lo propio de esa manera cervantina de aproximarse a lo real y muy particularmente a la realidad española. Comienza por aquilatar qué son los géneros literarios, particularmente la épica y sus diferentes expresiones, con vistas a determinar qué es la novela. Lo que busca es poner en claro qué es lo novedoso del *Quijote*, tanto en el contenido que toma en consideración como en la forma de expresión o “realización” estética, mostrando que, al afrontar la realidad cotidiana o vulgar como objeto de su arte, ha logrado una decisiva ampliación del campo estético, la recuperación para el arte de un ámbito de realidad de amplísima proyección, constituyéndose así un nuevo género literario, el de la novela: un nuevo “tema radical humano” que tiene en ella su género propio y específico. El *Quijote* es de este modo la primera novela moderna⁹³⁰ y la que abre con propiedad un género poético de tanta transcendencia, el género por antonomasia ya en el siglo XVIII, pero sin duda en los siglos XIX y XX.

Pero al mismo tiempo, puesto que lo que se hace presencia en esta novela es una circunstancia española, la dramática confrontación del ideal caballeresco, del heroico, extemporáneo o alucinado afán de justiciera reparación y de aventura, y la sedicente y nada aventurera, resignada, conformista y desmovilizada realidad española, busca también poner en valor el método y la aportación del *Quijote* a la comprensión de esa realidad (España) y su proyección al futuro.

⁹²⁹MARÍAS, J, ed. de *Meditaciones del Quijote*, ed. Cátedra, nota 103, pág. 173: “Si volvemos los ojos a la contraposición posibilidades-realización, encontramos que la verdadera realidad española corresponde a las primeras; pero, por otra parte, esas posibilidades no son accesibles más que en la medida en que tienen alguna realidad, es decir, en que se han “realizado”, aunque sea de manera discontinua. Cervantes es, pues, una porción de realidad española en la cual se denuncian y hacen visibles esas posibilidades”.

⁹³⁰“La primera novela en el orden del tiempo y del valor”, “género predilecto de nuestro tiempo”, tan moderna y cercana a nuestra sensibilidad “como puedan estarlo Balzac, Dickens, Flaubert, Dostoiévski, labradores de la novela contemporánea”. *MQ*, pág. 795.

1. Épica y novela, dos géneros contrapuestos. La realidad cotidiana, excluida del arte

En los párrafos 1 a 8 aborda qué es un género literario y cuál es el objeto propio de la épica y cómo la realidad cotidiana quedaba fuera del arte al no ser considerada objeto estético. Esa es precisamente la que va a incorporar y convertir en objeto poético el *Quijote* y la novela en general, abriendo al arte aquel ámbito inacabable.

Un género literario (párrafo 1) no es una norma estética o forma predeterminada de expresión poética al que se ajusta un contenido. Son más bien -los géneros literarios- la expresión de ciertos contenidos, el desarrollo de ciertos temas radicales o vertientes cardinales de lo humano que imponen o dan de sí un modo congruente de expresión y constituyen una determinada realización o interpretación de lo humano. Es decir, lo determinante en los géneros literarios es el contenido, el tema o la vertiente humana cardinal que en ellos se expresa y que normalmente exige una forma de “realización” artística adecuada a su entidad; constituyéndose así un todo inseparable de fondo y forma. Los géneros literarios son, por tanto, “ciertos temas radicales, irreductibles entre sí, verdaderas categorías estéticas...”, no el nombre de una forma poética, sino de un fondo poético sustantivo...: una cierta cosa a decir y la manera única de decirlo plenamente⁹³¹. Si el tema esencial del arte es en definitiva el hombre o lo humano, un género literario es una dimensión particular de lo humano puesto en relevancia por el arte, realizado como objeto estético, esto es, hecho presente por el “artificio” a nuestra admiración y simpatía, a nuestra emoción o reconocimiento como algo relevante, bello o sublime.

La novela (párrafo 2) va a ser el género preferido en Europa en el siglo XIX (y añadiríamos que en el XX). La literatura va a representar en estos siglos el triunfo de la novela. ¿Qué es la novela y cuál el tema radical, la categoría estética que en ella se realiza?

Cervantes nos ofrece en sus *Novelas ejemplares* dos series determinadas que responden a dos modelos: una se centra en sucesos inverosímiles, fantásticos, que atrapan el interés del lector por el enredo trepidante de la imaginación desatada (así el mismo *Persiles*, que sigue el modelo de la *novela bizantina*). La segunda pone ante nosotros personajes y sucesos de la realidad cotidiana, de por sí nada ejemplares ni interesantes⁹³², cuyo interés para el lector está no tanto en su carácter extraordinario o admirable, cuanto en la forma en que se nos cuenta o hacen presentes. Lo que entendemos por novela va a ir en este segundo sentido, el género que tiene por objeto y hace arte (eleva a categoría estética) de la realidad cotidiana, en consonancia con el ascenso y triunfo de la burguesía y su interés por la realidad y la visión que de ella tiene.

⁹³¹ *Ídem*, pág. 796.

⁹³² “Los personajes y los actos de ellos andan tan lejos de ser insólitos... que ni siquiera llegan a ser interesantes... La insignificancia, la indiferencia, la verosimilitud de estas criaturas son aquí esenciales... Sólo nos interesa el modo como el autor deja reflejarse en su retina las vulgares fisonomías de que nos habla”. *Ídem*, pág. 798.

Se emparenta o se hace derivar la novela del género épico, cuando “novela y épica son justamente lo contrario” (parágrafos 3 a 6): el tema de la épica es el pasado... ideal, el pasado mítico, legendario, primigenio, que tiene la grandeza -y la belleza- de lo primero, originario y esencial, lo que le confiere un carácter de incorruptibilidad. No es el pasado histórico, real, que conecta con nuestro tiempo y es homogéneo con él, sino un pasado sublimado, supratemporal, que se convierte en arquetipo para nuestra realidad. Es el verdadero canon de belleza, que es propia sólo de las realidades esenciales. De ahí que lo actual, nuestra realidad temporal y cotidiana -lo que es nuestro hoy y nuestro ayer-, queda fuera de la poesía, no tiene categoría estética: pertenece a una “segunda etapa de la vida cósmica” o se trata de “una realidad sucedánea y decaída”⁹³³ que no tiene cabida en el arte.

“Después de Homero fueron necesarios a Grecia muchos siglos hasta aceptar lo actual como posibilidad poética. En rigor no lo aceptó nunca *ex abundantia cordis*. Poético estrictamente era para Grecia sólo lo antiguo, mejor aún, lo primario en el orden del tiempo... Para el griego fue la belleza un atributo íntimo de las cosas esenciales: lo accidental y momentáneo le parecía exento de ella. Tuvieron un sentido racionalista de lo estético que les impedía separar el valor poético de la dignidad metafísica. Bello juzgaban lo que contiene en sí el origen y la norma, la causa y el módulo de los fenómenos. Y este universo cerrado del mito épico está compuesto exclusivamente de *objetos esenciales y ejemplares* que fueron realidad cuando este nuestro mundo no había comenzado a existir”⁹³⁴.

Esto es lo que llamamos el “idealismo” del arte griego (la representación de la belleza ideal, pues belleza está ligada a dignidad metafísica), cuando en realidad pudiera considerarse un radical “realismo”: pues para el griego sólo es verdaderamente real “lo esencial, lo profundo y latente; no la apariencia, sino las fuentes vivas de toda la apariencia”⁹³⁵. Lo contrario de lo que nosotros consideramos “realismo”, que es una forma de sensualismo o representación de las puras apariencias, como si real fuera sólo lo sensible y realismo por tanto dejar constancia de lo aparente.

En todo caso, la -moderna, burguesa, actual- exigencia de “realismo” ha conducido a la novela, que por ello está, según Ortega, en clara contraposición con el género épico: “Si el tema de éste es el pasado, como tal pasado, el de la novela es la actualidad como tal actualidad. Si las figuras épicas... son naturalezas únicas e incomparables que por sí mismas tienen valor poético, los personajes de la novela son típicos y extrapoéticos; tómanse, no del mito..., sino de la calle, del mundo físico, del contorno real vivido por el autor y por el lector”⁹³⁶. El arquetipo de belleza sobrehumana que es Helena -capaz de subyugar a Paris o a Fausto: de inspirar todo sueño de amor- es sustituido por el tipo de mujer provinciana, romántica e insatisfecha, despeñándose en el vulgar adulterio, que es Madame Bovary.

Por supuesto, la épica “no muere en Grecia. Llega hasta nosotros. No muere nunca” (parágrafos 7 y 8). La nobleza y ejemplaridad de lo mítico excitará siempre la imaginación y ofrecerá modelos y referentes para unos hombres que viven en una realidad nada ejemplar. “Las simientes míticas... no sólo perduran... constituyen una

⁹³³Cfr., pág. 801.

⁹³⁴*Ibidem*.

⁹³⁵*Ídem*, pág. 802.

⁹³⁶*Ídem*, pág. 804.

levadura poética de incalculable energía”⁹³⁷. Lo mítico y maravilloso todavía pervive como objeto estético en la novela griega y en el género épico-caballeresco (cuento, leyenda, libro de caballerías). Dejad que la historia se deje incendiar por el mito, que lo recordado se eleve a maravilloso y legendario, y tendremos la novela griega. Cuando la ciencia ha desplazado al mito y ya no se cree en lo fabuloso, la imaginación poética se vuelve hacia “la invención de sucesos interesantes”, que en cualquier caso nos eleven, a veces nos hagan evadirnos, sobre la nada poética realidad: “eso son las aventuras”. Ese es el libro de caballerías, “último grande retoñar del viejo tronco épico”. La aventura es el elemento que rompe lo cotidiano, que vuela la vulgaridad de una existencia anodina, vivida sin particular interés, y constituye por tanto el fermento poético -épico- que da elevación estética a la novela de caballerías. “La aventura quiebra como un cristal la opresora, insistente realidad. Es lo imprevisto, lo impensado, lo nuevo. Cada aventura es un nuevo nacer del mundo. ¿No ha de ser interesante?”⁹³⁸.

Pero el desplazamiento de lo épico-arquetípico a lo interesante, de la epopeya al libro de aventuras, puede producir en el consumidor de esta literatura -autor y lector- un alejamiento de la realidad, un proceso de evasión ante la misma: “En efecto, razones débiles pueden convertir en un vicio esta fuerte droga de la imaginación, que nos permite escapar al peso grave de la existencia”⁹³⁹.

2. *Don Quijote*: el plano de la realidad y el plano de la aventura

Don Quijote es un libro de caballerías, una novela de aventuras, la novela del héroe empeñado en la búsqueda de aventuras y en el esfuerzo de imponer el ideal de justicia, pero en una realidad reacia a la aventura y al ideal, que muestra la extravagancia y la inanidad de esa voluntad heroica (parágrafo 9).

Es decir, en él se incluyen -y así lo ilustra Ortega con el episodio del “retablo de Maese Pedro”- y aparecen dramáticamente enfrentadas dos “realidades” (dos “continentes espirituales”): la realidad vivida por Don Quijote, el sueño de heroísmo y aventura, y la realidad en que se estrella, que niega rotundamente lo maravilloso, que priva de toda pretensión de realidad y eficacia al ideal quijotesco y reduce su aventura a pura ilusión, locura o alucinación.

Esa dualidad de realidades enfrentadas ha sido siempre señalada como característica, recurso estilístico o contenido poético fundamental del *Quijote*: la realidad soñada por Don Quijote o tal como es vivida por él y la realidad efectiva que la desmiente y la pone frente a su total falta de consistencia y de efectividad, más aún, frente a sus efectos perniciosos y contrarios a su pretensión; la voluntad de ideal de Don Quijote y la

⁹³⁷*Ibidem*.

⁹³⁸*Idem*, pág. 807. J. L. Villacañas lo explica así en su Introducción a *Meditaciones del Quijote*: “Ahora Ortega identifica de dónde procede y en qué consiste este anhelo heroico de aventura como fondo de la novela de caballería. Su tesis es que ni la religión ni la ciencia -que poco a poco se abren camino en la historia- pueden satisfacer al hombre. En el fondo son realidades que pugnan entre sí. Por eso el hombre no puede cómodamente instalarse ni en el mundo mítico de una ni en el mundo real de la otra”. No puede aceptar lo maravilloso, pero tampoco puede conformarse con la realidad, necesita superarla. “Esta doble insatisfacción hace que surja el anhelo de aventura, para que irrumpa lo maravilloso que transfigure la realidad” (*MQ*, edic. de J. L. Villacañas, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2004, pág. 130).

⁹³⁹*MQ, ibidem*.

realidad que niega tozudamente el ideal e impone la más vulgar, deficiente, injusta, decepcionante y mediocre cotidianeidad; la realidad percibida desde el ideal -aventurero y justiciero- de Don Quijote y la realidad percibida desde el prosaico sentido común y el interés más rastrero de los demás personajes: Sancho, el cura, el ventero, el arriero, los duques...⁹⁴⁰.

Ortega ve maravillosamente representada esta dualidad en la aventura del retablo de las maravillas de Maese Pedro, porque ilustra no sólo el doble plano de la realidad -esos “dos continentes espirituales”- que se contraponen continuamente en la obra, sino también el mecanismo psicológico-alucinatorio por el que pasa del plano de la realidad a la aventura Don Quijote y en realidad todo hombre descontento de la realidad vivida que se deja seducir por lo maravilloso de la aventura (Don Quijote es, en este sentido, un símbolo de lo humano como tal).

“Los bastidores del retablo que anda mostrando Maese Pedro -donde se representan los amores de Don Gaiferos y de Doña Melisendra- son frontera de dos continentes espirituales. Hacia dentro, el retablo constriñe un orbe fantástico, articulado por el genio de lo imposible: es el ámbito de la aventura, de la imaginación, del mito. Hacia fuera, se hace lugar un aposento donde se agrupan unos cuantos hombres ingenuos, de estos que vemos a todas horas ocupados en el pobre afán de vivir. En medio de ellos está un mentecato, un hidalgo de nuestra vecindad, que una mañana abandonó el pueblo impelido por una pequeña anomalía anatómica de sus centros cerebrales”⁹⁴¹.

Tenemos el retablo, el ámbito de la aventura, donde lo maravilloso es real, y la venta, donde unos hombres se divierten con la representación. “Conforme va la línea de la aventura desenvolviéndose, experimentamos una tensión emocional creciente, como si... nos sintiéramos violentamente apartados de la línea que sigue la inerte realidad... Vamos lanzados en la aventura como dentro de un proyectil... a una especie de alucinación, en que tomamos por un instante la aventura como verdadera realidad”⁹⁴². Esto es lo que ocurre en el espíritu de Don Quijote (aunque Ortega juega con la posibilidad de extender este mecanismo psicológico no sólo a todo “lector de patrañas”, sino a todo hombre para el que, entre el descontento de la realidad y el atractivo de lo

⁹⁴⁰Ya en el Prólogo a la Edición del *Quijote* de la RAE, de 1870, Vicente de los Ríos insiste en la “dicotomía entre *ilusión* y *realidad* en que se funda la acción de la novela. Para De los Ríos, el *Quijote* contiene una novela épica, con todas las de la ley, encajada dentro de una novela realista; y esta estructura concéntrica la consigue Cervantes *mediante las dos perspectivas* sobre la acción, antagónicas pero perfectamente sincronizadas, que mantiene desde el comienzo hasta el fin. La primera, que es la del protagonista y permanece inmune a la realidad gracias a su locura, le permite interpretar todo lo que le pasa como una serie de maravillas propias de la épica caballerescas... La segunda, que es la nuestra, nos hace considerar la primera como ridículamente extraviada... Cervantes ha fundido dos mundos artísticos en uno, logrando los efectos maravillosos del género caballeresco sin incidir en su empalagosa inverosimilitud. Nadie se acuerda ya de Vicente de los Ríos, pero, en esencia, esta idea suya acerca de la doble perspectiva del *Quijote* ha sobrevivido a todos los cambios desde su tiempo hasta el nuestro”. CLOSE, Anthony, “Las interpretaciones del *Quijote*” (Prólogo), en *Don Quijote de la Mancha*, Ed. del Instituto Cervantes, Madrid, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2005, pp. CLXX-CLXXI. Subrayado mío.

Estructura concéntrica, novela de aventuras dentro de una novela realista, realidad soñada por el héroe frente a la terca realidad cotidiana que la niega, *conjugación de perspectivas diversas y enfrentadas*, particularmente la *perspectiva idealista* y caballerescas y la *perspectiva materialista*, positivista y desilusionada... Todo esto sería lo propio del “estilo cervantino”.

⁹⁴¹*MQ*, pág. 808.

⁹⁴²*Ibidem*.

maravilloso o utópico, se llega a difuminar la frontera entre el deseo y la realidad. Don Quijote y su “naturaleza fronteriza” está más cercano de lo que pueda parecer a cualquier hombre y en ese sentido representa una posibilidad muy humana, en definitiva, a toda la humanidad): preso en la emoción de la aventura, se ve arrastrado a ella, ganado por la alucinación que confunde ficción y realidad. Espíritu generoso y justiciero, dotado de una sana estimativa moral, no puede soportar que, en su presencia, se cometa tal tropelía o entuerto y que la fuerza y la sinrazón de los más -la morisma que los persigue- se impongan a la nobleza, el heroísmo y el amor de Don Gaiferos y Doña Melisendra. Y carga contra el tropel de perseguidores -las marionetas de Maese Pedro-..., no dejando, literalmente, títere con cabeza.

3. Poesía y realidad. La realidad, fermento del mito. Incorporación de la realidad como objeto estético

Los párrafos que vienen a continuación, especialmente del 10 (“Poesía y realidad”) al 15 (“El héroe”), nos dan las claves para la interpretación del *Quijote*, tanto como logro estético (o el papel fundamental de la novela como el género poético que incorpora a la poesía la realidad cotidiana) como su valor para una interpretación de la realidad, del hombre y la vida particularmente, y con ello para una comprensión de la realidad española y sus alternativas.

Los apartados 10 y 11 (“Poesía y realidad”, “La realidad como fermento del mito”) se centran o muestran lo que significa el *Quijote* como logro estético, que consiste en una impresionante ampliación de lo poético al lograr que la realidad actual, cotidiana e histórica, antes considerada antiestética y excluida por tanto de la poesía, adquiera plena entidad poética, pase a convertirse en objeto estético y por tanto tema literario. Con ello se instaura, como hemos apuntado antes, un nuevo género literario: la novela como expresión o descripción de la realidad actual, y no como simple evasión ante la misma, que es lo que ocurre en los libros de caballería.

Lo hemos dicho antes e insiste Ortega: hasta aquí, lo épico, lo poético o estético, era el pasado ideal, nunca la realidad histórica cotidiana, que era incluso lo antiestético, lo no poético, lo que tiene que superarse para alcanzar la categoría poética. Los libros de caballerías se mantienen todavía en el ámbito de lo épico y no-cotidiano: la aventura que diluye o eleva la realidad actual al nivel de lo noble y maravilloso. Pues bien, con *Don Quijote* asistimos a una “ampliación incalculable” de lo estético y literario; el arte se enriquece en una nueva dimensión: lo real actual pasa a convertirse en contenido estético, a formar parte de lo poético-literario, a ser tema del arte⁹⁴³. ¿Cómo se produce esta ampliación?

⁹⁴³“¿Cómo entender la ampliación incalculable que aquí experimenta el arte literario? El plano épico donde se deslizan los objetos imaginarios era hasta ahora el único... ahora el plano imaginario pasa a un segundo plano. El arte se enriquece con un término más; por decirlo así, se aumenta en una tercera dimensión... Ya no puede, en consecuencia, hacerse consistir lo poético en ese peculiar atractivo del pasado ideal ni en el interés que la aventura presta a su proceder, siempre nuevo, único y sorprendente. *Ahora tenemos que acomodar en la capacidad poética la realidad actual*”. *Ídem*, pág. 809. Subrayado mío.

Por decirlo sintéticamente: porque Cervantes introduce la aventura, la vivencia de la aventura, en la realidad, porque descubre la aventura “infartada en la realidad”, al comprobar, en la naturaleza fronteriza de Don Quijote, algo que es consustancial a la naturaleza humana: que la “voluntad de aventura” anida inevitablemente en la conciencia, descontenta, insatisfecha, hastiada, de la realidad. Que es por eso la conciencia bisel entre la realidad y el deseo, lo dado y lo soñado, lo que es y lo que queremos que sea, la realidad a la que atenemos y a la que no nos queremos atener; en suma, la realidad que es y la imagen que proyectamos en ella por la decepción o nuestra voluntad inconformista. Esto constituye en definitiva el drama de la vida. Con lo que la aventura está servida y la realidad se vuelve “interesante”. La novela realista (que es la novela de la realidad) lleva infartada la novela de aventuras.

Vuelve Ortega a la idea de que Cervantes escribe el *Quijote* como sátira o parodia de los libros de caballerías, en polémica con ellos. Y en efecto, las disparatadas aventuras de tales libros, vividas en la alucinada conciencia de Don Quijote, proporcionan el material épico, fabuloso, “ideal” que, incluido en la realidad y surgiendo de ella, la dinamiza y altera, la enfrenta con sus propios fantasmas, contradicciones e inquietudes. Pero a medida que se profundiza el -o los- personaje, y la locura se revela alucinado afán de ideal, cada vez más atinado en la percepción de las cosas, más discreto en sus apreciaciones, y la distancia entre su percepción y la realidad pone cada vez más al descubierto la pobreza y el menoscabo de ésta, Don Quijote, el loco cuerdo, el orate de profunda sabiduría, se convierte cada vez más en héroe y modelo de una humanidad en la frontera entre la realidad -decepcionante- y la utopía⁹⁴⁴.

Volvemos a la contraposición de dos realidades o a la dislocación de la realidad en dos proyecciones o perspectivas de cuyo enfrentamiento surge el drama o el objeto poético: Cervantes introduce el contenido épico, aquí lo ideal-caballeresco -lo que es objeto de la narración épica- en la descripción de lo real cotidiano, asistiendo -y por ello descubriendo- al drama de su confrontación. Lo épico-imaginario-aventurero queda en evidencia frente a lo real-material-cotidiano. El afán caballeresco, la voluntad de aventura (de corregir tuertos y reponer la justicia) traspasa lo real, y la realidad engendra esa voluntad -alucinada unas veces, clarividente otras- y la enfrenta a sí misma.

⁹⁴⁴No muy lejos de esto están las observaciones de Menéndez Pelayo: “El desarrollo de la fábula primitiva estaba en algún modo determinado por la parodia continua y directa de los libros de caballerías, de la cual poco a poco se ha emancipado Cervantes a medida que penetraba más y más en su espíritu la esencia poética indiscutible que esos libros contenían... El héroe... va desplegando poco a poco su riquísimo contenido moral, se va purificando de las escorias del delirio, se pule y ennoblece gradualmente, domina y transforma todo lo que le rodea... y adquiere la plenitud estética en la segunda parte. Entonces no causa lástima, sino veneración; la sabiduría fluye en sus palabras de oro; se le contempla a un tiempo con respeto y con risa, como héroe verdadero y como parodia del heroísmo, y, según la feliz expresión del poeta inglés Wordsworth, la razón anida en el recóndito y majestuoso albergue de su locura” (MENÉNDEZ PELAYO, M., “Cultura literaria de Cervantes y elaboración del “Quijote”, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria* I, Madrid, CSIC, 1941, pág. 351).

“De este modo, una risueña y amable fábula que había comenzado por ser parodia literaria, y no de todo el género caballeresco, sino de una particular forma de él, y que luego por necesidad lógica fue sátira del ideal histórico que en esos libros se manifiesta, prosiguió desarrollándose en una serie de antítesis, tan bellas como inesperadas, y no sólo llegó a ser la representación total y armónica de la vida nacional en un momento de apogeo e inminente decadencia, sino la epopeya cómica del género humano, el breviario eterno de la risa y de la sensatez”. MENÉNDEZ PELAYO, M., “Interpretaciones del Quijote”, *Ídem*, pág. 321.

“Don Quijote pertenece íntegramente a la realidad” (primer plano, la realidad cotidiana); pero en ella introduce o vive su “voluntad de aventura”, su insobornable afán de equidad e ideal de satisfacción (reparar entuertos, enderezar las ocasiones torcidas): es la “otra realidad”, el plano de la utopía, de la visión alucinada por la pasión reparadora, o simplemente la voluntad de transformación. “Con Don Quijote entraría a formar parte de lo real su indómita voluntad. Y esta voluntad se halla henchida de una decisión: es la voluntad de aventura. Don Quijote, que es real, quiere realmente las aventuras” (que es la ocasión de reparar y transformar: de elevar lo que es a lo que tiene que ser). Como él mismo dice: “Bien podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible”⁹⁴⁵.

No hay, en Cervantes, interpretación filosófica, reflexión teórica, claves interpretativas, solo narración, descripción y drama. El hombre poseído por su pasión de aventura (ideal justiciero), presa de la alucinación en que se desliza la confusión entre realidad y la proyección de su anhelo, altera y descompone la realidad misma: deshace el retablo de las maravillas, alancea ovejas, enviste molinos, desafía fieros leones, libera a los galeotes encadenados por la Santa Hermandad. Con Don Quijote entra a formar parte de la realidad -o se traspasan mutuamente- su voluntad de aventura (voluntad de reparación y transformación). El arte pone ante nosotros, dramáticamente, esa confrontación. La “realidad” entra a formar parte del relato épico, más aún, lo genera. “La realidad entra en la poesía para elevar a una potencia estética más alta la aventura”.

Termina Ortega: “La realidad da cabida al continente imaginario y le sirve de soporte”. La venta o la llanada manchega llevan en su vientre a Carlomagno y los doce pares... “Ello es que lo referido en los libros de caballerías tienen realidad dentro de la fantasía de Don Quijote... De modo que, aunque la novela realista haya nacido como oposición a la llamada novela imaginaria, lleva dentro de sí infartada la aventura”⁹⁴⁶.

Ello exige una aclaración. Cervantes es un hombre del Renacimiento y mira el mundo desde lo conseguido en él. Éste ha significado dos cosas: una mayor disciplina en lo que se acepta como realidad, en la que sólo es posible lo que se atiene a las leyes naturales; y el descubrimiento de la subjetividad y su papel clave en la constitución de lo real. Cervantes se sirve de la aventura, de lo maravilloso, pero no puede aceptar su realidad. Don Quijote, en su singular subjetividad, puede creer en ella, pero Cervantes no. Pero es que la aventura, lo maravilloso, ocurre en el interior, en la imaginación y la voluntad del sujeto. El acalorado cerebro de Don Quijote crea la fantasía alucinada como la asolada llanada manchega produce los espejismos al calor del verano. Don Quijote cree en el espejismo, y Cervantes se limita a describirlo como tal espejismo y los efectos que produce en el ánimo de Don Quijote (y consiguientemente en la realidad).

“Flor de este nuevo y grande giro que toma la cultura es el *Quijote*. En él periclita para siempre la épica con su aspiración a sostener un orden mítico lindando con el de los fenómenos naturales; pero... la realidad de la aventura queda reducida a lo psicológico... Es real en cuanto vapor de un cerebro. De modo que su realidad es, más bien, la de su contrario, la de la realidad”⁹⁴⁷.

⁹⁴⁵*MQ*, pág. 810. Referencia: *Don Quijote*, II parte, cap. XVII, ed. cit. de la RAE, pág. 838.

⁹⁴⁶*Ibidem*. Subrayado mío.

⁹⁴⁷*Ídem*, pág. 811.

Pero con ello la aventura entra a formar parte de la realidad y da lugar al relato poético (proporciona material poético a la literatura). La aventura es consustancial a la novela; pero la aventura no es el acontecimiento maravilloso y ajeno al mundo real que nos subyuga pero nos evade de él, sino que es algo que fermenta en la propia realidad y produce en ella una conmoción (sea alucinación o decepción ante la realidad, locura o voluntad de transformación, la aventura, la voluntad de cambio, surge y forma parte de la realidad y la desbarata). La novela realista lleva en sí una novela de aventuras; pero esta narra la aventura como tal y es “una manera ingenua de vivir las cosas imaginarias y significativas”⁹⁴⁸. Aquella describe más bien el proceso humano que produce la aventura. Aquella (la novela de aventuras) narra acontecimientos fabulosos, ésta (la novela realista) describe el drama de la existencia humana.

Es verdad que *Don Quijote* es una crítica del libro de caballerías, de la aventura inverosímil. Pero es al mismo tiempo un libro de caballerías, de la aventura quijotesca. Y es que, como ya hemos apuntado, al tiempo que lo critica o parodia como extemporáneo, descubre en el ideal caballeresco el eterno ideal, la constante voluntad de utopía que anida en el hombre. De este modo, la parodia del caballero inadaptado a la realidad le sirve para describir la permanente tensión entre voluntad y realidad (y sus diferentes salidas). Por lo que el *Quijote* puede convertirse en modelo del drama de la humanidad, en general, al mismo tiempo que es un reflejo de la realidad española y sus diferentes opciones.

A modo de resumen y conclusión: la aventura, lo imaginario, pertenece a la realidad, está contenida en ella. Lo maravilloso acontece en la mente, en la voluntad, en el afán de los individuos que viven en la realidad. Don Quijote es una realidad fronteriza: que bascula entre la realidad deficiente y la aventura, la voluntad de cambio, la realidad alternativa que llena nuestra imaginación y atrae nuestra voluntad.

Pero esa realidad fronteriza es la propia de todo hombre, que se sitúa y desliza entre una realidad que no le satisface, que le hastía o subleva, y una realidad soñada, convertida en ilusión, sea como evasión o como disparadero de la voluntad y de la acción.

Ese carácter fronterizo da pie necesariamente a la aventura, al conflicto, a la dialéctica del cambio y al contenido de la narración, ya no épica, pero igualmente apasionante e interesante.

Es en definitiva la naturaleza humana, en su siempre arriesgado e indefinido quehacer, puesta siempre ante alternativas y precisada siempre de adoptar decisiones arriesgadas y esforzadas..., es la propia aventura de la vida, lo que se convierte en contenido estético-interesante de la novela. La oposición entre realidad y voluntad de aventura, entre la positiva realidad y la voluntad de cambio, entre el conformismo y el ánimo de transformación, está servida en la condición humana. Éste es el descubrimiento de Cervantes y éste es el tema de toda novela (*Madame Bovary* o *Guerra y Paz*, *Los Miserables* o *El Conde de Montecristo*).

⁹⁴⁸*Ibidem*.

Por otra parte, el procedimiento de Cervantes no va a ser otro que dejar manifestarse desde sí mismas esas diferentes perspectivas sobre la realidad: la que expresa la realidad actual, sus exigencias, las actitudes de adaptación o de rechazo, la voluntad de cambio o la imaginación que proyecta otra realidad... y la confrontación dramática entre la terca condición material y la voluntad, el afán de conservación y el empeño de transformación. Variantes en que está servido el drama de la vida, que es en definitiva lo que pone ante nosotros la novela (realista. Y en general el arte, había dicho en *Adán en el Paraíso*).

4. La realidad como interpretación y perspectiva. *Don Quijote* como enfrentamiento de perspectivas

En los apartados siguientes y finales (12-15), especialmente en “La poesía realista”, el análisis se eleva a una teoría -filosófica- de más alto calado, a una teoría sobre la realidad. Estamos asistiendo al enfrentamiento de dos realidades, en realidad entre dos perspectivas. La “realidad”, toda realidad, no es sino una proyección (del sujeto), una concreción o elaboración de “sentido”, una perspectiva. Lo que está en juego es un choque de perspectivas. Molinos o gigantes, son dos perspectivas -dos interpretaciones; en último término dos creaciones culturales- que chocan entre sí. El choque, el entrelazamiento, el contraste, la corrección entre perspectivas y el hecho de cuál resulte dominante, cuál superada, es el devenir de la cultura. Por eso, lo que verdaderamente está por decidir es la suerte que toque a la cultura, su dialéctica, su porvenir.

Sintéticamente, podría decirse así: En el párrafo 12 (“Los molinos de viento”) advertimos que la visión de Don Quijote es una proyección-interpretación de la realidad que choca con sus condiciones objetivas materiales. Pero es que todas tienen estas dos vertientes: en cuanto proyecciones o interpretaciones, que crean un determinado “sentido” o significación (la realidad que cobran para nosotros) y en cuanto materialidad, las condiciones materiales -se supone: lo “dado” en la sensibilidad- sobre las que proyectamos aquella.

Pero es que la “cultura”, con su ideal de “verdad” (ciencia), justicia (ética), belleza (estética), es decir, las creaciones superiores del espíritu, “la vertiente ideal de las cosas”, es eso: una interpretación, un “sentido” que damos a la realidad. Cultura es proyección, proyecto transfigurador, de elevación de la realidad a su máxima posibilidad. Es como la mirada ilusionada de Don Quijote que ve doncellas en unas busconas, castillo en la venta, humillados a redimir en unos delincuentes y ocasión de hacer valer la razón y la justicia en las “aventuras” que a su “sueño” se presentan. Por eso, el destino o el devenir de la cultura se dirime en la pugna entre las visiones o proyecciones de la realidad y en su ajuste a las condiciones materiales que determinan su viabilidad.

Y es que nuestra “realidad”, lo que llamamos “objetividad” -se dice en “La poesía realista”, párrafo 13- es un precipitado de nuestras interpretaciones o proyecciones sobre las condiciones materiales de la realidad, verdadera síntesis del “sentido” que proyectamos sobre los “datos”, lo que nos es “dado” en la sensibilidad, a lo que Ortega

llama “materialidad” (es inevitable pensar en la síntesis kantiana de “intuición” y “concepto”, de la espontaneidad del entendimiento y la receptividad de la sensibilidad). Y hay un permanente conflicto entre “sentido” y “materialidad”, entre nuestro proyecto-interpretación o idea y la condición material que la sustenta (un ajuste mayor o menor). Un desencaje flagrante entre proyección (visión o idea) y condiciones materiales es la alucinación (caso de Don Quijote). El aplastamiento, el ahogamiento del proyecto por la positividad material es la desilusión (¿La España del siglo XVII?). Estamos, en definitiva, ante dos tipos de hombres o dos posiciones vitales: el “idealista”, el que pretende un proyecto alucinado, sin contacto o base en lo real: un iluso ineficaz y abocado al fracaso (“*quijotismo*”). O el “positivista”-conformista: incapaz de sueños ni proyectos alternativos (lo que algunos identifican con el “*pancismo*”).

La cultura, la justicia, la verdad... es la idea, la ilusión de Don Quijote. Pero es, justo, una alucinación (idealismo sin eficacia). Envolviendo, aplastando esa idea, yace “la bárbara, brutal, nuda, insignificante, decepcionante realidad de las cosas”⁹⁴⁹.

Esto parece referimos al caso de España: o alucinados o desilusionados; o idealistas trasnochados o conformistas de la positividad. Proyectos por encima de nuestras posibilidades o atencencia al más rastrero y acomodaticio interés, o lo que es lo mismo, voluntad de adaptación a cualquier precio. La inanidad de los unos, la vergonzante indignancia de los otros nos muestra sin duda un tercer camino: ideales con eficacia, un proyecto realista, practicable, de *cambio*.

Don Quijote, el héroe (parágrafo 15): por eso Don Quijote es, pese a su alucinación y locura, el héroe. Porque no sólo es el alucinado de su idea, sino el que persiste en querer cambiar la realidad -caballero de la virtud y del esfuerzo, mantenedor del ideal-, el que insiste y pretende negar la realidad -facticidad- por la idea: transformarla, transfigurarla, desvelar en ella otro sentido, alumbrarla en su máxima inteligibilidad y en su mejor expresión.

Don Quijote es voluntad de aventura, que es voluntad de transfiguración, voluntad de heroísmo. Su visión o “idea” es una proyección transfiguradora que eleva la realidad a su mejor posibilidad, a la mejor expresión de sí misma.

Por eso Don Quijote representa la cultura o es la voluntad de cultura, de transformación de la realidad (española) por la verdad (ciencia), la justicia (ética y política), la belleza o decoro (estética). Representa la pretensión de elevar a los ideales de la cultura la realidad española. O de restablecer en ella el bien, la justicia, la verdad, el decoro⁹⁵⁰. Voluntad de aventura no es simple afán de gloria, sino proyección transfiguradora y esfuerzo de “salvación”.

⁹⁴⁹*Ídem*, pág. 814.

⁹⁵⁰¿No es esto, o se parece mucho, la propuesta de Unamuno del Quijotismo como religión nacional? Lo de Don Miguel es, justo, quijotismo, todavía alucinado y paradójico; no cervantismo, que reclama el ideal de Don Quijote, acompasado a la razón y a la eficacia: el que abre posibilidades a la utopía y no se deja deslumbrar por ella.

5. Una doctrina filosófica y una teoría estética

Detengámonos en el párrafo 13 (“La poesía realista”), porque creo que en él se condensa el significado fundamental del *Quijote*, como interpretación general de la realidad en relación al problema de España. Y al mismo tiempo, el sentido de la novela realista o, mejor aún, del realismo en poesía o del realismo en general como realismo estético.

Veo dos apartados o dos núcleos o conjuntos de ideas, que merecen ser profundizados aparte:

- 1) Una doctrina filosófica: la realidad como interpretación o constructo humano (perspectiva), en su doble versión, gnoseológico-ontológica (la verdad de nuestros conocimientos o ideas: lo que entendemos o conocemos como realidad) y ético-política (nuestras ideas o proyectos de bien y de justicia). Su concreción en *Don Quijote* y su relación con la realidad española.
- 2) Una teoría estética: el realismo poético y el papel de la “realidad” en el arte (sobre el realismo estético: en literatura o en las artes plásticas).

I. La realidad como interpretación-proyección humana

- a) La realidad-objetividad es una interpretación.

Comienza por una doctrina, general, de carácter gnoseológico-ontológica: la realidad -la nuestra, la realidad para el hombre-, lo que podemos llamar “objetividad” (lo que está ahí, real, para nosotros), es siempre una interpretación -o un condensado de interpretaciones-, un constructo humano, una proyección sobre los datos o condiciones materiales que nos están dados (diríamos en la sensibilidad, las puras impresiones sensibles, pues la percepción u objeto percibido es ya una interpretación). En otro momento le ha llamado una *perspectiva*, un “aspecto” que la realidad presenta para nosotros, dada nuestra posición y condiciones subjetivas, exclusivas nuestras, o una “visión” que se lleva a cabo desde el sujeto y está determinada por él y -volvemos a decir- es exclusiva de él. Esto es así desde la percepción o imagen percibida del mundo o de las cosas hasta las concepciones científicas, filosóficas, religiosas o morales, la idea que nos hacemos de nuestra situación vital, del momento político, nuestras valoraciones morales o los ideales que proyectamos sobre nuestra vida, sobre la sociedad o sobre nuestro medio político y nacional. Importa recalcar esto, como Ortega mismo lo hace: la cultura, el conjunto de ideas científicas, valores y normas morales, apuestas políticas, apreciaciones estéticas, son interpretaciones, condensaciones de sentido o “ideas” que arrojamos sobre el magma de las cosas, de la “inerte materialidad”. Así lo dice:

“Las cosas todas, desde su inerte *materialidad*, hacen como señas que nosotros interpretamos. Estas interpretaciones se condensan hasta formar una objetividad que viene a ser una duplicación de la primaria, de la llamada real”⁹⁵¹.

⁹⁵¹ *Ídem*, pág. 813.

- b) “Idea”, “materialidad”, “realidad primaria”, “realidad interpretada” (secundaria)...

Aquí no es Ortega un modelo de precisión (no está escribiendo *La Crítica de la Razón pura*, a la que inevitablemente parece remitirnos. Está apuntando, para testas españolas, la tesis de que nuestras ideas o visiones de la realidad son interpretaciones que hacemos desde nuestras condiciones subjetivas: nuestro bagaje cultural, intelectual o moral, nuestros intereses y aspiraciones, nuestros *ídola* o nuestros prejuicios e identificaciones previas). Lo que nos importa recalcar ahora es que esa interpretación es una “construcción”, una proyección inevitablemente subjetiva o cargada de subjetividad (en realidad, constituye el “mundo”, el orden y sentido que para nosotros tiene y es lo real, que es siempre en relación a nosotros), que define tanto nuestras “ideas” o conocimientos sobre la realidad: percepción, experiencia, ciencia, cultura... (el campo del conocimiento teórico o especulativo, que diría Kant) como nuestros valores, ideales o juicios morales (el ámbito de la razón práctica): tanto lo que es como lo que creemos que debe ser o lo que queremos que sea o estamos dispuestos a emprender. Es decir, esta interpretación afecta tanto a los contenidos de nuestra conciencia -objetiva, teórica- como a los proyectos, ideales y fines de nuestra voluntad. Es más, creo que Ortega se está refiriendo especialmente, en esta ocasión, a los de este último ámbito: a nuestros proyectos, proyecciones o empresas ético-políticas, a nuestras apuestas sobre lo que ha de ser o queremos que sea la realidad.

- c) Nuestra “idea” o proyección (interpretación, sentido que presenta lo real, o proyecto-ideal que nos mueve) se constituye sobre los “datos” de la “realidad” (lo otro, la circunstancia material irreductible). Y puede estar más o menos ajustada o sostenida por esos datos, por su consistencia material. Por eso, nuestra idea o nuestra proyección ideal puede ser alucinada, ilusa (posición idealista o del “idealista”), que ignora las condiciones materiales o desconecta totalmente con ellos, con la realidad tenaz e irreductible; o puede ser desilusionada (la posición del positivista, incapaz de elevarse o proyectar la mínima alternativa o ideal sobre lo dado). Dice Ortega:

“Nace de aquí un perenne conflicto: la “idea” o “sentido” de cada cosa y su “materialidad” aspiran a encajarse una en otra. Pero esto supone la victoria de una de ellas. Si la “idea” triunfa, la “materialidad” queda suplantada y vivimos alucinados. Si la materialidad se impone, y penetrando la idea reabsorbe ésta, vivimos desilusionados”⁹⁵².

Aquí se advierte que Ortega está hablando más bien del plano ético-político, de nuestros proyectos y apuestas sobre la realidad, supuesta nuestra percepción y experiencia o conocimiento habitual de la realidad, que fija lo que podemos llamar la “realidad primaria”, el mundo de las cosas o la circunstancia material (a partir del cual construimos nuestra interpretación más o menos ajustada). Aunque, partiendo del ejemplo del retablo de Maese Pedro, juegue con la ambigüedad de poder estar refiriéndose a la misma percepción (que pudiera ser ya una interpretación alucinada o “sensata”; y por “materialidad”, estarse refiriendo a las condiciones materiales previas a toda interpretación: las puras impresiones sensibles).

⁹⁵²*Ibidem.*

Por eso creo conveniente aclarar o tratar de poner una precisión que en el mismo Ortega se echa de menos:

Si nos referimos a la constitución del conocimiento objetivo, a nuestra “percepción” del mundo (la “visión” de los ingenios del Campo de Montiel, sean los de Campo de Criptana o los de Consuegra), esto es, si nos situamos en el ámbito de la razón teórica, decimos que se trata de una interpretación o elaboración de sentido... Ortega distingue entre “sentido” o “idea” y “materialidad”, y resulta de una “síntesis” -más o menos ajustada- entre ambos. También afirma que la objetividad o sentido resultante viene a ser una duplicación de lo que suele llamarse “realidad primaria”, esa “condición” material irreductible y previa a toda interpretación, que nos envía señales (“alusiones”) y sobre la que construimos nuestra interpretación -ésta ya determinada por las condiciones de la subjetividad.

Sin duda está reconociendo el conocimiento como síntesis, que se constituye sobre unas condiciones materiales “dadas” y la actividad (interpretativa, proyectiva) o “espontaneidad” de la subjetividad, que pueden ser tanto los *a priori* de la subjetividad trascendental (Kant *dixit*) como -y a éstos parece apuntarse aquí más bien- los *a priori* materiales de educación, influjos sociales, bagaje cultural, disposiciones morales... Kant diría que nuestro conocimiento objetivo es síntesis de intuición y concepto, de la receptividad de la sensibilidad -materia de la percepción- y la espontaneidad del entendimiento. A ello creo que hace referencia Ortega con “materialidad” y “sentido”. Pero a lo que sin duda está aludiendo es a las condiciones subjetivas -culturales, lingüísticas, morales, experiencias previas, etc.- que influyen en la misma percepción.

Don Quijote “mira” la realidad -la que materialmente se le ofrece a la misma percepción- desde un ideal o con unos presupuestos teóricos previos (lo que ocurre a los caballeros andantes, según sabe por los libros de caballerías). Ve con los ojos de la “idea”: y ve gigantes o malandrines que intentan impedir los amores de Gaiferos y Melisendra. Sancho, los arrieros, el ventero, el cura, el bachiller... ven con los ojos del “sentido común”, adaptado a las “ideas establecidas” y que nunca ha sido conmovido por más ideal que el de la necesidad, el interés y la utilidad. No pueden siquiera entender el arrebato de Don Quijote.

Esto puede ilustrar dos actitudes teóricas ante la propia percepción y el valor del conocimiento objetivo: el idealismo y el empirismo materialista y positivista.

El **idealismo** es la pretensión de que el conocimiento es una pura proyección del sujeto, la pura actividad arrebatada del espíritu. No hay materia, sólo idea. La realidad presenta su diversidad insistente, pero el filósofo absorbido por el espíritu, caballero de la fe, sólo ve sueño o conciencia, espíritu divino que “pone” la materia o el objeto como campo donde ejercer su libertad o medio de autorreconocimiento. Una interpretación que más que en los datos de la percepción se basa en conocimientos intelectuales previos o en apasionadas experiencias sobre lo divino, lo absoluto, la belleza o el Espíritu (pongamos a Berkeley, Schelling o Hegel).

Frente a ello, el **empirismo sensualista o materialista**, el craso positivismo incapaz de percibir una vaharada de espíritu ni en el más abnegado heroísmo o acto de generosidad, o en la más sublime creación del arte, la religión o el amor. “Perspectiva

de ranas”, que denuncia Hegel, no ven sino rastrero egoísmo, burdo erotismo, crasa materialidad. No hay más que materia y sensación, placer y dolor, interés y satisfacción. Sólo merece confianza el testimonio de los sentidos, sólo lo conocido por los sentidos es real. “Sentido común”, “sensatez”... es sinónimo de sensorialidad, conocimiento inmediato y palpable, comprobable. Incapaces de concebir más allá de su interés, su satisfacción o su deseo, no ven más allá de sus narices. Todo vuelo de la imaginación o la utopía es mera insensatez y desvarío.

Pero esa es también una interpretación, una posición teórica... que está subjetivamente y social, moral, históricamente condicionada.

Cuando Ortega tacha a una de alucinada, a otra de conformista y desilusionada, es que ninguna de las dos posiciones, en el ámbito teórico, resulta satisfactoria. Ni idealismo -alucinado- ni empirismo -corto de miras, incapaz de reconocer la estela del espíritu.

Pero, si del plano teórico -de la razón especulativa- pasamos al moral, al de la razón práctica, resultan mucho más claras e identificables las alusiones de Ortega. Nuestras ideas, propuestas y proyectos morales y políticos son, sin duda, apuestas, interpretaciones de lo que ha de ser, de lo que queremos para nuestra vida o nuestra sociedad. Pueden movernos visiones generosas de transformación y mejora, de justicia reparadora y de orden ideal. Pero si no son, no ya posibles, sino compositibles, si no se atienen a las condiciones de lo real que las hagan mínimamente realizables, caeremos en el sueño utópico alucinado, mero delirio voluntarista que a la postre termina en el más cruel desengaño.

Por eso dice Ortega que hay un conflicto de ajuste (encaje) entre el proyecto y la realidad, o las condiciones materiales en que tiene que realizarse. Y distingue aquí, o cabe diferenciar, dos actitudes opuestas e igualmente frustrantes: el **utopismo voluntarista** o, si se prefiere, el “**idealismo**” visionario que ignora por completo las condiciones de la realidad, que son sus efectivas condiciones de posibilidad. Quiere demasiado, quiere lo que es incapaz de conseguir por más que se esfuerce, porque las condiciones reales no dejan margen para ello. Está condenado de antemano al fracaso, a la desilusión, al ridículo (Unamuno insiste en que el héroe es el que es capaz de aceptar y exponerse al ridículo. Ello puede implicar grandeza y sin duda generosidad, pero es un mentecato si no es capaz de distinguir lo que hay de lo que quiere, porque lo que quiere -en demasía- no le permite ver -reduce a desdeñable- lo que hay. Cuando comprenderlo y valorarlo en su justa dimensión es la condición primera para poder acometer lo que quiere).

La otra posición es la del **positivismo** conformista, para el que sólo es posible lo que es. Lo mismo que el empirista, que piensa: “Si lo que percibo -siento, experimento- es real, sólo es real lo que percibo”, el positivista razona: “Si los hechos -lo fácticamente comprobable- son reales, sólo es real lo que se da de hecho, como fácticamente comprobable”. Toda pretensión de otra cosa es ilusión y autoengaño, delirio de mentes insatisfechas y extravagantes. Las cosas son como son, y no es para pensar en cambiarlas. No cabe más que lo que hay (se invoca la fatalidad, el peso abrumador de las condiciones materiales, el dominio del interés en la “condición” humana, la aversión a lo imprevisible...). Empeñarse en cambiar, con resultados inciertos o con riesgos

elevados es un derroche de energías que sólo reportarán decepción y un más cruel conformismo. Ganas de sacrificar lo que es a lo que será o, mejor, dejar escapar lo posible por ambicionar lo imposible⁹⁵³. Razones que las más de las veces esconden no ya la simple desilusión, sino el interés, la incapacidad, el cobarde e indolente conformismo, la falta de arrestos (morales) y de perspectivas (intelectuales).

- d) Podemos decir que esta contraposición entre idealismo y realismo, entre utopismo voluntarista y positivismo desilusionado, ilustra el caso del *Quijote* e incluso el de la cultura española y su ideal de regeneración. Por tanto, la significación del *Quijote* en relación a la realidad española y las soluciones que se le brindan.

Don Quijote es el héroe alucinado por la idea; es la voluntad de transformación, el ideal de cultura transfiguradora por la verdad, la justicia, el decoro, caballero de la virtud y del ánimo; pero que ha perdido el sentido de la realidad, que la anula por la intensidad de su proyección visionaria y se priva por tanto de los medios y estrategias para una intervención eficaz. Pura voluntad sin eficacia: desbaratadora, inoportuna, incompetente, en lugar de transformadora y constructiva (aunque a veces la proyección idealizadora pueda tener efectos transfiguradores, si bien raramente permanentes).

¿Es Don Quijote, y la realidad que se le opone, un reflejo de la situación española, un espejo del triste caso de España? Por un lado, unos ideales alucinados, sea el sueño imperial, la aventura europea y universalista de la monarquía hispana que arrastra tras de sí y volatiliza los recursos y energías y hasta el proyecto mismo de nación. O la cultura del misticismo o de la dignidad hispana, incapaz de conciliar las aspiraciones espirituales o el sentido del honor con la cultura del trabajo, la organización y la mejora material, la verdadera dignificación de la relegada población española por el trabajo honrado y productivo, las condiciones de auténtica justicia distributiva, la elevación cultural y espiritual... Por el otro, un positivismo romo, agarbanzado o, lo que es peor, unas posiciones interesadas, egoístas, incapaces de un proyecto generoso e inclusivo. Es el caso de unas clases dirigentes acaparadoras y rapaces, insensibles a todo lo que no sea su interés particular; o en paralelo el de un pueblo amordazado, ignorante, amedrentado o fanatizado, escaso en recursos y en ideas, sin escuela ni despensa. En cualquier caso, se trata de dos perspectivas o alternativas paralizantes: o ideales sin anclaje en la realidad y sin eficacia; o acomodación a la realidad sin el fermento dinamizador del ideal.

Es la misma contradicción que señala poco después y que mantiene a España en el estancamiento de su creatividad y de sus posibilidades como nación o de su capacidad de proyección universal: la que se da entre la cultura, o el afán de elevación y transformación por la ciencia, la moral, el arte, que representa la cultura y que puede encarnar Don Quijote, y “la bárbara, brutal, insignificante realidad de las cosas” que se le opone e impide (como envuelve la venta e impide el vuelo de la fantasía o la España de la Restauración envuelve y malogra el proyecto regenerador).

⁹⁵³Hay refranes que ilustran cruelmente esta actitud: “Más vale lo malo conocido que lo bueno por conocer”, “Lo mejor es enemigo de lo bueno”, “Ir por lana y salir trasquilado” ...

II. Una teoría estética: el realismo poético -el *Quijote* como novela realista- y el papel de la realidad en la obra de arte

Quizás es el momento de referirnos a la reflexión estética que, al hilo de la significación del *Quijote* como novela realista, hace Ortega sobre el realismo en arte o sobre el realismo artístico o poético. Pues, hemos dicho, al mismo tiempo que una doctrina filosófica sobre la realidad como interpretación, síntesis activa o perspectiva, elabora una teoría estética sobre qué es el realismo en arte y cuál es el papel de la “realidad” o su representación-reproducción en la obra de arte.

Hemos dicho que “nuestra realidad” -lo que es, para nosotros, la realidad, sin más- es una interpretación o proyección sobre la materialidad que se nos presenta o las condiciones materiales dadas, irreductibles; en rigor, una síntesis resultante de lo que el sujeto -con sus *a priori* formales o materiales- proyecta y (sobre) lo dado en la intuición empírica⁹⁵⁴. Del mayor o menor peso de la proyección subjetiva o de la imposición material surgirá una visión más (o menos) alucinada o ilusoria o más (o menos) atendida a la “realidad”, a las condiciones o posibilidades resultantes de lo “dado” (en definitiva, realista).

Esto es así, hemos dicho, en nuestras apreciaciones de la realidad, en nuestra concepción general de la vida y en nuestras valoraciones morales o políticas. En ocasiones, la proyección subjetiva es tan intensa, tan cargada de presuposiciones, valores, aspiraciones, preinterpretaciones, que determina absolutamente el resultado, aun a costa de lo material dado. En otras, éste es tan fuerte, tan contundente, que reduce al mínimo el margen subjetivo de arbitrariedad interpretativa (caso de la percepción precisa y contrastada, la imposición de unas condiciones materiales adversas...): “Hay distancias, luces e inclinaciones desde las cuales el material sensitivo de las cosas reduce a un mínimo la esfera de nuestras interpretaciones...”⁹⁵⁵.

Pues bien, esto es particularmente evidente y aplicable al arte o a la obra artística. Esta es, sin duda, una recreación o interpretación en la que el poder de incidencia, imaginativo, creador o reconstructivo del artista opera sobre los datos, todavía indeterminados, significativamente neutros o por redefinir, del medio natural o vital. En ella predominará la intención expresiva, el genio reconstructor o la subjetividad dinamizadora, simbólica, comunicativa, idealizadora... del artista o la presencia incontestable, en sus notas aparentes y resistentes a la manipulación subjetiva, de la realidad. Hasta el punto de que pueden distinguirse dos categorías o dos modos artísticos: el arte “expresionista”, “idealista”, subjetivista. Y el arte realista, impresionista, naturalista.

¿Qué es el realismo en arte, el realismo poético, y qué papel juega propiamente la realidad -y lo mismo podríamos decir, la actividad subjetiva del artista- en la obra de arte? En realidad, hay en el arte, en cada obra artística, una intención expresiva-realizadora: poner ante nosotros la realidad, el objeto temático, en su peculiar

⁹⁵⁴“La realidad es realidad desde la estructura de ideas que el héroe porta, con las que el héroe la interpreta... Por sí solas, en su materialidad, las cosas son nada. Don Quijote nos ha enseñado la ambigüedad de la realidad; ella permite más de un sentido y de una interpretación. Su ser no es su sentido...”, VILLACANAÑAS, J. L., Introducción a *Meditaciones del Quijote*, pág. 133.

⁹⁵⁵*MQ*, pág. 813.

significación; y unos recursos o medios materiales para lograrla, que pueden ser la alteración expresiva de la “realidad” en su apariencia habitual (predominio de lo subjetivo) o bien la primacía superficial, fenoménica, de la cosa (predominio de la realidad “aparente”); obviamente, presentado, en ambos casos, con maestría y con peculiar acentuación (siempre se trata de una interpretación y de un trabajo-proyección subjetiva del artista). Lo que queremos subrayar es que la realidad y su presencia material -el uso y representación de sus elementos tal como se dan en la percepción habitual- es sólo un medio, un recurso expresivo en la actividad comunicativa del artista.

“**Realismo**” es, en general, predominio de la “realidad” frente a la “idea” (por ejemplo, el realismo como tesis filosófica frente al idealismo sostiene la independencia y anterioridad de la realidad, la sustancia, frente al conocimiento, que deriva o es causado, determinado, por aquella y pretende ser una copia lo más fiel posible de ella. Para éste sí que hay una realidad definida con anterioridad al conocimiento), del interés frente al ideal (positivismo moral), de lo existente frente a la utopía (positivismo político). Pero realismo artístico o poético será aquel -aquella creación o producción artística o aquel modo de realización artística- en que el medio expresivo o significativo sea predominantemente la realidad misma en sus manifestaciones más evidentes o comunes, la realidad en su apariencia inmediata, sensorial. O dicho de otro modo: aquel que presente el objeto de tal manera que disminuya al máximo el vuelo ideador o interpretativo (realmente, tanto en el artista como en el receptor) y acentúe o manifieste su pura presencia o nuda materialidad; en definitiva, su pura apariencia sensible, su modo inmediato de presentarse ante nosotros. No hay mucha precisión en esta primera definición: “He aquí lo que llamamos realismo: traer las cosas a una distancia, ponerlas bajo una luz, inclinarlas de modo que se acentúe la vertiente de ellas que baja hacia la pura materialidad”⁹⁵⁶.

Pero se ha dicho anteriormente que sólo el mito, o al menos la aventura, la acción ideal, era tema poético. Y que la mera realidad es precisamente lo antipoético. ¿No es, entonces, el “realismo” -la representación de la realidad como tal, en su inmediata materialidad- la negación de la poesía, su desmoronamiento (“El tema de la poesía realista es el desmoronamiento de una poesía”⁹⁵⁷)? ¿Cómo cabe la realidad en la poesía, en el arte, o qué papel puede jugar en ella, resultando auténtica poesía?

Ortega insiste: la realidad en su materialidad no es objeto artístico como tal (es lo obvio, pero precisado de significación o relevancia, que suscite mayor o más particular interés): “Ella no puede interesarnos. Mucho menos puede interesarnos su duplicación. Repito lo que arriba dije: los personajes de la novela carecen de atractivo”⁹⁵⁸. De ahí que la imitación en arte, la representación “hiperrealista”, hasta la pura copia fotográfica, no nos parece artística, e incluso nos produce cierta repulsión (es el caso de las reproducciones en los museos de cera).

¿Cómo, entonces, puede conmovernos la representación de lo real, el arte “figurativo”, sea en la novela, la poesía -“Campos de Soria”, por ejemplo, de A.

⁹⁵⁶*Ibidem.*

⁹⁵⁷*Ibidem.*

⁹⁵⁸*Ídem*, pág. 814.

Machado-, la pintura o la escultura, incluso la fotografía? ¿Cómo podemos considerar “arte” el predominantemente reproductivo, hiperrealista, fotográfico...?

Responde Ortega: “Yo no creo que pueda de otra manera ingresar la realidad en el arte que haciendo de su misma inercia y desolación un elemento activo y combatiente. (...) No ellos, no *las* realidades -representadas- las que nos conmueven, sino su representación, es decir, la representación de *la* realidad de ellos...Lo poético de la realidad no es la realidad como esta o aquella cosa, sino la realidad como función genérica”⁹⁵⁹.

Esto puede entenderse de dos maneras: 1) lo que nos conmueve es la *representación* de la realidad; es decir, no la cosa representada, sino la forma de representarla, la maestría que despliega el artista, la técnica, el verismo, en todo caso el enfoque y el acento, que son ya elementos subjetivos. 2) O bien, y es el significado que creo quiere darle Ortega, y así lo subraya: la representación de *la* realidad, la capacidad de esa realidad representada -sin duda por la intención y maestría del artista- de convertirse en modelo, en expresión de toda realidad, de *la* realidad como tal y su -universal-exigencia (la realidad como elemento significativo, o lo que es lo mismo, “activo y combatiente”).

No el objeto como cosa determinada en su materialidad (particular), sino como forma, ejemplo o cifra -eso sí, en su individualidad- de lo real como tal, en lo que todos nos reconocemos y quedamos atañidos. Lo que en último término se hace presente en la obra de arte es lo real como tal, el “ser”, haciéndolo ver (mostrándolo o mostrándose) en su relevancia y sentido o esplendor (belleza que mueve a la admiración) o bien en su insuficiencia y limitación (que mueve a la compasión o a la superación: arte como crítica o como denuncia). “Por eso es, en rigor, indiferente qué objetos elija el realista para descubrirlos. Cualquiera es bueno, todos tienen un halo imaginario en torno. Se trata de mostrar bajo él la pura materialidad”⁹⁶⁰. Yo traduciría la pura “entidad”, la pura consistencia de lo dado y su poder interrelativo, crítico, que deshace todas nuestras pretensiones de manipulación y con los que hay, irremediabilmente, que contar (aceptar y a la vez trascender. Lo representado es cifra; por tanto, de un valor más alto).

Por eso, añadiríamos, no sólo los objetos armónicos o “bellos” pueden ser objetos artísticos, material de representación artística. También lo feo, degradado o vulgar (no sólo Don Quijote, su ideal caballeresco y su asombrosa sabiduría y cortesía, sino también Sancho, con sus intereses a ras de tierra y su vulgar zafiedad. Aunque en Cervantes todo se trastoca: el loco cuerdo, el tonto discreto). Y por eso, ni siquiera la “figura”, o la representación de la apariencia, sino también cualquier otro elemento no necesariamente figurativo se vuelve apto para representar lo que trasciende a toda representación particular. Con lo que el objeto del arte “realista” o impresionista puede también alcanzarse con los medios o recursos del arte expresionista o no figurativo. El realismo, como expresión de una realidad que trasciende el puro caso o ejemplo particular es, entonces, rasgo definitivo de todo estilo artístico y va más allá de la propia estética realista.

⁹⁵⁹*Ibidem.*

⁹⁶⁰*Ibidem.*

6. *Don Quijote* y la realidad española: entre la alucinación y la desilusión

Volviendo ahora al “realismo” de la novela o del *Quijote* como novela realista, es propio de ella, enlazando lo que acabamos de decir de todo realismo y lo que ya habíamos dicho de la novela como género realista, mostrar la nuda realidad, precisamente como negación, o al menos terca oposición, al ideal de aventura, que es ideal de transformación -alucinado en el caso de Don Quijote- por la idea y la cultura.

“Vemos en ella -la realidad, la pura materialidad- lo que tiene de instancia última, de poder crítico, ante quien se mide la pretensión de todo ideal... La insuficiencia, en una palabra, de toda cultura, de cuanto es noble, claro, aspirante -este es el sentido del realismo poético”⁹⁶¹. En este sentido, había dicho antes: “Yo no creo que pueda de otra manera ingresar la realidad en el arte que haciendo de su misma inercia y desolación un elemento activo y combatiente”⁹⁶². Es el conflicto entre la realidad y la idea, generándose necesariamente en el seno de aquella, lo que está ejemplificado en el *Quijote* y lo que constituye el tema de toda gran novela realista.

Hemos dicho que el realismo de la novela -y su logro estético- ha consistido en mostrar la aventura, el ideal, alojada y generándose en la propia realidad. Y el conflicto, la dislocación -y dinamismo- que eso impone en ella: el drama de la vida, de la existencia humana. La cultura es el ideal, la pretensión de elevar lo real a lo mejor de sí mismo: es la voluntad de introducir claridad, significación, valor, elevación moral, armonía (belleza). Por eso representa “cuanto es noble, claro, aspirante”. El realismo ha reducido todo eso a idea, voluntad de realización -quizá quimera, una ficción-, aspiración que se abre paso en el seno de la realidad material y pretende transfigurarla... en la obra del espíritu. Por eso crea (la cultura) un conflicto en la realidad, que opone su inercia y su resistencia a ser dislocada, conmovida, violentada. Por ello afirma Ortega: “Envolviendo a la cultura -como la venta el retablo de la fantasía- yace la bárbara, brutal, muda, insignificante realidad de las cosas”.

Esta conmoción, este conflicto entre la realidad -brutal, insignificante, bárbara- y cultura (intento de transfiguración) está representado magníficamente en el *Quijote*. Y al mismo tiempo las dos alternativas o las dos soluciones, así intelectuales como morales: la idealista y transfiguradora, pero alucinada, y la realista o positivista, pero conformista y desilusionada.

Cervantes se limita a presentar y dejar realizarse esas alternativas o diferentes interpretaciones o perspectivas. No dogmatiza sobre ellas, sino que se muestran desenvolviéndose, ejecutivamente, en sus personajes. Pero de la insuficiencia manifiesta de ambas, en su interno despliegue, podría deducirse una alternativa superadora. ¿Qué efectos tiene la voluntad transformadora de Don Quijote en la realidad? Su sorprendente prudencia y discreción, sus continuas llamadas a la virtud, su acierto en el diagnóstico de los males, su noble voluntad de reparación y su indiscutible disposición al esfuerzo... deviene en locura por efecto de su alucinación; y la realidad permanece inalterada, si no es a peor, y la justicia no avanza un ápice, si no es la presencia de su ideal y de su voluntad de conformarse por él.

⁹⁶¹*Ibidem*.

⁹⁶²*Ídem*, pág. 813.

Esto es, precisamente, lo que hace de Don Quijote un héroe, un ejemplo admirable de nobleza, pese a su locura, a su confusión e inadaptación a la realidad: que puesta -la realidad- frente al espejo del ideal, contrastada con la transfiguración operada en la visión de Don Quijote, resulta empuñada, decepcionante, incluso vergonzosa; se muestra en su constitutiva deficiencia. Por eso, la realidad contrapuesta a la de Don Quijote y las perspectivas que lo desmienten y corrigen se muestran igualmente inaceptables: conformistas, acomodaticias con la corrupción y la injusticia, resignadas a unas diferencias sociales aberrantes, a un orden que ni cuestiona ni conmueve lo más mínimo las condiciones de pobreza, ignorancia, fanatismo, discriminación, zafiedad...⁹⁶³ La locura de Don Quijote pone al descubierto la insuficiencia vergonzosa de la realidad... que necesita ser transformada, transfigurada. Por eso, si no es una solución la alucinación de Don Quijote, no puede ser alternativa aceptable el mantenimiento de la realidad en su facticidad. La voluntad de aventura es necesaria. Por eso Don Quijote no es el loco que mueve a la risa, sino el héroe que conmueve con su indómita voluntad de ideal⁹⁶⁴.

⁹⁶³Piénsese en las busconas de la venta tratadas de doncellas, la vida que se deja ver en los labriegos de los pueblos manchegos, el trato de amos y criados, los condenados de la Santa Hermandad o los bandoleros ajusticiados y colgados *in situ*, la corte de los duques, con el aparato montado para la diversión de los señores y la complicidad y servilismo de los vasallos y paniaguados.

⁹⁶⁴Héroe patético y entrañable, radical inconformista, al negarse a dar por bueno nada de lo que existe, descubre o pone ante nosotros lo mejor de nosotros mismos. Y es, además, el empeño por que sea verdad. No mueve a risa, sino a ternura. Y a cuestionar lo que somos y hacemos. No asistimos a la constatación de un fracaso, sino a la de la pobreza y limitación de nuestra condición. Don Quijote es la voluntad, sin medida, de negar esa limitación. Pero no podemos dejar de ver en él lo mejor que hay en nosotros.

Véase esta observación de Azorín, que, como Ortega o Menéndez Pelayo, distingue la exaltación alucinada, “la fantasía loca, irrazonada e impetuosa que rompe de pronto la inacción para caer otra vez estérilmente en el marasmo”, y el amor al ideal, aquella audacia y vena ensoñadora que hace mejorar a los pueblos y convierte al sublime loco en un héroe: “Esta es –y con esto termino- la exaltación loca y valdía que Cervantes condenó en el *Quijote* (esa visión alucinada que incapacita para ver la realidad y actuar coherentemente, transformadoramente, y por eso vuelve la acción ineficaz, fracaso, ridículo), no aquel amor al *ideal*, no aquella *ilusión*, no aquella *ingenuidad*, no aquella *audacia*, no aquella confianza en nosotros mismos, no aquella vena ensoñadora que tanto admira el pueblo inglés en nuestro Hidalgo, que tan indispensables son para la realización de todas las grandes y generosas empresas humanas, y sin las cuales los pueblos y los individuos fatalmente van a la decadencia” (AZORÍN, *La ruta del Quijote*, Madrid, Ed. Cátedra, 8.ª edición, 2009, pág. 158). Aclaración entre paréntesis mía.

Poco antes, Azorín cree comprender el origen de la alucinación de nuestro héroe en el propio paisaje manchego: “¿Habrà otro pueblo, aparte éste (Alcázar de San Juan), más castizo, más manchego, más típico, donde más íntimamente se comprenda y se sienta la alucinación de estas campiñas rasas, el vivir doloroso y resignado de estos buenos labriegos, la monotonía y desesperación de las horas que pasan lentas, eternas, en un ambiente de tristeza, de soledad y de inacción?” (pág. 154). “Decidme, ¿no comprendéis en estas tierras los ensueños, los desvaríos, las imaginaciones desatadas del grande loco? La fantasía se echa a volar frenética por estos llanos; surgen en los cerebros visiones, quimeras, fantasías torturadoras y locas” (pág. 155).

Aun a riesgo de abusar de la extensión de esta nota, citaríamos todavía cómo, en *Lecturas españolas*, rechaza Azorín que la crítica de la locura alucinada de Don Quijote suponga el rechazo del idealismo, y propone más bien, como propio del “genio castellano” y como la “solución” cervantina a la situación española, la conjugación de idealismo y sentido práctico, del entusiasmo y generosidad de Don Quijote y el realismo y la sensatez ejemplificados en el Caballero del Verde Gabán: “¿Y cuál es el espíritu del *Quijote*? ¿En dónde reside el misterio fecundo que ha hecho que este libro llene el planeta y se perpetúe a lo largo de los siglos? ... Una de las observaciones que se han hecho hablando del *Quijote*, es que Cervantes, al ridiculizar con su libro los héroes caballerescos, ridiculizaba también al mismo tiempo y mataba los grandes impulsos que mueven a esos héroes: la generosidad, el idealismo, la pasión, el entusiasmo, la fe, etc.... Nada más lejos de la verdad que tal censura; basta leer la obra de Cervantes para

Persistir en la voluntad de transformación, una voluntad que surge de sí mismo frente a toda sugestión social y frente a todo conformismo, un acto absoluto de voluntad que es afirmación de sí mismo contra toda condición, un acto por tanto de indiscutible libertad, eso es el heroísmo.

“Aquí tenemos un hombre que quiere reformar la realidad... ¿Cómo hay modo de que lo que no es -el proyecto de una aventura- gobierne y componga la dura realidad? Tal vez no lo haya, pero es un hecho que existen hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición y, en resumen, los instintos biológicos les fuerzan a hacer. Estos hombres llamamos héroes. Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunscribiente nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos... Este querer ser él mismo es la heroicidad”⁹⁶⁵.

Ni utopismo alucinado ni positivismo conformista. Realismo, pero sin positivismo; utopía, pero sin alucinación. La realidad siempre, pero iluminada por el ideal, la crítica, la alternativa. Utopía enraizada en la realidad, trabajo de mejora en los límites de lo posible, superación de la facticidad, pero sin huida de la realidad: incardinar el sueño en lo real para hacerlo fecundo y poder trascenderlo. Realismo que explora y amplía los límites de lo posible. En cualquier caso, el modelo es la voluntad de asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos. Preservar indómita la voluntad y empeñarla, no en lo que quieran que seamos, sino en intentar ser lo que tenemos que ser; ésta es la propuesta inatacable de Cervantes.

7. Estilo cervantino y perspectivismo

Cervantes se limita a dejar hablar a sus personajes y desplegarse la realidad. Si ésta es perspectiva, su “realización” en la obra de arte es un coro y entrelazamiento de perspectivas que se oponen, corrigen y complementan. No es extraño que muchos vean

ver cómo el autor se va poco a poco identificando con el personaje y cómo va siendo cada vez mayor la simpatía, el amor, la efusión que Cervantes siente por su héroe... y el lector, que acaso comenzara el libro riendo, acaba por sentir una honda, inefable, conmovedora y subyugadora emoción ante la figura del bueno, del grande, del sempiterno soñador Alonso Quijano” (*Lecturas españolas*, Madrid, Espasa Calpe, S. A., décima edición, 1970, pág. 20). El secreto de Cervantes en el *Quijote* es que mantiene y propone el ideal caballeresco, el idealismo generoso y entusiasta de don Quijote, pero corregido y completado *con algo más*, con el sentido realista y práctico que lo libre de su alucinación e ineficacia: “Esta añadidura estriba en el elemento de sentido práctico, de realidad prosaica, de vida deleznable y cotidiana que Cervantes alía al idealismo de los antiguos libros de caballerías. Y esa maravillosa alianza del idealismo y del practicismo es precisamente lo que constituye el genio castellano” (*Ídem*, pág. 21).

Todavía un poco después, enfrentando a don Quijote con el Caballero del Verde Gabán, concluye: “Ya las dos modalidades del espíritu –la que representa don Quijote y la que simboliza don Diego- se hallan en pugna. (...) Y yo os pregunto, amigas mías, buenos amigos. ¿qué creéis que importa más para el aumento y grandeza de las naciones: estos espíritus solitarios, errabundos, fantásticos y perseguidores del ideal, o estos otros prosaicos, metódicos, respetuosos con las tradiciones, amantes de las leyes, activos, laboriosos y honrados, mercaderes, industriales artesanos y labradores? Sintamos una cordial simpatía por los primeros; pero, al mismo tiempo –y esta es la humana y perdurable antinomia que ha pintado Cervantes-, deseemos tener una pequeña renta, una tiendecita o unos majuelos” (*Ídem*, pp. 46-47).

⁹⁶⁵*MQ*, pág. 816.

en el *Quijote* un ejemplo y realización de la teoría perspectivista y, a la vez, el modelo narrativo que corresponde a la razón vital.

Pero es el mismo Ortega quien nos lo dice en “Temas del Escorial”: “Ésta es, señores, la manera cervantina de acercarse a las cosas: tomar a cada individuo con su paisaje, con lo que él ve, no con lo que nosotros vemos -tomar a cada paisaje con su individuo, con lo que es capaz de sentirlo plenamente. Así Don Quijote, para concluir la inacabable discusión, dice a Sancho: “Y en fin, eso que a ti te parece bacía de barbero a mí me parece yelmo de Mambrino y a otro le parecerá otra cosa”. Al buen Alonso Quijano le era el mundo todo un yelmo inmenso puesto ahí para ser hendido de un tajo”⁹⁶⁶.

Si el paisaje es, como hemos de ver, el *medio específico* del hombre o mundo propio del hombre y “con propiedad” de cada cual, su peculiar manera de ver el mundo o su perspectiva, la forma de acercarse a su realidad es dejar que ésta se manifieste tal cual en su propia visión del mundo o punto de vista.

Hemos dicho que la realidad es interpretación, la manera peculiar que lo real adquiere para cada cual, el “sentido” que él le da o tiene para él, su perspectiva o punto de vista. A esto es a lo que en “Temas del Escorial” llama Ortega *Paisaje*. El conjunto de estímulos que cada cual -cada especie y en ella cada individuo- es capaz de captar dentro de su medio natural y por tanto lo que del mundo ve y capta, con su sentido propio (“La suma de todas las excitaciones y sólo ellas -dice von Uexküll- que un animal recibe merced a la estructura de sus órganos receptores, forma su medio”⁹⁶⁷). Ese es en realidad el medio específico, que en el hombre es su mundo como sistema ordenado de objetos (entidades dotadas de significación). Mundo... o paisaje, que es interno e inseparable del que lo percibe. Por ello el paisaje, el mundo propio -o su particular perspectiva o visión- forma parte del hombre, es un todo con él. Lo que es otra forma de decir que el hombre es uno con su circunstancia, que la realidad es bifronte, que el hombre la lleva con él y es su paisaje y que, como diría, según Giner, Concepción Arenal, un paisaje no es sino lo que cada cual -el hombre- ha puesto en él.

Por ello, acercarse a la realidad de alguien es ponerse en su punto de vista, y acercarse a “la” realidad es hacer que se manifieste desde el interior de sí mismo el mundo propio (perspectiva o punto de vista) de cada personaje. El estilo cervantino es una forma de máxima objetividad -dejar manifestarse a cada cual según es su propia realidad, dejar realizarse las diferentes perspectivas, sin privilegiar ninguna: pues la realidad no es... sino la pluralidad de perspectivas- y es una ejemplar ejecución, una actuación *in fieri*, del perspectivismo.

Ortega expone, sin duda sugerida por el *Quijote*, una teoría de la realidad como interpretación y perspectiva y descubre en el estilo de Cervantes un ejemplo de realización del perspectivismo y del logro de la objetividad por la contraposición y complementariedad de las perspectivas. Esta teoría viene germinando en Ortega desde la meditación preliminar, es solidaria con su teoría capital del ser como relación, está aquí sugerida por la continua contraposición de perspectivas o visiones en el *Quijote* (molinos o gigantes, yelmo o bacía, ejércitos o rebaños), se teoriza con claridad en *El espectador*... ¿Es la meditación sobre el *Quijote* la que le ha llevado a esta doctrina?

⁹⁶⁶ “Temas del Escorial”, O. C., T. VII, pág. 410.

⁹⁶⁷ Citado por Ortega, *Ídem*, pág. 408.

Como vamos a ver enseguida, Cerezo Galán lo considera lo más probable. Sin esta meditación Ortega y su pensamiento ya no sería el mismo. Pudo haberla descubierto en Leibniz, en Husserl y sobre todo en Nietzsche. Lo cierto es que la encontró en Cervantes...

Quizás es Américo Castro quien más ha desarrollado este perspectivismo de Cervantes como característico de su estilo narrativo e incluso su concepción de lo real: en el *Quijote* la realidad se desarrolla en el continuo desplegarse del punto de vista de los personajes: “Cervantes se sitúa en el fondo de la conciencia de quienes surgen de su pluma, ya que en ellos radica el *observatorio y fábrica de (su) realidad*. Las primeras líneas del prólogo de su primera obra ya nos lo presentan esforzándose en colocarse en el punto de vista de los demás”⁹⁶⁸. “El punto de vista de cada uno va expresando la forma de lo que se observa y sus varias facetas. El hecho es característico de Cervantes, ya que ningún otro de nuestros clásicos organiza así la expresión vital de sus figuras”⁹⁶⁹. Cervantes está sensibilizado con el problema de la relatividad de los puntos de vista y con el hecho de que las cosas que contemplamos sean interpretables de forma diferente: “Eso que a ti te parece bacía de barbero, me parece a mí el yelmo de Mambrino y a otro le parecerá otra cosa”⁹⁷⁰. No plantea filosóficamente la cuestión (la verdad que les corresponde). Es consciente de lo que hoy llamaríamos “relatividad de los juicios de valor” y de cómo afectan a sus personajes los diferentes aspectos que puede presentar o presenta para ellos la realidad. En una sociedad en que la opinión sobre las personas es determinante (judío o cristiano, católico o hereje, caballero o villano) y hay una interpretación dominante que decide sobre el destino de los hombres, Cervantes opta por dejar expresarse las diferentes perspectivas y presentar el mundo como entrecruzamiento de las mismas: “Frente a esa *opinión*, monstruosa y avasalladora, Cervantes opuso una visión suya del mundo, fundada en *opiniones*, en la de los altos y los bajos, en las de los cuerdos y en las de quienes andaban mal de la cabeza. En lugar del *es* admitido e inapelable, Cervantes se lanzó a organizar una visión de *su mundo*, fundada en *pareceres*, en circunstancias de *vida*, no en unívocas objetividades”⁹⁷¹.

De modo similar, Cerezo Galán opone el perspectivismo del *Quijote* al dogmatismo y ve en él un antecedente claro del de Ortega: Cervantes, “en su afán de comprensión multiplica incesantemente las perspectivas, para que ninguna se alce con el monopolio de una verdad absoluta”⁹⁷². “La novela es un mundo virtual, el modelo de una realidad en fermentación creativa de puntos de vista y comunicación permanente de perspectivas”⁹⁷³. “Lo decisivo es que el pensamiento de Ortega se va fraguando originariamente en esta lectura, y al menos tenemos derecho a afirmar que sin estas primeras meditaciones sobre la obra de Cervantes ya no sería el mismo. Por supuesto que pudo haber llegado al perspectivismo... viniendo desde Leibniz, o desde Nietzsche, o desde Husserl, o quizás desde los tres a un tiempo, pero lo innegable es que lo encontró realizado, ejecutivamente, en la novela cervantina, y desde entonces es un rasgo característico tanto del pensamiento orteguiano como de una interpretación

⁹⁶⁸CASTRO, Américo, *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona, EMECE, 1980 (Reimpresión), pág. 75.

⁹⁶⁹*Ídem*, pág. 76.

⁹⁷⁰Cfr., *Ídem*, pág. 84.

⁹⁷¹*Ídem*, pág. 85.

⁹⁷²CEREZO GALÁN, P., “Cervantes, el español profundo y pobre”, *Rev. de Occidente*, nº 288, mayo 2005, pág. 34.

⁹⁷³*Ídem*, pág. 35.

dominante del estilo cervantino. La lectura orteguiana ha sido de las más fecundas y originales en la historia del pensamiento filosófico -a mi juicio, la más potente y productiva-, y desde luego, conformó su propia originalidad filosófica”⁹⁷⁴.

Esto es, en fin, para Francisco José Martín, lo propio del estilo cervantino y su eco en el pensamiento de Ortega: “Cervantes, como el sabio graciano del epígrafe, hace concepto de todo. No de la totalidad, sino de cada una de sus partes en su prístina concreción e individualidad. Su novela ofrece la apertura a la pluralidad de perspectivas en una suerte de polifonía que conjuga magistralmente la multiplicidad de las voces y la multiplicidad de los ecos. Su secreto consiste precisamente en eso, en ofrecer, a través de su estilo, la *maniera grande* del perspectivismo. (...) Ortega acoge en el corazón de su discurso -aunque la enseñanza quizá le venga de Nietzsche- la multiplicidad de las perspectivas y su carácter esencial en la conformación de la realidad: la perspectiva es el ser definitivo del mundo”⁹⁷⁵.

4.6.- Conclusión: Cervantes y Ortega. La fecundidad de unas meditaciones

No sólo *Don Quijote*, sino las mismas *Meditaciones del Quijote* han resultado un bosque. O quizá nuestro comentario a las mismas, aunque haya pretendido seguir rigurosamente el camino que se va abriendo en ellas. Volvamos la vista para ver, en apenas puras enunciaciones, lo que hemos encontrado en él, la fecundidad de este encuentro meditativo de Ortega con Cervantes. Hay en el libro muchas sugerencias, muchas doctrinas en germen, muchos “hallazgos” sobre la importancia de Cervantes como “pensamiento” español y las posibilidades que se abren para una filosofía novedosa, superadora de la modernidad y española. Una obra llena de ambición y de entusiasmo juvenil.

1. Cervantes

- a) El *Quijote* es una meditación sobre España, sobre la circunstancia española de Cervantes, y es el modelo de máxima profundidad. Profundizar en la mirada, en el estilo cervantino, es adueñarse del secreto, de afrontar nuestra tarea de salvación. “Si supiéramos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado... Y un estilo poético lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política”.
- b) Esa manera cervantina de aproximarse a las cosas es un modelo de pensamiento, una manera de hacer concepto, de hacer claridad. ¿Y en qué consiste? Básicamente, en dejar hablar a las cosas mismas. Cervantes es un modelo de atención a la realidad, dejando que ésta manifieste su sentido, desde el interior de sí misma, que es el de los puntos de vista en que se sintetiza y concreta la realidad (“Observatorio y fábrica de la misma”). Básicamente, para Cervantes la realidad es perspectiva, y no hay, ni tiene que haber -en eso consiste el dogmatismo, con sus secuelas de dominación-

⁹⁷⁴ *Ídem*, pág. 37.

⁹⁷⁵ MARTÍN, Francisco José, “Hacer concepto: *Meditaciones del Quijote* y filosofía española”, Rev. de Occidente, nº 288, mayo 2005, pág. 97.

una perspectiva privilegiada (por desgracia, la hay dominante). La forma coherente de narrar la realidad es dejar manifestarse la pluralidad de perspectivas o aspectos en que se refracta. El *Quijote* es un modelo de perspectivismo realizado y con ello de pensamiento pluralista y antidogmático, de tolerancia. Pero éste es a su vez el modo más cumplido de razón narrativa o histórica. El de Cervantes es, pues, un pensamiento afín a una filosofía objetivista, fenomenológica, perspectivista y vitalista.

c) No es menor el logro estético de Cervantes, que crea en su *Quijote* el modelo de novela realista moderna, consigue hacer de la realidad humana cotidiana objeto del arte al descubrirla como necesaria e inmanente tensión entre la nuda condición material y la voluntad... de transcendencia, la acción transfiguradora del espíritu, la cultura o el heroísmo. El tema, en definitiva, de la novela es el drama de la vida, de la inquieta y arriesgada existencia humana, lacerada entre una realidad casi siempre decepcionante, y la necesidad, la voluntad o al menos el sueño de verla otra.

d) *Don Quijote* representa en grado máximo ese carácter dramático de la humanidad, entre las exigencias positivas, acomodaticias, paralizadoras de la realidad material dada y la voluntad de transcendencia y aventura, la voluntad de utopía. Y se debate entre el conformismo desencantado y la exaltación alucinada o la inquietud sin un objeto definido. *Don Quijote* trasciende la particularidad española para convertirse o para adquirir una significación universal.

e) Claro que eso lo hace trayendo a realización el drama de España. Por el modo ya apuntado: dejando manifestarse las diferentes perspectivas, en particular la -no resuelta- contradicción entre la petición de ideal, la voluntad de reparación, equilibrio y justicia, y la realidad vencida por la inercia, el conformismo, el desánimo y la renuncia a cambiar lo que no puede sostenerse. O querer demasiado o pronto no querer nada. El *cervantismo* deja entrever su punto de salvación:

- Atender escrupulosamente a la realidad, hacer luz, que exige concepto, partir de su adecuada comprensión (frente al idealismo político).
- Cultivar la utopía, el pensamiento alternativo, el espíritu de aventura, la voluntad de transformación. Desterrar la resignación.
- Ampliar, con espíritu realista, con alternativas audaces y viables, la posibilidad: abrir caminos a la utopía.

f) Esa es la tarea del héroe (he aquí una filosofía moral):

- Sostener la voluntad de transformación.
- Persistir en fundar la acción en la propia voluntad.
- Querer ser uno mismo, lo que hay que ser: moral del heroísmo y de la autenticidad.

2. Ortega

Meditaciones del Quijote son meditaciones sobre el *Quijote* y sobre Cervantes, para sorprender ese modo cervantino de acercarse a las cosas, y meditaciones, al modo cervantino, sobre España. Para ello no pueden ser sino trabajo de clarificación, de concepto, y por tanto auténtica filosofía (de ésta, de ciencia, es de lo que España está particularmente necesitada).

Y es en esta obra donde constatamos, en primer lugar, la realidad de una filosofía... germinal, que comienza a definirse en diálogo y por emulación de Cervantes.

Primero, filosofía como iluminación de la circunstancia, la española, particularmente problemática y que precisa, como tema primero, de esa clarificación. Y una filosofía que hace de la circunstancia, de lo otro, en suma, de la relación, una categoría fundamental del ser. "Yo soy yo y mi circunstancia" es la tesis que sintetiza una filosofía de la vida y de la razón vital -con la particular relación de cultura, razón y vida- que está empezando a definirse en Ortega.

En esta filosofía de la relación frente a la filosofía de la sustancia la verdad implica necesariamente respectividad -entre sujeto y objeto, mundo y hombre, yo y circunstancia- y por eso se da en aspectos determinados y cambiantes, limitadamente y mediando la actividad del sujeto: es interpretación y perspectiva. Lo que no significa volatilidad de la verdad en puro subjetivismo. Hay una dimensión objetiva de la verdad que exige la diversidad de su aparecer en función de la posición del sujeto. Hay, pues, complementariedad de las perspectivas y posibilidad de una objetividad superior (labor de la ciencia), como hay una profundidad en la realidad que se oculta en su manifestación o apariencia. La verdad es descubrimiento, desvelación y exige la actividad racional, la labor de la ciencia o del concepto.

Si la verdad se da limitadamente, en perspectiva y en progreso, y la razón es función de la vida, y el conocimiento está en función de las necesidades vitales, la verdad es histórica y su modo de exposición exige la narración de lo que es su desarrollo histórico (no su deducción desde principios racionales de forma apriorística): exige el método de la razón histórica o narrativa, de la que la narración cervantina de los puntos de vista contrapuestos es una excelente realización.

Pues el método de la filosofía, en ciencia como en moral o política, tiene que ser ir a las cosas mismas, partir de las cosas tal como se dan y manifiestan, tratando de desvelar su profundidad, pero limitándose a su esencial significado: tal como propone la Fenomenología y de algún modo practica Cervantes.

Es lo que exige nuestra meditación sobre España, perspectiva privilegiada en el *Quijote*. Política desde la realidad. Dos soluciones igualmente insatisfactorias: el utopismo trasnochado y el conservadurismo inmovilista. Cervantes nos está mostrando una tercera alternativa: el utopismo realista o el realismo alentado por la utopía, la voluntad crítica y alternativa.

Esto conduce a una apuesta moral: voluntad, apoyada en el atento conocimiento y comprensión de la realidad, de transformación y voluntad de autenticidad. Heroísmo que conjuga la eficacia y la indeclinable aspiración... a ser lo que tenemos que ser.

3. España

Problema y empresa, exige, tanto en Ortega como en Cervantes, una tarea de salvación, que es tanto comprender (filosofía) como elevar a plenitud, transformadora e ilusionadamente.

Pero España no es sólo problema, constitución insuficiente, incumplimiento de su posibilidad..., sino también una realidad. Realmente, una posibilidad que, aunque con todas las deficiencias que puedan alegarse -y ello es harto frecuente en Ortega, tan cercano a los del 98-, se está realizando. He aquí algunas realidades españolas:

- Cervantes, el *Quijote*, y un verdadero pensamiento desplegado en él: una filosofía y una moral, una estética y una política...
- Ortega, en una doble vertiente: 1) desvelador de un modo de pensamiento hispano, de una tradición que acredita formar parte de la realidad Europa. Y 2) la realidad de una filosofía, una ciencia, con la que España se está poniendo en condiciones de incorporarse a la cultura europea “a la altura de los tiempos”.
- Hay aún realidades en las que meditar y de las que extraer su profundidad: la literatura (Baroja, Azorín, Machado...), el arte (El Escorial, el Greco, Velázquez...), el Paisaje..., en una continuación de estas *Meditaciones del Quijote*.
- En definitiva, la realidad de la cultura española y no sólo su demanda y aspiración. Aunque falta de muchas cosas, especialmente de ciencia, España no ha quedado definitivamente alejada de la cultura europea, griega y germana.
- Diagnóstico y solución al problema de España: Cervantismo-orteguismo. Reforma radical en una política de realidad.

4. España y Europa

- España como una realidad europea. Aunque es verdad que España ha quedado en gran medida apartada del proceso de la modernidad y en este sentido se resiente su evolución europea, hay evidencias de que ese apartamiento no fue completo; y avanzamos en el sentido de su auténtica recuperación. Por una parte, el cervantismo, con todo el significado que aquí se ha revelado. Por otro, la propia labor científico-filosófica-estética de Ortega, de la que este libro es más que una promesa. Posibilidad, para España, de incorporarse a la ciencia y a la cultura europea, en una nueva altura de los tiempos, al que el nuevo pensamiento -en que Ortega se incluye- está contribuyendo. Cervantes, nunca bien comprendido y ahora desvelado, es la evidencia de que ese alejamiento -y pérdida de España para la cultura europea- nunca fue definitivo.

- Posibilidad española para Europa:
 - a) El Quijotismo. La aportación de Don Quijote como heroica voluntad de aventura y de transformación ideal. Permanente valor para Europa (e incluso para la humanidad)
 - b) El cervantismo: aportación de Cervantes al arte, al pensamiento, a la comprensión de la realidad y su propuesta político-moral
 - c) Ortega y la incorporación de una nueva filosofía, superadora del subjetivismo moderno

5. “MEDITACIÓN DEL ESCORIAL” y “AZORÍN, O PRIMORES DE LO VULGAR”

Ya hemos explicado en otra ocasión que en la primera edición de *Meditaciones del Quijote* Ortega anunció una serie de ensayos que continuarían los de esa obra y tendrían objetivos y características semejantes. Entre ellas incluía “Azorín: primores de lo vulgar” y “Pío Baroja, anatomía de un alma dispersa”. La primera la incluyó en *El Espectador* II y la segunda no llegó a publicarse –se hace en el Tomo VII de las nuevas Obras Completas, que son las que citamos–, aunque dedicó varios trabajos a dicho autor e introdujo algunos en *El Espectador* I, que ya hemos comentado.

Aunque no la incluyera en aquella relación, considero la “Meditación del Escorial” y los temas afines del Escorial una continuación de *Meditaciones del Quijote* y su proyecto de salvaciones. Son todas ellas meditaciones sobre temas o circunstancias españolas y pretenden aquilatar el ser de lo español en su doble sentido de comprender, de alcanzar su máxima inteligibilidad, y de llevar a plenitud: desvelar el secreto que ilumine la mejor posibilidad y por tanto la mayor perfección para España y los españoles. Y lo hace llevando su meditación o tratando de profundizar en el paisaje, en la literatura, en el arte español, que pueden ayudar a comprender y donde sin duda se revela lo genuino español, el módulo hispano que puede contribuir a lo humano universal. Son, en definitiva, ensayos de amor intelectual sobre realidades españolas que pueden hacer concebir la mejor España.

El 14 de abril de 1915 Ortega impartió una conferencia en el Ateneo de Madrid con el título “Meditación del Escorial”, que recogía parte de artículos anteriores (*El Imparcial*, 22/V/1909; *La Prensa*, 29/IV/1913) y que básicamente publicó en la revista *España* (9/IV/1915) y terminó incluyendo en el volumen VI de *El Espectador*. El T. VII de las nuevas Obras Completas recoge el texto más amplio escrito por Ortega, bajo el título “Temas del Escorial”. Se completa indudablemente con “Muerte y Resurrección”, conferencia impartida en la Residencia de Estudiantes el 29 de mayo de 1915 y que *ABC* presentaba el día siguiente como la segunda parte de su “Meditación del Escorial”, finalmente incluida en *El Espectador* II⁹⁷⁶. Sobre “**Temas del Escorial**”, que incluye íntegra la “Meditación del Escorial”, y “Muerte y Resurrección”, además de “Notas de andar y ver: De Madrid a Asturias o los dos paisajes”, escrito también en 1915 e incluido en *El Espectador* III, vamos a elaborar nuestro comentario.

5.1 **“Introducción sobre lo que es un paisaje”: entre una teoría de la realidad y una pedagogía del paisaje**

“**Temas del Escorial**” es un importante texto dividido en tres partes y tres temas fundamentales: Una teoría del paisaje que es una profundización en su concepción de la realidad como interpretación y perspectiva y su carácter relacional, una meditación del Escorial que es una teoría sobre el español o una crítica de la voluntad pura, y una meditación sobre Castilla que es, en mi interpretación, un tratado sobre la esperanza, la esperanza de España fundamentada en la resistencia de un pueblo sometido a tantas adversidades. Se continúa en “**Muerte y resurrección**”, un tratado de ética y un

⁹⁷⁶ Cfr.: “Notas a la Edición”, O. C., T. II, pág. 844 y T. VII, pp. 882-884.

modelo profético: hay que jugar nuestra suerte como pueblo a una carta si queremos resucitar.

Tras referirse a la tragedia que está viviendo Europa (la Gran Guerra) y la oportunidad de hablar de nuestros temas internos (“Cuando no sabemos bien qué hacer lo mejor que podemos hacer es ser sinceros, esto es, cumplir con intensidad la tarea que la hora nos presenta”), comienza la primera parte (“Introducción sobre lo que es un paisaje”) recordando lo que es objetivo de todas estas meditaciones: “hacer obra de eficaz patriotismo”, poniendo nuestra contemplación en “los paisajes esenciales de nuestra España”, en una “labor de recogimiento nacional... que debe proseguir luego en los demás órdenes de nuestra vida”⁹⁷⁷. No hay nada que configure más ni permita entender a un individuo o a un pueblo mejor que su paisaje. Hemos dicho que la “manera cervantina” de comprender es “tomar a cada individuo en su paisaje”. No hay manera de comprender a otro, no hay modo de ser ni de ser más si no es desde nuestro paisaje. Somos españoles, lo somos desde el paisaje español. Éste tiene una de las claves, quizá la fundamental, de nuestro ser.

Recuérdese “La pedagogía del paisaje”, de 1906. Desde las mismas cumbres del Guadarrama, en que ahora evoca Ortega a Don Francisco Giner, Rubín de Cendoya descubría en el paisaje algo perenne que daba continuidad y una cierta idiosincrasia a las pasajeras generaciones que lo contemplaban y en él se lograban. El paisaje conforma y el paisaje educa. Así como los lagos escoceses producen en sus poetas aquella “espiritualidad tranquila” y deja en ellos una “simiente de amplitud idealista”, los paisajes que rodean Madrid, “estos misérrimos campos atormentados”, maltratados por el descuido y la especulación, hacen de los madrileños algunos de “los seres más torvos y hostiles de la tierra”. La permanencia de las condiciones materiales induce unos rasgos específicos (aunque Ortega se muestra contrario a la determinación geográfica, por las condiciones materiales del medio, de los hombres, capaces de modelar su indudable influencia con la determinación de su voluntad)⁹⁷⁸. “Los paisajes me han creado la mitad mejor de mi alma... Dime de qué paisaje eres y te diré quién eres”⁹⁷⁹. Pero, sobre todo, el paisaje enseña. Y contemplarlo nos dice algo esencial -lo hemos recalado en otros momentos- sobre el pueblo que lo habita⁹⁸⁰.

Pero en esta ocasión Ortega va más allá de esta pedagogía del paisaje y de esta problemática conformación del pueblo por el paisaje a una intrínseca codeterminación de hombre y paisaje en que éste, más que el medio geográfico que determina materialmente, es el mundo interior determinado por aquél. En último término la circunstancia en que mutuamente se determinan y definen. Por eso, más que una teoría del paisaje, se trata de profundizar una teoría de la realidad.

⁹⁷⁷“Temas del Escorial”, O. C., T. VII, pág. 406.

⁹⁷⁸ “Este paisaje me hace encontrar dentro de mí mismo algo personalísimo, específico: ahora reconozco que soy algo firme, inmutable, perenne. Frente a estos altos montes azules yo soy al menos un celtíbero”. “La pedagogía del paisaje”, T. I, pág. 101.

⁹⁷⁹*Ídem*, pág. 102.

⁹⁸⁰Ya hemos dejado constancia de este texto: “Cada paisaje me enseña algo nuevo y me induce en una nueva virtud. En verdad te digo que el paisaje educa mejor que el más hábil pedagogo, y si tengo algún día solaz te prometo componer frente a una admirable “Pedagogía social” del profesor Natorp otra más modesta, pero más jugosa, “Pedagogía del paisaje”. *Ídem*, pág. 101.

Una teoría de la realidad

Recuerda Ortega lo que le dijo Giner cuando él le hablaba de la pedagogía del paisaje contemplando las lomas del Guadarrama desde la raya de Segovia: Concepción Arenal pensaba más o menos como usted. Le pasa al paisaje lo que a las comidas que encuentra el sufrido viajero en las posadas españolas: que es aquello que cada cual trae consigo. Juicio que se ha revelado, corrobora Ortega, como un “estricto principio científico”.

En efecto, el paisaje no es el medio material en que viven y comparten las diferentes especies biológicas, idéntico para todas ellas. El paisaje difiere en cada especie y el paisaje humano, el mundo que el hombre vive, es exclusivo de él y no existe ni influye vitalmente para ninguna otra especie. Es una tesis científica que sólo captamos del *medio físico* aquellos estímulos a los que nuestra sensibilidad o estructura sensorial está adaptada y sirven a nuestras necesidades y esa difiere en las distintas especies. Por eso es útil distinguir entre *medio físico* -elementos materiales del medio-, *medio específico* -aquel conjunto de estímulos que una especie o individuo es capaz de captar (lo hemos dicho antes: “La suma de todas las excitaciones y sólo ellas que un animal recibe merced a la estructura de sus órganos receptores”)- y el *mundo humano*, que es el medio específico del hombre y exclusivo de él, “mundo” o “*kosmos*” porque presenta una estructura ordenada y significativa como conjunto organizado de objetos, como parece que no está presente en ninguna otra especie animal. Este medio específico, lo que cada individuo y especie “ve” de la realidad, el sentido que para él presenta, no sólo difiere del de otras especies, sino que no se identifica con la realidad -material- como tal. El conocimiento cumple una función vital y sólo captamos del “mundo físico” aquello que permiten nuestros órganos sensoriales y sirve o es útil a nuestra adaptación y supervivencia. Nuestro mundo o paisaje -determinado por nuestra condición biológica y estructura subjetiva- es estrictamente “nuestra” realidad, pero no “la” realidad sin más.

Esto significa que la realidad -“nuestra” realidad- es inseparable de nosotros, que estamos implicados en ella -como ella lo está en lo que somos-, que formamos una estructura relacional, inquebrantable, de conciencia-mundo, hombre-paisaje, yo y circunstancia, en que yo -hombre- soy lo que soy en relación al mundo y por su determinación y éste es lo que es en relación al hombre y por su determinación. A esta particular relación y diálogo entre el individuo y su medio, que es su otra mitad, se apresura Ortega a llamar *vida*.

“Ahora encuentra cada organismo al nacer un contorno labrado a su medida, que encaja perfectamente con sus exigencias más hondas. Hay un mundo para la avispa y otro mundo para el águila y otro para el hombre. El individuo y su medio nacen el uno para el otro -más aún, el individuo no es sino la mitad de sí mismo; su otra mitad es el medio propio, con él forma la verdadera unidad superior que llamamos organismo... La vida es precisamente este esencial diálogo entre el cuerpo y su contorno”⁹⁸¹.

⁹⁸¹“Temas del Escorial”, O. C., T. VII, pág. 409. Subrayado mío.

Una pedagogía del paisaje

De ahí se sigue lo que ya está recalcado también en ese texto: que el paisaje -el mundo tal como es percibido por cada cual- es exclusivo de cada especie e individuo, que cada yo es un paisaje y que consiguientemente el paisaje configura al individuo y nos da la clave para su comprensión (pedagogía del paisaje). De ahí, la aproximación al paisaje es una forma de esencial patriotismo, pues “la patria es el paisaje: el paisaje es nuestro ser mismo”⁹⁸².

“Pues, señores, en lugar de “medio” digamos “paisaje”. El paisaje es aquello del mundo que existe realmente para cada individuo, es su realidad, es su vida misma... Y cada especie animal tiene su paisaje, y no hay un paisaje que no sea mi paisaje o el tuyo o el de él. No hay un paisaje en general. Por ello el indio señalando al bosque dice: *Tattwanasi* –tú eres eso”⁹⁸³. Y su consecuencia:

“No existe, pues, otra manera de comprender íntegramente al prójimo que esforzarse en reconstruir y adivinar su paisaje, el mundo hacia el cual se dirige y con quien está en diálogo vital”⁹⁸⁴.

Esto significa dos cosas o quiere llegar a dos aplicaciones. La primera, que siendo el paisaje visión propia o la realidad -el ser- de cada cual punto de vista, sólo cabe comprenderlo “poniéndose en su lugar”, tratando de reconstruir o asomarnos a su propia perspectiva, al mundo que le es propio y en lo que en verdad es.

Esta tarea objetivista y empática, respetuosa con el ser de cada cual y radicalmente antidogmática, es la que ejemplifica, como ya hemos comentado en el apartado anterior, magistralmente Cervantes: “Esta es, señores, la manera cervantina de acercarse a las cosas: tomar a cada individuo con su paisaje, con lo que él ve, no con lo que nosotros vemos -tomar a cada paisaje con su individuo”⁹⁸⁵.

Porque la segunda viene también de suyo: “Tomar a cada individuo con su paisaje”; el paisaje puede darnos la clave para la comprensión de un pueblo o un individuo, pues que es una prolongación del mismo y se confunde con él. Pensar España y lo español nos invita a adentrarnos en su paisaje. Lo mismo que el *Quijote* o sus pintores, el paisaje “español” encierra el secreto de lo español, la raza en él incrustada.

“Significa, pues, el paisaje de cada uno la esfera de sus capacidades, todo lo que puede aspirar a ser y, al propio tiempo, el coto cerrado del cual no puede salir jamás. El paisaje es nuestra limitación, nuestro destino... Somos españoles y dondequiera que vayamos proyectaremos en torno nuestro un paisaje español”⁹⁸⁶.

La conclusión a la que quiere llegar es que, si individuo y paisaje, o “raza” y paisaje, forman una unidad y éste es la continuación y consecuencia de aquella, la contemplación del paisaje, como reconstrucción de lo que esa raza proyecta y recrea, es un ejercicio de acercamiento y comprensión de ésta y de su propio porvenir; desde

⁹⁸²*Ídem*, pág. 411.

⁹⁸³*Ídem*, pág. 409.

⁹⁸⁴*Ídem*, pág. 410.

⁹⁸⁵*Ibidem*.

⁹⁸⁶*Ibidem*.

luego, de sus condiciones y posibilidad. Sin duda, la meditación del paisaje es un acto de patriotismo y de amor. Conocimiento y amor se potencian necesariamente.

“Volvamos los ojos, pues, a nuestros paisajes, que en ellos está la pauta del porvenir. Pensemos nuestros paisajes y los amaremos más: la cabeza es el arsenal del corazón: ella da las flechas ideales al arco del amor. En los campos más yermos de nuestra España hay debajo de cada piedra un alacrán y un pensamiento. Matemos las alimañas y pensemos bien entero el pensamiento”⁹⁸⁷.

Hay en la contemplación de España siempre una punzada para el dolor y un estímulo para el descubrimiento: la revelación de algo esencial. Hagamos de esta forma el ejercicio positivo de comprender.

5.2. España en su paisaje. “De Madrid a Asturias o los dos paisajes”

Así se introduce la meditación sobre El Escorial, sin duda un paisaje español esencial en que el genio de la raza ha vertido su visión del mundo y que le va a dar tanto juego para una teoría del español como para una fenomenología de la conciencia⁹⁸⁸. Pero igualmente fundamenta sus meditaciones sobre el paisaje que son las “Notas de andar y ver” o los “Temas de viaje” que nunca faltan en *El Espectador* y que van componiendo un amoroso y patriótico acercamiento a la realidad de España, una manera de comprender un objeto en su paisaje.

Muy cercano a la *Meditación del Escorial*, con cuyo comentario vamos luego a continuar, son sus “Notas de andar y ver” de *El Espectador* III, escritas y publicadas realmente en la Revista *España* en 1915: **“De Madrid a Asturias o los dos paisajes”**. Hay en este escrito muchas sugerencias, como la experiencia del viaje y la momentaneidad en él de nuestro contacto con las cosas como metáfora de la vida y la fugacidad de lo vivido. La punzada de dolor que hay en toda contemplación de España: Dueñas, un pueblecito atroz, casas de adobe, pueblo de terrícolas, de hombres que viven como hormigas dentro del cabezo; Baños, sin un árbol en las inmediaciones, donde “el sol de mediodía crea una soledad mucho más medrosa que la de la noche profunda”; Paredes...⁹⁸⁹. “Pero en ninguna parte, sobre los techos rojizos de estos poblados, se advierte la huella de los dedos de la esperanza. Ni verdura en la tierra, ni esperanza en los corazones”⁹⁹⁰. Quizá lo más interesante es la **“Geometría de la meseta”** que le sugiere el chopo, tan abundante en León, levantándose recto y perpendicular en la inmensa horizontalidad de la meseta:

“Cabe una geometría sentimental para uso de leoneses y castellanos, una geometría de la meseta. En ella la vertical es el chopo, y la horizontal, el galgo.

- ¿Y la oblicua?

En la cima tajada de un otero, destacándose en el horizonte, es la oblicua nuestro eterno arador inclinándose sobre la gleba.

- ¿Y la curva?

⁹⁸⁷ *Ídem*, pág. 411.

⁹⁸⁸ Cfr.: “Conciencia, objeto y las tres distancias de éste”, O. C., T. II, pp. 203 y siguientes.

⁹⁸⁹ Cfr.: “De Madrid a Asturias o los dos paisajes”, *El Espectador* III, O. C., T. II, pág. 378-79.

⁹⁹⁰ *Ídem*, pág. 379.

Con gesto de dignidad ofendida:
- “Caballero, en Castilla no hay curvas”⁹⁹¹.

Insiste este pasaje en el tópic de la horizontalidad infinita de Castilla y la ausencia de verdura, y de la suavidad y flexibilidad que confiere al paisaje y a sus habitantes la curvatura de un accidente geográfico. Castilla de los páramos, la sequedad y el rigor que crea un carácter adusto, tajante e intransigente, fiero mantenedor de la idea y de la voluntad, sin matices ni concesiones, que ha forjado a España y sometido a una unidad de destino, imponiéndose a los matices e impulsos diversificadores de la periferia. Visión de hombre y paisaje tan cara a los del 98 y que, como critica Carretero y Jiménez y antes Carretero y Nieva, yerra en la interpretación de Castilla y su paisaje, que confunde con el de León: en Castilla sí hay curvas. Cantabria, Burgos, Soria, Palencia, Segovia o Ávila... tienen mucha montaña y mucho carácter serrano. No es la Castilla, de ascendencia vasca, usos democráticos y fiera independencia, la que somete sin miramientos a una España vitalista y plural, pues no hay que confundir la Castilla que se ha hecho central con el centralismo de una monarquía heredera -desde Alfonso VI- del legitimismo astur y leonés.

Del paralelismo entre paisaje y carácter se hace eco este párrafo que termina exigiendo que, si Castilla abanderó la unidad de España, abandere ahora el reconocimiento de la diversidad y su consiguiente vitalidad:

“En nuestros campos casi tórridos son casi tórridas también las psicologías. No hay en ellas dulce amor, ni blanca amistad, ni verde esperanza, ni azul veneración. Hay en Castilla grandes virtudes; durante siglos, los poetas las han cantado. Hora es de que te vuelvas, mirada, a esos otros pueblos que dentro de España presentan virtudes y vicios complementarios de los nuestros. Más aún: si hace nueve centurias fue misión de Castilla reducir a unidad las variedades peninsulares, acaso sea su menester de hogaño hacer que la vida española retorne de esa unidad a una variedad más fuerte y fecunda que la primitiva. Mira y quiere la diversidad en torno suyo... Digna de la antigua es ésta tu nueva misión de empujar a los pueblos para que cada cual recobre la voluntad de sí mismo”⁹⁹².

Muy pronto vamos a ver a Ortega abogar por la “revitalización de las provincias” como condición para aumentar la vitalidad española. Aquí, de la mano del paisaje asturiano, tan diferente al de Castilla, parece visualizar la presencia de la “región”, con su indiscutible riqueza que no cabe ocultar: “Frente a todas estas entidades abstractas, la región natural afirma su calidad real de una manera muy sensible: metiéndose en los ojos”⁹⁹³. Más aún, “sólo bajo la especie de región influye de un modo vital la tierra sobre el hombre”⁹⁹⁴. España, también en lo territorial, no ha sabido darse una organización sana, que refleje verazmente su realidad. Unas cuantas ciudades, que no representan ni un quinto de la población, sin influjo ni intercambio real -de vitalidad- con el campo, detentan, mal que bien, “el gobierno moral y material de España”: “cuatro quintas partes de los españoles no contribuyen a la síntesis nacional”. El problema no es sólo el desequilibrio, la falsificación de la realidad y las consecuencias negativas que se derivan para la articulación del sentir y pensar nacionales, sino el flujo de vitalidad que ignora y desperdicia para la realización de la nación.

⁹⁹¹ *Ídem*, pág. 381.

⁹⁹² *Ídem*, pág. 384.

⁹⁹³ *Ídem*, pág. 388.

⁹⁹⁴ *Ídem*, pág. 389.

“Nuestro primer problema en orden de urgencia debiera titularse así: “Realización de la vida española”. A un siglo XX ficticio prefiramos un siglo XVII real. Para ello yo no veo otro remedio que una transitoria inversión de las influencias actuales: corregir Madrid con las capitales de provincia y las capitales de provincia con la aldea”⁹⁹⁵.

5.3. El Monasterio: “Meditación del Escorial” o Crítica del esfuerzo puro (El Escorial, Don Quijote y el Idealismo)

Pero volvamos a la *Meditación del Escorial*, que en “Temas del Escorial” es el capítulo segundo con el título “El Monasterio”, a la que se han añadido epígrafes que jalonan el texto y facilitan su comprensión. Hemos dicho que se trata de una teoría del español, “esos hombres que quieren demasiado”, que podríamos subtítular “Crítica del esfuerzo puro”, que es según Ortega lo que es el *Quijote*, pues pretende mostrar que el puro querer por querer, la pura voluntad como expresión del ánimo y del coraje, sin apoyo en la realidad y sin resultado en la eficaz transformación y mejora del mundo, no conduce sino a la melancolía, ese estado perspicaz y sutil de tristeza y resignación que sucede a la conciencia del fracaso y al agotamiento de un esfuerzo sin objeto posible.

En este sentido, *Meditación del Escorial* es complementaria de *Meditaciones del Quijote* y representa una crítica del ímpetu (*thymos*) español sin realismo y sin eficacia (fondo del quijotismo), es decir, una crítica del héroe representado por Don Quijote (pura voluntad de aventura) y corregido por Cervantes: atención a la realidad y eficacia. Más aún; hay en esta meditación una clara vinculación entre el Escorial, Don Quijote (ambos monumentos del esfuerzo puro) y el idealismo moderno y alemán, representados en Kant y muy especialmente en Fichte y su idea de la voluntad como asiento de la “hazaña”. Y la “crítica del esfuerzo puro” alcanza a los tres, al modelo español ejemplificado en el Escorial y en Don Quijote y al modelo del idealismo moderno encarnado en Fichte. Con lo que representa una crítica más general al idealismo -ético o metafísico- como movimiento alucinado.

Así lo ha visto lúcidamente José Lasaga en su artículo “La llave de la melancolía. El papel de Cervantes en los orígenes de la razón vital”. Confirma (y para ello se remite, como nosotros hicimos, a Silver, Cerezo y San Martín) que hay en Ortega, de 1910 (*Pedagogía Social como Programa Político*) hasta 1915 una evolución del idealismo a la fenomenología y a la filosofía de la razón vital. Y esto se advierte en la valoración y posición que adopta ante Don Quijote y el Escorial; en el cambio de una valoración del héroe caracterizado por el esfuerzo y la pura voluntad de aventura (voluntad sin objeto), el de la pura voluntad de transformación sin base en la realidad, al del héroe que se afana en comprender la realidad y a la voluntad de transformación añade la eficacia, el sentido realista de la *acción*. Esto es en realidad lo que representa Cervantes, el verdadero héroe orteguiano (paso del quijotismo, incluido el propuesto por Unamuno, al cervantismo; que hemos analizado en *Meditaciones del Quijote*).

⁹⁹⁵Ídem, pág. 391.

En la *Meditación del Escorial* -continúa J. Lasaga- manifiesta este cambio cuando la concibe como una “crítica del esfuerzo puro” y pone como resultado de ese esfuerzo, aquí remitiéndose al *Quijote*, la melancolía.

Pero quizá su mejor observación es que Don Quijote y El Escorial, el monumento del esfuerzo puro y el héroe de la pura voluntad... representan el movimiento de toda la filosofía moderna: el idealismo, exacerbado en el siglo XIX y en definitiva en el neokantismo que Ortega ha terminado por abandonar (y con él la solución al problema de España: de un “idealismo” de la cultura a un ideal de revitalización en todos los ámbitos). *Meditaciones del Quijote* y *Meditación del Escorial* son la crítica de ese movimiento y por tanto subyace en ambas, más o menos explícita en cada una, tanto una propuesta filosófica (la filosofía de la vida y la razón vital) como ética: la ética de la autenticidad y del esfuerzo con objeto. Lo que significa una filosofía que va más allá del idealismo moderno (y también del realismo antiguo) y una apuesta ética que rechaza tanto el idealismo alucinado y voluntarista ajeno a la realidad como el conformismo resignado e insensible al ideal. Cervantes, ya lo hemos dicho en *Meditaciones del Quijote* y se confirma aquí, es el precedente y el modelo de esa superación, cuando hace coronar el puro esfuerzo por la Melancolía⁹⁹⁶.

Sumidos en la contemplación de la mole granítica del Escorial, “esa piedra lírica”, de donde ascienden “emanaciones esenciales del pasado” que “nos traen secretos del corazón de la raza”⁹⁹⁷, se pregunta Ortega cuál es la significación, “a quién dedicó -realmente- Felipe II esta enorme profesión de fe”, “qué ideal se afirma e hieratiza este fastuoso sacrificio del esfuerzo”⁹⁹⁸.

El Escorial nace y es expresión máxima de un momento grave en la evolución del espíritu europeo en el siglo XVI, la inflexión que, dicho rápidamente, se produce del clasicismo renacentista al manierismo. El primero representa una “jornada de plenitud”, donde coinciden o se combinan confianza y alegría de vivir, equilibrio entre aspiraciones y realidad, voluntad y acción, ideal estético y armonía real. Pero hacia 1560, dice Ortega, Europa pasa de la confianza a la duda, del equilibrio a la inquietud, de la armonía al desasosiego. Disensión religiosa, ruptura del ideal universalista (Europa, la Cristiandad), enfrentamientos político y bélico, disolución de la imagen tradicional del mundo, inquietud del individuo ante nuevas coordenadas, y la duda existencial. Aspiraciones altas, éxito incierto, el espíritu tiene que expresar esta colosal inquietud. La respuesta en el arte es el manierismo: la tensión como divisa, la volatilidad de la materia en la inquietud del espíritu, la consunción de todo objeto en la llama de la voluntad (Miguel Ángel es su mayor representante y su “*maniera grande*”, dice Ortega, es “lo colosal, lo superlativo”, la tensión del espíritu desbordando la materia).

⁹⁹⁶Cfr.: LASAGA MEDINA, José, “La llave de la Melancolía. El papel de Cervantes en los orígenes de la razón vital”, *Revista de Occidente*, n.º 288, mayo 2005, pp. 39 y ss.

⁹⁹⁷Lo dice en un párrafo introductorio en la reimpresión aparecida en *La Prensa* con el título “Diario de un español. Una meditación del Escorial” (29/4/1913). Donde añade: “Sigamos nuestro método... Hagamos con la crítica del pasado la patria del porvenir. Cultivemos un patriotismo de dolor y de deber, no de fatuidad y fruición”. O. C., T. II, Apéndice, pp. 925-926.

⁹⁹⁸“Meditación del Escorial”, *El Espectador* VI, O. C., T. II, pp. 658 y 659.

¿Qué representa El Escorial en este contexto, la traducción granítica de la estabilidad y la permanencia, que parece eternizar en cánones de austero clasicismo una voluntad de fe, de certidumbre, de recia seguridad frente a la duda y a todo lo pasajero? ¿No simboliza lo contrario de la inquietud?

Ortega no se deja engañar por las apariencias. Este “fastuoso sacrificio del esfuerzo” representa un afán extremo de afirmación de la voluntad, un querer afirmarse contra toda inquietud, contra toda ocasión de duda y desestabilización, es afán desesperado de imponer la voluntad de permanencia, más aún, de asentar el principio de la propia voluntad. Por eso, dice Ortega, es el monumento que en su grandeza y voluntad de resistencia expresa más que ningún otro de su tiempo la inquietud del espíritu y su voluntad de afirmación. Es el monumento de la pura voluntad del espíritu, el colosal monumento de esfuerzo puro. Cualquiera idea o ideal político, religioso, estético, moral que quiera expresar no es nada ante el puro afirmarse de la voluntad, el puro afirmarse del espíritu como querer que fundamenta o disuelve todas las cosas, pura flama que está en el principio de todo.

Esa es la significación última del monasterio, la voluntad de afirmación y predominio de la voluntad, el “esfuerzo consagrado al esfuerzo” (“fastuoso sacrificio del esfuerzo”, “pavoroso tratado de la voluntad pura”), que es a su vez expresión y ejemplo del más íntimo ser de los españoles, un pueblo que es puro querer, que valora más el esfuerzo y el ánimo que la eficacia y el logro, que se desentiende de los medios por la grandeza sugestiva del fin, que desprecia el cálculo por el gesto, el beneficio por la dignidad, que emprende gestas desproporcionadas a sus capacidades y está dispuesto a los grandes sacrificios, pero descuida las ventajas y los logros duraderos del trabajo paciente y la humilde disciplina.

“En este monumento de nuestros mayores se muestra petrificada un alma toda voluntad, todo esfuerzo, mas exenta de ideas y de sensibilidad. Esta arquitectura es todo querer, ansia, ímpetu. Mejor que en parte alguna aprendemos aquí cuál es la sustancia española, cuál es el manantial subterráneo de donde ha salido borboteando la historia del pueblo más anormal de Europa... “Nosotros no entendemos claramente esas preocupaciones a cuyo servicio y fomento se dedican otras razas; no queremos ser sabios, ni ser íntimamente religiosos; no queremos ser justos -y menos que nada nos pide el corazón prudencia. Sólo queremos ser grandes”. Y aquí viene a cuento el juicio de Nietzsche sobre los españoles: “He aquí hombres que han querido ser demasiado”.

“Hemos querido imponer, no un ideal de virtud o de verdad, sino nuestro propio querer... Como nuestro Don Juan, que amaba el amor y no logró amar a ninguna mujer, hemos querido el querer sin querer jamás ninguna cosa. Somos en la historia un estallido de voluntad ciega, difusa, brutal. La mole adusta de San Lorenzo expresa acaso nuestra penuria de ideas⁹⁹⁹, pero, a la vez, nuestra exuberancia de ímpetus... Podríamos definirlo como un tratado del esfuerzo puro¹⁰⁰⁰”.

Como dice a continuación, si los griegos se caracterizaron por su curiosidad y su inteligencia, por su destreza en el manejo de las ideas, pueden los españoles caracterizarse por lo que Platón llama *Thymos*, ánimo, *furor*: esfuerzo, coraje, ímpetu. “He aquí la genuina potencia española. Sobre el fondo anchísimo de la historia

⁹⁹⁹“Arquitectura del aburrimiento”, corrobora Theophile Guatier.

¹⁰⁰⁰*Ídem*, pág. 662.

universal fuimos los españoles un ademán de coraje. Ésta es nuestra grandeza, ésta es toda nuestra miseria”¹⁰⁰¹.

En esto coinciden El Escorial y el *Quijote*. Don Quijote es la mayor expresión de ese *ethos* de la raza que consiste en la pura afirmación de la voluntad con desprecio de cualquier condición que la realidad le oponga. “Podrán quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible”. El héroe Don Quijote es el que persiste en la afirmación de su voluntad, que es voluntad de transformación frente a cualquier empeño de la realidad. Voluntad heroica de negar la realidad e imponerle su ideal, voluntad que no da nada por sentado antes de que se pronuncie nuestro querer. Pero voluntad, hemos dicho, sin eficacia, sin verse contrastada por la realidad y validada por una transformación efectiva y satisfactoria de la misma.

Don Quijote no es el campeón de la acción, sino el visionario de la hazaña. La acción es la actividad inteligente que sigue a la idea sensata que propone unos fines y apronta unos medios adecuados para alcanzarlos. Conciencia sensata, proyecto prudente, composable, y actuación eficaz. Nada más lejos del voluntarismo quijotesco: conciencia alucinada, que somete la realidad a la idea; proyecto utópico, no tanto por imposible cuanto por situarse en un no-sitio, por no formar parte de la realidad y no casar en ella, no-solución para la realidad en que se inserta; hazaña, pura acción desmesurada por imposición de la voluntad, no acción que incida transformadoramente sobre la realidad.

La alucinada voluntad de aventura de Don Quijote termina en el fracaso -una realidad no transformada en su estructura, sino desbaratada-, en el más rotundo “mentís” de la realidad, y se traduce psicológicamente en la melancolía del héroe mismo, que es la manera en que se evidencia su fracaso. Lo dice claramente Ortega en el último epígrafe de esta meditación, que titula “melancolía”:

“Mas, ¿a dónde puede llevar el esfuerzo puro? A ninguna parte; mejor dicho, sólo a una: a la melancolía.

“Cervantes compuso en su *Quijote* la crítica del esfuerzo puro... Don Quijote fue un esforzado... Fue un hombre de corazón: ésta es su única realidad... Todo alrededor se convierte en pretexto para que la voluntad se ejecute, el corazón se enardezca y el entusiasmo se dispare. Mas llega un momento en que se levantan dentro de aquel alma incandescente graves dudas sobre el sentido de sus hazañas. Y entonces comienza Cervantes a acumular palabras de tristeza. Desde el capítulo LVIII hasta el fin de la novela todo es amargura. “Derramósele la melancolía por el corazón... No comía de puro pesaroso; iba lleno de pesadumbre y melancolía”... Y, sobre todo, oíd esta angustiada confesión del esforzado: la verdad es que “yo no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos”, no sé lo que logro con mi esfuerzo”¹⁰⁰². Confesión que hace del *Quijote* una verdadera crítica del esfuerzo puro.

¹⁰⁰¹ *Ídem*, pág. 663. Entre los párrafos suprimidos en esta versión de ME hay uno que insiste en esta idea: El Escorial revela el carácter de la raza; y pone como ejemplo de las “hazañas en que ejerció su afán de esfuerzo: “Esfuerzo puro nos enseña El Escorial que fue el resorte y la divinidad de nuestra raza. Unos lo concretan en la conquista de la riqueza americana; otros en la imposición del catolicismo, groseramente como nuestros soldados, pesadamente y sin verdadera sabiduría como nuestros teólogos. En cuanto a Felipe II, nos atestigua este magnífico documento pétreo que adoró el esfuerzo bajo las especies administrativas” (T. II, pág. 927). El Escorial es el símbolo del imperialismo administrativo.

¹⁰⁰² *Ídem*, pág. 664.

Entre los párrafos suprimidos de esta versión de *Meditación del Escorial* lamenta Ortega que Don Quijote sólo leyera libros de caballerías y no otros libros de verdadero saber sobre historia o sobre matemáticas. De los primeros sólo sacó “incitación al esfuerzo”; de los segundos hubiera sacado sentido de la realidad y eficacia. Sólo así la voluntad sería efectivamente transformadora y no un ejercicio valdío para el desánimo¹⁰⁰³.

Pero todavía más sutilmente relaciona Ortega el fracaso del tratado del esfuerzo puro que es El Escorial –y la más íntima sustancia española- y la voluntad de aventura del héroe quijotesco con el del idealismo de toda la filosofía moderna y de la alemana y neokantiana en particular. Lo hace como de pasada, con una anécdota en la que el maestro del neokantismo, H. Cohen, incitado a la relectura del *Quijote* por las discusiones con el discípulo -Ortega- sobre la novela, descubre la similitud de la actitud heroica y la filosofía de Fichte: “¡Pero, hombre!, este Sancho emplea siempre la misma palabra de que hace Fichte el fundamento de su filosofía”: “hazaña”, que en alemán se traduce por *Tathandlung*, “acto de voluntad, de decisión”. Comenta Ortega: “En Kant se afirman ya junto al pensamiento los derechos de la voluntad -junto a la lógica, la ética. Mas en Fichte la balanza se vence del lado del querer, y antes de la lógica pone la hazaña. Antes de la reflexión, un acto de coraje, una *Tathandlung*: éste es el principio de su filosofía”¹⁰⁰⁴.

El Escorial y Don Quijote expresan el mismo principio que lastra toda la filosofía moderna: la suplantación de la realidad por la idea, el sometimiento de la objetividad al principio -al imperialismo- de la subjetividad. El verdadero fundamento de la realidad es el yo; y así como la objetividad es un constructo subjetivo que no tiene más realidad que el espíritu, el bien y la cultura son creaciones ideales del mismo que impone el ideal de Humanidad y postula para ello a la misma divinidad. De algún modo, la razón práctica se convierte en fundamento de la misma razón teórica y desde luego el yo moral -la voluntad de bien, de dignidad, de universalidad- es el verdadero absoluto. El idealismo, como ya hemos comentado en *Meditaciones del Quijote*, representa en filosofía la misma alucinación que la voluntad pura sin eficacia ni objetividad de Don Quijote y el esfuerzo puro sin justificación finalista de El Escorial. Por eso la crítica que se hace de éstos se extiende a esa filosofía que, como aquellos, minusvalora la realidad y llega a resultados semejantes. El fracaso de este idealismo no está solamente en su falta de veracidad y el olvido voluntarista de las reales condiciones y “datos” de la realidad, sino en que constituye el clima espiritual y real fundamento de un utopismo desmesurado que quiere someter la realidad a la exigencia -temeraria- de la idea y acaba por desbaratarla hasta extremos trágicos. Falto de atencencia a las internas exigencias de la realidad, ésta le devuelve la imagen monstruosa que es el fondo de orgullo satánico de la idea sin los límites de la humildad de la cosa.

Así lo dice José Lasaga en el artículo citado: “El morbo melancólico es inducido inexorablemente por el error intelectual que provocó, primero el fracaso histórico de España y dos siglos después el de la modernidad europea (de inspiración germano-protestante). El siglo idealista por excelencia, el XIX, se convierte en la fábrica de la exasperación, el aburrimiento y, finalmente, la desesperación... El error que conduce a

¹⁰⁰³Cfr.: T. II, Apéndice, pág. 927.

¹⁰⁰⁴ME, T. II, pág. 664.

la muerte dulce de la melancolía es el idealismo de la voluntad que insiste en minusvalorar lo real, lo que es, en función del sueño de lo que debe ser”¹⁰⁰⁵. Poco después cita un texto de Ortega que ratifica esa crítica al idealismo y su caída en la melancolía, similar al idealismo de una nación “que quiso demasiado” y cayó en la decadencia¹⁰⁰⁶: “Es fácil ver la huella de la reflexión sobre el esfuerzo puro en las siguientes palabras que dedica Ortega al examen del “alma racionalista”: “Pero el racionalismo es un ensayo excesivo, aspira a lo imposible. *El propósito de suplantar la realidad con la idea* es bello por lo que tiene de eléctrica ilusión, pero *está condenado siempre al fracaso. Empresa tan desmedida deja tras de sí transformada la historia en un área de desilusión*” (“Epílogo sobre el alma desilusionada”, III, 228. La cursiva ha sido añadida). O su equivalente, la melancolía”¹⁰⁰⁷.

5.4.- “Castilla imaginada desde el jardín de los frailes”. Un tratado sobre la esperanza

Las evocaciones que hace Ortega del paisaje castellano y de los páramos meseteños no son precisamente amables y proclives a la esperanza. Repite más bien el tópico de parajes yermos y desolados, tierra áspera y hambrienta, reseca y esquilada, sin suavidades que atemperen su adustez, que sostiene una raza recia y tórrida, mística y guerrera, semibárbara y elemental, de torvas apetencias cainitas, resistente al cambio que pula, endulce y humanice, indómita y celosa de su dignidad. Lo resumió, y vuelve a hacerlo aquí, en los versos de Machado ya citados¹⁰⁰⁸, y el símbolo de este pueblo semibárbaro e infrahumano es el enano Gregorio el Botero, el que, plantado en la tierra y en sus fuerzas elementales, resiste a todo empeño civilizador.

Y, sin embargo, esta “Castilla imaginada desde el jardín de los frailes”, que pinta con bárbaras historias y fuertes trazos expresionistas el carácter semihumano y bárbaro de este pueblo que constituye la base y el fondo de perduración de España, decimos que es un tratado sobre la esperanza española: el pueblo español, en la Castilla-España profunda, apenas humano -él mismo evoca el símbolo de esta raza de hombres semibárbaros e infrahumanos, resistiendo a la modernidad, pero sobreviviendo a todas las adversidades, cargas y negaciones que sobre él se ciernen- se afirma como ese enano Gregorio el Botero sobre la tierra, áspera siempre, a veces hostil, y contra esas clases superiores y urbanas que continuamente lo oprimen o lo olvidan, lo malgobiernan e impiden su desarrollo. Pese a su postración y su abandono y su condición infrahumana, se agarra a la vida y resiste, adusto, hambriento, elemental, indómito y digno. Es

¹⁰⁰⁵ LASAGA, J., ob. cit., pág. 55.

¹⁰⁰⁶ Lasaga va más allá y relaciona el “idealismo de la voluntad” que avocó a España al fracaso no sólo con el idealismo filosófico, sino con el utopismo voluntarista de diverso signo que en el siglo XX ha llevado a Europa a algo más que a la melancolía: a la tragedia... de origen criminal. “En la crisis de la modernidad Ortega vislumbró que aquel instante en que comenzaba otra lejana decadencia, la española, era idéntico al de ésta. Pero afortunadamente ahora podríamos escapar al peor de los destinos aprendiendo la lección de Cervantes (crítica del utopismo alucinado). Evidentemente no fue así. El siglo XX, y especialmente Alemania, se decidió a hacer a fondo la experiencia de la voluntad y la utopía. Ahora comenzamos a saber los europeos lo que nos ha costado” (Lasaga, *Ídem*, pág. 58).

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*. Cita de Ortega en O. C., T.

¹⁰⁰⁸ “Veréis llanuras bélicas y páramos de asceta / -no fue por estos campos el bíblico jardín. / Son tierras para el águila, un trozo de planeta / por donde cruza errante la sombra de Caín”.

potencia de vida y promesa de perduración de una raza, que, si es bien dirigida, si cesan las prácticas que la mantienen oprimida e incapacitada, y se le dan estímulos que potencien su indudable fuerza vital, promete un mañana mejor. Corre por él una savia vital, una fuerza de afirmación en la vida, que resiste a todas las adversidades -del medio material o del orden social- y por tanto mantiene intacta la esperanza de la posibilidad de España.

“No digáis, pues, que esta gran masa de españoles ha venido a menos. España sí, ellos no... Ellos forman una casta ruda, de fortísimos instintos primarios: viven como vivían, perpetuando fielmente dentro del mundo contemporáneo su sensibilidad medieval. Son cantera para hacer hombres, pero no lo son todavía. En sus usos y sus deseos nos llega como el resoplido bronco de lo infrahumano, de todo aquello que forma el piso bajo del hombre. Mientras las clases superiores y urbanas se derrumban de error en error y los dejan a ellos en desamparo y los oprimen política y administrativamente, ellos, los eternos primitivos, simiente perennal de la raza, se agarran a la vida, a lo elemental de la vida y se afirman indómitos sobre el haz tan áspero de la tierra. Esa potencia radical de lo infrahumano que mantiene en definitiva erguido al hombre sobre el terruño...” (mereció, viene a decir, ser divinizado en la antigua Grecia en la figura del fauno)¹⁰⁰⁹.

5.5. “Muerte y resurrección”. El heroísmo de la fidelidad al propio destino

Termina el escrito anterior, tras presentarnos el futuro de España pendiente de unos hombres primitivos e infrahumanos, que se agarran a lo elemental de la vida y se afirman hundidos en la tierra (representados por Zuloaga en su imagen del sátiro español), diciendo que quiere presentarnos el modelo contrario y a la vez complementario: la imagen de lo sobrehumano, el héroe de la suprema fidelidad a sí mismo y del triunfo del espíritu sobre la materia: el San Mauricio del Greco que se conserva en las Salas Capitulares de El Escorial.

Hay en el español *Thymos*, ímpetu y coraje, alarde de voluntad, sea para pretender empresas alucinadas, sin medida de sus posibilidades, sea para resistir, con arrestos insospechados, ante un medio precario y unas condiciones hostiles. Cervantes -y Ortega en su búsqueda de luz en las creaciones más señeras de nuestra patria-, con su crítica del esfuerzo puro, ha dado una de las claves para el éxito de nuestra empresa: empeñar la voluntad, pero con sentido de la realidad; llegar al límite del esfuerzo, pero no agotarlo en quimeras. El Greco, otra referencia indispensable cuando se trata de profundizar en el carácter y en las posibilidades del español, nos presenta otro tipo de héroe moral, que más bien refuerza y complementa la propuesta cervantina: el que pone su vida en su decisión y se entrega a su deber, que es lo que le exige la fidelidad a sí mismo. Negar la vida, el interés material inmediato, para salvarnos; moral de la autenticidad y de la apuesta radical, pero con un objetivo, ni a ciegas (Don Quijote) ni sin finalidad (Don Juan): morir como única forma de resurrección.

Definición de la vida

¹⁰⁰⁹ “Temas del Escorial”, T. VII, pág. 419.

La primera reflexión continúa la definición de la vida como diálogo e implicación del yo y el paisaje o la circunstancia, recurriendo de nuevo a la idea de von Uexküll de que el organismo constituye un todo con su medio. “Nuestra vida es un diálogo, donde es el individuo sólo un interlocutor: el otro es el paisaje, lo circunstante. ¿Cómo entender el uno sin el otro? La más reciente biología -con Roux, con Driesch, con Paulov, con von Uexküll- comienza a corregir los métodos del siglo XIX en el estudio del fenómeno vital, buscando la unidad orgánica, no en el cuerpo aislado frente al medio homogéneo e idéntico para todos, sino en el todo funcional que constituye cada cuerpo y su medio”¹⁰¹⁰.

San Mauricio en su paisaje

Esto prepara la clave interpretativa del cuadro del Greco: todo pensamiento, como todos nuestros actos, son una respuesta ante aquello que tenemos enfrente y existe para nosotros. Por eso hay que interpretarlos reintegrándolos en el paisaje en que nacieron: ¿qué tiene ante sí la Gioconda que le arranca su sonrisa, qué está viendo San Mauricio que induce la propuesta que está haciendo a sus compañeros de la Legión Tebana?

Los 6666 soldados que la componen se han negado a renunciar a su cristianismo y reconocer los dioses paganos. En represalia, uno de cada diez ha sido degollado y los demás tienen que tomar su decisión. San Mauricio tiene ante sí unos compañeros martirizados por mantener su convicción. Los que aún están vivos se enfrentan a la alternativa de negar lo que de verdad son y en lo que creen o mantener la vida perdiendo su identidad y lo que le da sentido. Mantener la vida para perderse o perderla para ganar su verdadero ser. La fidelidad a la verdad es fidelidad a sí mismo, pues negarla es negarse a sí mismo, entregarte a la mentira, donde no hay forma de recomponer tu propio ser, de ganar tu autoestima y tu dignidad¹⁰¹¹. El deber se impone como un destino, como una exigencia de fidelidad a sí mismo. El Greco representa ese momento supremo en que Mauricio, en intensa comunicación con sus compañeros, desde el fondo todos de sí mismos en que asumen la esencial decisión, les dice: “Os felicito al veros prestos a morir por Cristo. Sigamos a nuestros compañeros en el martirio”.

Ética y deber. Por una moral de la autenticidad¹⁰¹²

“Este momento, la vibración esencial de estas palabras, constituyen el tema del Greco... Yo llamo a este cuadro la “invitación a la muerte”, y en la mano de San Mauricio, que vibra persuasiva, en tanto que sus palabras convencen a sus amigos de que deben morir, encuentro resumido todo un tratado de ética. Esa mano (“ha tomado en vilo

¹⁰¹⁰“Muerte y Resurrección”, *El Espectador* II, O. C., T. II, pág. 283.

¹⁰¹¹Encuentro un ejemplo que confirma el dilema de este cuadro, el hecho de perderse en la conservación de la vida y de recobrarla al entregarla, en la obra de Joseph Conrad *Lord Jim*. La experiencia trágica de éste, que por conservar su vida cae en la total indignidad y anda totalmente perdido en la incapacidad de aceptarse a sí mismo, es un ejemplo de la infidelidad a la que se enfrenta y a la que se niegan Mauricio y sus compañeros. La lucha heroica para recuperar su dignidad y su verdadera identidad, para rehabilitarse como hombre, es otro ejemplo de muerte y resurrección: negar la propia vida para recobrarla a sí mismo.

¹⁰¹²Acto moral como decisión en que se juega la propia vida, deber como fidelidad a sí mismo.

su propia vida y la va a regalar”) y la mano de nuestro Don Juan, poniendo su vida a una carta bajo la luz de un candil en algún garito ominoso, tienen secreta afinidad...”¹⁰¹³.

El gesto de San Mauricio condensa la actitud moral por excelencia. Es un acto supremo, consciente y libérrimo, de voluntad, en el que pone su vida y la de sus compañeros y la entrega a la muerte, como la mejor expresión-donación de sí mismo y, por tanto, como su deber o su “destino”, la única en la que pueden ser fieles a sí mismos.

Ortega esboza en unas pocas líneas una doctrina moral que podríamos llamar una *moral de la autenticidad* y que cabría alinear con las *éticas -formales- del deber* o de determinación de la voluntad, no por el bien o fin concreto a conseguir *-éticas materiales o de fines-*, sino por la coherencia o atencencia al deber, que es en este caso una exigencia de autenticidad o de fidelidad al propio ser.

La ética trata del bien que hemos de realizar en nuestros actos y trata de determinar cuál es el bien o fin supremo, aquel que se busca no como medio para otra cosa, sino como bien en sí mismo. Por ello, nuestros actos de voluntad o nuestro querer puede ser mediatizado, utilitario, el que se adopta no por sí mismo, sino como medio para otro, y el querer que es fin en sí y no se supedita a ningún otro.

Pues bien, establece Ortega, el bien o el mal moral, “la bondad o maldad de que habla la ética”, no está en las cosas o en lo realizado -el resultado de- por nuestras acciones, sino en el querer o en la volición, en la intención con que se quiere o decide. “La bondad o maldad de que habla la ética es siempre la bondad o maldad de una volición, de un querer. No las cosas son buenas o malas, sino nuestro querer o no querer”¹⁰¹⁴.

Y el querer ético no es el utilitario o económico, el que propone fines que se buscan por otra cosa y son meros medios para la consecución de lo que es en verdad el bien, sino el querer que se pretende como fin último, el que se busca por sí y sin ninguna finalidad ulterior: el que propone el bien que es el bien o fin en sí mismo (“Frente a esta actitud de nuestra voluntad todas las demás actitudes adquieren un sentido meramente económico donde las cosas se desean como medios. El querer ético, en cambio, hace de las cosas fines”¹⁰¹⁵).

La decisión o el querer de San Mauricio y sus compañeros es un querer definitivo, que tiene que ver con lo último y postrero, pues que afecta a la totalidad de la vida y no cabe vuelta atrás: es opción por lo que es fin último, la máxima expresión del bien.

¿Y qué es eso que convierte en bueno o malo nuestro querer, que es donde radica el bien o mal moral? ¿La determinación por el “bien”, o lo que hemos racionalmente establecido como aquello que nos conviene, perfecciona o mejora (en definitiva, una u otra forma de mediatización para otra cosa y en último término de egoísmo; aparte de que sólo *a posteriori*, esto es, tras la comprobación del resultado, podría ser establecido y por tanto no quedaría realmente justificada ni explicada la decisión); o la atencencia a la norma -social o “trascendentalmente” establecida-, el mantenimiento de la propia

¹⁰¹³“Muerte y Resurrección”, pág. 285.

¹⁰¹⁴*Ídem*, pág. 286.

¹⁰¹⁵*Ibidem*.

autonomía o libertad de la voluntad? Es difícil no asignar un “contenido” por cuya determinación se establezca el “bien” o el “mal” de la voluntad en la acción moral. Las “éticas materiales” o de fines se decantan por la consecución de un “bien” determinado racionalmente establecido; las “éticas formales” o del deber o de la intención lo hacen más bien por la coherencia o por fines más generales y sólo situacionalmente “materializables”, como la salvaguarda de la autonomía o la dignidad de la humanidad. Ortega sugiere en este segundo sentido la coherencia o salvaguarda de la autenticidad, la fidelidad a ti mismo: “Actúa de tal manera que te mantengas siempre fiel a ti mismo y no te dejes conducir por lo que te obliga a renunciar a lo que eres”. “Sé lo que eres”, que era el lema de Píndaro. Y que no estaría alejado de fidelidad a la verdad.

Esta es la lección de San Mauricio: acto supremo de libertad y fidelidad a lo que somos, aunque en ello nos vaya la vida. Esa es la única forma, en realidad, de afirmarla. Someternos a la imposición que nos obliga a renunciar al cristianismo, lo que somos por convicción, es negarnos a nosotros mismos y perdernos para siempre. Porque si negamos el ser -lo que somos y lo que sabemos como verdad- ya nunca podremos recuperarnos, nunca sabremos lo que es y lo que no es, lo que es verdad y mentira, lo que está bien o mal. La negación de la verdad -nuestra verdad- es implantarnos en la contradicción, donde todo, cualquier absurdo, es posible. Es de los pecados contra el Espíritu, que no tienen redención posible. Si queremos, por tanto, ser, mantenernos mínimamente en nosotros mismos, hemos de renunciar a la vida que se nos ofrece -con renuncia de nosotros mismos- y caminar, con nuestros compañeros, al martirio o a la muerte. Tenemos que morir para ser, porque vivir es dejar de ser nosotros mismos y ya no saber quiénes somos ni qué es.

“Por esto San Mauricio toma su propia vida y la de sus legionarios y la arroja lejos de sí. Precisamente porque conservándola no sería su vida. Para ascender a sí mismo, para ser fiel a sí mismo, necesita volcarse íntegro en la muerte. Siempre en la voluntad de morir se busca una resurrección. Y el mismo acto en que se renuncia a la propia vida significa la suprema afirmación de la personalidad: es un volver de la periferia a nuestro centro espiritual”¹⁰¹⁶.

Podemos decir que el gesto de San Mauricio es la expresión plena de la voluntad moral; porque es un querer definitivo en que la decisión encara el fin último, lo que se pone como bien supremo (“La mayor parte de los hombres no hacemos sino querer en el sentido económico de la palabra: resbalamos de objeto en objeto, de acto en acto, sin tener el valor de exigir a ninguna cosa que se ofrezca como fin a nosotros... Solemos llamar vivir a sentirnos empujados por las cosas en lugar de *conducirnos con nuestra propia mano*”¹⁰¹⁷) y porque se entrega, sin miramientos de interés o conveniencia material, a ese fin último, que se le ha impuesto como deber, que es su fidelidad a Cristo y que no es sino la fidelidad a sí mismo, a su más íntimo y sentido ser o verdad.

“Por tal razón yo veo la característica del acto moral en la plenitud con que es querido. Cuando todo nuestro ser quiere algo -sin reservas, sin temores, integralmente- cumplimos con nuestro deber, porque es el mayor deber de la fidelidad con nosotros mismos. *Una*

¹⁰¹⁶*Ídem*, pág. 287. Vuelvo a poner otra vez el ejemplo de *Lord Jim* de Joseph Conrad. Sólo en el sacrificio último de su vida por el cumplimiento de la palabra comprometida vuelve a recuperar en toda su grandeza y heroísmo la dignidad y el honor que lo rehabilitaba ante sí mismo, vuelve a recuperarse y *tenerse* a sí mismo -por eso puede entregarse, con plena convicción y libertad-, que se había perdido cuando no supo enfrentar la muerte y su deber.

¹⁰¹⁷*Ibidem*. *Cursiva mía*.

sociedad donde cada individuo tuviera la potencia de ser fiel a sí mismo, sería una sociedad perfecta. ¿Qué significa lo que llamamos hombre íntegro sino un hombre que es enteramente él y no un zurcido de compromisos, de caprichos, de concesiones a los demás, a la tradición, al prejuicio?”¹⁰¹⁸.

He ahí lo que podríamos llamar la formulación del imperativo categórico en esa *moral de la autenticidad*: “Ten la potencia de ser fiel a ti mismo. Actúa de tal forma que seas siempre enteramente tú” (sin dejarte llevar y actuar por lo que es más común: los compromisos, el capricho, las concesiones, la costumbre establecida, el interés o la desidia: “Sé tú mismo, sé un hombre”).

Materia y espíritu. La pintura del Greco, interpretación del espíritu español

Hemos dicho que la renuncia al deber es la negación de lo que somos, el supremo pecado contra el espíritu. Y al revés, la atención a ese deber de fidelidad a nuestro ser es la afirmación del Espíritu, de lo que San Mauricio, y en general los personajes del Greco, son un modelo estético. Comienza Ortega en su contemplación del Escorial, mole granítica, gran piedra lírica, con una metáfora del espíritu en el viento que baja de la sierra y se atreve contra esa misma mole de materia.

“No en vano ha sido el viento siempre para la imaginación humana símbolo de la divinidad, del puro espíritu... Mientras por materia entendemos lo inerte, buscamos con el concepto de espíritu el principio que triunfa de la materia, que la mueve y agita, que la informa y la transforma y en todo instante pugna contra su poder negativo. Y, en efecto, hallamos en el viento una criatura que, con un mínimo de materia, posee un máximo de movilidad: su ser es su movimiento... No es casi cuerpo, es todo acción: su esencia es su inquietud. Y esto es, en definitiva, el espíritu: sobre la mole muerta del universo, una inquietud y un temblor”¹⁰¹⁹.

En general, todas las obras del Greco -en este sentido exponente del manierismo como corriente estética y una interpretación del fondo espiritualista y dinámico del alma española- manifiestan la vida como puro dinamismo, materia consumida por el espíritu, cuerpos y rostros que se transmutan en pura llamarada, espíritu que trasluce -en sus trazos de materia- como un vendaval. Esto se ve en todos sus retratos, en los que contemplan el entierro-elevación del Conde de Orgaz, y en todos sus temas -¡el Expolio, la Asunción de Santa Cruz!-, pero de forma máxima en el “Apocalipsis” que conservaba Zuloaga en su estudio de París¹⁰²⁰, que es “como una postrera visión de la materia por un espíritu que va a consumirse quemado por sus propios ardores”¹⁰²¹.

San Mauricio, Don Juan y Don Quijote. Lección para España

¿Qué similitudes y diferencias presenta la actitud moral de San Mauricio con la de Don Juan, con la que expresamente señala Ortega “secreta afinidad” y del que dice que,

¹⁰¹⁸ *Ibidem*. Subrayado mío.

¹⁰¹⁹ *Ídem*, pp. 284-285.

¹⁰²⁰ Y que sirve de fondo al retrato colectivo de “Mis amigos”.

¹⁰²¹ *Ídem*, pág. 288.

en cuanto integridad como el hombre que es, “me parece una figura de altísima moralidad”?

Don Juan es también un modelo del puro querer. Se entrega a un fin tan alto y supremo que en nada encuentra un ejemplar que lo satisfaga. Es un enamorado del amor y no es capaz de amar a nadie; es el que quiere el querer y no quiere a ninguna mujer. Búsqüeda incansable de un fin que no está en nada (se da la contradicción que, yendo siempre en pos de un fin último, todo en lo que lo pone se convierte en puro medio, lo mediatiza -y desprecia- a sus ansias insatisfechas), es un querer sin finalidad. Pero sobre todo es el que, como San Mauricio, pone su vida a un afán en todo lo que hace: se juega la vida a un lance, a una carta: “Lleva siempre en la mano su propia vida” y la arriesga a cada envite. Tiene el temple de héroe, pero no hay -no lo ve- nada digno en que emplearlo. El escepticismo -indolente- le impide ver la nobleza de su objeto, el erotismo -egoísta- le impide ver la dignidad de la mujer. Un héroe sin finalidad ni generosidad que, a la postre, sólo se busca o no se ve sino a sí mismo. “Tal es la tragedia de Don Juan: el héroe sin finalidad”¹⁰²².

¿Y Don Quijote? Es el héroe de la voluntad indómita e innegociable, se juega siempre la vida a cada hazaña y pretende siempre un fin en sí, de la máxima elevación (el bien, la justicia, la honestidad) y con la máxima generosidad. Es todo lo contrario del escepticismo de Don Juan: descubre en cada objeto su propia dignidad. Más aún, ningún compromiso le hace apartarse de su deber. Es un modelo de fidelidad a su destino. Únicamente, su visión queda alucinada por el ideal: su acción es disparatada, su esfuerzo agostado en vano, su resultado alimento de la decepción y la melancolía.

Frente a ambos, es la fidelidad al deber y a la autenticidad, sin el escepticismo -culpable- de Don Juan y, aunque más cercano sin duda a Don Quijote, sin dar la espalda a la realidad. Frente a Don Juan, tiene la generosidad de reconocer el valor de las cosas en la dignidad que les es propia. Reconoce el sacrificio de sus compañeros y la naturaleza de su heroísmo, así como la vileza y el abismo que se abre en la negación de sí mismo. Y opta por el propio sacrificio. Ni ciego a la realidad ni ciego a los valores que eleva las cosas a la dignidad de fines.

¿Y cuál es la lección que este heroísmo aporta a la “salvación” de España? El pueblo español resiste desde los impulsos más primarios de su alma elemental. Pero necesita también de la voluntad de transformación y esfuerzo de Don Quijote, el empuje y espíritu decidido de Don Juan y sobre todo de San Mauricio en la fidelidad al propio destino. Habrá que negar muchas cosas -toda la España caduca- y en especial no dejarse desviar de nuestra finalidad por los compromisos, las concesiones, la pasividad o el interés egoísta... Necesitamos el anclaje en la tierra, pero también el vuelo del espíritu; que da el conocimiento riguroso de la realidad, la elevada moralidad que arriesga por fines elevados de justicia, de progreso, de dignidad... Y ello exige personas, dirigentes,

¹⁰²²*Ídem*, pág. 287. “En este sentido me parece Don Juan una figura de altísima moralidad. Notad que lealmente va Don Juan por el mundo en busca de algo que absorba por completo su capacidad de amar: se afana incansablemente en la pesquisa de un fin. Mas no lo encuentra; su pensamiento es escéptico aun cuando su pecho es heroico. Nada le parece superior a lo demás: nada vale más, todo es igual. Pero sería incomprensivo tomarle por un hombre frívolo. Lleva siempre en la mano su propia vida, y... está dispuesto a ponerla sobre cualquier cosa, por ejemplo, sobre este caballo de copas. Tal es la tragedia de Don Juan: el héroe sin finalidad”.

maestros, políticos, profesionales, verdaderos modelos de calidad científica, de conciencia y calidad moral, de elevada cultura y sentido estético... que, como San Mauricio, sepan mostrarnos nuestros más altos destinos.

5.6. “Azorín, o primores de lo vulgar”

1/ Una obra dedicada íntegramente a España

Escrito básicamente en junio de 1916, casi como una despedida antes de emprender su primer viaje A Argentina, continúa y completa estas meditaciones, desde El Escorial, sobre temas esenciales de España, ahora teniendo como objeto la obra de Azorín. Y no puede haber tema más oportuno en esta tarea de comprensión y amor intelectual que pretende alumbrar y sorprender el problema, el significado *-logos*, esencia- y la solución de España por la rememoración e inserción en la historia, la literatura, el paisaje..., pues esto es el intento, la clave, la esencia de toda la obra de Azorín, que en este aspecto tiene evidentes coincidencias con Ortega.

Miembro destacado -con Unamuno, Maeztu, Baroja o Machado- de la Generación del 98, su obra es, como la de todos o quizás más que la de ningún otro, una continua meditación sobre España y muestra la profunda preocupación, el intenso amor, el permanente afán de comprensión y el patriótico y crítico deseo de mejora que es propio de toda la “escuela” y de una larga tradición de escritores (Cadalso, Larra, Costa...) que “rediviven” en sus libros.

“He dicho antes que las dos palabras fundamentales en la escuela del 98 eran *Frivolidad y España*... De nuestro amor a España responden nuestros libros, los libros de Unamuno, de Baroja, de Maeztu y los míos. No creo que tenga yo ni un solo libro, en los cuarenta volúmenes, ajeno a España¹⁰²³. Estaba ya descubierto el paisaje de España, y estaban descubiertas sus viejas ciudades y las costumbres tradicionales. Pero nosotros hemos ampliado esos descubrimientos y hemos de dar entonación lírica y sentimental a cosas y hombres de España”¹⁰²⁴.

Se les ha acusado de pesimismo, de una visión excesivamente negativa y crítica, que raya en la falta de patriotismo. Todo lo contrario. Su patriotismo es, como pide Ortega, crítico y nada complaciente, que se cultiva y crece con el conocimiento:

“Lo que los escritores de 1898 querían era, no un patriotismo bullanguero y aparatoso, sino serio, digno, sólido, perdurable. A ese patriotismo se llega por el conocimiento minucioso de España. Hay que conocer -amándola- la historia patria. Y hay que conocer - sintiendo por ella cariño- la tierra española... ¿Y quién será el que nos niegue que en

¹⁰²³Basta ver algunos de sus títulos: *El alma castellana* (1900), *La ruta del Quijote* (1905), *Castilla* (1912), *Lecturas españolas* 1912), *El paisaje de España visto por los españoles* (1917), *Una hora de España* (1924), *Sintiendo a España* (1942), *Con Cervantes* (1947), *España clara* (1966), *La amada España* (1967), *Visión de España* (1968) ... Esta confesión recuerda, por otra parte, aquella otra de Ortega: “Toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España”.

¹⁰²⁴AZORÍN, *Madrid*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1952, pág. 86.

nuestros libros hay un trasunto bellissimo -bellísimo en Baroja y Unamuno- de nuestra amada España?”¹⁰²⁵.

Esto mismo nos dice -y en verdad se va a realizar en todas sus obras- en *Un pueblecito*, una de las que dan pie al presente ensayo de Ortega; haciendo en este caso hincapié en el *sentimiento* del paisaje: “La base del patriotismo es la geografía. No amaremos nuestro país, no lo amaremos bien, si no lo conocemos. Sintamos nuestro paisaje; infiltremos nuestro espíritu en el paisaje”¹⁰²⁶.

Ese conocimiento, que engendra el amor y nutre el patriotismo, se alimenta, como hemos apuntado, en la historia, el paisaje, la literatura, la contemplación de los pueblos y ciudades, de los hombres y tipos de la raza... “He procurado estudiar a España en la Historia, en los clásicos, en los paisajes, en los hombres”, nos dice en *Con Cervantes*¹⁰²⁷. Y en *Lecturas españolas* (1912): “Un lazo sentimental une, como verá el lector, todos los trabajos de este volumen (en realidad, los de todos sus libros). La coherencia estriba en una curiosidad por lo que constituye el ambiente español – paisajes, letras, arte, hombres, ciudades, interiores- y una preocupación por un porvenir de bienestar y justicia para España”¹⁰²⁸.

Preocupado por el “problema de España”, evoca muchas veces Azorín los muchos autores que desde el siglo XVII se han ocupado de la decadencia de España, de las causas que provocan su postración y de las soluciones que aprontarían su recuperación. Ya hicimos referencia a la solución cervantina (en interpretación del propio Azorín): el idealismo, la generosidad y el entusiasmo de Don Quijote, atemperado y ajustado a la realidad por la sensatez, el realismo y el sentido práctico que es también propio del genio castellano y está representado en el Caballero del verde gabán¹⁰²⁹. Y así lo resume en el epílogo de *Lecturas españolas* -y lo señalo por la nueva correspondencia con las posiciones de Ortega:

“Ningún lugar mejor que estos parajes (un pueblo de Castilla) para meditar sobre nuestro pasado y nuestro presente. Causa de la decadencia de España han sido las guerras, la aversión al trabajo, el abandono de la tierra, la falta de curiosidad intelectual; convienen en ello -como habrá visto el lector- Saavedra Fajardo, Gracián, Cadalso, Larra¹⁰³⁰. No hay más aplanadora y abrumadora calamidad para un pueblo que la falta de curiosidad por las cosas del espíritu; se originan ahí todos los males. Se origina ahí la ausencia de examen, de comparación, de apreciación, de crítica. De crítica engendradora de adhesión y de repulsión, de entusiasmo y de hostilidad... que remueven la inercia de los de abajo e impiden la corrupción de los de arriba”.

“La falta de curiosidad intelectual es la nota dominante en la España presente. ¿Cómo haremos para que interesen un libro, un cuadro, un paisaje, una doctrina estética, una

¹⁰²⁵Ídem, pág. 87

¹⁰²⁶AZORÍN, *Un pueblecito. Riofrio de Ávila* (1916), Madrid, Espasa Calpe, S. A., 3.ª edición, 1968, pág. 88.

¹⁰²⁷*Con Cervantes*, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, S. A., 1947, pág. 106.

¹⁰²⁸*Lecturas españolas*, Madrid, Espasa Calpe, S. A., décima edición, 1970, pág. 10. Inciso entre paréntesis mío

¹⁰²⁹Cfr., Ídem, pp. 20-21 y 46-47.

¹⁰³⁰Así termina la aclaración inicial de esta obra *Lecturas españolas*: “Trabajemos en las ciencias positivas para que no nos llamen bárbaros los extranjeros”, escribía en 1768 Cadalso. “¿Dónde está España?”, preguntaba angustiado Larra, en 1835, viajando por las campiñas secas y desiertas. “¡No dejéis penetrar el frío en vuestros pechos, encendidos ahora en amor y piedad para la madre España!”, clamaba, en 1901, Joaquín Costa” (pág. 10).

manifestación nueva del pensamiento? Reposa el cerebro español como este campo seco y este pueblo grisáceo. No saldrá España de su marasmo secular mientras no haya millares y millares de hombres ávidos de conocer y comprender”¹⁰³¹.

2/ El arte de Azorín y su filosofía de la vida como repetición

¿Cuál es el arte de Azorín? Teniendo como tema permanente a España -su paisaje, su literatura, su arte, sus hombres, su sentir-, ¿cuál es el objeto, el detalle, la constante en que detiene su contemplación? ¿Cómo nos acerca a ese conocimiento y comprensión que, ambos, engendran el amor? ¿Cuál es su filosofía de la vida -pues hay una filosofía de la vida y del tiempo- y cómo se refleja en su arte, en su poesía; o qué consecuencias tiene en su mirada-evocación de España y de lo español?

Apuntamos tres claves para aprehender el estilo, la manera azoriniana de acercarse y acercarnos, de hacernos presente, la realidad contemplada, siempre una realidad y un ambiente español: poeta de lo pequeño (*maximus in minimis*) y del pasado (evocación, pasado redivivo en el presente); sensitivo de la historia, todo lo contrario de un filósofo de la historia; y la vida como repetición: vivir es *ver volver*.

Azorín es un poeta de las cosas pequeñas, de lo mínimo (de ahí, “primores de lo vulgar”), “es todo lo contrario de un “filósofo de la historia”: “En *Azorín* no hay nada solemne, majestuoso, altisonante. Su arte se insinúa hasta aquel estrato profundo de nuestro ánimo donde habitan esas menudas emociones tornasoladas”: el dolorido sentir, la ternura, la nostalgia. “Deja pasar *Azorín* ante su faz muda, inexpresiva, casi inerte, cuanto pretende representar primeros papeles en la escena de la vida: los grandes hombres, los magnos acontecimientos, las ruidosas pasiones. Todo esto resbala sobre su sensibilidad”. “Por una genial inversión de la perspectiva, lo minúsculo, lo atómico, ocupa el primer rango en su panorama, y lo grande, lo monumental, queda reducido a un breve ornamento... Un pueblecito..., un detalle del cuadro famoso que solíamos desapercibir, una frase vívida que naufragaba en la prosa vana de un libro. Como con unas pinzas sujeta *Azorín* ese mínimo hecho humano, lo destaca en primer término sobre el fondo gigante de la vida y lo hace reverberar al sol”¹⁰³².

Lo confiesa el propio Azorín en múltiples ocasiones: “Si vosotros hubieseis pasado vuestra vida estudiando las cosas menudas, triviales, sin importancia real, *pero con transcendencia oculta...*”, dice al guardarse el precioso cuaderno de notas -gastos de viaje en su luna de miel- encontrado al azar en la biblioteca de Clarín¹⁰³³. O cuando recoge unos papeles arrastrados por el viento en una plazuela de la vieja ciudad (León) y entre ellos una tarjeta donde una monja ajusta las cuentas a un proveedor: “No podía ir a otras manos sino a las de un observador que se desentiende de los grandes fenómenos y se aplica a los pormenores triviales”¹⁰³⁴. Cosas triviales, pero con transcendencia oculta, lo que tiene verdadera importancia en la filosofía de la vida de Azorín.

¹⁰³¹ *Ídem*, pp. 145 y 146.

¹⁰³² “Azorín o primores de lo vulgar”, *El Espectador* II, O. C., T. II, pág. 293.

¹⁰³³ AZORÍN, *Los clásicos redivivos. Los clásicos futuros*, Madrid, Espasa Calpe S. A., 3.ª edición, 1958, pág. 125. Cursivas mías.

¹⁰³⁴ AZORÍN, *España*, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, S. A., 1954, pág. 35.

La Filosofía de la Historia es todo lo contrario: se ocupa sólo de los hechos colosales y abstractos: el Progreso, la Humanidad, la Democracia. Busca el sentido, la evolución general, el sujeto de la historia, los progresos alcanzados por la humanidad, las metas a que parecen orientarse, su perfección; en fin, una interpretación racional de la vida; pero donde está ausente nuestra vida inmediata, real, los trajines, emociones, empeños, entusiasmos y tristezas, los encuentros; en definitiva, los momentos vitales que son el contenido real de la vida de cada uno.

Frente al filósofo de la historia, Azorín es un *sensitivo de la historia*. Pasan las edades, cambian las civilizaciones, evoluciona la cultura, progresa la humanidad, se transforman las técnicas, los medios, las ciudades, las costumbres, hay épocas de plenitud y épocas de decadencia; pero los hombres siguen teniendo las mismas preocupaciones, el mismo afán, la misma pasión amorosa, las mismas causas de alegría, el mismo sentimiento de dolor. “El hombre de la época espléndida y el de la época desventurada sienten la misma desazón radical ante la existencia”¹⁰³⁵.

Ese es el verdadero contenido del arte de Azorín: la vivencia que se repite en los hombres a través de los tiempos, el sentimiento con que viven sus afanes y trajines, la zozobra ante la vida, la conciencia de logro y plenitud, el doloroso sentir o el poso de melancolía que deja la vida en su pasar. “Esta operación de catar el sentimiento vital de las edades sorprendemos una y otra vez en *Azorín*. Su arte consiste en revivir esa sensibilidad básica del hombre a través de los tiempos”¹⁰³⁶.

Pero esto nos lleva a su visión de la vida como repetición y su peculiar relación con el pasado. Hay dos maneras de concebir la vida: como permanente invención o innovación o como constante repetición, vuelta permanente de lo mismo por debajo de los cambios superficiales. Baroja, y el mismo Ortega, representan la primera: el dinamismo, la creatividad, la innovación es el signo de la vitalidad; y el heroísmo consiste en el afán de invención, de explorar nuevas formas de vida o de humanidad, de resistirse a la continuidad: “Lo heroico... radica siempre en un esfuerzo sobrenatural para resistirse al hábito. La acción heroica es, en todo caso, una aspiración a innovar la vida, a enriquecerla con una nueva manera de obrar. Heroísmo es el rompimiento con la tradición, con lo habitual, con la costumbre. El héroe no tiene costumbres; su vida entera es una invención constante”¹⁰³⁷.

Azorín representa claramente la segunda. Como el Duero, que repite siempre la misma canción, pero con distinta agua, la vida repite siempre el mismo argumento, aunque con distintos escenarios. Es típico de Azorín la continua evocación del pasado en la vivencia y comprensión del presente. Es cierto que paladea el pasado en el presente y gusta y da mayor consistencia, solera, sentido, al presente con la rememoración del pasado -recreado, conservado siempre en los libros, en la literatura. Azorín tiene dos amores: los libros y los recuerdos-: “Del pasado, la fragancia”. El pasado *redivive* en el presente. Sorprende -Azorín- el pasado en el presente y el presente en el pasado.

¹⁰³⁵“Azorín o primores de lo vulgar”, pág. 297.

¹⁰³⁶*Ibidem*.

¹⁰³⁷*Ídem*, pág. 310.

No hay verdadero cambio. Siempre se repite la vida y su trajín, aunque varíe el escenario, las condiciones materiales, espacio-temporales. Ese ajeteo que constituye la vida y que revela el fondo idéntico de lo humano -el amor que se repite, el afanoso trajinar, el dolorido sentir, la melancolía- es el contenido real de la historia: lo que se vive y se revive continuamente. ¿Significa eso que, por repetido, pierde valor? Al contrario, es lo único imperecedero, lo que hay que vivir (o lo que efectivamente se vive), lo único que en verdad merece la pena tener en consideración. De ahí que señale Azorín, frente a su aparente falta de importancia -es lo habitual, lo cotidiano, lo vulgar-, su verdadera transcendencia.

Esta idea de vida como repetición está presente en la permanente evocación que es la obra de Azorín, en esa comprensión y plenitud de significado del presente con el pasado y esa recuperación y comprensión del pasado en el presente (ejemplo: *La ruta de don Quijote*, en el que en los todavía desolados paisajes manchegos resuena y *redivive* don Quijote, los personajes de la novela, de modo que la visión del presente nos hace comprender la alucinación y el afán de aventura del héroe permanente manchego. Al tiempo que esa resonancia del héroe da peso, interés, intensidad a la vivencia del presente). Pero está paradigmáticamente expresada en *Castilla*, en los diez últimos capítulos, pero especialmente en los titulados “Las nubes” y “Una ciudad y un balcón”.

En “Las nubes”, ve Calixto cómo se repite su misma historia en su hija Alisa. No tiene nada que lamentar. “Y, sin embargo (¡dichosa melancolía!), puesta la mano en la mejilla, mira pasar, a lo lejos, sobre el cielo azul, las nubes”.

“Las nubes nos dan una sensación de inestabilidad y eternidad. Las nubes son -como el mar- siempre varias y siempre las mismas. Sentimos, mirándolas, cómo nuestro ser y todas las cosas corren hacia la nada, en tanto que ellas -tan fugitivas- permanecen eternas.

“Las nubes -dice el poeta- nos ofrecen el espectáculo de la vida”. Tan fugitiva y permanente siempre. Pasando y repitiéndose. Por eso, más que pasar, volver. “Vivir – escribe el poeta- es *ver pasar...*” Mejor, diríamos: vivir es *ver volver*. Es ver volver todo -angustia, alegrías, esperanzas-, como esas nubes que son siempre distintas y siempre las mismas, como esas nubes fugaces e inmutables”¹⁰³⁸.

Explica Ortega que es Azorín poeta de la costumbre, vale decir, de la repetición, de lo que es vida ya vivida, de lo que se repite en las variaciones del tiempo y es por eso lo propiamente humano. Es lo vulgar, pero es lo absolutamente importante. Por eso no es autor costumbrista, el que pinta y se complace en el tipismo de un lugar. Su “costumbre” no es lo lugareño, sino lo universal que permanece.

“Pero en *Azorín* no hay un escritor de costumbres. Para él son éstas mero instrumento y material con que nos sugiere esa pavorosa fuerza negativa de la repetición, esa siniestra vacuidad, esa insistencia desoladora que constituye, según él, la base misma de la vida... el poder de la persistencia y la monotonía que, en su opinión, representa la última sustancia del mundo. Todo lo que es vuelve a ser eternamente -y sólo es verdaderamente, sólo tiene una profunda realidad lo que vuelve”.

“En *Una ciudad y un balcón* nos presenta tres momentos diversos de la misma campiña, que a lo largo de los siglos contemplan tres hombres desde un balcón... Se nos habla de las máximas variaciones históricas, el descubrimiento de América, la

¹⁰³⁸ AZORÍN, *Castilla*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 95 y 96.

Revolución, el Socialismo. Sin embargo, estas variaciones son meras apariencias... Los paisajes cambian, los individuos que los miran, también; mas algo decisivo permanece idénticamente: el dolorido sentir, la melancolía del hombre ante el paisaje. Pase lo que pase, subsistirá en el universo el mismo volumen de melancolía.

“Bajo variadas formas pasa siempre lo mismo –*eadem sed aliter*... Pues bien, en la vida, bajo gestos diferentes, se mueven en la escena vital los mismos personajes: hastío, dolor, desesperanza, melancolía...”¹⁰³⁹

Nos está mostrando con esto Ortega en Azorín una filosofía de la vida, complementaria con la filosofía de la vida como dinamismo y creatividad que expresó o se adivinaba en Baroja, más cercana ésta, como el mismo Ortega acaba de reconocer, a la que Ortega va a desarrollar. Sin duda resuenan -y ha sido suficientemente señalado por los estudiosos de Azorín- en esta concepción de la vida como repetición ideas de Nietzsche y su concepción del eterno retorno. Apuntamos una breve indicación en la Introducción a la edición citada de *Castilla*: “La vida, ¿es una repetición monótona, inexorable, de las mismas cosas con distintas apariencias?” (*La ruta de don Quijote*). Cambian tal vez las cosas coyunturales, pero el esencial y dolorido sentir se empecina en permanecer: algo así como la fatalidad del destino”¹⁰⁴⁰.

Hemos dicho que el arte de Azorín “consiste en revivir esa sensibilidad básica del hombre a través de los tiempos”. Si todo se repite, si a través de los cambios circunstanciales, históricos, *aparentes*, perdura o vuelven los mismos afanes, cuidados, logros y a la postre el dolor, la melancolía de lo que acaba, aunque vuelva bajo otras formas, lo que permanece es esa humanidad afanosa y doliente. Sorprenderla en el tiempo, comprobar cómo los cuidados y sentires de hoy repiten lo de ayer, dar una dimensión más amplia, genuinamente humana, al presente con la evocación del pasado, que revive en él... es lo característico del arte, de la poesía de Azorín.

“Decía yo antes que debíamos retener nuestro pasado y fijar bien nuestra aspiración hacia mañana, para que uno y otra, convergiendo en nuestro presente, den a éste plenitud, triple dimensión, grosor, volumen. Cuantas más porciones de nosotros se hallen presentes en nuestro presente, mayor será su realidad”¹⁰⁴¹. En efecto, sólo puede considerarse culto al hombre que ha tomado plena posesión de sí mismo, incorporando la conciencia de su pasado, de ese modo vivo en nosotros (en el presente), preparándose así -hallándose bien dispuesto- para afrontar el futuro. “Dando de este modo frecuente *reviviscencia* a todo lo que fuimos y lo que aspiramos a ser, vivimos en actual y plenaria posesión de nuestra vida y la hacemos gravitar íntegra sobre cada hora transeúnte”¹⁰⁴².

Eso es lo propio de la poesía de Azorín: *reviviscencia* del pasado en el presente; mejor aún: sorprender la vida, el texto eterno, la resultante permanente del humano sentir en el rodar de los tiempos, y “hacerla gravitar íntegra sobre cada hora transeúnte”.

¹⁰³⁹ ORTEGA, “*Azorín* o primores de lo vulgar”, pág. 313. Así concluye Azorín ese capítulo: “Eternidad, insondable eternidad del dolor. Progresará maravillosamente la especie humana; se realizarán las más fecundas transformaciones. Junto a un balcón, en una ciudad, en una casa, siempre habrá un hombre con la cabeza, meditadora y triste, reclinada en la mano. No le podrán quitar el dolorido sentir” (*Castilla*, pág. 74).

¹⁰⁴⁰ TORRES NEBRERA, Gregorio, “Introducción”, en AZORÍN, *Castilla*, Biblioteca nueva, pág. 22.

¹⁰⁴¹ ORTEGA, *Ídem*, pág. 297.

¹⁰⁴² *Ídem*, pág. 295.

Dar hondura y significado humano a nuestro pobre, insignificante, vulgar y cotidiano vivir. Con ello, “es la poesía puro ejercicio de amor y de dolor” que transustancia el mundo, nuestra realidad. Pues sólo el amor y el dolor, y en definitiva el primero, lo transustancia y eleva a “potencia poética”¹⁰⁴³.

Y ésta es la clave definitiva de la obra de Azorín: insuflar el amor en nuestra relación con España. Lo dice así en *La ruta de don Quijote*. “Por este camino, a través de los llanos, en estas horas precisamente, caminaba una mañana ardorosa de julio el gran caballero de la triste figura; sólo recorriendo estas llanuras, empapándose de este silencio, gozando de la austeridad de este paisaje, es como se acaba de amar del todo íntimamente, profundamente, esta figura dolorosa”¹⁰⁴⁴. Podríamos parafrasear: sólo empapándonos del paisaje; tratando a los hombres, las figuras, su sentir y sus afanes; saboreando, ahondando, el presente con el pasado -historia rediviva-; asumiendo así íntegra la realidad España... es como acabaremos de “amar del todo, íntimamente, profundamente”, esta *mater* dolorida.

3/ *Un pueblecito, Castilla. Ejercicio de amor y de dolor*

A este ensayo sobre Azorín dan pie, fundamentalmente, dos obras recientes del autor, *Un pueblecito. Riofrío de Ávila* (1916) y *Castilla* (1912). Aunque están presentes otras, como *Lecturas españolas* (del mismo año 1912) y, sin duda, *La ruta de don Quijote* (“libro precedente, en tantos sentidos, de este espléndido *Castilla*”¹⁰⁴⁵). Los dos ejemplifican esa concepción azoriniana de la vida como repetición (del volver de los mismos afanes e inquietudes -lo humano, en suma- por debajo de los cambios de edades y circunstancias históricas) y esa profundización en el amor por el conocimiento -paisaje, historia, literatura, figuras-, siempre adobado por libros y recuerdos -pasado redivivo.

El primero es la historia de un encuentro: el de un libro -con su relación sobre un pueblecito: Riofrío de Ávila- y, sobre todo, con su autor, don Jacinto Bejarano, cura -ilustrado- que fue del mismo, con el que Azorín encuentra tantas afinidades. A esta afinidad entre hombres y vidas distantes en el tiempo le llama Ortega *sinfronismo*, resonancia de unas vidas en otras, “coincidencia de sentido, de módulo, de estilo entre hombres o entre circunstancias desparramadas por todos los tiempos”¹⁰⁴⁶. Las ideas, estilo de vida y sentimientos de otros producen en nosotros resonancias, desvelan afinidades, corroboran y delatan sentimientos y visiones germinales nuestras. La coincidencia entre don Jacinto Bejarano y Azorín es la de dos espíritus selectos, dos hombres superiores que viven y sufren su soledad y apartamiento en una sociedad que es cada vez más hostil al hombre de espíritu y desprecia particularmente la tarea “intelectual”.

¹⁰⁴³“Sólo una de estas dos emociones cardinales es bastante para transustanciar el mundo, para elevar la realidad a su potencia poética. Y aun cupiera hablar únicamente del amor; porque el dolor, el verdadero dolor, ¿qué es más que el mismo amor cuando huye herido...?”, *Ídem*, pág. 309.

¹⁰⁴⁴AZORÍN, *La ruta de don Quijote*, pág. 113.

¹⁰⁴⁵TORRES NEBRERA, Introducción a *Castilla*, pág. 17.

¹⁰⁴⁶ORTEGA, *Ídem*, pág. 300.

Viene una reflexión sobre la diferencia y el aislamiento de las minorías selectas respecto de la mayoría vulgar: “Los espíritus selectos tienen la clara intuición de que eternamente formarán una minoría -tolerada a veces, casi siempre aplastada por una muchedumbre inferior, jamás comprendida y nunca amada... El abismo perdura siempre entre los menos y los más, y no será nunca allanado. Siempre habrá dos tablas contrapuestas de valoración: la de los mejores y la de los muchos -en moral, en costumbres, en gestos, en arte. Siempre habrá dos maneras irreductibles de pensar sobre la vida y sobre las cosas: la de los pocos inteligentes y la de los obtusos innumerables. Mejor, pues, que quejarse corresponde a los espíritus selectos aceptar de una vez para siempre la trágica condición de su propia vida”¹⁰⁴⁷.

El hombre trivial piensa siempre y dice lo que suele pensar y decir la inmensa mayoría. Está cómodo en la posición ambiente. El hombre que se exige pensar según la verdad y no el tópico, la moda o la consigna, vive a contracorriente y tiene que soportar muchas veces el desprecio, la incompreensión y la animadversión. Pero la distancia o el reconocimiento entre la mayoría vulgar y la minoría excelente puede variar. Hay veces en que la minoría es más aceptada e influye positivamente en la mayoría, otras en que la distancia es máxima.

Y éste es uno de los importantes problemas de España: en ningún otro sitio es mayor la distancia y el apartamiento de las masas y las minorías selectas (“Yo dificulto que en parte ni tiempo alguno la incompatibilidad entre los mejores y los muchos haya sido más extensa que lo es en España durante estos años”¹⁰⁴⁸). Se critica en España la Inquisición y su inquina contra el libre pensamiento. Pero la lucha contra el ejercicio intelectual suponía que se creía en él y se valoraban sus efectos. Se le temía porque se reputaba eficaz. La situación de la España de 1916 con respecto al pensamiento es mucho peor: se le desprecia y minusvalora; el odio a la inteligencia se ha convertido en simple indiferencia. Ya no se lucha contra el pensamiento, simplemente no se piensa; o el que lo hace permanece aislado (“Ya no es temible el intelecto. El odio puede quedar reducido al eco del odio, que es el desprecio -la España de 1916. En esta fecha en que escribo, sépanlo los investigadores del año 2000, la palabra más desprestigiada de cuantas suenan en la Península es la palabra “intelectual”¹⁰⁴⁹).

Decíamos -a propósito de “Muerte y resurrección”- que tenemos en España necesidad de hombres de espíritu, hombres egregios, que nos muestren nuestro destino (nos empujen a nuestros deberes). Pero España, concluye Ortega, “es acremente hostil para la vida del espíritu”¹⁰⁵⁰. Destacarse en España con actitudes honestas y propuestas exigentes y veraces, decir lo que es necesario y no lo que halaga los propios intereses o la posición partidista (o sectaria), dedicarse a la pura actividad literaria o intelectual..., “escribir -así- en Madrid es morir”¹⁰⁵¹.

La segunda obra de Azorín comentada es *Castilla*. “¡Un libro triste! ¡Un libro bellissimo! ¡Qué rumor de melancolía se levanta de sus páginas...!”¹⁰⁵². Puesto que ya

¹⁰⁴⁷ *Ídem*, pág. 302.

¹⁰⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁴⁹ *Ídem*, pág. 303.

¹⁰⁵⁰ *Ídem*, pág. 304.

¹⁰⁵¹ *Ibidem*.

¹⁰⁵² *Ídem*, pág. 306.

hemos comentado su filosofía de la vida como repetición, nos preguntamos ahora qué se nos dice sobre España, cuál es la intuición azoriniana sobre España y cuál es la clave de su -repetida, permanente, idéntica- ocupación con ella.

Dice Ortega que Azorín, en esa tarea de indagación sobre España, no se ha quedado en lo superficial y aparente; profundiza en la fuente que explique el conjunto, busca el secreto que nos esclarezca el sentido de lo que en España pasa, y ha dado con una intuición radical que contiene ese secreto:

“Azorín ha visto este hecho radical, que nos comprende a todos: España no vive actualmente; la actualidad de España es la perduración del pasado. Aristóteles dice que la vida consiste en la mutación, en el cambio. Pues bien: España no cambia, no varía; nada nuevo comienza, nada viejo caduca por completo. España no se transforma, España se repite, repite lo de ayer hoy, lo de hoy mañana. Vivir aquí es volver a hacer lo mismo. Por eso dice Azorín que para él, contemplativo, vivir es *ver volver* (*Las nubes*)”¹⁰⁵³.

No estamos seguros de comprender el alcance de estas afirmaciones más allá de lo ya explicado: que por debajo de los cambios -históricos, sociales- aparentes se repite la misma problemática humana, el mismo dilema existencial y el mismo sentimiento... a la postre de melancolía. ¿Significa que no hay ni siquiera esos cambios aparentes -históricos, sociales, económicos, culturales- que hacen cambiar las edades y dan una sensación de progreso al devenir histórico, que España es particularmente resistente al cambio y es una civilización especialmente conservadora, cercana al estancamiento?

España no cambia, todo se repite. ¿Significa la persistencia de los mismos problemas, las mismas soluciones o, mejor, su misma falta de ellas, los mismos errores? Un pueblo sufriente, una élite dirigente al margen, desconectada de sus problemas y sus sufrimientos...

Pero de esa convicción, Azorín saca “su propensión a poetizar sobre lo vulgar”. Lo evidente es que los hombres repiten o comparten los mismos afanes y la misma melancolía. Él (Azorín) pone la historia, la literatura, los recuerdos... en el reconocimiento y hondo sentimiento de nuestra realidad. ¿Para qué? ¿Nos hace mejores? ¿Nos dará ganas y ánimos para cambiar, para mejorar, para abordar verdaderas soluciones a los problemas -humanos, sociales, históricos- seculares? ¿O sólo para resignarnos en un ejercicio de melancolía?

La labor de Azorín es de poesía: reconocimiento y amor. (Y no sólo reconocimiento en la evocación del pasado; hay verdadero conocimiento de una tradición de reflexión, de planteamientos, de soluciones a los problemas patrios. Véase *Lecturas españolas* - obra a la que también hace referencia Ortega-, una verdadera indagación en las propuestas de regeneración). La clave, hemos dicho, está en el conocimiento para que dé frutos de amor. Y sólo la comprensión y el amor pueden generar una aspiración a la plenitud de lo amado. Por eso esta tarea de preocupación por España, como dice en la presentación ya citada de esa obra, tiene que impulsar o es a la vez inquietud por el incremento en ella del bienestar y de la justicia.

¹⁰⁵³ *Ídem*, pág. 308. Subrayado mío.

6. 1915 – 1916. ESCRITOS DE CONTENIDO Y ANÁLISIS POLÍTICO

El 29 de enero de 1915 salió el primer número del semanario *España*, quizás la realización más concreta en que se materializó aquel movimiento de educación política y de revitalización española que pedía *Vieja y nueva política* y que impulsaba la Liga para la Educación Política Española. No era su órgano de expresión (la Liga apenas dio signos de vida después de la conferencia del Ateneo, dice Tuñón de Lara) ni del Partido Reformista; pero sí lo fue el de aquella generación crítica, reformista y europeizadora que vibró con el llamado de Ortega y que, llena de “enojo y de esperanza”, se disponía a trabajar por una España mejor “mediante una rebeldía constructora”¹⁰⁵⁴.

Financiada por un asistente a la conferencia, el poeta Luis García Bilbao, que aporta las 50000 pesetas de una herencia recibida y su entusiasmo, y dirigida por Ortega hasta el 15 de noviembre del mismo año 1915 (le sucederá en la dirección Luis Araquistáin), Ortega publica en ella durante todo el año una serie de artículos sobre la situación política española que podríamos agrupar en tres bloques o núcleos temáticos: unos, que continúan los análisis y propuestas de *Vieja y nueva política* y la contraposición de la España vital o de los pueblos y la España oficial y caduca; otros que versan sobre la guerra y la neutralidad; y otros que comentan sucesos de política concreta e inmediata.

Téngase en cuenta que el acontecimiento histórico-político más importante del momento es la gran guerra europea desatada en junio de 1914 que tiene indudable transcendencia en España. “De la guerra saldrá otra Europa. Y es forzoso intentar que salga también otra España”, dice Ortega en el primer número de la revista. Prácticamente obligada o conducida a la neutralidad -desangrada en Marruecos, sin aportación militar decisiva, con reivindicaciones sobre Gibraltar en caso de entrar junto a los aliados, y útil como proveedor de recursos materiales-, ni Francia ni Inglaterra reclaman su intervención, y Dato se apresura a declarar la neutralidad que va a suponer indudables ventajas para España, sobre todo en el terreno económico (aunque con el inconveniente social del aumento de los precios, especialmente en los artículos de primera necesidad, y el parón económico que supuso el final de la contienda, la deuda pública pasó a manos españolas, los beneficios y el trabajo se multiplicaron, el

¹⁰⁵⁴“Este día memorable inicia un movimiento de dirección política en la vida pública española. El manantial alumbrado por don Francisco Giner y alimentados por los esfuerzos abnegados de la Junta para la Ampliación de Estudios era ya corriente vigorosa y clara de opinión inteligente... El anuncio de que estos hombres nuevos, limpios de toda responsabilidad pasada y de toda intriga presente, se disponían a tomar parte en la vida pública y a elevar el tono y sustancia de la política española, hizo surgir grandes esperanzas por doquier” (MADARIAGA, S., *España, Ensayo de Historia contemporánea*, 14.^a edición, Madrid, Espasa Calpe, S. A., 1979, pág. 248).

Apunta Santos Juliá que, en diferentes momentos críticos del sistema de la Restauración -1914, 1917, 1931- Ortega se erige en representante de una conciencia y una sensibilidad que aporta el análisis y la propuesta que despeja la situación y muestra el camino a seguir, concitando entusiasmos y adhesiones “en todos los puntos de la Península y en todas las profesiones de ámbito intelectual: médicos, ingenieros, profesores, abogados, literatos, arquitectos”. Llama al compromiso intelectual en la política, no para hacer política estricta, sino para actuar sobre ella con los instrumentos propios del intelectual: el compromiso con la verdad, la capacitación técnica, el análisis riguroso y certero, la propuesta justa. Por eso, los entusiasmos movilizadores... se concretarán en una revista, un órgano en definitiva de influencia y educación política: *España* (1915), *El Sol* (1917) o, más de temas esenciales de la cultura que de actualidad política, *Revista de Occidente* (1923) (Cfr., JULIÁ, Santos, “Ortega, intelectual en política”, en LASAGA, J. (ed.), *El Madrid de Ortega*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006, pág. 226).

desarrollo económico de España se aceleró y se reforzó su papel en el Exterior, por ejemplo, en la naciente Sociedad de Naciones). En lo político, provocó en el interior de España el alineamiento y enfrentamiento entre aliadófilos -sectores liberales e intelectuales, izquierda y mayoría obrera- y germanófilos -normalmente la derecha social y política (entre los intelectuales, pocos, J. Benavente, Eugenio D'Ors y, claro está, Vázquez de Mella). Curiosamente, los intelectuales que, como Ortega, culturalmente debían más y se inclinaban por Alemania, verían en la causa de Francia e Inglaterra la causa de la razón, del derecho, del liberalismo y de la democracia¹⁰⁵⁵.

En la política interna, gobernaba desde octubre de 1913 el conservador moderado Eduardo Dato (hasta diciembre de 1915), pero con un partido dividido por la oposición de los mauristas, lo que va a dificultar su capacidad de gobierno. Su primer ministro de Instrucción Pública, Francisco Bergamín, es el que provocó la destitución de Unamuno. Bajo su gobierno se creó la Mancomunidad de Cataluña, presidida por Prat de la Riva, primer ensayo de autonomía regional, que no moderó a los nacionalistas (aunque vieron la oportunidad de “hacer país” desde las instituciones). Aunque tenía mayoría en las Cortes, gobernó prescindiendo de ellas (en más de dos años, sólo estuvieron abiertas siete meses). Marruecos, la primera guerra mundial, la división de la opinión pública, el problema de los abastecimientos, la división dentro del propio Partido conservador -Maura, Dato, De la Cierva-... Dato dimitió dando paso al segundo gobierno del “liberal” Romanones, que aún había de mantenerse casi dos años en la Presidencia. Pero todo conducía a la incapacidad de los dos partidos tradicionales para tomar verdaderas medidas de gobierno y se abría un período de alarmante inestabilidad gubernamental. Con Romanones entraba en el Ministerio de Hacienda Santiago Alba, que intentó un nuevo programa regeneracionista, con una reforma fiscal -y de paso agraria- y un presupuesto extraordinario para riegos, comunicaciones e instrucción pública; pero se encontró con una oposición cerrada por parte de conservadores y catalanes (Cambó) y la tibieza del presidente, que lo hicieron fracasar. Tras este gobierno, que presentó su dimisión el 19 de abril de 1917, la crisis y la inestabilidad se iban a precipitar.

6.1. En torno a *Vieja y nueva política*

Ortega, decimos, escribe en este año de 1915 una serie de artículos que insisten o complementan las ideas de *Vieja y nueva política*, algunos comentados ya en torno a esa conferencia. “España saluda al lector y dice” (29 enero 1915), “Gratitud de España” y “Propósitos” (5 febrero), escritos de presentación de la revista y sus intenciones; “Contestando a Azorín” (5 febrero), “La Nación frente al Estado” (12 febrero), “Nueva España contra vieja España” (19 febrero), “Un discurso de ida y vuelta” (23 abril), “Un discurso de resignación” (14 mayo), “Más literatura resignada” (4 junio).

¹⁰⁵⁵“Para ellos, Francia e Inglaterra luchaban en su pro, pero incidentalmente luchaban por el liberalismo, es decir, por la escuela de ideas políticas que ve en el individuo, no un mero instrumento en manos del Estado, sino su fin. No eran precisamente aliadófilos, sino antiprusianos, y en este último concepto, no condenaban al pueblo de Prusia, sino al sistema político que para bien o para mal se identificaba entonces con Prusia, como iba luego a identificarse con Italia. La mayoría de ellos debían más a Alemania que a Francia y sentían mayor simpatía por la cultura, la filosofía y las letras de Alemania que por las de Francia... En el fondo, la cuestión que se ventilaba era el conflicto entre el temperamento liberal y el temperamento imperioso” (MADARIAGA, S., ob. cit., pág. 250).

Podríamos referirnos brevemente a **“Un discurso de ida y vuelta”**, el dado por A. Maura en el hotel Ritz. El Sr. Maura, “que ha sido la más fuerte emoción española de estos últimos quince años”, que ha formado parte de la España oficial y es hoy un desterrado de la política, declara el agotamiento y el “fraude constitutivo” de los partidos turnantes, la invalidez del sistema político o la “vigente organización del Estado español”, se aparta de la “política oficial” y pide la “purificación nacional”: hay que sanar a la patria. Pero, cuando hace política, vuelve a lo mismo, a la política oficial, al gobierno de la ficción: pretende reagrupar unas derechas inexistentes. Porque los dos partidos gobernantes no son una verdadera izquierda ni una verdadera derecha, que gobiernen con una ideología, unos intereses y un programa definido (otro gallo nos cantara si así fuera). Son sólo “solidaridades del equívoco”, agrupaciones de notables en torno a un líder para repartirse las prebendas del poder, “grandes aparatos de pesca” (magnífica metáfora) donde queda aprisionado el erario público y se escurre (se descuida a) la ciudadanía¹⁰⁵⁶.

En coherencia con esta crítica e incapacidad de los dos partidos “que han sido los grandes fabricantes de la desesperanza española” y que no han sido capaces de atacar en su acción de gobierno ninguno de los grandes y verdaderos problemas de España (la Hacienda, la Administración, el Ejército, la Instrucción Pública), en la segunda parte de **“Un discurso de resignación”** reprocha a Melquiades Álvarez, el jefe del Partido Reformista, su anuncio de colaborar con el Partido Liberal -al que llamó Ortega “un estorbo nacional”- y por tanto contribuir al mantenimiento de la política de siempre. Piensa Ortega que esta aproximación es desviarse del sentido con que nació aquella nueva agrupación que hizo concebir a muchos de su generación verdaderas esperanzas de una nueva forma de hacer política, más preocupada por los problemas, por la revitalización de la sociedad civil y la autenticidad del sistema político que la de encontrar medios y atajos para “tocar poder”. “Porque ese paso es el que juzgo mortal para el reformismo y, por tanto, para el inmediato porvenir de la política nacional, que sólo en este nuevo partido puede labrarse un instrumento eficaz de reanimación pública”¹⁰⁵⁷.

6.2. Sobre la guerra y la neutralidad

Nos vamos a referir aquí y a agrupar otra serie de artículos: “La camisa roja” (29 enero 1915), “El germano Breno, como ejemplo” (19 febrero), “Alma de purgatorio” (5 marzo), “Italia resuelta”, “Un buen discurso barroco” (16 abril), “Un discurso de resignación”, primera parte (14 mayo), “Ideas políticas” (2 julio), “Una manera de pensar” (14 octubre), “La guerra, los pueblos y los dioses” (15 diciembre) y “Horizontes incendiados” (*El Espectador* I).

¹⁰⁵⁶“Un discurso de ida y vuelta”, *España*, 23 abril 1915, O. C., T. I, pág. 864: “Dice que han fracasado los partidos turnantes. Dice que España no tiene hoy otro ideal que sanar de su enfermedad. Todo esto es muy exacto. Pocos dudan de ello. ¿Qué habremos de hacer? La consecuencia natural sería ésta: no reincidamos en la mecánica política del siglo XIX, no reincidamos en los dos partidos turnantes. Toda la crítica que el Sr. Maura hace viene a demostrar que el afán de sostener esos dos grandes aparatos de pesca lleva a que entre sus anchas mallas quede prisionero el erario pero se escurre la ciudadanía”.

¹⁰⁵⁷“Más literatura resignada”, *España*, 4 junio 1915, O. C., T. I, pág. 880.

Ortega plantea en ellos tres cuestiones principalmente: 1) El significado y motivos de la neutralidad española y cómo ha de aprovecharse para la reconstrucción de una España soberana y potente. 2) Significado de la guerra en Alemania (pangermanismo) y en Inglaterra-Francia. No nos engañemos: persiguen intereses propios. No se trata de un enfrentamiento entre culturas; no se dilucida la opción entre la cultura germánica o la francesa; aunque los dos bloques contendientes sí representan dos tipos de política: democrático-liberal uno, estatista-autoritaria otro. Hay, por lo demás, una reflexión sobre lo que significa la guerra para la cultura, como elemento potenciador del cambio, y la relación entre la guerra y el nacionalismo, con precisiones sobre el concepto de nación. 3) Puntualizaciones sobre la posición de Ortega ante los bandos en liza, más allá de la ridícula división de los españoles entre aliadófilos y germanófilos. Inclinación por el triunfo de los aliados, pero sin germanofobia. Opción por el sistema liberal que representan Francia e Inglaterra, pero manteniendo la alta estima por la cultura germana, primera en lo que al desarrollo de la ciencia se refiere, y por el pueblo alemán.

La mayor parte de los artículos versan sobre la primera cuestión: **el significado de la neutralidad española**. Se cuestiona su oportunidad por lo que revela sobre la debilidad española o sobre la insignificancia de España en Europa y en el mundo. España no tiene en realidad ni le han dejado otra opción: sólo puede ser neutral porque no tiene potencia militar ni económica ni política y no puede jugar ningún papel decisivo, particularmente con los aliados, que es con los que estaba comprometida por su política exterior. Pero el reconocimiento de esta verdad no puede conducir a la resignación. España tiene que reaccionar ante su propia debilidad y sacar provecho de su no implicación en la guerra. Neutralidad no significa pasividad: tiene que empeñarse en una tarea de reconstrucción y preparación para la postguerra donde cada nación será lo que valga y no tendrá más derecho que el que sea capaz de mantener. Ha de hacer verdadera política defensiva, recomponer un ejército capaz de cumplir los objetivos de la nación, asegurar la soberanía de España. Hagamos de la neutralidad tarea constructiva de paz.

“**La camisa roja**” (*España*, 29 enero 1915) contrapone la postura de Italia (en principio todavía neutral) y España. La camisa roja del soldado Bruno Garibaldi agitada ante la multitud simboliza el coraje y el esfuerzo, el entusiasmo de un pueblo -que era una larga ruina, la nación más desdichada- para reconstruirse y ocupar su lugar en el mundo. Italia recupera el Trentino y la influencia en el Adriático, va a entrar en la guerra, arrastrando a Rumania y Bulgaria y todo el sur del Mediterráneo: juega un papel en Europa. ¿Y España? ¿Es acertada su política de neutralidad? ¿Va a conformarse con su papel de retraimiento respecto a Europa? Italia se rehace, España se deshace. Y “sólo se hace un pueblo como se ha hecho Italia: con un poco de coraje y un poco de talento”¹⁰⁵⁸. La conclusión es que no podemos quedarnos en una política de pasividad.

En esto insisten los siguientes artículos. “**Alma de purgatorio**” (*España*, 5 marzo 1915) critica el pobre papel que está haciendo España con su débil, apocada, pasiva política de neutralidad, cuando el Gobierno no se atreve ni a responder a las provocaciones de Alemania. Hay un medio entre neutralidad y beligerancia: una política activa de reconstitución y afianzamiento del vigor nacional que asegure el

¹⁰⁵⁸“La camisa roja”, O. C., T. I, pág. 832.

respeto entre los contendientes y una posición relevante en el mundo venidero de la paz. Por ello, “es cosa evidente que España sólo puede justificar y compensar su ausencia en la contienda europea dedicando en estos meses a su interna restauración la misma exaltada energía y la misma vertiginosidad que esos pueblos grandes están gastando en defenderse los unos de los otros”¹⁰⁵⁹. Una nación se forja con dos cosas: entusiasmo y competencia. La guerra galvaniza a veces el primero, con ejemplos de exaltación patriótica, heroísmo, sacrificio y renuncia a egoísmos particularistas. Aprovechemos al menos la neutralidad para lo segundo, para volcarnos en una “labor de paz gigantesca”: obras públicas, escuelas, infraestructuras, política defensiva. No tenemos un ejército, hagámoslo. Construyamos el futuro y salvemos nuestra dignidad.

“**Italia resuelta**” (*España*, 19 marzo 1915) se cuestiona de nuevo qué ha de hacer España con su neutralidad. Italia, pensando en su futuro y en sus intereses a largo plazo, va a entrar en la guerra del lado de los aliados. Hagamos, compatriotas de san Ignacio, nuestra “composición de lugar”: al final de la guerra, cada nación quedará en el lugar en que le haya puesto su esfuerzo y su valía (“Sólo se es lo que se vale. Nadie tiene más derecho que el que mantiene”¹⁰⁶⁰). ¿En qué lugar va a quedar España? ¿Qué es lo que tiene que hacer para manifestar su energía vital?

A eso responde “**Un buen discurso barroco**” (*España*, 16 abril 1915). El Sr. Sánchez de Toca¹⁰⁶¹, *rara avis* que une el oficio de político e intelectual, analiza, en plena coincidencia con Ortega (excepto en el barroquismo de su expresión) la crítica situación de España ante la guerra. Ridiculiza el apasionamiento puramente superficial de aliadófilos y germanófilos, critica duramente el neutralismo de indiferencia y pasividad¹⁰⁶², muestra cómo la política exterior española ha estado alineada, sobre todo por la política de Marruecos, con Francia e Inglaterra (y no hay nada que avale la posición de los germanófilos: Vázquez de Mella) y sitúa con claridad cómo debe plantearse la cuestión: no se trata de rectificar nuestra política exterior; si acaso, formar un bloque con el tercer poder que se ha creado: los neutrales (Italia, EEUU). Pero, sobre todo, avanzar en nuestra interna reconstitución y afianzar nuestra soberanía: un programa de construcción nacional. “En el conflicto presente ganaremos tanto mayor poder hacia fuera cuanto más grande sea el avance en nuestra historia íntima”. “En estos momentos tan decisivos para los destinos de las naciones, la reconstitución de España en ciudadanía libre y nacionalismo soberano es interés supremo que relegue en nuestra vida política todas las demás consideraciones”¹⁰⁶³.

La primera parte de “**Un discurso de resignación**” (*España*, 14 mayo 1915) está dedicado también a la política de neutralidad. Reconoce Melquiades Álvarez que en realidad nos viene impuesta por nuestra debilidad. Con ello el Sr. Álvarez ha sido sincero; y es la sinceridad, poner ante nosotros nuestra realidad y el reconocimiento de

¹⁰⁵⁹“Alma de purgatorio”, O. C., T. I, pág. 846.

¹⁰⁶⁰“Italia resuelta”, O. C., T. I., pág. 853.

¹⁰⁶¹Joaquín Sánchez de Toca, varias veces ministro, en dos ocasiones alcalde de Madrid, presidente del Senado y futuro primer ministro (durante tres meses en 1919).

¹⁰⁶²“Nada incapacita tanto a una nación para consideraciones y respetos dentro de la comunidad europea como el manifestarse en neutralismo de indiferencia para política internacional”. “Un buen discurso barroco”, O. C., T. I., citado en pág. 858.

¹⁰⁶³*Ídem*, pp. 860 y 861.

nuestro fracaso, requisito primero del patriotismo¹⁰⁶⁴. Pero ante ello, M. Álvarez manifiesta resignación. Y eso es lo que no cabe. Porque a partir del reconocimiento de nuestra postración es necesario un formidable impulso para levantarnos: afianzar nuestra soberanía, asegurar el peso y la independencia de España mediante la tarea de reconstitución, imponer la realidad española: desarrollo económico, solvencia militar, cohesión nacional, eficacia internacional... Insiste: M. Álvarez, en lugar de resignación, tendría que haber exigido que “ni un día, ni una hora se tarde en emprender la corrección de esa realidad... hostigándonos a la reconquista de nuestra soberanía, de la soberanía sobre nuestros propios destinos”¹⁰⁶⁵.

“Ideas políticas” (*España*, 2 julio 1915), en fin, teoriza sobre la insinceridad de la opinión pública: una cosa es lo que se dice y otra lo que se piensa o es de verdad. ¿Qué significa la neutralidad española? En los germanófilos, oposición a Francia y a Inglaterra. En los círculos dirigentes, pasividad, negativa a la transformación profunda que se necesita. Pero eso no se va a decir.

Ocurre lo mismo con Marruecos: el pueblo manifiesta su oposición a ir a la guerra. Pero tampoco desea que se abandone Marruecos. Es la actitud del “sí, pero no” o del “no, pero sí”. No se tiene el coraje de estar en Marruecos y mantenerlo; pero tampoco el coraje de dejarlo, por los posibles beneficios.

Es lo que pasa con la neutralidad: en realidad nos viene impuesta por nuestra incapacidad de beligerancia, pero nadie se apresura a poner remedio.

La indecisión de la opinión pública respecto a Marruecos y respecto a la guerra sólo indica temor, abandono y abyección.

“Una manera de pensar” (*España*, 14 octubre 1915) puntualiza de forma rotunda **su posición ante la guerra**. Es conocida su delicada situación: admirador de Alemania, de su cultura científica que propone como solución para España, obligado por tantos lazos de amistad y gratitud; pero de firmes convicciones liberales que lo acercan a los aliados y le hace desear su triunfo¹⁰⁶⁶. Es el caso que es acusado en Alemania de germanófilo y de germanófobo en Francia. Aun convencido de su modesta importancia y de que en tiempos de apasionamiento más vale a los “intelectuales” el silencio; esto es, que sus palabras, sólo comprometidas con la verdad, no puedan significarse como consagración de una de las “verdades”, se ve obligado a puntualizar:

¹⁰⁶⁴“Ha cumplido severamente este deber patriótico presentando nuestra situación en Europa como la de un pueblo inerme; inerme en armas materiales y, lo que es peor, de las armas del coraje político y del entusiasmo vital. Ello es así; téngase, pues, el resto de valor para decirlo así”. “Un discurso de resignación”, O. C., T. I., pág. 875.

¹⁰⁶⁵*Idem*, pág. 876.

¹⁰⁶⁶“Cuando se compuso por algunos catedráticos, escritores y artistas un manifiesto de adhesión a ingleses y franceses, yo escribí en él mi firma... No hay en él juicio ni sentencia contra la historia y la cultura de ningún pueblo (...) Es el caso que durante ocho años he movido, en privado y en público, en España y en América, una campaña de entusiasmo por el espíritu germánico (por la vida germánica, el pensamiento germánico, la técnica germánica, el arte germánico). Quiérase o no, ha prendido en los senos espirituales de nuestra raza esta simiente de germanismo”. “Una manera de pensar”, O. C., T. I., pág. 908).

La guerra actual no es una guerra entre culturas, sino que nace de idénticos intereses económicos en las dos partes contendientes (desde luego, significa el fracaso del internacionalismo proclamado por el socialismo, aunque no el fracaso del socialismo como tal). La cultura europea, a la que tanto han contribuido, avanza después del Renacimiento por la colaboración espiritual entre estos tres pueblos: Francia, Inglaterra y Alemania. La aportación de esta última a la cultura es en los cien últimos años superior. Por eso he pedido la influencia intelectual de Alemania sobre España, no una alianza política, que me parecería un desatino. No considero a Alemania un país antidemocrático y reaccionario; más bien encarna una versión estatista de la misma, mientras Inglaterra la versión individualista. Yo, que considero el estatismo una perversión de la política, me decanto por la segunda. Alemania ha cometido además dos crímenes jurídicos: la invasión de Bélgica y la agresión de barcos pacíficos de países neutrales. Por todo ello deseo el triunfo de los aliados. España no tiene hoy, por falta de fuerza, real independencia. Debe estar del lado de Inglaterra; pero es su deber recomponer su vigor y recuperar su plena soberanía. Por lo demás, no creo que ningún español pueda odiar a ninguno de los tres pueblos beligerantes. Este es mi resumen: tomar de Alemania la ciencia y de Inglaterra la política¹⁰⁶⁷.

Otros artículos tienen una orientación más teórica, **sobre el carácter de la guerra, su papel en la cultura y el impulso que supone al nacionalismo**. En **“Horizontes incendiados”** (*El Espectador* I), además de insistir en que la guerra no es entre culturas, idea que pertenece a las justificaciones ideológicas y a la propaganda: no la mueven ideales espirituales, sino intereses económicos y expansionistas (como hemos dicho, los tres pueblos pertenecen y deben seguir contribuyendo a la misma cultura europea, occidental), y lamentar la desmesura alemana (“es admirable tener la fuerza de un gigante, pero es atroz usar de ella como un gigante”¹⁰⁶⁸), mantiene que la guerra tiene otros efectos positivos: es un reactivo que potencia y acelera los cambios, pulveriza mucho de lo establecido, estimula el espíritu de ensayo y de reforma y nos hace llegar al límite de nuestras capacidades. En el borrador no publicado de **“La guerra, los pueblos y los dioses”** insiste en que la guerra es una fuerza espiritual: un derroche de energías que no pueden sino originarse en el espíritu de los hombres, pero que acaba en la boca de los cañones. Es un acelerador del cambio. Pero la guerra no crea propiamente, sino que acelera ciertas novedades o tendencias que existían en la sociedad antes de ella.

Lo que sin duda ha avivado esta guerra es el **sentimiento nacionalista** y puesto en el disparadero la **idea de Nación**¹⁰⁶⁹. ¿Qué es una nación, qué es un pueblo? La idea de nación es hija del romanticismo, específicamente el alemán. Reconociendo la importancia de la lengua en el origen y diferenciación de los pueblos -condiciona el mismo pensamiento- no lo considera el elemento determinante (todas las sociedades constituidas en “nación” agrupan pueblos con lenguas y etnias diferentes). Por lo mismo, niega el determinismo materialista de índole biologicista o racial y más bien se

¹⁰⁶⁷Cfr., *Ídem*, pp. 910-912.

¹⁰⁶⁸“Horizontes incendiados”, *El Espectador* I, O. C., T. II, pág. 172. Cita de Shakespeare.

¹⁰⁶⁹En “El germano Breno, como ejemplo” (*España*, 19 febrero 1915) afirma que considera que “la lucha actual es la explosión de la voluntad pangermanista” (O. C., T. I., pág. 842). Y el pangermanismo es una ideología que mantiene la superioridad de la raza germánica y un movimiento que pretende agrupar bajo una misma autoridad –la Gran Alemania- todos los pueblos germanos: Prusia, los otros Estados alemanes, Austria, Países Bajos, Alsacia, Lorena, Franco Condado, Suiza, Balcanes, Polonia...Tras el fracaso de 1918, esta ideología del nacionalismo alemán renació con el nazismo. El movimiento bélico alemán en las dos grandes guerras parece dirigido por esa convicción.

atiene a un “determinismo ideológico”: son las ideas las que determinan la práctica de los hombres. Por eso un pueblo se especifica por su “ideología” o concepción del mundo, su “mitología”: las creencias básicas sobre la vida, el hombre, la divinidad, que configuran su edificio espiritual o a partir de las cuales “adquieren forma concreta las ciencias, las artes, las leyes”¹⁰⁷⁰. Por eso todo nacionalismo militante cultiva de forma especial su “mitología” -no es precisamente un pensamiento racional-, las creencias que fundan los consensos básicos de la nación. Y tratan de inculcarla por todos los medios (educación y medios de comunicación de masas). La falta de conciencia de nación indica que se tiene descuidada la educación y la mitología.

Pero la discusión teórica más profunda sobre la guerra la dejamos para el final de este apartado, en un resumen de la reseña que hace Ortega de la obra de Max Scheler *El genio de la guerra y la guerra alemana*.

6.3. Artículos de política inmediata

El resto de los artículos de este año, aparte los dos dedicados al socialismo (“La fiesta del trabajo”) y a Pablo Iglesias (“¿Qué piensa usted de Pablo Iglesias?”), recogidos en nuestro comentario sobre el socialismo y Ortega, y otro sobre cuestiones de estética (“La voluntad de barroco”), coinciden básicamente en criticar la incapacidad del Gobierno y su pasividad y en general el agotamiento del sistema político para dirigir y dar soluciones a las urgencias que España tiene planteadas. A ello colabora, indudablemente, la pasividad y la indiferencia, rayana en la complicidad, de la sociedad española.

“**El Gobierno y otros tres**” (*España*, 26 febrero 1915) se queja del abandono y menosprecio del Parlamento por parte del Gobierno de Dato, que no lo convoca por temor a que entorpezca su labor de gobierno. Pero ésta es absolutamente ineficaz: ni soluciona el problema de las subsistencias, ni da respuesta a las provocaciones alemanas y, “en lugar de incitar la energía nacional, la ha adormecido y desparramado”¹⁰⁷¹. Un ejemplo: “**La universidad de Murcia**” (*España*, 2 abril 1915). “Un trozo de nación, la provincia de Murcia, quiere renacer”. En lugar de un proyecto de modernización, económico-social-cultural, de crear instituciones modernas que impulsen la formación técnica y fomenten la economía de la provincia... ¿se crea una facultad de Derecho, una institución vieja y moribunda!

“**Matonismo periodístico**” (*España*, 16 julio 1915) es una denuncia contra la Prensa-basura. En España se publican muchos periódicos: cualquiera imprime unos números. Pero de ínfima calidad, donde la amenaza, la bajeza, la injuria, la calumnia, tienen nivel de estercolero. Una ola de inmundicia ha anegado la vida pública, lo que “revela un rebajamiento de la conciencia pública española”. “Y el público, que siente fruición por el escándalo, ¿no adquirirá conciencia de su innoble complicidad?”¹⁰⁷².

¹⁰⁷⁰“La guerra, los pueblos y los dioses”, *España*, 15 diciembre 1915, O. C., T. I., pág. 916.

¹⁰⁷¹“El Gobierno y otros tres”, O. C., T. I., pág. 844.

¹⁰⁷²“Matonismo periodístico”, O. C., T. I., pág. 897.

“Cuadros de viaje” (*España*, 9 septiembre 1915) es un lamento compasivo por los españoles que tienen que emigrar, acosados por el hambre. Dos peones, medio hambrientos, buscan una “peoná”. Y se tienen que ir a Francia. “**El Gobierno que se ha ido**” y “**El Gobierno que ha venido**” (*España*, 16 y 23 diciembre 1915) critica la culposa pasividad de Dato y predice la inutilidad de Romanones y del Partido Liberal que releva a aquél en el Gobierno. Cae el gobierno Dato. Ortega le reprocha, no haber fallado, sino no haberlo intentado. No ha hecho nada. España, neutral, tenía una ocasión única para un cambio de rumbo, una reconstrucción a fondo: emplear en ella la vitalidad que otros aplican a la guerra. Pero España se ha paralizado y desmoronado. Sólo permanece la absurda división entre francófilos y germanófilos... Pero el nuevo gobierno de Romanones no deja más opción al optimismo. Urdirá su mayoría parlamentaria, pero el Partido Liberal seguirá dividido y falto de verdadero liderazgo moral: las cuestiones urgentes seguirán dilatándose.

Mención aparte merece “**Libertad, divino tesoro**” (*España*, 16 julio 1915), donde se apuntan precisiones doctrinales sobre **libertad-liberalismo** y **democracia**.

“¡Libertad, divino tesoro...! Todo lo demás es problemático: la democracia misma ofrece dudas, porque la democracia es una de las soluciones de quién debe mandar. Acaso sea la mejor, mas, en tanto que se resuelve esa cuestión..., yo necesito... saber que, mande quien mande -el Príncipe o el pueblo- nadie podrá mandar sobre lo que hay en mí de inalienable. Liberalismo, democracia, son, pues, no sólo dos cosas distintas, sino mucho más importante la una que la otra”¹⁰⁷³.

Unos pocos -¡sólo unos pocos!- han hecho una nota de protesta por la limitación gubernativa del derecho de reunión y prácticamente el asunto ha pasado desapercibido. ¡Como si no revistiera la máxima importancia! Eso demuestra la pasividad e insensibilidad de los españoles para las cuestiones graves, en este caso para la libertad.

Pero la libertad, con su concreción en los derechos y garantías individuales -derechos de primera generación- es el valor fundamental de toda constitución política. Esa es la esencia del liberalismo.

“Llevamos cuarenta años durante los cuales la preocupación por el establecimiento de la democracia ha desalojado la preocupación por la libertad”¹⁰⁷⁴. La democracia -lo hemos comentado y lo repite Ortega en diferentes ocasiones- tiene que ver con quién manda: es el gobierno del pueblo y se define por la soberanía popular, la participación, la igualdad (por supuesto, el imperio de la ley y el derecho de las minorías que el anterior salvaguarda). Pero más fundamental que la democracia, la condición *sine qua non* de la misma, es la libertad, el respeto de los derechos y libertades individuales a que está obligado el Estado. Eso es precisamente el liberalismo: mande quien mande, sea monarquía o república, uno solo o muchos -la democracia exige que mande el pueblo, gobierne uno o gobiernen los muchos, pero siempre por delegación-, el Estado tiene que tener un límite: la libertad individual y la dignidad de la persona, con sus derechos inalienables (libertad de conciencia, de expresión, reunión, asociación, derecho a la intimidad, etc.). Y su salvaguarda debe estar asegurada institucionalmente:

¹⁰⁷³ “Libertad, divino tesoro”, O. C., T. I, pág. 891.

¹⁰⁷⁴ *Ibidem*.

“Es urgente que la acción liberal española -¡si es que la hay!- se preocupe de reformar la legalidad en el sentido de asegurar el ejercicio de las libertades y dar estado jurídico a la resistencia contra los abusos de la autoridad. Ya en 1789 promulgaban los convencionales que *toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, n'a point de constitution*”¹⁰⁷⁵.

Contra los atropellos del Gobierno por abuso de autoridad considera deseable Ortega la *posibilidad* de la respuesta revolucionaria, que es la sensibilidad de la sociedad por los derechos que le son debidos y su disposición a exigirlos y defenderlos. “Yo, que no tengo un pelo de revolucionario, me veo obligado a reconocer y sustentar esta verdad: no es deseable que haya revoluciones, *pero es preciso que pueda haberlas*”¹⁰⁷⁶.

6.4. *El genio de la guerra y la guerra alemana*

En *El Espectador II* (1917) aparece una reseña del libro de Max Scheler *El genio de la guerra y la guerra alemana* (1915) que es una ocasión para fijar algunas posiciones teóricas sobre la guerra. Ante todo, proclama Ortega que es necesario pensar en profundidad, sin los tópicos pueriles con que suele rechazarse, el grave asunto de la guerra, y el libro de Scheler, aunque constituye una clara apología de la misma y una justificación del agresivo expansionismo alemán -en tiempos de crisis y apasionamiento, en que la posición del intelectual puede inclinarse a la parcialidad en detrimento de su compromiso con la verdad, lo más prudente es el silencio-, contiene abundantes y sugestivas ideas que pueden dar pie a plantear con la seriedad necesaria un fenómeno tan importante y decisivo. Contiene el libro una filosofía de la guerra -una fenomenología, una ética, una metafísica- y una aplicación a la guerra actual, todavía más inclinada a la justificación de Alemania. Bástenos con la primera.

Da la razón a Scheler en que la guerra es un fenómeno específicamente humano y como tal no es mero desarrollo de la violencia física en el marco de la lucha por la existencia. No cabe liquidar el problema de la guerra juzgándola como expresión de la fuerza bruta. La fuerza que la origina y en ella se dirime es fuerza humana espiritual, una “condensación de energías espirituales: orden, constancia, laboriosidad, previsión”¹⁰⁷⁷, técnica, saber, propósitos, estrategias... El problema es cómo y por qué esa fuerza espiritual “acaba en la boca de los cañones”, “que el espíritu sea susceptible de convertirse en fuerza bruta, que la fuerza bruta sea a la par moral”¹⁰⁷⁸.

Scheler rechaza el pacifismo -humanista o económico-, al que acusa de ser una concepción *estática* de la historia y despreciar el principio dinámico que constituye la guerra. Se opone en general al liberalismo -origen contractual del Estado, negación de la regulación de los procesos económicos y sociales por un agente central que interfiera el libre o espontáneo desenvolverse de los agentes sociales y en particular la intervención del Estado en los procesos económicos-, oponiéndole una concepción vitalista-organicista en que el Estado queda sustantivado como una “unidad vital de

¹⁰⁷⁵ *Ibidem*, pág. 893.

¹⁰⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷⁷ “El genio de la guerra y la guerra alemana”, *El Espectador II*, O. C., T. II, pág. 333

¹⁰⁷⁸ *Ibidem*.

orden superior”¹⁰⁷⁹ y, manteniendo una concepción de la vida -más allá del equilibrio y la mera tendencia a la adaptación- como creatividad, expansión, perpetuo dinamismo... voluntad de poderío y dominio, el Estado tiene una necesidad de expansión, de afirmación de su voluntad y poderío, que es lo que se dirime en las guerras¹⁰⁸⁰.

Esta concepción estatista, en que funda una valoración ética y metafísica de la guerra y va a justificar la agresividad germana, le parece a Ortega absolutamente rechazable.

Pero la crítica de Ortega se centra en esta cuestión clave: el problema fundamental de la guerra es el de la violencia, y Scheler lo escamotea. Con afirmar “el carácter espiritual de la guerra, esfuma o escamotea su elemento de violencia. Y esto es precisamente lo que habría de ponerse en claro. El problema de la guerra es el problema de la violencia. Mas ni Scheler ni los pacifistas al uso lo reconocen así”¹⁰⁸¹.

La posición de Ortega: En la guerra hay un motor biológico y un motor espiritual. “El ansia de dominio, la voluntad de que lo superior organice y rija lo inferior, constituyen dos soberanos impulsos morales”¹⁰⁸². Pero esa voluntad, ni aun “la conciencia de los propios derechos y la energía para hacerlos respetar”, no es lo que define la guerra, porque eso puede perseguirse de muchas formas y medios. Lo propio de la guerra es perseguir eso por medio de la violencia: “La guerra no es la forma única de ejercer y conquistar el poderío moral, sino sólo una entre muchas, precisamente la forma constituida por la violencia... La guerra no es el ejercicio del poder de un Estado sobre otros Estados, así en general, sino la concreta voluntad de ejercerlo por medio de la violencia y la coacción. No se diga, pues, que es inesencial, extrínseco a la voluntad bélica el matar. Todo lo contrario: la guerra es para la ética un caso particular del derecho a matar. Esto, sólo esto, constituye el problema de la guerra... Mas precisamente sobre este punto no se quiere pensar”¹⁰⁸³.

¿El derecho a matar! ¿Existe tal cosa que pudiera dar justificación moral -esto lo exige Scheler¹⁰⁸⁴ y en esto lo alaba Ortega- a las guerras? “Que es justa una guerra defensiva, nadie lo niega”, aunque no sea nada claro este “derecho a la defensa”¹⁰⁸⁵. ¿Pero lo es la guerra ofensiva o existe el derecho de agresión? (Scheler admite un principio de jerarquía entre los valores políticos y los Estados que los sostienen... “Y entonces... pide para Alemania, como un derecho, la supremacía de Europa. La guerra, en su opinión, es el medio de discernir (como un supremo juicio de Dios) estos derechos en la forma más exacta posible”¹⁰⁸⁶. Lo que suena a poco sutil justificación). “Mi manera de pensar sobre la guerra es de consecuencias opuestas radicalmente a la de

¹⁰⁷⁹ *Ídem*, pág. 330.

¹⁰⁸⁰ “Esa labor de conquista en que el Estado se aumenta, asume y reorganiza otras colectividades, es para Scheler la función vital por excelencia del organismo político. Y llega a decir: “El Estado beligerante es el estado en la suprema actualidad de su existencia” (*Ibidem*). “Un Estado –nos dice en otra ocasión- tiene derecho a que se le reconozcan todos sus derechos, lo cual exige una ejecutiva imposición de ellos por medio de la guerra... Tal doctrina es la tesis principal de Scheler” (*Ídem*, pág. 335).

¹⁰⁸¹ *Ídem*, pág. 334.

¹⁰⁸² *Ibidem*.

¹⁰⁸³ *Ídem*, pág. 335.

¹⁰⁸⁴ “Scheler reconoce en la ética la última instancia para juzgar del valor de la guerra” (*Ídem*, pág. 338).

¹⁰⁸⁵ *Ídem*, pág. 337.

¹⁰⁸⁶ *Ibidem*.

Scheler; pero tiene con su método un punto de partida común: investigar el derecho de la guerra ofensiva. He ahí donde es necesario orientar un nuevo *ius*”¹⁰⁸⁷.

Este es el planteamiento en que insiste Ortega: la existencia y la necesidad de establecer un *ius* de la guerra, que es el reconocimiento del derecho de la fuerza. Sólo estableciendo un derecho de guerra, que reconozca el derecho de los Estados como tales y la justicia de su causa, podrá evitarse que la fuerza sea la fuente de derecho y podría actuarse eficazmente contra las guerras, esto es, estaríamos más cerca del pacifismo. Y sólo así podrían, no sólo determinarse las guerras injustas y tal vez evitarse, sino que podrían evitarse -al poder darles satisfacción- las guerras justas¹⁰⁸⁸. “El derecho internacional comenzará propiamente cuando se hayan inventado las normas jurídicas donde pueda ser recogida la *justicia* indomesticada (la justicia de la violencia) que ahora busca su afirmación en la guerra”¹⁰⁸⁹.

Pero esto significa que sólo cuando se reconozca la justicia latente en la violencia (el derecho a la fuerza con que se quiere dirimir un conflicto, el derecho que asiste al ofensor) podrá dejar de ser la guerra la instancia que imponga el derecho (tal es lo que ha ocurrido con la venganza). Esto exigirá precisar conceptos nuevos, como la “idea de Estado como sujeto de derecho internacional”, el “derecho propio a la fuerza”, qué es lo que determina la esfera de poder del Estado, si hay pueblos que tienen capacidad de ser estados y otros que no...

Para Ortega, el núcleo de la cuestión está en que se reconozca y defina sin tapujos “el derecho de la fuerza”. “Porque éste es el gozne donde toda la cuestión gira. Eternamente... se producirán en la humanidad condensaciones de poder y de fuerza sociales. Siempre habrá fuertes y débiles. Y los fuertes serán violentos mientras los débiles no reconozcan el derecho de la fuerza”¹⁰⁹⁰.

Afirmar el derecho de la fuerza es afirmar que la fuerza *tiene* algún derecho, el que sea, no que *es* el derecho. Negarlo, porque su afirmación parece escandalosa, conduce a dos situaciones equívocas y perniciosas: 1) Puesto que tiene derecho, la fuerza es el derecho. 2) Puesto que la fuerza es una injuria, no tiene derecho. En ambos casos, ajena al derecho, la fuerza tenderá a imponerse.

La conclusión para Ortega es: “El hecho material de ser fuerte -espiritual o físicamente- acarrea derechos determinados. Cuando éstos se definan y codifiquen, las armas yacerán en los museos como monstruos incomprensibles”¹⁰⁹¹.

En una dirección totalmente contraria a la de Ortega es como argumenta Scheler, para el que la guerra es realmente la expresión de su fuerza y la confirmación del derecho del Estado. “Scheler no quiere molestarse en tocar ninguno de esos afanes jurídicos a que aludo en las páginas antecedentes. En su opinión, es un contrasentido creer que pueda nunca el *ius* sustituir a la guerra”¹⁰⁹². Su fórmula viene a ser: “Así

¹⁰⁸⁷ *Idem*, pág. 338. Inciso entre paréntesis mío.

¹⁰⁸⁸¹⁰⁸⁸ Cfr., *Idem*, pp. 340-41.

¹⁰⁸⁹ *Idem*, pág. 341. Inciso mío

¹⁰⁹⁰ *Idem*, pág. 351.

¹⁰⁹¹ *Ibidem*.

¹⁰⁹² *Idem*, pág. 346.

como el nacimiento funda para la persona los llamados derechos individuales, la guerra otorga al Estado derechos adecuados a su *potencia*". ¿En qué consiste esa potencia?... En una peculiar energía de cohesión entre los que forman parte de un pueblo y, a la vez, de imperación sobre los demás o frente a las demás colectividades nacionales. Es, pues, voluntad de soberanía hacia adentro... hacia afuera, ampliación de los efectos unificadores, nacionalizadores o "estatificadores"¹⁰⁹³. De ahí a afirmar que "la verdadera guerra pone de manifiesto todas las fuerzas esenciales de un pueblo o nación"¹⁰⁹⁴, o bien "decir que la manifestación inmediata de la densidad a que esa voluntad llega es el grado de preparación guerrera..."; en definitiva, "hacer de la potencia militar el metro de la potencialidad del Estado"¹⁰⁹⁵... Scheler se desliza bastante arbitrariamente hacia una franca apología de la guerra y del derecho de Alemania a la misma.

¹⁰⁹³ *Ibidem*.

¹⁰⁹⁴ *Ídem*, pág. 349. Cita del propio Scheler.

¹⁰⁹⁵ *Ídem*, pág. 350.

7. ESCRITOS DE FILOSOFÍA

Desde *Meditaciones del Quijote* y los “esbozos filosóficos” que le precedieron vienen definiéndose unos problemas y temas recurrentes que van a constituir las ideas clave, los filosofemas característicos del pensamiento filosófico de Ortega. En 1915 y 1916 hay una serie de escritos o exposiciones que recogen y desarrollan de forma más completa esos temas fundamentales. Se va definiendo así lo que podemos llamar la filosofía de Ortega¹⁰⁹⁶. Son principalmente dos cursos o series de lecciones, el titulado *Sistema de la Psicología*, impartido en el Centro de Estudios Históricos de Madrid durante el otoño de 1915 y el primer trimestre de 1916, y la *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, impartido de agosto a octubre de 1916 en Argentina, invitado por la Institución Cultural Española de Buenos Aires. Los complementan otros textos, como *El Novecentismo* (conferencia de despedida en esa Institución, el 15 de noviembre de 1916) y otros incluidos en *El Espectador* I, a saber, “Verdad y perspectiva”, “Nada moderno y muy siglo XX” o “La estética del tranvía”.

De los ensayos filosóficos anteriores a *Meditaciones del Quijote* habría que destacar la necesidad de superar el subjetivismo o el idealismo característico de toda la filosofía moderna y de la escuela neokantiana proclamando una nueva objetividad propiciada por el nuevo enfoque que representa la corriente recientemente nacida de la fenomenología. *El hecho de que existan cosas* es quizás el mejor intento de superar el idealismo por el análisis fenomenológico del dato fundamental de la conciencia. *Descartes y el método trascendental* es la exposición del realismo e idealismo y *Sensación, construcción e intuición* la crítica de ambos, con el apunte (como en *El hecho de que existan cosas*) de una nueva posición o “tercera metáfora” para explicar la relación sujeto-objeto: correlación e implicación mutua, que es lo que va a dar lugar a la nueva idea de *vida* como realidad radical que ya se anunciaba en *Adán en el Paraíso*. *Renan* exponía la exigencia de objetividad o la filosofía como necesidad de verdad y *Sobre el concepto de sensación* es una explicación expresa de qué es la fenomenología y en qué consiste el método fenomenológico.

En *Meditaciones del Quijote* destacan fundamentalmente dos ideas clave de lo que vamos considerando la filosofía de Ortega: “Yo soy yo y mi circunstancia” -idea del ser como relación y respectividad y vida como el hecho radical de habérselas el hombre con el mundo- y el perspectivismo: la realidad-objetividad como proyección y como perspectiva. Una tercera idea fundamental: la razón como función de la vida, germen de la filosofía de la razón vital.

¹⁰⁹⁶Es necesario insistir en esta idea: que en estos textos y cursos Ortega empieza a delimitar su propia filosofía, lo que va a ser el sistema de la filosofía de la razón vital. Así lo recalca, por ejemplo, Jordi Gracia, en su biografía *José Ortega y Gasset*: “El Ortega que viaja en julio de 1916 a Buenos Aires es ya dueño de unas cuantas intuiciones filosóficas y alguna de ellas empieza a parecerle verdaderamente revolucionaria. Incluso tiene nombre, porque la llama “sistema de la razón vital” como mínimo desde las conferencias que redacta para el Centro de Estudios Históricos en otoño de 1915... Este curso se titula, sin embargo, “Sistema de la Psicología”, porque Ortega se siente armando pedazos de un organismo mayor: apuntes sobre ética y estética, sobre el problema del ser y del conocimiento, sobre la condición binaria de la existencia como coexistencia irrefutable de sujeto y objeto. Hasta ahora exponía un clásico en el aula; a partir de ahora se arroja a “tratar independientemente los problemas”... Está en marcha la nueva libertad filosófica que inicia en los dos cursos de 1915-1916, el de Madrid y el de Buenos Aires” (GRACIA, Jordi, *José Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus-Fundación Juan March, 2.ª edición, 2014, pág. 225).

En *Sistema de la Psicología* se repiten y destacan estos tres temas: la superación del realismo y sobre todo del idealismo, el análisis de la conciencia como intencionalidad y el perspectivismo como superación del relativismo y el escepticismo. En *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* destaca nuevamente: el origen y necesidad de la filosofía como búsqueda de la verdad, la superación del realismo y el idealismo y el anuncio de una nueva filosofía o definición de la realidad que supere tanto el idealismo moderno como el escepticismo y utilitarismo propios del positivismo del siglo XIX. Es también fundamental el análisis que se hace del concepto de cultura, que ya comentamos en la primera parte de este trabajo. La nueva “sensibilidad” que es propia de esta nueva filosofía se confirma en “El Novecentismo” y en “Nada moderno y muy siglo XX”.

Por eso, en lugar de comentar por separado los dos cursos y los otros artículos a que nos referimos, vamos a intentar una síntesis integrada de los mismos, agrupando y exponiendo sistemáticamente lo que podrían ser las ideas fundamentales de la filosofía de Ortega hasta este momento, resultando un desarrollo que coincide bastante en su secuenciación con el que va a hacer Ortega en *Qué es filosofía* (que es donde se “sistematiza” de forma más completa y expresa su filosofía de la razón vital).

7.1. Idea y fundamentalidad de la filosofía

La filosofía es una actividad teórica que se define por la búsqueda, por la necesidad de verdad, por saber “lo que las cosas son por sí mismas”. Actividad específicamente humana que puede admirar en un hombre cuyo saber está orientado a la utilidad y que particularmente en el último siglo ha hecho de lo útil la esencia de la verdad. Por eso el nacimiento de la filosofía -la búsqueda racional de la verdad- es, para los que entienden esto, “el acontecimiento mayor de la historia”¹⁰⁹⁷ y el fermento actual de este “saber sobre cuestiones últimas” un cambio decisivo en la cultura comparable al que ocurrió en el Renacimiento¹⁰⁹⁸.

En la primera conferencia de la *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* explica cómo el origen de la conciencia y los saberes del hombre tienen un fin utilitario: informarnos de lo que nos es vitalmente necesario. La “razón” es una función de la vida y sirve a nuestra instalación en el mundo. De ahí sus límites como facultad de conocimiento. No tiene por objeto “la verdad” (no es una “facultad de verdad”), sino captar aquellos elementos o estímulos del medio que nos son vitalmente útiles y poder así responder de acuerdo con nuestras necesidades vitales (es una facultad de adaptación y conservación)¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁷ *Introducción a los problemas fundamentales de la filosofía*, O. C., T. VII, pág. 560.

¹⁰⁹⁸ Cfr., *Sistema de la Psicología*, O. C., T. VII, pág. 436.

¹⁰⁹⁹ “La larga evolución biológica advierte que todo no llega al través de receptores al organismo sino aquello que le sirve para el movimiento y la conservación del individuo... La biología define el sistema de la vida como el de un conjunto de funciones útiles en el individuo... Una de estas funciones es lo que llamamos conciencia...”. Lo que el animal ve en el mundo exterior “no sería lo que el mundo exterior es, sino lo que es útil al individuo para sus transformaciones y movimiento, de suerte que, entonces, esto que llamamos conciencia no es sino la evolución de lo que primero fue una deformación utilitaria de la realidad” (T. VII, pág. 566. Lo mismo se repite de forma similar en pp. 591-593 y 594).

Pero -y esto es lo específicamente humano o lo propio de la conciencia como “darse cuenta de la realidad”- de ese saber para vivir surgió el deseo de saber por saber, por comprender la verdad. La razón o conciencia humana es “conciencia objetiva”, conciencia de las cosas como objetos o realidades, que hace concebir la idea de “realidad” como tal, en sí, al margen de su significación para nosotros. Pero, sobre todo, al hacernos conscientes de nuestros propios límites y ser capaces de distinguir entre verdad y apariencia, entre realidad para nosotros como distinta de la “realidad en sí”, surge en nosotros la aspiración a ese conocer sin límites, la necesidad de conocer la realidad como tal. Esa es la actividad teórica y esa es la filosofía como máxima expresión de la racionalidad. Con una redacción un tanto extraña aparece esta idea en Ortega: “Pues bien, esta actitud de la conciencia en el cual encuadra siempre su hábito de tradición biológica de no surgir sino según el principio de la utilidad, esta actitud enemiga es (aquella) en la cual la conciencia abandona todo utilitarismo y, sabiamente, se sitúa ante el mundo para reflejar, para contemplar”¹¹⁰⁰.

Esta actitud contemplativa y de búsqueda desinteresada de la verdad es propiamente la filosofía, mucho más radical que ninguna otra de las ciencias, en las que hay siempre un componente de utilidad y una falta de revisión crítica de los propios fundamentos, tarea que tiene que suplir la filosofía. En este sentido, la filosofía es la

“Ciencia primera y fundamental, que es primera y fundamental por la sencilla razón de que no supone ninguna otra y es supuesta por todas las demás... La ciencia primera nace ante un problema sumamente preciso y, además, ineludible: la verdad... El problema de la verdad en general, de la teoría en general, no puede ser tratado por ningún procedimiento intelectual en el cual se den por supuesto otras verdades... El método de la ciencia primera y fundamental tiene que ser un método sin supuestos, un partir de sí misma. Por esto y sólo por esto es primera y fundamental”. Concluye Ortega:

“Notas esenciales que ha de cumplir una ciencia primera: 1.^a: Su tema es la verdad. 2.^a: Su método ha de proceder sin supuestos. 3.^a: Sus verdades han de ser verdades absolutas”¹¹⁰¹.

Esta vuelta a la filosofía, a la necesidad de preguntar por los problemas y el significado último (de lo real) y por el último fundamento (del mundo como del saber o de los distintos saberes) es señal de un cambio profundo en la cultura y es característico del siglo XX frente al siglo XIX: “Para nadie es una novedad que el conjunto de las ciencias, que el *integram* de la ideología europea atraviesa una hondísima crisis... Puede sospecharse, en la crisis a que aludo, el anuncio de una incalculable ampliación y renovación del pensar humano... Fermenta en la conciencia actual un cambio de orientación sólo comparable con el Renacimiento y que consiste precisamente en la liquidación de los principios renacentistas y, por lo tanto, en el brinco fuera de sus límites hacia un tiempo nuevo y un nuevo cosmos”¹¹⁰². Es el cambio de sensibilidad que anuncia en *El Novecentismo* y que le hace identificarse como “*Nada moderno y muy siglo XX*”. Se trata de la superación del positivismo¹¹⁰³ por un nuevo interés por los

¹¹⁰⁰ *Ídem*, pág. 567.

¹¹⁰¹ *Sistema de la Psicología*, T. VII, pp. 458-459.

¹¹⁰² *Ídem*, pág. 436.

¹¹⁰³ “Los médicos del siglo XIX ejercen una filosofía profesional que es el positivismo. Hacia 1880 era la filosofía oficial de nuestro planeta. De entonces acá el tiempo ha corrido y todo ha caminado un trecho

asuntos del espíritu y preocupación por los problemas últimos (más allá de lo que la Física permite saber); la superación del utilitarismo por una nueva concepción de la verdad; en fin, el tránsito del subjetivismo moderno y de la filosofía de la conciencia a la filosofía de la vida y a una concepción de la misma como dinamismo y creatividad, al par que el entusiasmo de una vida ascendente¹¹⁰⁴.

En “*Verdad y perspectiva*” contraponen la política -el pensamiento de lo útil, la cultura de los medios, cuya máxima expresión es esa filosofía pragmatista que declara lo útil como lo verdadero, “que es la definición de la mentira. El imperio de la política es la mentira”¹¹⁰⁵ - a la filosofía, la actitud contemplativa, de la vida teórica, que proclama la obligación, “el derecho a la verdad”. En esta contemplación, en el ejercicio teórico, hacía Aristóteles consistir la beatitud, la vida perfecta. “Yo ando muy lejos de pretender tal cosa. No asevero que la actitud teórica sea la suprema; que debamos primero filosofar, y luego, si hay caso, vivir. Más bien creo lo contrario. Lo único que afirmo es que sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría...”¹¹⁰⁶. Vuelve con esto Ortega a rebajar la exigencia a los lectores españoles; pero ha dejado bien clara la aspiración de la filosofía frente a todo pragmatismo, visión interesada, conformismo relativista o claudicación con la mentira: tenemos el derecho y la obligación de la verdad. Sólo en ella alcanzamos el verdadero nivel de lo humano. Sólo en esa altura -la de la racionalidad sin claudicación- hay verdadera Cultura.

7.2. El comienzo de la filosofía. Duda y escepticismo. La conciencia como dato fundamental

¿Cuál es el comienzo de una ciencia de extrema radicalidad crítica, que tiene que prescindir de todo supuesto y admitir como verdad sólo lo absolutamente indubitable? ¿Y cuál puede ser la primera verdad o primera certeza indubitable de que partir en nuestra reconstrucción de la verdad?

La filosofía comienza en la duda, en el escepticismo, o lo que es lo mismo, en la renuncia a toda verdad que no sea evidente o que no esté apodícticamente fundamentada. En este sentido, de alguna forma recorre Ortega el mismo camino -y así lo va a mostrar en *Qué es filosofía* (V.: Lección VII)- que conduce a Descartes de la duda a la primera certeza en el hecho primario de la conciencia: yo pienso, yo tengo conciencia de la realidad, que no es otro que “el hecho de que existan cosas”.

adelante, inclusive la sensibilidad filosófica. El positivismo aparece hoy a todo espíritu reflexivo y veraz como una ideología extemporánea. Otras maneras de pensar, moviéndose en la misma trayectoria del positivismo, conservando y potenciando cuanto en él había de severos propósitos, lo han sustituido”. “Nada moderno y muy siglo XX”, *El Espectador* I, O. C., T. II, pág. 166.

¹¹⁰⁴Cfr., *El Novecentismo*, O. C., T. VII, pp. 550-551. “La visión de la vida en el siglo XIX ha sido, ante todo, sobre todo utilitaria... El siglo XIX ha permanecido casi ciego para todo otro valor que no fuese el valor útil. Ha llegado a interpretar el bien como la utilidad y ha predicado una moral del utilitarismo y la ha inyectado en nuestras venas (...) El ideal de las nuevas generaciones parece ser más bien de un dinamismo impetuoso (...) Tenía razón Nietzsche al anunciar que el tiempo nuevo preferiría una moral dinámica y creadora a una moral de esclavitud, de inercia, a la humildad la nobleza, a la renuncia la energía, a la discreción el entusiasmo. En suma -como él dice- a las virtudes de la vida en decadencia las fuertes virtudes de la vida ascendente”.

¹¹⁰⁵“Verdad y perspectiva”, *El Espectador* I, T. II, pág. 160.

¹¹⁰⁶*Ídem*, pág. 161.

“¿Qué sentido puede tener el aserto de que la ciencia fundamental tiene que proceder sin supuestos?... Por un supuesto se entiende aquí una proposición cuya verdad no probamos pero damos por probada, para hacer derivar de ella la verdad de otras proposiciones.

“Ejemplo, la gnoseología del realismo y del idealismo. No podemos, pues, admitir como una verdad la realidad de cosa alguna porque no podemos suponer ni siquiera la existencia de la verdad misma en general. ¿Por qué ha de haber verdad? ¿No es posible pensar que la verdad no exista? Aquí tienen ustedes el punto de partida que habrá de tomar siempre la ciencia fundamental, la ciencia de la verdad. Tiene que comenzar por admitir la posibilidad de la duda, de la duda absoluta. Sólo en el combate con la duda absoluta puede darse la verdad absoluta”¹¹⁰⁷.

Afirma Ortega que el principio de toda ciencia es en realidad el problema y que la mejor introducción en la filosofía consiste en despertar la sensibilidad, la conciencia de los problemas. Mucho más fundamental que la solución, el problema es lo que dispara nuestra inquietud y nuestra actividad en la búsqueda de aquella. Sin él no hay búsqueda ni hallazgo; no hay ciencia. Por otra parte, en el acierto en la pregunta está la clave para hallar la respuesta¹¹⁰⁸. Pues bien, el problema fundamental de la filosofía no es otro que el de la verdad, no ya “qué es la verdad”, sino el de si existe alguna verdad y puede asentarse con fundamento. Si no podemos dar nada por supuesto y no podemos aceptar sino lo que esté absolutamente fundamentado, nos encontramos de entrada en el más radical escepticismo, donde no se tiene ninguna verdad y donde cabe incluso la posibilidad de que no haya tal verdad (“La verdad no sabemos bien si existe o si no existe; he aquí sencillamente el problema de la filosofía, el fundamento de la verdad, la teoría de la verdad”¹¹⁰⁹). Nos hallamos desprovistos de toda verdad, nada ofrece absoluta consistencia, todo es por tanto objeto de duda, no tanto porque tengamos motivos para negarlo, sino porque necesitamos afirmarlo con absoluto e indubitable fundamento, con total e indestructible certeza. Por eso la duda, el escepticismo, no es sólo el comienzo, sino la piedra de toque para aquilatar la verdad, que será aquello que resista absolutamente a la duda o que acredite como absolutamente imposible el escepticismo. Por eso, dice Ortega, podemos afirmar, parafraseando a Beethoven: “A la verdad por el escepticismo”.

“Fundar la verdad es una y misma cosa con mostrar la imposibilidad del escepticismo, en el más riguroso sentido del vocablo “imposibilidad”... Es menester que desde luego tracemos un círculo de la máxima duda posible, que anticipemos el universo de la duda y

¹¹⁰⁷ *Sistema de la Psicología*, T. VII, pág. 460. En *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* lo resume así: “La verdad no sabemos muy bien si existe o no existe; he aquí sencillamente el problema de la filosofía, el fundamento de la verdad, la teoría de la verdad (...) Todas las ciencias parten de supuestos, pero la ciencia que estudia las condiciones generales de todas las ciencias no puede partir de supuestos. ¿de dónde parte? (...) Comprenderéis que la actitud de la filosofía no puede ser otra que el extremo radicalismo... Tiene que hacer tabla rasa de sus creencias y dentro no sólo de lo que hay motivo concreto para dudar, sino ampliar la duda hasta el infinito, dudar de todo...” (T. VII, pp. 576-577).

¹¹⁰⁸ “Pensar, ciencia, teoría no es sino esa reacción de nuestra mente provocada por el problema, el esfuerzo en que el intelecto se yergue para dominar el nuevo problema indócil... Quien no tiene problema no puede pensar, no puede hacer ciencia... *Quaestio precisa dimidumscientia*—la exactitud en el problema es ya la mitad de la ciencia—decía Descartes. Difícil será que a un problema con toda precisión sentido tarde mucho en llegar la solución”. *Introducción a los problemas actuales...*, T. VII, pág. 573.

¹¹⁰⁹ *Ídem*, pág. 576. Véase la penúltima cita anterior a ésta.

no hagamos uso de nada que esté o pueda estar dentro de él. Este radicalismo es forzoso, consustancial a la filosofía”¹¹¹⁰.

“Filosofía es teoría, más aún, es la última potencia del puro teorizar y a veces el interés de la teoría es opuesto al de la vida y lo que mirado desde ésta parece una pueril sutilización es en aquella cimiento y piedra angular del edificio. Así el filósofo no duda como hombre de la realidad de las cosas sensibles, no duda porque tenga motivos positivos para declarar sospechosa su existencia, sino porque necesita demostrarla, probarla y lo que se va a probar, antes de ser probado, tiene que quedar como en suspenso y no admitirlo”¹¹¹¹.

Podemos alegar razones para el escepticismo o, como Descartes, los motivos por los que es posible dudar del mundo de la experiencia sensible y nos vemos obligados a “poner entre paréntesis”, con Husserl, el mundo de la actitud natural. Ortega apunta la “disonancia de opiniones” (el hecho de que “los hombres han sostenido y sostienen como verdades las más opuestas proposiciones”¹¹¹²) y el argumento de la relatividad del conocimiento al sujeto que lo ejerce, sin la posibilidad de salir de sí mismo para comprobar la objetividad “fuera del sujeto” o contrastar lo que conozco “en mí” con lo que es “fuera de mí”: “Todo conocimiento es un hecho subjetivo; nace y muere en el sujeto, por tanto depende de él. El argumento, como veis, se alza de la esencia misma del conocimiento”¹¹¹³. Este relativismo que viene de antiguo (tropos de Agripa) se ha incrementado con las versiones modernas del biologismo (la “verdad” depende de la constitución biológica del sujeto) o con el psicologismo (“Ninguna cosa puede ser pensada o puede ser objeto de nuestro conocimiento tal y como ella es abstrayendo del modo como nosotros las pensamos”), hasta llegar a ser “el común denominador de todas las filosofías características de los últimos cincuenta años”¹¹¹⁴.

¿Es posible alcanzar una verdad que niegue el escepticismo o que resulte inmune a la duda? Esa será el verdadero comienzo de la filosofía, el principio desde donde reconstruir el sistema de la ciencia.

Hay una refutación “clásica” del escepticismo que se autorrefuta o aniquila a sí mismo. Si no existe o no es posible para el hombre ninguna verdad, esa misma tesis se afirma como verdad; y si lo fuera, se negaría a sí misma. Resulta entonces que el escepticismo absoluto no es coherente y al menos que es posible la verdad¹¹¹⁵. Y la verdad que permanece no es otra que la de la propia duda o más generalmente la de la conciencia que pone ante mí el mundo: el hecho de estar las cosas ante mí en los diversos modos de conciencia. Yo dudo, yo pienso, yo veo, percibo, imagino, creo...

¹¹¹⁰ *Ídem*, pág. 609.

¹¹¹¹ *Ídem*, pág. 610.

¹¹¹² *Ibidem*.

¹¹¹³ *Ídem*, pág. 612.

¹¹¹⁴ Cfr., *Ídem*, pp. 614 y 615.

¹¹¹⁵ “La afirmación escéptica contiene un pensamiento que a sí mismo se aniquila... Consiste en la taxativa afirmación de que la verdad es imposible. Ahora bien, esta frase no tiene sentido si no va incluida en ella la creencia de que al menos una verdad es posible, precisamente aquella que declaro imposible toda verdad... El horizonte de la duda no es, pues, ilimitado... Cuando hemos consumido con el noble ardor de nuestra *skepsis* todo lo que pretendía ser verdad, no habíamos acabado con todo. Al contrario, toda esa labor negativa y de derrumbamiento ha servido sólo para que veamos cómo... hay un ámbito, en efecto, indestructible”. *Ídem*, pág. 619.

Será verdadero o falso lo que veo, creo, imagino, pero no que me están dadas en el ver, imaginar o creer.

En realidad, estamos ante el hecho que se ponía de manifiesto en el ensayo *El hecho de que existan cosas* y que es el hecho de que están presentes ante mí las cosas, el mundo, en mi conciencia espontánea y primaria (en la que, como dijimos, lo inmediato o primario son esas cosas vividas y no la “conciencia” o subjetividad como tal). Por otra parte, los diversos “modos” en que en mi conciencia se presentan están inicialmente analizados en *Conciencia, objeto y las tres distancias de éste* (el percibir, el imaginar, el creer...), texto que en buena parte se reproduce en la lección V de *Sistema de la Psicología*. Sean cuales sean, se trata de “objetos” ante mí, en mi conciencia. Yo puedo creer que tales cosas son reales como “cosas en sí” y con independencia de que yo las vea o las piense, aunque eso no puede aceptarse como tesis filosófica mientras no sea “probado”. Pero lo que es indudable es que esas cosas, en cuanto aparecen y me son presentes, en el modo preciso en que me son presentes, sin prejuzgar ninguna tesis sobre su realidad o irrealidad, son un hecho incuestionable, que ningún escepticismo puede poner en tela de juicio. Lo analiza Ortega en la lección VI de *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* y concluye con claridad:

“Pasemos al razonamiento fundamental hacia el cual nos impele la preparación del escepticismo, donde encontramos objetos suficientemente firmes para que no podamos dudar de ellos. Esta es la cuestión fundamental de la filosofía: primeramente, tener que asegurarse un terreno sobre el cual levantar su edificio. ¿Dónde están esos algos de los cuales no cabe dudar?

“Cuando vivimos nuestra vida espontánea de conciencia nos hallamos con un mundo de realidades en torno que nos parecen completamente firmes... Pero suponed que ahora, en vez de hacer objetos de mi conciencia esos colores y formas que en la percepción espontánea encuentro ante mí, haga objeto de mi conciencia esa mi percepción. Ahora estoy viendo este salón lleno de oyentes. Creo que todo esto es una realidad. ¿Acaso no lo es...? No es ahora lo que importa la realidad de este salón ni de los oyentes, sino la percepción misma que yo antes tuve. ¿Puedo dudar de ella, de que es sincera, de que es posible, real lo que mi percepción veía? Sí. ¿Puedo dudar de que yo tenía esa percepción, de que creía ver eso realmente? De eso no puedo dudar.

“Aquí tenéis cómo la vida espontánea de la conciencia en el momento en que reflexionamos sobre ella y hagamos vida reflexiva nos da una cantidad literalmente infinita de objetos de los cuales no podemos dudar. Esta perogrullada es el fundamento de la filosofía”¹¹¹⁶.

7.3. Dos interpretaciones (las dos grandes metáforas) de este dato fundamental. Realismo antiguo, idealismo moderno

En muchos lugares se refiere Ortega a las dos interpretaciones o tesis filosóficas que han pretendido explicar el hecho inmediato de la conciencia o la presencia ante mí del mundo de las cosas. Dos interpretaciones sobre la realidad y el conocimiento, que se representan en dos grandes metáforas. Las lecciones VI y II del *Sistema de la Psicología*, la II y IX de la *Introducción*.... Una magnífica síntesis es el texto de 1924 “Las dos grandes metáforas”, recogido en *El Espectador* IV.

¹¹¹⁶*Introducción a los problemas actuales...*, T. VII, pp. 625-626.

Para el realismo, como ya hemos explicado en otras ocasiones, la realidad existe “en sí misma” con independencia del conocimiento, y el conocer es una copia o representación objetiva de esa realidad trascendente que lo causa o motiva. Verdad es adecuación del conocimiento a esa realidad exterior. La metáfora que expresa esta posición es la de la cera que se adapta o acomoda a la forma del objeto y la reproduce, en la que el sello deja su impresión.

“El mundo antiguo, señores, partía ingenuamente de suponer que las cosas existen por sí mismas... La función de pensar no consistía sino simplemente en encontrar las cosas que ahí estaban, en tropezarnos con ellas... Así lo decía (Aristóteles): el alma es como la mano...”¹¹¹⁷.

“Las dos grandes épocas del pensamiento humano, la Edad Antigua con su escuela medieval, y la moderna, germinada en el Renacimiento, han vivido de dos metáforas... ¿Cómo traducir en conceptos este fenómeno de que las cosas hagan ante mí su aparición, estén ahí enfrente con sus rostros innumerables? El hombre antiguo no se reduce a una pura descripción, a la vez pretende describir y explicar. El sujeto y el objeto buscado se hallan... en una relación idéntica a aquella que forman dos cosas materiales cuando chocan dejando la una su huella en la otra. La imagen del sello que imprime en la cera su impronta delicada instálase desde luego en la mente y va poco a poco orientando todas las ideas y doctrinas de los hombres durante siglos y siglos. (...) Según esta interpretación, el sujeto y el objeto están en la relación de dos cosas reales: ambas (subsisten) y perduran aparte y fuera de esta relación. El objeto que veo sigue existiendo cuando yo no lo veo; un intelecto sigue siendo intelecto aun cuando no piense en nada. Cuando sujeto y objeto chocan, deja éste en aquél la huella suya; percepción, conciencia es impresión”¹¹¹⁸.

El mundo moderno parte del descubrimiento del yo, de la conciencia, y de que es ésta, frente a la incertidumbre de todas las cosas, la única cosa cierta y ejemplar. Todo lo demás no se encuentra sino dentro de ella, y el que sean verdad “en sí mismas” y fuera de ella no es sino una suposición... improbable. Esta es la raíz de todo el idealismo moderno. De ahí a hacer de la realidad contenido y construcción del pensar hay sólo una imparable evolución.

“Esta “Edad Moderna” germinada en el Renacimiento ha sido ante todo y sobre todo una edad suspicaz. Hizo de la sospecha... su postura radical ante la vida... Las cosas, en efecto, y su suma el universo, parecen estar ahí, pero ¿lo están seguramente, ciertamente? Lo que es parece ser, en efecto, pero ¿es indudablemente? La eficacia de esta pregunta es eterna y siempre que se repita quedará el “ser” convertido en una cualidad sospechosa y el universo de lo que es como puesto entre paréntesis. Lo que para la gente antigua, más ingenua, *es*, para Descartes meramente *parece* ser. Mas con esto ha mudado la realidad su centro de gravitación... El ser no puede consistir, como ingenuamente piensa el antiguo, en el vivir cada cosa en sí misma y todas en el universo... De todas suertes queda convertido el ser en el correlato de una convicción, en el objeto de una opinión. Ya no significa el vivir en sí de cada cosa sino el ser término... de un pensar. Que ellas son es dudoso, que me parece que son, es indubitable. Lo que seguramente *es* es mi *cogitatio*, mi pensar que son. La realidad ejemplar y primera de quien toda otra realidad vive y en cuyo elemento respira es *ma pensé, moi-même qui ne suis qu’une chose qui pense*... En

¹¹¹⁷ *Ídem*, pág. 578.

¹¹¹⁸ *Ídem*, pp. 657-658. Esta explicación, con esta misma imagen, se repite prácticamente idéntica en “Las dos grandes metáforas. (En el segundo centenario del nacimiento de Kant)”, *El Espectador* IV, O. C., T. II, pp. 514 y, sobre todo, 515.

mí mismo, como contenidos míos, como porciúnculas de mi *yo* están y son todas las cosas”¹¹¹⁹.

“El idealismo, el subjetivismo es el modo radical de enfrentarse con la vida que lleva la Edad Moderna. (...) Las etapas de la historia moderna son a la vez etapas del subjetivismo. La afirmación fundamental de éste, que las cosas son, en definitiva, partes o estados de un yo... La figura inmensa de Kant representa la altura cenital del idealismo: el hombre -dice- es el legislador del universo. Sólo un poco más y Fichte va a hacer del *yo* la *omnitud realitatis*, es decir, Dios; y del *yo*, en virtud de actos creadores suyos, va a deducir el resto del mundo”¹¹²⁰.

En “Las dos grandes metáforas” lo resume de forma más concisa y cambia la metáfora del sello y la cera por la del continente y el contenido:

“Hablar de que los objetos existan fuera y aparte de nuestra conciencia será siempre una aventurada suposición. No tenemos noticia auténtica de ellos sino cuando están en nuestra mente... La única existencia segura de las cosas es la que tienen cuando son pensadas. Mueren, pues, las cosas como realidades, para renacer sólo como *cogitationes*... Desde este punto de vista, la relación de conciencia tiene que recibir una interpretación opuesta a la antigua. Al sello y la tabla de cera se sustituye una nueva metáfora: el continente y el contenido. Las cosas no vienen de fuera a la conciencia, sino que son contenidos de ella, son ideas. La nueva doctrina se llama idealismo”¹¹²¹.

En la lección IX de la *Introducción...* explica la idea esencial del idealismo con la tesis central y extrema que supo darle Berkeley: *esse est percipi*, ser es ser objeto y contenido de conciencia. Fuera de ella no podemos decir que haya ser. Éste se reduce a idea o contenido del pensar. La metáfora que ahora corresponde a la relación sujeto-objeto no puede ser sino la de *creación*: el ser es una *posición* del pensar¹¹²².

7.4. Insuficiencia de ambas interpretaciones. Superación del idealismo. La tercera metáfora y el anuncio de una nueva filosofía

Para Ortega es claro que ha llegado el momento de superar ambas interpretaciones, radicalmente insuficientes y unilaterales, y repensar o dar una nueva solución al problema de las relaciones entre ser y pensar, entre conciencia y mundo, que es

¹¹¹⁹*Sistema de Psicología*, T. VII, pp. 474-475.

¹¹²⁰*Ídem*, pp. 475-476. Esta explicación se repite en *Introducción a los problemas actuales...*, T. VII, pp. 579-580

¹¹²¹“Las dos grandes metáforas”, T. II, pág. 516.

¹¹²²“La metáfora que empieza a reinar en el Renacimiento y de la cual son súbditos todavía casi todos los hombres cultos, tomémosla en la forma extrema que supo darle Berkeley, el agudo obispo inglés... No podemos hablar de la existencia de algo sin pensar en ese algo. Decir, por tanto, que una cosa *es* equivale a decir que la tengo en el pensamiento... *Esse id est, percipi*. “Ser”, existir, igual a “ser percibido” (...) Ahora como veis significa existencia el hallarse en mi conciencia, dependiendo del sujeto. Éste es el sentido del término objeto. Llamamos así a todo en cuanto y sólo en cuanto se halla presente en la conciencia... El objeto es el contenido de la conciencia. De Descartes al extremo positivismo de Mach o Ziehen, nada es en una u otra fórmula sino como contenido de mi yo. Éste goza de la verdadera realidad: las cosas son en cuanto imágenes, percepciones o ideas mías... La realidad del objeto, inversamente a la Edad Antigua, es supeditada, reducida a la realidad específica del sujeto (...) Si antes era conciencia impresión o recepción ahora es creación. Lo visto, lo oído, lo pensado es reducido a variedades de lo imaginativo. La percepción de lo real se explica como un caso particular de la imaginación”. *Introducción...*, T. VII, pp. 658-659.

entender de otra manera lo que es y significa la realidad, la cuestión fundamental por el ser.

“Para el filósofo no es dudoso que su misión, hoy, está en acometer de nuevo la inmensa, incalculable tarea de rehacer según nueva planta los cimientos mismos de la conciencia general e intentar nueva resolución al problema primario de las relaciones entre el ser y el pensar... No tiene sentido una vuelta al realismo de los antiguos, pero tampoco nos es posible permanecer dentro del *quid pro quo* en que el subjetivismo se fundó. No puede supeditarse el sujeto al objeto -como hace Aristóteles- ni el objeto al sujeto -como hace en parte Kant y resueltamente Fichte”¹¹²³.

No es posible la vuelta al realismo ni la supeditación del sujeto al objeto, pues ha quedado manifiesto que no hay objeto sin sujeto, que el objeto lo es inevitablemente “para” un sujeto o conciencia y que su supuesta independencia es de imposible comprobación. Además, forzosamente está sometido a las condiciones -subjetivas- de la posibilidad del conocimiento. En suma, el objeto está necesariamente ligado, dependiente del sujeto. El realismo no puede zafarse de estas objeciones que han conducido al idealismo.

Pero es hora ya de liberarse, también, del subjetivismo que ha atenazado a toda la filosofía moderna hasta el presente inmediato, lastrándola de construccionismo e inveracidad, una auténtica “enfermedad ideológica que nos es menester curar”¹¹²⁴. Tampoco el objeto se reduce al sujeto ni puede ser explicado por él. Si es lo que es “para” la conciencia y en algún modo depende de ella, no significa que sea “por” la conciencia o se identifique con ella, como pura proyección o desdoblamiento del pensar. Aquí hay otro salto lógico injustificado, una petición de principio. El objeto, las cosas, el mundo es lo otro que el yo a lo que la conciencia se enfrenta y en lo que continuamente se diversifica. El que se haga en ella presente no significa que surja espontáneamente de ella; más bien es lo otro de lo que ella necesita para ser lo que es, acto de concienciación, el polo objetivo sin el que el polo subjetivo queda vacío, sin efectividad. Si el objeto necesita la conciencia para hacerse presente, ésta necesita el objeto, lo que ella no es, para ser modo de presencia. Sujeto y objeto son, pues, dos términos diferentes, irreductibles entre sí y mutuamente complementarios, necesitados el uno del otro, codeterminándose.

En un breve párrafo apunta Ortega la idea clave para la superación del subjetivismo y una tercera manera o metáfora -la correlación, lo que va a visualizar en la imagen de los *Dii consentes*- de entender la relación entre pensar y ser:

“Si el depender una cosa de otra, es decir, el no poder darse la una sin la otra (en este caso, el objeto sin el sujeto, el ser sin el pensar o el mundo sin la conciencia) trae consigo la inclusión e identificación de ambas (la reducción del ser en el pensar) yo vuelvo al revés la advertencia de Berkeley y digo: no hay un pensar que no piense algo, que no

¹¹²³ *Sistema de la Psicología*, T. VII, pág. 436. De forma casi idéntica lo dice en *Introducción...*, pág. 580.

¹¹²⁴ “Berkeley y en general la Edad Moderna, de la dependencia en que el objeto que pienso se halla de mí que lo pienso, concluye la inclusión, la reducción del objeto al sujeto. Éste es el error básico a que yo aludo siempre con el nombre de subjetivismo, y esa es la enfermedad ideológica que nos es menester curar (...) Forzoso era que se ensayase una tercera manera de entender la conciencia... Rompamos, pues, con la tradición renacentista de derivar todo lo objetivo de lo subjetivo, las leyes de los objetos de los estados psicológicos. Es increíble que durante tanto tiempo haya aceptado el pensamiento el ridículo *quid pro quo* que el subjetivismo le proponía”. *Introducción...*, T. VII, pág. 660.

tenga su objeto, no hay un ver sin algo visto, ni un querer sin algo querido en suma-, no hay sujeto sin objetos con los cuales se ocupa en actuación de conciencia. El sujeto, pues, depende del objeto. La conciencia es el objeto”¹¹²⁵.

Esta nueva reducción del sujeto al objeto puede parecer absurda, pero demuestra el absurdo de la anterior: la reducción idealista del objeto al sujeto. Pero su virtualidad es mayor: lo que demuestra es más bien la mutua necesidad y dependencia, la irreductibilidad al tiempo que la correlación necesaria entre ambos polos de la relación: ni la conciencia es sin el ser (es conciencia “del” ser) ni el ser, con sentido, lo es sino para una conciencia¹¹²⁶.

Pero esto anuncia que la verdadera clave para la superación del idealismo -por supuesto, sin recaída en el realismo- está en la adecuada consideración del fenómeno fundamental de la conciencia, el hecho de serme presente lo real, según el enfoque que nos brinda la nueva corriente impulsada por Husserl: el análisis fenomenológico de la conciencia como intencionalidad. En efecto, sigue diciendo:

“En el fenómeno primario universal de la conciencia hallo el objeto ante mí y yo ante el objeto, distintos radicalmente el uno del otro, pero dependiendo mutuamente. Yo soy el que piensa, imagina, ve quiere algo; el objeto es eso que piensa, imagina, ve o quiere alguien. Uno para el otro, uno frente al otro, el uno fuera del otro”¹¹²⁷.

Y justo después de ese apunte de más respetuoso análisis de los datos de la conciencia hacer notar que estamos ante una nueva filosofía -y recalca su novedad-, una nueva interpretación de la realidad -una nueva gran metáfora- que desde luego se despegaba del subjetivismo y por tanto de toda la filosofía de la Edad Moderna. Estamos ante una nueva época -en la que, por cierto, quizás a España le cabe jugar un gran papel o al menos incorporarse a la altura de cualquier otra nación occidental-, en la que no por casualidad, superado el subjetivismo y “salidos de la monotonía del yo”, renace la filosofía y, reconquistado un nuevo objetivismo (¡hacia las cosas mismas!), es capaz de alumbrar ámbitos redescubiertos de la realidad, como el de los valores -ética y estética-, la existencia humana y, desde luego, una nueva ontología.

“Importa insistir más en esta doctrina que, al menos en su forma radical, creo por vez primera sustentada. ¿Será firme, será fecunda?... Quiebra la mazmorra del subjetivismo, del solipsismo -para el que sólo el yo existía- y toda la infinita variedad de los objetos cobra sus derechos. La filosofía podrá buscar directamente las leyes de éstos sin insistir

¹¹²⁵*Ibidem.* Incisos entre paréntesis míos.

¹¹²⁶Esta nueva correlación entre sujeto y objeto va a ser más completamente analizada en escritos posteriores a que ya hemos hecho referencia: *Qué es filosofía, Prólogo para alemanes, Principios de metafísica según la razón vital*, etc. Pero aquí se apunta ya lo que con mayor claridad se dice, por ejemplo, en *Qué es filosofía*, lección VIII, donde se lleva a cabo el análisis fundamental para la superación del idealismo: es verdad que sin sujeto no hay objeto, pero también la recíproca: sin objeto no hay sujeto. “Estamos este teatro y yo frente a frente el uno del otro... Él es porque yo lo veo... agota su ser en su aparecerme (esto es verdad con el idealismo). Pero no está en mí ni se confunde conmigo. Yo soy ahora quien lo ve, él es lo que ahora yo veo: sin él y otras cosas como él mi ver no existiría, es decir, no existiría yo. Sin objetos no hay sujeto. El error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las piense, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos. El error fue hacer que el yo se tragase el mundo, en vez de dejarlos a ambos inseparables, inmediatos y juntos mas distintos”. *Qué es filosofía*, O. C., T. VIII, pág. 343. Subrayado e inciso mío.

¹¹²⁷*Introducción...*, T. VII, pág. 661.

en la atroz monotonía de las leyes subjetivas. No estoy solo en el mundo: ni más real ni menos que yo son los objetos”¹¹²⁸.

Como se ve, Ortega es consciente de estar arribando a una nueva idea de la realidad radical, que es esa idea de la coexistencia o coimplicación entre sujeto y objeto que expresa en la metáfora de los *dii consentes*¹¹²⁹, y por tanto a una nueva filosofía ante la que se abre el ámbito pletórico de la objetiva realidad¹¹³⁰. De momento, al menos en estos cursos, no llama a ese nuevo principio o realidad radical “vida”, como lo hace expresamente en *¿Qué es filosofía?*, aunque ciertamente se están definiendo los fundamentos de lo que ya con claridad en *El tema de nuestro tiempo* se va a llamar filosofía de la razón vital. Aquí está ya lo que en esa obra va a ser la idea principal: que la razón y la cultura son función de la vida y, desde luego, sus consecuencias no sólo vitales o culturales, sino epistemológicas. Y también es verdad que Ortega ya le da, a la altura de 1915, ese nombre, “sistema de la razón vital”, cuya paternidad se atribuye:

“Tal es, entre las nada conocidas, la que yo llamo “sistema de la razón vital”, cuyo problema algo difícil de exponer no ha sido que yo sepa descubierto hasta ahora, se entiende descubierto formalmente; gérmenes oscuros y trazos de él han andado y andan rodando por otras ciencias... Pero renunciemos al sugestivo tema -para mí personalmente de importancia sin par, como ocurre siempre al padre con su hijo- de exponer en qué consista concreta y metódicamente ese “sistema de la razón vital”. Lo urgente ahora es que veamos cómo “conciencia” no es más que un lado o cara en absoluto patente, de un fenómeno; todavía más, del fenómeno fundamental...”¹¹³¹.

7.5. El enfoque fenomenológico. La conciencia como intencionalidad

Decimos que la verdadera clave para la superación del idealismo viene dada por el nuevo enfoque que preconiza la fenomenología y en concreto por la atención, que sólo la pura descripción fenomenológica puede aportar, a lo que verdaderamente está “dado” en el acto de conciencia, sin dejar que se introduzcan subrepticamente interpretaciones que van más allá del dato y quedan realmente sin justificar.

Ese análisis es lo que ha iniciado Ortega en el importante ensayo *El hecho de que existan cosas* (incluso, en *Conciencia, objeto y las tres distancias de éste*) y lo va a hacer más detenida y analíticamente en *¿Qué es filosofía* y otros cursos y obras a las que

¹¹²⁸ *Ibidem*, pág. 662. Subrayado por mí.

¹¹²⁹ “Si hubiéramos de buscar la metáfora adecuada a esta doctrina la hallaríamos en lo que os dije en una de las primeras conferencias: no podemos como el hombre antiguo reducir el sujeto al objeto, ni como el hombre moderno reducir el objeto al sujeto: preveamos a tiempo que el hombre futuro va a tratar de ser justo con ambos y los imaginará como aquellos dioses de los etruscos que éstos llaman *dii consentes*...” (*Ibidem*).

¹¹³⁰ “La filosofía orientada así amplía incalculablemente sus dominios. No será psicología o ciencia de los objetos psíquicos, ni física o ciencia de los objetos físicos. Unos y otros son sólo un breve rincón del ámbito inmenso de la objetividad” (*Ibidem*).

¹¹³¹ *Sistema de la Psicología*, T. VII, pp. 479-480. El mismo Jordi Gracia que antes citábamos afirma: “Cuando muchos años después, tras la guerra, reivindicque haber pensado idea tan radical como esta, tan dinamitadora de la fenomenología como estadio final del idealismo kantiano, Ortega tendrá razón. Pero no habrá tenido valor ahora para desplegarla por escrito como pensamiento organizado y asertivo” (o. cit., pág. 227).

nos hemos referido en otras ocasiones (*Principios de metafísica según la razón vital, La razón histórica, Prólogo para alemanes, La idea de principio en Leibniz...*).

En los dos cursos que estamos sintetizando se limita más bien a desarrollar la idea, vinculada a Brentano y a Husserl, de que la esencia de la conciencia radica en la intencionalidad. Lo que apunta sin duda a una nueva orientación objetivista -superadora del idealismo- de la filosofía. Así lo reconoce Ortega nada más describir la intencionalidad -la esencial referencia de la conciencia al objeto- como la nota común y definitiva de los actos o modos de conciencia.

“Recordar, percibir, imaginar, pensar, sospechar, dudar, creer, enojar, aplacar, odiar, amar, estimar, desestimar... He aquí nombres que no nombran cosas, sino modos de conciencia. Busquemos la nota común a todos ellos y encontraremos ésta: son modos de referirse a objetos. Son actos de ir hacia objetos. (...)

“No vacilo ni un momento en afirmar que esta idea de la conciencia como acto intencional, como acto de referencia a objetos, sugerida según indiqué por Brentano e impuesta triunfalmente a la ciencia más reciente por Husserl, está llamada a volver de arriba abajo toda la psicología y de rechazo toda la filosofía contemporánea. (...)

“La referencia a objetos, la intencionalidad es el carácter, diríamos el plasma que constituye y distingue lo psíquico. Con esto nos separamos de las doctrinas tradicionales modernas: con esto intentamos superar toda la modernidad. Moderno se ha llamado a sí mismo el siglo XIX y si para ser moderno estamos obligados a insistir perpetuamente en las creencias de este siglo yo no tengo empacho a renunciar al honor de ser moderno. En un libro poco hace salido a la luz he declarado paladinamente que yo no soy “nada moderno, pero muy siglo XX”¹¹³².

¿Por qué la intencionalidad patente en los actos de conciencia, puesta en valor por Brentano y Husserl, con la pura descripción del fenómeno y lo dado realmente en él, va a conducir a la definitiva superación del idealismo, más allá incluso del mismo Husserl, que termina recayendo en él?

La intencionalidad designa el hecho de estar siempre la conciencia referida a un objeto, más aún, de ser esa referencia misma. La conciencia tiende, remite siempre y necesariamente a algo otro que ella y es esencialmente esa referencia o apertura en que el ser, lo que no es conciencia, se me hace presente. Más aún, la conciencia es primariamente ese serme presente de lo real, pues en el acto de conciencia como tal -lo hemos visto a propósito de *El hecho de que existan cosas*- no aparece la conciencia, sino el estar las cosas -la presencia de las cosas- ante mí (según los diferentes “modos” de conciencia: el percibir, imaginar, querer...). Eso significa que la conciencia es siempre relación de dos elementos imprescindibles, el yo ante quien se muestra y muy especialmente lo otro que inunda y llena el todo de la conciencia, ese objeto que es el blanco y sentido de la *intentio* y sin el cual no hay conciencia posible. La conciencia necesita del objeto y no es nada sin él. Si éste es para la conciencia y no es posible sin ella (observación del idealismo), ella no es posible sin el objeto, es y cobra realidad en la presencia de lo que no es ella. Conciencia es respectividad y difícilmente puede “explicarse” en la reclusión de sí misma. Conciencia es alteridad, apertura, inundación por lo otro. Conciencia es *intentio*, tensión hacia lo otro y no hacia sí misma.

¹¹³² *Ídem*, pág. 646. El libro a que hace referencia es, obviamente, *El Espectador I*.

Conciencia es estar en necesidad de, ser en sí vacuidad que no puede suplir sino con lo otro.

En *Sistema de la Psicología* reproduce un largo fragmento de *Conciencia, objeto y las tres instancias de éste*. Destaco: “Donde quiera y como quiera que exista eso que llamo “conciencia”, lo encuentro siempre constituido por dos elementos: una actitud o acto de un sujeto, y un “algo” al cual se dirige ese acto. Aquel acto puede ser de muchas especies... En todos los casos, se trata de maneras diversas de andar afanado con “algo”, con algo que tiene el carácter esencial de presentarse como otra cosa distinta de los actos del sujeto. (...) Esa cosa que llamamos “conciencia”... parece consistir en la conjunción, perfecta unión de dos cosas totalmente distintas (y que por tanto no pueden “reducirse” la una a la otra): mi acto de *referirme a -y aquello a que me refiero...* El hecho mismo de la conciencia consiste en que yo hallo ante mí algo como distinto y otro que yo”¹¹³³. Insiste, pues, en que la conciencia es relación o conexión de dos elementos que se nos dan como distintos. ¿Qué es lo que nos autoriza a reducir el objeto al sujeto, como hace el idealismo? Si el objeto es lo imprescindible, lo necesario para que pueda darse (la conciencia), si ella es el puro referirse a, si es insuficiente por sí, ¿cómo puede suplir su vacuidad y ser por sí misma o reducir a sí eso otro que le da sentido? (si es vacío, ¿cómo puede darse desde sí su objeto?)

En una lección posterior insiste en esto: la conciencia no se refiere simplemente al objeto, es el referirse mismo. Es la vacuidad que sólo es cuando es presencia del objeto:

“El fenómeno conciencia, no se olvide, es para nosotros una cosa que se distingue de todas las demás cosas del mundo porque en él hallamos el carácter o nota de referirse un sujeto a objetos... Pues bien; la conciencia no es una cosa que se refiera a otra sino que es el referirse mismo, el llevar en sí lo otro que sí mismo, en suma, el tener un objeto, el darse cuenta de algo. Resucitando un sugestivo término escolástico se ha llamado a ese carácter último y primero de la conciencia: intencionalidad. Husserl propone que siempre que usemos el término conciencia la entendamos como diciendo: “conciencia de”, toda conciencia es conciencia de algo”¹¹³⁴.

Conciencia es “conciencia de”, es necesidad, en su calidad de conciencia, del ser, de lo otro que ella y que es en ella presencia. Parece haber una relación de necesidad entre conciencia y ser. Ser es, al menos con sentido, ante la conciencia y conciencia lo es sólo y cuando lo es del ser. Ser y conciencia no se identifican (no se reducen el uno a lo otro), pero sí se exigen y codeterminan. Conciencia es condición de la revelación y sentido del ser, ser es presencia que se patentiza y significa ante un sujeto. Ser y conciencia son dos términos irreductibles de una correlación en que ambos se determinan y constituyen (considerados al margen de la relación son un vacío o un sinsentido). Traducidos de otra manera: hombre y mundo, yo y circunstancia, espíritu y condiciones materiales. Si el mundo, o la materia, es lo que es para el hombre y como consecuencia de su interpretación y de su acción, el hombre es lo que es en relación y por las condiciones, oportunidades y posibilidades que el mundo le aporta. La realidad es esa correlación e interdependencia, esa totalidad... y su historia (el proceso de su devenir); pues de la diversidad, enfrentamiento y codeterminación nace inevitablemente el movimiento, la transformación mutua, la historia. Esa totalidad real es un proceso.

¹¹³³ *Sistema de la Psicología*, T. VII, pág. 466. Inciso entre paréntesis mío.

¹¹³⁴ *Ídem*, pág. 493.

Lo podemos decir de otra manera: la conciencia es el referirse mismo, pura apertura a lo real y llevar en sí lo otro que sí (hacerse presente de lo real en ella). Es *intentio*, tendencia a, estar volcado en lo que no es ella y ser cuando ella no es (“conciencia primaria”, nos ha dicho, es pura presencia del ser, del objeto, cuando la conciencia, en sentido de conciencia subjetiva o de sí, ha desaparecido). Eso es una garantía de objetividad. Porque el objeto es lo que no es ella, y la conciencia no tiene sentido, no es, sin él. Por eso dice Ortega que, si el objeto lo “es” para una conciencia y necesita de ella (es presencia ante mí) para manifestarse, para ser objeto, la conciencia lo es “de” un objeto, necesita igualmente de él, de lo que no es ella, para ser y cumplir su sentido. De ahí la “cosustancialidad” de conciencia y ser.

El ser, tal cual es, con el sentido que presenta (y sólo ante una conciencia lo tiene), no es “en sí”, no es sino lo que es para la conciencia (la comunidad de sentido) y la conciencia (y el hombre como tal) no es lo que es sino en su relación y constitución (mutua) con el mundo. De ahí que no puede decirse que el ser es lo “ahí”, lo que es en sí al margen del sentido (en que es constituido), ni el constructo o contenido de conciencia, algo que se resuelve en conciencia o espíritu; sino la mutua y necesaria coimplicación y codeterminación de sujeto y objeto, materia y espíritu, hombre y mundo (y lo que “son”, al margen de esa relación, es un sinsentido, un puro supuesto en realidad inexistente). Lo que sea o signifique “realidad en sí” al margen y con independencia de esa relación de recíproca constitución sería a lo sumo lo que la realidad fuera para una intuición infinita, creadora, divina.

7.6. Perspectivismo. Superación del relativismo y del escepticismo, sin recaída en el dogmatismo

Otras de las doctrinas que se están definiendo con claridad en Ortega es lo que podemos llamar el perspectivismo de la verdad, pues se trata de una doctrina sobre la verdad del conocimiento y responde a la pregunta: ¿qué es en realidad lo que conocemos? ¿Podemos decir que es la verdad o simplemente verdad? ¿No es una interpretación o apreciación subjetiva siempre de la misma, sesgada, parcial, interesada, que no puede nunca tener pretensión de ser “verdadera”, de responder a lo que las cosas objetivamente son o de adecuarse objetivamente con la realidad? ¿Estamos condenados a tener cada cual “nuestra” verdad, nuestra visión particular y subjetiva, sin poder llegar nunca a una verdad objetiva y universal? ¿Hemos de hablar sólo de “verdades” u opiniones y nunca de “verdad”?

Hay en este respecto también dos posiciones. El dogmatismo: “la verdad es la verdad, la diga Agamenón o su porquero”. O el relativismo: no hay verdad, sino opiniones subjetivas e interesadas. Cada cual ve, entiende o interpreta la verdad a su manera (según posición, condiciones, intereses...). La verdad es relativa a quien la establece. No hay “la verdad”, sólo las verdades de Agamenón y la de su porquero. Y el dogmatismo de la verdad es curiosamente preconizado por los privilegiados: dogmatismo es imposición de la verdad dominante, una auténtica tiranía de la verdad. Por eso sigue Mairena: “Agamenón: - conforme. El porquero: - no me convence”.

Lo hemos visto, el perspectivismo, claramente enunciado en *Meditaciones del Quijote* donde, de diferentes maneras (el bosque y la dialéctica de apariencia y profundidad, el ser como interpretación, el *Quijote* como realización del perspectivismo) juega un importante papel. En los dos cursos que estamos comentando se enuncia en varias ocasiones. Y donde con total claridad se sintetiza breve, pero muy sistemáticamente, es en “Verdad y perspectiva”, en el comienzo mismo de *El Espectador*.

En *Sistema de la Psicología* trata del perspectivismo en las lecciones X a XIV. Comienza precisamente por el problema del escepticismo, del que ha de zafarse la filosofía si quiere ser ciencia de la verdad, y va a plantear el perspectivismo como solución superadora del relativismo que lo engendra. Desde los tropos o argumentos del escéptico Agripa siempre han sido la pluralidad de opiniones y la relatividad de los puntos de vista una objeción fuerte contra la posibilidad de la verdad. “Todo el mundo tiene su opinión”; ante cualquier pregunta la respuesta más frecuente es: “Depende, habrá infinidad de opiniones”. “Es un hecho que los hombres han sostenido y sostienen como verdades proposiciones antitéticas”¹¹³⁵ y lo normal es que los individuos, los grupos sociales, las diferentes épocas juzguen de distinta manera, en función de ideas, creencias, condicionamientos históricos, prejuicios, intereses... Esos juicios y opiniones son relativos al momento histórico, a la cultura, a la educación, a los intereses, en suma, al sujeto que las profesa. O lo que es lo mismo: son subjetivas.

Ya dijimos cómo el subjetivismo general del pensamiento moderno (la verdad es dependiente de las condiciones de la subjetividad. No conocemos “la” verdad, sino “nuestra” verdad) se ve reforzado por las razones aportadas por el biologismo y el psicologismo. “Llamo subjetivismo (relativismo) a toda teoría del conocimiento donde el carácter de la verdad se hace dependiente, en una forma o en otra, de la constitución del sujeto que conoce... (De donde) lo que es verdad para un sujeto puede no serlo para otro... Todo subjetivismo (relativismo) es escepticismo”¹¹³⁶. La conclusión a que se llega es que “toda verdad es subjetiva, relativa o dependiente del sujeto que la enuncia”. No hay propiamente verdad, sino opiniones. La pretensión de una verdad objetiva y universal, en la que todos hayan de convenir, es puro dogmatismo cuya verdad es la imposición de “una verdad” (opinión subjetiva e interesada) como “la verdad”, porque es la que favorece a quien la impone. El dogmatismo es el imperialismo de la verdad, una forma real de tiranía o de sometimiento.

La respuesta de Ortega es bien sencilla: “El hecho de la pluralidad de opiniones no dice nada contra la verdad”. Más aún, “ni siquiera prueba la existencia de errores”¹¹³⁷. Porque podrían ser todas falsas y dejar incólume la verdad; o, y éste es más bien el significado de lo que dice Ortega, podrían ser todas verdaderas aun siendo “relativas” a cada uno y teñidas de subjetividad.

Admitido que la verdad compete con propiedad al conocimiento o al juicio y que consiste en coincidencia o correspondencia con la realidad, objetiva, con aquello que no depende de mi arbitrio, puede admitirse que, admitiendo una dimensión objetiva

¹¹³⁵ *Ídem*, pág. 500.

¹¹³⁶ *Ídem*, pág. 506.

¹¹³⁷ *Ídem*, pág. 501.

irreductible a mi subjetividad, sea conocida desde el punto de vista o perspectiva de los diferentes sujetos. Así, la diversidad de perspectivas no implica alteración subjetiva de la verdad y negación de la misma sino, al contrario, constatación de una verdad objetiva desde distintas posiciones. Todas serían ciertas (verdaderas) y entre todas enriquecerían o completarían el conocimiento de la realidad.

En esto consiste el perspectivismo: la verdad es, efectivamente, relativa al sujeto, pero porque es una perspectiva o aspecto, porque cada cual conoce desde su insustituible punto de vista. Pero cada punto de vista es una incursión en la realidad, auténtica, objetiva, aunque limitada al sujeto particular. Ahí está la clave: una verdad objetiva, pero limitada y parcial. Toda perspectiva es una visión que puede decirse subjetiva, relativa al sujeto, sin duda alguna limitada y parcial, pero de la verdad como tal. Toda perspectiva implica una verdad, aunque no sea ni agote toda la verdad. La pluralidad de perspectivas no implica error ni arbitrariedad. Su integración -la complementariedad de las perspectivas, la “visión” o el esfuerzo de totalización- hace posible una verdad superior (a las “opiniones” particulares) y más universal.

“Conversión del subjetivismo: donde está una pupila no está la otra -lo que ve una pupila no lo ve la otra-. Luego mi verdad no es tu verdad.

“Nada de eso: donde yo estoy en efecto nadie está y el mundo envía hacia mí una perspectiva, toma un aspecto que sólo yo puedo ver. Pero esto no quiere decir que el mundo no sea como yo digo y veo. Todos los aspectos y perspectivas lo son verdaderamente del objeto”¹¹³⁸.

El perspectivismo resume “la verdad” del relativismo y aun del subjetivismo; pero sin sus consecuencias escépticas. La verdad de cada cual es relativa y subjetiva porque es “del” sujeto determinado y porque es, por tanto, parcial, no porque sea falsa o no motivada por la realidad; sino porque estoy obligado a verla desde mi particular posición y condiciones.

“En la tendencia relativista hay, sin duda, junto a este absurdo doctrinal, el propósito bien fundado de hacer notar que la posición de la verdad por el hombre está sometida a evidentes limitaciones. En efecto, ni poseemos todas las verdades ni podemos poseerlas todas. En este sentido claro es que la verdad es relativa; pero este sentido está mal expresado así. No es la verdad quien es relativa al hombre sino el número y clase de verdades que podemos poseer. (...)

“¿Cómo negar que el sujeto condiciona en algún sentido la verdad? Empezando por su cuerpo, por sus órganos de sensibilidad: el sistema nervioso se halla interpuesto entre nuestra conciencia y el universo, lo mismo que una retícula o cedazo que sólo deja pasar una porción de realidad e intercepta todo el resto. No hay duda de que ve otro mundo... la rubia abeja y el hombre... Pero ¿qué sentido tiene preguntarse cuál de los dos ve el mundo visible como el mundo visible es? El mundo visible es de tantas maneras como sean las formas de verlo: cuantos estemos en torno a un objeto vemos de él caras y lados diversos y porque sean entre sí diversos no son todos menos propios del objeto”¹¹³⁹.

En *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, relacionando atención -que es al fin y al cabo un sistema de preferencias, un intencional “dirigirse a un trozo del

¹¹³⁸ *Ídem*, pág. 521.

¹¹³⁹ *Ídem*, pág. 524.

mundo”- y perspectiva -que puede quedar sin duda afectada por aquella- llega a una conclusión cara a Ortega: cada individuo, cada época, cada pueblo tiene su peculiar perspectiva del mundo, entre otras cosas por la dirección de su atención o su sistema de preferencias. Y una perspectiva es siempre un aspecto, una variedad insustituible del mundo. “No sólo cada individuo sino cada pueblo tiene asimismo una propia perspectiva de atención. Que esto es un pueblo, una raza, señores, a diferencia del Estado -una identidad de ciertas radicales propensiones”¹¹⁴⁰.

Decimos, finalmente, que en “**Verdad y perspectiva**” hace Ortega una apretada síntesis, pero muy precisa, del perspectivismo, precisamente como solución a las dos posiciones que han lastrado el problema de la verdad: el escepticismo-relativismo por una parte (sólo existen opiniones particulares y subjetivas) y el dogmatismo-racionalismo por otra: existe la verdad; luego ésta es supraindividual; y viene establecida por la Razón (universal), contra las opiniones particulares y frente a la percepción individual de la verdad, que es negada y despreciada. Enunciamos la doctrina en breves proposiciones:

Establece primero tres principios:

1/ Sólo es posible contemplar la verdad desde cada uno, desde la posición o el punto de vista individual (“El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es arteificio”¹¹⁴¹).

2/ La realidad no puede confundirse -reducirse- al individuo. Tiene una objetividad más allá de las mentes individuales.

3/ Precisamente por ello, porque tiene una objetividad supraindividual y porque es percibida desde cada individuo particular, se desdobra necesariamente en diferentes “aspectos” o se multiplica en mil caras o haces (las *facies* o aspectos diferentes que presenta ante los mil puntos de vista desde los que es contemplada): “La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces”.

De todo ello se sigue:

- a) La realidad se da necesariamente en perspectiva o como punto de vista, como “visión” (entendida en su doble sentido de acto de un sujeto y contenido objetivo del mismo) de un sujeto. “La realidad no puede ser mirada (o vista) sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo”.
- b) “Realidad y punto de vista son correlativos” o están en necesaria referencia. El punto de vista es “de” una realidad, “da” a una parte o aspecto de la misma. Ésta se da, limitadamente, en función del punto de vista. La visión resultante

¹¹⁴⁰ *Introducción...*, pág. 602.

¹¹⁴¹ “Verdad y perspectiva”, *El Espectador* I, O. C., T. II, pág. 162. Todas las citas que pongo a continuación en este apartado pertenecen a esta obra, en las páginas 162-163.

es dependiente de uno y de otra. “Y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista”¹¹⁴².

- c) Cada perspectiva es un “aspecto” objetivo, una faceta de la realidad (será subjetivo, parcial, pero de la realidad. Es, por tanto, “verdad”). “La verdad, lo real, el universo, la vida -como queráis llamarlo- se quiebra en facetas innumerables, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista..., lo que ve será un aspecto real del mundo”.
- d) Cada hombre, cada perspectiva, es una visión insustituible, única, de la verdad. “Cada hombre tiene una misión de verdad... Lo que de la realidad ve mi pupila no la ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios... Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de los demás”.

¹¹⁴²Podríamos referirnos a los antecedentes del concepto de perspectiva (Leibniz en la *Monadología*, Nietzsche en *La gaia ciencia* o en *La voluntad de poder*, Gustav Teichmüller...) y la diferencia de Ortega con todos ellos. Así lo hace Julián Marías en *Ortega. Circunstancia y vocación 2*: “Ortega vuelve la espalda a la idea de perspectiva introducida en la filosofía contemporánea por Nietzsche, Vaihinger y Teichmüller y plantea la cuestión de manera distinta, casi opuesta” (Ed. Cita., pág.173). A diferencia de ellos, para los que perspectiva es sinónimo, en último término, de apariencia (subjetiva), con lo que desaparece la realidad y no hay diferencia entre error y verdad, en Ortega el perspectivismo es una garantía contra el subjetivismo y el relativismo. La doctrina del punto de vista, el que la realidad es necesariamente conocida o asumida en y desde un punto de vista (el lugar, la constitución psíquica, las condiciones estructurales, psicológicas, culturales, históricas, del sujeto), significa que la realidad es ella misma perspectiva (paisaje, gusta decir otras veces) y no hay sino perspectivas. Pero la perspectiva no depende sólo del sujeto, sino que viene “impuesta” y exigida por las condiciones mismas del objeto, de la materialidad, que se da, necesariamente, en “aspectos” o “visiones” respectivas al sujeto, pero no determinadas –creadas- por él: No se inventa, no puede fingirse el punto de vista. Perspectivismo no es subjetivismo ni relativismo, sino respectivismo: la perspectiva está determinada por la condición y posición del sujeto así como por las condiciones estructurales del objeto. Por eso cada perspectiva es verdadera (aunque no coincide con “la verdad”) y sólo es posible una verdad superior en la integración y ordenación jerárquica de las perspectivas. En *El Espectador* IV, en “**Apatía artística**”, de 1921, recalca esta idea de que perspectivismo no es subjetivismo: “La ley de perspectiva vital no es meramente subjetiva, sino que está fundada en la esencia misma de los objetos que habitan el círculo de nuestra existencia. Es la perspectiva un orden, una estructura, una jerarquía que imponemos al mundo en torno, acomodando su contenido en una serie de planos. El error está en suponer que puede nuestro albedrío decidir cuáles cosas han de ocupar el primer plano, cuáles el segundo, y así sucesivamente. Nada de eso; las cosas por sí, y previamente a la localización que les damos, pertenecen a uno u otro rango” (O. C., T. II, pág. 458).

Aun alargando excesivamente la nota, completa Julián Marías las diferencias de Ortega con sus *antecedentes*: “Mientras en Nietzsche o Teichmüller perspectiva se opone a realidad, significa apariencia, convención, ilusión que se desvanece cuando se suprime la visión perspectivista, en Ortega es la perspectiva la condición de lo real y la posibilidad de acceso a su verdad. La falsedad consiste en eludir la perspectiva, en serle infiel, o en hacer absoluto un punto de vista particular, es decir, en olvidar la condición perspectiva de toda visión” (O. cit., pág. 174). “Respecto a Leibniz –continúa Julián Marías en pág. 178-, tampoco su doctrina es un antecedente de la orteguiana, a menos que se tome esa expresión como incitación, sugestión y estímulo... El idealismo monadológico de Leibniz anula el nervio mismo de la noción orteguiana de perspectiva... La perspectiva no viene en Leibniz de la condición de la realidad, sino de la irreductible pluralidad de las mónadas, que no tienen comunicación real, ni entre sí las que son mentes o conciencias, ni con la totalidad del universo”. Cada mónada, cerrada en sí misma, lleva en sí la representación del universo. Por eso podemos hablar de infinitud de perspectivas. Pero cada una de ellas no responde a una “visión” que nos venga dada por la comunicación con lo real. No hay real perspectiva del mundo, no hay verdadero *eidos* que nos ponga en contacto con su realidad o con su esencia. Hay “noción” contenida en cada mónada, que tiene que estar en ella porque no puede comunicarse y descubrir.

- e) “Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo Humano” (Goethe). Cabe una verdad superior a las perspectivas individuales, por confrontación, complementación e integración de diferentes perspectivas, por un intento de atención a la totalidad, que reasume, corrige, supera, pero “comprende” las distintas perspectivas individuales. Esa es la labor de la ciencia, que es pretensión de totalidad, que no niega, sino que comprende las distintas perspectivas en su complementariedad y que da una visión más ajustada y comprensiva de la realidad. “En vez de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual”.

Cabe decir, por último, que el perspectivismo no es una doctrina aparte y desconectada, sino precisamente coherente e incluso consecuencia de su concepción (ontológica) de la realidad como implicación y codeterminación de conciencia y ser, hombre y mundo. El ser es determinado por la conciencia y es siempre “conciencia del ser”, interpretación, perspectiva (sentido interpretado desde un sujeto). La conciencia, aunque esté socialmente determinada, siempre es conciencia individual. Por supuesto, la realidad, aunque interpretada y asumida con sentido desde el sujeto, no es un puro constructo, es una condición suprasubjetiva (e interindividual). La realidad, consecuentemente, se da siempre en interpretaciones, en perspectivas (individuales, culturales, históricas) y la perspectiva es una concreción determinada, el aspecto que la realidad adopta en cada época, para una colectividad, para un sujeto. En el contraste e integración de las diferentes perspectivas se va constituyendo el sentido -progresivo, procesual- que el hombre y el mundo, en su relación y su historia (o su devenir) van adquiriendo o alcanzando: se va viviendo y definiendo lo Humano.

8. SÍNTESIS O RECAPITULACIÓN DE ESTA ETAPA. Cambios en la orientación filosófica. Nuevas posiciones ante el problema de España

1/ De 1902 a 1911 el diagnóstico de Ortega respecto a los males y el atraso de España o su déficit como sociedad y nación está en su no incorporación al proceso modernizador, de desarrollo cultural y científico, que siguió Europa desde el Renacimiento y por eso su propuesta de solución es modernización, europeización y ciencia. Lo que necesita España es ponerse a la altura de Europa, su verdadera tradición, impulsando la ciencia, la cultura, la educación. La fuerza impulsora de este proceso vendrá fundamentalmente del socialismo, no revolucionario y nacionalizado, que ha de promover una transformación gradual pero decidida de la sociedad hacia una situación de justicia y dignidad del hombre, respetando los principios de la democracia y del liberalismo. La tradición filosófica en la que se mueve Ortega es el Kantismo y la influencia más directa viene del neokantismo de Marburgo, de sus maestros Cohen y Natorp, especialmente con sus doctrinas sobre la Cultura, el socialismo ético y la pedagogía social.

2/ En 1911 Ortega, ya catedrático de Metafísica en la Universidad Central, pasa un nuevo curso en Marburgo, en trato muy cercano con H. Cohen, pero también conociendo muy directamente las obras recientes y las orientaciones de un nuevo movimiento filosófico: la Fenomenología. Pues bien, curiosamente es la fecha en que se despega claramente del neokantismo y, de la mano de la fenomenología, va a iniciar una orientación filosófica que le va a llevar a criticar muy especialmente el idealismo de toda la filosofía moderna en general y del neokantismo en particular y a formular una nueva concepción filosófica -más allá del realismo antiguo y del idealismo moderno- que define la vida -la coimplicación y el dramático quehacer del hombre en el mundo- como la realidad radical y que va también identificándose como la filosofía de la razón vital.

Una serie de ensayos de 1911 a 1914 ponen de manifiesto su conocimiento y adhesión al método fenomenológico, su intento de superación del idealismo por el análisis fenomenológico de la conciencia como intencionalidad y una explicación de la misma que él mismo reconoce, retrospectivamente, que iba más allá del propio idealismo en que Husserl recae. *Meditaciones del Quijote* es la confirmación de esta tendencia y una primera formulación, todavía germinal, de sus principales intuiciones y doctrinas filosóficas: la realidad como correlación de ser y conciencia -que se formula en el célebre “yo soy yo y mi circunstancia”-, la verdad como perspectiva, la razón como función vital (idea clave del raciovitalismo o filosofía de la razón vital), el realismo ilustrado e ilusionado frente al utopismo voluntarista, la moral de la autenticidad... Los cursos de filosofía de 1915 y 1916 y los ensayos filosóficos de *El Espectador I* son ya la consolidación de un pensamiento filosófico que se define con claridad, no muy lejos en líneas generales, aunque menos desarrollado, de lo que va a ser en obras definitivas como *Qué es filosofía*, *Principios de metafísica según la razón vital*, etc.: idea de la filosofía, papel de la duda, comienzo en el análisis -fenomenológico- de la conciencia, superación del realismo y el idealismo (esto último especialmente), propuesta de una nueva metafísica o explicación de la realidad centrada en la vida y la razón vital (una nueva ontología, que habrá de desarrollarse en una “analítica existencial” que aquí no está todavía apenas iniciada), la doctrina del

perspectivismo. En cualquier caso, una nueva filosofía que se separa incluso orgullosamente de toda la tradición idealista moderna y que anuncia una nueva época para la ciencia -“Nada moderno y muy siglo XX”- en la que España puede incorporarse a la altura de cualquier país avanzado de Europa e incluso como adelantada en las nuevas tendencias, superando así el déficit de modernidad que la alejó de la vanguardia cultural europea y la pone en condiciones de recuperar lo que todavía le falta y de ponerse al nivel que la cultura occidental -ilustrada, científica, moral y políticamente desarrollada...- requiere.

3/ Porque nada de su producción, también en esta etapa que hemos circunscrito entre 1911 y 1916, es ajeno a la preocupación y al esfuerzo por la solución y la mejora de España. Preside todo ello, también, su preocupación patriótica: la de afianzar y promover la España que puede ser. Y la primera evidencia es que a una nueva orientación filosófica corresponde un cambio también en el diagnóstico y solución a los problemas de España. Lo más claro es lo que se enuncia en *Vieja y nueva política*. El mal de España no es sólo, con ser muy grave, de Estado -la organización y la política incompetente, corrupta, desnacionalizada, anuladora e incapaz de enmienda de la Restauración y los Partidos que acaparan el poder-, sino de sociedad o nación: su insana constitución, su deficiente articulación, su falta de vitalidad. De ahí que la solución propuesta, sin renunciar a las necesidades o soluciones expresadas en la etapa anterior, se resume en lo que hemos llamado Política de la Vitalidad. Se necesita, sin duda, una reforma radical, una transformación del Estado y la superestructura política (democracia, liberalismo, competencia técnica, nacionalización de las instituciones...), pero sobre todo una intervención decidida para la revitalización de la sociedad: impulso de la sociedad civil, revitalización de las provincias, acometida contundente en la educación, extensión de la cultura, multiplicación de los canales de comunicación, crear tejido nacional, promover empresas económicas, crear riqueza... Para ello, formar élites, preparar una minoría suficiente de profesionales competentes, con capacitación técnica, con verdadera educación y elevación cultural, capaces de influir en la sociedad con su ejemplo, su acción pedagógica, sus ideales generosos, sus propuestas desinteresadas y sus soluciones y competencia técnica. Una buena élite científica, intelectual, moral puede cambiar la realidad, puede influir positivamente en ella y predisponerla a seguir las mejores soluciones.

4/ Hay, como hemos podido ver, muchos análisis y propuestas: sobre el verdadero patriotismo crítico y comprometido; sobre la realidad de un germen, de una sustancia española que se afirma históricamente y no queda anulada en las adversidades de un desarrollo negativo y frustrante, antes bien da consistencia a la esperanza y al trabajo por la España mejor y posible; sobre la oportunidad que la guerra europea representa para España y la necesidad de emplear las energías que no se gastan en la guerra y las ventajas que la neutralidad -forzada por nuestra debilidad- reporta en trabajos de construcción nacional: saneamiento de la economía, creación de infraestructuras, inversión en educación y ciencia, mejoras sociales para las clases desfavorecidas, articulación de las regiones...

5/ Pero no son sólo los artículos, análisis y propuestas de carácter directamente político o “nacional” los que muestran una preocupación patriótica y son una referencia

directa al problema de España, sino también sus ensayos teóricos y propiamente filosóficos. Sin duda, las dos obras clave del período son *Vieja y nueva política* y *Meditaciones del Quijote*. Importantes son los dos cursos de filosofía que hemos sintetizado y, sin duda, en 1916, la publicación de la primera entrega de la revista personal *El Espectador*.

Meditaciones del Quijote es un hito decisivo en su meditación sobre España y marca, así hemos querido señalarlo, un cambio fundamental en su posición en lo que venimos llamando problema de España. Porque no es sólo un análisis de la realidad española, una reflexión sobre lo que el *Quijote* y sobre todo Cervantes representa en la cultura de España, en su modo de conocerla o de acometer su conocimiento, de analizar las alternativas y proponer soluciones... Sin duda Ortega quiere reeditar la meditación cervantina sobre España, el modo cervantino de acercarse a la realidad, también la española. El cambio fundamental está, en mi parecer, en que ya no estamos en el ámbito de los análisis y las propuestas de solución -que las hay, sin duda-, sino en el de las realizaciones. *Meditaciones del Quijote* no es solamente el descubrimiento, en Cervantes, de una manera de acercarse o conocer la realidad española y ofrecer solución a nuestros males o deficiencias; no es sólo un intento de ofrecer un diagnóstico y proponer una solución; es la constatación de una realidad española esencial, de un modelo de creación y de plenitud española; es mostrar que España no es sólo una promesa o una posibilidad, sino una realidad que ha iluminado -alcanzado- momentos capitales de la cultura europea y puede seguir inspirando su progreso: para España y para Europa. “Experimentos de nueva España” no es la propuesta de acciones futuras para el logro de una España mejor. Son realizaciones que muestran la realidad de una España a la altura de la mejor cultura europea. No es una propuesta de acción; es ponerse a trabajar en la realización de esa España y profundizar en su realidad.

Meditaciones del Quijote es el ejemplo de esa realización: es la constatación de la realidad y la altura conseguida por Cervantes en el *Quijote* y en su obra: el estilo y el modo cervantino de acercarse a la realidad, que es materialización del perspectivismo y la mejor puesta en práctica del lema “A las cosas mismas”; la existencia de un pensamiento español que cala no sólo en la realidad española sino que ahonda en la entraña de lo humano (una profunda filosofía, hemos dicho, si no en la forma sí en el fondo); una visión crítica tanto del idealismo-voluntarismo español como del rastrero y alicorto “realismo”(miopismo zafio sería mejor llamarlo) conformista y entregado; la creación de un nuevo género literario o el descubrimiento de un nuevo ámbito poético, inagotable en la exploración de lo humano.

Pero *Meditaciones...*, como obra de Ortega, es también una meditación al estilo cervantino, una exploración meditativa en la profundidad de la obra (como Cervantes lo hizo en la profundidad de la realidad española, que así y en aquella queda manifiesta), que es por ello una realización de altura intelectual y cultural, una verdadera realización científica; que nos deja, además, el inicio, la actualidad de un pensamiento filosófico que de algún modo inaugura una nueva época, un cambio fundamental en la filosofía -por tanto en la ciencia- europea. Se deja atrás el idealismo de toda la edad moderna. Entramos en un nuevo “paradigma” de la filosofía; desde luego en una radicalmente nueva concepción ontológico-filosófica: ya no es el realismo ni el idealismo, ni el empirismo ni el racionalismo, ni el dogmatismo ni el relativismo: vitalismo, filosofía de la existencia, filosofía de la razón vital, perspectivismo, razón histórica. Se necesitará una nueva ontología, unas nuevas categorías para expresar esta nueva forma de entender

la realidad. Quizá Hegel y Kierkegaard son precedentes, aunque de distinto signo; quizá Heidegger lo desarrolla en su analítica existencial; Ortega lo ahondará a su vez en obras sucesivas.

6/ Pero *Meditaciones* es un modelo de ahondamiento en la realidad española que se repite y continúa en otra serie de meditaciones que siguen desvelándonos la profundidad de lo español y la realidad de sus creaciones. “Se hace España” y se revela su realidad esencial profundizando en su paisaje, en su literatura, en su pintura, donde constatamos la altura -de pensamiento, de contenido estético, de elevación moral; por tanto, de creación cultural- a la que ha llegado y con lo que sigue iluminando España a Europa y a la humanidad. Son, por tanto, labor de profundo patriotismo, no sólo por lo que significan de reflexión o conocimiento de la realidad española, porque se afianza el amor a España, sino porque se pone en valor más que su posibilidad, su realidad. Insisto, no se trata de propuestas, sino de realizaciones: son experiencias de una España plena y real (experimentos de nueva España). Machado, Azorín, Baroja, el Greco, Velázquez, Goya...son lecciones de pensamiento y profundidad, realizaciones de profundo valor estético, intelectual y moral, a la par que incitaciones para el amor. España, así reconocida, se afianza en su verdadera entidad y se hace valorar y querer. Pero no de cualquier modo, como objeto de fácil complacencia. Sino con el compromiso del que conoce críticamente y se pone a trabajar.

7/ Los nuevos ensayos o lecciones de filosofía, como los que se contienen en *El Espectador*, siguen esa práctica de hacer, de construir, de realizar la tarea España. De lo que estaba más falta era de ciencia. Ya vemos que no del todo, que hay un pensamiento y una cultura de verdadero nivel que se revela en nuestras meditaciones. Pues sigamos el modelo y hagamos filosofía rigurosa, hagamos que España se consolide en esta nueva etapa de la ciencia y la cultura europea. No digamos simplemente que hay que hacer: hagamos, realicemos. Pongamos efectivamente a España a la altura europea que le corresponde.

TERCERA PARTE. 1917-1930. DE BAJO EL ARCO EN RUINA A EL ERROR BERENGUER. CAMBIAR EL MODELO DE ESTADO, VERTEBRAR LA SOCIEDAD. RAZÓN VITAL-RAZÓN NARRATIVA

Ortega ha combatido en *Vieja y nueva política* el fraude, la corrupción y la inutilidad del sistema político de la Restauración -usurpación del Estado por la oligarquía- y de los partidos que la sostienen y acaparan en interés de esa oligarquía y contra la sociedad cuyo progreso y mejora impiden o dificultan gravemente. Se necesita una profunda, radical transformación del sistema político-institucional y de la sociedad misma, que tiene que sanar y revitalizarse. Reformar el Estado, fortalecer la Nación.

Para ello es necesaria una *minoría suficiente*, un número importante de hombres de elevada moralidad, probada capacitación técnica, amplia formación cultural y decidido patriotismo -capaces de anteponer el interés del conjunto al provecho particular-, que dinamicen la sociedad y promuevan en ella el conocimiento objetivo de las necesidades y alternativas e ideales y valores de justicia y solidaridad, aporten modelos de moralidad y de ciudadanía, susciten la adopción racional de decisiones... Una minoría capaz de influir positivamente -por la generosidad de sus miras y el valor objetivo de sus propuestas- en la sociedad.

Pero el sistema político e institucional ha llegado -está llegando- al límite de su inadecuación. Ya no es capaz de gobernar, de dirigir, de dar seguridad con su autoridad al normal funcionamiento de la sociedad y mucho menos de promover y facilitar su dinamismo y su mejora. Tampoco de renovarse o transformarse. Por otra parte, mientras la sociedad no se tonifique y fortalezca sus procesos internos, crezca su entramado civil, recomponga su estimativa moral y aclare sus finalidades y preferencias, recupere su sano sentido crítico, reforme su sistema de producción e intensifique sus actividades económicas, se preocupe de verdad por y eleve su cultura, la estructura política se mantendrá, o no estará en condiciones de exigir o hacer inevitable su cambio.

Pero el hecho es que la sociedad, pese a tantas condiciones adversas, crece, progresa en muchos aspectos, y va muy por delante de lo que el inmovilismo político es capaz de reflejar y de asimilar. La Nación supera al Estado, que se convierte, además de inservible, en una rémora para su desarrollo.

El año 1917, tan crucial y decisivo en el mundo, lo es también para España y la crisis a que está asociado tiene en ella su peculiar concreción. El régimen estaba, como hemos dicho, organizado en interés de la oligarquía financiera y terrateniente y, por supuesto, de los políticos y partidos dinásticos -agrupaciones de notables- que lo representaban. Había beneficiado con su política arancelaria, además de a los terratenientes del cereal, a la industria vasco-catalana, había hecho concesiones a la Iglesia y, aparte la actitud filomilitar del Rey, adulaba a militares de alta graduación -cuando no se sometía a las exigencias del ejército, como en el caso de la Ley de Jurisdicciones- y les daba ocupación y posibilidades de ascenso con la guerra de Marruecos. En cambio, creció el descontento y llegó a tener enfrente al proletariado industrial y campesino, a las clases medias del ejército, a los comerciantes e industriales medios, a intelectuales, a reformistas, socialistas, republicanos y nacionalistas. “El movimiento nacional contra la

oligarquía -dice Ramos-Oliveira- era una necesidad histórica”¹¹⁴³. La guerra europea, junto a un crecimiento importante de la economía, provocó un proceso inflacionario, con un alza brutal de los precios entre 1916 y 1920, con problemas de abastecimiento de los productos básicos, lo que engendró un enorme malestar en la clase obrera. Crece de forma muy significativa la afiliación al PSOE y a las centrales sindicales socialista y anarcosindicalista y se incrementa peligrosamente la conflictividad social (sucesos de 1909, 1917, trienio bolchevique de 1918 a 1920...). La guerra de Marruecos suma gastos y desastres y muestra las enormes carencias del ejército español.

El 1 de junio de 1917 la Junta de Defensa del Arma de Infantería de Barcelona firma un manifiesto en que, además de reivindicaciones de corte corporativo -reconocen la absoluta desorganización del ejército y sus necesidades de orden moral, de orden profesional o técnico y de orden económico-, constatan el fracaso de la necesaria regeneración nacional y exigen del Gobierno la liberación de los militares junteros y el reconocimiento de las Juntas y de su reglamento. Las Juntas Militares eran “insólitas asociaciones de militares de baja y media graduación que surgen en Barcelona entre oficiales de Infantería y Caballería y que exigirán corporativamente cambios sustanciales en la organización militar”¹¹⁴⁴. No se trata de un pronunciamiento, pero sí la intervención del ejército -sus clases medias- como tal en política, imponiendo sus exigencias al poder civil. De hecho, provocó la caída del gobierno de García Prieto y su sustitución por el conservador E. Dato que, con la aquiescencia del Rey, se avino a reconocer el reglamento de las Juntas y sancionó con ello el acto de indisciplina con el reconocimiento de facto del intervencionismo militar. Pero, como veremos en el mismo Ortega, el movimiento de las Juntas suscitó en principio las simpatías de sectores populares, intelectuales y de oposición al régimen que vieron en él el primer movimiento de firme contestación contra el mismo que iba a desatar su definitiva descomposición. La “crisis militar” iba a ser continuada, y sin duda estuvo en conexión, con las sucesivas crisis política y social.

A la rebelión de las clases medias del ejército le siguió, en efecto, la rebelión de las clases medias de Cataluña: la Asamblea de Parlamentarios. Convocada por la *Lliga*, a primeros de julio se reúnen en el ayuntamiento de Barcelona todos los diputados y senadores de Cataluña (con excepción de los dinásticos) que aprovechan la coyuntura “revolucionaria” para imponer sus demandas nacionalistas. Exigen la convocatoria de Cortes Constituyentes y una reorganización del Estado de carácter autonomista. Pese a la respuesta represiva del Gobierno, atraen a reformistas, socialistas y republicanos y el 19 de julio se reúne también en Barcelona una asamblea de 68 parlamentarios de toda la oposición reclamando la constitución de Cortes Constituyentes, convocadas por un gobierno que represente realmente la “voluntad soberana del país”, y que el movimiento emprendido por el Ejército se continúe en una profunda transformación de la vida pública. Una parte de las Cortes, en realidad toda la oposición al turno, denunciaba la ilegitimidad del sistema y exigía su sustitución, y el regionalismo normalizaba la exigencia de una nueva “organización territorial”.

El tercer elemento de esta crisis general fue la insurrección del proletariado en el movimiento huelguístico y “revolucionario” que culminó en la huelga general -por tanto política y revolucionaria- del 13 de agosto, que triunfó en las grandes capitales (Madrid,

¹¹⁴³ *Historia de España*, ed. cit., T. II, pág. 433.

¹¹⁴⁴ RUIZ, David, “España 1902-1923. Vida política, social y cultural”, en TUÑÓN DE LARA (dir.), *Historia de España*, Barcelona, Ed. Labor, S. A., 1985, T. VIII, pág. 495.

Barcelona, Asturias, Vizcaya, Valencia, Jaén, Huelva...), paralizó durante una semana la vida nacional, provocó graves enfrentamientos entre huelguistas y fuerzas de orden público, interviniendo el ejército para sofocarla, y se saldó con 71 muertos, 156 heridos, más de 2000 detenidos, la cadena perpetua para el comité de huelga (Largo Caballero, Besteiro, Andrés Saborit y Anguiano, que un año después serían elegidos diputados), y que se sumaba a la exigencia, aparte las reivindicaciones sociales y laborales, de un Gobierno Provisional que iniciara un proceso constituyente.

La crisis del verano del 17 evidenció la crisis profunda en que se anegaba el sistema político y la más grave crisis social y nacional en que se debatía España.

- Ante todo, la crisis política e institucional: el régimen constitucional vigente entra en franca descomposición. La vieja política, recluida en los intereses, las personas y las prácticas recurrentes durante más de cuarenta años, ya no puede aislarse de las exigencias de una sociedad que la sobrepasa y no es capaz de asegurar un mínimo de estabilidad en la gobernación y de funcionamiento institucional. Se inicia un período de absoluta inestabilidad y desgobierno: desde el inicio de la crisis militar en junio de 1917 hasta la dictadura de Primo de Rivera en septiembre de 1923 se suceden 15 gobiernos -sin contar las crisis ministeriales- con una media de tiempo inferior a los cinco meses de duración y entre los que el que más duró -el Gobierno Nacional de A. Maura- fue por menos de siete meses y medio. El sistema político, aunque todavía resiste *in extremis* durante seis años, es incapaz de renovarse y de afrontar o posibilitar la transformación que el país necesita.
- Crisis de vertebración o articulación nacional. “Ya escribió Vicens Vives que “la crisis preparó unos años de exasperación insolidaria e invertebrada” en que “cada porción de la sociedad española buscó soluciones drásticas al margen de todas las demás”¹¹⁴⁵. Es el particularismo y la acción directa que Ortega analizará en *España invertebrada*. Y entre los particularismos -o no lo es todavía- comienza a destacar con sus exigencias de una nueva organización del Estado el nacionalismo catalán.
- Crisis de la Monarquía que, más atenta a su conservación que al interés nacional, se va mostrando incapaz de liderar o apoyar con su papel institucional las transformaciones que el país necesita: un régimen liberal y democrático de verdadera representación, con respeto a la soberanía nacional, que crezca en riqueza y en justicia social, donde quepan la voz y las demandas de los “excluidos” del sistema: socialistas, republicanos, nacionalistas... De ahí que estas opciones crezcan en oposición al sistema y al principio monárquico.
- Crisis de integración y justicia social en referencia al proletariado de la industria y de la agricultura. La clase obrera de las ciudades, castigadas por el paro, las duras condiciones laborales, la carestía, la falta de una decidida legislación social, se inclina cada vez más al socialismo (Madrid, Asturias, Bilbao) y al sindicalismo anarquista (Barcelona, Zaragoza, Andalucía) y cifra sus esperanzas en la revolución. El proletariado campesino -braceros, aparceros, pequeños

¹¹⁴⁵TUSSELL, J., *Historia de España en el siglo XX*, Madrid, Taurus Minor, 2007, T. I, pág. 319.

propietarios- son los totalmente olvidados por el sistema oligárquico cuyo interés se fragua a costa de su relegación. El campo español, donde vive la mayor parte de la población española, se mantiene, sobre todo en las grandes áreas del latifundio -Extremadura, La Mancha, Andalucía-, en condiciones insostenibles; y el régimen pugna por que nada cambie. Bajo rendimiento económico, grave injusticia social, escasa formación ideológica, confusa conciencia de clase (en el campesinado); pero no puede obviarse el hambre de pan, de tierra, de justicia.

Ortega ve necesaria, exige una transformación profunda del Estado, una refundación constitucional -se suma a la exigencia de Cortes Constituyentes- y una revitalización de la sociedad: educación, cultura, ciencia, competencia técnica, progreso económico, justicia social, enmienda en el sistema moral y la jerarquía de valores... Quiere justicia, prosperidad, democracia, libertad, socialismo liberal y nacionalizado...

Pero no quiere revolución; desconfía o ve los peligros de un cambio violento que sobreponga los principios de igualdad democrática a los de la libertad y los derechos de la persona, que en lugar de democracia suponga un nuevo despotismo y en lugar de la justicia liberadora de la pobreza provoque la destrucción de las condiciones que crean la riqueza, conduciendo a un estado de generalización de la escasez y de más profunda injusticia. Está decididamente contra la violencia revolucionaria, contra la exaltación de la lucha de clases, contra el internacionalismo (socialista) que se olvida de las necesidades y el componente nacional de la lucha por el cambio, contra el igualitarismo que ignora la justicia y funcionalidad de la desigualdad legítima y hace tabla rasa de la excelencia, igualando por lo bajo e imponiendo la mediocridad.

Por eso es partidario de un cambio gradual y controlado. Aunque parece que los partidos dinásticos que se turnan en el poder son incapaces de propiciarlo, el cambio, insoslayable, es todavía posible sin revolución. Los partidos -que no son sólo los del turno-, la sociedad, la monarquía, las instituciones pueden renovarse, transformarse, y convertir a España en una sociedad política, social y culturalmente moderna y desarrollada. Lo va a concretar en la necesidad de una reforma constitucional, con unas verdaderas Cortes Constituyentes que pueden convocarse si el ciego inmovilismo político no se encierra en actitudes suicidas; una auténtica refundación del Estado, que asegure:

- Democracia o régimen de soberanía sustentada sobre la igualdad -jurídica, en participación y consiguientemente en oportunidades y posibilidad de acceso a los recursos- de los ciudadanos, que son los que mandan.
- Liberalismo, o régimen de libertades y derechos individuales, que limitan o circunscriben, por el respeto a la ley, el ejercicio del poder.
- Un Estado eficiente, con una administración profesionalizada, técnicamente competente, disciplinada y obediente al poder civil, pero independiente de los partidos que temporalmente lo ejercen.
- Que promueva y ponga las condiciones o haga las reformas necesarias para el aumento de la riqueza y el acceso de todas las clases a la misma, a los bienes necesarios y a los recursos, que deben servir para todos.

- Un régimen, por tanto, de justicia social y dignidad para todos los ciudadanos.
- Que promueva la cultura, la educación y la ciencia.
- Y, en suma, una sociedad civil madura, activa, próspera, con espíritu crítico, moderna y participativa.

Todavía apuesta por la Monarquía o no cree llegado el momento para darla por desahuciada y que no pueda incorporarse a la transformación que ha de hacer un nuevo país. Su autoridad todavía no agotada, su papel de mediación y liderazgo puede dar fuerza, si se lo propone, al cambio; y, en una sociedad tan amenazada por los particularismos, podría jugar un papel positivo de integración y de inclusión. Siempre que no caiga también en el particularismo y también ella se “nacionalice”.

Todo eso podría salvar aún la legalidad, la paz social, el sistema monárquico, el prestigio del Estado para dirigir la sociedad; y se podría evitar la revolución y sus consecuencias imprevisibles e inquietantes. Pero evidentemente supondría acabar con el sistema oligárquico tal como fue diseñado para que nada se moviera. Y la oligarquía se va a resistir.

Y, efectivamente, el sistema político resiste pese a todo casi en estado de asfixia, pero aguanta para que nada cambie o para asegurar los objetivos que pretendía salvar la Restauración: la hegemonía incuestionada de la oligarquía, la Monarquía, los intereses materiales y espirituales de la Iglesia y su enorme influencia social, el sistema de propiedad, la unidad de España, el “respeto” al Ejército... Pero su injusticia, su incompetencia y su resistencia al cambio hacen avanzar precisamente: el republicanismo, el socialismo y las reivindicaciones obreras, el nacionalismo y su cuestionamiento del modelo unitario del estado español, la descomposición del sistema mismo y con él la desafección por la Monarquía... Cuando todo parezca insostenible, vendrá la dictadura militar, que anuncia cambios y mantiene el lenguaje de la regeneración, pero se queda en apuntalar el sistema monárquico y el *statu quo* económico-social (al fin y al cabo, los militares en el poder son miembros de la oligarquía terrateniente).

Su fracaso en la recomposición del país y su derrumbamiento será el definitivo del sistema de la oligarquía, con la Monarquía que se había restaurado en aquel régimen y se había mantenido con la Dictadura. Asistimos entonces a un cambio de régimen, que quiere ser total: República, democracia, reforma en profundidad de la economía y las relaciones sociales, reforma del ejército, de la educación, de la propiedad de la tierra, del papel de la Iglesia y su relación con el Estado, de la organización territorial... Si la Restauración se agota por su aversión a las reformas, la República se justifica por ellas.

Ortega se aviene entonces a lo inevitable: visto que el sistema político y con él la monarquía ha sido definitivamente incapaz de conducir una transformación necesaria para la misma subsistencia de España como sociedad política (que tiene que ser próspera, justa, moderna y europea), se impone el cambio de régimen: una república democrática y liberal, y profundamente reformista, que aborde y esté dispuesta a solucionar con las reformas que se precisen: el problema social y de la propiedad de la

tierra, el problema militar, el problema de la educación y el del papel de la Iglesia en la sociedad y en su relación con el Estado, el problema regional y el de una nueva organización territorial y distribución del poder y la administración entre el Estado y las regiones...

En cuanto a su evolución filosófica, vamos a ver cómo se consolida y define una nueva filosofía que, apoyada en la fenomenología, pretende superar el idealismo y subjetivismo de toda la Edad Moderna, con un racionalismo ético que puede conducir a utopismos voluntaristas distorsionadores de la realidad -y no para mejorarla, sino para alterarla y hacer más improbable una vida humana en plenitud y conciliada con su entorno. Es la nueva filosofía de la vida o de la razón vital que se va a definir con claridad en *El tema de nuestro tiempo* y en *Qué es Filosofía*. Pero habremos de ver que más que de un vitalismo de corte irracionalista -por mucho que se acerque a veces a Nietzsche o a la nueva filosofía de la existencia- se trata mejor de una filosofía de la razón vital o raciovitalismo, en que la razón, si ha de resituarse como función -y no finalidad- de la vida y aceptar por ello sus limitaciones en la definición de la verdad y en la circunstancialidad de sus propuestas, no deja de ser un órgano vital para orientar y mejorar la vida, para regir la acción y conducir al hombre por vías de la mayor objetividad y universalidad. No racionalismo puro y dogmático, pero mucho menos irracionalismo relativista y claudicador, que redundaría en el conservadurismo positivista.

Insistimos en ello, porque hay una interpretación, o interpretaciones, de Ortega -y me refiero ahora a Antonio Elorza en *La razón y la sombra*- que ve en él a partir de 1917 o de 1919 una evolución claramente conservadora en política que está ligada a una concepción filosófica relativista e irracionalista. De un “regeneracionismo sansimoniano”, cercano a un socialismo humanista orientado por un impulso ético de inspiración kantiana, y una “rebeldía constructiva”, que apuesta por un reformismo claramente transformador de la realidad española (*Vieja y nueva política*), sobre todo a partir de 1919 y una experiencia traumática del peligro revolucionario en la huelga general de marzo de ese año en Córdoba y en general de la movilización obrera en el llamado trienio bolchevique, Ortega adopta posiciones cada vez más conservadoras que se reflejan en su personal empeño contra la revolución, el comunismo, el socialismo marxista e internacionalista y la disciplina de partido, pero también en sus posiciones filosóficas irracionalistas (*El tema de nuestro tiempo*), en sus análisis subjetivistas y puramente “ideológicos” -superestructurales- de la realidad española (véase, *España invertebrada*) y en sus propuestas sociológicas y políticas elitistas (*La rebelión de las masas*).

Se hace una interpretación preferentemente (¿tendenciosamente?) negativa del pensamiento filosófico de Ortega (como una deriva irracionalista y reaccionaria): el vitalismo como irracionalismo, el perspectivismo como una forma de subjetivismo (además, elitista, en cuanto se privilegia el punto de vista de las élites), su idea de la sana articulación entre minorías y masa como una ideología elitista y clasista (predominio -natural- de las élites sobre las mayorías; justificación del dominio de las clases superiores). Su rechazo de la revolución y del marxismo como expresión de posiciones e intereses de la clase burguesa. Su defensa de la competencia técnica y de la influencia de las minorías sobre la masa como opción por la tecnocracia y hurto de la democracia. En suma, Ortega cumpliría funciones de “intelectual orgánico” de una burguesía que reacciona ante el peligro y la violencia revolucionaria de las masas

desatadas y quiere defender a ultranza el “orden” y en definitiva los intereses de esa clase.

Creo que puede interpretarse de forma muy diferente y punto por punto el pensamiento de Ortega: el raciovitalismo y el perspectivismo como una nueva apuesta por el objetivismo y la racionalidad, *La rebelión de las masas* como una vuelta al humanismo de tradición ilustrada característico de la cultura europea-occidental, *España invertebrada* como un intento de profundización objetiva en la realidad española (acorde con la razón vital e histórica), sus análisis y propuestas para España en este período como propuestas en absoluto reaccionarias sino más bien progresistas y a veces de tipo que podríamos llamar socialdemócrata. Será cuestión de analizar los textos, atentos a sus supuestos y posibles intenciones, a sus cautelas y prevenciones, pero sin dejarse llevar por un juicio previo sobre un escritor burgués que ante todo quiere oponerse a la revolución y en el que triunfa por encima de todo el miedo ante la movilización obrera y la amenaza del desorden revolucionario.

Decimos que su filosofía se va a precisar como la filosofía de la razón vital. Y la razón vital no puede ser sino razón histórica. El método de la razón histórica no es sino el de la razón narrativa: la comprensión de los hechos históricos exige una atención a los mismos en sus condiciones concretas, sin duda en su evolución y conexiones que permiten comprenderlo en su integridad, pero que tienen que ser considerados en su carácter determinado y contingente: han de ser atendidos y descritos en su condición particular y no construido desde esquemas apriorísticos. Al tiempo que se va definiendo este pensamiento, la atención de Ortega al problema de España, a la realidad española, a los problemas que nos depara y a las soluciones que hay que ensayar -atención que sigue ocupando y presidiendo todo su quehacer- consiste en el análisis continuo y atendido a la realidad -política, social, cultural...- española tal como se va produciendo. Detectando los problemas, las deficiencias, las urgencias, y aportando tareas y soluciones. De cuando en cuando adopta perspectivas de conjunto y hace propuestas de amplio calado general. Pero la atención a lo inmediato y al curso histórico de los acontecimientos exige también una reflexión más profunda y científica, que intente ver los principios radicales, las causas últimas y el sentido general a que apuntan. En el caso de España, los problemas y los hechos -históricos, sociales, políticos, nacionales- que se van sucediendo dejan unas constantes, decantan unos elementos fundamentales, destacan unos comportamientos y actitudes que pueden explicar de raíz muchos de los fenómenos y problemas históricos que caracterizan nuestro tiempo y determinan nuestra situación (realidad). Es lo que intenta identificar y desvelar Ortega en *España invertebrada*; y, en una dimensión de mayor alcance, valiéndose para comprender la realidad española, pero aun para la de Europa y la sociedad contemporánea, en *La rebelión de las masas* donde, como hemos de ver, el problema de España y en general de las “nacionalidades” configuradoras de Europa que se gestaron, progresivamente, después de la disolución del imperio romano, adquiere una interesante dirección o una reveladora solución: de nuevo, si el problema es España, la solución es Europa; pero no simplemente la incorporación a la ciencia, a la cultura y a los valores ilustrados, sino la configuración -política, social, cultural- y la incorporación a una Europa Unida.

Por eso, en el análisis del pensamiento de Ortega en este período, el que se refiere a su reflexión y propuestas para España y el que desarrolla su pensamiento propiamente

filosófico, vamos a proceder sintetizando primero o procurando recoger todas sus ideas relevantes sobre la situación española, sus problemas históricos, políticos, institucionales, sociales o nacionales... hasta la profundización histórico-científica de *España invertebrada*. Esto, en el período que va de 1917 a 1923. De 1923 a 1930, en el período de la dictadura de Primo de Rivera, esa reflexión sobre la realidad histórico-política de España se recoge sobre todo en *La redención de las provincias y la decencia nacional*. A continuación, analizaremos sus escritos o producción de carácter teórico-filosófico hasta su cristalización en *El tema de nuestro tiempo* y cómo se vincula esta concepción filosófica con su reflexión sobre el problema español.

En el período de la Dictadura hasta su decantación por la República a los análisis de tipo político y nacional le seguirán y pondrán en relación los escritos filosóficos, muy especialmente *La rebelión de las masas*, *La misión de la Universidad*, *la Meditación de nuestro tiempo* y *Qué es filosofía*.

PRIMER PERÍODO: 1917-1923 (DE LA CRISIS DEL 17 A LA DICTADURA DE PRIMO DE RIVERA)

1.- 1917-1923. REFLEXIONES SOBRE LA SITUACIÓN POLÍTICA Y LA REALIDAD ESPAÑOLA

1.1.- *Bajo el arco en ruina. Las Juntas de Defensa y la crisis del verano del 17. Lecciones que deja y medidas urgentes. Democracia morbosa*

Hemos dicho que el día 1 de junio las Juntas de Defensa presentan un manifiesto que entre otras cosas emplazaba al Gobierno a cumplir sus exigencias y liberar a los militares encarcelados¹¹⁴⁶. Es un acto de insubordinación contra el poder civil y contra la legalidad constituida, y por parte de aquellos en los que está depositada la fuerza para salvaguardarla. Pues bien, lejos de suscitar el rechazo popular, el gesto sedicioso parece que fue acogido con simpatía y esperanza en amplios círculos de la sociedad, en editoriales de periódicos, entre intelectuales y hasta en sectores del movimiento obrero que vieron en ello el rechazo del sistema político como tal y el inicio de un movimiento para su definitiva transformación. De hecho, la convocatoria de la huelga general del 13 de agosto no contaba con tener enfrente al ejército, pues que respondía al mismo intento que los militares habían encabezado. Y *El Imparcial* mismo que, como periódico dinástico, aunque liberal de izquierdas, se había mostrado contrario a tamaño acto de indisciplina, a partir de unos editoriales de los días 7 y 8 de junio seguramente escritos por Ortega, adopta una actitud más bien favorable a las juntas. Califica la acción de auténtica revolución que constituye una crisis de todo el sistema y un punto de no retorno para el cambio que hay que acometer.

1. “Bajo el arco en ruina”

El 13 de junio Ortega publica un artículo memorable, “**Bajo el arco en ruina**”, que quiere aquilatar su posición y la de la dirección del periódico sobre el movimiento de las Juntas de Defensa y encauzar constructivamente el acto de sedición como la ocasión inexcusable para ese cambio. Se trata de un acto que anula la Constitución. Ningún gobierno puede absorber esa ilegalidad. Aprovechemos para dar un salto y reconstituamos la Constitución. No hay otro remedio: es preciso un “poder transitorio” que convoque “Cortes Constituyentes”.

España está ávida de cambios. Por eso no es de extrañar que haya acogido “con desusada y misteriosa simpatía” la acción de los militares: al fin algo se mueve y éstos se ponen a la cabeza de los cambios. Pero el hecho es demasiado grave y reclama una solución drástica. No se trata sólo de un acto de indisciplina: es algo que deja al Gobierno y a las instituciones políticas sin autoridad y sin legitimidad. Por eso es la liquidación de la Constitución y del sistema político vigente.

Todo Estado necesita para mantenerse una estructura cohesionada y ejercer el poder con autoridad y con eficacia, asentarse sobre un sistema “de prestigios personales y

¹¹⁴⁶De modo similar, el 20 de octubre se dirigirán al Rey exigiéndole, en un plazo de setenta y dos horas, “que el poder fuera confiado a políticos capaces de convocar sinceramente al cuerpo electoral”. ROMANO GARCÍA, Vicente, *José Ortega y Gasset publicista*, Madrid, Akal editor, 1976, pág. 154.

corporativos”, esto es, sobre el prestigio probado de las personas y las instituciones (conseguido por la legitimidad de origen, el valor y calidad de las mismas y la justeza en su desempeño) que en España se ha volatilizado: “Desde 1898 la historia de nuestro país es la de la liquidación de prestigios de órganos colectivos, que no han logrado sustitución... La España del siglo XX es una España invertebrada”¹¹⁴⁷. El edificio del Estado español se compara con un arco inestable cuyas piezas tienden a disociarse y que se mantiene erguido por la acción de la clave, sobre la que se carga toda la frágil estabilidad de la estructura. Es el caso de la Corona que acumula cada vez mayor responsabilidad como “el gran elector” que, “en una sociedad de opinión pública adormecida y exenta de otros poderes prestigiosos”, decide sobre el gobierno y su orientación (al nombrar al primer ministro y concederle con el acta de disolución la posibilidad de fraguarse su mayoría parlamentaria) y apuntala la continuidad del sistema. “A la manera que en los arcos mal constituidos la estabilidad dependía exclusivamente de la piedra clave. Pues bien, sería frívolo eludir el reconocimiento de que la clave española se ha estremecido y el arco periclita”¹¹⁴⁸.

Y es que el papel de esa institución clave es cada día más cuestionado y se ve sometido también a la presión de los “hoplitas” que parecen convertirse en el poder decisorio (lo que anula en la práctica la Constitución). Lo cual es extraordinariamente grave, más aún que una revolución. Porque el Estado se queda sin fuerza legítima a que poder recurrir en última instancia. El ejemplo de los militares cundirá en otros actos de indisciplina y de rebelión en otros grupos y clases sociales. Y el ejército, que se ha colocado en la ilegalidad, no tendrá autoridad para imponer la vuelta a lo que él mismo ha conculcado. En una revolución una legalidad liquidada es inmediatamente sustituida por otra. Pero aquí la legalidad queda en suspenso, sin la fuerza para imponerse. Así todas las violencias, todas las revoluciones son posibles. Por eso...

“Es lo serio, lo patriótico y “lo ordenado” hacer fecundo y salutífero el gravísimo suceso y llevar lo ya hecho a sus extremas consecuencias. Lo hecho es un rompimiento de la legalidad básica de España, es un acto que anula la Constitución... Nada con plenitud de autoridad puede nacer de una Constitución tajada de arriba abajo. Sólo hay una solución: reconstituir la Constitución. Para ello sería necesario un *poder transitorio* más amplio que los existentes en 31 de mayo... Dicho de otro modo: Cortes Constituyentes”¹¹⁴⁹.

Es justamente lo que va a reclamar la Asamblea de Parlamentarios un mes después: un gobierno provisional que represente “la voluntad soberana del país” y que conduzca con limpieza la elección de una Cortes Constituyentes.

El artículo de Ortega, con su velada alusión a la Corona como clave de un arco que se tambalea (mejor, un arco en ruina) y la exigencia, no de reforma, sino de redefinición de una nueva legalidad que en realidad da por periclitado el sistema vigente, provocó, pese a la rectificación de *El Imparcial* para diferenciar la opinión del periódico como tal y la de Ortega y dejar claro su fe en la Monarquía al manifestar que “España, sacudida por un ramalazo de vendaval (revolucionario), tiene en su institución tradicional

¹¹⁴⁷“Bajo el arco en ruina”, *La redención de las provincias y la decencia nacional*, O. C., T. IV, pág. 752.

¹¹⁴⁸*Ibidem*.

¹¹⁴⁹*Ídem*, pág. 754. Cursivas mías.

monárquica el único punto firme de apoyo para reorganizarse y renovarse”¹¹⁵⁰, provocó, decimos, la ruptura entre la nueva dirección de periódico (Urgoiti, Ortega, Félix Lorenzo) y los todavía propietarios del mismo (la familia Gasset, Ricardo, Rafael y Eduardo Gasset, tíos de Ortega) que rompen el acuerdo previo alcanzado con Urgoiti para hacerse cargo del periódico como accionista mayoritario y presidente de “*El Imparcial Sociedad Anónima*”¹¹⁵¹. Esta ruptura conduce a éste y a Ortega a la fundación de *El Sol* que saldrá por primera vez el uno de diciembre.

En *El Imparcial* primero, después en *El Día* y finalmente en *El Sol* publica Ortega una serie de artículos que analizan la situación creada por las Juntas de Defensa, por la huelga de agosto y en general la crisis del 17, con su significado de conjunto, las lecciones que arroja y las soluciones que urge promover. En concreto, a las Juntas de Defensa dedica los siguientes artículos: *Política de la hora presente* (conferencia en La Coruña), *Hacia una mejor política*, *El ayer y el hoy de las Juntas*, *Resumen de una historia*. Al movimiento huelguístico y la conflictividad obrera: *El verano, ¿será tranquilo?*, *Los votos van a presidio* y, ya en 1918, *Fabricantes de rencor*. Relacionado con el problema de fondo de la Asamblea de Parlamentarios de Barcelona, el de la autonomía de las regiones, dedica *Localismo* y *Brindis en el banquete a la revista Hermes*. Finalmente, todos los sucesos que configuran la crisis lo que evidencian es que la democracia o, si se prefiere, la presencia de las masas en la vida pública reclamando su participación, o la exigencia de las bases populares de ser tenidas en cuenta en sus necesidades y para las decisiones relativas a la organización y dirección de la sociedad, es un hecho fundamental de nuestro tiempo, algo que se impone como una necesidad histórica por el desarrollo y forma de conciencia a que llega la sociedad. Por eso no está de más la advertencia que supone, en “Las confesiones del Espectador”, *Democracia morbosa*.

2. Sobre el movimiento huelguístico y las reivindicaciones obreras

En “**El verano, ¿será tranquilo? – Las huelgas y la política**” (*El Imparcial*, 22 junio 1917) trata sobre la anunciada huelga ferroviaria a la que puede seguir la huelga general. Republicanos y socialistas quieren ligar este movimiento reivindicativo a sus fines políticos revolucionarios. Conviene deslindar entre las legítimas reivindicaciones de los obreros y la orientación revolucionaria que algunos partidos “extremos” pretenden imprimirle. Una justa atención del Gobierno a las primeras podría desbaratar o prevenir la segunda.

En “**Los votos van a presidio**” (*El Día*, 15, 18 y 24 de noviembre) señala cómo las Juntas de Defensa y la huelga general responden al mismo movimiento de oposición y revelan la misma realidad: que la legalidad y el orden existente está caducado y debe transformarse (“uno y otro hecho implican la sensación de que ciertas porciones del

¹¹⁵⁰“Se nos aconseja... y decimos nosotros”, *El Imparcial*, 13 de junio 1917, citado por REDONDO, Gonzalo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Rialp, S. A., pág. 36, que cita a su vez una NOTA de N. María de URGOITI en *La Época* y *ABC* los días 20 y 21 de junio.

¹¹⁵¹Las intenciones que animaban a Urgoiti, con la colaboración fundamental de Ortega, para renovar radicalmente la fisonomía de la Prensa española y, además de las innovaciones materiales y técnicas, lograr un periódico totalmente independiente que hiciera honor a su título (“Un periódico es un creador de opinión, no un siervo de ella”), son expuestas sucintamente por Ortega en “*El Imparcial* a sus lectores”, *La época*, 20 de junio de 1917. O. C., T. III, pp. 3-4.

derecho vigente y constituido perpetúan una legalidad falsa, ficticia, hipócrita y, por lo tanto, irrespetable”¹¹⁵²). Respondiendo a esa lógica, los electores han convertido a los miembros del comité de huelga, encarcelados, en concejales del Ayuntamiento (después en diputados). Lo que sorprende es que los militares no hayan comprendido esa coincidencia de fondo y que de alguna manera su propia rebeldía incitó la de la clase obrera. Por eso no es buen síntoma el celo con que se han empleado en reprimir el movimiento obrero, como si quisieran dar la impresión de que el ejército “sigue siendo la fuerza puesta al servicio del orden, dócil al Poder constituido y enemigo de toda turbulencia”¹¹⁵³.

Pero la adhesión que provocó la rebeldía militar y los votos a los que convocaron a la huelga revelan algo más: que los españoles distinguen entre legalidad y moralidad - respeto a la legalidad vigente y exigencia de más altos valores morales que no son sino la exigencia de una “vida buena”- y entre la “España legal” y la “España vital”. Y pueden disculpar ciertos atropellos a la legalidad si se trata de promover la mayor vitalidad del país, en este caso un cambio necesario en su Constitución. El argumento puede resultar peligroso (¿está justificado saltarse la legalidad o atropellarla para lograr un bien que consideramos superior? El pueblo, el soberano, puede tener derecho a la revolución, al cambio y a la suplantación de una legalidad por otra. Los encargados de velar por ella y hacerla cumplir, nunca -esto es, nunca pueden saltarse la legalidad ni cambiarla si no es por los cauces legales establecidos-, pues es el camino más derecho a la arbitrariedad y al despotismo), pero lo que quiere indicar es que los españoles han comprendido el significado profundo de ambos movimientos, el militar y el obrero: que el sistema vigente es insostenible y que no hay alternativa al cambio. En cualquier caso, la vitalidad y la energía moral de España está por encima del orden público¹¹⁵⁴.

Precisamente en esta distinción entre “vitalidad” y “legalidad” había insistido Ortega en una conferencia pronunciada en La Coruña el 29 de octubre (1917): “**Política de la hora presente**”, dedicada toda ella a enjuiciar el movimiento de las Juntas Militares. En ella repite que la insubordinación del ejército ha servido para hacer ver a los españoles “hasta qué punto no hay un solo órgano saludable en el viejo cuerpo del Estado español”¹¹⁵⁵. Con ella “desaparecía de España el imperio de la legalidad”. Y añade que puede ser provechosa “si ese rompimiento de la legalidad nacional salva la vitalidad nacional”¹¹⁵⁶. Pero para ello hay que encontrar un cauce legal por donde pueda darse cumplimiento a ese impulso renovador. Y eso ya ha dicho que es iniciar un proceso constituyente. Se pregunta qué soluciones caben. Ante todo, una, negativa, excluir por completo a cuantos han participado en la política tradicional: “licenciamiento en masa del Estado Mayor político”¹¹⁵⁷. Pero lo verdaderamente necesario es transformar la nación, infundir en la vida nacional competencia, laboriosidad, honestidad, clarividencia:

¹¹⁵²“Los votos van a presidio”, O. C., T. III, pág. 12.

¹¹⁵³*Ídem*, pág. 17.

¹¹⁵⁴ En el “Borrador”, no publicado, para estos artículos juzga todavía más positivamente la huelga general de agosto. Aunque en desacuerdo con las formas, “la huelga fue la manifestación, frívola en las formas, de un malestar realísimo que ciertas capas del cuerpo social sentían y siguen sintiendo” (O., C., T. VII, pág. 682). Pensar que se debe a la agitación de unos cuantos activistas pagados para ello sólo responde a un deseo de engañarse (Cfr., *Ídem*, pág. 683).

¹¹⁵⁵*Política de la hora presente*, O. C., T. VII, pág. 676.

¹¹⁵⁶*Ídem*, pág. 677.

¹¹⁵⁷*Ídem*, pág. 680.

“Nada haríais con situar en los puestos directores doce hombres honestos, clarividentes, leales, si bajo ellos no existen doce millones de españoles vitalmente organizados... El Gobierno y en general la política no es sino el resultado externo de la realidad interna que constituye un pueblo. No habría... un gobierno nuevo mientras no haya una vida nueva y automáticamente, en el momento en que exista una nueva vida, habrá nuevo gobierno”¹¹⁵⁸.

Es en lo que insistía *Vieja y nueva política*: hay que cambiar el Estado, hay que rehacer el sistema constitucional. Pero eso sólo será efectivo si cambiamos la nación con virtud y competencia.

Quizás la reflexión sobre las huelgas pudiera completarse con el artículo que escribe en *El Sol*, el 7 de marzo de 1918, “**Fabricantes de rencor**”. Los acontecimientos políticos se suceden vertiginosamente: el 11 de junio de 1917 el presidente García Prieto dimite ante la situación creada por la clase militar y el Rey encarga formar gobierno al conservador Eduardo Dato que aprueba el reglamento de las Juntas, suspende las garantías constitucionales y se niega a reunir las Cortes. Le responden la Asamblea de Parlamentarios y los sucesos revolucionarios del 10 al 13 de agosto, con la represión a que ya hemos aludido. Las Juntas siguen interfiriendo en la vida política y un ultimátum contra los políticos turnantes¹¹⁵⁹ provoca la caída de Dato el 1 de noviembre. El día 3 de nuevo García Prieto preside el primer gobierno de concentración, con Juan de la Cierva en el Ministerio de la Guerra. Este gobierno significaba el fin del turnismo. Se difunde el fenómeno de las juntas a otros cuerpos del ejército (sargentos, incluso soldados que inician vinculaciones con organizaciones obreras, lo que evoca similitudes con la revolución rusa). Las elecciones municipales del 11 de noviembre convierten en concejales a los miembros del Comité de la huelga de agosto. Las elecciones generales del 24 de febrero de 1918 muestran la división del voto y dan escasa ventaja a los liberales. En marzo los funcionarios de Correos y Telégrafos se ponen en huelga y constituyen su propia Junta. La respuesta del ministro La Cierva fue la militarización del Cuerpo y el conflicto amenaza con extenderse a otros cuerpos de la Administración. El día 19 de marzo (1918) el Gobierno entra en crisis y el Rey, reunido con Maura, Romanones, García Prieto, Dato, Alba y Cambó, amenaza con abdicar si no se encuentra una salida. Se forma el Gobierno Nacional presidido por Antonio Maura que va a durar, pese a las ilusiones concitadas, hasta el 9 de noviembre de ese año de 1918.

“**Fabricantes de rencor**” es un duro alegato contra la política puramente represiva del ministro La Cierva. El Gobierno del “liberal” G^a Prieto aplica en marzo la misma política que siguió el Gobierno conservador de Dato en agosto del año anterior, una política que no aborda la solución de los problemas y sólo engendra rencor por el procedimiento más expeditivo: se disuelve el Cuerpo de Correos y Telégrafos y se sustituye por militares. Lo que no evita “que esos miles de individuos sometidos a violento castigo y mecánica represión no guarden en sus almas un rencor perdurable contra el Estado que los expulsó y el resto de la sociedad que no los defendió. Desde decenios esto se viene haciendo por los gobiernos en nuestra patria... Se siembra el

¹¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹¹⁵⁹ “La moralidad, la justicia, la equidad y el respeto al derecho ni se respetan, ni se guardan, ni aun se puede tener esperanza de que sean inspiradoras de sus actos en el futuro, pues los políticos turnantes no han manifestado ni contrición, ni su propósito de enmienda” (Manifiesto, citado por RUIZ MANJÓN-CABEZA, Octavio, *Historia de España*, Barcelona, Ed. Planeta, 1991, pág. 94).

rencor..., se fomenta la discordia y la hostilidad mutua. Y a producir este radical desorden en los corazones se llama sustentar el orden. Jamás asistimos a un ensayo de fraternidad nacional... Desde la Gaceta o desde el escaño, el político no hace sino segmentar la unanimidad española”¹¹⁶⁰.

Pero la historia de un pueblo es todo lo contrario: un proceso de solidaridad y de integración. Y la vertebración nacional sólo se logra uniendo en torno a ideales comunes, proyectos compartidos, sentimientos de solidaridad en igualdad y respeto. Desde luego, eliminando los motivos de animadversión, de resentimiento y de injusticia. Ortega enuncia ideas que se van a desarrollar en *España invertebrada*. Limitémonos a los últimos párrafos:

“Desde hace siglos, pero muy especialmente desde hace años, gobierna a España el rencor... Una clase social odia a la otra, un grupo al otro, un círculo al frontero... Y en vez de secar las fuentes de esa odiosidad difusa, los gobiernos se dedican a fabricar más rencor... Se olvida deliberadamente que un pueblo es la unión de elementos antagónicos a quienes sólo pueden mantener juntos una tarea común, la colaboración en un ideal. Por eso hace falta el amor, que es el inventor de ideales. En vez de reprimir, la política debe ser una incesante incitación a vivir. Lo que se está haciendo estos días no es gobernar un pueblo, sino aventar una nación”¹¹⁶¹.

3. El nacimiento de *El Sol*. Sobre las Juntas de Defensa

El 1 de diciembre salía el primer número de *El Sol*, donde Ortega va a publicar fundamentalmente sus análisis y reflexiones sobre la realidad española, muchas de ellas en editoriales no firmados. Digámoslo con las palabras de Gonzalo Redondo:

¹¹⁶⁰“Fabricantes de rencor”, O. C., T. III, pág. 79.

¹¹⁶¹*Ídem*, pág. 80. Esto parece una advertencia para el momento que está viviendo España cien años después con el “proceso soberanista” en Cataluña. ¿Se está fabricando rencor? ¿Cuál ha de ser la respuesta del Gobierno para no generarlo o incrementarlo? Fabricantes de rencor son los que explotan agravios y crean disensiones. El nacionalismo persigue sus objetivos de independencia y acaparamiento del poder político en un Estado a su medida y para ello explota el rencor y el encono contra España y lo español (¿por agravios, olvidos y desencuentros reales, por demandas legítimas no atendidas?). Es una estrategia peligrosa, pero infalible a largo plazo; crea un enemigo y consigue cohesión interna (entre los “tuyos”) mediante el odio al contrario. Lo malo es que ese odio se dirige también contra los propios que no piensan como tú y tienen otros proyectos de convivencia en una España común. ¿Y la respuesta del Gobierno del Estado español a las exigencias abiertamente soberanistas y liquidadoras de la legalidad? Debe dejar sin razones a los que explotan el odio y, dentro de su papel de guardar y hacer cumplir la ley, no debe alentarlos. Dificil equilibrio (cuando tiene que gobernar para todos los catalanes, que son conciudadanos y no enemigos, y muchos de ellos sienten como si lo fueran). Todo el respeto, el reconocimiento, la justicia, el cariño, la autonomía, el autogobierno para Cataluña y los catalanes. Y su derecho a disentir. Pero ¿se puede ceder a la presión de los que siendo una parte (de la misma Cataluña) se erigen en el todo y la única Cataluña? Diálogo y entendimiento posible dentro de la ley y los procedimientos que permiten la Constitución. Nada contra la ley. Ortega, y el mismo Azaña, como hemos de ver, pensaba que la autonomía acabaría con los agravios sentidos y se reforzaría la solidaridad nacional; aunque sospechaba que los objetivos de los nacionalistas eran imposibles de satisfacer. De ahí que el “problema catalán”, tal como lo plantean o crean los nacionalistas -decía-, no tiene solución. Como hemos de ver, la proclamada por Azaña “respuesta política” a un problema político no iba más allá de la de Ortega: autonomía, pero sin afectar a la soberanía. No independencia. La autonomía era la respuesta política en 1932 y en 1978. ¿Tiene que ser otra en 2018? Para Azaña y Ortega el límite era la soberanía nacional indivisible. Esto exige como mínimo el respeto a los procedimientos para todo cambio posible establecidos por la ley, fundada en esa soberanía. Aunque esto es adelantarnos (e intentar pensar cuál sería la posición de Ortega en los problemas de hoy).

“El 1 de diciembre de 1917, a muy primeras horas de la mañana, se abrieron las puertas del palacete (de la madrileña calle de Larra) para dejar salir a los repartidores que iban a lanzar un nuevo periódico a las calles. Este periódico se llamaba “*El Sol*”. Finalizadas las gestiones de Don Nicolás María de Urgoiti con la familia Gasset a fin de inyectar nueva vida al languideciente “Imparcial”... Urgoiti había optado por la vía difícil de lanzar un periódico totalmente nuevo en el que pudiera verter -él y sus amigos- las ideas renovadoras que juzgaban esenciales para la salud crítica del país. (...) El espíritu crítico, moderno, inquieto de “Fígaro” (Larra era el nombre de la calle en que se instaló) iba a encontrar su más legítima continuación en las páginas del periódico que tan esperanzadamente era lanzado al público en aquella fría mañana de 1 de diciembre de 1917”¹¹⁶².

El manifiesto-editorial, muy cercano al pensamiento de Ortega, no se debe sin embargo a su pluma -que tantos editoriales produjo- sino a la de Mariano de Cavia. La idea principal se resume en esto: es necesaria una “renovación nacional”. “Cavia establecía la dicotomía entre la España oficial y la España real, asignando la primera al Estado de la Restauración y la segunda al cuerpo vivo del país. Marcaba así, de paso, una de las constantes de “*El Sol*”: su fe ciega y firme en las posibilidades de hacer de España un país nuevo a partir de la formación de sus ciudadanos, de la completa capacitación civil de sus hombres, descuidada años y años por un Estado miope”¹¹⁶³.

Si Félix Lorenzo era el director y el fundador y al parecer director efectivo era Nicolás María de Urgoiti, Ortega venía a ser como “una especie de director espiritual” del periódico. “Ambos (Urgoiti y Ortega) tenían objetivos comunes. Ambos deseaban la dignificación de la Prensa española y algo más: la creación de una potente editorial -lo que con el tiempo habrían de conseguir con Calpe- que fuera como el centro de la difusión de las ideas modernas en España, a fin de revitalizar el país y ponerlo al ritmo de los tiempos nuevos. Ambos, por último, tenían una firme fe en que la educación de los españoles les permitiría a éstos superar el atraso secular que padecían”¹¹⁶⁴.

El día 7 de diciembre publica Ortega su primer artículo en *El Sol*, “El hombre de la calle escribe”, que inicia una serie que va a llamar “**Hacia una mejor política**”. En él hace una especie de declaración programática:

“Quisiera verter en sus moldes mis esperanzas españolas... Queremos y creemos posible una España mejor -más fuerte, más rica, más noble, más bella... Para lograrla es menester que nos hagamos todos un poco mejores en todo: que un afán de vida poderosa, limpia y clara despierte en la raza entera... Y antes que ninguna otra la inteligencia... Habría deseado, antes que nada, contaminar a mis lectores del fervor inveterado que desde mi mocedad siento hacia una España mejor”¹¹⁶⁵.

En los dos artículos siguientes vuelve sobre las Juntas de Defensa, sobre las que el Sr. la Cierva ha recomendado en una nota pública que no se hable. Pero él se ha propuesto tratar de las cosas de España y especialmente de las más hondas y serias que acontecen en el momento actual. “Y la aparición de las Juntas de Defensa -primero las

¹¹⁶²REDONDO, Gonzalo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, Ediciones Rialp, T. I, pp. 63-64. Paréntesis míos.

¹¹⁶³*Ídem*, pág. 70.

¹¹⁶⁴*Ídem*, pág. 75.

¹¹⁶⁵“Hacia una mejor política”, *El Sol*, 7 de diciembre de 1917, O. C., T. III, pp. 21-22.

militares, luego las restantes- constituye, tal vez, el hecho más glorioso, más saludable, más original, más europeo que la España de los últimos cien años puede presentar al mundo”. Juicio que se entiende a la luz de este otro: “Nos dirigimos a la instauración de una nueva estructura nacional. Para ello hace falta que todas las fibras españolas entren en conmoción, que todos vivamos más enérgicamente”¹¹⁶⁶. Y las Juntas de Defensa son el toque de salida para ese proceso de reestructuración y la llamada a la movilización de esas energías.

Así, en el tercero de los artículos, viene a concluir: “Necesitamos, por lo menos, preparar a nuestros hijos una España más noble y fértil... Obreros, militares, labradores, técnicos, industriales, estamos resueltos a ello. (...) Los militares han sido los iniciadores de la nueva trayectoria. (...) Vamos, pues, hacia el intento de fabricar una España distinta y superior... Para ello necesitamos todas las manos: la del militar como la del obrero, reunidas en la sublime faena de labrarnos una patria saludable”¹¹⁶⁷.

En esta labra de una patria saludable, la llave está en el trabajo. Los militares han dado la señal para el cambio, pero lo que hay que construir exige del esfuerzo de todos y eso se ha de levantar con la función y el trabajo bien hecho de cada uno. El prototipo humano de nuestro tiempo es el obrero, el que produce, crea y transforma con su trabajo, con su oficio, con su especialidad, con su generosa aportación a la obra de muchos. Por eso habla de obreros, labradores, técnicos, industriales... y soldados. Pues el militar de hoy ha de conformarse de una nueva manera, según el modelo del obrero que contribuye con su tarea y su deber a la creación colectiva: es el nuevo obrero de la defensa nacional, sin privilegios arcaicos: que ha encabezado el movimiento de renovación y debe ocupar en él, en la nueva estructura nacional, el lugar que le corresponde, sometido a la legalidad y cumpliendo con fidelidad sus funciones. Nada más y nada menos.

En la segunda entrega o continuación de **“Hacia una mejor política”** en cinco artículos (en *El Sol*) entre el 22 de enero y el 24 de febrero de 1918 fundamentalmente se queja de que a la “revolución por entregas” a la que estamos asistiendo (Juntas, Asamblea de Parlamentarios, huelgas, crisis de gobierno) no se está dando la respuesta drástica que puede solucionarla. El mayor peligro para la misma Monarquía es la indecisión de la política monárquica. Necesitamos un gobierno resolutivo y sólo tenemos gobiernos... de cuasi nada. Véase, si no, la falta de continuidad, la dependencia política y la incompetencia de los ministros. Y una España sin solución queda abocada a la revolución. En toda sociedad hay una especie de inercia que hace que resistan y permanezcan instituciones ya inservibles para su función. Mantenerlas en exceso llega a hacer inviable su reforma y obligan al cambio revolucionario. A esta situación estamos llegando en España (“Cuando en un pueblo, como en España acontece, casi todas las instituciones y organismos públicos no funcionan, la vida nacional está en grave peligro. La tolerancia de instituciones desvirtuadas tiene marcado un máximo, del cual no es posible pasar so pena de fenecimiento o de... revolución”¹¹⁶⁸).

¹¹⁶⁶ *Ídem*, pág. 26. Ambas citas.

¹¹⁶⁷ *Ídem*, pp. 28 y 29.

¹¹⁶⁸ “Hacia una mejor política”, II, *El Sol*, 15 febrero 1918, O. C., T. III, pág. 49.

Entre las instituciones vergonzosas que se mantienen está el falseamiento electoral por medio de la compra del voto al que aún recurren, aunque con menor éxito, los gobiernos (en este caso, el de García Prieto en las elecciones de febrero de 1918). Es de esperar que la compra del voto sirva al menos para que aprendan los españoles que el voto tiene un valor real y empiecen a usarlo para lo que en realidad vale: para hacer efectiva la soberanía de la nación¹¹⁶⁹.

En **“El ayer y hoy de las Juntas”** valora lo que éstas significaron en su origen y aquello en lo que, con sus intervenciones al margen de la legalidad, se están convirtiendo: un movimiento corporativo, “particularista”, que utiliza en su beneficio particular la fuerza o el depósito de poder-violencia legítima que la sociedad ha puesto en sus manos. Con sus presiones actúan como un poder fáctico frente al poder civil que es, en definitiva, el legítimo. Se juzgaron como el comienzo de un amplio movimiento de renovación o regeneración nacional (“alzándose contra la política usada, tuvieron en su primera hora la aquiescencia casi unánime de los españoles”¹¹⁷⁰). Hoy presentan exigencias que las están apartando de la aprobación popular. Y la eficacia de la defensa nacional, que exige sin duda la reforma del ejército, no es nada sin la aquiescencia y la colaboración del pueblo español.

“Resumen de una historia” hace balance final del proceso revolucionario que se inició con las Juntas de Defensa y siguió con la huelga general. Amnistiado el Comité de huelga por el nuevo Gobierno Nacional, ¿qué nos enseñan aquellos sucesos? La nación anhelaba una radical transformación. Eso es lo que intentaron militares y obreros, los primeros con el beneplácito de la mayor parte de los españoles, los segundos más bien con su rechazo. Y en esto está la clave del éxito o fracaso de todo movimiento de transformación de una realidad social: la adhesión y efectiva implicación de aquellos a los que el cambio va a afectar. No basta un golpe de mano por parte de un grupo minoritario: alterará la situación, obtendrá tal vez algún beneficio particular, pero no tendrá éxito; no logrará un cambio duradero, no cambiará la raíz, no logrará la transformación necesaria.

“La Juntas de Defensa fueron populares mientras pareció que querían transformar la nación contando con la nación, es decir, con los demás españoles que no son militares. La huelga de agosto fue impopular porque pretendió asimismo reformarnos a los demás españoles no obreros, ni republicanos, ni reformistas, sin contar de alguna manera con nosotros... Este detalle de contar con el prójimo cuando se le quiere mudar de postura va siendo en la Edad Contemporánea una condición ineludible para el buen éxito”¹¹⁷¹.

La lección es que un proyecto de reforma nacional sólo puede ser efectivo (sólo es viable) si es verdaderamente nacional, es decir, si consigue movilizar en su favor a todos o al menos a la mayoría de los españoles: que “todos, o cuanto menos una sobrada mayoría, se sientan en él solicitados, aludidos y, sobre todo, respetados”¹¹⁷². Un cambio fundamental que cuente con sólo una parte (por ejemplo, la mitad o con una leve

¹¹⁶⁹“Siquiera por aquel medio aprenderán los españoles a dar valor a su voto y descubrirán que ese derecho soberano a elegir constituye una propiedad real y eficiente, patrimonio de cada ciudadano”. “Idea de estas elecciones”, *El Sol*, 2 marzo 1918, O. C., T. III, pág. 71.

¹¹⁷⁰“El ayer y el hoy de las Juntas”, *El Sol*, 8 marzo 1918, O. C., T. III, pág. 73.

¹¹⁷¹“Resumen de una historia”, *El Sol*, 11 mayo 1918, O. C., T. III, pág. 98.

¹¹⁷²*Ibidem*.

mayoría), si no logra atraerse a una amplia mayoría, será imposible, puramente temporal, o vivirá con una oposición permanente que terminará por hacerlo inviable.

4. Localismo

Hemos dejado por comentar dos artículos o intervenciones que apuntan otra de las soluciones que ha de incorporar España en su transformación (y responden de algún modo a las exigencias planteadas por la primera Asamblea de Parlamentarios en Barcelona). “**Localismo**” (*El Sol*, 30 diciembre 1917) destaca una idea que va a ser *leit motiv* de Ortega hasta *La redención de las provincias y la decencia nacional*: la revitalización de España exige la reorganización e intensificación de la vida local: pueblos y regiones. Que destierre en primer lugar el caciquismo y la suplantación de la voz y de la voluntad de los españoles y, en segundo lugar, que dinamice la vida y dé responsabilidad, que sientan “la orgullosa voluntad de ser sí mismos”, a nuestros pueblos, la gran masa de la España interior. Veracidad en la representación política y en la expresión de sus necesidades, autonomía en la gestión de su vida, participación responsable en la vida nacional.

En la misma línea se expresa el “**Brindis en el banquete de la revista *Hermes***”, con clara referencia a la necesidad de descentralización. Es evidente la “desvitalización de España”. Nuestra “decadencia histórica” se debe a una auténtica anemia vital¹¹⁷³. ¿Cómo revitalizar a España? El centralismo nacional, a imitación de Francia y simbolizado en Madrid, no ha servido: más bien apaga la vitalidad nacional. La revitalización ha de venir por el impulso del “*localismo*”, la vitalidad y autonomía local y provincial.

“Hay trozos del haz peninsular que tienen necesidades características, peculiares maneras de sentir, un repertorio de costumbres en plena vigencia, un poder económico articulado y de inconfundible fisonomía. ¿Por qué no intentar que esa comunidad de rasgos y condiciones se conserve en una clara voluntad local?”¹¹⁷⁴. Se carga la responsabilidad, con la tensión vital que ello suscita, en una sola cabeza (Madrid). Conceder mayor importancia y responsabilidad a las ciudades y provincias multiplicaría las energías nacionales y tendría un resultado revitalizador para el conjunto. No es adherirse al “regionalismo” o al “nacionalismo”, que condiciona el futuro a un pasado confuso y en lugar de sumar desintegra y muda en encono y resentimiento el orgullo de la indispensable y valiosa contribución al conjunto (pone el ejemplo de la pujanza

¹¹⁷³“Anemia vital” es el diagnóstico de Ortega en “Otra manera de pensar” (*El Sol*, 16 diciembre 1917), en contra del diagnóstico de A. Maura, que atribuye “la más grave enfermedad de nuestra raza” a la “ausencia de gobierno”, concordante con la despreocupación de los españoles por la política o la falta de “ciudadanía”. No es eso para Ortega lo más grave. No es que hayamos estado ausentes de la política. Lo peor es que “hemos estado ausentes del comercio, de la industria, de la técnica, de la literatura, de la ciencia” (O. C., T. III, pág. 37). Es nuestra pobreza material, intelectual y moral por habernos apartado del proceso de desarrollo científico y técnico-productivo que siguió Europa desde el Renacimiento. Nuestro déficit político es consecuencia de nuestro déficit... vital. “No puede el español ser energético ciudadano si no es antes ambicioso comerciante, industrial emprendedor, técnico ingenioso, artista humano y científico lleno de curiosidad y exacta intelección” (pág. 38). Son las propuestas de *Vieja y Nueva Política*: revitalización por la moralidad y la competencia, la energía creativa, la elevación científica, cultural y técnica y el trabajo generoso. Sanemos la sociedad y regeneraremos la política.

¹¹⁷⁴“Brindis en el banquete de la revista *Hermes*”, O. C., T. III, pág. 40.

económica de Bilbao); sino comprender que el reconocimiento, la mayor implicación en la dirección colectiva y el impulso de la capacidad para dirigirse de nuestros pueblos y provincias o regiones redundaría no sólo en la armonía, sino en el aumento de la riqueza y satisfacción del conjunto.

En la pujanza y autonomía de los diversos pueblos y lugares de España y en la articulación de sus voluntades y de su responsabilidad veo yo –dice Ortega- la única España posible.

5. “Democracia morbosa”

El Espectador II aparece publicado en mayo de 1917 y él mismo confiesa haberlo dejado casi concluido antes de su partida para América. “**Democracia morbosa**” está escrito en 1917, aunque antes de los sucesos del verano. Aun así, la visibilidad de las masas, la presencia de “mayorías”, la inundación de la sociedad por el principio democrático (en el sentido de poder o influencia del *demos*, de la mayoría popular) se ha hecho cada vez más relevante, lo que mueve a Ortega a puntualizar el sentido de “democracia”. Algunos han visto en este artículo una desconfianza íntima hacia la misma, cuando no su rechazo por un aristocratismo que no puede disimularse. Se trata más bien de precisar el significado de democracia para evitar pretendidas concreciones o extrapolaciones de la misma que en realidad la pervierten. La idea central está contenida en esto: “La democracia, como democracia, es decir, estricta y exclusivamente como norma del derecho político, parece una cosa óptima. Pero la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad”¹¹⁷⁵. De forma similar, en el curso impartido en Argentina, después de decir que la democracia política es una de las dos gloriosas conquistas del siglo XIX, lo que lleva a veces a querer aplicar sus procedimientos incluso en el ámbito de la lógica y de la verdad, advierte que “quien ama hondamente la democracia debe cuidar mucho no ser demócrata fuera de lugar”¹¹⁷⁶.

La doctrina es ésta:

- 1) La democracia es “estricta y exclusivamente” una norma de derecho político, un sistema jurídico-político que determina quién manda, en quién radica la última capacidad de decisión, qué es lo que legitima el poder. Es el sistema de la soberanía popular, el modo de organización político-social (forma del Estado y organización jurídica de la sociedad) en que el soberano es el pueblo, la totalidad de los ciudadanos, iguales ante la ley y en derechos, que deciden o deben participar en pie de igualdad en las decisiones fundamentales que competen a la sociedad (su dirección, su organización, su administración...), muy especialmente en la determinación de la ley. En la democracia representativa, esta soberanía la ejercen los representantes por delegación. Como éstos, como representantes de la soberanía popular, son los que establecen las leyes y nombran (si no es elegido directamente, el jefe del poder ejecutivo, por el pueblo) o controlan al Gobierno, la democracia se convierte en un procedimiento para elegir las élites (los que han de dirigir o mandar). Pero éstas se deben y son

¹¹⁷⁵“Democracia morbosa”, *El Espectador II*, O. C., T. II, pág. 271.

¹¹⁷⁶*Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, T. VII, pág. 611.

responsables ante el pueblo -conjunto de los ciudadanos- que es el único sujeto de la soberanía.

- 2) Esto significa que la democracia es un reconocimiento de los derechos del pueblo, de todos los ciudadanos, una auténtica elevación, frente a las antiguas formas de discriminación y de anulación política, del pueblo, de las clases populares, reconociendo la igual dignidad de todos como ciudadanos, el derecho a participar y decidir en condiciones de igualdad desterrando las condiciones de injusticia que mantienen sometidos o supeditados a muchos de esos ciudadanos, impidiéndoles realmente el ejercicio de ese derecho. La democracia, dice Ortega en este sentido, “nace como noble deseo de salvar a la plebe de su baja condición”¹¹⁷⁷. Es, realmente, la institucionalización de su “igual” condición.

- 3) Y es que, en tercer lugar, democracia, si se define fundamentalmente por la participación -igualitaria-, conduce o es también igualdad. Si es ante todo eliminación de la discriminación y la desigualdad jurídica, la eliminación del privilegio -o mejor, puntualiza Ortega, nivelación del privilegio: elevación de todos a la dignidad que era propia del privilegiado. No se trata de nivelación por abajo, conversión de todos en plebe, sino por arriba: conversión de todos en ciudadanos-, actúa coherentemente, también, contra la desigualdad social que significa privilegio en unos y en los otros desventajas, situación de inferioridad aun en los ámbitos en que no debiera haberla, pérdida de oportunidades, merma de la dignidad y, sobre todo, incapacidad efectiva de participar -con la igualdad que se le reconoce- en las decisiones políticas que le competen. Por ello, democracia es, además de gobierno de todos, del pueblo, igualdad -jurídica, de derechos, de participación, de oportunidades a vivir con dignidad- y limitación o eliminación de las desigualdades, al menos en cuanto impiden a unos el ejercicio de los derechos. Así lo reconoce Ortega: la democracia es “el primer esfuerzo de la justicia, aquel en que abrimos un ancho margen de equidad, dentro del cual crear una nueva estructura social justa”¹¹⁷⁸.

Pero estas tres “excelencias” de la democracia (soberanía popular, sublimación de la plebe en ciudadanía, igualdad -jurídica, social, progresivamente económica...) tienen, frecuentemente, por una falsa comprensión de la misma o por una explicable extrapolación de su práctica (la confusión de que, si el pueblo tiene la dignidad del soberano, lo digno es todo lo popular o todo lo que es característico del pueblo llano), sus “perversiones”: el plebeyismo o la elevación de todo lo vulgar a norma, el sometimiento de todo al procedimiento de las mayorías (con lo que se acaba con la verdad y la excelencia) y el igualitarismo: el imperio de la mediocridad y la injusticia de no reconocer los derechos de la desigualdad (o de los que son desiguales).

Ortega denuncia ante todo lo que llama **plebeyismo**, que es la tendencia a utilizar la democracia -que pertenece al ámbito de la política y sus decisiones- fuera del ámbito que no es la política: la religión, la ciencia, el arte, la moral... O es la aplicación del procedimiento democrático -la toma de decisión por mayorías o por consenso- a lo que

¹¹⁷⁷“Democracia morbosa”, pág. 272.

¹¹⁷⁸*Ídem*, pág. 273.

no puede ser decidido “democráticamente”: la verdad, la belleza, el bien... Es sometimiento de todo al criterio de la mayoría, lo cual es una aberración, incluso como procedimiento democrático (el recurso a la mayoría tiene también su limitación... en el imperio de la ley o el derecho de las minorías. La mayoría no puede imponer su tiranía). Si la mayoría decide siempre y sobre todo, se acaba la verdad, el bien y hasta la justicia. Es la tiranía... de la demagogia.

Una forma peculiar de plebeyismo es la elevación de lo vulgar a norma, de formas de vida y de comportamiento debidas a la falta de cultivo, de preparación y de exigencia a definición de lo correcto y excelente. Es la inversión de los valores que antes hemos enunciado en un argumento falaz: si la dignidad está en el pueblo, todo lo popular está investido de dignidad (de otra forma menos políticamente correcta: si la plebe es digna, entonces es digno todo lo plebeyo y puede definir lo que es digno). Lo cual es cierto en muchos casos de los comportamientos verdaderamente populares, pero no en todos los comportamientos “plebeyos”; o no como para convertirse en norma. Esto es liquidar la verdadera excelencia y confundir al pueblo mismo con lo que le es propio, encomiable y debido. Y es por lo que dice Ortega: “Al amparo de esta noble idea -la de democracia- se ha deslizado en la conciencia pública la perversa afirmación de todo lo bajo y ruin”¹¹⁷⁹. O bien: “Nace ésta como noble deseo de salvar a la plebe de su baja condición. Pues bien, el demócrata ha acabado por simpatizar con la plebe, precisamente en cuanto plebe, con sus costumbres, con sus maneras, con su giro intelectual. La forma extrema de esto puede hallarse en el credo socialista... que declara la cabeza del proletario como única apta para la... ciencia y la... moral. En el orden de los hábitos, puedo decir que mi vida ha coincidido con el proceso de conquista de las clases superiores por los modales chulescos”¹¹⁸⁰ o por el “imperio de la descortesía”¹¹⁸¹. Mal favor se hace a la democracia y al pueblo con esta auténtica “perversión moral”. En lugar de elevar al pueblo soberano a la excelencia de la cultura, el saber, la formación estética o la virtud, de cultivarlo en la dignidad de la verdadera nobleza, se devalúa la moral general con hábitos de desidia, chabacanería y vulgaridad -lo que no exige excelencia- como características presuntamente “populares” (son en todo caso propias, aunque no exclusivas, de capas del pueblo, precisamente por la falta de educación y oportunidades a que han estado sometidos)¹¹⁸².

Una última perversión, quizás la más grave, es lo que podemos llamar igualitarismo, la tendencia, propia del resentimiento, a no reconocer la desigualdad y la nueva injusticia de negar el derecho del que es desigual. Normalmente nace, o es su principal manifestación, de la aversión a la excelencia, del temor a vernos superados por otro, de

¹¹⁷⁹ *Ídem*, pág. 271.

¹¹⁸⁰ *Ídem*, pág. 272.

¹¹⁸¹ *Ídem*, pág. 271.

¹¹⁸² En otro artículo, inédito, de 1918, “De la cortesía o buenas maneras”, denuncia igualmente este plebeyismo, que considera síntoma de vida decadente, de auténtico “aflojamiento” en el nivel de exigencias: “En los periódicos, en el parlamento, en las conversaciones triunfa insolentemente el plebeyismo. Todo gesto, toda palabra que no sean groseros se tachan de amanerados (...) Debajo de esta grosería contemporánea late el *ressentiment*, el rencor impotente de los hombres sin estilo contra los hombres capaces de estilo. Para la gente vivir es dejarse flotar sobre el flujo de la vida, sin ofrecer resistencia alguna. El temperamento superior no deja que le atraviese el torrente vital impunemente: antes bien reobra sobre él, le impone una desviación y trayectoria. La vida en decadencia, en descenso, es abandonarse, un aflojar todos los resortes. La vida ascendente es un esfuerzo y conato perdurable: esfuerzo... contra ese aflojamiento” (O. C., T. VII, pág. 699).

la falta de empuje para exigirnos superación, y en último término de la agresividad contra el que logra más que nosotros y contra nosotros mismos por nuestra no admitida incapacidad o cobardía. Si la justicia exige el reconocimiento de la igualdad en lo que somos iguales -igualdad como hombres, como ciudadanos, como sujetos de derechos, igualdad en las oportunidades y en el derecho a expandir nuestras capacidades...- , exige del mismo modo reconocer la desigualdad en lo que somos desiguales: desiguales en exigencias, en esfuerzo, en logros, en contribuciones..., en capacidad y mérito. Decía Aristóteles que la “igualdad” de la justicia consiste en tratar a los iguales como iguales y a los desiguales como desiguales. Una gran injusticia consiste en pretender igualar en la mediocridad, impidiendo la excelencia y la superación del conjunto, y en no reconocer el derecho que asiste al que, partiendo de una igualdad básica (de oportunidades), ha logrado más por su esfuerzo y su capacidad, en no reconocer el mérito.

Enfangarse en esos defectos, plebeyismo, exaltación de la vulgaridad, igualitarismo, es la perversión de la democracia, es la negación de su carácter progresivo y elevador, es recaer en la injusticia. Pierde su carácter de movimiento ascendente. Es democracia morbosa.

“El amigo de la justicia no puede detenerse en la nivelación de los privilegios, en asegurar igualdad de derechos para lo que en todos los hombres hay de igualdad. Siente la misma urgencia por legislar, por legitimar lo que hay de desigualdad entre los hombres. Aquí tenemos el criterio para discernir dónde el sentimiento democrático degenera en plebeyismo, Quien se irrita al ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales no es demócrata”¹¹⁸³.

No se daña la igualdad por admitir la diferencia; al contrario, sólo hay igualdad en la diferencia (y en su reconocimiento). O lo que es lo mismo: no se daña, no se puede dañar la diferencia al proclamar la igualdad. Por tanto, hay verdadera negación de la igualdad al negar la desigualdad, pues entonces se está afirmando sólo una igualdad abstracta (que hace tabla rasa de las desigualdades reales), no la verdadera igualdad existente entre los hombres¹¹⁸⁴.

Es interesante también la observación de Ortega, que va a repetir más veces a partir de ahora, sobre el carácter instrumental, secundario, de puro medio, de la política y la anormalidad que constituye convertirla en fin y ocupación sustantiva de nuestras vidas¹¹⁸⁵. Lo que no significa un alegato reaccionario o conservador por la despoltización, sino situar a la política en el lugar que le corresponde dentro de la

¹¹⁸³ “Democracia morbosa”, pp. 273-274.

¹¹⁸⁴ Reflexión sugerida por este párrafo de Robert COHEN, *El exilio de las mujeres atrevidas*, trad. de Jesús de la Hera, Madrid, La oveja roja, 1918, pág. 257: “¿Es que son iguales todas las personas? Esta piadosa máxima había perdido todo su valor desde la llegada al poder de los pregoneros de las diferencias entre las personas. Era una locura insistir, contra lo que decían los nazis, en la igualdad de las personas. Las personas sólo eran iguales en sus diferencias, esta dialéctica era inamovible. Había que enseñar y aprender que las diferencias enriquecen a las personas, aunque esas razones no se oyeran entre el griterío de la raza de los señores” (subrayado mío).

¹¹⁸⁵ Por ejemplo, en “De la cortesía y buenas maneras”, antes citado, T. VII, pág. 701: “Hemos heredado del siglo XIX un error de perspectiva, que consiste en situar en el primer plano de la atención pública a la política, queriendo ver en ella lo más importante, lo decisivo para la vida de un pueblo. En realidad, la política, lejos de engendrar los destinos nacionales, es no más que su consecuencia...”.

escala de valores vitales. La política es realmente un instrumento para la mejor organización, dirección y administración, ordenamiento legal, etc., de la sociedad, para su funcionamiento y desarrollo. Y consiguientemente para procurar el medio ideal para el logro de una vida buena. Claro que es fundamental ocuparse de la política. Y a veces puede incluso convertirse en la ocupación más urgente y primera, sobre todo cuando hay que eliminar y dar alternativa a una política nefasta que entorpece todo y no permite la vida, la libertad, la creatividad, la producción normal de la vida. Pero eso no deja de ser excepcional, aun cuando sea frecuente. Estando bien encauzada, lo normal es que el individuo anteponga sus fines vitales entre los que la política es un ingrediente y un deber, pero no el principal. En todo caso no es el “fin” de nuestra actividad y preocupación: el fin es la vida plena y feliz de la persona. Mal signo es -responde a una enfermedad de la persona o de la sociedad- cuando la política acapara y se convierte en el fin principal de nuestro pensamiento y actuación.

6. Escritos filosóficos

Para terminar este apartado, que recoge las reflexiones “políticas” de Ortega en torno a la crisis del 17 y se centra sobre todo en el año 1917, digamos unas palabras sobre sus escritos “filosóficos” en este período. Nos referimos en concreto a dos textos: “**Estafeta romántica**” II (*El Sol*, 3 de febrero de 1918) y la “**Pedagogía de la contaminación**”, conferencia en la Escuela Superior de Magisterio, de 1917. En la primera, porque, comentando *El cartero del Rey*, de Rabindranath Tagore, se avanzan algunas de las que podemos llamar “categorías de la vida”: espera, futurición, anhelo...

“Como ve usted, amiga mía, en *El cartero del Rey* el héroe dramático es un anhelo incorpóreo, esa extraña potencia del espíritu que nos hace fluir hacia lo que aún no es. Rabindranath se complace subrayando una vez y otra ese dinamismo espiritual que, a la postre, constituye nuestra realidad decisiva. (...) Así pasamos la vida, señora; esperando o añorando. En tanto que la mitad del alma se ocupa de lo que fue, la otra mitad se preocupa de lo que va a ser. Diríase que lo real sólo sirve para que de él brinquemos al irreal pasado y al irreal porvenir”¹¹⁸⁶.

La “**Pedagogía de la contaminación**” es una importante conferencia que intenta fundamentar qué es la cultura y su entraña en la ciencia, el arte y la moral; qué se enseña -“Ciencia congelada, inmovilizada, suplantada, dogmatizada. (...) Ciencia aprendida, *contradictio*”¹¹⁸⁷- y qué hay que enseñar: la preocupación por los problemas, la emoción estética, la sensibilidad a la propia vocación; en fin, la misión del intelectual: sembrar inquietud, tirar piedrecitas en los estanques quietos (“que fermente la duda, la ambición y la esperanza”¹¹⁸⁸). Pero lo más interesante es que aparecen en ella ideas que se van a desarrollar en *La rebelión de las masas*: el protagonismo de la “gente”, la vulgarización de la ciencia, la aparición de un nuevo género de “bárbaros”: el especialista inculto, o el crecimiento de una forma peculiar de incultura: la incultura letrada, el técnico-analfabeto cultural.

“Falta a nuestra época la conciencia de la cultura, esto es, de aquella cosa que en apariencia más la envanece. A ello ha contribuido la expansión democrática de la

¹¹⁸⁶“Estafeta romántica”, O. C., T. III, pág. 63.

¹¹⁸⁷*Pedagogía de la contaminación*, O. C., T. VII, pág. 686.

¹¹⁸⁸*Ídem*, pág. 691.

enseñanza que ha cuidado más de extender el uso del vocabulario que de intensificar y purificar en una minoría selecta la conciencia de las ideas. Merced a ello ha multiplicado los médicos, los ingenieros, los abogados, los técnicos, los lectores de periódico y, en cambio, ha restado los hombres cultos. Causa última, síntoma definitivo de esta mengua es que padece nuestra edad una forma específica de la incultura, precisamente el desconocimiento de aquellas meditaciones que aclaran el sentido de la cultura, y en consecuencia, el sentido de la vida humana: es la incultura del sabio médico, del sabio ingeniero, del sabio jurista, la ignorancia de lo general que padece el sabio de lo especial”¹¹⁸⁹.

Es evidente que hacen falta -y así lo ha dicho muchas veces- esos especialistas y técnicos, lo mismo que la generalización de la enseñanza. Pero lo que ese hecho muestra es la deficiencia de nuestros sistemas de formación o educación, muy particularmente de los estudios superiores que preparan esos técnicos que nos son tan necesarios. A ello procurará sugerir el remedio en *La misión de la Universidad*. Por de pronto, lo que aquí termina recalando es que la filosofía es lo que previene esa falta de cultura -falta del saber del sentido y de los fundamentos. Y que la filosofía no se enseña, se contamina. De ahí su propuesta de una pedagogía de la contaminación.

1.2.- El Gobierno Nacional de Maura. Una esperanza frustrada. La verdadera cuestión española (una nueva España en una nueva Europa)

1. Gobierno de reconstrucción nacional. La verdadera cuestión española

Como explicamos en el punto anterior, en marzo de 1918 cae el primer gobierno de concentración, el de García Prieto y, por insistencia del monarca, se constituye el 21 de ese mismo mes, como última esperanza, el que se llamó Gobierno Nacional, presidido por A. Maura e integrando a los máximos exponentes de la política española y sus tendencias: conservadores (Maura y Dato), liberales (Romanones y G^a Prieto), regeneracionistas (S. Alba) y autonomistas de la *Lliga* (Cambó). Este gobierno suscitó una gran esperanza -se esperaba de él “una fecunda labor creadora, a través de un programa de auténtico carácter nacional que supeditaría los partidismos personalistas a un interés superior y común a todos”¹¹⁹⁰- y auténtico entusiasmo popular.

Ortega se suma, en “**Albricias Nacionales**”, por lo que parece, “frente al cultivo del rencor que ha sido la tónica política en los últimos decenios, un ensayo de fraternidad nacional”, única cosa que puede salvar a España. Los políticos, que por separado han gobernado “con general insatisfacción”, juntos pueden encarar la situación. Por de pronto, han depuesto sus “rencores y apasionamientos privados” ante la tarea patriótica y han suscitado con ello una “emoción nacional”, “ese divino fundente que compagina los corazones y traba para urdir el fervoroso tapiz del patriotismo”¹¹⁹¹.

¹¹⁸⁹ *Ídem*, pág. 690.

¹¹⁹⁰ Carlos Seco, citado por RUIZ MANJÓN-CABEZA, Octavio, *Historia de España*, Barcelona, Ed. Planeta, 1991, vol. 11, pág. 98.

¹¹⁹¹ “Albricias nacionales”, *El Sol*, 23 marzo 1918, O. C., T. III, pág. 82

Y en “**Gobierno de reconstrucción nacional**” marca lo que según él debe ser ese Gobierno: de reconstrucción nacional y especialmente de reconstrucción económica. Son cuatro artículos publicados en *El Sol* los días 5,6, 12 de abril y 14 de mayo.

En el primero (“Cuatro días son poco calzar”) pide que este Gobierno que, frente a la larga historia de disensiones y enfrentamientos, responde a la voluntad de tregua, de construcción y de integración nacional, sea duradero -aporte la necesaria estabilidad política- y aborde algo más que los cuatro puntos a los que pretende limitarse (reglamento de la Cámara, ley de amnistía, reformas militares y aprobación del presupuesto): “Hay que dotar a España de una estructura social más moderna, más eficaz, más seria y económicamente más enérgica”¹¹⁹².

Por eso, en el segundo (“El mejor y el más peligroso”), plantea a este Gobierno un objetivo más ambicioso y el verdaderamente necesario: un programa de reconstrucción nacional, que resulte sugestivo y nutra con esperanza el alma colectiva.

Dada la grave situación de “desnacionalización y desprestigio extremo en que viven las instituciones, como no se ponga remedio certero y laborioso, la sociedad española acabará por disgregarse en todas direcciones y entraremos en un período horrible de guerra de todos contra todos. Recuérdese lo acontecido en junio -desmandamiento militar-, en agosto -huelga revolucionaria y Asamblea de Parlamentarios-, en noviembre -disolución de las Juntas de Sargentos-, en marzo -Ejército por un lado, Parlamento por otro, Correos y Telégrafos por el suyo y al fondo las Juntas de empleados administrativos-. Recuérdese eso...”¹¹⁹³: el particularismo rampante en todos los grupos e instituciones, que hay que revertir en un verdadero proceso de “nacionalización”.

En el tercero (“Enriquecimiento patriótico”) insiste en que en esa tarea (de reconstrucción nacional) lo más urgente es un programa de enriquecimiento nacional, una intensa tarea de actividad económica que solucione el problema más acuciante: la pobreza de una gran parte de españoles.

“La discordia radical en que alentamos, la acritud que caracteriza las relaciones de cada español con los demás, la hostilidad, el desasosiego, la disociación y la indisciplina ambientes, podrán tener causas suplementarias, pero no se le dé vueltas: la causa principal es la falta de dineros, la impecuniosidad. (...) Es inútil esperar que España salga de este proceso negativo y de descomposición en que ha entrado si no empieza por multiplicar el número de hogares donde se llega a fin de mes sin deudas. El resto es literatura”¹¹⁹⁴.

Expone la grave situación (de disolución) nacional y las virtudes nacionalizadoras que se necesitan (solidaridad, comprensión del prójimo e irradiación afectuosa, paciencia, cuidado en el propio oficio, buen orden, entusiasmo, previsión...¹¹⁹⁵). Pero, ante todo, reconstrucción económica: el Gobierno ha de lanzar a España “hacia una febril actividad económica..., empujar a la gran masa social en una trayectoria de producción de riqueza”¹¹⁹⁶.

¹¹⁹²O. C., T. III, pág. 86.

¹¹⁹³*Ídem*, pág. 87.

¹¹⁹⁴*Ídem*, pp. 89 y 90.

¹¹⁹⁵Cfr., pág. 90.

¹¹⁹⁶*Ibidem*.

Por eso, insiste en “Política de lo serio y de lo grande”, el Gobierno ha de durar, ha de ofrecer un “vasto programa alentador” y emprender “una profunda reforma de la economía española”.

“Los cazadores de pluma” es una divertida, pero firme, protesta contra las restricciones a la libertad de expresión: el Gobierno ha hecho aprobar una ley que restringe la libertad de prensa apoyándose en ciertas circunstancias secretas que la hacen, según él, imprescindible. El caso es limitar la libertad de pensamiento y expresión: “una ley especial contra los escritores”. Por si no bastaban la Ley de Imprenta y la de Jurisdicciones. Merece destacarse, por su desenfado e ironía, el último párrafo que denuncia un mal ancestral en España: el odio del poder a la crítica y al pensamiento.

“La tradición no se interrumpe. Reunid nueve celtíberos: encargadlos del Poder. Durante unas semanas gobernarán con suavidad, con mansedumbre. De pronto, una tarde, sentirán que se despierta en su interior un primitivo y fiero instinto venatorio. A la mañana siguiente, con el arma al brazo, ved que se echan al soto, y desdeñando la fauna más variada, prefieren siempre como pieza el bípedo con la pluma en la mano”¹¹⁹⁷.

Y es que se va apagando el entusiasmo que suscitó el gobierno de unidad nacional. “La verdadera cuestión española” (*El Sol*, 12 y 26 agosto 1918), “El Gobierno Nacional se esfuerza en perder la confianza del país” (4 octubre), “El descrédito de un Gobierno” (5 octubre) constatan la incapacidad de éste para afrontar las verdaderas necesidades de la nación española. Falta la gran política, el gran proyecto capaz de unir a los españoles y, a un año de los acontecimientos del 17, todos los problemas que los suscitaron siguen intactos: la cuestión obrera, la descentralización del Estado, la reforma económica... España se debate en el desgobierno.

“La verdadera cuestión española” destaca la contradicción entre la España real, que cambia y progresa, y la España oficial, que sigue anquilosada e inoperante. Urge dotarla de una nueva estructura pública.

En el primero de los artículos insiste en que, en momentos de pavorosa gravedad para la pervivencia e integración española, ninguna institución sirve. El Gobierno no ha encarado las causas de los problemas que provocaron los sucesos del 17 y carece de autoridad efectiva para hacer frente a las fuerzas de disgregación. Y no hay una minoría de cabezas claras, consciente, que nos haga advertir y comprender el problema de la nación.

Hoy el gran problema -nos dice en el segundo- es la incompatibilidad entre la España real y la España oficial, que hay que mudar radicalmente. España, la real, empieza a cambiar y hay signos positivos de vitalidad. “La vida de los españoles crece en complejidad y se hace más intensa. Se trabaja más, se gana más, se goza más. La provincia se va incorporando frente a Madrid. El capital se condensa en núcleos industriales cada vez más numerosos. Los obreros extienden su red de organizaciones

¹¹⁹⁷“Los cazadores de pluma”, *El Sol*, 8 julio 1918, O. C., T. III, pág. 111.

defensivas”¹¹⁹⁸. Sin embargo, ninguna institución oficial vale y, lejos de impulsar, se comporta como una rémora -ni el Gobierno, ni el Parlamento, ni los organismos locales o centrales, administrativos y de Justicia, ni los órganos de opinión. Y cuando España está en condiciones de dar un gran salto adelante, “¿cómo ha de darlo si su estructura nacional no funciona, es una máquina anquilosada y burlesca que, lejos de multiplicar y reunir los esfuerzos individuales, los entorpece, derrama y aniquila? Los españoles han mejorado fabulosamente en los últimos veinte años; pero España, España es más fantasma que nunca”¹¹⁹⁹.

Por eso vuelve a insistir en lo que ya proponía hace un año, en *Bajo el arco en ruina*. Hoy, la verdadera cuestión española es “un cambio de régimen público”. Hay que dar a España una nueva estructura política.

Un ejemplo de lo que hay que cambiar, para esa nueva estructura nacional, son los partidos políticos. Es lo que afronta en “**La política española: los grandes partidos**”.

Los dos grandes partidos tradicionales, el liberal y el conservador, nacieron como expresión de las dos posturas ante el problema político clave del siglo XIX: los derechos del hombre, el liberalismo democrático; en definitiva, la instauración del Estado liberal de derecho (reconocimiento de la soberanía nacional, establecimiento de una Constitución, sometimiento de todos al imperio de la ley, reconocimiento de los derechos y libertades individuales básicos: de pensamiento, de conciencia, de expresión, de asociación, de libre empresa, etc.).

Hoy día este principio liberal y democrático está básicamente aceptado y reconocido por todos. Por tanto, las urgencias sobre las que debe versar la política y a la que se tienen que aplicar y dar solución los partidos políticos son otras: la organización social, la administración técnica en las diferentes áreas: defensa, orden público, Justicia, Hacienda pública, educación, sanidad..., el fomento de la economía.

Los partidos deben, por tanto, centrarse en estas cuestiones: representar auténticas alternativas y soluciones a las reales necesidades de la sociedad. Deben representar verdaderos “estados de convicción pública” y, cómo mínimo, los intereses orgánicos y soluciones de clases y grupos sociales: verdaderas alternativas o programas de actuación en esos temas sustanciales.

Los antiguos partidos son puros fantasmas en una España que intentan falsificar. Son otros los que se necesitan, que representen al menos la verdad del país y sus -diferentes- intereses y opiniones. En artículos siguientes les va a poner nombre: los socialistas, los reformistas, los “descentralizadores”.

¹¹⁹⁸O. C., T. III, pág. 116.

¹¹⁹⁹*Ibidem*.

2. España tras la paz: una España nueva en una Europa nueva. “Idea de un programa mínimo”

La crisis del verano de 1917 puso de manifiesto la ruina del edificio institucional español más la grave problemática social (proveniente de una injusta estructura de la propiedad y de las relaciones laborales y una precaria constitución económica) y de cohesión y organización territorial que arrastraba España. Se impone un cambio de constitución, del sistema político-institucional, y una decidida actuación en la estructura y en la actividad económica de España que dé satisfacción a las demandas y a las íntimas necesidades nacionales de regeneración, de bienestar material, de justicia y de descentralización.

El Gobierno Nacional de Maura supuso una esperanza de que, dejados de lado los intereses partidistas (particularistas), se iban a afrontar los problemas con verdadera perspectiva nacional y con competencia (Maura, Cambó, Alba, Ventosa). Ortega le asignaba sobre todo una tarea de reconstrucción nacional y reactivación económica. Pero he aquí que el Gobierno frustra las expectativas y entra, de hecho, en una crisis que no parece encontrar solución. Pese a haber logrado aprobar casi todas las reformas programadas y al notable plan de actividad económica de Cambó, dadas sus exigencias autonomistas, Alba dimite el 2 de octubre, Dato lo hace el 27 y, falto de apoyos hasta por parte de los conservadores para la aprobación de los presupuestos, Maura abandona definitivamente el 6 de noviembre. Se confirma la peor situación: unas instituciones absolutamente inservibles, un gobierno inestable e ineficaz.

Pero hay un nuevo acontecimiento histórico que urge a una revisión profunda de la situación nacional: el final de la guerra, la paz en Europa, que va a constituir un cambio fundamental -en lo económico y comercial, en las relaciones internacionales- y un reto para España que ha de estar a la altura: ha de mostrar solidez en su reestructuración y fortaleza interior (económica, política, social, cultural) y en su papel y pujanza exterior. A principios de octubre Alemania, Austria, Turquía piden la paz y el 16 comenzaron los encuentros para el armisticio que se firmó definitivamente el 11 de noviembre. En enero de ese año 1918 el presidente Wilson de los Estados Unidos había lanzado sus catorce puntos para el término de la guerra y las condiciones de Europa y el mundo tras la paz. Ortega reflexiona en una serie de artículos cuál ha de ser la respuesta de España en esta nueva Europa tras la guerra.

“La paz y España” (*El Sol*, 7 octubre 1918) pide una España moderna que juegue un papel digno y pueda contar en esa nueva Europa. Pero para ello ha de poseer “una fuerte organización pública, un poder respetable y respetado, unos núcleos políticos compuestos de cabezas claras y temperamentos ejecutivos... prontos a atajar instituciones caducas”¹²⁰⁰.

En Europa llega la paz y a nosotros nos pilla desprevenidos. Pues hay que saber que, para España, la paz es más difícil que la guerra. La paz es también lucha: “En la guerra luchan las pasiones y en la paz luchan las virtudes: competencia, eficacia, agilidad, previsión, clarividencia”¹²⁰¹.

¹²⁰⁰O. C., T. III, pp. 127-128.

¹²⁰¹*Ídem*, pág. 128.

¿Estamos preparados para la paz? ¿Qué es hoy España? Un gobierno moribundo, una estructura pública o una España oficial que definitivamente no funciona, unos partidos que no representan la España real y, por otra parte, una España que aspira a una existencia plenaria.

Sólo hay dos núcleos con potencialidad política: las organizaciones obreras y las fuerzas descentralizadoras.

“Únanse frente a la España caduca y enemiga de la vida, busquen para que los representen en el poder hombres ejecutivos, pero libres de todo radicalismo... y juntas labren valerosamente... una sociedad moderna, donde cada español pueda dar el máximo de su rendimiento”¹²⁰².

“En el momento de la paz” (*El Sol*, 9 octubre 1918) puntualiza “los nuevos gobiernos que se necesitan” y vuelve a plantear que la reforma que se necesita ha de apoyarse en los nuevos partidos o fuerzas de izquierda y en los nuevos sectores profesionales, conscientes y comprometidos, del país. Parece que el Gobierno presidido por Maura ha entrado en crisis definitiva. En esta situación, en que no existe poder público normal, los antiguos partidos han perdido su autoridad y todas las instituciones públicas están desprestigiadas, es preciso reconstruir el armazón del Estado. ¿Qué gobierno necesita ahora España y en qué fuerzas ha de sustentarse?

Hemos dicho que sólo hay dos núcleos con energía política renovadora. Los descentralizadores (“el único proyecto amplio, definido y concreto que existe a la sazón en la opinión pública sobre cómo debía ser la otra España mejor... es la descentralización... He aquí una de las potencias con la que hay que contar si se quiere formalmente hacer un Gobierno formal. La descentralización es, a la vez, una fuerza existente y una idea sustantiva para iniciar política honda”¹²⁰³) y las nuevas organizaciones obreras, el socialismo y una serie de hombres, venidos del republicanismo y del reformismo, que solían llamarse izquierdistas y que, “curados de un republicanismo ineficaz”, han dado a sus ideas democráticas una orientación social. En todo caso, “la inmensa mayoría de los españoles cultivados -médicos, ingenieros, profesores, literatos, artistas, industriales, etc.- integran esa legión democrática, amiga de lo moderno” que quieren el triunfo del liberalismo integral y su ideal político se resume en libertad, justicia social, competencia, modernidad¹²⁰⁴.

Sobre estas fuerzas y estos hombres debe gravitar la nueva gobernación cuya tarea no puede ser sino eso: democracia (liberalismo integral), justicia social, descentralización, decidida activación económica, competencia, modernidad.

Pero es en **“Los momentos supremos”**, en cuatro artículos, donde analiza más completamente y sintetiza con mayor precisión sus propuestas de renovación, sobre todo en **“Idea de un programa mínimo”**.

¹²⁰² *Ídem*, pág. 129.

¹²⁰³ O. C., T. III, pág. 131.

¹²⁰⁴ *Ídem*, pág. 132.

1) “España entre las naciones” (*El Sol*, 17 octubre 1918)

En la nueva Europa España ha de hacerse un lugar y hacerse respetar. Pero para ello ha de ser respetable (todo lo contrario de la España oficial). Antes pedíamos europeización (“esta palabra suena ya a cosa vieja, afortunadamente; ello quiere decir que su significación ha progresado, se ha enriquecido, se ha ampliado”¹²⁰⁵). Ahora se exige más: modernización, cultura, ciencia, moralidad; pero también libertad, justicia social, competencia; en suma, revitalización del organismo nacional. Para ello hay que confiar, no en las instituciones, todas inservibles, sino en el cuerpo social español: trabajadores, profesionales, industriales, agricultores, comerciantes... A los que hace una llamada y propone unas actuaciones similares a las que hacía en *Vieja y nueva política*.

2) “La jornada de la juventud” (19 octubre 1918)

Es la hora de la juventud, de la renovación. Llega el momento para una audaz modernización de España.

3) “La expulsión de las derechas” (30 octubre 1918)

Para esa renovación, es necesario sustituir radicalmente el eje histórico de la existencia nacional. Hasta ahora “las derechas” lo han tenido y dominado todo. Y han llevado a España al descrédito total, a su ominosa decadencia y a una imagen falsa de sí misma.

Es necesario un cambio radical: hay que eliminar el influjo que han ejercido las derechas y entregar España y su gobierno a otras manos: izquierdistas, progresistas, socialistas, los que quieren de verdad un cambio. Hay que buscar a los mejores.

4) **“Idea de un programa mínimo”** (4 noviembre 1918) enuncia las claves fundamentales, el programa mínimo para el nuevo gobierno y las reformas urgentes que es necesario acometer (“tareas esenciales de una política inminente”):

1. Reforma constitucional. Cortes constituyentes que elaboren un nuevo código fundamental que establezca un Estado democrático en un régimen de liberalismo integral. Ha de asegurar la libertad de conciencia, la secularización del Estado y todas las libertades individuales, que han de salvaguardarse con un sistema de garantías eficaces y el recurso de inconstitucionalidad contra todo abuso de autoridad. Propone la supresión del Senado por anacrónico e innecesario.
2. Descentralización: “Organización federativa que permita conceder la autonomía, de forma gradual, a las regiones...”

¹²⁰⁵O. C., T. III, pág. 136.

adaptando con ello la estructura del Estado a la realidad nacional y promoviendo un plus de vitalidad a las provincias que ha de repercutir en la pujanza de la totalidad de la nación.

3. Política social de signo contrario a la conservadora que distribuya mejor la riqueza (para ello insistirá en la necesidad de crearla, de impulsarla) en un sistema de justicia social. “Deseamos la socialización de la sociedad: esto supone la equiparación del obrero con las demás clases sociales, no sólo en el orden jurídico, sino en el económico, en el moral y en el intelectual”¹²⁰⁶. Para ello el Estado ha de intervenir activamente y organizar (veremos en otros momentos cómo propone una “economía organizada”) esa progresiva elevación de la clase obrera con un sistema equitativo de imposición-redistribución de la riqueza, intervención en los conflictos entre el capital y el trabajo, la creación de un Ministerio de Organización Obrera, el impulso de la instrucción pública y la educación intensiva del obrero, la creación de sistemas de cooperación y seguridad social (“vida cooperativa, socorro, retiro”), la implicación, en fin, de los obreros en la gestión o en una auténtica actividad sindical (ese Ministerio habría de ser una especie de sindicato de sindicatos).

En el “**Brindis en la fiesta del armisticio de 1918**” (18 de noviembre, en el Hotel Palace) resume esta propuesta de Justicia y modernidad para una España nueva en un tiempo nuevo: “Es preciso que por una frenética exaltación del patriotismo edifiquemos en breve tiempo una España ejemplar, cimentada en la justicia, creada por la libertad, donde todo hombre posea su puesto en el trabajo y reciba bien surtido su jornal de placer”¹²⁰⁷.

3. Una crisis que no se resuelve

En “**Crisis resuelta**” (*El Sol*, 11 octubre), “**El momento actual es decisivo**” (7 noviembre), “**Los señoritos de la regencia**” (12 noviembre), comenta la actualidad de la crisis del Gobierno de Maura y la fallida solución del Gobierno de García Prieto que lo sustituye. El 8 de octubre Maura cierra en falso la crisis provocada por la dimisión de Santiago Alba con su sustitución en Instrucción Pública por Romanones. Ortega vaticina: “Este Gobierno no va a gobernar”¹²⁰⁸. El día 6 de noviembre Maura abandona definitivamente y García Prieto se dispone a formar gobierno con Alba. Ortega recuerda: “La nueva España, esa *otra España* que ya alienta y combate, ha solicitado un Gobierno ampliamente liberal en el que la política social, la descentralizadora y la que se ha caracterizado por una visión clara de la cuestión exterior, se uniesen para dar solución a los tres problemas españoles de más encarecida urgencia... Para ninguno de los tres podrá el régimen encontrar fórmulas adecuadas. (...) España necesita como el pan, como el aire, una transformación y un cambio esencial de los sistemas

¹²⁰⁶O. C., T. III, pág. 144.

¹²⁰⁷O. C., T. III, pág. 154. Subrayado por mí.

¹²⁰⁸“Crisis resuelta. Un Gobierno que no va a gobernar”, *El Sol*, O. C., T. III, pág. 133.

políticos”¹²⁰⁹. Pero eso no lo va a traer este nuevo Gobierno de García Prieto -del que hace una durísima descalificación¹²¹⁰- que es todo lo contrario de lo que hace falta. De hecho, sólo duró 25 días.

Finalmente, **“La grave política de estos días”** (27 noviembre) resume la situación política desde el Gobierno Nacional de Maura hasta la gravísima situación actual de desgobierno con el nuevo de García Prieto: “Nuestro pueblo sufre un proceso de extrema descomposición colectiva... El Estado español ha perdido su autoridad y su eficacia. (...) El Estado, o sea, la maquinaria de las instituciones públicas, está pulverizado. Se impone una reorganización profunda de la España política y administrativa..., transformar hondamente los institutos públicos: Gobierno, Parlamento, Fisco, Justicia”¹²¹¹.

Pero eso exige cambiar los hombres, prescindir de los de la Restauración y dar entrada a los verdaderos reformistas y descentralizadores.

Y no ha sido así. Vuelven los políticos de antaño. De hecho, el 3 de diciembre cae García Prieto ante las presiones de republicanos -que fundan una Federación Republicana para propugnar un cambio de régimen- y nacionalistas -el 29 de noviembre la Mancomunidad de Cataluña se pronuncia por una “autonomía integral”. El día 5 de diciembre Romanones forma un gobierno de gestión. Representante máximo de la vieja política, no es, dice Ortega, por muchas cualidades que tenga, el hombre que se necesita para emprender la profunda transformación¹²¹².

4. La cuestión de la autonomía. Autonomía, no soberanía

Precisamente de autonomía y del “problema catalán” trata el discurso de Maura ante el Parlamento que comenta críticamente Ortega en **“Anatomía de un discurso”** y le sirve para matizar o puntualizar su propuesta de descentralización del Estado.

Acusa al político conservador, como en otras ocasiones, de falta de claridad y hace una exposición detallada del discurso. En él pueden verse, pese a todo, las ideas básicas de Maura proponiendo para Cataluña (y en general para las regiones) un régimen de autonomía que no implique soberanía, la cual pertenece en exclusiva al Estado o al conjunto de la nación.

¹²⁰⁹“El momento actual es decisivo”, *El Sol*, 7 noviembre 1918, O. C., T. III, pág. 147. Subrayados míos.

¹²¹⁰“Va a presentarse al Parlamento español este nuevo Gobierno, que han tenido la osadía de formar los señoritos de la Regencia. Por vigésima vez los vemos avanzar hacia el banco azul, inconscientes y audaces, como pelícanos que bajan a una marisma... Son los hombres que aprendieron la vida en aquella ominosa Regencia donde dieron su cosecha todas las corrupciones sembradas en la Restauración... Abogadetes livianos o periodistas de paso que llegaron al poder sin más bagaje que la osadía del ignorante y el aplomo del aventurero. Mal podían ciudadanos de tal catadura realizar esa síntesis de generosidad, previsión, continuidad y competencia que es en serio gobernar. No gobernaron, pues, no organizaron la nación; pero, en cambio, aniquilaron el prestigio de las instituciones, y sobre todo, desmoralizaron al pueblo. Porque los gobernantes..., si son virtuosos, propagan sus virtudes, y si son ruines, contaminan el aire con su ruindad”. “Los señoritos de la Regencia”, *El Sol*, 12 nov. 1918, O. C., T. III, pág. 148.

¹²¹¹“La grave política de estos días”, *El Sol*, 27 noviembre 1918, O. C., T. III, pp. 155-156.

¹²¹²“La situación política”, *El Sol*, 29 diciembre 1918.

Maura no establece la definición de soberanía; pero deja claro que sólo pertenece al Estado (el que no tiene otro poder soberano sobre él) y que es el Estado el que crea u otorga el poder regional que está supeditado a aquél. Tampoco aclara suficientemente el concepto de “región”, pero sí deja claro esto: la región no tiene soberanía; sólo autonomía en la gestión.

“La región no puede ser soberana. Primero; porque, como el señor Cambó reconoce, las extralimitaciones del poder regional son corregidas por “una soberanía” superior “que lo mantiene dentro de la órbita que le está trazada”. Segundo. Porque, como también reconocía el señor Cambó, el Poder que crea por una ley el poder regional, puede con otra ley deshacerlo”. Poder soberano es, pues, aquel poder que no tiene otro superior. De aquí que sólo los Estados son soberanos. Sus conflictos no pueden, en definitiva, ser resueltos por un Poder jurídico superior. (...) La idea de la región repele, en consecuencia, la idea de soberanía. Sólo cabe llamarle autonomía”¹²¹³.

Coincide Maura con Cambó en que la capacidad de gestión en los ámbitos o competencias que se le traspasan debe ser completa (“en aquellas materias que en el estatuto de autonomía que vote el Parlamento se reserven al cuidado de los poderes regionales, su soberanía ha de ser total, completa, absoluta”¹²¹⁴); pero en eso consiste propiamente la autonomía, que no es soberanía. Por eso, para Maura, admitida la autonomía, no hay que tocar para nada las facultades del Estado ni enmendar nada en él: sólo hay que definir las competencias de la región, lo que son las materias que le competen. Lo mismo que propone la autonomía regional, no por contentar las demandas nacionalistas, sino porque conviene a la salud nacional tonificar la vida local.

Por lo demás, piensa Maura (Ortega expone, pero la coincidencia es evidente) que, “para resolver el problema regional y todos los problemas relativos a la organización de España” sólo hace falta una cosa: voluntad¹²¹⁵.

1.3.- 1919 y la crisis de postguerra. Profunda inestabilidad política, grave conflictividad social. “Ante el movimiento social”

A lo largo de 1919 y 1920 Ortega publica fundamentalmente una serie de artículos, la mayoría de ellos Editoriales, en *El Sol* sobre asuntos de política inmediata que van a culminar en *España invertebrada* que, aunque se publica como libro en mayo de 1922, aparece como serie de artículos desde diciembre de 1920 a abril de 1922. Se refleja en ellos y analiza lo que ya venimos repitiendo: la grave situación social con su secuela de conflictos, la agudísima inestabilidad política, la ineficacia del Gobierno y el carácter moribundo e inservible de todas las instituciones, el problema nacionalista, las tendencias intervencionistas del ejército. Se denuncia, en definitiva, lo que en *España invertebrada* va a precisar como invertebración constitutiva de España, particularismo, acción directa... que termina por valorarse en su raíz como auténtica perversión moral de nuestra sociedad o nuestra nación: del menosprecio por la excelencia y el

¹²¹³“Anatomía de un discurso”, *El Sol*, 13 noviembre 1918, O. C., T. III, pp. 162-163.

¹²¹⁴*Ídem*, pág. 161.

¹²¹⁵*Ídem*, pág. 164.

resentimiento que nos impide guiarnos por las mejores propuestas a la incapacidad para afrontar los problemas e intentar verdaderas y radicales soluciones.

Describe, analiza, denuncia los problemas, que se alargan y algunos parecen permanentes. Y hace propuestas, programas de acción, de gobierno, de reforma, de transformación radical de España.

Se precisa -y lo venimos repitiendo con insistencia- esa transformación radical en todas las instituciones: Gobierno, Parlamento, Corona, Administración en general, Justicia, Universidad, Ejército, Partidos políticos, por supuesto de la Constitución. Hay que definir de nuevo el sistema político y que sea en consonancia con la sociedad y sus necesidades.

España necesita, evidentemente, un Gobierno con legitimidad, con autoridad, con objetivos de nación y con voluntad ejecutiva; un Parlamento que represente la voluntad nacional y la ejerza legislando para el interés nacional o de la sociedad que en él delega; una redefinición de la cohesión nacional, asentada en la solidaridad y la corresponsabilidad; una administración competente y cercana a la ciudadanía a la que sirve; instituciones eficaces; y, sobre todo, como hemos recalcado, justicia social, que requiere algo más que reformas y leyes reparadoras de la equidad: exige la creación de riqueza para dar real satisfacción a las necesidades del pueblo.

El problema obrero, mal encauzado, sin comprender ni atender a sus justas reivindicaciones (injusticia flagrante, necesidades inaplazables) conduce a la revolución. Pues bien, ni revolución ni represión: justicia social, política económica y agraria que repare, sí, las injusticias, pero que también multiplique la riqueza y redistribuya equitativamente.

Recuérdese que la situación política inmediata está determinada por:

1/ Inestabilidad política extrema: inquietante sucesión de gobiernos débiles y fugaces. 1919 conoce cuatro gobiernos: Romanones (5 diciembre 1918 a 15 abril 1919), Maura (15 abril a 19 julio 1919), Sánchez de Toca (19 julio a 12 diciembre) y M. Allende-Salazar (12 dic. 1919 a 5 mayo 1920). En 1920 siguen dos gobiernos sucesivos de E. Dato (hasta 12 marzo 1921). Y así 5 gobiernos más hasta el 23 de septiembre de 1923, fecha del “pronunciamiento” de Primo de Rivera. 11 gobiernos y tres elecciones generales en menos de cinco años. Crisis profunda del sistema político.

2/ Cuestión catalana y “problema regional” en general. Desde la primera asamblea de Parlamentarios, la cuestión catalana, con las exigencias de la Mancomunidad de Cataluña y el grupo parlamentario de los nacionalistas catalanes pidiendo mayores competencias o una “autonomía integral”, estuvo en el centro de la vida política condicionando la estabilidad de los Gobiernos. Y, desde luego, constituyó el eje fundamental de la vida del Gobierno de Romanones. Mientras éste ofrecía, tras el informe de una comisión formada por representantes de los diversos partidos, un proyecto para la autonomía municipal y catalana, los catalanes redactaban su propio Estatuto de Autonomía. Cambó, que ya había condensado sus objetivos en la famosa frase: “¿Monarquía? ¿República? ¡Cataluña!”, llegó a afirmar que “para él el problema no era de descentralización, sino de autodeterminación y, por tanto, un proyecto

autonómico sólo podía ser aceptado como “un pago en cuenta”¹²¹⁶. La autonomía sólo era, para los nacionalistas, un paso para su verdadero objetivo: la independencia.

3/ Grave situación social. La cuestión obrera

Los años de postguerra (1919-1923) constituyeron un período de crisis -económica, social, política- particularmente aguda en España que tuvo que adaptar sus estructuras productivas a las nuevas condiciones creadas por la paz. Disminuyeron las exportaciones y el valor de la producción, se perdieron muchos puestos de trabajo, se recortaron salarios y empeoraron las condiciones laborales. Todo ello agravó los conflictos sociales, con huelgas que supusieron de 1919 a 1921 pérdidas de muchos millones de jornadas de trabajo. Desde la caída del Gobierno de Romanones provocada por los desórdenes sociales en Barcelona, la “agitación revolucionaria”, sobre todo en Cataluña y en el campo andaluz, va a ser la principal preocupación de los gobiernos, “el eje fundamental de la política española”¹²¹⁷. Y es que la grave conflictividad y agitación social, el terrorismo anarquista, las manifestaciones revolucionarias de anarcosindicalistas y socialistas y el ejemplo de la revolución rusa produjeron en las clases dirigentes españolas un miedo a la revolución que tuvo su traducción en determinadas reacciones patronales, la creación de organizaciones de derecha y en la respuesta represiva, a veces con métodos también terroristas y contrarios a la legalidad, por parte del Gobierno.

La CNT, que pasó de 15000 afiliados en 1915 a 700000 en 1919, aunque se debatía entre la línea de actuación puramente sindicalista, de gestión de los intereses de los trabajadores, y otra de intención revolucionaria, terminó más bien repudiando las fórmulas reformistas imponiendo la acción directa, el abandono de la política y convirtiendo el sindicalismo en anarcosindicalismo (triumfo del anarquismo con su objetivo en la revolución). En Barcelona protagonizó la Huelga de la Canadiense (febrero-marzo de 1919) que duró cuarenta y cuatro días y paralizó el 70% de la industria local. En Andalucía, donde la afiliación al sindicato creció, de 1914 a 1918, de 2500 a 25000, se produjo una auténtica rebelión campesina que hizo creer en la inminencia de la revolución y conocer el período de 1918 a 1920 como el “trienio bolchevique”. La CNT se adhiere en 1919 a la Internacional Comunista y en Barcelona la lucha sindical degenera en puro terrorismo. “Esta desembocadura de la agitación social en terrorismo convirtió a Barcelona en escenario de una sangrienta batalla campal. El momento álgido de la misma fueron los años 1920 y 1921, en que hubo del orden de trescientos atentados en cada uno de ellos, que concluyeron en una cincuentena de muertos en el primer año y casi un centenar en el segundo... Allí padecieron la violencia política y social patronos y abogados de sindicatos, pero, sobre todo, obreros. (...) El sistema de violencia fue perfeccionándose y agravándose la situación: desde 1921 aparecieron los atracos, que convirtieron la violencia en un negocio, y ya en 1923 el pistolerismo se había profesionalizado hasta el extremo que la mitad de los atentados concluían en víctimas mortales”¹²¹⁸.

¹²¹⁶TUSSELL, J., *España en el siglo XX*, ed. cit., pág. 326.

¹²¹⁷Sigo en esta breve síntesis fundamentalmente la exposición de J. TUSSELL, o. c., pp. 327-336.

¹²¹⁸*Ídem*, pp. 337-338. En pág. 336 dice que, desde 1917, “hubo unos 250 atentados hasta 1918 y en ellos las víctimas de filiación conocida fueron 35 patronos, 17 capataces o encargados y 156 obreros sin filiación, frente a 9 cenetistas”.

El terrorismo anarquista tuvo su respuesta con métodos similares en los sindicatos libres de orientación derechista, en la respuesta patronal que promovió el *lock-out*, la presión sobre los trabajadores y la financiación de bandas de pistoleros, en la creación del Somatén, especie de milicia cívica armada para salvaguardar el orden social (llegó a tener 65000 en Cataluña) y en la misma respuesta “terrorista” del Gobierno: el general Martínez-Anido, gobernador militar de Barcelona desde noviembre de 1920 a octubre de 1922, dirigió la represión con métodos que no paraban en la legalidad, recurriendo al asesinato, aplicando la *ley de fugas*, utilizando a los libres, al Somatén o a policías poco escrupulosos; lo que incrementó la espiral de violencia que, entre otros, se cobró al propio presidente de Gobierno que lo había nombrado: Eduardo Dato.

También el sindicato socialista (UGT) y el PSOE tuvieron un fuerte crecimiento de la afiliación en la postguerra (250000 el primero, 50000 el segundo). Este último se caracterizaba por la exigencia de lealtad a los principios revolucionarios y, a la vez, por una práctica preferentemente reformista. En principio se mostraron entusiastas ante la revolución rusa, pero en el debate sobre si ingresar en la 3ª Internacional o permanecer en la 2ª se impuso esta última opción. Esto provocó una escisión de los que terminaron fundando, en unión con el primitivo e irrelevante partido comunista, el PCE (marzo de 1922) que se caracterizó por una actitud radicalmente subversiva y con recurso habitual a la violencia. En cualquier caso, todavía en 1927 el PCE contaba sólo con unos 500 militantes.

Sobre todos estos temas inciden los artículos de Ortega en estos años. Los de 1919 podemos agruparlos:

1. Sobre la inestabilidad política y la ineficacia gubernamental

Son muchos los artículos que podrían agruparse bajo este epígrafe. En ellos se analiza la inmediata actualidad política, con la sucesión de crisis, pues se perpetúan los mismos hombres y partidos del sistema en gobiernos incapaces, no ya de afrontar los problemas y emprender las reformas que pudieran dar soluciones efectivas y duraderas, sino ni siquiera de asegurar la estabilidad gubernamental, limitándose a aplazar indefinidamente la resolución de la crisis política y a mantener el desorden institucional hasta su definitiva descomposición, cuando ya ninguna institución sea capaz de resistir.

La idea fundamental que alienta en todos ellos es la que viene repitiendo desde el 17 y aun desde el 14: cuando lo que se necesita es una transformación radical de las estructuras políticas (un Parlamento realmente representativo de la voluntad popular, un Gobierno legitimado por ella que gobierne atendiendo a las reales necesidades de la nación, con estabilidad, patriotismo y competencia), un cambio de hombres y de partidos (que encaren la política sin los vicios caciquiles, el mangoneo de los asuntos públicos como un negocio privado, sin las prácticas que corrompen toda institución pública y la convierten en coto privado de su exclusivo interés), una política estable que aborde un plan de reconstrucción nacional y se enfrente al problema social con lo único que puede darle solución: reforma de la propiedad, justicia social, multiplicación de la riqueza, distribución equitativa. Que afronte, además, con autoridad y con un sentido amplio y firme de nación el problema territorial, la reforma del ejército (asegurando su sometimiento a la legalidad y la eficacia en sus cometidos constitucionales), la reforma de la administración, la universidad, la instrucción pública... Cuando lo que se necesita

es eso, decimos, lo que tenemos es la perpetuación de los mismos hombres y partidos que se resisten a deponer sus acostumbrados manejos del poder; un monarca que todavía aprovecha sus prerrogativas para apuntalar -y quizás apuntalarse- un sistema en descomposición y no para liderar o al menos apostar por su renovación; unos gobiernos que se suceden en continua interinidad, que nunca son los que se necesitan, pues que responden a los mismos principios, prácticas viciosas e intereses que aquellos a los que sustituyen. Perpetúan así la ineficacia, el desgobierno y una crisis que no puede terminar sino con el cambio radical, empezando por la Constitución, del sistema en el sentido apuntado.

Por el contrario, siguen estancados y sin afrontarse los mismos problemas, sin reforma alguna de calado; al problema agrario y obrero no se da más respuesta que la represión (sin atender a la justicia de sus demandas, sin querer comprender sus raíces estructurales, ciegos a los intereses nacionales que se juegan en su solución o al peligro revolucionario que implica su desatención); se sigue recurriendo, aunque cada vez con menos eficacia, a las prácticas caciquiles; y se mantienen en general los vicios inveterados del sistema: política de personalidades e intereses internos al juego político, de espaldas a la realidad, a la evolución y a las demandas de la sociedad -de la que están cada vez más distantes y enajenados- y ajenos a un objetivo nacional.

En **“Frente a la avalancha”**, a comienzos del año 1919, lo dice con claridad, después de quejarse de tener que repetir lo mismo desde *Bajo el arco en ruina*:

“Repitamos, pues, por centésima vez, nuestra razón: en junio de 1917 se abrió en España un proceso nacional sustancialmente revolucionario. Este proceso no concluirá sino cuando se hayan cumplido estas dos obras: modificación radical de las instituciones y completa mutación de la fauna gubernamental. Si aquellas instituciones y esta fauna se obstinan en resistir al cambio inevitable, el proceso español, que es de sustancia revolucionaria, lo será también en la forma. El carácter turbulento de una nueva organización nacional sólo podrá ser evitado en la medida precisa que desde el Poder se anticipe una política inexorablemente radical”¹²¹⁹.

La situación de España es objetivamente revolucionaria: la acción directa de los sindicalistas en Barcelona, la fuerte conflictividad de los mineros en Asturias, la rebelión campesina en Andalucía presagian una avalancha revolucionaria que sólo puede evitarse con un cambio radical en el sistema político y una política que atienda más a la creación de riqueza y a la justicia que al mantenimiento contra toda lógica histórica del sistema ya inviable y ciego del poder oligárquico.

Pero nada ha cambiado realmente. El Gobierno es pilotado por Romanones, máximo exponente de la politiquería al uso del sistema y que pretende gobernar sin programa, sólo con “comisiones” que lo único que hacen es aplazar la solución de los problemas.

¹²¹⁹“Frente a la avalancha”, *El Sol*, 13 enero 1919, O. C., T. III, pág. 183. Subrayado por mí. También en **“Sobre el estatuto regional”** (*El Sol*, 17 enero 1919) insiste del mismo modo en el desprestigio de todas las instituciones y de los políticos del sistema y en la necesidad de reconstruir a fondo la estructura política del Estado: “Aparte la formidable irritación obrera, que es un dolor mundial, lo que sentíamos y sentimos todos los españoles es el desprestigio progresivo del Estado según su actual constitución. El Poder central, entregado a hombres inferiores, ha perdido toda unción autoritaria. Se teme todo de él y no se espera nada.... España entera siente... que la única manera de volver a tener un Estado respetable es reconstruirlo en nueva forma”, O. C., T. III, pág. 187.

Logra que se mantenga España en Marruecos, da largas a las demandas autonomistas de Cataluña, responde a la huelga de la Canadiense con medidas puramente represivas (movilización de los trabajadores, declaración del Estado de Guerra). Las advertencias de Ortega y de *El Sol* caen en saco roto.

“Todo fue inútil. Ni la Corona ni sus parásitos han querido escuchar la palabra cordial, previsor y neta de un periódico que ha nacido exclusivamente para defender una España más justa y más moderna contra otra envilecida y caduca”¹²²⁰.

“**Balada de Boabdil la Chica**” (*El Sol*, 13 febrero 1919) es una denuncia contra la pervivencia de las prácticas caciquiles (Granada controlada por su cacique el señor La Chica) que corrompen todo el sistema y niegan con el amparo de Madrid que España sea un país civilizado y moderno. La política liberal que proclama el sufragio universal, la Constitución, el Parlamento queda en pura retórica. La realidad es... Marruecos.

“**Feria de ambiciones**” constata algo que se convierte en habitual: el Gobierno entra en crisis y el Rey la resuelve confirmando a Romanones. Solución en falso que alarga la crisis y pospone la solución. “Pero, en realidad... la crisis del régimen político español sigue su curso y presenta caracteres más graves que nunca”¹²²¹. “Aparentemente, y de momento, se salva la situación. Pero la crisis más profunda, la que alcanza a la totalidad de la vida española... esa sigue en pie y no asoma siquiera el intento de resolverla. De igual modo que los arreglos parciales en la cuestión obrera no evitan los avances en el sindicalismo ni contienen la iracundia de la formidable masa agraria de Andalucía, tampoco se cura la decadencia y el desastre español con fórmulas circunstanciales”¹²²².

“**Un problema de organización española**” se refiere al largo conflicto de la huelga de la Canadiense y constata dos anomalías que afectan a la organización española: la primera es que el Gobierno no sabe responder al problema obrero sino con represión, recurriendo al ejército, al Estado de Guerra y a la militarización de los obreros, lo que puede contribuir a profundizar las discordias nacionales e imponer al ejército misiones policiales que no le corresponden, distanciándolo del cuerpo social y justificando peligrosamente su intervención en conflictos más allá de su misión constitucional. Al final, la fuerza de la organización obrera ha obligado a la negociación, consiguiendo un triunfo histórico: además de mejoras sectoriales, logra el reconocimiento legal de la jornada de ocho horas, primera legislación que la reconoce en el mundo.

La segunda anomalía es que en España sólo una organización social consigue un desarrollo y fuerza formidable: el sindicalismo obrero. Y no tiene contrapeso en ninguna otra. Para que la organización social sea equilibrada y se encaucen adecuadamente su evolución y sus conflictos, “es necesario poner en pie las demás fuerzas nacionales”: la fuerza industrial y las organizaciones empresariales, el Gobierno

¹²²⁰ *Ídem*, pág. 184.

¹²²¹ “Feria de ambiciones”, *El Sol*, 25 febrero 1919, O. C., T. III, pág. 200.

¹²²² *Ídem*, pág. 202. Ha repetido de nuevo en la página anterior: “Desde junio de 1917, España entera con la exclusión de los organismos oligárquicos, viene pidiendo clamorosamente la transformación de nuestra política..., el destierro político de los hombres y de los partidos que representan el desastre y la decadencia de España”. Pero los grupos oligárquicos se aferran al poder. Nunca se había producido en España “un tan absoluto alejamiento entre las realidades españolas y los organismos gobernantes”.

con su capacidad legisladora y mediadora, los partidos políticos que aporten mesura por sus análisis certeros de la realidad, representen con claridad los diferentes intereses y persuadan sobre lo razonablemente exigible, los medios de comunicación, en fin, que pueden contribuir a la formación de estados de opinión más informados que apasionados...

“Del conflicto actual” (*El Sol*, 21 abril 1919), **“Tartufo y compañía”** (22 mayo), **“De un error y su causa”** (19 junio) expresan la protesta por una nueva resolución en falso de la crisis y el error que ha supuesto el nombramiento de Maura para un Gobierno falto de apoyos y necesariamente inestable¹²²³, fuertemente conservador y escorado a la derecha -con el señor La Cierva como figura dominante¹²²⁴- que, pese a conseguir el decreto de disolución y emplear todo su empeño en el amaño de las elecciones, no logra una mayoría parlamentaria. Este nombramiento compromete gravemente a la Corona por su intento de apuntalar una estructura política que se desvanece. No es el momento de reconstruir los grandes partidos y sus Gobiernos turnantes (**“La ilusión de los grandes partidos”**, *El Sol*, 7 mayo 1919) que han acreditado su desprestigio y su inanidad. El resultado de las elecciones celebradas el 1 de junio, que dan mayoría a una oposición liberal, nacionalista y de izquierdas (133 liberales, 23 regionalistas, 6 socialistas y 24 republicanos frente a 104 escaños ministeriales), indica que es tiempo de iniciar una política de amplio liberalismo (**“La política inmediata”**, 4 junio). Al Gobierno del señor Maura no le han salido las cuentas. Ahora la izquierda tiene una oportunidad de impulsar las reformas necesarias (reforma económica, justicia social, descentralización, eliminación del caciquismo, acercamiento a Francia e Inglaterra: una política verdaderamente liberal). Pero se da la paradoja de que con este Parlamento “izquierdista” continuemos con un Gobierno conservador-derechista. La Monarquía se ha equivocado en su elección; pero está en su mano convertirse en instrumento de cambio: el Rey debería dar ejemplo e impulsar directamente las reformas.

“La paradoja es curiosa y conviene fijarla en el rincón correspondiente de la historia nacional. En 1919 -dirán los anales-, el paisaje político entero... parecía postular un Gobierno de izquierdas reformadoras que abriese ancho crédito a las esperanzas de las masas obreras, resolviese el problema catalán, avanzase un paso más en la obra, por fuerza lenta, de desarticular caciquismos, caldease la amistad de nuestro pueblo con Francia y con Albión, etc. Sin embargo, donde se esperaba ver un Gobierno liberal, modernizador y socialista, apareció inopinadamente un Gobierno de derechas, arcaizante, rezador y amigo de la caza”¹²²⁵.

Las elecciones mismas han demostrado “que existe hoy en nuestro pueblo un vasto afán de reforma y mejoría, de cambio en los usos y en las personas... La línea isoterma de la cultura y la riqueza española se ha aproximado notablemente a la de los grandes

¹²²³De hecho, gobernará sólo tres meses, del 15 de abril al 19 de julio de 1919. Dice Ortega: “Constituye un crimen de lesa patria haber traído hoy a tan evidente desdoro la figura de don Antonio Maura (...) Era el enemigo de los caprichos palatinos..., de las subversiones corporativas..., de la caldera electoral donde pone su metal la Corona. ¿No es un dolor hallarle hoy protagonista en una pantomima de Corte?”, “Tartufo y compañía”, O. C., T. III, pág. 228.

¹²²⁴“Como fabricante de desorden es el señor La Cierva un gerifalte... En torno a este frenético señor La Cierva se agrupan algunas fuerzas antisociales e insociables de la extrema derecha para las cuales “orden” quiere decir que esté en sus manos el Gobierno y se les deje usar de él como de una maza para contundir las testas de los demás españoles”. *Ídem*, pág. 227.

¹²²⁵“De un error y su causa”, *El Sol*, 19 junio 1919, O. C., T. III, pág. 235.

pueblos ejemplares. En las provincias hay hervores de despertar...”. La ocasión es magnífica para que dé nuestra vida nacional un avance decisivo... ¿No merece tan favorable coyuntura que la Corona nos dé una lección de alta política... y lance resueltamente a la nación por la ruta de las grandes y valientes reformas?”¹²²⁶.

En una serie de artículos posteriores, muy ligados al suceso político puntual, reprocha algunos excesos del Gobierno, como las agresiones y descortesías imperdonables en el Congreso del Ministro de la Gobernación (señor Goicoechea), al que Maura debería cesar (“**Hasta el tupé**”, *El Sol*, 4 julio 1919), o el desafuero cometido al prorrogar los presupuestos y pretender cobrar tributos sin ser aprobados en las Cortes, cosa que no sólo va contra la Constitución, sino contra toda la tradición española que no permitía la imposición de pechos o servicios sin su autorización por las Cortes (“**La postrera libertad**”, 8 julio). Pero es en “**La Corona frente a la crisis**” y en “**Corte y cortesía**” donde describe la crisis final del Gobierno de Maura y las dificultades y juegos palaciegos para encontrar recambio: otro Gobierno que no es el que se necesita y que no va a funcionar.

La caída de Maura era inevitable. Fue un error encargarle la formación del Gobierno y entregarle el acta de disolución. Apenas tenía apoyos (sólo rentistas, clericales y algunos militares) y sus resultados han sido bien magros: “una gravísima infracción constitucional, una opresión atroz de las organizaciones obreras, una sembradura de rencillas entre las fuerzas de la derecha, y unas Cortes que nadie podrá buenamente gobernar”¹²²⁷. Las elecciones generales han demostrado su falta de popularidad. Pues bien, estando como están enfrentados los mismos conservadores (facciones de Maura, La Cierva y Dato), ha bastado la abstención de los de Dato para perder el apoyo en el Parlamento, donde liberales, regionalistas, reformistas, republicanos y socialistas superan la mayoría gubernamental.

La solución a la crisis se presenta ardua, pero tiene que ser exquisitamente constitucional. Será forzosamente transitoria, pues con estas Cortes es imposible un Gobierno estable: el que nombre el Rey sólo puede abordar la cuestión del presupuesto y convocar elecciones. La conciencia pública rechaza los partidos tradicionales y nuevas fuerzas sociales, representadas por la izquierda parlamentaria, empiezan a adquirir fuerza (“**La Corona ante la crisis**”, *El Sol*, 17 julio 1919).

Pero en la solución de la crisis los cabildeos y los juegos palaciegos no parecen sino fijarse en los conservadores. Se prescinde de los liberales y, por supuesto, de otras fuerzas de izquierda (“**Corte y cortesía**”, 19 julio). Ante la desavenencia de aquéllos, se llega a esgrimir la amenaza de encargar el Gobierno a Melquiades Álvarez. Se aviene a formarlo Joaquín Sánchez Toca que logrará prorrogar los presupuestos durante seis meses. Menos aún durará su Gobierno: la conflictividad social, las respuestas de los patronos, las injerencias militares lo llevaron a dimitir el 9 de diciembre de 1919. Lo que está claro es que los viejos partidos se muestran cada vez más incapaces (“**Los viejos partidos se van**”) y el sistema camina hacia su total descomposición. Fracaso don Salvador Amós en reconciliar a los propios (divididos entre G^a Prieto y Romanones) en el gran partido liberal. Los “odios inextinguibles” entre los

¹²²⁶ *Ídem*, pág. 237.

¹²²⁷ “La Corona frente a la crisis”, *El Sol*, 17 julio 1919, O. C., T. III, pág. 254.

conservadores de los tres bandos están llevando al partido conservador a la incapacidad de gobernar.

“Los dos grandes partidos históricos se destruyen en su organización interna y van quedando reducidos a verdaderas ruinas de un viejo poderío. (...) Deberían ceder paso franco a otra política más digna de una nación que está llena de fervorosos anhelos modernos. Pero no ocurrirá eso. Mientras puedan, agotarán los viejos partidos el goce del mando arbitrario”¹²²⁸.

2. Sobre el problema obrero y la justicia social (de “El problema agrario andaluz” a “Ante el movimiento social”)

Me parecen particularmente importantes los artículos dedicados al “movimiento social”, a la conflictividad social, a los graves problemas -de estructura económica, social, de superestructura política, jurídica y cultural- que están en su raíz, a la respuesta que le dan los poderes públicos y, en definitiva, al problema de la justicia social que ha de cimentar una nación vertebrada y en paz. Importantes para ver dónde queda el acercamiento de Ortega al movimiento obrero y al socialismo y si es verdad que el miedo a la revolución -contra la que efectivamente previene- enfría su “rebeldía transformadora” y diluye lo que pudieran considerarse orientaciones “progresistas” en posiciones franca y progresivamente conservadoras.

Hemos visto en el apartado anterior que todos sus análisis sobre el deterioro político convergen en la afirmación de la necesidad de un cambio radical en el sistema político que no afecta todavía necesariamente a la Monarquía, pero sí a la estructura político-institucional organizada para el monopolio de la oligarquía. Ha de establecerse un régimen verdaderamente democrático y liberal acorde, además, con una España cada vez más moderna y dinámica, que crece en riqueza y en cultura, en conciencia social y política y que demanda consiguientemente otra política, otros hombres y otros partidos. Y ese sistema de verdadera democracia liberal ha de procurar, ante todo: desarrollo económico (que acabe con la pobreza y acreciente la prosperidad), justicia social y dignificación de las clases desfavorecidas (proletariado industrial y campesinado) y descentralización o autonomía de las regiones.

Los años 1919 y 1920 constituyen el punto álgido de la conflictividad social y la actividad huelguística de todo este período, mucho más que en 1909 o 1917. Los conflictos principales se centran en Barcelona y en el campo andaluz. En 1919 los más significativos coinciden con la huelga de la Canadiense (febrero-marzo 1919) y la huelga general que le sigue de marzo y abril. Son también los momentos de mayor incremento de la violencia, el número de víctimas y el pistolero (sobre todo tras la huelga de la Canadiense, la política represiva del Gobierno y la respuesta patronal que provocó los cierres patronales de noviembre y de diciembre de 1919 a enero de 1920 y fue parte fundamental de ese pistolero).

¹²²⁸“Los viejos partidos se van”, *El Sol*, 29 julio 1919, O. C., T. III, pág. 262.

El otro punto conflictivo fundamental es el del campo andaluz, con la proliferación de febrero a marzo de 1919 de huelgas y protestas parciales y las huelgas generales en Málaga (enero), Sevilla y Cádiz (febrero), Córdoba (marzo), la suspensión de las garantías constitucionales en junio, las quemas de cosechas en el verano... La conflictividad se produce en el campo, pero también en las zonas urbanas, llegando a su culminación en 1920 con más de 7 millones de jornadas de trabajo perdidas y casi 245000 huelguistas. La intensa crisis social, la cercanía de la revolución rusa, la confluencia del movimiento campesino y obrero y el predominio del sindicalismo anarquista, con sus inclinaciones revolucionarias, tanto en Cataluña como en Andalucía, extendieron entre la burguesía el miedo y la sensación de estar gestándose la revolución, llevando a calificar como trienio bolchevique la situación de Andalucía entre 1918 y 1920.

La Prensa conservadora, como *El Debate*, acentuó esa idea de revolución inminente, insistiendo en la necesidad de mantenimiento del orden y de la defensa de la propiedad, aunque ve la necesidad de cambios para evitar el peligro revolucionario. La Prensa reformista (como *El Sol*) y socialista vio más bien en ello un movimiento de protesta contra un régimen injusto de propiedad y contra un sistema oligárquico incapaz de abordar verdaderas reformas correctoras y que sólo sabe responder con meras medidas represivas. Esto es, el movimiento del campo andaluz responde tanto a la necesidad y exigencia de tierras como al rechazo de un régimen oligárquico y caciquil incapaz de ninguna mejora y renovación. Insisten en proponer medidas que vayan a la raíz de los problemas, extendiéndose en definitiva la idea de la necesidad de una reforma agraria que dé tierras al campesinado, modernice los sistemas agrícolas, mejore la producción y la riqueza y dignifique la vida de los trabajadores del campo. En cualquier caso, es necesaria una política reformista que, además de plantearse el problema de la propiedad y la redistribución de la tierra, introduzca medidas para la mejora de las condiciones de la vida obrera y campesina: jornada de ocho horas, salario mínimo, eliminación del trabajo a destajo, medidas de seguridad social, etc.¹²²⁹.

Veamos cuáles son los análisis y propuestas de Ortega (otras firmas destacadas de *El Sol* en el análisis de la situación, y en especial la del campo andaluz, son Mariano de Cavia, Félix Lorenzo, Pascual Carrión o el mismo N. M^a de Urgoiti).

Ya nos dijo en **“Frente a la avalancha”** (13 enero 1919) que “en junio del 17 se abrió en España un proceso sustancialmente revolucionario”, pues que acababa en la práctica con la legalidad establecida. Y que, si no se llevaba a cabo la transformación radical del sistema institucional por procedimientos constitucionales, la revolución, ahora también en la forma, esto es, el cambio con violencia, sería inevitable. Es evidente, como ya dijimos, que Ortega quiere evitar esa revolución formal por los resultados negativos, incluso para el cambio real en el sentido de mayor justicia y prosperidad, a que puede dar lugar. Pero lo que de verdad pretende y juzga necesario es ese cambio radical que no se limita sólo al sistema político, y no para evitar la revolución (como si ese fuera, como burgués aterrado, su verdadero y principal objetivo), sino porque lo exige la justicia y la prudencia, el interés de España, el compromiso que nos corresponde como ciudadanos y como patriotas, el anhelo y el

¹²²⁹Para la valoración del “trienio bolchevique” y la actitud de la Prensa ante él, véase: DELGADO CARLOS, Almudena, “¿Problema agrario andaluz o cuestión nacional? El mito del Trienio Bolchevique en Andalucía (1918-1920)”, Cuadernos de Historia Contemporánea, nº 13, 1991, Madrid, Edit. Complutense.

deber de construir una sociedad nacional vital, próspera, laboriosa, organizada y dirigida según principios de democracia, libertad, competencia, solidaridad y justicia. Construir esa España es el objetivo y a eso van dirigidos los esfuerzos y propuestas de Ortega. Y eso es lo que se empeña en impedir la reacción y puede frustrar la revolución, a la que sin duda se va a oponer Ortega, pero no tanto por miedo de clase cuanto por la convicción intelectual de que la revolución no es el medio adecuado para el cambio que se necesita: la revolución, al destruir la antigua legalidad y quizás las relaciones de producción, no sólo destruye con frecuencia otras muchas cosas valiosas y respetables (entre ellos el valor de la vida humana y la libertad individual), sino que, como imposición de la idea a la realidad, puede romper o alterar gravemente las condiciones reales de la producción de la vida humana y producir a la postre desigualdad, mayor pobreza y más injusticia. El cambio legal y gradual (“sistema evolutivo”) produce, a la larga, efectos más duraderos en justicia, bienestar y humanidad. Por ahí va la verdadera racionalidad, la que está lejos del positivismo acomodaticio y conservador, pero también del utopismo racionalista que quiere rehacer la realidad según la “idea” y lo que consigue es violentarla y alterarla... para peor.

Algo similar se nos dice, y con el sentido que acabamos de apuntar, en “**Una vez más**”:

“Los métodos revolucionarios aplicados en cualquier momento y ocasión para lograr fines que un sistema evolutivo puede alcanzar dentro de un régimen de gobierno moderno y justo, quedan lejos de nuestra manera de ver la política, como las violencias reaccionarias de los que convierten el “orden” y la tranquilidad pública en quietud perpetua y en silencio de muerte”¹²³⁰.

He aquí dos medios de conseguir unos fines -un Estado democrático que impulse una sociedad justa: el “método revolucionario” o el “sistema evolutivo”. Por razones intelectuales y morales, y no por miedo de clase, Ortega opta por el segundo, donde puede de verdad lograrse, dentro del orden que da el derecho, un Estado moderno -democrático, liberal, competente, impulsor de la economía y del progreso de la sociedad- y justo -que intervenga para eliminar y prevenir injusticias, corregir desequilibrios, procurar bienestar. Por supuesto, hay otra posición, que es el verdadero blanco de la crítica y el rechazo de Ortega: la reacción, que no sabe sino oponerse a todo cambio por el inmovilismo y por la violencia. Evidentemente, no sólo perpetúa la injusticia y el atraso en que se vive, sino que exacerba los odios y por tanto el furor revolucionario -haciendo más peligrosas y probables sus secuelas negativas-; y su pretendida “tranquilidad” no es sino estancamiento y muerte: nada se altera porque nada vive.

En efecto, vivimos una situación de grave conflictividad: “este momento de agitación, violenta en Cataluña, trágica en Andalucía y angustiosa en toda España”. El Gobierno no sabe sino responder con la violencia, con “medidas extremas”, como si no hubiera otros métodos vigorosos y renovadores, más eficaces y de efectos modernizadores. De hecho, España vive desde hace año y medio en práctica suspensión de las garantías constitucionales, mermada la libertad de prensa, bajo un Estado policial que “se va pareciendo al de los pueblos invadidos en que las protestas se ahogan a

¹²³⁰“Una vez más”, *El Sol*, 18 enero 1919, O. C., T. III, pág. 189. Subrayados míos.

golpes de culata”. El resultado no es otro que eternizar los problemas y alentar desde el Poder el rencor y la violencia revolucionaria: “Una considerable parte de nuestro pueblo vive en sorda rebelión... La desesperación de las gentes humildes y pobres se desborda amenazadora y combativa”¹²³¹.

Pero hay que saber que el “problema obrero” -que no simplemente el problema sindicalista- es algo más que un problema de orden público: es un problema de justicia. De reconocimiento de derechos, de pan, de tierra, de trabajo, de dignidad. Por eso, las únicas medidas realistas tienen que ser: el reconocimiento de sus justas reivindicaciones, la atención por parte del Estado a sus reales necesidades, la transformación política que permita el reconocimiento de sus derechos y les procure un estado de bienestar. Lo dice de esta manera:

“Hay que hacer algo más (que las simples medidas policiales). Hay que resolver el problema de modo que varios millones de españoles se sientan asistidos de la misma atención y afecto que hasta ahora reservaban los Poderes a ciertas castas privilegiadas”¹²³².

“Por eso, recomendamos a plena voz que todos los hombres responsables de los destinos de un país se dediquen a transformar toda la vida política de ese pueblo, en el que varios millones de habitantes piden aquello a que tienen perfecto derecho: un poco de respeto y de bienestar..., no sólo el jornal de pan cotidiano, sino un justo “jornal de placer” para su vida”¹²³³.

Esto mismo es lo que se apunta -ya lo comentamos- en “**Feria de ambiciones**”, dedicado más bien a pedir la profunda transformación política. En España tenemos un grave problema social, que es el problema obrero (problema, hemos dicho, de trabajo, de salarios, de derechos, de bienestar y de dignidad) y la injusta situación del campo español. Y ese problema no se arregla ni con represión ni con medidas parciales y de ocasión. Exige una reestructuración a fondo del sistema productivo y de las relaciones de producción. Lo va a decir en muchas ocasiones: un sistema que aumente la riqueza (promueva el bienestar para todos) y asegure la justicia social. Ambas cosas son necesarias para un sistema de verdadera justicia: eficacia y equidad; que se recomponga la justicia en las relaciones de producción (lo que afecta a la estructura de la propiedad, el sistema de distribución y redistribución, las condiciones de trabajo, la igualdad de oportunidades, etc.) y se estimule la producción de riqueza. No es justicia, y no puede ser el objetivo, la igualdad en la pobreza. El ideal tiene que ser un Estado de justicia y prosperidad.

¿Es esto “tecnocracia”? ¿Es esto adhesión a los principios del capitalismo? Exigir competencia y eficacia al Estado, estímulo de las actividades productoras de riqueza para erradicar la pobreza, con la capacitación técnica que permite la ciencia moderna, tanto como medidas de justicia que acaben con la discriminación y la desigualdad ilegítima, no es tecnocracia -suplantación de las decisiones que competen a la voluntad popular o a la soberanía nacional por las pretendidas exigencias “técnicas” o la efectiva voluntad de los “expertos”-, sino las exigencias de un Estado “moderno” además de

¹²³¹ *Ídem*, pp. 189-190, las tres citas.

¹²³² *Ídem*, pág. 190.

¹²³³ *Ídem*, pág. 191.

justo. Esto es lo que se verá confirmado en el “Estado democrático de bienestar”. Y es lo que ha venido siendo promovido por la “socialdemocracia”.

Pero los artículos en que se reflexiona sobre los dos conflictos clave del momento son **“Un problema de organización española”** (19 marzo 1919), donde se hace referencia a la huelga de la Canadiense y al movimiento huelguístico de Barcelona, y **“El problema agrario andaluz”** (20 marzo 1919), donde se analiza la “trágica situación” del campo en Andalucía.

En el primero, ya comentado, no se aborda directamente el problema o la solución del problema social, sino el de la necesidad de reforzar la “organización” española o, si se quiere, la fortaleza de la nación para resolver con equilibrio y satisfacción los graves problemas que tiene planteados, como el problema obrero que no sólo exige una respuesta de justicia, sino de eficacia, no sólo que se atiendan sus justas reivindicaciones, sino que se pueda ofrecer satisfacción material a su estado de pobreza y abandono (España, hemos dicho, tiene que ser justa y próspera, tiene que promover la justicia distributiva, pero también riqueza que distribuir y que asegure bienestar).

Los hechos son éstos: ante la grave situación social y en concreto las huelgas que mantienen ese estado de rebelión en Barcelona, el Gobierno recurre al único expediente que conoce: la represión; y echa mano del ejército y de la militarización de los servicios. Es lo que piden los conservadores: que se imponga sin reparar en los medios el “principio de autoridad” o que se asegure el “orden” público. El resultado de dicha política, que ignora la raíz de los problemas y niega su solución, no puede ser sino la siembra de odios y discordia nacional y comprometer la función “nacionalizadora” del ejército. Pero al final, contra el parecer de los conservadores, ha tenido que ceder ante la única fuerza organizada que hay en España, los sindicatos, que le han arrancado las más de sus reivindicaciones y han logrado una clara victoria.

La lección es la siguiente: vence la única fuerza organizada en España, vence la organización. Luego lo que se impone es impulsar, reforzar la “organización” española, crear fuertes organizaciones en el seno de la sociedad española para que resulte una sociedad fuerte, organizada, capaz. No ya para resistir a los sindicatos y a la fuerza obrera, sino para responder con solvencia a los retos que tiene planteados la sociedad: justicia, prosperidad, cultura, educación, prestigio internacional. Esa “organización” española, decíamos, exige: un Estado legitimado resolutivo y eficaz, un parlamento a la altura de la voluntad popular, una administración competente, empresas potentes y empresariado con amplia visión económica -de producción de riqueza, no de simple beneficio-, organizaciones obreras no sólo capaces de reclamar sus derechos y la mejora de las condiciones del obrero, sino de tener en cuenta los intereses del conjunto y la necesidad de productividad. Con tal “organización” se podía negociar y dar satisfacción a las reivindicaciones obreras sin menoscabo de la empresa ni de la autoridad, podía haber justicia, funcionará con libertad y con participación la democracia, podrá haber bienestar social... En suma, haríamos de España un Estado y una sociedad moderna y justa.

“El problema agrario andaluz” (20 marzo 1919) es en realidad una llamada de advertencia sobre la gravedad de la situación y la posibilidad, incluso la inminencia de un levantamiento revolucionario. Ortega señala la efectividad de una huelga general, compacta, completa, que paraliza durante seis días la ciudad (Córdoba), y la unidad de acción y la disciplina de los obreros que están dando muestra de su capacidad de respuesta y su disposición para una acción revolucionaria.

Por eso esta huelga es un síntoma, incluso la preparación, un ejercicio de entrenamiento, para una acción más radical. De hecho, las reivindicaciones concretas son algo incoherentes (rebaja de los precios de las subsistencias); lo que importa es la disconformidad de fondo con el sistema de propiedad. Esto es lo que está provocando el descontento y la agitación creciente de los obreros agrícolas, el crecimiento en Andalucía del sindicalismo anarquista que, aunque con influencias de Cataluña, tiene aquí su raíz o su motivación propia, y el fermento revolucionario que amenaza seriamente toda la región.

Esto nos lleva a concluir que la conflictividad social en Andalucía no está provocada por un problema de pan y de salarios, no responde a exigencias de mejores salarios o simples reivindicaciones laborales; es algo más profundo: es una exigencia de tierras, de otro sistema de propiedad. El problema agrario andaluz no es de orden estrictamente económico, sino político y jurídico: afecta al meollo de las relaciones sociales de producción, a la estructura de la propiedad. Por eso el movimiento huelguístico andaluz persigue un fin revolucionario (cambiar esa estructura), no simples mejoras laborales o de nivel de vida. Y el levantamiento revolucionario en ciernes se producirá para pedir tierras y no se va a conformar con simples reformas o mejoras coyunturales.

Lamenta la respuesta puramente reactiva, “demencial” (ciega a la raíz del problema y a las consecuencias de su acción) del Gobierno, que ha tomado militarmente la ciudad. Y a la impresión de una ciudad tomada por los cascos de la guardia civil, paralizada por la unánime respuesta de los obreros, se suma el temor de la burguesía y de los propietarios agrícolas que buscan un lugar seguro ante el peligro y la amenaza. El peligro revolucionario es evidente: “Cuantos superlativos usemos para encarecer la gravedad y la inminencia de la revolución andaluza vendrán angostos a las realidades”,¹²³⁴.

¿Cuál es la verdadera intención de este escrito, qué puede deducirse de él, en qué posición se sitúa Ortega ante este tremendo problema agrario andaluz? Antonio Elorza asevera que marca un punto de inflexión, un verdadero tránsito de una actitud y actividad incesante a favor de los cambios, de “rebeldía transformadora”, a otra de impotencia y de temor, caracterizada por la obsesión contrarrevolucionaria. “Córdoba representa una auténtica caída de Damasco respecto al problema social”¹²³⁵. A partir de aquí hay un repliegue ideológico, un “giro conservador”, que tendrá como *leit motiv* la condena del comunismo y el rechazo de la revolución. Habremos de comprobar lo que en verdad dicen los textos y cómo pueden entenderse.

¿Pero qué es lo que de verdad se está poniendo en evidencia en este artículo (aparte del rechazo de la respuesta represiva gubernamental y de la propia revolución, de cuyo

¹²³⁴“El problema agrario andaluz, *El Sol*, 20 marzo 1919, O. C., T. III, pág. 214.

¹²³⁵ELORZA, A., o. cit., pág. 126.

peligro previene)? La advertencia de Ortega, ¿pretende provocar el miedo a la revolución o mostrar el verdadero *quid* de la cuestión? Yo creo que va en esta segunda dirección.

Lo que hace el artículo es poner el dedo en la llaga y dejar de manifiesto que la raíz del problema es estructural, que está en una injusta distribución de la tierra o en un sistema injusto, escandalosamente desigual, de la propiedad. Y que la solución, por tanto, no puede ser acomodaticia; el campesino andaluz no espera y no se va a conformar con “reformas”, con reducción de la jornada laboral, con la mejora de salarios o una rebaja en los arriendos. Lo que espera y exige es acceder a la tierra, un cambio radical en el sistema de propiedad. Es lo que se va a concretar en la exigencia de una auténtica reforma agraria.

¿Cuál es entonces la solución? Lo siguiente también es claro y se evidencia en el artículo: hay dos alternativas, ambas fallidas y demenciales (la primera, por mantener la contradicción, la segunda por resolverla violentamente, engendrando nuevos y más dolorosos conflictos):

- De un lado, mantener la política de represión... permanente (para contener los ensayos revolucionarios y evitar que nada sustancial cambie).
- Del otro, impulsar la presión revolucionaria, para que el sistema estalle y sea sustituido por otro sistema de relaciones de producción.
- Cabe, evidentemente, una tercera que haría innecesarias las dos anteriores y daría satisfacción al principio de autoridad y al principio de justicia: abordar el problema de raíz, atender a las justas demandas del proletariado y tocar de una vez el problema estructural de la propiedad de la tierra. Si no es así, se estará permanentemente entre la primera y la segunda alternativa: represión y revolución.

Que ésta es la solución que Ortega propone queda claro en los siguientes artículos. “Ni revolución ni represión”: un régimen de justicia, apoyado en el diálogo y la concertación social. “Un parlamento industrial”: un modelo de diálogo social. La dictadura no es una salida: “En 1919, “dictadura” es sinónimo de “anarquía”. Para precisar su postura en “Ante el problema social”.

“Ni revolución ni represión” enuncia efectivamente la idea principal de esta propuesta. Los problemas están tan enconados y hay un ambiente tan poco dispuesto a su encauzamiento y resolución, que en España todo conflicto se ve abocado o a la revolución o a la represión, esto es, se encuentra atrapado entre las dos alternativas extremas y perversas: la violencia revolucionaria o la violencia represiva.

“Hoy, sobre el horizonte de España, aparecen dos fantasmas, el de la revolución, agitado por unos, y el de la represión, sostenido por el bando opuesto. ¿No habrá nada más que eso en el inmediato porvenir de España? ¿No se sabrá elegir un camino ancho y limpio?”¹²³⁶.

¹²³⁶“Ni revolución ni represión”, *El Sol*, 26 marzo 1919, O. C., T. III, pág. 217. Marx decía, refiriéndose al temor de la burguesía: “Un fantasma recorre Europa. El fantasma del comunismo”. Obsérvese que

El camino no puede ser más que uno que, libre de esa alternativa perversa, conduce a una solución duradera, a una convivencia estable y fructífera, a una situación social de paz, equilibrio, solidaridad fecunda, mayor utilidad para todos y posibilidad de progreso: el de la justicia social, poniendo fin a un sistema de tanta desigualdad, discriminación, sometimiento y explotación, que condena a tantos a la pobreza, a la inseguridad permanente, a la inferioridad y al menoscabo de su dignidad. Se resume en esto: acceso a la tierra y al trabajo, en condiciones de justicia; poder construir con dignidad tu propia vida y contribuir solidariamente al bienestar de todos.

“Los pueblos europeos han necesitado pasar por la más atroz de las guerras para saber que únicamente un régimen de **justicia** podía acabar con las sangrientas peleas que han arrasado más de media Europa. ¿También aquí necesitaremos vernos sometidos a una conmoción profunda para lograr la instauración de un régimen de convivencia social y política basada en la **justicia**?”¹²³⁷.

El problema es que en España no hay la necesaria **organización**¹²³⁸ -que afecta al Estado y a la sociedad- para encauzar constructivamente los conflictos: un Gobierno legitimado y con suficiente autoridad, organizaciones obreras y patronales respaldadas por la responsabilidad y la eficacia en sus funciones (productividad en el obrero, inteligencia y generosidad para impulsar la creación de riqueza en el empresario), instituciones mediadoras capaces de poner racionalidad y conciencia de lo necesario y de lo accesorio en la resolución de los problemas, la base de una potencia económica y productiva que permita dar satisfacción a las demandas razonables sin amenaza de ruina, instituciones públicas que velen por la legalidad, pero también por la equidad y el justo equilibrio en la sociedad. Eso es lo que España necesita: una base sólida en la sociedad y en el Estado, donde quepa el diálogo entre las partes, sin desequilibrio y sin que la fuerza de una pueda aniquilar a la otra, a partir de lo cual los conflictos pueden conducirse sin que se destruya ni la estructura productiva, ni la convivencia social ni el orden institucional y puedan encontrarse soluciones que mejoran y dan satisfacción a las demandas de justicia. Esto es una resolución “normal”¹²³⁹ de conflictos en una sociedad “organizada” y básicamente justa (y donde la justicia, siempre un ideal de igualdad y de mejora, se construye progresivamente, nunca es el *totum* que, si no está plenamente realizado, exige la destrucción de la sociedad). La falta de esa organización, y el enfrentamiento que se produce entre una fuerza obrera, organizada y cargada, en el fondo, de razón, y un Poder público “desorganizado, roto y quebrantado” y fuertemente deslegitimado, hace que todo conflicto social derive en un problema político y por cauces revolucionarios (“Y lo que es peor, hacia movimientos anárquicos y únicamente destructivos”). Y que el Gobierno, falto de autoridad y de verdadera base social para dar

Ortega habla de dos fantasmas, que su temor y su rechazo se refiere igualmente a la revolución, con su ira destructiva, y a la represión, con su violencia provocadora también de tanto dolor, recalitrante en la injusticia y aniquiladora de toda mejora.

¹²³⁷ *Idem*, pág. 216. Resalte de la palabra justicia por mí.

¹²³⁸ Organización, modernidad y justicia son propuestas que se entrelazan en Ortega para España en estos momentos. Justicia con organización y pujanza.

¹²³⁹ “No es posible que España sea el único país en que los conflictos obreros desconozcan las soluciones *normales*” (*Idem*, pág. 216. *Cursiva mía*).

una solución de justicia, tenga que recurrir a la violencia, igualmente destructora, y por ello también revolucionaria¹²⁴⁰.

“Por eso clamábamos en favor de una fuerte y vigorosa **organización** de todas las fuerzas que viven dispersas en España, como único medio de encauzar y revestir de eficacia la acción de las muchedumbres obreras”¹²⁴¹.

Otros artículos complementan estas ideas, como “**Un Parlamento industrial**”, donde pone el ejemplo de Inglaterra y la constitución en Londres de un “Parlamento industrial”, una asamblea de representantes de obreros y patronos para el estudio y resolución de los conflictos sociales que les afectan, con la anuencia y ratificación del Parlamento y la acción ejecutiva del Gobierno para garantizar su cumplimiento, como modelo de diálogo social y metodología posible para la resolución pacífica y justa de las frecuentes confrontaciones. Ya había recomendado a “los elementos de arriba” (Gobierno, capitalismo, burguesía, clases conservadoras) aprender de Europa métodos civilizados y a los obreros aprender de los sindicatos ingleses, cuyos jefes recomendaban “calma, serenidad, prudencia y patriotismo”.

Evidentemente, para secundar iniciativas de diálogo social como ésta de un parlamento industrial u otras instituciones de intermediación (en España se tiene la experiencia de comisiones de estudio, para el problema autonómico, para el estatuto de la Liga de Naciones, para el problema social de Andalucía..., pero con los participantes equivocados) se necesita prescindir de los políticos de siempre y un Gobierno con verdadero prestigio, base social y estabilidad.

Otro ejemplo de lo que tiene que hacerse es lo que se reseña en “**La fiesta de los ingenieros**”. Elaboren los expertos y pongan su saber al servicio de la gobernanza y mejora de la nación, definiendo planes y estrategias que los políticos han de considerar y dar cabida en la elaboración de sus planes de actuación. Es un ejemplo de la influencia que deben ejercer “los mejores”, en este caso los técnicos con el conocimiento en su materia. Es todo lo contrario de la tecnocracia, pues no son ellos los que deciden ni es la imposición de un plan por imperativo técnico. Es aportar su saber y sus ideas para que los políticos -los representantes de la voluntad popular- puedan decidir con conocimiento de causa y elaborar sus proyectos y establecer su sistema de prioridades con conciencia de la realidad, de sus posibilidades y los efectos esperables del plan a acometer.

En “**La censura negra y la censura roja**”, que es una defensa de la libertad de expresión frente a todo intento de liquidarla, sea por el Gobierno o por las fuerzas sindicales que quieren controlar lo que puede y lo que no puede saberse, es decir, publicarse, y en definitiva sacrificar la libertad de conciencia y la posibilidad de un

¹²⁴⁰ Es necesario que llegue “una hora nacional de amplia justicia, de gran comprensión y de equitativa coparticipación en el placer y en la dicha de la vida. Todo menos este caminar hacia convulsiones revolucionarias que España, fatigada y desangrada... no es capaz de resistir. Y que conste que nos parece igualmente revolucionaria la masa alzada en rebeldía que el Poder erigido en violento aniquilador de movimientos ciudadanos por medio de represiones sangrientas” (*Ídem*, pág. 217).

¹²⁴¹ *Ídem*, pág. 216.

análisis fundado a los fines decididos por una facción, se condena de nuevo la respuesta represiva y se avisa que “hoy no sólo no se debe, sino que no se puede gobernar con la fuerza”, que el Estado no puede ponerse en contra a la sociedad y que “la injusticia de la autoridad engendra inevitablemente la ilegalidad social” (por eso la violencia represiva es objetivamente “revolucionaria”)¹²⁴².

“En 1919 “Dictadura” es sinónimo de “Anarquía”. Los pueblos no toleran ya dictadores” quiere dejar meridianamente claro, desde el mismo título, que la dictadura y el recurso a los espadones -ilegalidad constituida- no es ni puede ser una salida a la crisis política y social. No sería sino la institucionalización de la violencia a niveles inaguantables y la renuncia a la razón y al Derecho en la resolución de los problemas sociales, instaurando la fuerza -“la hora de Hércules”- como la única vía practicable en España. Ninguna concesión al militarismo, a la ilegalidad constituida y en definitiva -permítasenos adelantarnos- al fascismo.

Es un texto que, como casi todos o tantos de Ortega, establece doctrina: contra las dictaduras; por los gobiernos liberales; no son los pueblos para el Gobierno, sino el Gobierno para el pueblo; lo que España necesita es buen Gobierno, buena administración y justicia; el ejército debe fundirse con el pueblo, no formar una casta, privilegiada, aparte; en fin, efectos contraproducentes de la simple represión.

Algunos periódicos piden abiertamente una dictadura militar en España y hay quien piensa que puede ser la salvación frente a la marea revolucionaria y la solución a la incompetencia gubernamental. Se equivocan en los dos sentidos, aunque lo que desarrolla Ortega está más en relación al primero.

Ante todo, una declaración de principios: “Somos enemigos de todas las dictaduras, sean de arriba o de abajo. Todas nos parecen igualmente odiosas, porque en todas ellas germinan los desastres nacionales”¹²⁴³. En primer lugar, dictadura es “anarquía” e ilegitimidad, pues es gobernar sin fundamento e incluso en contra de la voluntad popular. ¿Quién o qué la legitima entonces? ¿Una fracción de la sociedad, un interés particular? Eso es ilegitimidad, poder de facto, contra el derecho. En segundo lugar, es peligrosísima: “Es imposible evitar el brinco desde la dictadura incruenta a la feroz e implacable”. Es violencia represiva, con su secuela de odios. Y en tercer lugar no previene contra la revolución, sino que, como la acción represiva de los Gobiernos, incrementa el radicalismo y da fuerza a las organizaciones pro-revolucionarias. Por eso, la posible contención de algunas protestas no puede ser sino temporal, pues el mal y el malestar se mantiene y aumenta¹²⁴⁴. Hay una razón más: la dictadura enfrenta y separa al ejército del pueblo y la experiencia enseña que “sólo salen triunfantes de la guerra los países que habían podido llegar a una íntima y perfecta fusión del Ejército con el pueblo, y fracasaron aquellos en que el Ejército constituía una casta superior impuesta por la fuerza” (Alemania y Rusia)¹²⁴⁵. La conclusión es que “sólo pueden salvar a los pueblos Gobiernos liberales”, es decir, Gobiernos que, sostenidos en la legitimidad de

¹²⁴²“La censura negra y la censura roja”, *El Sol*, 30 marzo 1919, O. C., T. III, pág. 219.

¹²⁴³“En 1919, “Dictadura” es sinónimo de “Anarquía”...”, *El Sol*, 9 marzo 1919, O. C., T. III, pág. 203.

¹²⁴⁴Podría añadir Ortega, y lo hace en otros lugares, cuando abogue por una solución militar, la incompetencia característica del ejército para ejercer el poder civil en una realidad compleja que no aguanta la simplicidad del expediente militar.

¹²⁴⁵*Ídem*, pp. 204-205.

los procedimientos democráticos, ahuyenten las medidas represivas y violentas y sean capaces de reconocer la “tremenda injusticia del régimen social” -verdadero causante, junto con una política aberrante, de nuestros desastres- y aplicar soluciones “modernas” (en nuestro caso, reformas en el sistema de propiedad e incremento del bienestar).

Habremos de ver qué puede significar la petición por parte de Ortega –y con él *El Sol*- del gobierno “explícito” y responsable de los militares en “La hora de Hércules” (febrero 1920). Aquí termina con otro principio fundamental: que no han de supeditarse los pueblos al Gobierno, sino al revés. La finalidad de toda acción política y por tanto el ejercicio del Poder es el pueblo y no el Gobierno o la obtención del poder y la permanencia de un Gobierno.

Pero donde se condensa y aquilata la posición de Ortega ante el problema social y por tanto donde mejor puede juzgarse si está en una deriva conservadora (cosa que exige en cualquier caso atender a su evolución posterior) o se mantiene fiel a principios “progresistas” y cercanos al socialismo, es en la serie de artículos que se unifican en “**Ante el movimiento social**”, que ya sintetizamos en la “primera parte” de este trabajo al referirnos al socialismo del período de juventud de Ortega. Puesto que allí quedaron esbozadas las ideas fundamentales, destacamos aquí algunas que nos parecen particularmente relevantes: justicia básica de la causa obrera, adhesión al “principio del trabajo” y al socialismo democrático, liberal y gradual, rechazo del sindicalismo y en general de los movimientos de orientación revolucionaria y propuestas de regeneración democrática y de reformas progresivas... Conclusión: socialismo, democracia y libertad.

La primera idea que nos parece decisiva (en la definición de la posición de Ortega y su valoración del problema social y de los conflictos del momento) es el reconocimiento de la justicia de la exigencia de fondo de la clase obrera y que es el *quid* de su malestar y de toda su agitación. Los obreros y campesinos se movilizan ante una situación de gravísima injusticia social, exigen un cambio radical, estructural, que afecte al régimen de propiedad, y aspiran a que se instale un principio fundamental en la organización social: el principio del trabajo (que nadie es más que nadie, que cada cual vale por lo que hace y debe ser valorado por su contribución efectiva en un sistema de igualdad de oportunidades y que el trabajo, fuente de valor, debe ser recompensado en lo que vale y no sometido ni alienado). Principio que el socialismo establece como un criterio de igualación a largo plazo -gradualmente- y que impone un sistema de eliminación progresiva de la desigualdad ilegítima: el hecho de que unos, trabajando, se encuentren en la miseria, la pobreza o en la escala inferior, y otros, sin trabajar, detenten la riqueza, los privilegios y el poder (“Unos trabajan mucho y comen poco y otros comen mucho y no trabajan nada”). A este principio, básico en la definición del socialismo, es a lo que en definitiva se está adhiriendo Ortega.

“Cualesquiera sean los errores, las exageraciones, las utopías y hasta las atrocidades en que abunda la acción obrera, hay en ella un nervio central que la hará incontrastable. Quitad de ella las pasiones... quitad la hojarasca de la “ciencia socialista”... aún quedará bajo eso algo que tiene más fuerza que todo eso, y es la justicia de su aspiración radical. La idea de que la sociedad actual se halla injustamente organizada porque no está organizada según el principio del trabajo. (...) Todo lo demás que no es esa idea y va

unido a ella en la guerra proletaria será discutible... pero esa idea es justa, y por tanto, da en lo decisivo la razón a los obreros”¹²⁴⁶.

Insistimos en esto: lo que constituye la aspiración radical de la clase obrera y de su agitación, que es la idea justa y que da en lo decisivo la razón al obrero, es lo que llama “el principio del trabajo” que es algo más que la denuncia de un régimen injusto de propiedad y de distribución, porque es el principio clave de organización de la sociedad y el que en definitiva define al socialismo. Este “principio del trabajo” se apunta en los grandes textos dedicados con anterioridad al socialismo, pero es aquí donde queda expresamente enunciado y definido.

En “*Ciencia y Religión como programa político*” se afirma que los dos pilares básicos en que se funda, para el socialismo, la sociedad, que ha de ser comunidad solidaria, cooperadora y productiva, son la justicia y el trabajo: igualdad básica de los hombres, que sólo se diferencian por lo que hacen, y obligación del trabajo, que es donde se lleva a cabo la socialización, se materializa la cooperación y la solidaridad y se realiza la comunidad de hombres libres, iguales y productivos que es la sociedad socialista. Ésta se concreta en comunidad de trabajo, “una comunión solidaria de trabajadores que hacen del trabajo el derecho y el deber por el que realmente nos humanizamos, cooperamos... producimos e inventamos la humanidad”¹²⁴⁷. Lo dice expresamente: “Si la sociedad es cooperación, los miembros de la sociedad tienen que ser, antes que otra cosa, trabajadores. En la sociedad no puede participar quien no trabaja. Ésta es la afirmación mediante la cual la democracia se precisa en socialismo”¹²⁴⁸. Ese principio da, en definitiva, expresión a la convicción de Ortega de que “los hombres merecen y se justifican por su trabajo y de que “nadie es más que nadie si no hace más que nadie”.

Ahora, en “Ante el movimiento social”, sobre todo al definir qué es propiamente el socialismo, es donde precisa algo más este principio:

“El problema obrero es, en primer término, el movimiento obrero en general. Consiste en la aspiración universal de los trabajadores, no sólo a ganar mayores jornales, sino a que la sociedad se organice legalmente según el principio del trabajo; esto es, a que no exista más riqueza individual que la obtenida por el propio trabajo... Este movimiento general obrero no es exclusivo a los trabajadores manuales. La mayor parte de los trabajadores intelectuales simpatiza con él en una u otra manera. Defiende una norma en lo esencial tan justa a todas luces, que sólo pueden oponerse a su triunfo pequeñas minorías privilegiadas. Cabrá discutir el cuánto de reforma que cada día puede cumplirse y la licitud de tal o cual procedimiento de lucha social. A este movimiento general obrero y al sistema de ideas sociales que le dirigen llamamos *socialismo*”¹²⁴⁹.

El principio del trabajo es, pues, no sólo la afirmación del trabajo como derecho y como deber, como fundamento de la comunidad y de la producción de la vida humana, sino que instituye el trabajo como fundamento del valor y del derecho, pretendiendo organizar la sociedad sobre el principio de que “no exista más título posesorio que el

¹²⁴⁶“Ante el movimiento social” I, *El Sol*, 21 octubre 1919, O. C., T. III, pp. 264-265. Subrayado mío.

¹²⁴⁷Véase: pág. 164 de este trabajo.

¹²⁴⁸*Pedagogía social como programa político*, T. II, pág. 99.

¹²⁴⁹“Ante el movimiento social” II, *El Sol*, 30 octubre 1919, T. III, pág. 268.

trabajo”. Supone, pues, una reforma radical del derecho actual de propiedad, cuya injusticia ocasiona todas las contradicciones e injusticias del sistema actual. Y significa que la sociedad no será verdaderamente justa... mientras no haya más título de propiedad que el trabajo, que todos aporten según sus posibilidades, que cada cual sea valorado según su contribución y mérito, que haya igualdad de oportunidades, que se reduzcan las desigualdades fragrantas y los sistemas que privilegian a unos sobre otros.

Esto es, evidentemente, un ideal radical de igualdad, que define lo que es propiamente el socialismo. Y con él está de acuerdo Ortega, como la mayor parte de los intelectuales –nos dice-, y no sólo los obreros.

Pero hay que precisar todavía lo que es el socialismo... democrático, a diferencia de otras tendencias del movimiento obrero (por ejemplo, el sindicalismo anarquista). Pues lo que Ortega llama aquí “socialismo” y nosotros hemos apostillado “democrático” es el que, además de tener en ese principio del trabajo el ideal a conseguir, propone un acercamiento gradual, en un “sistema evolutivo” y no revolucionario, al mismo, y por procedimientos exclusivamente democráticos.

Primero, su carácter gradualista y no revolucionario: “Éste es el ideal; los medios para llegar a organización pueden y deben ser paulatinos, sin poner en riesgo la producción misma ni disminuir la riqueza social”. Segundo, aspirar a la transformación y al ejercicio del poder que la haga posible “por los caminos democráticos –sufragio universal, Parlamento, Gobierno responsable”. En este sentido, precisa:

“Se comete un error al definir el socialismo exclusivamente por su aspiración a la reforma del derecho de propiedad, es decir, a que no exista más título posesorio que el trabajo. Esta aspiración no es su único principio político: es sólo el que añade al tesoro de normas acumuladas por la ya larga política de liberación humana (esto es importante, por ejemplo, todos los principios del liberalismo y la democracia; las libertades individuales y el respeto a la voluntad popular, el principio de legalidad, etc. Por eso añade lo siguiente). El socialismo quiere llegar a la socialización del capital; pero... quiere llegar por medio de la democracia y asegurando las libertades individuales. Dicho de otro modo; el socialismo, además de socialista (por el principio del trabajo) es democrático y liberal. El Estado que proyecta no permite ninguna dictadura y garantiza la libertad del individuo”¹²⁵⁰.

Con esto diferencia lo que llama socialismo del modelo soviético o, expresamente aquí, de lo que llama sindicalismo, que es en todo caso revolucionario, antiliberal y antidemocrático. Lo está identificando por el procedimiento evolutivo y gradual. Pero por ello mismo se está identificando, al menos en el plano intelectual o de las convicciones ideológicas, con él. Sin perjuicio de hacer otras precisiones críticas como su olvido de las condiciones nacionales específicas -exigencia de un modelo “nacionalizado”- o de su rechazo del materialismo marxista o su exacerbación de la lucha de clases. No. Ortega no es un hombre de partido, no es militante socialista, rechaza la vía revolucionaria y el marxismo (aunque admite muchos de sus principios), pero reconoce el principio socialista del trabajo como el ideal de justicia que ha de organizar la sociedad y hacia lo que se debe tender en un proceso gradual. De forma que puede sintetizar su posición por su aceptación de estos tres principios: socialismo,

¹²⁵⁰ *Ibidem*.

democracia, libertad. Para lo cual sin duda se necesitan reformas, que no instauran radicalmente ese principio, que no son revolucionarias, pero que no dejan de ser radicales y en la dirección del mismo. Esas reformas, frente al inmovilismo del Gobierno y de las clases conservadoras, las exige la justicia; pero las aconsejaría la inteligencia si lo que se quiere es evitar la revolución: el triunfo del bolchevismo en Rusia es un ejemplo de cómo la parálisis conservadora y su negación de las medidas reformadoras propició el radicalismo revolucionario y la entrega de las masas al grupo, apenas antes relevante, que supo interpretarlo.

Como ya expusimos sintéticamente, distingue el socialismo (democrático y liberal), que identifica con el partido socialista, de la sindicación (movimiento puramente sindical, de defensa de intereses y mejoras en las condiciones laborales y sociales de la clase obrera, y no político, en el sentido de perseguir el ejercicio del poder público o el establecimiento de un nuevo orden social) y del sindicalismo, movimiento político que quiere, como el socialismo, una transformación radical de la sociedad, pero, a diferencia de él, es más revolucionario que gradualista y, pretendiendo la eliminación del Estado, elimina la garantía de los derechos individuales y el sistema que garantiza la participación democrática y su expresión en el imperio de la ley. Es un nuevo y perverso sistema de arbitrariedad constitutiva y tiranía sobre el individuo. Es por ello antiliberal, al supeditar la libertad individual a la del sindicato o su fracción correspondiente (sin garantía de órganos superiores que aseguren el imperio de la ley y el derecho de las minorías), y antidemocrático -se suplanta la soberanía popular en su verdadera expresión como Poder público por la decisión de cualquier dictadorzuelo, comité o “responsable” del sindicato. Está sólo indicada, pero es certera, la crítica de Ortega a estos movimientos anarquizantes y asamblearios, como se adivina su rechazo del comunismo soviético, revolucionario, antidemocrático y antiliberal.

Pero lo que nos importa es destacar cuáles son las medidas con las que, admitido el principio de trabajo como el ideal a que ha de tender la organización de la sociedad, ha de avanzarse en su realización y al menos ha de evitarse la perpetuación flagrante de la injusticia. Insiste en la justicia del principio del trabajo, en la ingenuidad de la pretensión revolucionaria de alcanzarlo por las bravas y de un pistoletazo y la consiguiente necesidad de lograrlo por vías evolutivas¹²⁵¹. Hay que sortear el conservadurismo y el radicalismo utopista y distorsionador. ¿Qué cabe hacer para avanzar en el sentido de ese principio? Especifica: medidas de carácter político y medidas de naturaleza económica.

¹²⁵¹“Con la aspiración general del mundo obrero que ayer llamábamos “socialismo”, es decir, con la creencia de que la sociedad actual está... entregada a la arbitrariedad e injustamente organizada, no podemos menos de hallarnos en el más perfecto acuerdo... Es preciso llegar con el posible apresuramiento a un orden social en que nadie deje de ganar un cierto *mínimum* y nadie gane más de lo que su trabajo valga... Esto es lo que denominamos principio del trabajo, según el cual deberá irse regulando la vida social”.

Pero “la idea de que ese principio puede pasar en veinticuatro horas o en veinticuatro semanas de nuestros deseos a plenaria realidad, es, más bien que una utopía, una franca demencia. Consigamos todos los días un poco de su realización, demos en sazones de madurez algún paso gigante... “. Y advierte: es evidente que las minorías dirigentes se van a oponer al cambio e incluso a las mínimas reformas que hagan avanzar ese principio. Pero también es cierto que “el obrerismo fracasaría si quisiese mágicamente... convertir el capitalismo actual en un socialismo súbito”. Cfr., *Ídem*, pp. 272-273. En definitiva: el conservadurismo excita la revolución, pero ésta distorsiona y hace menos probables sus objetivos.

- Ante todo, reforma constitucional y reforma parlamentaria: acabar con el falseamiento electoral, hacer que el Parlamento y las instituciones reflejen la realidad social y sean expresión de la voluntad popular. No es lógico que, siendo la clase obrera en sentido amplio la mayoría en el país, no esté apenas representada en el Parlamento. Integremos a los obreros en el sistema político, hagamos efectiva la participación por el sufragio universal y la reforma del Parlamento, de la ley electoral, los distritos electorales, etc. Hagamos del sistema político una verdadera democracia.

- En segundo lugar, reformas sociales imprescindibles que, como ya dijimos, tienen en las propuestas de Ortega una clara orientación socialdemócrata, pues que tienen que ver, no sólo con la mejora de las condiciones laborales y salariales del obrero, sino con su elevación cultural y moral, medidas de igualdad social, redistribución de la riqueza y disminución de las desigualdades, dignificación del trabajo manual y el acceso a la educación, a la cultura y en definitiva al bienestar social. Es decir, no se trata sólo de asegurar las libertades individuales y los principios de la democracia política, sino de avanzar decididamente en el sentido de una democracia económica y social, con la participación efectiva y el desarrollo de los derechos económicos y sociales. Es verdad que hace una enumeración muy apresurada e incompleta (no hay, por ejemplo, ninguna alusión a la reforma agraria y al acceso del campesino a la propiedad de la tierra o a su socialización), pero indica la voluntad reformadora, no sólo en el ámbito político, sino en el económico y en el social: acceso de todas las clases a los derechos y a la participación política, pero también en la riqueza, en los servicios esenciales (cultura, educación, seguridad social) y en el bienestar social.

Enumera rápidamente: jornada de ocho horas, participación del obrero en la gestión de las empresas (democracia industrial) y en los beneficios, progresiva cualificación técnica, acceso a la enseñanza superior, acortar las diferencias entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, limitación de la riqueza y sobre todo disminución de las desigualdades, sistema fiscal progresivo que redistribuya la riqueza... Pero, sobre todo, se trata de medidas que tienen que ir encaminadas en el sentido de la “aceptación del principio del trabajo y la firme determinación de instaurarlo”. Es decir, medidas progresivas en el sentido de la instauración de la democracia, la libertad y el socialismo.

En efecto, en el último de los artículos (“Discrepancias radicales”, *El Sol*, 2 noviembre 1919) critica sobre todo los excesos del movimiento obrero y las perversiones del socialismo. En concreto, si admite como necesario y natural el principio de sindicación para la defensa de los intereses de los trabajadores y la expresión de sus necesidades y demandas (es lo que llama el “principio sindicalista”), desautoriza y desenmascara el antiliberalismo del sindicalismo¹²⁵² y el antidemocratismo que aquí está concretado en el comunismo soviético. Lo que le sirve

¹²⁵² “El sindicalismo no se ocupa de garantizar las libertades individuales porque es profundamente antiliberal. Trata de disolver al individuo en el sindicato, de someterlo a la potencia económica del trabajo, de la obra, del oficio; en suma, a desindividualizarlo”. *Ídem*, pág. 278.

para hacer una encendida reivindicación de la libertad y de los derechos individuales¹²⁵³ y de la democracia y el Estado democrático como única garantía de la libertad. En este sentido es fundamental la existencia de un Poder público que esté fundado en la voluntad popular y esté en relación inmediata con el individuo, como salvaguarda de sus derechos. Para eso es imprescindible un parlamentarismo auténtico, la división e independencia de los poderes, el Estado de Derecho y el imperio de la ley, el pluralismo político y la imposibilidad de que una instancia de poder (el Ejecutivo, un partido político, un líder o caudillo) se erija en expresión única de esa voluntad y concentre con ello todos los poderes o todo el poder.

Concluye: “Vamos a todo el socialismo, con toda la libertad, por medio de toda la democracia”.

¿Es esta toma de posición expresión de un conservadurismo incitado por el miedo ante el espectáculo del movimiento obrero y sus demandas? ¿O el evidente rechazo de la revolución responde más bien al temor motivado a que termine frustrando las mismas posibilidades de evolución hacia los ideales de justicia?

Estamos a finales de 1919 -lejos ya de *Pedagogía Social como Programa Político*- y su adhesión, proclamada en público, a los principios del socialismo democrático, con todas las reservas que se han señalado, se mantiene. Un socialismo compatible y que exige incluso el liberalismo y la democracia. Sin duda un socialismo moderado, muy ajeno a los movimientos huelguísticos y callejeros del efectivo movimiento obrero, pero al que juzga con ponderación y trata de comprender y encauzar constructivamente. Es la labor del intelectual, comprometido con la causa de España, su progreso económico, social y nacional, y sin duda con la justicia, en una interpretación de la misma como mínimo “progresista” (como es por otra parte característica de *El Sol*, en cuyas editoriales se está expresando). Habremos de estar atentos a su evolución posterior.

3. Sobre el problema “regional”

En enero de 1919 se presentaron al Parlamento dos proyectos de autonomía para Cataluña. El primero, elaborado por una comisión extraparlamentaria promovida por Romanones y en la que no quisieron participar parlamentarios y representantes del regionalismo, que proponía una autonomía muy restringida, sin competencias exclusivas y con un Parlamento y un Gobierno regional muy condicionados. El segundo fue elaborado por la Mancomunidad de Cataluña después de que los parlamentarios regionalistas abandonaron el Parlamento nacional (noviembre 1918) y aprobado por la Asamblea de Municipios y proponía una “autonomía integral”, con amplias competencias de la Generalitat en educación, justicia, sanidad, orden público, hacienda... El primero era claramente insuficiente para los nacionalistas catalanes y parecía estar concedido a regañadientes, el segundo resultaba excesivo para la mayoría

¹²⁵³“Una serie de derechos mínimos, previos a toda organización política, y que ésta, para nacer, ha de garantizarnos. La suma de estos derechos se llama libertad” (*Ibidem*). “La libertad individual es para nosotros lo primero y lo último en política” (pág. 279). “Los europeos hemos aprendido bajo el sol alciónico de Grecia la suprema enseñanza, el supremo imperativo de la individualidad. Ser individuos es para nosotros, más que un privilegio, una obligación” (pág. 278).

parlamentaria y no llegó a ser admitido a discusión en el Parlamento. Los conflictos obreros tras la huelga de la Canadiense restaron urgencia a la cuestión del Estatuto. Ortega se ocupa de ambos proyectos en sendos artículos del 17 y 23 de enero de 1919 y termina reconociendo: “Sin embargo, ¿qué es todo esto al lado de la tormenta sindicalista?”.

“**Sobre el Estatuto regional**” (*El Sol*, 17 enero 1919) se refiere al primero y critica la inadecuación de la comisión extraparlamentaria, integrada por los “perpetuos”, precisamente los que nunca han creído, quizás los únicos españoles que no la aprueben, en la autonomía regional. Pero yendo al fondo de la cuestión recalca, como hará también en el segundo artículo, que la “cuestión catalana”, a la que parece haberse reducido la cuestión autonómica, no es catalana ni vasca, sino nacional, pues responde a la íntima necesidad de reestructurarse España como tal para dar mayor expresión y responsabilidad a las diversas regiones y para lograr una revitalización y un orden más fecundo para el conjunto. Esto es, no por imposición de Cataluña, sino por conveniencia de España, debe acometerse la organización autonomista del Estado como un gran programa nacional. Viene manteniendo de hace tiempo que “en el problema autonomista puede encontrarse el punto de arranque de un gran renacimiento español”¹²⁵⁴.

La razón principal, por la que tantos españoles y no sólo catalanes son hoy partidarios de esa organización autonomista, es que la creación de poderes locales administrando los intereses cercanos y la implicación de muchos más españoles en los asuntos públicos multiplicaría el interés, el conocimiento y la actividad por darles cauce y expansión, con lo que se ganaría en eficacia, se desarrollaría la iniciativa local, se generarían mejoras en muchos campos -del cultural al económico-, se incrementaría el tejido nacional (bien llevada, con responsabilidad y lealtad, la autonomía implicaría “nacionalización” de las regiones) y crecería el nivel moral -mayor capacidad de decisión, de responsabilidad, de ejecución, de competencia técnica, política., ciudadana- de los españoles¹²⁵⁵. Por ello “el regionalismo y todas las demás formas de descentralización constituyen un capítulo esencial dentro del nuevo liberalismo”¹²⁵⁶.

Decía Maura que la autonomía no podía implicar traspaso de soberanía. Matiza Ortega ahora que la descentralización administrativa, el traspaso de competencias que debe hacer efectiva la plena responsabilidad y capacidad de decisión del poder local en esos ámbitos determinados, supone “descentralización de la soberanía”. Queda sin aclarar el concepto: ¿supone traspasar soberanía al poder local? De alguna manera sí, pero sólo en el ámbito de las competencias traspasadas, y no absoluta, en cuanto que la soberanía que concede la autonomía y decide sobre toda la nación pertenece

¹²⁵⁴“Buena ocasión para dar un paso franco hacia otra España”, *El Sol*, 23 enero 1919, O. C., T. III, pág. 192.

¹²⁵⁵Hemos dicho que “la única manera de volver a tener un Estado respetable es reconstruirlo en nueva forma”. Pues bien, “la creación de poderes locales nuevos que asumiesen grandísima parte de las atribuciones hoy acaparadas por el Poder central es el único ensayo que ofrece grandes esperanzas. La política quedaría desparramada por todo el país y forzosamente un mayor número de españoles se vería obligado a intervenir en los asuntos públicos... Como en la economía el mero aumento de brazos que trabajan significa un aumento en la riqueza, la política y la vida moral de una nación mejora por el solo hecho de que colabore en ella mayor número de cabezas y de corazones” (“Sobre el Estatuto regional”, O. C., T. III, pág. 187).

¹²⁵⁶*Ídem*, pág. 188.

precisamente al conjunto de la nación y no a la región. Descentralizar la soberanía no es lo mismo que fragmentar la soberanía nacional, que es lo que Maura, y el mismo Ortega, consideran intocable. Ésta sigue perteneciendo a la nación, que los ciudadanos de Cataluña o de cualquier otra región comparten con todos los españoles. Pero la plena responsabilidad en un ámbito determinado -competencial- no supone arrogarse –por parte de la región- soberanía que pudiera afectar a lo que es privativo de la nación. Esto es, no es soberanía de la región para decidir absolutamente sobre sí misma (por ejemplo, sobre su pertenencia al conjunto), sino para decidir en aquello que se ha reconocido de su competencia y en los términos en que se ha decidido... por el conjunto de la soberanía nacional (o sus depositarios, el Parlamento de la nación). Evidentemente, el tratamiento de este problema se augura largo en Ortega, hasta la discusión del Estatuto de Cataluña en el Parlamento de la Segunda República.

Termina el segundo artículo con una advertencia: “Sólo en un caso podría convertirse en inaceptable la pretensión de Cataluña a su autonomía”: cuando “en lugar de convertir el autonomismo en vasta cuestión ligada al porvenir de nuestra vida en toda su complejidad y en toda su riqueza de aspectos, lo limitasen -los catalanes- a una especie de localismo insensato y estéril”¹²⁵⁷.

4. Diferentes particularismos

La advertencia anterior incide en que una esperanza nacional como puede ser la descentralización autonómica se convierta en un problema de desintegración por culpa del particularismo: que lo que es una posibilidad para la mejora de Cataluña y de España devenga en un querer desentenderse de los intereses de España por parte de algunos catalanes y en mirar sólo para sí mismos (como podría funcionar a la inversa, desocuparse de los intereses de Cataluña por abandono o por una falsa concepción de lo que es España). Del particularismo “regionalista” podríamos pasar a referirnos a otras actitudes de diversos grupos e instituciones de la sociedad que incurren en lo que, en *España invertebrada*, va a llamar precisamente “particularismos”.

Por de pronto el de los políticos, particularmente el señor Maura y el Partido Conservador, dividido entre “mauristas” y “ciervistas”. Si su último Gobierno incurrió en todos los vicios que él había denostado (acaparamiento de puestos públicos, clientelismo, amaño del proceso electoral), ahora lo que intenta es estorbar por todos los medios el movimiento que camina por una necesidad histórica hacia soluciones de izquierda (“**El expresidente escribe...**”, *El Sol*, 23 octubre 1919).

O el de los patronos barceloneses, que no sólo ejercen su legítimo derecho a exigir del Gobierno protección frente a los excesos sindicales, sino que pasan a la ofensiva por su cuenta y riesgo con medidas extremas que los colocan al borde, si no en franca ilegalidad. Deciden aplicar el cierre patronal -una medida que “adquiere un aspecto de pura violencia, pariente de la usada por los obreros”- y “que no cesaría el *lock-out* hasta tanto que no recaiga el Gobierno en personas gratas a la Confederación Patronal. Esto

¹²⁵⁷ *Ídem*, pág. 193.

ya es salirse superlativamente del plato; esto es ya perder la razón e incitar a la repulsa... Esto es sindicación en patrono. Con tal sesgo toma el *lock-out* una fisonomía expresamente revolucionaria” (“**En tiempo de *lock-out***”, *El Sol*, 4 noviembre 1919¹²⁵⁸).

Lo mismo puede aplicarse al Parlamento o a la Corona. Ésta se sale de su papel moderador y neutral y se olvida de los liberales. Y no es lo más grave que falte a sus deberes constitucionales; es que la “Corte” se olvida de la más indispensable “cortesía” (“**Corte y cortesía**”, *El Sol*, 19 julio 1919). En cuanto al Parlamento, critica Ortega en “**Las sesiones de estos días**” (*El Sol*, 23 24 noviembre 1919), no ya las malas maneras de que están haciendo gala y que en todo caso indican el plebeyismo que se está extendiendo hasta en los niveles más “cultivados” de la sociedad, sino, primero, que permanezcan indiferentes ante la práctica del caciquismo o ante la petición de salidas dictatoriales (como si unas palabras descorteses, que deben desterrarse, fueran peores que esos hechos de efectiva ilegitimidad). Y segundo, que no reaccionen con contundencia ante la pretensión del señor La Cierva de “hacer de la máquina parlamentaria un instrumento para vengar agravios personales y detener la vida nacional para purgar los propios humores”¹²⁵⁹. Recuerda Ortega que no es inmoral “que un partido de la derecha aparezca sustentado por la izquierda de la Cámara” (o a la inversa). “No solamente no es esto inmoral, sino que es todo lo contrario; es el ideal del régimen parlamentario e implica que los partidos dejan de ser banderías personalistas y compartimentos estancos para convertirse en comunidades de convicción que transitoriamente hallan entre sí coincidencias objetivas”¹²⁶⁰. ¿Valen estas reflexiones para momentos actuales de la política (2018), donde la fragmentación del Parlamento hace tan difícil alcanzar mayorías parlamentarias?

Del “particularismo obrero” se queja, en fin, en “**Demasiadas huelgas**” (*El Sol*, 25 noviembre 1919). Son éstas, tanto la huelga general como las parciales, un recurso, también, extremo que debe ejercerse con prudencia y después de intentar otras formas de resolución de los conflictos. Deben ensayarse medios de diálogo y concertación social reservando la huelga como última instancia¹²⁶¹. Deben combinar la “fuerza” con la “política”. De lo contrario, perderán apoyo en la sociedad, debilitarán la organización obrera y la justicia de su causa se perderá en la “torpe táctica de revolucionarismo elemental”.

¹²⁵⁸O. C., T. III, pág. 288.

¹²⁵⁹O. C., T. III, pág. 293.

¹²⁶⁰*Ibidem*.

¹²⁶¹“En vez de fiar a la acción directa –y esto son las huelgas, así generales como parciales- toda su esperanza, busque... otros medios para declarar su voluntad los trabajadores. Pidan un régimen más amplio de intervención del Estado en los conflictos del trabajo, faciliten la creación de organismos oficiales donde vengán a concierto con los patronos, y reserven las huelgas para los casos de radical discrepancia” (O. C., T. III, pág. 296).

5. Resumen de las propuestas de Ortega: Organización, Justicia y Modernidad. Democracia y liberalismo

Estas son las propuestas que opone Ortega a la situación de desprestigio político, injusticia social, estancamiento institucional: democracia y liberalismo, justicia y modernidad, organización. Respeto a los principios de la democracia y de la libertad, derechos individuales y promoción de la igualdad, la participación y la justicia; impulso de la riqueza y el bienestar social a la par que se remueven injustas estructuras de propiedad y se avanza, evolutivamente, en la instauración de la igualdad de oportunidades y del principio del trabajo; pujante organización de todas las instancias y grupos sociales, además de la descentralización que dé responsabilidad en la gestión pública a los españoles en todas las instancias del poder: central, regional, local (central, autonómico, municipal). El liberalismo integral implica democracia, libertades individuales y autonomía descentralizadora. Justicia implica democracia política y social, modificación radical de las estructuras productivas y de las relaciones de producción, pero también aumento del potencial económico para erradicar la pobreza y dar satisfacción a las necesidades y el bienestar de los ciudadanos. Se quiere, por tanto, un país avanzado en democracia, libertad, justicia, prosperidad; un Estado social y democrático de derecho que aspira a ser un Estado de bienestar.

Ahora que se acaba de constituir la Sociedad de Naciones, se aprueba su Estatuto y el mundo quiere avanzar, para asegurar la paz, por una senda de progreso, de justicia y de concertación entre las naciones (frente a las alianzas que estimulan la guerra), “es necesaria una labor de liberalismo y modernidad para que España no dé al mundo una impresión de aldeanería”¹²⁶².

Cuando hacía balance del Gobierno de Maura y su fracaso electoral, en “**Al entrar en liza**” (*El Sol*, 26 junio 1919) resume Ortega: el ansia de España por un progreso a la vez material y espiritual, el destierro de los particularismos y lo que implica el verdadero liberalismo, en suma, un principio de auténtica construcción nacional (política, económica y social, que incluya a todos, respete la libertad de los individuos y fomente la iniciativa y la responsabilidad de cada uno).

“Siente España un poderoso deseo de perfeccionar su vida, mejorándola material y espiritualmente. Anhela una gobernación cordial, respetuosa de todos los modos de sentir individuales, fomentadora de todo lo que es honrado ensayo... Sobre todo está cansada de actuaciones particularistas: hoy es una clase quien pretende acomodar a su interés gremial toda la nación; otro día es un Gobierno, como el actual, que gobierna en cofradía y para los suyos.

“Frente a esto, sólo puede ser solución el triunfo de la emoción liberal en los ámbitos españoles. El liberalismo es la política generosa por excelencia... Los principios liberales obligan por sí mismos a legislar para todos, muy especialmente para el enemigo. (...) Al fracaso secular de las derechas españolas en la empresa de hacer un pueblo, tiene que responder el liberalismo con un ideal constructor más claro y más amplio, más amigo de la vida y más suscitador de entusiasmos... Por una patria donde se respire libertad y justicia, eficacia y buen humor”¹²⁶³.

¹²⁶²“España y la Liga de Naciones”, *El Sol*, 17 febrero 1919, O. C., T. III, pág. 197.

¹²⁶³“Al entrar en liza”, O. C., T. III, pp. 246-247. Subrayado mío.

1.4.- 1920. Desorganización nacional y particularismo. “La hora de Hércules”

Los artículos-editoriales que se refieren a la situación política y social de España en este año, hasta culminar en *España invertebrada*, pueden agruparse de forma similar a los del año anterior.

1. Situación política y nacional: desgobierno y estado de disolución de todas las instituciones y órganos de la nación

El particularismo de las instituciones

“**Los crímenes sociales**” (*El Sol*, 12 enero 1920), comentario a un discurso de Lerroux en el Parlamento en el que pide, ante la respuesta dada a “los crímenes sociales de Barcelona”, la supresión del Jurado, aporta algún elemento nuevo y repite ideas ya expuestas. Lo nuevo es sobre “el estado de trastorno general que hoy padecen en España la justicia y la ley”. Tampoco la Justicia se libra del deterioro de las instituciones. El Parlamento tiene que corregir al Tribunal Supremo a propósito de unas actas electorales, y los jueces de profesión no ofrecen mayor garantía que el Jurado, que ha tenido que atenerse a las pruebas y testimonios presentados. No procede, pues, su supresión, aunque no vaya necesariamente contra el liberalismo cuestionar su conveniencia en algunas circunstancias. Las ideas que ya conocemos: que lo esencial de la política es decir lo que es, expresar la realidad, y Lerroux lo ha hecho al declarar que es imposible impedir una injusticia cuando se consienten otras. Por eso es imposible exigir a los de abajo respeto al Poder cuando “las Juntas de Defensa lo tiene bajo sus talones”. Conviene recordar que estamos, desde el 12 de diciembre de 1919, con el Gobierno de Manuel Allendesalazar que se enfrenta a una intensa agitación social con su centro en Barcelona¹²⁶⁴, una sublevación militar en Zaragoza (primeros días de enero), tensiones dentro del propio Gabinete, huelga de ferrocarriles en marzo y la enorme dificultad de aprobar los presupuestos. Dimitió y fue sustituido por E. Dato el 5 de mayo de 1920: apenas cinco meses en el Gobierno.

“**Como los arrieros del cuento**” (*El Sol*, 16 enero 1920) suma otras instituciones, ahora el Parlamento y los políticos tradicionales. El Parlamento no representa las opiniones mayoritarias de los españoles y ni los políticos más dotados, como Lerroux o Cambó (radicalismo republicano y regionalismo), son incapaces de comprender el mayor problema de España y de Cataluña: el conflicto obrero, el problema social. Lo que se oye en el Parlamento son las voces de los partidarios de las Juntas de Defensa o de los Consejos Obreros. Ambos, la insubordinación militar y la rebelión obrera, coinciden en una misma pauta de comportamiento: ilegalidad y militarismo (imposición

¹²⁶⁴Gonzalo REDONDO, citando a su vez a Fernando SOLDEVILLA (*El año político. 1920*), lo resume así: “Si 1919 había sido, en este sentido, un año muy duro, no lo iba a ser menos el año que entonces se iniciaba, 1920. La simple transcripción de algunas cifras nos permitirá darnos cuenta de ello. En primer lugar, el número de huelgas”. Y da las cifras: 264 huelgas en 1914, 620 en 1918, 883 en 1919 y 1316 en 1920. Del mismo modo facilita las cifras de atentados entre 1919 y 1920, según *La Tribuna*, de Barcelona: 197 atentados, con 103 muertos y 173 heridos. Precisa Soldevilla la estadística de crímenes en los cinco primeros meses de 1920, según un periódico de Barcelona: 79 atentados, con 11 muertos y 38 heridos. Hubo, además, 28 explosiones, se encontraron 10 artefactos que no llegaron a estallar y se produjeron tres incendios intencionados. (Cfr., REDONDO, V., o. cit., pp. 432-433).

por la fuerza de las propias exigencias), en suma, particularismo. Por el contrario, queda sin expresión la voz que representaría a la mayoría de los españoles: la del “liberalismo social” o, si se quiere, el socialismo liberal. Los miembros del llamado “Partido Liberal” no representan el verdadero liberalismo. Con todo esto, lo que permanece sin atajar es el conflicto. Este Parlamento y estos políticos, en definitiva, no nos representan¹²⁶⁵.

“La polémica parlamentaria” (*El Sol*, 30 enero 1920), a propósito de un discurso del señor La Cierva que ha transcurrido en los límites de la cortesía, entra en dos asuntos de interés teórico: la conveniencia del convencionalismo parlamentario y en general las ventajas que la convención, esto es, la corrección del espontaneísmo natural, aporta a la convivencia (“Todo lo que vale en el hombre es más o menos convencional: ciencia y arte, moral y cortesía. (...) Es convención cuanto hacemos más allá del mordisco y la canina procreación”¹²⁶⁶). Y el segundo, de mayor sustancia, sobre la cuestión de en quién reside la soberanía, que La Cierva y otros políticos confunden con su ejercicio. Hay que distinguir, como lo hace Rousseau, entre Soberano (el pueblo) y Gobernante (el Rey, el Gobierno), que lo son por delegación y ejercen sus funciones o, en el caso del Parlamento, representan la soberanía que sólo radica en el pueblo, en el conjunto de los ciudadanos. Éste es el principio fundamental de la democracia que nuestros políticos y el propio sistema constitucional confunde al establecer una especie de soberanía compartida entre el Parlamento y el Rey. Lo dice Ortega con total claridad:

“El pueblo, la comunidad de ciudadanos es la única fuente originaria del Poder civil. Todas las demás son secundarias y derivadas. Nuestra Constitución, impura en sus principios y nacida del acomodo, rehúye definir quién es el soberano y sólo define quiénes ejercen la soberanía: las Cortes y el Rey -dice. Luego es el rey también soberano... No hay tal, osamos decir nosotros. El Rey no es propiamente soberano, como no lo son las Cortes. Rey y Cortes son órganos encargados de ejercer, conforme a la ley, las funciones soberanas”¹²⁶⁷.

Las Juntas de Defensa y la llamada al poder de los militares. “La hora de Hércules”

En dos artículos de verdadero interés para fijar la posición de Ortega ante un posible devaneo con la “solución militar”, al denunciar el papel de las Juntas de Defensa que se mantienen en franca ilegalidad y arrastran a ella por consiguiente al Gobierno - entregado en la práctica a un poder fáctico, no legítimo-, parece pronunciarse por una llamada a que los militares ejerzan a las claras el Poder que de hecho están detentando. ¿Se trata de una llamada a la dictadura militar, sea para restaurar el orden social (o la defensa del sistema económico-político y el régimen monárquico-oligárquico), sea para que las espadas nos saquen del desgobierno y ejecuten las reformas que en el año 17 parecían preconizar? Recuérdese el contundente artículo de 1919 “Dictadura es sinónimo de anarquía” y el rechazo de la “solución militar” que institucionaliza la

¹²⁶⁵Cfr., “Como los arrieros del cuento”, O. C., T. III, pág. 306. En pág. 309: “Cataluña, como Madrid, necesita cambiar de políticos y de política. Los nuevos problemas necesitan nuevas capacidades... Nuestra fe en la necesidad de una amplísima descentralización” exige cambios en la actuación de los patronos y en los argumentos de Cambó.

¹²⁶⁶“La polémica parlamentaria”, O. C., T. III, pp. 310-311.

¹²⁶⁷*Ídem*, pág. 311.

ilegalidad, acaba con las libertades, profundiza la violencia, no asegura, más bien al contrario, competencia en la gestión, deja intacta la raíz de los conflictos y enfrenta al ejército con el pueblo, incapacitándolo quizás para ejercer su verdadera función de defensa. Creo que esta posición de Ortega frente a la dictadura es definitiva. ¿Denotan estos nuevos artículos un giro conservador que auspicia una buena acogida a la dictadura de Primo de Rivera?

“**La única solución**” (*El Sol*, 17 febrero 1920) muestra al mismo tiempo contundencia frente a la intromisión militar y el sometimiento del Gobierno y por otra preocupante claudicación (¿resignación?). Estamos, dice, mucho peor que en junio de 1917. Las Juntas de Defensa presionan clandestinamente y tienen el Gobierno a sus pies. Es tal el desprestigio del Poder civil que puede considerarse aniquilado, y la única fuerza efectiva, que lo condiciona, es la militar. Ante esta situación sólo cabe sentir asco, irritación y vergüenza (“Nuestra privada, personal emoción ante cuanto acaece es de asco ilimitado”¹²⁶⁸). Pero el pueblo español se inhibe: “Al verse condenado a elegir entre los militares subversivos y los políticos intrigantes, opta por la solución del avestruz: oculta la cabeza bajo el ala y resuelve dormir”¹²⁶⁹. Y las clases conservadoras, con los patronos catalanes a la cabeza, aplauden (cuando el ejército se emplea en reprimir la subversión obrera). Ortega, representando la postura de *El Sol*, parece resignarse (“Un periódico puede y debe trabajar en la modificación de los sentimientos colectivos: lo que no puede y no debe es suplantarlos”). Todavía advierte: los militares no están preparados para gobernar, no tienen competencia técnica para dirigir la compleja máquina del Estado y de la administración. No son, por tanto, solución. Y ocurre que una dictadura militar puede dar lugar tanto a una represión autoritaria y reaccionaria como a una dictadura igualmente autoritaria pero revolucionaria; en ambos casos acabaría con la legalidad y la libertad¹²⁷⁰. Y sin embargo admite que se entregue el poder a los militares porque sólo gobernando aprenderán la lección (que no sirven y que no son la solución¹²⁷¹). Peligrosa resignación, pedir el Gobierno para los militares cuando está previniendo contra ello. Dura y costosa lección de pedagogía. Pero todavía admite la posibilidad de que gobernarán con mesura: “Que los militares se resolviesen a hacer una revolución tendría sentido. Si la realizasen con acierto y mesura, merecerían hasta el aplauso. Pero, hacer lo que hacen, es mortal para España y para ellos”. Es decir, lo insoportable es la situación actual (Gobierno sin autoridad, los militares destrozando la legalidad). La solución militar es peligrosísima y arriesgada, pero pudiera ser una solución (¿?), en cualquier caso, mejor que lo actual. Al menos, nos dirá en “La hora de Hércules”, pondrían fin a este régimen insostenible.

¹²⁶⁸O. C., T. III, pág. 313.

¹²⁶⁹*Ídem*, pág. 314.

¹²⁷⁰“Es claro que el Ejército se está hora por hora disolviendo a sí mismo, y que el día en que los oficiales se adueñan airadamente del Poder, es sólo víspera de otro en que el Poder único pasa a los sargentos, y antevíspera de otro definitivo en que el Poder, pulverizado, va en la cartuchera autónoma de cada soldado. Veremos cómo en esa fatídica jornada piensan el patrono catalán que hoy, inconscientemente, aplaude, y el señorito bilbaíno...”. *Ídem*, pp. 313-314.

¹²⁷¹“Como no creemos que pueda nadie convencer a los señores de las Juntas de defensa de que no entienden nada de los asuntos políticos, tan ajenos a su competencia profesional, no hallamos otra medicina para ellos y para la vida nacional que entregarles la responsabilidad del Gobierno. Ello sería un golpe de Estado, no hay duda. Pero sería, a la vez, un excelente golpe de Pedagogía. En cuarenta y ocho horas aprenderían lo que Sócrates consideraba suma sabiduría, máxima ciencia: el saber que no se sabe”. *Ídem*, pág. 314.

“La hora de Hércules” (*El Sol*, 20 febrero 1920) es todavía más explícita: la situación española no admite más que dos alternativas: o una transformación radical del sistema político o una dictadura militar. Nosotros optamos por la primera, pero no presenta hoy visos de viabilidad. Por otra parte, los militares están efectivamente gobernando en la sombra sin responsabilidad. Pues mejor es que gobiernen, a las claras, con ella. Eso sí, lo único que lo legitimaría es que llevaran a cabo esa transformación (y consiguiente regeneración) que la ceguera conservadora de los políticos del sistema está impidiendo. Parece que, pese a todas las prevenciones anteriores, ante la falta de real alternativa y para poner fin a la indigna burla de la legalidad, admite que sean los militares los que resuelvan la situación. Éstos no sirven para construir un orden nacional, pero quizás sirvan para destruir esta farsa de orden existente.

Es un hecho que, mientras el pueblo español avanza, se renueva y se moderniza, la estructura política que rige desde el siglo XIX la convivencia colectiva agoniza y se derrumba. Desde el 17 el Poder público se mantiene sobre un fondo de ilegalidad y a su ineficacia añade su dudosa constitucionalidad. “Desde hace largos meses no existe otro poder efectivo que el subterráneo de las Juntas”.

“En tales circunstancias, sólo cabe imaginar dos soluciones positivas: o el pueblo español... reconstruye radicalmente la legalidad... en las Cortes constituyentes, o el pueblo español se manifiesta insensible a los imperativos del derecho moderno, y desentendiéndose de los deberes democráticos acepta ser gobernado por quien ilegalmente quiera imponérsele.

“De estas dos actitudes, se ha visto que los españoles no han querido tomar la primera. Contra la insensibilidad ambiente es inútil luchar. Por eso pedimos que se adopte el otro extremo del dilema... Todo hombre que respeta la idea del derecho debe preferir ver suspendida la legalidad que verla burlada y escarnecida. He aquí por qué nosotros pedimos la constitución de un Gobierno militar. Si creyéramos que existían en la política civil fuerzas suficientes para restaurar la ley, a ellas acudiríamos. Pero... esas fuerzas no existen.

“Conste que no se nos da a elegir entre un Gobierno militar y un Gobierno civil. La realidad es que los ciudadanos tienen que optar entre un Gobierno responsable de los militares o un Gobierno irresponsable de los mismos... Pues que gobiernen con responsabilidad los que gobiernan sin ella... ¿Quién sabe si, a la postre, los militares, poco preparados para construir un cosmos nacional, lograrán destruir el tinglado de la ficción nacional bajo el que nos ahogamos?”¹²⁷².

Ortega está viendo, efectivamente, insostenible la situación política, la incapacidad del sistema para gobernar y dar salida a los problemas. Llamó a una transformación profunda, que podía estar impulsada por la Corona, y con las fuerzas de la izquierda política y social (reformistas, republicanos, socialistas). Pero ve cerrada esta salida. ¿Realmente no hay más alternativa que la dictadura militar y ha sonado para España la hora de Hércules? ¿Se resigna Ortega a la evidencia o está alertando contra ella? Es evidente la ausencia, la real incapacidad del poder civil y que el único poder, aunque en la sombra, es el militar. Esta es una situación inaceptable, ilegal, que sólo puede producir “asco e irritación”. Los militares no saben y no van a solucionar ningún problema real. No sirven para construir un orden nacional, pero pueden servir para destruir el desorden actual. Esa puede ser la clave de su aceptación. Pero, dadas las prevenciones que el mismo Ortega señala, cuesta aceptar que esa pueda ser una

¹²⁷²“La hora de Hércules”, O. C., T. III, pp. 319-320.

alternativa real, practicable. Entregarnos a Hércules es previsiblemente acabar asfixiados. La única salida razonable no puede ser sino una: la transformación del sistema y la reposición de la legalidad por unas Cortes constituyentes. No parece haber fuerzas para ello y queda descartada la ruptura revolucionaria. Por consiguiente... Ortega parece resignarse a un Gobierno militar, aunque previene contra él. Que al menos acaben con un sistema insostenible y que aprendan todos... (que un sistema de convivencia democrático y justo sólo se construye por medios legales y democráticos). Habremos de ver la posición de Ortega ante la dictadura de Primo de Rivera.

En todo caso, los artículos que estamos considerando, como la mayoría de los comentados desde la aparición de *El Sol*, son editoriales del periódico redactados por Ortega y que aparecen sin firma. Es decir, representan, además de la propia, la posición del periódico que, con las motivaciones expuestas, se suma a los que piden la intervención directa del ejército. Los dos artículos son del 17 y el 20 de febrero. El día 19 *El Sol* publicaba otro editorial, no escrito por Ortega, con este significativo título: “Gobierno militar”. Lo que no deja de ser una triste y tal vez no suficientemente motivada claudicación en un periódico “progresista” y que tan claramente se había opuesto, con las palabras de Ortega, a esa “solución”.

“Todo nos obliga a repetir que la única solución posible, una vez aceptados, por fuerza, los hechos actuales y sus necesarias derivaciones, es la que ponga el Poder en manos de los militares; pero de una manera íntegra, total, sin limitaciones ni menguas, sin reservas ni condiciones. Puesto que todo Gobierno les parece insensato, y por otra parte impiden que nuevas gentes, nuevas fórmulas, nuevas ideas y nuevos gustos vengan a iniciar en España días mejores, son los militares los que deben imponer silencio y orden en este galimatías político. (...) Un Gobierno de militares tendría la ventaja considerable de acabar con estas farsas parlamentarias que tanto nos repugnan”¹²⁷³.

El Sol ha hecho su objetivo acabar con la “vieja política” para poder construir otra España mejor. El sistema no sirve para dar solución alguna, pero no deja paso a otras alternativas. En las crisis continuas de Gobierno los militares no dejan de influir e intrigar. Si el régimen está bajo el arco en ruina, quizás es llegado el momento de darle el último empujón. La apuesta es en todo caso extremadamente peligrosa. Las palabras de Ortega lo han dejado claro. Cuando, tres años después, vengan los militares, se cumplirán las predicciones: no construirán un cosmos nacional y sí liquidarán el régimen y con él la monarquía; pero habrá costado seis años de régimen cuartelario, entre dicta...dura e implacable.

Sobre la crisis que no cesa

“**La copla de la rabalera**” (*El sol*, 18 febrero 1920) sitúa el valor del Gobierno de Allendesalazar. Se trata de un Gobierno de tránsito, inoperante para las obras importantes, que se justifica exclusivamente en la misión de poder aprobar los presupuestos y “resolver el difícilísimo problema de la situación económica inmediata”. Pero este poco destacable jefe de Gobierno se permite faltar al respeto al Parlamento y usar formas más dignas del arrabal que del convencionalismo parlamentario. “No creemos que el país quiera tolerar tan poca seriedad al frente de los destinos públicos.

¹²⁷³“Gobierno militar”, *El Sol*, 19 febrero 1920, cit. por REDONDO, G., o. cit, pág. 299.

Presupuestos, fórmulas, proyectos económicos, todo nos parece inferior a la necesidad de exigir al Gobierno el mínimo de corrección y de respeto público para todas las actitudes parlamentarias, para todos los temas y para todas las interpretaciones”. Si hace tiempo “asistimos al perpetuo fracaso de las mejores ilusiones del país”, está ahora en juego “la dignidad liberal del país, atropellado a espolazos con la aprobación de este Gobierno que preside el hombre más despreocupado de España”¹²⁷⁴.

Son muchos los artículos dedicados a comentar la crisis que no cesa, con la formación de Gobiernos transitorios que no vienen a solucionar nada sino a alargar indefinidamente la situación de inoperancia y el apuntalamiento de un régimen que a duras penas se justifica. En esta situación en que la política se muestra desesperadamente incapaz de asegurar el normal funcionamiento y la mínima evolución del país, es frecuente que se invoque la conveniencia de un “Gobierno de técnicos” que se limiten a gestionar con exclusivo criterio de eficacia la Administración y la Hacienda pública, la Instrucción, los servicios e infraestructuras, etc. **“El momento español. Políticos y técnicos”** (*El Sol*, 26 febrero 1920) valora esa propuesta de “sustitución del político por el técnico” que parece una sugestión recurrente en nuestro tiempo: el político debe sobre todo gestionar, asegurar el eficaz funcionamiento de la administración y los servicios; para ello se necesita ante todo preparación técnica y por tanto los políticos han de ser técnicos o pueden ser sustituidos por ellos. Como si la gestión pública fuera pura cuestión técnica y no hubiera que decidir o no hubiera que tener en cuenta criterios de justicia, equidad, casos de discriminación positiva o de compensación de desventajas, igualdad de oportunidades; en definitiva, cómo y a dónde van a parar los recursos, en qué condiciones -de legalidad y justicia- han de ejecutarse y qué consecuencias de las posibles son preferibles. Ortega, como tantas veces, muestra su capacidad teórica y su perspicacia al rechazar esa salida (“A nuestro juicio se trata de una idea funesta” y constituiría una pérdida de tiempo) y mostrar los límites de la tecnocracia, reivindicando la política.

Un técnico es un hombre que conoce científicamente cómo se hacen las cosas. Aporta precisión y eficacia en la ejecución de los planes o empresas. Es, pues, el mejor instrumento para la realización. Pero el plan tiene previamente que decidirse, con sus prioridades, posibles beneficios, consecuencias deseables. Es decir, la gestión de los asuntos públicos no es una cuestión sólo de técnica, sino de voluntad y decisión, a veces de enfrentamiento de voluntades y de opciones... y eso tiene que dirimirse por procedimientos políticos. La política no puede ser sustituida por la técnica: eso supondría solamente enmascarar unas determinadas opciones políticas por presuntas exigencias técnicas. Esta es en esencia la argumentación de Ortega.

“Resulta demasiado pueril creer que la vida pública puede, en última instancia, regularse científicamente... La vida pública consiste a la postre en una mecánica de voluntades, en la presión de unas masas de opinión sobre otras masas de opinión. Esto ha sido siempre, y esto seguirá siendo cada vez más”¹²⁷⁵.

Otra cosa evidente es que los técnicos y la preparación técnica es necesaria para llevar a ejecución con eficacia y eficiencia los proyectos decididos en función de preferencias políticas. Y sin duda una de las tragedias españolas es la carencia de esos

¹²⁷⁴“La copla de la rabalera”, O. C., T. III, pp. 316-317.

¹²⁷⁵“El momento español”, O. C., T. III, pág. 322.

técnicos, de preparación técnica en nuestros políticos y funcionarios e incluso la ignorancia, incultura y cerrilismo de aquellos, cosa que puede convertir en nefastas sus propias decisiones (la decisión política, insustituible, tiene que estar fundada en el cabal conocimiento de la realidad y de las posibles consecuencias. Por lo que necesita, también, el apoyo de la sabiduría técnica). Por eso hemos dicho que “sin técnicos no puede organizarse en grande la existencia española, precisamente porque hallamos en la escasez de buenos técnicos una de las causas de la decadencia nacional”. Eso exige que nuestros políticos deban escogerse entre los mejores, por su formación política, por su calidad moral, pero también por su preparación técnica. Cuando viene siendo al revés. En cualquier caso:

“Los jefes últimos de los ministerios tendrán, pues, que seguir siendo políticos, es decir, hombres que representan una determinada voluntad colectiva. La ejecución de esa voluntad es lo que debe entregarse a los técnicos... pero dejando tras ellos como último responsable al representante de la voluntad pública: al político”¹²⁷⁶.

Pedir soluciones para España, en la actual situación política, es como pedir peras al olmo. Parece que se viven momentos de apaciguamiento¹²⁷⁷ y que el Gobierno de Allendesalazar va a conseguir incluso aprobar los presupuestos. Sería el momento de iniciar alguna acción reformista, “alguna solución digna y seria a los problemas de la gobernación”. Pero nada cabe esperar de este Gobierno. De hecho, afirma: “De la actual situación política de España, sólo sabemos una cosa: que está regida por el embrollo y que cada nuevo día trae sobre ello confusión y sombras”¹²⁷⁸. Vivimos inmersos en una “crisis histórica” que no tiene visos de acabar. No se piensa en dar entrada a hombres nuevos y a las nuevas soluciones que representa la izquierda verdaderamente liberal (reformistas, socialistas, republicanos, descentralizadores)¹²⁷⁹. Mientras tanto, “a pesar de la calma aparente, la situación de nuestros problemas sociales es la misma de antes. No se ha resuelto nada, absolutamente nada. No se da un solo paso hacia adelante en la organización social de España... No existe la preocupación de un mañana mejor”¹²⁸⁰.

“¿Una larga más?” (*El Sol*, 28 abril 1920) es el penoso balance del Gobierno de Allendesalazar, pero es también el del largo período de inestabilidad y decadencia que el sistema se empeña en mantener con la complicidad de la Corona misma. En contraste, de nuevo, con la pujante vitalidad de la sociedad española:

“Desde 1900 a la fecha la vida española no se puede resumir: es el salto de mata continuo, el capricho rastrero, la carencia de trayectoria nacional, la exaltación de los seres inferiores y el vejamen perpetuo de los superiores.

¹²⁷⁶*Ídem*, pág. 323.

¹²⁷⁷“Aplacado transitoriamente el movimiento agrario andaluz, quieto por unas horas el sindicalismo catalán, demorada por un rato la huelga ferroviaria, colocadas por unos días las Juntas de defensa en su lugar de descanso, parece transcurrir un instante en que se puede respirar. Fuera natural aprovechar para preparar sin congojas alguna solución digna y seria a los problemas de la gobernación”. **“Pascua y Calvario”**, *El Sol*, 3 abril 1920, pág.325.

¹²⁷⁸“**La crisis histórica**”, *El Sol*, 21 abril 1920, O. C., T. III, pág. 327.

¹²⁷⁹“Hay interés, positivo interés en adormecer la conciencia liberal de España... quede todavía cerrado con triple valla el camino de la nueva política. Nadie siente curiosidad òr ensayar otros sistemas, otras ideas, otros hombres”. *Ibidem*.

¹²⁸⁰*Ídem*, pág. 328.

“Si en estos meses que corren viajamos por España hallamos por todas partes, en lo económico, que fue siempre nuestro flaco, un aire de resurrección. Parecen estallar las urbes de plenitud ciudadana; los campos están mejor cuidados que nunca; las ruinas, esas eternas ruinas de las villas y aldeas, comienzan a incorporarse. Dondequiera nuevas chimeneas exhalan su humareda con simpática petulancia. Nada de esto se debe a la política. La gente tiene dinero, siente afán de divertirse y, en general, trabaja más. Los obreros mismos... vuelven a la faena. Es sin duda el momento de dar el gran empujón a esta tierra venerable y desafortunada, a esta raza maltraída por secular decadencia”¹²⁸¹.

Como tantas veces, la crisis del Gobierno Allendesalazar se salda con otra “solución interina y mando transitorio”: **“El señor Dato se encarga del Poder”** (*El Sol*, 4 mayo 1920). Precisamente E. Dato era presidente cuando los sucesos del verano del 17. Casi tres años después continúa la misma crisis política y social. “Hartos estamos de demostrar la necesidad de muy profundas transformaciones políticas y sociales. (...) Para nosotros, este ir y venir desordenado, frenético, desorientado, de la política española, no indica más que una profunda inquietud de los poderes más altos, deseosos de probar hasta el último aliento las posibilidades conocidas; pero desesperados porque todo ensayo se frustra y cualquier prueba fracasa con estrépito de carcajadas en todo el país”¹²⁸².

En **“La coligación conservadora”** (*El Sol*, 12 mayo 1920) insiste en lo mismo: “Desde hace años corre a la deriva la vida pública española. Se suceden los Gobiernos sin que haya podido intentarse una política cohesiva, continuada, dueña de todos los factores del Poder y orientada en un sentido fijo. Trae esto como consecuencia no sólo que no se haya ensayado nada constructivo en nuestro país, sino que, falta de presión, se ha ido evaporando la impulsividad pública sin llegar a concretarse en un vigoroso germen de futura política. Ni se hace ni se deja hacer”¹²⁸³.

Se han coaligado momentáneamente las facciones de la derecha. Aunque sea para hacer una política contraria a la que Ortega propugna, la saluda si da estabilidad al Gobierno y lo capacita para emprender una política efectiva, aunque sea conservadora. Sólo teme que las derechas sean incapaces de afrontar el problema obrero, que exige reformas a gran escala, cuando ellas sólo sienten miedo ante ese problema y sólo saben aplicar un remedio: la represión. El otro temor es que retoñe con ellas el caciquismo.

Los dos temores se confirman. Estamos en octubre y el Monarca, volviendo a una costumbre que debía estar ya enterrada, entrega a Dato el decreto de disolución para que éste pueda amañarse un Parlamento a su medida. Vuelve el caciquismo y el Rey juega a la complicidad. “Una política de corrupción llevará al frenesí la desmoralización que ya existe. Falto hoy de prestigio el Poder público, parecerá mañana cubierto de ignominia”¹²⁸⁴. La otra confirmación es que el Gobierno conservador no es capaz de arbitrar medidas enérgicas para solucionar el problema social. Ante el enorme problema agrario propone ahora una obsoleta “Ley de colonización interior” que parece

¹²⁸¹“¿Una larga más?”, O. C., T. III, pp. 330-331.

¹²⁸²“El señor dato se encarga del Poder”, O. C., T. III, pp. 332-333.

¹²⁸³“La coligación conservadora”, O. C., T. III, pág. 334.

¹²⁸⁴“La tintura de Llodio, o el arcaísmo de un decreto”, *El Sol*, 7 octubre 1920, O. C., T. III, pág. 362.

contemporánea de Carlos III y que es apenas un pequeño ensayo sociológico que deja intacto el problema. No hay verdadera política en este campo.

El desprestigio de las instituciones puede alcanzar a la Corona

Con conseguir del Monarca el decreto de disolución, Dato ha causado grave daño a la Corona, poniendo en riesgo su prestigio cuando todas las instituciones lo han perdido. El desprestigio de éstas, y no mayor apoyo social, es lo que produce mayor poder en el Monarca. No le han traspasado el prestigio perdido, sino la responsabilidad. Debe administrarla con cuidado, pues corre el riesgo de perderlo él también.

“El desprestigio de los partidos políticos, la inercia del sufragio universal, la oxidación de la máquina parlamentaria que esa inercia ha producido, la falta de fe en los Tribunales de justicia, son causa de que todo el Poder público, repartido por la Constitución, venga hoy a resumirse en la Corona. (...) Si hoy tiene la Monarquía más poder efectivo que ayer, no es porque haya crecido su fuerza, sino porque ha menguado la de las demás instituciones. (...) Debilitadas hasta la consunción las demás instituciones, no ha transmigrado a la Monarquía el prestigio de ellas, porque no lo tenían: han transmigrado sólo el oficio y la responsabilidad. (...) No creemos que la Corona agradezca mañana el servicio que el señor Dato le ha prestado. El tiempo, que es tan *galantuomo*, según Mazzarino, se encargará de hacérselo saber”¹²⁸⁵.

En “**Política del diablo y Gobierno de nadie**” (*El Sol*, 21 noviembre 1920) hace un análisis más completo de la incapacidad del Gobierno de Dato y de la situación insostenible en que quedan las instituciones y de la desmoralización de España .

Insiste en el daño inferido a la Monarquía y señala que a ninguno de los dos grandes problemas que afectan en ese momento a la existencia nacional, a saber, “la convulsión obrerista y la crisis económica”, puede hacer frente el Gobierno. “Ligado a los núcleos más representativos de la plutocracia”, no tiene libertad para ofrecer las soluciones justas, las reformas necesarias al primero ni para enderezar la segunda, la crisis económica, pues ello exigiría aumentar los impuestos a los ricos, aliviar los de los pobres, acabar con la especulación, abaratar las condiciones de vida, poner freno a los bancos, elaborar un presupuesto serio. Tampoco goza el Gobierno de suficientes apoyos parlamentarios, ni en la izquierda, lógicamente, ni en la derecha. Hay síntomas de que sobreviene una catástrofe económica. La estructura político-institucional está definitivamente al borde del colapso. Y la sociedad española aguanta porque, pese a todo, goza de una momentánea mejoría económica.

“Desánimo, desesperación, asco y corrupción anegan al presente el alma española. (...) En estos últimos años, la desautorización del Poder público, el anquilosamiento e ineficacia de las instituciones que son los órganos de la vida colectiva ordenada, la inutilización progresiva de todos los partidos políticos, la desagregación de los grupos sociales, la anarquía espiritual, han llegado a todos los extremos imaginables. No puede estar más desecha la estructura social”. Con todo...

“La vida pública española no ha caído en el extremo frenesí porque con todas estas desdichas y enfermedades ha coincidido una gran ventura: el aumento transitorio, pero

¹²⁸⁵“El decreto de taquilla”, *El Sol*, 20 octubre 1920, O. C., T. III, pp. 370-371.

enorme, de la riqueza... Este bienestar crematístico tan insólito ha bastado para detener a la sociedad patria justamente al borde del abismo”¹²⁸⁶.

2. Ante el problema social y la agitación obrera. “Política social”: condena del principio de utilidad como principio de moralidad.

Dos son los artículos-editoriales donde Ortega -y con él *El Sol*-, al mismo tiempo que critica con dureza “la torpe táctica obrera” y rechaza con especial indignación los crímenes terroristas que dicen justificarse por el triunfo del socialismo, tratando a su vez de separar al movimiento obrero y al socialismo de la influencia del marxismo y del bolchevismo, se reafirma en la justicia de fondo de las exigencias obreras y en los principios socialistas mantenidos en “Ante el movimiento social” de octubre de 1919.

“**La agitación obrera**” (*El Sol*, 23 y 30 mayo 1920) reprocha la absurda desproporción de la respuesta obrera en una huelga que deja sin pan a Madrid, así como el exceso de huelgas que tienen que sufrir los ciudadanos y a las que recurren los obreros con mayores o menores motivos sin explorar siquiera otros medios de hacer oír sus demandas o de negociar una solución. Lamenta la influencia que el bolchevismo y en general el marxismo está ejerciendo sobre el movimiento obrero, que se hace ilusiones de poder repetir el triunfo revolucionario en otras latitudes. Pero el bolchevismo, fuera de Rusia, fracasa en Europa y el marxismo comete el error de enfrentar a los obreros al resto de la sociedad, haciéndoles creer que son los más y que su triunfo, no por motivos morales, sino por la fuerza de las leyes naturales, es inevitable. Con ello los obreros, cargados de justas razones, tienen más difícil conseguir sus objetivos y están abocados a la decepción y con ello a la desmoralización. Mejores resultados obtendrían, y se ganarían el apoyo de la mayor parte de la sociedad, midiendo sus respuestas, recurriendo a la mediación y a la concertación y empleando la “política” antes que la violencia¹²⁸⁷. En definitiva, recomienda a los obreros que vuelvan a los principios y a las formas proporcionadas y más efectivas de actuación del socialismo liberal (democrático y gradualista), al tiempo que se reafirma en su credo socialista de la necesidad de transformar la sociedad según el principio del trabajo.

“Las masas obreras, desviadas de su camino por los grandes gestos esclavos de Lenin y Trotsky, van sintiendo una gran desilusión, que se curará volviendo a la ruta más serena y eficaz de un socialismo liberal que atraiga e integre núcleos más amplios de hombres que el estricto y angosto obrerismo.

“Como para nosotros está fuera de toda duda y llenos de fe esperamos que la sociedad humana se transforme bajo el imperio del principio del trabajo... hemos tratado repetidas veces de evitar con nuestras observaciones la derrota y la desmoralización de los

¹²⁸⁶“Política del diablo y Gobierno de nadie”, O. C., T. III, pág. 375.

¹²⁸⁷“En vez de fiar a la acción directa -y esto son las huelgas, así generales como parciales- toda su esperanza, busquen, como dice el comité sindicalista del Sena, “otros medios para declarar su voluntad” de trabajadores. Pidan un régimen más amplio de intervención del Estado en los conflictos del trabajo, faciliten la creación de organismos oficiales, donde vengan a concierto con los patronos, y reserven las huelgas para los casos de radical discrepancia. De esta suerte, sus querellas nos interesarán más a todos y nos sentiremos más propicios a descubrir la equidad de sus demandas.

“Para conseguir transformaciones sociales hace falta, además de fuerza, un poco de política... Con menos huelgas y un poco más de política lograrían más”. “La agitación obrera”, O. C., T. III, pág. 340.

organismos obreros. (...) Convenía, pues, que los obreros repensasen su credo... y se liberasen del torpe fanatismo con que siguen la irreal geometría de Marx”¹²⁸⁸.

Por supuesto, rechaza también con dureza las peticiones de las clases conservadoras y la Prensa de extrema derecha para que se suspensa el derecho de huelga y se aplique el Gobierno a la eliminación de las organizaciones obreras.

“Pero si es irracional producir con una huelga de tan nimio origen tanta perturbación, lo es mucho más sacar la consecuencia que sacan nuestros feudales, a saber: que en vista de ello se anule el derecho a la huelga y se destruya la organización obrera... Siempre hemos hecho notar el carácter insociable, más aún, antisocial de ciertas clases conservadoras. Piden a gritos la intervención del Estado para perseguir, castigar, aniquilar todos los grupos sociales que no son ellas, y a esto llaman orden y gubernamentalismo. En cambio, no quieren que el Estado sea lo que debe ser: un organizador de las disensiones interiores, un poder imparcial, pero activo, que crea entre los bandos hostiles el recurso de la ley”¹²⁸⁹.

“Política social” (*El Sol*, 16 octubre 1920) es un duro e indignado alegato contra la ola de crímenes y contra el terrorismo en que una porción de obreros o de agitadores antiobreros quieren convertir el movimiento obrero y es mucho más contundente contra el bolchevismo, a cuya influencia y ejemplo atribuye este “evangelio de Caín” que ensangrienta España, enfrenta a la sociedad a las exigencias obreras y hace recelar del mismo socialismo. Pero distribuye las culpas y hace responsable a la moral utilitarista que ha extendido el capitalismo de la desvalorización de los grandes principios morales, sean cristianos, estoicos o kantianos, y la desmoralización a que conduce la mediatización de todo valor a la consecución del propio fin.

“Lejos de menguar, crece el número de crímenes y atentados sociales. La marea de sangre aumenta, y con ella el asco que se va acumulando en todo ánimo honrado. Tuvimos un momento de esperanza de que el vil deporte de asesinar fuese una moda salvaje, pero transitoria, suscitada por los usos sanguinolentos que han deshonrado la iniciación del bolchevismo. Este turbio movimiento de Rusia que había desorientado a nuestros obreros en política hacía también que algunos vacilasen en moral... Tiempo es ya sobrado para exigir de la manera más enérgica que cese el influjo en la moral práctica de éstos”¹²⁹⁰.

Pero es verdad que esta moral que no vacila en recurrir al crimen y al terror y que justifica cualquier acción, por nefanda e inhumana que sea, por la consecución del fin (sea la “democracia obrera”, la sociedad sin desigualdades y sin explotación, sean los fines intermedios que se determina que conducen a ella, como la defensa de la revolución rusa o el mantenimiento del poder soviético encarnado en Lenin o Stalin), ha sido propiciada precisamente por el que pasa como el gran enemigo de esa sociedad y de toda la clase obrera: el capitalismo. Precisamente la coincidencia del capitalismo y el marxismo, al menos el soviético, en esa moral consecucionalista que supedita todo, incluida la persona y la vida humana, su conciencia y su libertad, a la utilidad o al supuesto fin humanista de una sociedad justa e ideal, debiera hacer reflexionar sobre la perversión de esa moral pretendidamente socialista.

¹²⁸⁸ *Ídem*, pág. 341. Subrayado por mí.

¹²⁸⁹ *Ídem*, pág. 338.

¹²⁹⁰ “Política social. Contra los asesinos”, O. C., T. III, pág. 367.

El capitalismo implanta el principio de utilidad: es bueno lo que resulta útil, y a la inversa, nada vale sino por la utilidad que reporta. Con lo cual, no sólo se justifican las acciones por el fin que producen -dando por buenas acciones aberrantes-, sino que todo, incluso lo más sagrado, pierde su valor en sí mismo y vale sólo como medio y es aceptable si sirve a nuestros fines. Lo que no sirva, puede ser legítimamente desechado.

Los principios morales que han sustentado la humanidad, el valor de la vida humana, la necesidad de la bondad y de la virtud en general, el que hay que hacer el bien pase lo que pase, decir la verdad, respetar a las personas, cumplir con el deber (que el fin no justifica los medios, que los medios han de ser proporcionados a los fines y que medios inmorales conducen a fines inmorales o pervierten los presuntamente morales) pierden su valor como tales principios y quedan condicionados a si reportan alguna utilidad. Pierden su atractivo como tal la bondad, la honestidad, la virtud; no hay nada que obligue realmente, que imponga algo como “Hay que hacer o hay que ser...” y en definitiva desaparece el principio de obligación, el imperativo moral. Todo se vuelve hipotético y condicionado: “Si quieres conseguir aquello, haz esto”. Sólo lo útil tiene valor supremo. El utilitarismo destruye todo lo sagrado, lo sacrifica a la conveniencia; es, pues, un principio de verdadera desmoralización.

El bolchevismo ha sacado las consecuencias perversas de esta “moral de la inmoralidad”: nada tiene valor sino por el fin que persigue y es éste, mucho más si es un fin valioso, el fin supremo, el que justifica los medios que nos conducen a él. Éstos no son buenos o malos por sí mismos; por ello, ni estamos obligados a “lo bueno” -la bondad, la humanidad, la veracidad, la fidelidad a la palabra, la piedad- ni nos está prohibido “lo malo” -la delación, el crimen, la crueldad, la traición, la impiedad. Por eso, si lo que perseguimos es la justicia, acabar con la desigualdad, el poder de los trabajadores para implantar la comunidad igualitaria del trabajo, todo lo que se oponga a ella, la dificulte o la dilate es rechazable... y eliminable. Aunque sea la vida o la libertad de quienes sean. Porque nada, sino ese fin que hemos establecido, tiene valor absoluto. Es más, lo que más rápida y firmemente nos conduzca a nuestro fin -y el crimen y el terror son muy útiles para ello- tiene carácter de bueno. Puede ser indicado y hasta necesario, imperativo para la nueva moral, aplicarlo. Por eso no cabe poner objeciones, si es por la buena causa, a la violencia, al crimen, al atentado, al terror revolucionario. Eso es malo si lo hacen los otros; es perfectamente legítimo y hasta recomendable, más aún, obligado, si lo hacemos nosotros. Con toda claridad, aunque quizás menos explícitamente, lo dice Ortega:

“El capitalismo del siglo XX ha desmoralizado a la Humanidad. Sin duda que creó una fabulosa riqueza material; pero ha empobrecido la conciencia ética del hombre. Cultivando con insensato exclusivismo el nervio del interés y el dogma de la utilidad, ha embotado en los individuos todas las emociones propiamente morales. Hoy recoge la cosecha de su venenosa simiente... En ciertos núcleos del proletariado, congaja causa decirlo, el asesinato es como un sacramento político que se administra *ad maiorem plebis gloriam*. La radical perversión ética que este hecho patentiza es... consecuencia de la desmoralización sembrada por los hábitos del capitalismo.

“Porque los agitadores de la masa obrera han ido sacando las consecuencias del imperativo utilitario que predicaron... los capitalistas. Las acciones se estiman por su utilidad, y la política obrera no debe parar mientes al escoger los medios en otra cosa que en la eficacia de éstos. Carlos Marx no vaciló en adoptar esta doctrina perversa. Le ponía fuera de sí que se diese como razón para el futuro triunfo del socialismo la justicia

de sus demandas fundamentales... Jorge Sorel, movido por el mismo espíritu, recomienda a los obreros la violencia. Es ésta inmoral; pero ¿qué importa si es eficaz?

“Claro es que ni Marx ni Sorel proponen el asesinato como instrumento político de socialización. Pero un agitador de bajos fondos sacará esta última consecuencia del utilitarismo”¹²⁹¹.

Pero esto no es el socialismo ni es la conclusión que debe sacar la clase obrera. Hay que deslindar claramente el ideal socialista de esta deriva criminal, que es, justamente, su negación. El principio de humanidad y de liberación que persigue no puede justificar la violencia y mucho menos el crimen. Éste pervierte necesariamente su pretendido objetivo de justicia y lo convierte en su contrario -como quizás la experiencia histórica acabe por demostrar. Quien admite el socialismo -ideal de humanidad- no puede admitir el crimen, el terror, medios inhumanos, que son su negación. No se puede pretender crear la humanidad con el crimen, la libertad con el despotismo, la sociedad igualitaria con el terror. Hay en ello contradicción necesaria. Por eso concluye Ortega: hay que separar netamente el socialismo del crimen, aunque se llame revolucionario. Y no hay eficacia en el terror: éste sólo puede conducir a la tiranía, no a la sociedad de hombres libres e iguales.

“Fuera, sobre todo, una vileza en los que, como nosotros, creen en la misión histórica del socialismo, permitir el equívoco entre socializar y asesinar. El que mata no es ni más ni menos socialista que otro: es una bestia infrahumana”¹²⁹².

Sólo cabe poner una objeción al alegato de Ortega: la frecuente calificación que hace del bolchevismo como eslavo o asiático, como si la deriva antidemocrática y su estrategia de terror fuera propia de esos pueblos o culturas, no “europeas”. O que cuando habla de crímenes sociales sólo se refiere a los de los “obreros” y silencia los cometidos o pagados por los patronos, que estaban respondiendo al pistolero “sindical” con el pistolero de profesionales a sueldo.

3. Un atentado contra la libertad de Prensa. Selección a la inversa.

Del 17 de junio al 17 de agosto de 1920 Ortega publica una serie de artículos y cartas, cinco en total, pronunciándose sobre las dos Reales Órdenes del Gobierno de Dato para regular el precio de los periódicos y la cantidad de páginas o de papel que habían de emplear y que fue considerado no sólo un atentado contra la libertad de industria y por tanto contra la Constitución, sino un ataque directo contra la independencia y los intereses económicos de *El Sol*, favoreciendo descaradamente a otros periódicos de la competencia, muy especialmente el *ABC*, que maniobraron para conseguir la Real Orden y llegaron a denunciar el incumplimiento que costó la suspensión de *El Sol* los días 14, 15, 17, 18 y 19 de agosto. En ellos Ortega no se limita a denunciar un abuso de poder o la extralimitación del presidente en sus funciones, mostrándose parcial, situándose en la ilegalidad y perdiendo toda la respetabilidad tan necesaria a un Gobierno, sino que eleva, como es habitual en él, el suceso a una

¹²⁹¹ *Ídem*, pp. 367-368.

¹²⁹² *Ídem*, pág. 368.

cuestión de principios: lo que se anula con estos decretos es la libertad de industria que en este caso implica la de pensamiento y expresión, es decir, una serie de derechos fundamentales protegidos por la Constitución, y por tanto queda amenazada la libertad individual como tal. Pero hay más; este atentado denota un mal de raíz que afecta a la convivencia española o a la sana vertebración de nuestro país y es lo que otras veces ha denunciado -véase, por ejemplo, la defensa de Unamuno en su cese como rector de la Universidad de Salamanca- y desarrollará en *España invertebrada*: el odio a lo excelente, la perversión de los valores, la selección a la inversa, la solidaridad de los ineptos contra los mejores. Es decir, un hecho concreto nos conduce a causas más profundas de la ¿psicología? o de la perversión moral de la sociedad española que es preciso ahondar y corregir. Todos los análisis de la situación concreta conducen a una reflexión de conjunto y en profundidad que se materializará en esa obra.

Como se sabe, las dificultades de la Prensa española para hacer frente a los elevados costes del papel habían sido enjugadas por el Gobierno con el anticipo reintegrable, una forma de subvencionar entre todos una industria privada e incapaz de financiarse con sus propios recursos. *El Sol* se negó desde su nacimiento a aceptar el anticipo reintegrable por considerarlo contrario a los principios de eficiencia y competencia que debían regir la empresa industrial y susceptible de afectar a la independencia que debía presidir la labor periodística. Estaba previsto que ese sistema de subvención, que se remontaba a 1916 y fue corroborado por disposiciones legales de 1917 y 1918, iba a terminar el 14 de junio de 1920. Ese mismo día se publicaba la primera Real Orden por la que se fijaba el precio de los periódicos en 10 céntimos (antes su precio era de 5 céntimos y sólo *El Sol* se vendía a 10 desde su aparición), para que las empresas periodísticas aumentasen sus ingresos y no se vieran afectadas por la competencia entre ellas. La medida no beneficiaba a *El Sol*, que ya se vendía a 10 céntimos, y sí era perjudicado por otras disposiciones de la misma Orden, como la limitación del número de páginas, la prohibición de suscripciones combinadas con otros diarios o de hacer regalos a los lectores en forma de libro, que sólo afectaban a este periódico. Pérez de Ayala resumía así en un artículo la verdadera intención de la Real Orden: “Hubiera bastado con siete palabras: “Se dispone que no exista *El Sol*”. Sólo que es un poco difícil suprimir *El Sol* por Real Orden”¹²⁹³.

El 17 de junio Ortega publica “**El señor Dato, responsable de un atropello a la Constitución**”, donde escribe la frase tantas veces citada “Aunque soy muy poco periodista, nací sobre una rotativa” y hace recuento de sus empresas periodísticas con la fundación de *Faro*, *España* y *El Sol*. En él argumenta lo que ya hemos consignado: se trata de “un hecho que constituye un inaudito abuso de Poder, un degüello de las libertades fundamentales, un escarnio de la dignidad presidencial... Hay, sin duda, en el articulado un evidente propósito de favorecer a unos particulares en perjuicio de otros... Lo más grave está en que el señor Dato no es quién para mandar lo que ha mandado. *El Sol* hizo constar a su tiempo que no reconocía derecho al Estado, dentro de su actual régimen, para intervenir en la vida doméstica de los periódicos”¹²⁹⁴.

La clave está en esto: el Gobierno se cree con derecho a intervenir en la industria y el comercio de los periódicos, en su volumen de información, en sus precios, en sus

¹²⁹³PÉREZ DE AYALA, Ramón, “Apostillas. Reales Órdenes”, *El Sol*, 16 junio 1920.

¹²⁹⁴“El señor Dato, responsable de un atropello a la Constitución”, *El Sol*, 17 junio 1920, O. C., T. III, pág. 343.

estrategias comerciales, en los precios de la publicidad, y todo ello para alterar los principios de la competencia y favorecer a unas empresas periodísticas frente a las más modernas, competitivas e independientes. Es una intrusión en toda regla en la libertad de empresa y de industria que, en este caso, al tratarse de un periódico, afecta a algo más fundamental: la libertad de información y de expresión y en definitiva a la libertad intelectual o de pensamiento. Como dice expresamente en “Una carta”: “*El Sol*... no podía aceptar la intromisión del Estado en la vida de la Prensa, no habiendo, como no hay, escasez de papel. Otra cosa venía a ser extirpar la libertad de industria, que es en este caso inseparable de la libertad intelectual”¹²⁹⁵. Por eso esta intromisión del Gobierno en una esfera tan fundamental de la libertad puede suponer la liquidación de todo el sistema de libertad individual o una grave amenaza para cualquier libertad:

“Se trata, nada menos, de renunciar a una de las libertades más explícitas de la Constitución: la de industria. Pero... renunciar a la libertad industrial trae consigo, en este caso, dañar la libertad intelectual. En efecto, si a la ley de Imprenta se suma esta Real orden, no va a quedar resquicio por donde silbar su canción la libertad intelectual. Esta Real orden es un bozal más en manos de cualquier Gobierno audaz”¹²⁹⁶.

Por ello, en “**Acerca de la libertad industrial**” responde a las objeciones de *La Época* recalcando la inconstitucionalidad del decreto que no puede fundamentarse, como no lo hace, en la ley de Subsistencias ni justificarse en la escasez de papel para regular su uso, pues lo único que regula es el precio de los periódicos en virtud del volumen de esa materia prima, interviniendo en lo que sólo pertenece a la libertad de empresa y a su política de competencia. Y eso lo hace para favorecer a unos periódicos moribundos frente al éxito de lectores que otros, como *El Sol*, han alcanzado por sus criterios de eficiencia, modernidad e independencia. “Es falso -dice- de toda falsedad que con esta Real orden se salve la industria periodística. Se salva a algunos señores dueños de unos periódicos moribundos... a costa de la industria periodística, que queda maniatada y sin movilidad para nuevos ensayos. Y este derecho a inmortalizar un periódico no pertenece tampoco al señor Dato: es precisamente el derecho único del público. Si un diario es o no de utilidad pública el público lo decidirá”¹²⁹⁷.

Pero es en “**Una carta**”, dirigida al señor Aznar, director de *El Sol*, tras la segunda Real Orden de 26 de julio por la que se consuma la agresión a ese periódico (que tiene que pasar a venderse, por decreto, a 15 céntimos o reducirse a 8 páginas) donde, al quejarse del atropello gubernamental como “uno de los capítulos más sucios de la sucia historia de España que vamos viviendo”, esboza los males patrios que ya mencionábamos y que analizará en *España invertebrada*: odio a la excelencia, perversión de los valores, selección a la inversa, imposición de los ineptos. *El Sol* ha logrado encumbrarse en la Prensa española por sus méritos empresariales y periodísticos. Ese es un delito que le tienen que hacer pagar, aunque sea atentando contra la Constitución. Lo denunciaba en *Vieja y nueva política*, lo recalca a

¹²⁹⁵“Una carta”, *El Sol*, 29 julio 1920, O. C., T. III, pág. 353. Y continúa: “Le advertí que era para mí una cuestión de tan íntima importancia, que si *El Sol* no adoptaba esa actitud yo dejaría automáticamente de colaborar con *El Sol*... He renunciado a demasiadas cosas durante mi vida por defender en mí y en mi alrededor la libertad... para permitir que venga a amputármela cualquier audaz a quien la inmoralidad de mis compatriotas consiente ocupar por unas semanas la presidencia del Consejo”.

¹²⁹⁶“El señor Dato...”, pág. 344.

¹²⁹⁷“Acerca de la libertad industrial”, *El Sol*, 19 junio 1920, O. C., T. III, pág. 348.

propósito de la destitución de Unamuno, se confirma ahora con la confabulación contra *El Sol* en la que, a las intrigas de periódicos rivales, se suma el Gobierno con su manejo de la *Gaceta*:

“En nuestro país, cuando alguien hace algo un poco mejor que es uso, la España oficial se revuelve airada contra él y se dispone a aniquilarlo. En el admirable libro del helenista alemán Otto Seeck sobre *La decadencia del mundo antiguo* hay un capítulo donde el autor describe el proceso radical que descompuso la civilización grecorromana; ese capítulo se titula así: “La aniquilación de los mejores”. Bajo el mismo epígrafe podía escribirse la historia de España durante los últimos tiempos. La España oficial se dedica indefectible y metódicamente a triturar cuanto en el área nacional aparece dotado de cualidades valiosas. Está interesada en asegurar una selección a la inversa porque ella, la España oficial, no es otra cosa que la formidable solidaridad de los ineptos. Como decía Chateaubriand, la incapacidad encuentra preparadas en todas partes sus logias fraternales. Esa masonería de la ineptitud es la España oficial, que... acaba en ciertos periódicos madrileños, pero empieza nada menos que en los ámbitos palatinos”¹²⁹⁸.

El Sol ha conseguido una serie de mejoras técnicas, administrativas, empresariales, periodísticas, hasta convertirse en un “gran periódico de temple europeo”, superior al tipo de periódicos al uso en España, lo que se ha visto confirmado por el éxito de lectores y por la autoridad que ha conquistado, manteniendo su independencia económica, política, ideológica como principal seña de identidad. Esto, llegar a ser el mejor, no es, en España, un motivo de emulación, sino un delito que hay que purgar. El que un periódico se dote de maquinaria moderna no es ocasión para que los demás lo imiten y compitan en modernizarse, sino un motivo para contrarrestarlo y si es posible anularlo:

“Creía usted que todo esto puede en Celtiberia hacerse impunemente? Ya está usted viendo que no. La España oficial padece la perversión moral de todo ser íntimamente fracasado, y que algunos grandes psicólogos de nuestro tiempo llaman *ressentiment*. Consiste esta perversión en odiar todo valor superior, dondequiera que aparezca, y favorecer contra él cualquier valor negativo o inferior. Un ejemplo de esto da *ABC* cuando encarece las Reales órdenes que nos ocupan diciendo paladinamente que facilitan la vida a los periódicos poseedores de máquinas insuficientes. Conviene... subrayar el hecho de que en España, hacia 1920, tener una máquina de imprimir buena era considerado como un vicio intolerable, que el Estado debía urgentemente castigar”¹²⁹⁹.

“Todo es posible en España” (*El Sol*, 7 agosto 1920). En lugar de imitar a los mejores y que sirvan de emulación para lograr la mejora y el progreso de todos, los ineptos, movidos por el resentimiento, esa mezcla de sentimiento de inferioridad, impotencia, envidia y agresión que se dirige contra lo excelente pero se vuelve contra sí mismo, se coaligan para neutralizar lo que les exige esfuerzo y movimiento de superación. Y esto ocurre con la complicidad de los que usurpan el Poder y tendrían la responsabilidad de impulsar esas mejoras y con la indiferencia o el silencio, a la postre también cómplice, de los más: “La sociedad española es insensible al crimen e insolidaria de toda causa justa”¹³⁰⁰. Ya en “Una carta” nos había dicho que “es España un inmenso puerto de arrebatacapas donde no existe rincón de la ciudadanía que sea

¹²⁹⁸“Una carta”, pág. 354.

¹²⁹⁹*Ibidem*.

¹³⁰⁰“Todo es posible en España”, O. C., T. III, pág. 358.

seguro. Todos los días se cierran locales de asociaciones obreras, allanadas por el capricho de cualquier gobernador provincial. Todos los días se sentencia contra la justicia en los Tribunales. Todos los días se asalta de uno u otro modo el recinto de las libertades personales”¹³⁰¹. Ahora: “Es posible que cada semana caiga asesinado un patrono en Barcelona..., se cierre una Casa del Pueblo y se encarcele o se deporte en racimo a los obreros..., que el capricho palatino desvíe en sentido inverso a la equidad la concesión de distinciones militares..., que el ejército se tome la justicia por su mano, y las Juntas de Defensa, pasándose de la raya, mediaticen el Poder público...”¹³⁰². Nadie se inmuta, nadie se siente aludido, nadie se enoja.

Es con esto España una sociedad que camina a su disolución, donde las fuerzas de cohesión -Gobierno, partidos, instituciones- actúan a la inversa, desuniendo, enfrentando, descomponiendo; donde las instancias de selección y mejora promueven el estancamiento y el retroceso; donde los impulsores de la moral pública preconizan los antivalores del conformismo y la complicidad; donde la solidaridad sólo se reclama para las causas propias o sólo se ejerce para encubrir los defectos compartidos; y donde lo que triunfa es la atomización y el particularismo: cada cual se olvida del todo y mira sólo por sí mismo.

“¡Amigos, nos han deshecho la patria, la han pulverizado, atomizado! Un pueblo es una maravillosa cohesión obtenida a fuerza de seculares afanes. El imperio de los viles y los necios, incapaces de lealtad y de sutileza previsora, ha roto aquella cohesión radical, y hoy cada núcleo español, por no decir cada individuo, ha perdido por completo la sensibilidad para el resto del cuerpo social. Esta incapacidad de sentirse cada cual herido en la herida del prójimo, hace que todo sea posible en España”¹³⁰³.

1.5.- ESPAÑA INVERTEBRADA . Nueva síntesis de la interpretación del problema de España

1. Planteamiento de *España invertebrada*. Elaboración teórica que culmina los análisis precedentes. Ejercicio de razón vital

“Un pueblo es una maravillosa cohesión obtenida a fuerza de seculares afanes”; que se asienta sobre el consenso básico y la adhesión de unos ciudadanos diversos y distantes entre sí, pero que se afanan con confianza en unas actividades y en una responsabilidad que les procuran satisfacción y mejora; que viven la solidaridad que resulta de que los trabajos de los otros hacen posible el tuyo y a la inversa y ese resultado integral contribuye al progreso de todos; con unas instituciones y un poder ordenante que facilita los cauces de convivencia, que ofrece seguridad y el clima de confianza en que florecen las empresas, que redistribuye recursos y corrige desequilibrios, elimina discriminaciones, impulsa el bienestar, estimula la actividad, la participación, la responsabilidad de todos o de los más; que está presidido por un espíritu de selección que asegura que dirigen los mejores y que para cada función se

¹³⁰¹Pág. 355.

¹³⁰²“Todo es posible en España”, pág. 358.

¹³⁰³*Ibidem*.

eligen los que más valen para ello: los de mayor capacidad y mayor compromiso en la ejecución; en suma, una comunidad dinámica y justa donde la laboriosidad, la responsabilidad y el afán de mejorar las propias condiciones va ligada a la reciprocidad y a la confianza en el afán de los otros y en la determinación de un Gobierno o de un Estado que sabe sus funciones, ejerce sus responsabilidades y trabaja para que los ciudadanos puedan vivir con seguridad, con prosperidad, con libertad y con justicia, siempre en un horizonte de progreso y de mejora.

España es todo lo contrario. Unas instituciones presididas por la incompetencia y la corrupción, donde se impone la selección a la inversa, donde, lejos de perseguir sus fines institucionales, se sigue sólo el interés de los que las detentan; una sociedad indiferente a la corrupción, que depone sus responsabilidades, en que prima la mediocridad y la animosidad contra lo sobresaliente, atomizada, ciega al interés ajeno, atenta sólo al provecho propio y a la nimia ventaja. Es necesario detenerse y considerar en profundidad su situación y sus deficiencias, diagnosticar con fundamento su enfermedad y sus remedios; hacernos cargo de la gravedad de los males y la imperiosidad de una solución, de una radical transformación. Todos los análisis de la situación política, social, institucional, de la ineficacia del Estado, la conflictividad social, el antagonismo de las clases, el movimiento desvertebrador del regionalismo, la usurpación de las instituciones públicas y la perversión de sus funciones... conducen al pesimista diagnóstico de *España invertebrada*, que viene a ser la síntesis teórica que se deduce de todo ello: España se desintegra víctima del particularismo que prima en todos los niveles de la sociedad, se desgarrar por los efectos de la acción directa de todos los grupos en la persecución de sus fines exclusivos y desciende a los niveles más bajos de solvencia y de expectativas de futuro por la privanza de la incompetencia y la mediocridad y la ausencia de selección, la selección a la inversa o el triunfo de los peor dotados. Pero es también el grito, la advertencia, la necesidad de lo que se viene proponiendo desde *Vieja y nueva política*: es necesario invertir este proceso, emplearse en un vasto y urgente programa de Nacionalización, presidido por un inaplazable imperativo de selección.

Ortega comienza a publicar los artículos que se integrarán en el libro *España invertebrada* a finales de 1920 (la primera serie, “Particularismo y acción directa. Bosquejo de algunos pensamientos históricos”, entre el 16 de diciembre de 1920 y el 9 de febrero de 1921. La segunda, “Patología nacional”, entre el 4 de febrero y el 5 de abril de 1922. Será en mayo de este año cuando aparezca la primera edición). Supone la detención del análisis de los problemas de política inmediata para adoptar una “perspectiva histórica” que pretende llegar a las raíces profundas de los males patrios y averiguar la causa de nuestra “inconstitución”. Pero es una elaboración teórica que profundiza y sitúa en una dimensión histórica más amplia los fenómenos o males nacionales que está detectando o constatando en los acontecimientos últimos de la historia política y social de España tal como los viene analizando en particular desde 1917 o incluso desde 1914 y está en gran medida sugerida por ellos. Es decir, *España invertebrada* está en continuidad o es de algún modo consecuencia de los análisis que viene realizando de la situación político-social de España al menos desde los sucesos de 1917 y es su culminación teórica, la necesaria toma de distancia para situar los hechos presentes en una perspectiva histórica más general y poder comprender en profundidad y con fundamento cuál es la enfermedad, los males estructurales que están determinando el estado de disolución a que se ve abocada España y en definitiva poder

determinar las causas últimas de la degeneración-invertebración nacional. “No debiera olvidarse un momento que en la comprensión de la realidad social lo decisivo es la perspectiva, el valor que a cada elemento se atribuya dentro del conjunto”¹³⁰⁴. Situar los hechos en su devenir histórico, comprobar sus antecedentes y su recurrencia, averiguar las causas, apreciar su valor en el conjunto, los efectos que produce y sus consecuencias a largo plazo; en definitiva, relacionarlos con la totalidad y asignarles su lugar en el desarrollo histórico: eso es adoptar una perspectiva científica.

“No creo -advierte en el inicio o presentación de la obra- que sea completamente inútil para contribuir a la solución de los problemas políticos distanciarse de ellos... situándose en una perspectiva histórica. En esa virtual lejanía parecen los hechos aclararse por sí mismos y... se revela su profunda realidad. En este ensayo de ensayo es, pues, el tema histórico y no político. Los juicios sobre grupos y tendencias de la actualidad española... intentan expresar mansas contemplaciones del hecho nacional, dirigidas por una aspiración puramente teórica, y en consecuencia, inofensivas”¹³⁰⁵.

Distanciarse de los problemas políticos inmediatos, adoptar una perspectiva histórica que revele su realidad profunda, en una actitud puramente teórica y contemplativa y no de contienda y de intervención política. De hecho, procede de la siguiente manera: plantea una cuestión histórico-teórica, qué es una nación y cuál el proceso de nacionalización (vasto proceso de incorporación impulsado por un proyecto sugestivo de vida en común, normalmente suscitado por los mejores -verdadera aristocracia moral-, al que se suman dócil y entusiásticamente la mayoría, capaz de valorar la excelencia) y cómo puede revertirse en un proceso de desvertebración. Analiza entonces el proceso histórico de formación de la nación española liderado por Castilla y el proceso inverso de desintegración debido al particularismo de todas las instituciones e instancias, a la acción directa de todos los grupos (Gobierno, regiones, obreros, ejército, patronos) y la ausencia de selección o selección a la inversa que certifica la ausencia de los mejores. Para terminar en una urgente propuesta de nacionalización guiada por un inexcusable imperativo de selección.

De todas formas, lo que quería resaltar es que las conclusiones o “constantes” que explicita el análisis histórico vienen servidas o están ya más que apuntadas en el análisis de los hechos recientes que viene realizando desde 1917 o desde 1914. *Vieja y nueva política* supuso el análisis y crítica particular del sistema político de la Restauración, pero ya señalaba males más profundos en el cuerpo de la nación. Del 14 al 20, en especial desde el 17, ha ido dejando constancia del agravamiento de los defectos o males constitutivos del sistema político-institucional y al mismo tiempo cómo se degeneraba o profundizaba la desvertebración de la sociedad nacional: regionalismos, particularismo obrero y patronal, del ejército y de todas las instituciones. *España invertebrada* viene a precisar en un análisis más teórico y general la dimensión histórica de esos males o a definir desde esa perspectiva histórica cuáles son los males

¹³⁰⁴ *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos (EI)*, Prólogo a la segunda edición (octubre, 1922), Madrid, Revista de Occidente, 15ª edición en castellano, 1967, pág. 17. Continúa así: “Ocurre lo mismo en la psicología de los caracteres individuales... El repertorio de pasiones, deseos, afectos nos suele ser común; pero en cada uno de nosotros las mismas cosas están situadas de distinta manera... Por eso, el talento psicológico consiste en una fina percepción de los lugares que dentro de cada individuo ocupan las pasiones; por tanto, en un sentido de la perspectiva. El sentido para lo social, lo político, lo histórico, es del mismo linaje”.

¹³⁰⁵ *España invertebrada*, O. C., T. III, pág. 435. Normalmente citaremos esta edición en las Obras Completas, por *Ídem* o *EI*, según convenga.

fundamentales que ahora mismo y desde hace tiempo amenazan a España o la tienen al borde de su disolución.

El análisis histórico, en perspectiva temporal amplia, revela unas características del desarrollo o evolución de España. Se estudia el proceso de formación de la nación (proceso de incorporación, integración de lo diverso, nacionalización en torno a un proyecto estimulante e incluyente y en virtud de diversas condiciones históricas) y su proceso inverso de desintegración o desvertebración (disolución de un proyecto, dejación de responsabilidades y de sus funciones articuladoras por parte de las instituciones que debieran ser de integración; en suma, particularismo). Es éste, el particularismo, un fenómeno histórico cuyas raíces o causas pueden determinarse. Me atrevo a interpretar que no es un rasgo “constitutivo” del español. Aunque tiene una presencia característica y determinante en los acontecimientos históricos recientes. Hay otro fenómeno o característica quizás más constante, aunque agravado también últimamente: la ausencia de los mejores, la efectiva ausencia de selección, la animadversión a lo excelente o a lo sobresaliente. Esto parece remontarse, en la interpretación de Ortega, al nacimiento de la nacionalidad, con los visigodos; seguramente, al asentamiento de una “aristocracia” del privilegio y no del merecimiento. Pero parece claro que el análisis histórico da profundidad y relevancia teórica a los rasgos que se venían destacando en los análisis de los acontecimientos inmediatos.

Y se trata, según advierte, de un enfoque histórico-teórico más que político-ideológico. Quisiéramos también matizar esto: los diagnósticos histórico-teóricos tienen aquí una clara dimensión político-ideológica, de aclarar y orientar la intervención política... y moral. Se insiste en el particularismo y en la ausencia de selección -y no en otras causas estructurales-, lo que es una forma de motivar para adoptar posiciones (decisiones, actitudes, dirección de la actividad) tanto morales como políticas que son necesarias, ahora, para corregir y reorientar la deriva del país: deponer la orientación y el puro interés exclusivo y particularista (por parte de los individuos, los grupos, las instituciones); recuperar las instituciones políticas, sociales, culturales... para sus cometidos nacionales, públicos -y no privados o privatizados-, lo que exige una decidida intervención o acción reformadora; establecer en todos los ámbitos criterios objetivos y garantizados de selección, para la mejora del conjunto.

Particularismo y ausencia de selección no son quizás causas “infraestructurales”, sino derivadas de otras. Aunque de alguna forma se apuntan las raíces más profundas, históricas, de estos rasgos o características. Pero sí son, ahora, los males más sobresalientes y decisivos. Y su “inversión” es, ahora, la condición necesaria para la reconstrucción-regeneración o vertebración de España (para lograr “una España vertebrada y en pie”). Primero se insistió en la cultura, la ciencia, la modernización (o europeización). Luego en la revitalización de la sociedad al mismo tiempo que en la necesidad de una profunda transformación política. Ahora la propuesta no es muy diferente de la de *Vieja y nueva política*, o es complementaria con ella: regeneración, revertebración por una inversión de los factores invertibradores: nacionalización e imperativo de selección. Realmente, profundiza algunos aspectos de lo que se proponía en aquella famosa conferencia: se trata también de cambiar el cuerpo nacional; y, desde luego, se exige, también, una intensa transformación política que lo haga posible.

Hemos dicho que *España invertebrada* eleva a plano teórico y conceptualiza con mayor precisión y fundamento histórico fenómenos que se vienen imponiendo en los análisis de la situación política y social de España en los últimos años: particularismo, acción directa, ausencia de selección. Lo que puede considerarse un ejercicio y ejemplo de razón vital. Si la razón es función de la vida, sirve precisamente para aclarar el sentido de la realidad vivida -mi inclusión en la circunstancia- y orientar el quehacer y el proyectar que es el vivir. Eso lo cumple el análisis concreto y continuo de la realidad presente, conforme se va viviendo. Pero eso culmina en un análisis más profundo y sosegado, científico, que contempla los fenómenos en una perspectiva histórica más amplia y con pretensión de totalidad y de radicalidad: tener en cuenta todos los aspectos, indagar las causas o los fundamentos últimos.

2. Idea general de la obra (resumen)

Afirma Ortega en el Prólogo ya citado a la segunda edición que “se trata de definir la grave enfermedad que España sufre”, pues es imprescindible a cualquier intento de solución “formarse una visión íntegra de la situación nacional donde aparezcan los hechos en su verdadera perspectiva”¹³⁰⁶. En cualquier caso, nos dice en el Prólogo a la cuarta, “yo necesitaba para mi vida personal orientarme sobre los destinos de mi nación, a la que me sentía radicalmente adscrito”¹³⁰⁷. Por añadidura, puede ser que el análisis de los males españoles ponga de manifiesto “tendencias generales hoy en todas las naciones europeas” y el malestar español ilustre “la crisis de la vida europea”¹³⁰⁸ (al igual que ciertas condiciones de la vida española nos pueden revelar condiciones estructurales de toda sociedad).

La obra tiene dos partes, respondiendo a cada uno de los males que padece la Nación: los *particularismos* y la *ausencia de minorías selectas*. En cada una de ellas parte de una posición teórica: en la primera qué es y cómo se forma una nación, para explicar el proceso de descomposición -invertebración- de España y su causa: los particularismos; en la segunda, el principio o dinamismo estructurador clave de toda sociedad (relación entre masas y minorías selectas) y la perversión de dicha relación en España y tal vez en toda Europa.

Este es el resumen de la primera parte (*Particularismo y acción directa*): una nación es un amplio proceso de incorporación y articulación impulsado por un proyecto sugestivo de vida en común. Esto lo ha impulsado en España Castilla. Pero desde el siglo XVII se ha impuesto en España la desintegración, que ha conducido a los

¹³⁰⁶ *EI*, 15ª edición, Madrid, Revista de Occidente, 1967, Prólogo 2ª edición, pp. 16 y 17.

¹³⁰⁷ *Idem*, Prólogo 4ª edición, p. 29. Y continúa: “Hay quien sabe vivir como un sonámbulo; yo no he logrado aprender este cómodo estilo de existencia. Necesito vivir de claridades y lo más despierto posible”, por lo que, a falta de obras que ilustren “los secretos del camino que España lleva por la historia”, ha necesitado hacerse “un panorama esquemático de su evolución y su anatomía”. Sobre la función orientadora para la vida y la actividad de este intento no deja lugar a dudas: “Yo necesitaba sin remisión ni demora aclararme un poco el rumbo de mi país a fin de evitar en mi conducta, por lo menos, las grandes estupideces”.

¹³⁰⁸ *Idem*, pág. 20. La cita completa es ésta: “Al analizar el estado de disolución a que ha venido la sociedad española, encontramos algunos síntomas e ingredientes que no son exclusivos de nuestro país, sino tendencias generales hoy en todas las naciones europeas. Es natural que sea así... Por grande que sea la diferencia entre las fisonomías de éstas, la comunidad de época les impone ciertos rasgos parecidos”. Sobre estas tendencias comunes y la “crisis de la vida europea” se extenderá propiamente en *La rebelión de las masas*, pero quedan aludidas aquí.

secesionismos nacionalistas. Pero estos son síntomas de un mal mayor: los particularismos que afectan a todas las instituciones y a todo el cuerpo de la nación. Instituciones y grupos sociales, Partidos Políticos, Gobierno, Monarquía, Iglesia, Ejército, Universidad, clase obrera, capitalistas y, en fin, “nacionalidades” y regiones, todos van a lo suyo y ninguno es consciente de las exigencias y necesidades de los demás y a la postre del interés común. Cada cual mira por sí y quiere imponer a toda costa su particular demanda: acción directa, pronunciamientos, activismo particularista. Particularismo, acantonamiento, insolidaridad, imposición del propio y exclusivo interés. Tal es el estado actual de disgregación y descomposición.

Pero si una nación -nos dice en la segunda parte (*La ausencia de los mejores*)- es un proceso de integración impulsado por un proyecto colectivo, esa incorporación-articulación está liderada y estructurada por la acción ejemplarizante y directiva de individuos selectos. Toda empresa humana exige individuos excelentes para acometerla y llevarla a cabo. Más aún: minorías selectas que orienten y dirijan y colectividades que se dejen generosamente orientar. Tal es el hecho fundamental -en definitiva, la relación entre *ejemplaridad* o excelencia (modo superior de ser y comportarse) y *docilidad* (aceptación y reconocimiento de esa ejemplaridad y capacidad de aprender y mejorar por el ejemplo)- de toda sociedad, de su fundación y su progreso. Pues bien, el mal principal de España, el que está a la base de su descomposición actual, es el “imperio de las masas”, la negativa de los españoles de cualquier ámbito y clase a dejarse orientar por los mejores; y la tendencia consiguiente a imponer las opiniones y directrices más erróneas, desacertadas y vulgares. Pero esto, que es un mal que parece extenderse en toda Europa y en toda sociedad contemporánea “avanzada”, tiene una peculiar explicación en España: la histórica ausencia de minorías selectas, de verdaderas aristocracias capaces de impulsar un proyecto nacional. En España ha habido, evidentemente, clases dirigentes, minorías privilegiadas, gobernantes... casi siempre incompetentes y corruptos. Pero no precisamente minorías excelentes, aristocracias del mérito y la ejemplaridad.

Cuando faltan hombres ejemplares (que toda “raza” sana tiende a producir en número variable) o faltan hombres (masas) que se dejan influir por ellos (dóciles), la sociedad tiende a su descomposición.

Esa es la grave enfermedad que España padece.

La solución no se deja esperar: “nacionalización” e imperativo de selección; esto es, de excelencia.

3. Cómo se articula una nación. Ejemplaridad y docilidad: el papel de la excelencia en la vertebración de la sociedad

Ortega parte en su análisis de la enfermedad de España y, en su intento de comprenderla en su raíz, de dos posiciones teóricas o dos principios de teoría histórico-sociológica o política. La primera, puesto que arranca de la desintegración de España, de su “inexistencia” como nación, del ataque de los nacionalismos y de la ineficacia de las instituciones públicas, qué es y cómo llega a constituirse una “Nación”. La segunda, que apunta a otro de los males más característicos de la sociedad española, qué es lo que articula o vertebra y por ello estructura y hace avanzar una sociedad.

Qué es una nación

Una nación es un “vasto sistema de incorporación” (y así lo ejemplifica Roma, a la que toma por modelo, según la *Historia romana* de Mommsen) y consiguientemente un proceso de articulación de grupos y colectividades distintas en una unidad superior. Una nación no es un pueblo ni una identidad, sino una estructuración de elementos o colectividades diversas -y que permanecen, al menos parcialmente, diversas- en un todo nacional. Por tanto, un proceso de integración en una unidad superior donde todos encuentran un interés común y donde el interés propio encuentra una expansión mayor o más adecuada. Porque la potencia de nacionalización, la fuerza que impulsa a la integración es un ideal compartido, “un proyecto sugestivo de vida en común”: “La potencia verdaderamente sustantiva que impulsa y nutre el proceso es siempre un dogma nacional, un *proyecto sugestivo de vida en común*”¹³⁰⁹.

Una nación no es una “unidad de destino en lo universal” (aunque Ortega le asigna a veces un “destino” compartido), es decir, no responde a un destino transcendental que determina *ab aeterno* la identidad de una nación; ni es la identidad étnica ni el pasado o la tradición lo que funda una nación¹³¹⁰; sino que es el futuro, el proyecto colectivo, la empresa común en que todos quedamos integrados y en que nuestro interés particular queda superado, lo que verdaderamente unifica e inspira la convivencia.

No es la identidad étnica la que fundamenta y explica la constitución de una nación: las más de las veces esa identidad no da lugar a ella. Ni la diversidad es obstáculo a la misma: normalmente las naciones integran por incorporación diversidades étnicas, culturales e incluso históricas (tradicionales). Dujovne resume el pensamiento de Ortega en este sentido diciendo que, precisamente cuando dejan de ser “pueblo” -o no permanecen en su excluyente identidad-, es cuando las diferentes colectividades construyen una nación¹³¹¹.

El modelo de este proceso de incorporación es Roma, que es lo que toma en consideración en esta obra y que es algo más que una nación. Pero en *De Europa meditatio quaedam*, conferencia impartida en Berlín el 5 de septiembre de 1949 (y publicada en el libro *Meditación de Europa* en 1960), hace referencia a la formación de las naciones europeas dentro del marco común, o auténtica nación más amplia, que es Europa. Por de pronto, deja claro que “lo que llamamos estrictamente “naciones” no aparece plenamente en el área histórica hasta fines del siglo XVI y comienzos del XVII. Pero es preciso señalar que en torno a 1600 la realidad “naciones” se presenta ya con todos sus atributos, íntegramente constituida”¹³¹². Eso significa que “naciones”, propiamente dichas, son las naciones-estado que se han formado en Europa (España,

¹³⁰⁹ *EI*, O. C., T. III, pág. 442. Y aclara: “Repudiamos toda interpretación estática de la convivencia nacional y sepamos entenderla dinámicamente... Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo; son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven *por estar* juntos, sino *para hacer* juntos algo”.

¹³¹⁰ “La identidad de raza no trae consigo la incorporación en un organismo nacional, aunque a veces favorezca y facilite este proceso... Es falso suponer que la unidad nacional se funda en la unidad de sangre, y viceversa. La diferencia racial, lejos de excluir la incorporación histórica, subraya lo que hay de específico en la génesis de todo gran Estado”. *Ídem*, pp. 438-439.

¹³¹¹ Cfr.: Léon DUJOVNE, *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1968, pp. 140 – 142.

¹³¹² *De Europa meditatio quaedam*, O. C., T. X, pp. 87-88.

Francia, Inglaterra, Portugal...) precisamente en un proceso de incorporación de entidades muy diversas entre sí, pero también con muchos elementos de identidad y de confluencia (si lengua, territorio, costumbres, tradiciones jurídicas y políticas, etc., las diferencian, también elementos lingüísticos, geográficos, religiosos, afinidades y confluencias políticas, pasado histórico, etc., las aproximan). En este proceso de formación, que lo es de incorporación o articulación de lo diverso, tiene una importancia capital la “dimensión de futuro”: “La Idea de Nación, a diferencia de la de otras sociedades, lleva consigo una fe en la potencialidad del cuerpo colectivo que hace a sus miembros esperar de él grandes cosas... Ya en este primer rasgo de la nacionalidad nos aparece ésta acusando extraordinariamente su dimensión de futuro”¹³¹³. Aunque aquí llega a matizar que la nación es la síntesis entre empresa y tradición. Parece evidente que las naciones actúan sobre los individuos que las componen y en las que “nacen” como una fuerza de tradición que los condiciona y define¹³¹⁴. En este sentido, para el inglés, el francés o el español, “la nación les es -en este modo inercial- su lengua materna, su tradición religiosa y heroica, sus costumbres inveteradas, su modo peculiar de pensar, sentir y gozar... Ser inglés, francés o español quiere decir ser *íntegramente hombre* en el modo inglés, francés o español. Este modo afecta todas las dimensiones de lo humano -religión, poesía, arte, economía, política, amor, dolor, placer- la penetra, impregna y modifica”¹³¹⁵. Pero también es verdad, y esto es lo decisivo, que esa fuerza de conformación nacional sólo se mantiene si tiene proyección de futuro y si los individuos sienten que esa realidad los proyecta hacia un porvenir ilusionante. La nación es tradición y es empresa, y sólo socializa si emprende: “Cada europeo llegó a sentir que su modo “nacional” de humanidad *no era sólo un arrastre inercial del pasado*, sino algo que debía ser en el futuro, que merecía ser. La *vis a tergo* de la tradicionalidad se tornó, a la vez, en ejemplaridad, por tanto, en *vis proiectiva*, en fuerza creadora de futuro, en ideal de vida hacia el porvenir. El inglés primero, luego el español y el francés descubrieron que no sólo se encontraban... siendo inglés, francés y español, sino que eso era lo mejor que se podía ser”¹³¹⁶.

En esta breve indicación de lo que es una nación lo que Ortega pretende dejar claro es: 1) Que no son las “identidades”, sean de raza, lengua, religión, cultura o tradición, las que constituyen o han constituido normalmente, históricamente, unidades nacionales, por muy importantes que puedan ser esos factores en el proceso de nacionalización. En esto sigue o está de acuerdo fundamentalmente con Renan. Muchos grupos de una misma raza, lengua o religión no han formado naciones ni Estados

¹³¹³ *Ídem*, pág. 95.

¹³¹⁴ “El nombre “nación” insinúa desde luego que ella es algo previo a toda voluntad constituyente de sus miembros. *Está ahí* antes e independientemente de nosotros, sus individuos. Es algo en que *nacemos*, no es algo que fundamos... La nación la tenemos a nuestra espalda, es una *vis a tergo* y no sólo una figura a la vista... No la hacemos, ella nos hace, nos constituye, nos da nuestra radical sustancia”. *Ídem*, pág. 96.

¹³¹⁵ *Ídem*, pág. 103. Interpreto que en esta obra Ortega matiza su idea del proceso de nacionalización, reconociendo con más claridad el papel de la “tradición”. Si es verdad que la nación constituye una tradición determinante para los individuos y tiene que ser empresa, también en su formación intervienen factores que podemos incluir en la tradición (afinidades geográficas, lingüísticas, culturales, religiosas, históricas. Lo que no significa en cualquier caso “identidad”) y, por supuesto, adhesión a un proyecto ilusionante. Pero Ortega mantiene que no son los primeros los determinantes (los griegos, por ejemplo, los tenían y no se constituyeron en nación). La nación “prolonga hacia el futuro, como ideal a realizar, la figura misma del pasado, intentando su perfección, con lo cual la inercialidad de un pretérito se transmuta constantemente en meta y ejemplaridad para un porvenir. Sólo hombres capaces de vivir en todo instante las dos dimensiones del tiempo -pasado y futuro- son capaces de formar naciones” (*Ídem*, pág. 106). Esto es evidente para la nación constituida; también lo es en parte para la nación en formación.

¹³¹⁶ *Ídem*, pág. 103.

propios o forman parte de diversas naciones-estado. Lo que ocurre más bien es que estas unidades que llamamos naciones y que básicamente se identifican desde el Renacimiento con las llamadas naciones-estado, se han formado por integración o incorporación o integran en su unidad grupos diversos por la raza, la lengua, las costumbres, la religión... Las naciones son históricamente unidades que integran una amplia diversidad. 2) Acorde con su noción de vida como dinamismo y como quehacer proyectivo, opone a una concepción *estática* de la nación una comprensión *dinámica* que subraya el proyecto compartido, el futuro a realizar, la tarea en que todos estamos comprometidos y en la que hallamos satisfacción y expansión a nuestras necesidades y anhelos o posibilidades a nuestras expectativas de mejora y progreso, como lo que realmente genera cohesión y solidaridad y da consistencia a la nación, al realmente proceso-proyecto que es una nación.

En 1932, en un “Discurso en Oviedo” dentro de su campaña para fundar un gran “partido nacional”, recalca a propósito de lo que es una nación:

“Nación no es, ante todo, el pasado; no es la historia y la tradición. Nación es la obra común que hay que hacer, la hacienda, la “facienda”, o, como se dice también en otra palabra castellana que viene de la misma raíz, “lo que hay que hacer”, es decir, el afán. La nación es el afán de los que conviven en un destino histórico; es, pues, el sistema de posibilidad que hay en el presente para constituir el porvenir”.¹³¹⁷

En cualquier caso, la nación surge y supone un proceso de articulación de entidades diversas, un período de incorporación, y una fuerza de cohesión, lo que llama “potencia de nacionalización”, que es la dimensión de futuro, el proyecto incoador, la conciencia de pertenecer a una totalidad que augura un futuro esperanzador.

Lo que está claro es que Ortega, en *España invertebrada*, se opone a la concepción homogénea de la nación, propia de algunos nacionalismos etnicistas, esto es, a la idea de la nación homogénea por la raza, la cultura, la lengua, la religión, etc., y recalca el carácter nacionalizador del proyecto y en definitiva la voluntad de convivencia basada o asegurada por un programa alentador de futuro (recuérdese que Renan, en *Qué es una nación*, niega que ésta se base en la raza, la lengua, la religión o en la tradición y afirma como elemento decisivo en su constitución la voluntad, la decisión de vivir juntos). Prima, en definitiva, la empresa sobre la tradición. En *De Europa meditatio quaedam* matiza su postura o refuerza el papel de la tradición, la lengua, la religión, las afinidades culturales en la formación de la nación(alidad), aunque sigue insistiendo y aun primando la empresa, el proyecto, la voluntad de convivencia alentada por ese proyecto sugestivo. Aun así, la nación, que condiciona como aquello en que se nace al individuo

¹³¹⁷ “Discurso en Oviedo”, O. C., T. VIII, pág. 543. Andrés de Blas comenta que “el nudo de la argumentación” en todo esto “no es otro que la necesidad de mirar hacia adelante si es que se desea asegurar una vida nacional que no puede vivir de la administración de un más o menos glorioso pasado. España no tiene sentido como mero tributo de la historia ni, mucho menos todavía, como espacio geográfico que permita a nuestro poder público darse el gusto de existir. O somos capaces de dar con esas empresas atractivas hacia el futuro, dice Ortega, o tendremos que resignarnos a la generalización del particularismo y la acción directa entre los españoles” (DE BLAS, A., “Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset”, en LLANO ALONSO y CASTRO SAENZ, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pág. 655).

y determina su modo integral de ser, no tiene por qué ser homogénea (sigue concibiéndose como una unidad por incorporación)¹³¹⁸.

En todo caso -y ésta es otra idea importante- la nación es una realidad *histórica*, sujeta a cambio y evolución, fruto de un proceso de formación (incorporación, factores de afinidad, adhesión a una empresa: fuerzas de nacionalización) que puede revertirse o debilitarse, en función de la debilidad o potencia de esa fuerza de nacionalización. Por lo mismo que ese proceso de cohesión se mantiene por la permanencia de objetivos que integran y comprometen al conjunto, creando solidaridad y responsabilidades mutuas asumidas, puede ocurrir un proceso inverso de disolución si la fuerza de cohesión disminuye o desaparece.

La nación incorpora -siempre- entidades diversas y al complejificarse se articula en partes que funcionan como tales dentro del todo. Pero lo mismo que hay *fuerzas centrípetas* de cohesión, permanecen *fuerzas centrífugas* de dispersión (las partes integrantes se articulan en el conjunto, pero no desaparece su diversidad, aunque asuman o integren nuevos rasgos comunes). Pueden triunfar, en un momento dado, las fuerzas de dispersión por ausencia u obsolescencia del proyecto y de la actividad-responsabilidad colectiva, y lo que son partes del todo empiezan o tienden a funcionar como todos aparte (es lo que ocurre en España, al menos desde Felipe III...).

Otra cuestión es si el concepto de nación que Ortega maneja cae más bien del lado del *sentido jurídico* o del *sentido cultural* de nación. Evidentemente, está hablando de nación -que en realidad no define con precisión: no estamos ante un tratado de teoría política- en el primer sentido (al entender “naciones” en el sentido en que lo son desde finales del siglo XVI e invocar el proyecto para su formación y mantenimiento), aunque reconozca el valor de los factores culturales en la preconstitución de las naciones (hay “naciones” que tardan o no llegan a constituirse como naciones en sentido pleno: Grecia clásica, Alemania, Italia) y en la cohesión y caracterización de las mismas una vez constituidas. Aclaremos esto, aunque tengamos que alargarnos.

Puede decirse que nación es una realidad histórica que se ha formado por la conjunción o contribución de muchos factores, objetivos y subjetivos: geografía, raza, lengua, religión, tradición, factores políticos y jurídicos (importancia de la Monarquía y el Estado en la configuración de las naciones históricas efectivas¹³¹⁹; modernamente la

¹³¹⁸ Podemos resumir que nación es: 1) Conjunción de factores objetivos y subjetivos. 2) De historia, cultura (afinidades étnicas, culturales, históricas...) y proyecto de futuro: es tradición y empresa. 3) Un proceso de incorporación (de entidades diversas) impulsado por el Estado. 4) Naciones son propiamente las naciones-estado o Estados nacionales que se constituyen en Europa a partir del Renacimiento (en las que se cumplen todas esas condiciones anteriores). 5) Desde la Revolución Francesa, nación, en sentido jurídico estricto, es el conjunto de los ciudadanos o pueblo de esas naciones así constituidas (este sentido lo vamos a aclarar a continuación). 6) Nación es “comunidad de destino” al menos en este sentido: el destino de sus miembros está ligado al del conjunto, fuertemente determinado por él.

¹³¹⁹ Refiriéndose a España, dice en este sentido Álvarez Junco: “Los Reyes Católicos, al comenzar la Edad Moderna, reunieron en sus cabezas la mayoría de los reinos peninsulares para formar una monarquía cuyas fronteras, además, coincidían casi a la perfección con las de la actual España, lo que constituye un caso de estabilidad realmente extraordinario en los cambiantes mapas europeos del último medio milenio. Basta esta constatación para considerar, en principio, que la identidad española -hay que insistir: no la identidad *nacional* española- posee una antigüedad y persistencia comparables a la francesa o inglesa, las más tempranas de Europa (tampoco nacionales todavía). Con un dato añadido: que, al igual que en estos

voluntad popular expresada en una constitución), cultura en general y sentimiento de adhesión o de solidaridad entre los miembros -ciudadanos, compatriotas- consolidado por todos esos factores. Ortega resalta especialmente el proyecto de vida en común.

Se distinguen dos sentidos de nación: nación en sentido jurídico (en sentido estricto y objetivo): conjunto de los ciudadanos que comparten un territorio y un Estado, con unas leyes e instituciones comunes. En la tradición liberal y democrática, se fundamenta en la voluntad popular expresada en una constitución¹³²⁰. Y que suscita un sentimiento de adhesión, más o menos intenso, en función de ese consenso constitucional básico y de otras circunstancias variables como puede ser la educación, la participación en proyectos comunes, las expectativas de satisfacción en muchos ámbitos, la ausencia de discriminación y el hecho de sentirse convocados a las tareas del conjunto. Se ha constituido históricamente y es una realidad esencialmente histórica, sujeta a devenir constante, que puede modificarla: desde la dimensión política (objetiva) a los elementos sentimentales (sentimiento de pertenencia, mayor o menor consenso o solidaridad entre sus miembros). Se ha formado, sin duda, como dice Ortega, en un proceso de incorporación, integrando elementos-componentes diversos (por lengua, etnia, religión, costumbres, sentimiento de pertenencia...) y los factores políticos (unidad en torno a un Estado, Monarquía, República centralista o federal, Constitución, ordenamiento jurídico...) han sido decisivos, normalmente partiendo de unas afinidades también por geografía, "raza", religión, lengua o cultura. Lo ilustran infinidad de casos: España, Francia, Inglaterra, o Alemania, Italia, EEUU, Rusia, Brasil, México...

Ortega insiste en que se entiende propiamente por "nación", desde la Edad Moderna, las naciones-estado que así se han formado históricamente en Europa desde el Renacimiento, en un proceso de incorporación normalmente impulsado por el Estado (nación-estado y Estado-nacional vienen a confluir). En *De Europa meditatio quaedam* explicará también cómo la nación así constituida va a identificarse en la Revolución Francesa y definirse jurídicamente como el conjunto de los ciudadanos que son los sujetos de la soberanía y fundamentan todo poder legítimo. De este modo nación se hace solidaria de democracia.

dos casos, en los inicios fue la monarquía el eje vertebrador de la futura nación" (ÁLVAREZ JUNCO, J., *Mater dolorosa*, Madrid, Taurus, 2001, pág. 45).

¹³²⁰ Sigo en esta distinción a CARRERAS, Francesc de, "Nación española y Estado de las Autonomías", en REYES MATHEUS, Xavier (coord.), *Estado, Nación y libertad. Tres conceptos a examen para la regeneración de España*, Madrid, Sílex ediciones, 2013. Cf.: pp. 47-50. Ésta sería la síntesis: "En la tradición política liberal y democrática, el término nación ha tenido muy diversas acepciones, de las cuales destacan especialmente dos: la nación en sentido jurídico y la nación en sentido cultural. (...) Quien primero desarrolló de forma clara la idea de nación en sentido liberal probablemente fue Emmanuel Sieyès en su opúsculo *¿Qué es el tercer estado?* (1789)". (...) En esta concepción de Sieyès, convertida en canon para la teoría constitucional de hoy, se encuentran los elementos clave del concepto jurídico de nación", que son: 1) *Nación* ("Conjunto de individuos que residen de forma estable en un territorio, sometidos todos ellos al mismo ordenamiento jurídico"). 2) *Soberanía* ("Capacidad originaria de crear derecho. La democracia, desde el punto de vista jurídico, consiste en atribuir la soberanía al pueblo, o sea, en considerar que los titulares de dicha soberanía son los ciudadanos"). 3) *Constitución* ("El pueblo/nación-constituyente ejercita su soberanía, en primer lugar, mediante la promulgación de una *Constitución*, expresión normativa de la voluntad de la soberanía nacional"). 4) *Nación-constituida* ("Es ya el pueblo organizado como Estado, es decir, el conjunto de ciudadanos sometidos a un mismo ordenamiento jurídico"). Nación en sentido cultural: "Es el sentimiento de pertenencia a una misma comunidad, experimentado por un conjunto de personas que habitan de forma estable en un territorio, debido a que creen compartir ciertos rasgos comunes que afectan de forma determinante a su personalidad... Lengua, religión, raza, derecho, tradición y costumbres, pasado histórico conjunto, son los principales rasgos comunes que pueden caracterizar a una nación".

Nación en sentido cultural (en un sentido mucho más difuso o indefinido, difícil de objetivar): sentimiento de solidaridad o pertenencia -comunidad conformada por...-, fundado en ciertos rasgos compartidos, como lengua, religión, raza o cultura y ciertas particularidades históricas diferenciales. Ejemplos: Alemania e Italia antes de su constitución en Estados unitarios, la misma Europa pese a la diferenciación en naciones jurídicas, así se pretende nación Cataluña o se habla de “nación judía” antes de la constitución del Estado de Israel, “nación kurda”, etc.

Por supuesto, las naciones en sentido jurídico lo son también, y en grado claramente objetivable, en sentido cultural (España, por ejemplo: Península como ámbito geográfico delimitado, pasado histórico, religión, “raza”, lengua -aparte de la extensión del castellano, cercanía entre los diferentes idiomas españoles de origen latino-hispano-, tradiciones, costumbres, vínculos políticos y económicos anteriores a la unidad). Lo que es más difícil de objetivar son las “naciones en sentido cultural”, donde normalmente el mismo sentimiento de pertenencia a una comunidad “nacional” (además de en otros aspectos) es muy diverso y en muchos de sus miembros es dual: sentimiento de adhesión a la “nación cultural” y a la vez a la “nación jurídica” efectiva.

Cuando Ortega define la nación como “proyecto sugestivo de vida en común” está apelando a factores objetivos (los que fundamentan ese proyecto de vida en común: proyectos políticos, económicos, culturales, en sólidas y legítimas instituciones, con proyección de futuro) que susciten y fundamenten los factores subjetivos: el sentimiento de pertenencia y solidaridad. Lo mismo cuando habla de “un plebiscito de todos los días”, o de “la patria de los hijos más que la de los padres”. Los factores subjetivos pueden ser importantes para constituir o afianzar una nación, pero dependen o se fundan en definitiva en factores objetivos: proyectos o planes efectivos de mejora y progreso, que conciten la actividad, el dinamismo, expectativas de satisfacción, y sean al mismo tiempo inclusivos, que no creen exclusión o discriminación.

Esto es fundamental: lo mismo hay que fomentar el sentimiento de pertenencia por proyectos inclusivos e ilusionantes, de vida satisfactoria, como evitar los sentimientos de exclusión y de rechazo por medidas discriminatorias y motivos de agravio. Éstos resultan auténticamente “desnacionalizadores”.

España. El proceso de nacionalización

En el caso de España y la formación de la “Nación española”, el proceso de incorporación que la conforma está liderado por Castilla. Es ésta la que, en su lucha con el moro, comprende mejor que nadie la afinidad peninsular (afinidad étnica, cultural, religiosa, lingüística, geográfica, histórica), a despecho de las sensibles diferencias: “rostro, acento, humor, paisaje”, Estado. “La España una nace así en la mente de Castilla, no como una intuición de algo real -España no era, en realidad, una- sino como un ideal esquema de algo realizable, un proyecto incitador de voluntades”¹³²¹. Son muchos los que llegan a comprender que sólo en la unidad está la fuerza y la capacidad de hacer cosas verdaderamente importantes. Así lo expresa el embajador florentino Francesco Guicciardini (*Relazione di Spagna*): “La Nación es bastante apta para las

¹³²¹ EI, O. C., T. III, pág.448.

armas, pero desordenada; de suerte que *sólo puede hacer con ella grandes cosas el que sepa mantenerla unida y en orden*¹³²². Y así lo entiende Fernando El Católico que es, al decir mismo de Maquiavelo, el que aúna las dos grandes políticas internacionales peninsulares -Castilla y Aragón- en un proyecto o en una gran empresa a realizar: la expansión española en Europa y en América, la construcción de un papel en el mundo¹³²³. La diversidad persiste; pues en la unión bajo la Corona cada pueblo o “nacionalidad” conserva su fuero, su costumbre, su ley, incluso su Estado. Ahora bien, “mientras España tuvo empresas a que dar cima y se cernía un sentido de vida en común sobre la convivencia peninsular, la incorporación nacional fue aumentando o no sufrió quebranto”¹³²⁴.

Podríamos considerar el caso de Francia y la Revolución Francesa: la construcción de una nación libre, solidaria, igualitaria, con Estado de Derecho, con posibilidades de prosperidad, eliminando -y a eso se ha llamado jacobinismo- todo particularismo (regional, religioso, lingüístico, de sangre) que impida o dificulte ese proyecto, parece haber asentado sólidamente la integración nacional.

Y tal parecía ser el proyecto ilustrado y liberal de la España Constitucional, aunque un proyecto muy tímido, parcial e imperfectamente realizado y que por ello no concita la adhesión incondicional de las masas campesinas y rurales o de las regiones preteridas -que ven la merma de sus “derechos” históricos sin que las nuevas formas de igualación estatal produzcan claros beneficios en prosperidad o en otros destinos nacionales- que terminarán alimentando y sosteniendo el carlismo, el conservadurismo político y el nacionalismo.

Ese proyecto es, por otra parte, el que encarnaría de nuevo, y ahora con efectividad, la Democracia y la Constitución de 1978: Estado de Derecho, más aún, Social y Democrático, modernización, incorporación-construcción de Europa, auténtica incorporación -y con los beneficios del Estado Social de Derecho- a la prosperidad industrial y post-industrial, además del respeto e incluso promoción de lo que es diferente, como son las lenguas y el derecho al autogobierno... Sin embargo, el nacionalismo -étnico, soberanista y excluyente- parece conseguir la máxima fuerza.

Masas y minorías. Ejemplaridad y docilidad

La segunda posición teórica es la relativa al papel estructurador que en toda sociedad -o nación- juega la relación entre masas y minorías selectas o, más concretamente, entre ejemplaridad de los mejores y docilidad de la mayoría de la población.

¹³²² *Ídem*, pág. 449.

¹³²³ “Núcleo inicial de la incorporación ibérica, Castilla acertó a superar su propio particularismo e invitó a los demás pueblos peninsulares para que colaborasen en un gigantesco proyecto de vida en común. Inventó Castilla grandes empresas incitantes, se pone al servicio de altas ideas jurídicas, morales, religiosas; dibuja un sugestivo plan de orden social; impone la norma de que todo hombre mejor debe ser preferido a su inferior, el activo al inerte, el agudo al torpe, el noble al vil” (*Ídem*, pág. 455).

¹³²⁴ *Ídem*, pág. 451.

Como hemos dicho antes, una nación es un proceso de incorporación y articulación de lo que es diverso impulsado por un proyecto sugestivo de vida en común. Pues bien, la fuerza articuladora y el impulso dinamizador viene dado por una minoría selecta que convence con sus propuestas, arrastra con su ejemplo, orienta con sus ideales; y a la vez por una mayoría que reconoce la excelencia y mejora con la acción ejemplarizante de aquella, consintiendo en la dirección que las mejores propuestas le marcan.

“Una nación es una masa organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos... La forma jurídica que adopte una sociedad nacional podrá ser todo lo democrática e incluso comunista que quepa imaginar; no obstante, su constitución viva, transjurídica, consistirá siempre en la acción dinámica de una minoría sobre una masa”¹³²⁵.

Este es un principio fundamental de toda dinámica social: “la sociedad es una articulación en la que una minoría guía y dirige a una mayoría que la sigue de forma activa”¹³²⁶. Una sociedad se mantiene y progresa cuando hay minorías excelentes que guían por su autoridad moral -excelencia intelectual y moral- a la mayoría que se deja convencer por esa superioridad. Es necesario reconocer “la existencia de una contextura esencial a toda sociedad, consistente en un sistema jerárquico de funciones colectivas”¹³²⁷. Por ello, “una sociedad sin verdadera aristocracia, sin minoría egregia (excelente), no es una sociedad”¹³²⁸.

Puede haber resistencia a aceptar esta tesis por considerarla elitista y porque parece proponer un modelo desigualitario de sociedad o justificar todo tipo de desigualdades históricas (estamentos sociales, clases, castas...). Pero él mismo advierte que no se trata de la diferencia histórica entre clases o estratos sociales y su defensa, porque “masa” y “minoría selecta” no designa dos clases sociales o las clases o grupos diferenciados en que efectivamente se divide históricamente la sociedad, sino dos clases de hombres o dos tipos morales: la minoría selecta o verdadera aristocracia son aquellos hombres que se muestran superiores por una mayor autoexigencia y disciplina y que efectivamente logran una altura superior en saber, en comprensión de lo que es mejor, y en la capacidad de poner los medios que lo realizan. Es superioridad intelectual, científica, técnica, moral, en eficacia y liderazgo. La masa o mayoría “vulgar” no son las clases bajas, el campesinado o el proletariado oprimido cuya opresión queda así legitimada, sino la mayor parte de la población que no destaca por su autoexigencia o su altura espiritual o intelectual y que no alcanza el dominio científico o técnico para saber determinar las mejores soluciones a las tareas colectivas. Masas las hay en todas las clases y estratos de la sociedad. E individuos excelentes los hay, en minoría desde luego, pero también en todos los estratos sociales, en toda sociedad sana.

Del mismo modo, esta relación entre ejemplaridad y docilidad, esta concepción que proclama la necesidad de auténticas aristocracias y la dirección moral, intelectual, de las élites -ejemplares- sobre las mayorías -dóciles y generosas-, además de no ser propiamente “clasista” (o “elitista” en el sentido de defender la desigualdad social) y ser compatible con el socialismo o con una sociedad organizada según los principios del socialismo, no atenta contra los principios de la democracia o es compatible con una

¹³²⁵ *Ídem*, pág. 479.

¹³²⁶ Jean Paul Borel, o. cit., p. 122.

¹³²⁷ *E. I.*, pág. 484.

¹³²⁸ *Ídem*, pág. 488.

organización democrática de la sociedad. Porque el triunfo -necesario- del criterio y las directrices de los mejores no se impone por su poder político o social, es decir, por ostentar una posición de privilegio que les confiera capacidad de imposición, sino por su autoridad moral e intelectual, por su capacidad de convicción y porque así lo quiere o elige la mayoría que comprende la calidad de sus propuestas. Admitido el sistema democrático -Ortega no se cansa de exigir estas dos cosas: democracia y liberalismo. Y democracia se inclina del lado del socialismo, pues es exigencia de igualdad-, la influencia que ejercen los mejores por esa superior calidad de sus propuestas es más necesaria precisamente para que las decisiones de las mayorías, que es lo único que asegura legitimidad, estén realmente encaminadas en el sentido de la mayor vertebración y progreso. Una democracia sana, como hemos dicho en otras ocasiones, que no se despeñe por el triunfo de la demagogia y degenere en formas encubiertas de tiranía o de dominio de oligarquías ni legítimas ni excelentes, exige la ejemplaridad de verdaderas aristocracias -la de la superioridad intelectual y moral, la del mérito y el trabajo- y la docilidad, esto es, el sano juicio y la recta estimativa -sólo posible con una adecuada y exigente educación- de la mayoría social.

La verdadera desigualdad legítima en la sociedad es la que viene promovida por esta diferencia, desigualdad que sería funcional o beneficiosa para el conjunto y el dinamismo social (si Platón proponía el gobierno de los filósofos, Ortega se está adhiriendo a su tesis, transformada en el liderazgo de los mejores o de las personas excelentes).

“Una tosca sociología...tergiversa estos conceptos de masa y minoría selecta entendiéndolo por aquella el conjunto de las clases económicamente inferiores, la plebe, y por ésta las clases más elevadas socialmente. Mientras no corriamos este *quid pro quo* no adelantaremos un paso en la inteligencia de lo social. En toda clase...existe siempre una masa vulgar y una minoría sobresaliente... Precisamente lo que acarrea decadencia social es que las clases próceras han degenerado y se han convertido casi íntegramente en masa vulgar”¹³²⁹. Con lo que, por condiciones históricas -añadiríamos-, tenemos pocas posibilidades de que haya auténticas minorías selectas dirigentes o auténticas aristocracias: lo que tenemos más bien es una masa de dirigentes que no son capaces de dirigir más que por su propio interés.

Tenemos, pues, que admitir que “*la acción recíproca entre masa y minoría selecta es el hecho básico de toda sociedad y el agente de su evolución hacia el bien como hacia el mal*”¹³³⁰.

Por supuesto, la acción ejemplar de la minoría excelente no radica solo en su calidad, sino también en la acción generosa y por tanto altamente moral de la mayoría “vulgar” que sabe reconocerla, aceptarla y auténticamente promoverla: no hay realmente minorías selectas sin masas que las promuevan; o no hay, obviamente, acción ejemplarizante sin masas que se dejen estimular y guiar, que sepan sanamente reconocer la superioridad -no ya de un hombre, sino de una propuesta o una opción- y sean capaces de asumirla frente a otras opciones menos acertadas y más empobrecedoras. La negativa precisamente de las masas a reconocer esa excelencia y la tendencia a guiarse por las alternativas más vulgares, menos exigentes y que entrañan mayor comodidad, es una de las características de nuestro tiempo.

¹³²⁹ *Ídem*, pág. 489.

¹³³⁰ *Ibidem*.

En resumen: la tesis fundamental de carácter sociológico, aunque de fuerte componente moral (la caracterización de masa y minoría selecta es de carácter moral: dos modelos de hombre y no dos clases sociales), es que la relación entre masa y minoría selecta y más concretamente entre *ejemplaridad* (modo superior de ser y comportarse, empezando por una mayor autoexigencia) y *docilidad* (aceptación y reconocimiento de esa ejemplaridad y capacidad de aprender y mejorar por ese ejemplo) es el hecho fundamental de la sociedad o de toda “sana” sociedad, que diría Ortega: lo que realmente la fundamenta, lo que la mantiene vertebrada y lo que le hace mejorar y progresar. Las auténticas aristocracias son las que tienen esa capacidad de ejemplaridad, de convencer por la excelencia.

Hemos dicho que cuando faltan hombres ejemplares o sociedades que se dejan conducir por esa superioridad la sociedad tiende a la descomposición.

Será en *La rebelión de las masas* donde Ortega profundice y describa con mayor precisión estos conceptos y tipos ideales de “masa” y minoría selecta, o mejor, “hombre masa” y “persona excelente”, y en la que concrete el fenómeno que aquí se describe como “rebelión de las masas”, fenómeno creciente y exacerbado, por sistemático, de indocilidad.

4. La invertebración de España y su raíz: particularismo y acción directa

El proceso de incorporación que asentó la nación española se invierte muy pronto en un proceso de desintegración que termina por cuestionarla:

“De 1580 hasta el día cuanto en España acontece es decadencia y desintegración. El proceso incorporativo va en crecimiento hasta Felipe II... Hasta su cima, la historia de España es ascendente y acumulativa; desde ella hacia nosotros la historia de España es decadente y dispersiva. El proceso de desintegración avanza en riguroso orden de la periferia al centro: primero se desprenden los Países Bajos y el Milanesado; luego Nápoles. A principios del Siglo XIX se separan las grandes provincias ultramarinas, y a fines de él las colonias menores de América y Extremo Oriente... ¿Termina con esto la desintegración? Al contrario, el desprendimiento de las últimas posesiones ultramarinas parece ser la señal para el comienzo de la dispersión intrapeninsular. En 1900 se empieza a oír el rumor de los regionalismos, nacionalismos, separatismos...”¹³³¹.

¿Qué ha ocurrido? El tremendo esfuerzo militar agota la vitalidad de la nación (se dilapidan hombres y recursos); el interés particular de la Monarquía consume la savia nacional; el de la aristocracia impide la recuperación económica; el de la Iglesia -o la alianza de los tres- cercena toda innovación ideológica y científica; unas “provincias” defienden sus ventajas frente a las otras (caso del monopolio en el negocio americano; defensa de aranceles que benefician las industrias de Cataluña o el País Vasco o a la agricultura del cereal); el interés de la Nación, de sus habitantes y de sus territorios no existe, no es ni siquiera formulado. La pérdida de poderío -militar, político, económico, espiritual- va ligada a la resistencia a toda reforma que dé entrada a nuevos grupos, nuevas salidas y nuevos intereses. No hay, pues, vida colectiva posible, ni hay proyecto

¹³³¹ *Ídem*, pág. 453.

común; la nación que ofrecía posibilidades de expansión a sus partes integrantes se convierte -por el enquistamiento inmovilista e incapaz de sus minorías dirigentes-dominantes- en la rémora de toda posibilidad de progreso. Falta un proyecto, la posibilidad misma de vida en común. La consecuencia es la desintegración y el particularismo.

“El proceso incorporativo consistía en una faena de *totalización*: grupos sociales que eran todos aparte quedaban integrados como partes de un todo. La desintegración es el suceso inverso: las partes del todo comienzan a vivir como todos aparte. A este fenómeno le llamo *particularismo*... el carácter más profundo y más grave de la actualidad española”¹³³². “*La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y en consecuencia deja de compartir los sentimientos de los demás. No le importan las esperanzas o necesidades de los otros y no se solidariza con ellos*”¹³³³.

El nacionalismo y el separatismo (o si se prefiere, el catalanismo y el bizcaitarrismo) son la última y “más acusada manifestación del estado de descomposición en que ha caído nuestro pueblo” y del feroz particularismo que lo alimenta. Pero lejos de ser la causa, son más bien la consecuencia y el síntoma de un particularismo más atroz y más radical que es el que hace imposible la convivencia y aniquila, de mantenerse, las posibilidades mismas de la nación: el particularismo de todas las instituciones y de todos los grupos sociales que tienen la responsabilidad de la integración y del interés de España y la capacidad de hacerla viable: el particularismo de la Monarquía, del Gobierno, del Parlamento, de los partidos políticos, del ejército, del funcionariado, de la Universidad, de la Iglesia, y hasta de las clases sociales: de la clase obrera como tal y de los capitalistas o burguesía como clase. La historia de España es la historia del feroz particularismo de sus instituciones de gobierno o responsabilidad y últimamente el de sus clases sociales. Las instituciones que tienen la responsabilidad del interés nacional no buscan sino su propia conservación e interés (Monarquía, Gobierno, partidos). Otras no buscan sino mantener y aferrarse a sus privilegios (ejército, funcionariado, Universidad e Iglesia). Consiguientemente, las clases que tienen la capacidad de producir y procurar la riqueza nacional pierden o niegan el interés del conjunto y reclaman únicamente sus propias exigencias, que quieren a toda costa imponer.

Pues el corolario necesario del particularismo es la *acción directa*: la imposición por cualquier medio de la propia reivindicación; la renuncia al parlamento y a la negociación -a la resolución razonable- y la imposición del propio poder fáctico por medio de la violencia. Es decir, la renuncia a la legitimidad y al compromiso: el *trágala* como deporte nacional. El ejemplo más gráfico y elocuente son las juntas militares y los pronunciamientos del ejército, las juntas de funcionarios, la asamblea de parlamentarios, las formas de presión más agresivas del movimiento obrero, el recurso al atentado y al bandolerismo (sea patronal o sindicalista), las formas de terrorismo patronal...

“La vida social española ofrece en nuestros días un extremado ejemplo de este atroz particularismo. *Hoy es España* -concluye Ortega- *más que una nación, una serie de compartimentos estancos*”¹³³⁴.

¹³³² *Ibidem*.

¹³³³ *Ídem*, pág. 454.

¹³³⁴ *Ídem*, pág. 460.

“Una nación es, a la postre, una ingente comunidad de individuos y grupos que cuentan los unos con los otros”. Pues bien, “*la única forma de actividad pública que al presente, por debajo de palabras convencionales, satisface a cada clase, es la imposición inmediata de su señera voluntad; en suma, la acción directa*”¹³³⁵.

Este feroz particularismo, esta ausencia de auténticas fuerzas e instituciones nacionales (gobierno, partidos, iglesia, ejército, burguesía, clase obrera), esto es, instituciones que piensen y actúen en nación, en interés colectivo, sabiendo que sólo en él es posible el mismo interés propio de grupo o de clase, hace evidentemente imposible, no ya una nación, sino una sociedad cualquiera. La condición de posibilidad de la nación exige necesariamente la “*nacionalización*” de todas estas instituciones e instancias. Sólo eso -un gobierno, unas élites dirigentes, una Iglesia, etc., que antepongan el interés común al de grupo- recompondrá las condiciones donde sea posible un nuevo *proyecto* que a su vez haga posible de nuevo la nación. A partir de ahí será factible superar el secesionismo nacionalista y su peculiar particularismo...

5. La raíz más profunda del problema: la perversión de las relaciones entre masa y minoría selecta. Ni ejemplaridad ni docilidad. Ausencia de selección

Pero hay todavía una razón más profunda en la invertebración (desintegración, desarticulación) nacional, pues que torna imposible el proyecto “nacionalizador”: en España está alterado, más aún, profundamente invertido, el principio fundamental de toda vertebración y dinamismo social, la implicación entre ejemplaridad y docilidad o la necesaria permeabilización de la masa por la minoría selecta. Antes al contrario, es la masa quien no se deja influenciar y son sus “opiniones” -carentes de cualificación técnica y de elevación moral, esto es, en cuanto opiniones vulgares y no cualificadas- las que se imponen a las más profundas y legitimadas. En España no es que no se siga a los mejores -esto es, no se obedece a “lo mejor”-, es que hay odio a todo lo sobresaliente y empeño en no dejarlo prosperar. En España triunfa siempre la envidia y el achabacanamiento. Una sociedad que rara vez se deja conducir por la excelencia, que no aspira a su mejora, difícilmente puede proyectar un futuro sugestivo o un proyecto que suscite un amplio movimiento de incorporación.

La rebelión de la masa, la hostilidad a lo sobresaliente, sólo puede engendrar, en su cortedad de miras, egoísmo y particularismo, alicorta búsqueda o imposición del interés propio e insensibilidad por lo común y para lo “superior”.

En España hay particularismo porque están extremadamente atrofiadas “aquellas funciones espirituales cuya misión consiste precisamente en superar el aislamiento, la limitación del individuo, del grupo o de la región: me refiero a la múltiple actividad que en los pueblos sanos suele emplear el alma individual en la creación o recepción de grandes proyectos, ideas y valores colectivos”¹³³⁶. Faltan proyectos porque “no hay hombres” (personas egregias capaces de concebir y proponer esos valores colectivos), y no los hay porque no hay masas generosas que realmente los promuevan. Pues la minoría selecta -como hemos ya apuntado- no se forma ni ejerce su influencia

¹³³⁵ *Ídem*, pp. 465 y 466.

¹³³⁶ *Ídem*, pág. 476.

exclusivamente por su talento o laboriosidad, sino también por la devoción que suscita o la respuesta que encuentra en la mayoría: el talento se crece y realiza o se trunca y condena a la inanidad. “En un país donde la masa es incapaz de humildad, entusiasmo y adoración a lo superior se dan todas las probabilidades para que lo único influyente sea lo vulgar... es decir, lo más rematadamente imbécil”.¹³³⁷

Quizá sería justo decir que en España no hay ni minorías selectas (capaces de impulsar un proyecto nacional) ni masas razonables que saben reconocer lo mejor; ni ejemplaridad ni docilidad. El hecho histórico de unas clases dominantes atentas sólo a su beneficio puede ser ilustrador de la desconfianza popular a toda acción directiva; pero lo cierto es que “en España vivimos hoy entregados al imperio de las masas”¹³³⁸. Y con esto no quiere Ortega significar la presencia cada vez más apremiante del movimiento obrero o el papel cada vez más decisivo de las multitudes o el peso del número en las decisiones democráticas, sino la creciente “masificación” o vulgarización de todos los grupos sociales, la ausencia de calidad y cualificación en todas las empresas y en todas las manifestaciones de la vida pública, la falta de elevación y cultura, de verdadera “educación” en las actividades privadas y en las relaciones sociales, la tendencia al desistimiento de las minorías pensantes y responsables y a su suplantación por las opciones más ruidosas, menos racionales, menos exigentes, pero más halagadoras para una medianía irresponsable que forma mayoría.

No es la clase obrera o las clases populares, sino las clases medias y superiores, aquellas que han ejercido históricamente las funciones directivas, las que se masifican y vulgarizan, hacen dejación de su papel de orientadoras -si es que lo han asumido alguna vez en España-, no adquieren una auténtica cualificación y profesan y mantienen los mismos tópicos y los mismos intereses -los propios- que cualquier ciudadano sin más alta responsabilidad. Un ejemplo son los partidos políticos, donde los líderes son sólo hechura de los grupos de influencia: no orientan al partido con sus propuestas, sino que se hacen eco y correa de transmisión de la opinión y corriente mayoritaria que los aúpa. Lo mismo cabría decir del ejército -las Juntas de Defensa-, de la literatura -donde el gusto “democrático”, es decir, la ínfima literatura de entretenimiento, es la que se impone-, etc.

Esta pérdida o ausencia de auténtica excelencia (en cualquier ámbito, actividad o clase de la vida nacional) es el correlato de “esa subversión moral de las masas contra la minoría selecta..., este fenómeno mortal de insubordinación espiritual de las masas contra toda minoría eminente”¹³³⁹ que está también presente en todos los ámbitos de la vida nacional y no sólo en la política: en nuestro público, “la sospecha de que alguien pretenda entender de algo un poco más que él, le pone fuera de sí... Dondequiera asistimos al deprimente espectáculo de que los peores, que son los más, se revuelven frecuentemente contra los mejores... España se arrastra invertebrada, no ya en su política, sino, lo que es más hondo y sustantivo que la política, en la convivencia social misma... Negándose la masa a lo que es su biológica misión, esto es, a seguir a los mejores, no aceptará ni escuchará las opiniones de éstos, y sólo triunfará en el ambiente colectivo las opiniones de la masa, siempre inconexas, desacertadas y pueriles”.¹³⁴⁰

¹³³⁷ *Ídem*, pág. 477.

¹³³⁸ *Ídem*, pág. 481.

¹³³⁹ *Ibidem*.

¹³⁴⁰ *Ídem*, pág. 482.

En el capítulo que llama *La ausencia de los mejores* resume Ortega lo que considera una constante de la historia de España y que explica en gran medida nuestra deficiente vertebración, la evidente escasez -histórica- de individuos eminentes o la anómala ausencia de una minoría suficiente, lo que se traduce en la también anómala responsabilidad del “pueblo” en todas las empresas importantes que como nación hemos acometido.

a/ Si hay pueblos que se han caracterizado por una “abundancia casi monstruosa de personalidades ejemplares (caso de Grecia o Atenas en el período clásico de su historia), hay otros, como Rusia o España, que se caracterizan por ser “razas- pueblo”, “esto es, por padecer una evidente y perdurable escasez de individuos eminentes”. Aquí “la personalidad autónoma, que adopta ante la vida una actitud individual y consciente, ha sido rarísima en nuestro país”¹³⁴¹. Es verdad que a veces han surgido “raros genios españoles”, raros por producirse casi de sí mismos, sin una base media que los sustente y haga florecer (caso de Cajal en la ciencia), pero lo cierto es que en España, quizá por esa falta de elevación media donde es posible que surjan personalidades eminentes, “así como han escaseado los hombres de sensibilidad artística poderosa..., han faltado también los temperamentos que logran concentrar en su propia persona una gran energía social... Mírese por donde plazca el hecho español de hoy, de ayer o de anteayer, siempre sorprenderá la anómala ausencia de una minoría suficiente. Este fenómeno explica toda nuestra historia”.¹³⁴²

b/ Paralela a esta ausencia, hay en España una “desproporción casi incesante entre el valor de nuestro vulgo y el de nuestras minorías selectas... Aquí lo ha hecho todo el “pueblo”, y lo que el “pueblo” no ha hecho se ha quedado sin hacer”. Ahora bien, el “pueblo”... no puede hacer ciencia, ni arte superior, ni crear una civilización pertrechada de complejas técnicas, ni organizar un Estado de prolongada consistencia, ni destilar... una elevada religión”.¹³⁴³

c/ Un ejemplo de esta anómala deficiencia de minorías excelentes que parece constitutiva de España es la inexistencia, en nuestra Edad Media, de feudalismo y por tanto la ausencia de “señores” que, aparte la apropiación de los bienes y el poder, asumieran su responsabilidad directiva dotándose de y ejerciendo una verdadera “autoridad” -autoridad moral- que legitima para el mando. En España no ha habido auténticas aristocracias y las minorías dominantes -nuestra “nobleza” histórica- se ha caracterizado por su espíritu de rapiña (observación que no es de Ortega. “Particularismo”, diría él) y por su achabacamiento (vulgarización y falta de cualificación), no precisamente por su espíritu superior y su verdadera autoridad. Hemos tenido aristocracias más del privilegio que del mérito y por ello clases dirigentes más atentas a la defensa de su “patrimonio” que a la promoción del interés o de la “patria” común. En cualquier caso, poco identificadas con el “proyecto nacional” al que han contribuido en escasa medida.¹³⁴⁴

¹³⁴¹ *Ídem*, pág. 494.

¹³⁴² *Ídem*, pág. 495

¹³⁴³ *Ibidem*.

¹³⁴⁴ Esto es lo que reconoce Álvarez Junco a la tesis de Ortega: “Ortega y Gasset sostuvo que la principal “anormalidad” de la historia española había sido la “ausencia de los mejores”, la falta de “minorías egregias”... No parece defendible hoy tan ambiciosa interpretación global de la historia de España... Pero sí puede observarse, como singularidad dentro del contexto europeo, algo que no deja de ir en esa línea: que la nobleza no sólo estuvo lejos de ser la portadora del proyecto nacional, sino que,

“En España no ha habido apenas feudalismo... Esta fue nuestra primera desgracia y la causa de todas las demás”. El feudalismo, invención de los germanos y muestra de su vitalidad histórica, impuso un carácter vertical de las estructuras sociales, en las que lo más importante no era el derecho de propiedad, sino el derecho de autoridad.¹³⁴⁵ El derecho era algo conquistado y el “esfuerzo” guerrero representa junto al “trabajo” agrícola un principio fundamental de derecho. Por ello, el “señorío” va a ser el poder organizador de las nuevas naciones... En España, la inexistencia del feudalismo, consecuencia de la debilidad inherente a los visigodos, manifiesta esa “escasez y debilidad de los “señores” que explica la carencia de vigor que aqueja a nuestra Edad Media y en general a toda nuestra historia.

4/ La ausencia de minorías selectas ha sido, por tanto, en España constante y constitutiva. La anormalidad ha sido en España la norma: nuestra nacionalidad, concluye Ortega, tuvo una embriogenia defectuosa. “En el índice de pensamientos que es este ensayo, yo me proponía tan solo subrayar uno de los defectos más graves y permanentes de nuestra raza: la ausencia de una minoría selecta, suficiente en número y calidad. Ahora bien, la caquexia del feudalismo español significa que esa ausencia fue inicial, que los “mejores” faltaron ya en la hora inaugural de nuestra génesis, que nuestra nacionalidad, en suma, tuvo una embriogenia defectuosa”.¹³⁴⁶

5/ La unidad española -la primera en gestarse entre las naciones europeas- y su corta ascensión es justamente fruto, al menos en parte, de esa ausencia de minorías selectas, de “señores” que disputaran al rey y al pueblo su soberanía.

6/ Pero es que otra muestra suprema de ese carácter popular y falto de aristocracias que es propio de España es la otra gran hazaña española, la colonización de América, “lo único verdadera, sustantivamente grande que ha hecho España”. Obra exclusiva del pueblo, adolece de los mismos defectos de una obra popular: es heroica, grandiosa, y dio todo lo que el pueblo podía dar: poblamiento, cultivos, creencias, pasiones...; pero no pudo dar lo que el pueblo no tenía: disciplina, organización, cultura superior, ciencia, civilización progresiva.

7/ España, un país de labriegos, un país sin aristocracia.

En conclusión, los males más profundos, que nos incapacitan para una verdadera construcción nacional: 1) Alarmante ausencia de minorías selectas, bien por vulgarización y achabacanamiento o por verdadera falta de excelencia, bien por falta de visión y espíritu “nacional” o por la rapacidad -“particularismo”- de nuestras clases dirigentes. 2) Alarmante odio en España a toda superioridad: la envidia y la venganza como carácter español. Esto queda perfectamente ilustrado en el caso Unamuno.¹³⁴⁷ 3)

sorprendentemente, desempeñó un papel igualmente irrelevante en la construcción del Estado” (ÁLVAREZ JUNCO, J, *Mater dolorosa*, pp. 88-89).

¹³⁴⁵Cfr., *Ídem*, pág. 499.

¹³⁴⁶*Ídem*, pág. 503.

¹³⁴⁷ Recordamos la conferencia en la Sociedad El Sitio, de Bilbao, el 11/10/1914, *En defensa de Unamuno*, recogida en *Discursos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, edición que cito en este breve recordatorio: “La destitución de Unamuno, señores, no es sino un caso más de un proceso viejísimo al hilo del cual podría reconstruirse la historia de nuestra decadencia”. Un proceso similar al que Otto Seek, en su *Historia de la caída del mundo antiguo*, llama “la destrucción de los mejores” (p. 106). “La

Y la conclusión natural, que es la usurpación de la excelencia por la vulgaridad (en esto consiste la “rebelión de las masas”).

O dicho de otro modo y prescindiendo del juicio que pueda merecer la peculiar interpretación de la primitiva Edad Media española y de su deficiente “feudalización”: falta de minorías eminentes, de hombres excelentes, porque las clases dirigentes españolas, faltas de cualificación y verdadera excelencia, atentas sólo a su interés, celosas del más mínimo de sus privilegios e inclinadas a la más vulgar chabacanería, han sido incapaces de promover y hasta han impedido un verdadero proyecto de vida y construcción nacional. Y un pueblo relegado y oprimido, en que se confunde el odio a la aristocracia con el odio a la excelencia o el odio a la superioridad, falto de preparación y educación, que cuando accede a alguna responsabilidad no sabe o no puede estar a la altura de su cometido, dejándose arrastrar a las opciones y a los comportamientos menos exigentes y responsables, más halagadores y menos constructivos.

6. Propuestas de solución. Nacionalización y educación de la excelencia. Imperativo de selección

España invertibrada es una obra fundamentalmente de análisis de la “enfermedad nacional” (de esa “peculiar organización morbosa de una sociedad”), imprescindible para poder situarnos ante nuestra concreta realidad -circunstancia- y hacer las prescripciones necesarias. Pero éstas apenas quedan apuntadas aquí. En el último capítulo de la obra (*Imperativo de selección*), donde lógicamente se espera siquiera sea un esbozo, vuelve realmente a resumir los males nacionales y a sugerir tan sólo la necesidad más apremiante: el imperativo de selección, la necesidad de excelencia, la tarea imprescindible de formar élites verdaderamente preparadas tanto en lo técnico como en lo moral, la necesaria aristocracia del espíritu.

Los males de España, se resume, se pueden ordenar en tres niveles:

1) Los males visibles que suscitan la crítica cotidiana y que es necesario corregir, pero al fin y al cabo “superficiales”, derivados de otros más profundos: la incompetencia y los abusos de los políticos, los defectos de la forma de gobierno, el fanatismo religioso, la incultura popular, las deficiencias de nuestro sistema productivo, la falta de una moral del trabajo, etc.

2) En una dimensión más profunda, los fenómenos de disgregación, particularismo y acción directa a que se ha aludido como fenómeno histórico recurrente y “enfermedad

destitución de Unamuno... es un caso concreto de ese proceso destructor de los mejores, de esa peculiar organización morbosa de una sociedad que hace a ésta automáticamente repeler e inutilizar sus individualidades más fuertes” (p. 108). “La intencionada convivencia de políticos ineptos, negociantes asoladores y prensa silenciosa son, en cierto modo, la enfermedad nacional. Pero vosotros, nosotros somos la causa responsable de ella. Con todo su poder... no triunfarían los enemigos de la vitalidad española sobre los gérmenes de ésta si vosotros no decidiérais en su favor... Tenemos infeccionada la facultad suprema del espíritu: la sensibilidad de los valores... Pues entre dos valores subvertimos su proporción verdadera. Hay un odio a lo mejor por ser mejor y una simpatía hacia lo abyecto. Esta es la perversión de los instintos valoradores. ¿Es que ocurre esto a la raza española? ¿Cómo encuentra el inferior apoyo siempre contra el egregio?” (pp. 110-111).

gravísima del cuerpo español” (particularismo de cada uno de los grupos e instituciones sociales y falta de un ideal unificador que vertebrase en torno a unas finalidades compartidas).

3) Pero la raíz más profunda de la descomposición nacional está en lo que hemos denominado como “odio a los mejores”, el rechazo de toda excelencia, el aprendizaje de la perversión o la selección de lo peor. “Un pueblo que, por una perversión de sus afectos, da en odiar a toda individualidad selecta y ejemplar por el mero hecho de serlo, y siendo vulgo y masa se juzga apto para prescindir de guías y regirse por sí mismo en sus ideas y su política, en su moral y en sus gustos, causará irremediablemente su propia degeneración. En mi entender, es España un lamentable ejemplo de esta perversión”.¹³⁴⁸

(Téngase en cuenta que ésta no es característica necesaria del sistema liberal o democrático, sino justamente su perversión: no es el defecto necesario de la posibilidad de elegir o decidir de la mayoría, sino la atrofia o perversión de su elección o de su facultad estimativa, que le hace optar por lo peor. A lo que contribuye, en un círculo vicioso, la ausencia o el defecto de personalidades eminentes que sepan orientar y ganarse a la mayoría hacia la opción mejoradora).

“En lugar de que la colectividad, aspirando hacia los ejemplares, mejorase en cada generación el tipo de hombre español, lo ha ido desmedrando, y fue cada día más hosco, menos alerta... La rebelión sentimental de las masas, el odio a los mejores, la escasez de éstos -he ahí la razón verdadera del gran fracaso hispánico”¹³⁴⁹.

En conclusión, “si España quiere corregir su suerte, lanzarse de nuevo a una ascensión histórica, impulsada por una gigantesca voluntad de futuro, tiene que curar en lo más hondo de sí misma esa radical perversión de los instintos sociales”.¹³⁵⁰

“Cambios políticos, mutación en las formas de gobierno, leyes novísimas -que son necesarias-, todo será perfectamente ineficaz si el temperamento del español medio no hace un viraje sobre sí mismo y convierte su moralidad”.¹³⁵¹

“Si España quiere resucitar es preciso que se apodere de ella un formidable apetito de todas las perfecciones. La gran desdicha de la historia española ha sido la carencia de minorías egregias y el imperio imperturbado de las masas. Por lo mismo, de hoy en adelante, un imperativo debiera gobernar los espíritus y orientar las voluntades: el imperativo de selección.

“No basta con mejoras políticas: es imprescindible una labor mucho más profunda que produzca el afinamiento de la raza...: hay que ponerse a forjar un nuevo tipo de hombre español”.¹³⁵²

¹³⁴⁸ *El*, pág. 509.

¹³⁴⁹ *Ibidem*. Y continúa: “Las masas, una vez movilizadas en sentido subversivo contra las minorías selectas, no oyen a quien les predica normas de disciplina”. O en pág. 510: “En España ha llegado a triunfar el más chabacano aburguesamiento. Lo mismo en las clases elevadas que en las ínfimas rigen indiscutidas e indiscutibles normas de una atroz trivialidad, de un devastador filisteísmo. Es curioso presenciar cómo en todo instante y ocasión la masa de los torpes aplasta cualquier intento de mayor fineza”.

¹³⁵⁰ *Ídem*, pág. 509.

¹³⁵¹ *Ídem*, pág. 510. Inciso entre guiones mío.

¹³⁵² *Ídem*, pp. 511-512.

De esta forma termina “*España invertebrada*” y sólo esta contundente pero escueta prescripción finaliza el largo análisis de los males de España: invertir esa radical perversión de los instintos sociales, imperativo de selección, forjar un nuevo tipo de hombre español.

En estas propuestas no puede entenderse, como vamos a recalcar en el apartado último, sino, más allá del necesario programa de transformación política y de intervención social, un programa pedagógico que remite a reflexiones anteriores (*Pedagogía social como programa político y Vieja y nueva política*) y que tiene que transformar al hombre español por la cualificación intelectual, cultural, moral en suma: es necesario impulsar la educación de la mayoría -lo único que puede invertir esa morbosa inclinación hacia lo peor o esa infección de la estimativa moral-, es necesario instaurar el imperativo de selección, el criterio de la excelencia, la búsqueda de lo mejor, que debe presidir las instituciones educativas, la práctica política, los órganos de dirección y gestión, la Administración, la empresa, la sociedad toda (lo que tiene que redundar en seriedad, profesionalidad y cualificación, preparación científica, eficacia pedagógica, elevación cultural, competencia y honestidad de los políticos, eficiencia en la Administración...) y desde luego es necesario formar y potenciar hombres verdaderamente eminentes: personas con preparación superior, con competencia científica, técnicamente cualificados para su responsabilidad, con disciplina superior y animosamente entregados a su tarea, moralmente dispuestos por la estimación de la virtud y por la voluntad del deber antes que toda concesión, toda comodidad y todo interés particular. Virtuosos, intachables e incorruptibles. En suma: elevación de la mayoría y promoción de los mejores. Hacer realidad en España una sociedad saludable con mayorías de juicio sano (que sepan valorar y preferir lo correcto y reconocer la ejemplaridad) y minorías ejemplares en número y calidad suficiente. Pedagogía social, preparación científica superior, elevación de la cultura general, competencia y honestidad política...Escuela, Universidad, política cultural, honesto ejercicio de la política y el gobierno. Esas sentarán las bases de la necesaria “nacionalización”, que podría articular y dar nueva vitalidad al cuerpo nacional. Aparte de los análisis ya realizados hasta la fecha, en posteriores intervenciones políticas y parlamentarias desarrollará alguna de estas ideas, a las que añadirá la “autonomía regional” como medio de revitalización de las “provincias” y en general de la periferia peninsular y por tanto como medio de articular “territorialmente” España.

7. Las verdaderas raíces del particularismo y de la ausencia de los mejores. Corrupción de las instituciones, ausencia de selección

La lectura de Ortega en *España invertebrada* y su análisis de los males de España, siempre interesante y llena de sugerencias y de ideas certeras e iluminadoras, produce, sin embargo, la impresión de quedarse en la superficie, de no calar en las raíces -cuando esa es su pretensión-, de no tocar los verdaderos males ni por tanto las reformas necesarias y efectivamente reparadoras, de quedarse en aspectos “ideológicos”, morales, diríamos “superestructurales”, que apuntan a males reales y a remedios necesarios, pero males que se explican por otros más concretos y estructurales y remedios que exigen otros anteriores para ser efectivos. (Esto, por no hablar de las deficiencias que con frecuencia se le atribuyen: insuficiente fundamentación histórica de sus asertos, como el papel de Castilla en la formación de la nación, la ausencia de feudalismo en España, la debilidad o falta de vitalidad de los visigodos y su papel

determinante, el carácter “popular” de las principales empresas españolas... O la tendencia a hacer constitutivos de la raza “defectos” que son históricos). Particularismo, falta de hombres eminentes (“en número suficiente”), odio a la superioridad... ¿Pero por qué estas deficiencias, cuál es su raíz histórica y estructural? ¿No serán efecto y no causa de una estructuración deficiente de la sociedad y de una deplorable organización política e institucional? En cuanto a las soluciones: transformación moral -del hombre y de la sociedad española-, formación de élites, incluso educación de la mayoría (aunque su insistencia es en lo anterior) como condiciones necesarias para la regeneración nacional. ¿Pero no exigen reformas anteriores, de carácter económico y político, esto es, reformas en la organización del Estado y la política y reformas en el sistema de producción -y no sólo en los “medios”, también en las “relaciones” de producción- para que puedan siquiera plantearse?

Y otra cuestión: los males que Ortega denuncia como fundamentales (particularismo, ausencia de excelencia) ¿son constitutivos, pertenecen al carácter de la “raza”, o son tan constantes e intrahistóricos que explicarían una constitución deficiente y definitiva de la nación? ¿O son históricos y explicables en causas determinadas y susceptibles de transformación o corrección?

Dice Ortega que *España invertebrada* es un “ensayo de ensayo” y la urgencia de hacerse una visión sinóptica del estado de la nación y su explicación histórica le impiden una indagación más exhaustiva o una fundamentación más completa (ya hemos señalado que el ensayo, y éste lo es por antonomasia, es la tesis menos la prueba o sin la prueba que un tratado científico exige, aunque el autor la tenga y disponga de conocimientos suficientes que demuestren su solidez). Pero es que *España invertebrada* -verdadera punta de iceberg, como se dice que es propio de muchos escritos de Ortega- contiene más, en cuanto a diagnóstico y a propuestas de solución y su fundamento, de lo que la brevedad y el estilo ensayístico pueden hacer creer. Se apuntan en él causas bien profundas y concretas, estructurales, de esos males que pueden parecer de índole “moral”, y soluciones que no se fían a la “simple” voluntad moral de los españoles (“seamos solidarios y busquemos la perfección en un permanente espíritu de superación”), sino que tienen que asentarse en efectivas y radicales reformas estructurales, tanto políticas como sociales, económicas como ideológicas y morales, léase educativas. Son, en realidad, los análisis y propuestas que ha venido haciendo en sus escritos de todos estos años de reflexión sobre la realidad española, en relación con los cuales -y así lo recalcábamos al principio de nuestra exposición sobre la obra- hay que leer o comprender *España invertebrada*. Síntesis teórica cuya explicitación más detallada repetiría mucho de lo ya contenido en esos escritos de los últimos años.

El **particularismo** no es un defecto moral de los españoles o una ceguera constitutiva para el interés ajeno o del conjunto provocado por un atávico egoísmo o un radical e insolidario individualismo. Es una desviación, una auténtica inversión, en el fondo errada, del interés y de la actividad y sus objetivos que afecta a los individuos y a los grupos sociales, a todas las esferas de la vida pública como consecuencia de una deficiente o perversa estructuración de la sociedad, de su organización económico-social y muy particularmente de la organización y funcionamiento del sistema político-institucional. Como ya hemos insistido, lo más relevante no es el particularismo de los regionalismos, del movimiento obrero, del ejército, de los diferentes agentes sociales, sino el particularismo del Gobierno, de las instituciones políticas, la inadecuación e

ineficacia del Estado como tal, como consecuencia, a su vez, de una “desequilibrada”, injusta y a la postre débil estructura socioeconómica, con sus secuelas en las deficientes instituciones de educación y socialización.

La clave y la raíz del particularismo “desnacionalizador” está en último término en que el Estado y las instituciones que le son anejas, que tienen la principal responsabilidad en asegurar la articulación de la sociedad, la integración de sus partes, la solidaridad por medio de proyectos inclusivos, la corresponsabilidad, las empresas que reportan prosperidad y satisfacción, las disposiciones que corrigen desigualdades, discriminaciones y agravios... deponen sus responsabilidades, ignoran sus funciones -regular, dirigir, administrar, facilitar la actividad, asegurar la paz, proponer objetivos, impulsar el bienestar, redistribuir y corregir injusticias-, usurpan los poderes, parasitan los recursos, persiguen el interés de los que lo integran o de los grupos que los mantienen y a los que sirven. De instrumento para servir a la sociedad se convierte en fin y objeto al que la sociedad tiene que servir y alimentar. Ese es el particularismo más atroz, la incapacidad del Estado, la perversión de las instituciones políticas, la corrupción de un sistema público que disuelve cuando tenía que construir. Y ese particularismo engendra todos los demás: los grupos sociales, faltos de asistencia y de la seguridad que un Estado legítimo y competente les tiene que proporcionar, actúan según el principio de “sálvese quien pueda” y quieren asegurar por cualquier medio a su alcance lo que creen su necesidad (ignorantes de que sólo una acción solidaria y coordinada, que tenga en cuenta las urgencias del otro, puede reportar beneficio duradero).

Pero Ortega no sólo ha denunciado el particularismo del Estado y sus instituciones -el Gobierno, la Monarquía, el Parlamento, la Justicia, la Universidad, el Ejército- u otras con tanta autoridad como la Iglesia, sino que apunta a la injusta estructura social como su causa más profunda: la injusta distribución de la propiedad y de la riqueza, la perversa división de la sociedad en clases “que comen mucho y no trabajan nada” y clases que “son los que trabajan y no comen”, que crea unas clases dominantes que han perdido desde hace mucho tiempo el impulso a merecer su prevalencia y se han acomodado al disfrute y defensa de sus privilegios; y miran con uñas y dientes por conservar sus ventajas, temiendo que cualquier concesión a “los de abajo” trastoque el orden de intereses vigente y negándose por tanto a la mínima reforma. Con lo que propician la revolución y la respuesta particularista de las clases oprimidas, obreros y campesinos, que, sobre la injusticia de su sistema de vida y de trabajo, acumulan una falta de educación y de cultivo de su inteligencia y de su dignidad que les hace presa de la demagogia y los incapacita para una sana estimativa (hemos dicho que confunden el odio a las clases dominantes con el odio a la aristocracia, y la exigencia de igualdad con la feroz desconfianza hacia todo lo sobresaliente).

Porque estas condiciones “estructurales” son las que explican también la pretendida “ausencia de los mejores”, que es ausencia de auténticas aristocracias y, sobre todo, ausencia de selección y consiguiente dominio de la mediocridad en todos los ámbitos donde se necesita competencia y trabajo de perfección y superación. No es que España, o la “raza”, no sea capaz de producir hombres egregios en cantidad suficiente, sino que su estructuración económico-social y política lo ha dificultado, desde tiempos muy lejanos, o lo ha impedido. Es dudoso que los visigodos adolecieran, por su romanización o plus de civilización, de falta de vitalidad en relación con otros pueblos

germanos¹³⁵³ o que su influencia fuera tan determinante en la debilidad de la incipiente nacionalización. Lo que la observación de Ortega puede llevar a considerar es que la aristocracia o clase dominante en España, desde su más temprana constitución, no ha hecho tanto por demostrar, merecer y mantener su superioridad -la “nobleza obliga” a demostrar que la mereces con actos esforzados y generosos a favor de la comunidad: la nobleza no se detenta, se conquista continuamente. De ahí que la aristocracia social “debe ser” una real aristocracia moral- cuanto por asegurar su prevalencia y salvaguardar sus privilegios (lo contrario de la justicia y del mérito).

Desde hace mucho tiempo, al menos desde los últimos siglos de la Edad Media, el “sistema señorial” (que es algo muy distinto del sistema de exigencias y fidelidades que es propio del “sistema feudal”, donde los señores se ven obligados a “mantener”, heroicamente, su nobleza; que es lo que dice Ortega que ha faltado o entró muy debilitado en España), un sistema de dominio y servidumbre¹³⁵⁴, hace estragos en España y en la misma “democrática” Castilla, poniendo en jaque a la propia Monarquía que, en su dependencia, tiene que asegurar los privilegios de una aristocracia insaciable. Cuando la Monarquía consigue su predominio, se sirve de una aristocracia domesticada pero no menos celosa de sus privilegios. Y la “nobleza” destaca por su efectivo poder económico y social más que por su efectiva excelencia; y por eso se oponen a cualquier modificación del sistema social que pusiera de manifiesto su debilidad. En definitiva, la aristocracia se convierte en oligarquía dominante que se aferra a todos los resortes para mantener su dominio, a ser posible sin que nada cambie, y se convierte en rémora para la evolución y el progreso de la sociedad y en definitiva de la nación. El siglo XIX ofrece el triste espectáculo de una clases oligárquicas que se agarran a “la Religión y el Trono” para mantener su predominio inalterado, poniendo todo su empeño en negar -consiguen frenarla- la Ilustración, la ciencia, la modernización, el progreso técnico, la evolución política hacia una Monarquía constitucional y un Estado liberal y de soberanía popular. La Restauración es el último intento de asegurar el predominio de la oligarquía, a la que se ha sumado la nueva aristocracia del dinero -oligarquía terrateniente y financiera-, y frenan, aunque sea secuestrando y falseando la soberanía nacional, un cambio político y social que, pese a todo, la evolución de la sociedad exige y tiene que terminar por imponer.

¹³⁵³De hecho, iniciaron una pronta “nacionalización” de la Península y supieron, pese a su escaso número, “incorporar” a la élite hispanorromana, o el derecho romano en su ordenamiento jurídico, haciendo de Hispania una cultura sobresaliente en el conjunto de la Europa latino-germana. Sánchez Albornoz apunta cómo contribuyó a frustrar este temprano impulso unificador el “primer desembarco”, el de Tarik y Muza, que dividió España entre dos civilizaciones -la Cristiandad y el Islam- en pugna y terminó propiciando la multiplicación de reinos cristianos -con evidentes afinidades-, lo que va a explicar la presencia de fuerzas centrípetas, pero también potentes fuerzas centrífugas... hasta hoy.

¹³⁵⁴No está de más señalar que, dentro del sistema feudal, conviven dos tipos de relaciones, o que por feudalismo cabe entender dos cosas muy diferentes y que coinciden y definen el “complejo feudal”: 1) un sistema -jurídico-institucional- de relaciones de vasallaje entre señores y vasallos, siempre dentro del estamento nobiliario, que explicaría la fragmentación del poder y los diferentes niveles de autoridad en la sociedad medieval (el señor entrega un feudo al vasallo, que le promete fidelidad), o bien 2) un modo de producción o sistema económico-social, esto es, un conjunto de relaciones sociales entre señores y siervos o campesinos, por el que aquéllos, propietarios de la tierra, mantienen en dependencia y extraen beneficios -renta- del trabajo de éstos. Tal régimen se llama más bien señorial y como tal dura bastante más que las instituciones feudovasalláticas, en realidad hasta finales de la Edad Moderna. Véase, p. e., VALDEÓN, Julio, *El feudalismo*, Madrid, Historia 16, 1999.

En este contexto o estructura política y social, las clases superiores son una aristocracia de facto pero no una aristocracia de la excelencia (moral, técnica, intelectual, verdaderamente “nacional”). Los que el sistema destila para ocupar los puestos de dirección -en el Gobierno, en el Parlamento, en la Judicatura, en la Administración, en el Ejército, en la Universidad...- no destacan por su competencia ni están principalmente para administrar y potenciar el progreso del país en todos sus aspectos, sino para asegurar el interés de los grupos dominantes que para ello los han cooptado. Estos dirigentes no pueden rodearse de los mejores, sino que crean una red clientelar de adictos que aseguren la extracción de los recursos en beneficio de la propia “sección”.

Por eso no rige el imperativo de selección, los criterios para seleccionar a los mejores en el desempeño de cualquier función, los principios de igualdad de oportunidades, capacidad y mérito, que es lo que aseguraría, además de la emulación para merecer, la competencia en el ejercicio y el cumplimiento de los objetivos y el funcionamiento ágil, “progresista”, de la Administración y de todas las instituciones políticas, educativas, culturales, de la defensa nacional, etc. Así España, dirigida en todos los campos y ramas de la actividad por los mejores, podría ser una nación próspera, en progreso social, económico, cultural... y con sólidas expectativas de futuro.

No es, pues, que no haya “mejores”, que no hay personas capaces, competentes, trabajadoras, excelentes; es que falta, interesadamente, la exigencia de selección. No hay ausencia de los mejores, sino ausencia de selección. El resultado es un país donde en todos los ámbitos se impone la falta de exigencia, la ausencia de controles efectivos e institucionalizados de calidad, la ramplonería y la mediocridad. Y donde cada cual defiende a ultranza la posición y la ventaja lograda disimulando y engañando por cualquier medio la falta de mérito y de rendimiento. Y los que tienen mayor responsabilidad son tolerantes y disimulan esa falta de verdaderos resultados porque es lo que sostiene y oculta su propia mediocridad y falta de rigor.

Por supuesto, aquí el mayor peligro es la aparición de alguien con verdadera superioridad, sobresaliente por su capacidad y por su autoexigencia. Entonces la mayoría de mediocres tiene que evitar que destaque y ponga en peligro la “*aurea mediocritas*” afianzada con esfuerzo y corrupción. Lo que se intenta evitando que se institucionalicen las diferencias, que se creen posiciones que encumbren a algunos sobre la mayoría. Cualquier “diferenciación” que exija mayor cualificación y consiguiente esfuerzo para alcanzarla suscita la desconfianza y muchas veces la activa oposición por parte de la mayoría que se cree lesionada en su “derecho a la igualdad”. El principio democrático de igualdad se convierte en principio de igualación en la mediocridad.

Evidentemente, ni el particularismo ni la ausencia de verdaderas aristocracias son caracteres constitutivos de la raza ni constantes necesarias en la configuración de España; sino fenómenos históricos con unas causas detectables y que pueden invertirse, aunque es evidente que a ese proceso de transformación y regeneración se oponen muchas resistencias.

8. Nacionalización e imperativo de selección. Condiciones de posibilidad

Porque, comprendidas así las causas de la enfermedad española, las soluciones o propuestas de reconstitución dejan de ser declaraciones abstractas de mejora -una imprecisa demanda de “nacionalización” e imperativo de selección- para convertirse en programas precisos y concretos de reforma y de actuación -política, económica, pedagógica, cultural. Ortega apenas desarrolla o explicita en *España invertebrada* las propuestas que resume en la exigencia de nacionalización (lo contrario del particularismo) y un firme imperativo de selección (lo contrario de la ausencia de selección que ha propiciado la ausencia de excelencia o de minorías selectas “en número suficiente”). Pero en los análisis de años precedentes se explicitan también las condiciones necesarias para realizar esos principios o las medidas y actuaciones concretas que exigen para ser, no meras proclamas ideológicas, sino auténticos programas de actuación eficaz.

El programa de **nacionalización** exige lo que ha venido proclamando desde *Vieja y nueva política*: una reforma radical del sistema político que interese, evidentemente, también al sistema de propiedad, a la estructura social y consiguientemente a las instituciones administrativas, culturales, educativas, etc.

No hay “Nación” sin soberanía, auténtica expresión de la voluntad nacional, sin participación y sin responsabilidad de los ciudadanos en la constitución del sistema público, jurídico y político. La implicación del ciudadano en la organización y desarrollo del organismo nacional es condición indispensable de nacionalización - además de ser *conditio sine qua non* de la existencia de la nación como entidad jurídica. No hay compatriotas sin conciudadanos.

Y esa responsabilización del ciudadano se extiende seguramente a la responsabilización de grupos sociales y regiones. La implicación y corresponsabilidad de partidos, sindicatos, organizaciones sociales y culturales; y, más concretamente, de los municipios, provincias y regiones en la decisión, dirección y gestión de los asuntos que les competen directamente, es una condición para la revitalización del “cuerpo de la nación” y para crear solidaridad nacional. Eso es al menos en teoría y en la propuesta de Ortega: la autonomía de las “provincias” o regiones será una propuesta que se articula de forma cada vez más precisa; la cuestión es que ve en ello, lejos de un elemento de particularismo e insolidaridad, un potente factor de nacionalización. Otra cosa es que intereses insolidarios lo reviertan hacia nuevas exigencias insaciables de radical particularismo.

Y no hay Estado y Administración eficaz y que no se corrompa en intereses particularistas sin controles efectivos que aseguren desde el sometimiento a la ley (de los poderes públicos) hasta la rendición de cuentas a los que representan la voluntad popular y en definitiva a los ciudadanos que han delegado en ellos. Sin controles institucionales es inevitable la perversión de las instituciones públicas, de sus fines y procedimientos, la usurpación privada de los recursos públicos y en definitiva la corrupción del sistema.

La propuesta de nacionalización es, pues, la exigencia de una transformación radical del sistema político-institucional que haga posible, también, reformas estructurales en lo

social, en lo cultural, en lo pedagógico... Que extienda los lazos de solidaridad y pertenencia, de confianza y conformidad en el sistema nacional; que fomente auténtico y motivado patriotismo (lo que ahora se llama patriotismo constitucional). Se trata de un verdadero proyecto de refundación nacional, en el que todos quedan convocados y responsabilizados.

Se puede concretar, a riesgo de repetirnos, en: un Estado asentado realmente en la soberanía popular, en la participación, la igualdad, la libertad y la corresponsabilidad. Estado liberal, democrático (y social) de derecho. Estado integral y descentralizado-federalizante. Donde los que ejercen el poder y la administración se deben a, son controlados y tienen que rendir cuentas a la soberanía popular. Estructuras políticas democráticas y participativas, ausencia de medidas discriminatorias y que releguen grupos y clases, responsabilidad de los ciudadanos en las decisiones públicas fundamentales, descentralización e implicación de las “provincias”, sometimiento de todas las instituciones a los objetivos y finalidades públicas, lo que exige el sometimiento a la voluntad general concretada en la ley y a los controles democráticos o mecanismos automáticos de control democrático. Y esto tiene que afectar a la Monarquía, al Parlamento, al Gobierno, a la Administración, a los partidos políticos..., regulando en virtud de los intereses nacionales o el interés común, aun respetando su autonomía, el papel y la actuación de la Iglesia, la Prensa, el empresariado, las organizaciones obreras. Y, por supuesto, las instituciones de servicio público como son la Universidad, la Escuela, etc.

El imperativo de selección es fácil de traducir en criterios de excelencia, capacidad y mérito, sobre la base de igualdad de oportunidades; en que sean verdaderamente los mejores los seleccionados para dirigir o para ejercer las tareas y funciones en todos los ámbitos y niveles del Estado, la política, la administración, la defensa, la educación, las instituciones científicas... Sometidos a la ley y a los controles democráticos e institucionales, que exijan niveles de calidad e impidan la corrupción, el compadreo, el clientelismo y en definitiva redes de mediocridad. El imperativo de excelencia no puede quedar en imperativo moral y declaración de principios, sino en una política efectiva de selección y de controles efectivos que asegure que en todos los ámbitos se actúa con competencia y se hace lo necesario para lograr la excelencia y la perfección.

La transformación no sólo de la política, del Estado, sino también del hombre y de la sociedad española, la necesaria superación de la chabacanería, la mediocridad y la “perversión de los instintos valorativos” que hace preferir lo vulgar a lo excelente, redundan en la necesidad de “pedagogía social” como instrumento de transformación. No sólo hay que suscitar “élites”, minorías selectas, en definitiva por la educación superior, sino elevar el nivel general de la mayoría que sepa valorar lo que realmente le conviene y esté preparada para el ejercicio responsable, ilustrado, “progresista”, de la democracia. Ello exige un programa decidido de intervención y mejora en la educación básica y media. Ortega insiste en educación, cualificación, excelencia, formación de élites, preparación científica, competencia en todos los niveles de la Administración y de la actividad social. Eso demanda educación general de la colectividad para elevar la cualificación, la cultura general, el temple moral y la participación responsable (en el ejercicio de la democracia). Aunque medidas de este tipo, de mejora decidida de la educación básica en que, por ejemplo, había insistido Giner, Cossío, los hombres de la Institución, y que parecen exigencias de las propuestas de Ortega, no son expresamente

expuestas por él, que insiste más en la formación de élites y en la educación superior (sí habla, sin embargo, de la dignificación no sólo económica, sino moral y cultural de los trabajadores). Parece que, como Platón, se inclina más por asegurar la educación y cualificación de “los mejores” (la minoría selecta) que por asegurar la elevación de la mayoría (pero ambas son necesarias si se quiere una “sana” articulación entre ellas).

De todos modos, la evolución de Ortega y las diferentes propuestas que en sus distintas etapas o momentos de su reflexión sobre España va haciendo, en función de la evolución de su pensamiento, pero también del giro que van dando los mismos acontecimientos a los que sigue con atención continua, creo que no deben verse como rupturas sino como un proceso que se enriquece y completa, en el que las propuestas anteriores no quedan eliminadas, sino que se dan por supuesto y quedan enriquecidas con las posteriores. Hasta ahora, los tres momentos en que se condensa la visión, el diagnóstico y la solución al problema de España son, aparte la sublimación filosófica que supone *Meditaciones del Quijote*, *Pedagogía Social como programa político*, *Vieja y nueva política* y *España invertebrada*. Educación, cultura y ciencia (modernización) contra el atraso secular de España (ciencia y cultura superior, sí, pero también elevación del obrero); transformación del Estado y revitalización de la sociedad (*Meditaciones del Quijote* es una forma de realización), contra el fraude de la Restauración y el secuestro de la sociedad; nacionalización e imperativo de selección, contra el particularismo generalizado y el déficit de excelencia. Siempre liberalismo, democracia y exigencia de justicia, compatible con los principios del socialismo democrático, liberal y nacionalizado. Se vuelve a insistir en la transformación del Estado, la nacionalización de sus instituciones, pero también las reformas económicas y sociales que hacen próspera y justa la sociedad (y una experiencia satisfactoria ser español). Y en una transformación de la sociedad nacional por medio de la competencia, la cualificación, la elevación moral, la educación general y la formación superior (imperativo de selección y cultivo de la excelencia). No sólo hay continuidad con *Vieja y nueva política*, sino que queda subsumido el programa y los ideales de *Pedagogía Social*.

1.6. Breve referencia a otros artículos de interés político

“**Las ideas de Peter Cornelius**”, escrito hacia finales de julio de 1921, es una curiosa, pero obligada, reflexión a propósito del Desastre de Annual (ocurrido el 22 de julio de ese año), quizás una justificación ante el silencio sobre el mismo: este artículo no llegó a publicarse ni parece que ningún otro de Ortega.

Es un diálogo entre Peter Cornelius y Ortega, el que lo escribe. Peter Cornelius es un “*alter ego*” del mismo Ortega. Dice de él que “siente nuestras cosas con el más fino de los amores”. Es capaz de “estremecerse ante la conmovedora desnudez de un paisaje castellano o acongojarse ante la torpeza de un ministro o general peninsulares. Todo lo que entre nosotros pasa le interesa; sobre todo lo que ve y oye, medita, pregunta, estudia, investiga... Ahora atraviesa una época de aguda desazón porque no acierta a ver claro en cuanto está aconteciendo en España”¹³⁵⁵.

¹³⁵⁵“Las ideas de Peter Cornelius”, O. C., T. VII, pág. 763.

Han muerto más de 10000 españoles en Marruecos y parece que ni los padres y familiares de tantos españoles muertos injustificadamente se han puesto a gritar, a exigir responsabilidades y reparación, a reclamar contra la política criminal seguida en Marruecos y evitar al menos que otros hijos sigan la misma suerte. No es que pida una revolución, pero algo más que callarse: “No, yo soy antirrevolucionario. No creo en la utilidad de las revoluciones... Pero entre hacer una revolución y no hacer nada me parece que queda una porción de estaciones. Una de ellas es el alarido (“¿Qué habéis hecho con nuestros hijos?”) y la demanda frenética de castigo a los responsables”¹³⁵⁶.

Alude al silencio de los escritores y muy especialmente al de Ortega. Le dice Peter Cornelius que ha callado y ha hecho bien. Él y su generación han intervenido demasiado en las cuestiones públicas; pero no sirve de nada intentar sensibilizar con la prosa si hasta una tragedia tan grande no provoca a los padres y a la propia sociedad.

“Cada cual debe hacer lo suyo”, como diría Platón: los padres exigir el castigo de la muerte injustificada de sus hijos, la nación acusar e irritarse, los escritores meditar y analizar: “España necesita igualmente de escritores que escriban y de padres que sepan ponerse frenéticos”¹³⁵⁷. Parece que está expresando la necesidad de escribir *España invertibrada*.

La escasa presión que se ha ejercido sobre el ánimo público “es un síntoma morboso en nuestra existencia colectiva”. El verdadero problema no es la falta de cultura en el conjunto de la nación, es una profunda falta de vitalidad¹³⁵⁸.

“Imperativo de intelectualidad”, publicado en la Revista *España* el 14 de enero de 1922, insiste en esa tarea meditativa del intelectual, que tiene una misión insustituible de verdad y disciplina, pero que es ahora una tarea de nacionalización. En él recalca, en efecto, una idea fundamental de *España invertibrada*: “Una nación es un pueblo organizado por una aristocracia”¹³⁵⁹. Y son los intelectuales españoles los llamados a constituir esa minoría selecta capaz de dar un proyecto y articular la nación (es decir, identifica aquí cuál es esa famosa “minoría selecta”).

Constata cómo se valora cada vez más en Europa, y por primera vez, la producción intelectual española: “Los “intelectuales” han conquistado en la estimación de los demás pueblos un puesto para España que desde hace siglos no ocupaba... Valga más o menos, es lo único que tiene hoy en España un valor positivo y lo único... que suscita fuera de nuestro país curiosidad, atención y respeto”¹³⁶⁰.

Es por ello entre los intelectuales donde quepa encontrar la “minoría selecta” capaz de alertar, urgir, orientar, liderar la reconstrucción del país. “Ello indica que en la clase

¹³⁵⁶ *Ídem*, pág. 764.

¹³⁵⁷ *Ídem*, pág. 765.

¹³⁵⁸ Cfr., *Ídem*, pp. 765-766.

¹³⁵⁹ “Imperativo de intelectualidad”, *España*, 14 enero 1922, O. C., T. III, pág. 385.

¹³⁶⁰ *Ídem*, pág. 383. O en otro lugar: “Ciertamente que hoy, las únicas figuras ungidas con algunas milésimas de prestigio pertenecen al gremio científico, literario y artístico. Es justo que así sea, porque desde 1900 las únicas batallas, grandes o pequeñas, por España ganadas las han ganado los “intelectuales” o los “sentimentales”, quiero decir, hombres de ciencias y letras o pintores y músicos... (Ahora empieza también a obtener victorias el deportismo español) (“Ideas políticas: ejercicio normal del Parlamento”, II, *El Sol*, 1 julio 1922, O. C., T. III, pág. 391).

intelectual reside vagamente... la única posibilidad de construir una minoría selecta capaz de influir hondamente en los destinos étnicos... Ha llegado para el intelectual español, no la hora del triunfo, sino la hora de la gran tarea”¹³⁶¹.

Pero el intelectual no puede ser el intelectual orgánico, el hombre de partido que se debe a una opción previa y al que le viene marcado cómo debe pensar y lo que debe decir (de un político, dijimos, ya se sabe lo que va a decir). El intelectual sólo sirve con la verdad, poniendo la claridad del análisis y de la documentación objetiva; y por ello propuestas acometibles y sugestivas¹³⁶². Para ello necesita disciplina y autoexigencia, que son el requisito de la verdadera aristocracia.

“Es preciso que (el intelectual) se someta a una esforzada disciplina interior, que se exija creciente perfección, amplitud, precisión. Si los intelectuales españoles se impusiesen esta fuerte disciplina, pronto contaría nuestro pueblo con una minoría apta para dirigirle. La disciplina es la fuerza y el síntoma de las aristocracias. Porque disciplina es norma y meta..., lleva al entrenamiento, a la emulación, a la selección, al más o menos de proximidad con el modelo”¹³⁶³.

El imperativo de selección se concreta: imperativo de intelectualidad.

“Ideas políticas: ejercicio normal del Parlamento” (*El Sol*, 28 junio, 1 y 2 julio 1922) sigue enunciando ideas de *España invertebrada* (particularismo como rasgo dominante) y concretando sus soluciones. Aquí, ante el descrédito generalizado que se extiende respecto al Parlamento -y que se amplía a los políticos en general- y los ataques al mismo por parte del pensamiento reaccionario, hace Ortega su defensa, pese a las críticas que le ha dirigido muchas veces fundamentalmente por el falseamiento del sufragio, que le resta legitimidad, y por la inactividad e impotencia a que se ve sometido dada su dependencia de los manejos caciquiles del Gobierno.

El Parlamento es una fuerza y una institución insustituible en un Estado de derecho y la única posibilidad de que se mantenga un mínimo de soberanía nacional. Por eso sufre los ataques de la reacción, que parece añorar una vuelta al absolutismo¹³⁶⁴.

¹³⁶¹“Imperativo de intelectualidad”, pág. 383.

¹³⁶²“La inteligencia creadora es estimada porque descubre verdades e inventa bellas imágenes... El intelectual sólo puede ser útil como intelectual, esto es, buscando sin premeditación la verdad o dando cara a la arisca belleza”. *Ídem*, pág. 383.

¹³⁶³*Ídem*, pág. 385.

¹³⁶⁴Por cierto, relaciona el rencor antiliberal de que da muestras esa reacción con el “rencor crónico con que dejó infeccionados (los cuerpos nacionales) la Revolución francesa, hecho acaso el más funesto e inútil de la época moderna”. También la Revolución rusa, como la vida rusa “se halla atestada de resentimiento” y puede producir efectos inversos. Vuelve a insistir en su rechazo a las revoluciones y en sus efectos negativos contra sus supuestos objetivos y su cosecha de rencor. Elorza ve en aquella afirmación la expresión más escandalosa del conservadurismo en que Ortega se despeña. La frase es exactamente: “Acaso la gran faena histórica que hoy tienen ante sí los pueblos de Occidente es purgar sus cuerpos nacionales del rencor crónico con que los dejó infeccionados la Revolución francesa, hecho acaso el más funesto e inútil de la época moderna” (“Ideas políticas: ejercicio normal del Parlamento”, *El Sol*, 28 junio 1922, O. C., T. III, pág. 387). Yo me inclino a entender que “el hecho acaso más funesto e inútil” se refiere más bien a ese rencor crónico, a la explotación del rencor y la táctica del terror, de larguísimas secuelas en la sociedad, y no tanto a la Revolución francesa como tal. Por eso, erradicar ese rencor crónico es “acaso la gran faena histórica que tienen ante sí los pueblos de Occidente”, pues inunda de resentimiento y condiciona muy negativamente todas las relaciones sociales y todos los procesos de reforma. Ya hemos visto el rechazo a la vía revolucionaria y vamos a ver enseguida el análisis más

Además, en una nación de tan acusado particularismo, donde nadie quiere contar con el otro ni sentirse parte del todo, el Parlamento es la única institución “donde no tenemos más remedio que contar los unos con los otros, (...) donde se ven obligados los innumerables particularismos a enfrentarse unos con otros, a limitarse, a domesticarse y racionalizarse”¹³⁶⁵. Una institución donde el otro se hace visible, tenemos que hablar, conocer al menos las razones del otro. Ese es un paso ya para aceptarse. Por eso el Parlamento es “la institución nacional por excelencia”.

España no funciona como Estado: vivimos la inexistencia de un Poder público, que no es concentración de fuerza, sino de autoridad, y sin el cual “no puede vivir una sociedad nacional”. Privar de sus funciones al Parlamento, desautorizarlo, es la clave de esa pérdida. Y recuperarlo, en su legitimidad, lo es para reconstituir ese Poder público, el de un Estado con autoridad. “La institución representativa puede recobrar aquel *mínimum* de autoridad que el Poder público necesita”¹³⁶⁶. Lo resume en el tercer artículo de la serie:

“En España se ha volatilizado el Poder público, función social sin la cual no puede vivir una nación. La causa de esta invalidez del Poder público está en haber perdido su esencia, que es la autoridad... Nuestra Constitución reparte el ejercicio del Poder público entre el Parlamento y la Corona. Habiendo aquél perdido sus prestigios ha quedado el Poder público sin la mitad de su autoridad cuando menos. La terapéutica de la situación se presenta, pues, en un claro dilema: o la Corona duplica su autoridad o es preciso restituir la suya al Parlamento. Ahora bien, la estructura actual de la vida colectiva impide que la Corona pueda duplicar su autoridad (...) No hay, por tanto, otro remedio que restaurar la autoridad del Parlamento... institución inevitable y la más adecuada a nuestros tiempos”¹³⁶⁷.

El desprestigio del Parlamento lleva en algunos casos a la descalificación general de los políticos; craso error, pues son ellos los que tienen que regenerar el sistema. No es verdad que los políticos sean peores que el conjunto de los españoles o los miembros de otros sectores; son más bien el reflejo de la atonía general que es necesario elevar. La falta de autoridad del Parlamento tiene varias causas: el falseamiento del sufragio rebaja su representatividad, pero no significa que sea una ficción. Eliminarlo sí que sería anular el sistema de soberanía nacional y de libertad. Por eso lo que hay que hacer es reformarlo. Su verdadero problema es que no le han dejado funcionar: las prerrogativas de la Corona -nombrando ministerios, disolviendo Cortes, propiciando nuevas mayorías- o la capacidad del Gobierno de convocarlo o no y condicionarlo han impedido que ejerza libremente su función. Corrija el sistema, organicense los grupos

profundo en *El tema de nuestro tiempo*. Ello es una constante en Ortega y tiene sus motivos teóricos. No es menor esta siembra de rencor que infecciona los pueblos, altera profundamente los objetivos de justicia e incapacita para una tarea verdaderamente constructiva. Al final de “*La idea de principio en Leibniz*, en la primera *addenda* (“Renacimiento, Humanismo y Contrarreforma”), insiste en esta misma línea: “La revolución, si no llamamos así a motines y pronunciamientos, es un fenómeno definitivamente grave en una sociedad, que la deja para siempre dañada porque la deja para siempre disorde. Por otra parte, no se puede negar que el auténtico fenómeno revolucionario va movido muy típicamente por lo que se llama un “ideal” que además suele ser muy preciso. Pero yo no sé qué pasa con los “ideales” que -por haches o por erres- en cuanto explota un “ideal” en este planeta, empiezan, como por ensalmo, los asesinatos, expoliaciones y bestialidades de todo género” (O. C., T. IX, pág. 1168).

¹³⁶⁵“Ideas políticas...”, pág. 388.

¹³⁶⁶*Ídem*, pág. 393.

¹³⁶⁷*Ibidem*.

parlamentarios, asegúrese su período de actuación y déjeseles en la libertad que exigen... y el Parlamento iniciará la recomposición de la autoridad que el Poder público necesita. No cabe su eliminación; es imprescindible su reforma.

2.- EVOLUCIÓN FILOSÓFICA. ESCRITOS DE FILOSOFÍA. EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO: LA FILOSOFÍA DE LA RAZÓN VITAL

Si antes de *Meditaciones del Quijote*, desde 1911, se iniciaba una nueva orientación filosófica, inspirada en la fenomenología y su método, que se proponía superar el subjetivismo y anunciaba ya la idea de vida como la realidad radical en cuya comprensión y categorización debe ocuparse la filosofía, desde 1914 se van configurando los temas característicos de esta nueva filosofía (superación del idealismo, ser como correlación, vida como implicación del hombre en el mundo, razón como función de la vida, perspectivismo), hasta llegar a *El tema de nuestro tiempo*, que es ya una formulación de esa concepción filosófico-general que podemos llamar filosofía de la razón vital o raciovitalismo. Pues más que una exposición completa de la idea de vida, su fundamentación y las categorías que la definen (una “analítica existencial”, que es lo que se va a hacer en *Qué es filosofía* y otros cursos posteriores), lo que expone esta obra es la idea clave de razón vital (la razón como función de la vida) y lo que esta concepción general supone respecto de las antinomias o alternativas en que se ha debatido o se debate la historia del pensamiento y aún de la cultura en general: si existe o no existe la verdad, si podemos o no conocerla, si cabe una verdad objetiva, absoluta y universal, o sólo opiniones subjetivas, interesadas y cambiantes -si cabe o no la universalidad-, si la razón ha de dirigir la vida o no puede ser ésta dirigida sino por lo que marca el sentimiento, el instinto, los impulsos, el interés o la pura apetencia, o si la cultura ha de imponerse a la vida, incluso negándola, o si la vida y sus pulsiones han de prevalecer frente a cualquier exigencia “superior” (las del espíritu), aun a costa de anularla.

Vimos un primer atisbo de sistema en los cursos de 1915 y 1916. Hay, hasta el curso universitario de 1921-1922, que es donde se desarrolla la primera parte de lo que va a publicar, en 1923, como *El tema de nuestro tiempo*, una serie de artículos y ensayos publicados en *El Espectador* III y IV que avanzan ideas relativas a la vida y sus características o desarrollan aspectos de la filosofía vitalista, como es el caso de “El *Quijote* en la Escuela”, que podemos llamar ensayo de una pedagogía vitalista. Van situando, pues, “*El tema de nuestro tiempo*”. Vamos a referirnos especialmente a dos.

2.1.- “Leyendo *Le Petit Pierre*, de Anatole France”. Vitalismo y ética vitalista. El imperativo de vitalidad como imperativo de moralidad

Esta pequeña reseña o comentario, de abril de 1919, sobre una novela de Anatole France, es una magnífica lección -no inferior, ni por el contenido ni por la forma o belleza de expresión, a Nietzsche- de lo que es la vida, el vitalismo y la ética vitalista. Ejemplifica, en primer lugar, lo que es el filosofar en Ortega: meditar, reflexionar,

sorprender las reverberaciones o resonancias que producen en nosotros los objetos, alumbrando en éstos su máxima inteligibilidad que es su máxima capacidad de resonancia o sugerencia. Es el estilo y la máxima capacidad de Ortega: en un fogonazo, en una descarga de súbita inteligibilidad, ha alumbrado todo un sistema filosófico.

Así en este comentario sobre Anatole France: la vida se nos propone como tensión, quehacer, esfuerzo, devenir, en que todo se gesta y madura a fuerza de limitaciones -aceptación de la finitud- y de empeño, donde la muerte limita con la vida y la renueva, donde el instante es siempre lo supremo y donde apurar el propio tiempo y el propio destino -en esfuerzo y en intensidad- es la máxima gloria y la mayor contribución a “lo ente”, la verdadera perfección. Devenir, mutabilidad, empeño y permanente agotarse: eso es la vida; y el imperativo de vitalidad, primero como fidelidad a la vida, sin ilusorios conformismos, y luego como aceptación del reto de “tener que ser”, la vida como acometida, es el supremo principio o criterio de moralidad.

Contrapone la “perfección quieta, ajena al tiempo, que no tiene el gesto ascendente y anheloso de un desarrollo, que no se afana, etapa tras etapa, por ampliarse y trascender”, a la vida, “que se nutre de inquietud, y que sube y desciende, y se desvía y se rectifica”¹³⁶⁸.

Hay un arte que busca la belleza intemporal, que pone ésta en lo incorruptible. Del mismo modo, hay una filosofía, que nos dejó en herencia Platón, que valora lo real como lo eterno y desdeña lo corruptible como falso ser. El ser verdadero se dice de lo idéntico y permanente, de lo que no cambia. “Veo en ella -en esta filosofía- la apoteosis de fáciles esquemas y una subversión de los débiles contra el destino grandioso de la vida”¹³⁶⁹.

La vida es todo lo contrario: “Duración y mudanza: nace, florece, muere y deja tras sí la ocasión para otras vidas sucesivas y distintas. (...) Todas las formas vivientes, inclusive las artísticas, son precederas. La vida misma es un frenético escultor, que, incesantemente afanado en producir nuevas apariencias, necesita de la muerte, como de un fámulo, para que desaloje del taller los modelos concluidos”¹³⁷⁰. No hay eternidad si no es la de la propia vida que se muda permanentemente, la del propio mudar, producción incesante de formas que se agotan y renacido ímpetu de dar otras nuevas: “La tumba da ocasión a una nueva vida, y la raza de los efesios asegura su perpetuidad. Así, los biólogos de nuestro tiempo, con Weissmann a la cabeza, creen haber descubierto el verdadero hecho de la inmortalidad, de la eternidad, en el *plasma germinal*, simiente primigenia de la vida que, de individuo en individuo y de especie en especie, recorre triunfante los milenios”¹³⁷¹.

Por eso hay que recuperar la idea de lo corruptible y mudable como lo propio del “ser”, dejando la inmutabilidad como pura pretensión de una razón inauténtica: “Aprendamos a preferir lo corruptible a lo inmutable, la trémula mudanza de la existencia a la esquemática y lívida eternidad. Seamos de nuestro día: mozos al tiempo

¹³⁶⁸“Leyendo *Le Petit Pierre*, de Anatole France”, *El Espectador* III, O. C., T. II, pág. 360.

¹³⁶⁹*Ídem*, pág. 362.

¹³⁷⁰*Ídem*, pág. 361.

¹³⁷¹*Ídem*, pág. 363.

debido, luego espectros o sombras en fuga. Lo decisivo es que llevemos hasta los bordes la hora caminante, que seamos en el ánfora grácil buen vino que rebosa”¹³⁷².

Porque de esta nueva “ontología” se pasa a un nuevo principio de moralidad, para una nueva ética vitalista: el imperativo de vitalidad. Ante todo, se trata de aceptar plenamente la vida y sus condiciones, que es caduca y pese a todo permanente afán de creatividad y de superación. El imperativo de vitalidad es un imperativo de veracidad y de autenticidad. Esto es clave: “La moral más elevada y el arte mejor dependen de esa anuencia valerosa, del trágico sí a la realidad”¹³⁷³. Trágico sí a la realidad, sincero y valeroso, que acepta lo que es en su caducidad y asume la vida como esfuerzo aunque se agote en ella misma, o mejor, en un trascender en lo que te sustituye. Trágico dar de sí para agotarse.

Pero el imperativo de vitalidad es precisamente aceptación de la vida como empeño, exigente dar de sí, permanente afán de superación, pugna por ser más. Hay que aceptar una caducidad... creativa. Sólo eso es verdaderamente vivir.

“Los años y las meditaciones, al pasar sobre mi alma, van aposando en ella la convicción de que la norma superior, la más delicada, es una profunda y religiosa docilidad a la vida. Toda otra norma debe ser sometida a esta instancia. Sigamos a nuestra razón cuando construye, fiel a sus principios, irreales geometrías. Pero mantengamos el oído alerta para percibir las exigencias que, desde más hondas latitudes de nuestro ser, nos hace el imperativo de vitalidad”¹³⁷⁴.

En otros lugares ha hablado -hablará- de vida ascendente y el imperativo de vitalidad como imperativo de superación a la par que de autenticidad. La vida puede entenderse como adaptación o como superación: afán de ser más. Sólo en este segundo sentido debe acogerse el verdadero y auténtico imperativo de vitalidad. Así, por ejemplo, en “**Las reacciones utilitarias**”, breve texto inédito de 1920, define la vida como esfuerzo y actividad constante, que “crece a fuerza de gastarse” y es siempre aspiración a “más vivir”, que diría Nietzsche¹³⁷⁵. Cosa que vuelve a repetir en el “**Brindis en un banquete en su honor en “Pombo”**” (1922): “La vida tiene la peregrina condición de que sólo le basta lo que le sobra. La vida, cuando es sana, es reboso de sí misma; vivir, como dice Nietzsche, es más vivir, es lujo de vida”¹³⁷⁶.

En “**El Quijote en la Escuela**”, escrito un año después que “Leyendo *Le Petit Pierre*”, muestra cómo, frente a una “biología de la adaptación”, concepción más bien

¹³⁷²Ídem, pág. 361.

¹³⁷³Ídem, pág. 363.

¹³⁷⁴Ídem, pág. 364.

¹³⁷⁵“Es un error creer que la repugnancia del hombre al trabajo se origina en una aversión biológica a realizar esfuerzos. En mi sentir, no cabe desconocimiento más radical de la vida que suponerla propensa al descanso y la inactividad. La verdad es precisamente lo inverso. Vivir y esforzarse son una misma cosa y sólo nos sentimos vivir en la medida en que sentimos la tensión sanamente dolorosa de nuestro esfuerzo... Es la única cosa del mundo la vida que, dentro de sus límites, crece a fuerza de gastarse. Su secreto no está en el taller, sino en el gimnasio. En este sentido con simpar agudeza decía Nietzsche: vivir es más vivir” (“Las reacciones utilitarias”, O. C., T. VII, pág. 750). Esto mismo se va a decir con mayor rotundidad y extensión en “El sentido deportivo de la vitalidad”.

¹³⁷⁶O. C., T. III, pág. 406.

externalista y mecanicista de la biología (en realidad, “mecánica biológica”), para la que la vida es una suma de funciones que tienen por objeto la adaptación al medio, se va imponiendo una biología que concibe la vida como unidad funcional o el organismo como un sistema integral de funcionamiento en que los fenómenos de adaptación al medio son los menos relevantes o incluso anormales. El movimiento de actuación surge de un núcleo interior de voliciones y deseos, de un impulso vital, que se sirve de la percepción del medio y de la memoria que atesora información o la inteligencia que establece conexiones no tanto para adecuarse a él cuanto para encontrar en él recursos o introducir en él modificaciones que sirvan a su necesidad de afirmación y expansión. La vida es impulso interior a ser, proceso expansivo que inventa y se sirve de mecanismos pero que los supera continuamente para readaptar las condiciones a sus propias exigencias. Es por eso proceso de invención, creatividad, crecimiento y superación. La vida se manifiesta como un impulso -necesidad, anhelo, deseo, voluntad, decisión- a ser, a resistir, sí, pero también a expansionarse por la invención creativa y transformadora. Le llama Ortega impulso de vitalidad. Lo interesante es que ese pulso vital puede ser ascendente o descendente. La consecuencia ética no se hace esperar: la salud moral estará en seguir ese impulso ascendente.

“Más a la intemperie que el cuerpo, presenta la psique su actuación como un todo solidario, como una unidad funcional. Nuestros pensamientos y apetitos singulares no aparecen juntos merced a un zurcido, sino que se les siente nacer de cierta raíz íntima y como manar de cierto hontanar profundo y único. (...)”

“Pues esas emociones matrices de nuestras ideas y actos se originan a su vez de una radical fluencia psíquica que lleva sobre sí toda nuestra fauna íntima, más aún, que la suscita o anula, la alimenta o la deprime... Llamarla sentimiento es impropio, porque de ella nacen los sentimientos mismos... Es más bien como el pulso de vitalidad propio a cada alma, manantial que luego se deshace en los mil arroyos de nuestro pensar, sentir y querer” (y por tanto de nuestro actuar)¹³⁷⁷.

¹³⁷⁷“El *Quijote* en la Escuela”, *El Espectador* III, O. C., T. II, pp. 415-416. Donde con más claridad contrapone Ortega la concepción, darwinista, de la vida como adaptación al medio y la nueva concepción de la misma como impulso creador y de superación es en la antes aludida conferencia “**El sentido deportivo de la vitalidad**”, de 1924. No me resisto a esta larga síntesis: “La vida es adaptación al medio. ¿qué quiere decir esto? Simplemente que el organismo se encuentra acosado por exigencias ineludibles, por necesidades que le llegan impuestas y que él, para vivir, ha de satisfacer. Vivir, pues, es satisfacer necesidades o de otro modo, que todas las operaciones del ser viviente son respuestas a demandas imperativas, son movimientos forzados, inexcusables. Si la respuesta es certera el organismo sobrevive, si no, sucumbe. Por lo tanto, la vida no es acción espontánea, sino reacción. (...) Esta teoría de Darwin... luego se la amplió al estudio de las funciones corpóreas y después inundó todo el paisaje histórico. No sólo la vida corporal sino la histórica fue sometida al principio de la adaptación utilitaria. (...) De esta manera vemos la vitalidad íntegra, en todas sus formas, la superior y la inferior, la corporal y la espiritual, interpretada como una actividad utilitaria y adaptativa” (O. C., T. VII, pág. 824). Frente a esta concepción: “Si ahora volvemos la vista atrás y oteamos los ejemplos aludidos, notaremos que la vida se adelanta hacia nosotros con gesto muy diverso del que se le atribuía. En lugar de un movimiento forzado en que estrictamente se satisface un menester, vemos, dondequiera, un brinco creador, espontáneo y superfluo. Pasa la vida ante nosotros con más aspecto de danza que de afán, de abundancia que de penuria -y más que respuesta y reacción parece ella la exigente y audaz... asistimos a un despliegue de riquezas inexhaustas... Sin duda, la vida es puro esfuerzo y energía que se gasta... Es siempre actividad y el reposo aparente del sueño no es sino una preparación de nuevos esfuerzos, como el ala plegada que es un vuelo dormido. Pero en ese esfuerzo vital distinguimos dos formas: una de ellas consiste en la reacción a que somos obligados por una necesidad ineludible... Este esfuerzo obligado es el trabajo. Pero hay otros esfuerzos que realizamos por íntimo impulso, sin que nada nos fuerce a ello, que son como espontánea, aunque dolorosa expansión de las energías íntimas... Este esfuerzo libérrimo e innecesario, inspirado por la simple fruición de ejecutarlo es signo opuesto al trabajo y tiene un carácter deportivo. Son, pues, deporte y trabajo las dos formas esenciales de la actividad vital” (T. VII, pág. 832).

Ahora bien, ese impulso vital sigue en unos un proceso ascendente, de afirmación y superación, donde no cabe la claudicación ni hay lugar para la envidia, el rencor o el resentimiento. Y en otros una vertiente descendente, de desánimo y abandono ante la dificultad, de dejarse llevar sin atreverse a imponer tu designio. Ahí anida necesariamente la envidia, el resentimiento, la suspicacia a todo acto de generosidad o de excelencia.

“Alguna claridad obtendremos si decimos que ese pulso psíquico o, llamémoslo impropriamente, ese sentimiento de vitalidad, es en unos hombres de tonalidad ascendente; en otros de tonalidad descendente. Hay quien siente brotar su actuación espiritual en un torrente pleno de energía... En este clima vital¹³⁷⁸ no se dan, por lo menos con carácter normal, las envidias, los pequeños rencores y resentimientos. Hay, por el contrario, en otros hombres un pulso vital descendente, una constante impresión de debilidad, de insuficiencia, de desconfianza en sí mismos... La fauna y la flora internas de este clima vital decadente llevan el estigma de su origen. Todo en ellas será pequeño, canijo, reptante, temblón, torvo. Es la atmósfera en que la envidia fructifica y el resentimiento sustituye a la actitud amorosa, la suspicacia a la generosidad.

“Cuanta atención se preste a estas dos formas de pulso vital será escasa. De que dominen la una o la otra entre los hombres de una época depende todo: la ciencia como el arte, la moral como la política. En un caso, la historia asciende; la energía y el amor, la nobleza y la liberalidad, la idea clara y el buen donaire se elevan dondequiera... como espléndidos surtidores de vital dinamismo. En el caso opuesto, la historia declina, la humanidad se contrae por convulsiones de rencor, el intelecto se detiene, el arte se congela en las academias...”¹³⁷⁹.

Decimos que la conclusión moral no se hace esperar. El imperativo de moralidad está en seguir el impulso de vitalidad en dirección ascendente, en la disposición activa de la inteligencia y de la voluntad para perseguir los objetivos vitales de afirmación y de superación, de lograr una vida más plena, más rica, más generosa, más feliz, desechando la claudicación, la tentación de derrotismo y el conformismo ante la pobreza de resultados.

“No hay que esperar a la valoración ética de estos dos tipos de pulso vital. Antes de que hable la ética, tiene derecho a hablar la pura biología. Sin salir de ella, desde el punto de vista estrictamente vital, nos aparece el uno como un valor biológico positivo, como vitalmente bueno; el otro, como un valor biológico negativo, como vitalmente malo”¹³⁸⁰.

En otro lugar hablará de la ética como el arte de elegir “lo que tenemos que ser”, que no puede ser sino la opción que más plenamente nos realiza; y está por tanto en esta línea de superación, de aspirar a ser lo más que podemos ser. Si la vida es quehacer e irremediable libertad, es también necesidad de decidir. Y se puede decidir “lo que

¹³⁷⁸Que, tendríamos que corregir o matizar según nuestra interpretación, no nace de un sentimiento o “tono vital”, sino de una disposición activa en coherencia -o no- con el impulso de vitalidad. Ortega parece hacerlo constitutivo del “carácter vital” de una persona, más que hacerlo consecuencia de la disposición, de la actitud resuelta y positiva, o de la contraria: irresoluta y negativa, claudicante. Sin embargo, este es el sentido que parece tener, por ejemplo, en “De la cortesía o las buenas maneras”, texto ya aludido de 1918: “La vida en decadencia, en descenso, es un abandonarse, un aflojar todos los resortes; la vida ascendente es un esfuerzo y conato perdurable; precisamente un esfuerzo contra ese abandono y ese aflojamiento” (O. C., T. VII, pág. 699. Subrayado mío).

¹³⁷⁹*Ídem*, pp. 416-417.

¹³⁸⁰*Ídem*, pág. 417.

tenemos que ser” (la mejor opción, la verdaderamente “realizadora”, la que implica autenticidad y superación) o su contrario: lo que implica inautenticidad, falseamiento, fracaso, regresión, autasuicidio. La ética, dirá, es el arte de la buena elección. *Eligere*, el arte de la suprema elegancia. Ética y elegancia son sinónimos: el “arte de preferir lo preferible”¹³⁸¹.

2.2.- “El Quijote en la Escuela”. Vitalismo y educación. Ensayo de pedagogía vitalista

Si en el ensayo anterior se apunta una ética de la vitalidad o ética vitalista, en “El *Quijote* en la Escuela” se trata de una pedagogía de la vitalidad o pedagogía vitalista. Y lo que propone, en consonancia con lo que acabamos de decir sobre vida ascendente y descendente, es que la educación, sobre todo la educación primaria o elemental -que es la que compete a las “funciones esenciales de la vida”-, lo que ha de hacer ante todo es potenciar en el niño ese impulso de vida ascendente y creativa. Es decir, ha de estar presidida, también, por el imperativo de vitalidad; que, aplicado a la educación, consiste, más que en el practicismo, la “adaptación a la realidad” y la enseñanza especializada y utilitaria, en impulsar la vitalidad ascendente, la creatividad, el deseo, el ímpetu creador, el afán de descubrir, la generosidad y los valores que dilatan la vida; en suma, el entusiasmo. Para ello quizás sea preciso recurrir al mito y a la leyenda, lo que despierta y estimula el afán de superación.

Cuando se habla de los fines de la educación, es recurrente la afirmación de que “la escuela tiene por única misión capacitar, preparar para la vida”. Principio aceptable, aunque no siempre se coincida en qué es y cómo se lleva a cabo la “preparación para la vida”. Puede pensarse que es asimilación de los recursos y técnicas útiles a la supervivencia y por tanto de todas las creaciones -al menos las fundamentales e imprescindibles- que la sociedad ha ideado para facilitar la vida (desde la escritura a la fabricación). Educación es aprendizaje de la *civilización*, capacitación técnica. Pero la vida es algo más que técnica y supervivencia. Es vida superior del espíritu, es la perfección que implica la *cultura* (y que es lo que asegura el progreso de la civilización): el conocimiento superior de la ciencia, la humanización que impone la moral, el brillo que descubre la belleza por efecto del arte. No hay verdadera educación sin cultura (así lo va a recalcar Ortega en *Misión de la Universidad*). Pero hay algo más originario que la civilización y la cultura, y es la *espontaneidad vital*, las funciones esenciales de la vida que son las que originan aquéllas. Esto es lo primero y fundamental que la educación -elemental- tiene que estimular y potenciar.

Ortega repite aquí lo que es la tesis básica de la filosofía vitalista: civilización y cultura son creaciones de la vida para su expansión y mejora, y están a su servicio. Ésta -que es inteligencia, imaginación, voluntad, ímpetu, deseo, aspiración, impulso vital- es el fundamento. Una educación completa, y desde luego la “educación superior”, tendrá que enseñar los fundamentos de la cultura -ciencia, moral, arte- y las creaciones técnicas, artefactos e inventos de la civilización. Pero su objetivo fundamental, y ésta es la tarea de la educación básica, elemental -y educación es siempre selección de los

¹³⁸¹Cfr., “Elegancia”, en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, *Addenda*, O. C., T. IX, pp. 1172-1174.

objetivos-, tiene que ser excitar y reforzar la vitalidad primordial, la curiosidad, la inteligencia, el apetito, el afán de buscar, de saber y de crear, la ilusión de ser... Lo dice con claridad:

“Podemos distinguir tres clases de actividad espiritual: Primera: el uso de mecanismos o técnicas, políticas, industriales, etc., que en conjunto llamamos civilización. Segunda: las funciones culturales del pensar científico, de la moralidad, de la creación artística, que son especificaciones de la vitalidad psíquica. Tercera: los ímpetus originarios de la psique, como son el coraje y la curiosidad, el amor y el odio, la agilidad intelectual, el afán de gozar y triunfar, la confianza en sí mismo y en el mundo, la imaginación, la memoria. Estas funciones espontáneas de la psique... son la raíz de la existencia personal. Sin ciencia no hay técnica, pero sin curiosidad, agilidad mental, constancia en el esfuerzo, no habrá tampoco ciencia. (...)

“Previa a la civilización transitoria de nuestros días, previa a la cultura de los últimos milenios, hay una forma eterna y radical de la vida psíquica, que es supuesto de aquéllas. Ella es, en última instancia, la vida esencial... Los grados superiores de la enseñanza podrán atender a la educación cultural y de civilización, especializando el alma del adulto y del hombre. Pero la enseñanza elemental tiene que asegurar y fomentar esa vida primaria y espontánea del espíritu. (...)

A mi juicio, pues, no es lo más urgente educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora. Cuidemos primero de fortalecer la vida viviente, la *natura naturans*, y luego, si hay solaz, atenderemos a la cultura y la civilización, a la vida mecánica, a la *natura naturata*”¹³⁸².

Esto se resume en que, frente a la orientación practicista y especializada de la educación que muchas veces tiende a imponerse, propone Ortega una pedagogía que impulse la vitalidad, eso que representan los valores de los héroes de Plutarco¹³⁸³. Esta “pedagogía de la espontaneidad” no significa una vuelta a Rousseau, a su retorno a la naturaleza: no se propone abandonar la naturaleza a su libérrimo desarrollo, sino potenciarla por medio de la educación: “Una pedagogía que quiera hacerse digna de la hora presente... tiene que intentar la sistematización de esta vitalidad espontánea, analizándola en sus componentes, hallando métodos para aumentarla, equilibrarla y corregir sus deformaciones. No es, pues, lo que llamo educación de la espontaneidad cosa que ande próxima a la pedagogía de *Emilio*. (...) Lejos de abandonar la naturaleza del niño a su libérrimo desarrollo, yo pediría, por lo menos, que se potencie esa naturaleza, que se la intensifique por medio de artificios. Estos artificios son precisamente la educación”¹³⁸⁴.

Distingue también Ortega entre una pedagogía de la adaptación y una pedagogía que impulsa la vitalidad, a la que llama “pedagogía de secreciones internas”. Lo mismo que las hormonas excitan y regulan la actividad del organismo, el deseo excita el querer y

¹³⁸²“El *Quijote* en la Escuela”, pp. 405-406.

¹³⁸³“Si fuese esta la ocasión para hacer la psicología del hombre de Plutarco, veríamos que lo que nosotros admiramos en él no son estos o los otros contenidos de su cultura... sino ciertas cualidades psíquicas generales, como son el ímpetu para obrar y la energía para soportar, la solidaridad e interno acuerdo con que la persona se mueve y que le presta ese cariz de sustancia íntegra..., en fin, la violencia de los apetitos, el envidiable afán que aquellos hombres sabían sentir por el mando o la riqueza, por la gloria o la sabiduría. Espíritus mucho menos complejos que los nuestros, eran, en cambio, más vitales”. *Idem*, pág. 409.

¹³⁸⁴*Idem*, pp. 409-410.

pone en funcionamiento la voluntad. Una pedagogía practicista y de adaptación enseña saberes y técnicas, que dan resuelto el problema antes de que se plantee. Una pedagogía estimulativa, “de secreciones internas”, suscita los problemas, estimula el deseo de aprender, potencia la expresión de los deseos vitales. La solución antes que el problema, la satisfacción antes que el apetito, apaga la curiosidad, mata el deseo, decae la vitalidad.

“Una pedagogía de la adaptación tenderá, movida por su miope utilitarismo, a podar en el niño y el adolescente toda la fronda del deseo, dejando sólo aquellos apetitos que el maestro juzga practicables. Con ello vendrá a hacerse cada vez más angosto el círculo de la voluntad y menos briosos los ímpetus de ensayo. Una pedagogía de secreciones internas cuidará, por el contrario, de fomentar los apetitos, formando un abundante *stock* de ellos en el alma juvenil”¹³⁸⁵.

Lo mismo cabe decir respecto de la educación para la vida ascendente. Hemos explicado en el apartado anterior que hay una orientación ascendente y otra descendente de la vida. No se trata simplemente de un sentimiento o tono vital que viene dado con el carácter de la persona. Se trata de una disposición vital en que interviene la actitud, la actividad, el esfuerzo, sin duda la inteligencia y por supuesto la voluntad; en definitiva, la propia responsabilidad. La pedagogía ha de estimular esa actitud positiva de la vida que lleva al esfuerzo, al atrevimiento, al ensayo, al esfuerzo renovado para triunfar y que no renuncia ante la adversidad o ante el fracaso momentáneo. Para eso tiene que potenciar el vigor, el coraje, la inteligencia, la imaginación, el espíritu de resistencia y tesón. Resumámos: el entusiasmo (“ardiente ráfaga íntima que cruza nuestro paisaje psíquico con todo el dinamismo exaltador de una primavera momentánea”¹³⁸⁶).

“No hay que esperar -hemos citado antes a Ortega- a la valoración ética de estos dos tipos de pulso vital...”. “Por lo pronto, tenemos que asegurar la salud vital, supuesto de toda otra salud. Y el sentido de este ensayo no es otro que inducir a la pedagogía para que someta toda la primera etapa de la educación al imperativo de la vitalidad. La enseñanza elemental debe ir gobernada por el propósito último de producir el mayor número de hombres vitalmente perfectos. Lo demás, la bondad moral, la destreza técnica, el sabio y el “buen ciudadano”, serán atendidos después”¹³⁸⁷.

El pulso vital se nutre de sentimientos. Éstos tienen un enorme potencial estimulante o depresivo. Vienen a ser para el psiquismo lo que las hormonas o secreciones internas para el organismo. “La alegría, la tristeza, la esperanza, la melancolía, la compasión, la vergüenza, la ambición, el rencor, la simpatía y otras innumerables fuerzas del sentimiento tienen este mismo carácter de flujo humoral que en el cuerpo caracteriza a las secreciones internas”¹³⁸⁸. Por eso es necesario educar los sentimientos y favorecer el entusiasmo, lo que aumenta el pulso vital en sentido ascendente. “La importancia pedagógica de ciertas emociones corroborantes no ofrece lugar a duda. El niño debe ser envuelto en una atmósfera de sentimientos audaces y magnánimos, ambiciosos y entusiastas. Un poco de violencia y un poco de dureza convendría también fomentar en

¹³⁸⁵ *Idem*, pág. 415.

¹³⁸⁶ *Idem*, pág. 419.

¹³⁸⁷ *Idem*, pág. 417. Y continúa en una nota a esta afirmación: “Éste sería el lugar para mostrar que ninguna de estas cualidades es posible normalmente sino como emanación de una sana vitalidad”.

¹³⁸⁸ *Idem*, pág. 419.

él. Por el contrario, deberá apartarse de su derredor cuanto pueda deprimir su confianza en sí mismo y en la vida cósmica”¹³⁸⁹.

Por eso insiste en el papel de los mitos y en los ejemplos heroicos como recurso primordial de educación, sobre todo en las primeras etapas. “Imágenes como las de Hércules y Ulises serán eternamente escolares. Gozan de una irradiación inmarcesible, generatriz de inagotables entusiasmos... El mito, la noble imagen fantástica, es una función interna sin la cual la vida psíquica se detendría paralítica. Ciertamente que eso no nos proporciona una adaptación intelectual a la realidad. El mito no encuentra en el mundo externo su objeto adecuado. Pero, en cambio, suscita en nosotros las corrientes inducidas de los sentimientos que nutren el pulso vital, mantienen a flote nuestro afán de vivir y aumentan la tensión de los más profundos resortes biológicos. El mito es la hormona psíquica”¹³⁹⁰. Por eso ha dicho anteriormente: “Para mí, los hechos deben ser el final de la educación: primero, mitos; sobre todo mitos”.

Evidentemente, para determinar cómo debe actuarse pedagógicamente, qué contenidos, formas de intervención, modelos a presentar, etc., son los más adecuados en las etapas infantiles, las de la educación elemental, es necesario saber qué es lo propio de la vida infantil, qué es lo que constituye el “medio infantil” o el “medio específico” del niño, el “paisaje” en que éste vive. Repite Ortega en este ensayo lo que ya se apuntaba en *Meditaciones del Quijote* y expuso con claridad en *Meditación del Escorial*, concretamente en “Introducción sobre lo que es un paisaje”¹³⁹¹. Mantiene, volvemos a recordar, que cada especie animal tiene su propio o específico “medio vital”, que es distinto del medio físico o material y distinto del de otras especies. Y ese medio específico es el conjunto de estímulos que es capaz de captar y está en función de sus peculiares y específicos órganos sensoriales y sin duda de su repertorio de necesidades vitales. Cada especie, podemos decir, tiene su “mundo” propio (en rigor, su “medio específico”) o su propio “paisaje” y no podemos acercarnos a una especie determinada -en este caso, al niño- como si su mundo fuera idéntico al nuestro o las cosas significaran para él lo que significan o son para nosotros.

“Cada especie, merced a su sensibilidad, selecciona del mundo infinito un repertorio de objetos, únicos que para el animal existirán y que, articulados en admirable arquitectura, formarán su contorno. Hay un mundo para el hombre y otro para el águila, y otro para la araña. No sólo el organismo se adapta al medio, sino que el medio se adapta al organismo... De aquí se desprende que para entender una vida, sea ella la que quiera, humana o animal, habrá que hacer antes el inventario de los objetos que integran su medio propio o, como yo prefiero decir, su paisaje”¹³⁹².

¹³⁸⁹ *Ídem*, pág. 420.

¹³⁹⁰ *Ibidem*.

¹³⁹¹ “Temas del Escorial”, T. VII, pág. 406. Véase nuestro comentario en Parte Segunda, apartado 5.1. (“Una teoría de la realidad”), pp. 388-89. También hace Ortega una síntesis de esta idea en *Las Atlántidas* (1924), O. C., T. III, pág. 752. Este es el texto clave: “Cada ser posee su paisaje propio, en relación con el cual se comporta... La suposición de que existe un medio vital único, donde se hallan inmersos todos los seres vivientes, es caprichosa e infecunda. En cambio, la nueva biología reconoce que para estudiar un animal es preciso reconstruir antes su paisaje, definir qué elementos del mundo existen vitalmente para él; en suma, hacer el inventario de los objetos que percibe. Cada especie tiene su escenario natural... Así el paisaje humano es el resultado de una selección entre las infinitas realidades del universo, y comprende sólo una pequeña parte de éstas. Pero ningún hombre ha vivido íntegro el paisaje de la especie”.

¹³⁹² “El *Quijote* en la Escuela”, pp. 422-423. Es interesante resaltar, así lo hace Ortega, que ese medio específico está en función de nuestra estructura corporal, en concreto el repertorio de órganos sensoriales,

Pues lo mismo cabe decir del niño, que tiene su medio o mundo propio y que difiere de el del adulto y del que hay que tratar de averiguar cómo es para poder intervenir adecuadamente por medio de la educación. En este sentido interpreta Ortega, en el último apartado del ensayo, que el medio específico del niño es un mundo de objetos deseables, ilusionantes, en que lo real lo es en la medida que coincide con lo que debe ser. Un mundo en que predomina la leyenda sobre la historia.

“Los objetos que para el niño vitalmente existen, que le ocupan y preocupan, que fijan su atención, que disparan sus afanes, sus pasiones y movimientos, no son los objetos reales, sino los objetos deseables”¹³⁹³.

Yo diría los objetos en cuanto ilusionantes, capaces de producir ilusión, capaces de producir admiración y simpatía, entusiasmo¹³⁹⁴. Distingue Ortega entre historia y leyenda. La primera es un acercamiento racional y objetivo al objeto, que busca una interpretación presuntamente “exacta” de él. La segunda es un acercamiento en que tiene papel destacado la fantasía, que lo descompone y destaca sus elementos especialmente “valiosos” y estimables. La mente del niño vive más en la leyenda que en la historia, en lo admirable que en lo “real” (esto es lo propio de la visión del adulto), en la fantasía que en la razón objetivadora.

Saquemos las consecuencias pedagógicas: la literatura heroica, el cuento de hadas (en que cada cosa es lo que debe ser) puede excitar esa capacidad de ilusión que conduce a ver en cada cosa lo mejor de sí misma (y a querer ser de acuerdo a ese patrón). Por eso Ulises o Hércules, Pulgarcito o el Ladrón de Bagdad son modelos que irradian y provocan una fuerte carga de entusiasmo: la aventura, el ingenio, el vigor, la valentía, la lealtad, la generosidad... son la realidad que el niño vive en ellas. Cuando de la “ilusión” pase a la “realidad” como objeto, ésta seguirá manteniendo un perfil legendario que debe seguir irradiando la propia aventura de vivir y hacerla atractiva, valiosa. El impulso de vitalidad se abrirá camino hacia dimensiones ascendentes, positivas, de la vida.

pero también de nuestra estructura psicológica: de la atención, la disposición de búsqueda y ensayo, etc. Así, una estructura más especializada y volcada en la adaptación, en lo estrictamente utilitario, estrecha el medio vital (el campo de los objetos percibidos). Y cuanto más desespecializada y abierta, menos determinada por lo estrictamente necesario, más se amplía nuestro medio vital (específico). La actitud explorativa, lúdica, abierta a lo “inútil”, redundará en mayor riqueza perceptiva, en un medio propio más amplio y rico. Sorprende la capacidad –la auténtica pulsión– del niño para jugar, para hacer de todo objeto ocasión de fiesta y exploración. Es el afán imparable... de lo inútil. Es necesario el cultivo de la “puerilidad”.

¹³⁹³ *Ídem*, pág. 427.

¹³⁹⁴ Precisamente así lo dice Ortega en “Las reacciones utilitarias”: “Si nos parecía acertado definir el medio infantil como un mundo de *desiderata*, de objetos deseables, de cosas que son según debían ser, cabe ahora preguntarnos cuáles serán el tipo de reacciones normales que integran la vida pueril. La respuesta no será difícil... Como el frontón ha sido erigido sin otra función que hacer rebotar la elástica pelota, así el *desiderátum* es un objeto sin más oficio que provocar reacciones entusiastas, llamémoslas en concreto como se quiera: deseos, aspiraciones, amores, anhelos, ambiciones” (O. C., T. VII, pág. 749).

2.3.- El tema de nuestro tiempo. La filosofía de la razón vital o raciovitalismo

1.- Idea general de *El tema de nuestro tiempo* como la filosofía de la razón vital o raciovitalismo

En los dos últimos ensayos analizados (“Leyendo *le Petit Pierre*” y “El *Quijote* en la escuela”) se evidencian posiciones de lo que podemos llamar una “filosofía vitalista”: una “ontología” que exalta la vida como realidad fundamental en que toda otra se contiene, como objeto propio de la filosofía y que se define por el impulso a ser más, a la creatividad, por la necesidad de expansión y superación y que en el hombre se manifiesta como apetito de transformación superadora y en definitiva de trascendencia. A tono con ello y con la diferencia que se establece entre vida como acomodación o como impulso de transformación, como vida ascendente o descendente, propone como principio de moralidad el imperativo de vitalidad ascendente (autenticidad y superación) y una “pedagogía de la vitalidad” que cultive en el niño la espontaneidad vital en esa dimensión ascendente (apetito de ser, de saber, de crear) que se estimula en los valores del héroe servido en el mito y la leyenda.

El “tema de nuestro tiempo” es el sometimiento de la razón a la vida, superando el principio de la modernidad que fue su contrario: el sometimiento -hasta la anulación- de la vida por la razón que deja de servirla para suplantarla, que pasa de ser “teoría” para iluminarla a principio de intervención para alterarla o construirla radicalmente, para “inventarla” desde el imperativo de la razón “pura” (es decir, desde sus propios principios, que se imponen y “constituyen” la realidad). El tema de nuestro tiempo es la superación de la “razón revolucionaria”, totalitaria, reclamando los derechos de la “vida” y colocando a la razón en su sitio: “teoría” que refleja la realidad para orientar y mejorar la vida, pero que no decide por ella. La revitalización de la razón por la vuelta a la realidad -a medirse con ella y no suplantarla- y la recuperación de los objetivos vitales, que son los de su mejora y superación, no el olvido o la “refundación”. Es, en fin, la denuncia de la razón “pura” (la que determina desde sí la realidad con sus principios a priori, esto es, independientes o al margen de la “realidad” dada) para reinstalar la razón “vital” (la que se limita a orientar y promover la vida por la humilde atención a la realidad, a las condiciones que hacen posible y donde hay que encontrar los medios y las estrategias para aspirar a la perfección: razón reformadora y no razón revolucionaria).

El tema de nuestro tiempo, como nos viene anunciando Ortega desde 1911, es la superación del idealismo. Pero hasta ahora había insistido o lo había identificado fundamentalmente con el subjetivismo que aleja al hombre de la realidad. Ahora lo liga sobre todo con el absolutismo de la razón, como un verdadero totalitarismo que dicta o impone su propio modelo de la realidad. La razón no sólo deja de regularse por ella (la realidad), sino que la construye absolutamente, a la postre arbitrariamente, desde sí misma. El resultado puede ser no simplemente alienante o “nihilista” (olvido o negación de la vida: platonismo), alucinado (quijotismo) o culterano (bizantinismo), sino, lo que es peor, monstruoso (totalitarismo revolucionario).

Se trata de recuperar, contra ese idealismo, la realidad -que es la vida, el drama del hombre en el mundo- y sus derechos, olvidada o “idealmente” proyectada por el

imperialismo de una razón que se ha extralimitado o desistido de su función; o bien de recuperar la verdadera función de la razón, que es servir a la vida, orientarla y serle instrumento para su reforma y mejora, sin extralimitarse en suplantarla y dirigirla, no hacia donde la vida puede y tiene que ir, sino hacia donde la razón, poseída de sí misma, quiere llevarla.

Se trata, ciertamente, de una reivindicación de la vida (con sus aspiraciones vitales, sus impulsos, el sentimiento, sus exigencias “terrenales” y su “espontaneidad”, lo que parece oponerse muchas veces a la norma y al imperativo de universalidad -pues eso es la razón y la cultura-; pero también el impulso de superación que, como hemos de ver, es también impulso de transcendencia: espíritu, cultura, universalidad); una reivindicación de la vida, decimos, frente a la razón “pura”-totalitaria. Eso puede llevar a adscribirlo o emparentarlo con las “filosofías vitalistas”, tan presentes en ese momento en la filosofía europea y con las que Ortega presenta verdaderas coincidencias y probables deudas: Nietzsche, Simmel, Dilthey. García Astrada escribe que se trata de una de las obras más vitalistas de Ortega y recalca en él la influencia de Simmel. Morón Arroyo apostilla que se inscribe en una “etapa en que predomina el tono biologista”, lo que explicaría la “acusación vitalista”¹³⁹⁵. Por supuesto, Antonio Elorza mantiene con pocos matices que se trata de una concepción vitalista a la que atribuye un carácter más bien irracionalista que, junto con el subjetivismo y relativismo que es propio, según él, del perspectivismo, explicaría o daría cobertura ideológica al exceso de subjetivismo o falta de fundamentación objetiva en los “análisis” de *España invertebrada* y a las posiciones cada vez más conservadoras y antidemocráticas de Ortega a partir de 1919¹³⁹⁶.

¹³⁹⁵MORÓN ARROYO, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968, pág. 113. En pág. 114 continúa: “Los términos fundamentales del libro son: generación, espontaneidad, vida, razón vital, cultura y perspectivismo... No creo exagerado afirmar que entre todos ellos el más decisivo es “vida espontánea”, “vitalidad” y “vitalidad primaria”. Se trata de consagrar esta realidad frente a los antiguos valores”. Para concluir, en pág. 117: “He hablado del “tono biologista” de estos años, sin atreverme a hablar de “biologismo” o “vitalismo”. En realidad, el juicio de Morón Arroyo es bastante más duro en el párrafo entero que termina con esa frase: “La exageración, la ambigüedad en el uso de los términos clave y la doble tradición no integrada del optimismo vital y el “pesimismo” de Spengler, hacen a este libro difícil de entender en una primera lectura. Sólo quedan de él unas cuantas frases lapidarias en las cuales no puede leerse ninguna filosofía precisa. La autoexplicación de Ortega (en “Ni vitalismo ni racionalismo”) produce claridad, pero difícilmente compatible con el texto del libro... Por eso he hablado de tono “biologista”, sin atreverme a hablar de “biologismo” o “vitalismo”.

¹³⁹⁶He aquí algunos textos de ELORZA, A.: “La obra clave para reconstruir el repliegue ideológico de Ortega a comienzos de los años veinte es *El tema de nuestro tiempo*, que presenta un primer desarrollo sistemático del raciovitalismo” (*La razón y la sombra*, ed. cit., pág. 137). “Tal es la perspectiva desde la que tiene lugar el rechazo radical de las concepciones transformadoras de la etapa neokantiana y el apuntado regreso a Nietzsche, la inmersión en el vitalismo. Con una consecuencia inmediata: la recusación de la política” (pág. 138). “El objetivismo cede paso definitivamente a un enfoque perspectivista donde la verdad se alcanza a partir del punto de vista de cada uno... Cabe, pues, extrapolar que en la construcción de la verdad a partir de las perspectivas individuales, siendo dicha verdad suma de ellas, las perspectivas de la minoría selecta son las que realmente cuentan en sentido positivo. Es el intuicionismo de las individualidades egregias el que forja las categorías, las hipótesis y las interpretaciones de las que ha de resultar el conocimiento. El elitismo desemboca en el perspectivismo” (pág. 139). “Rechaza explícitamente el objetivismo cuyo corolario político fuera la transformación de las relaciones de producción... La opción del apartamiento definitivo de Kant a favor del raciovitalismo y del perspectivismo no es, pues, un simple cambio de ideas filosóficas. Implica una toma de posición abiertamente contrarrevolucionaria... y un abandono explícito de la prioridad otorgada a la transformación política” (pág. 140). La acusación de irracionalismo -velada- y de subjetivismo, de abandono del objetivismo y de la política de transformación, mucho más de “intuicionismo elitista”, me parece no probada, contraria a las explicaciones de Ortega y un tanto tendenciosa o preconcebida. El

Pero el mismo Ortega sale al paso de esa identificación con el vitalismo (francamente irracionalista en Nietzsche, historicista y proclive al relativismo en Simmel y Dilthey) en **“Ni vitalismo ni racionalismo”** (1924): “Yo ahora quisiera salir brevemente al paso de una de estas confusiones o malas inteligencias con que suele interpretarse la ideología filosófica deslizada subrepticamente por mí en casi todos mis ensayos. Se acostumbra con motivo de ella a hablar de “vitalismo”¹³⁹⁷. La cuestión clave la sitúa en la consideración que se tenga de las relaciones entre vida y razón: si por “vitalismo” se entiende la doctrina filosófica que hace del conocimiento un mero apartado de la biología, un mero proceso biológico supeditado a las necesidades vitales, en que la objetividad queda eliminada por la “utilidad vital” (pragmatismo, empiriocriticismo), o bien aquella filosofía intuicionista en que la razón -el conocimiento pretendidamente “objetivo” que asegura en la “prueba” racional su universalidad- es ninguneada por una supuesta intuición mucho más inmediata y certera en la apreciación de lo bueno y verdadero vitalmente, se trata ciertamente de una doctrina subjetivista e irracionalista que Ortega rechaza taxativamente.

Sólo admitiría ser considerado vitalista si por tal se entiende una “filosofía que no acepta más modo de conocimiento teórico que el racional (expresa profesión de racionalismo genérico, con exclusión de todo “intuicionismo” irracionalista), pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema. De esta suerte, pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referidas a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes. La oposición entre *teoría* y vida resulta así precisada como un caso particular de la gigantesca contraposición entre lo racional y lo irracional”¹³⁹⁸. Es decir, una filosofía que mantiene la razón como único conocimiento objetivo, sobre el que tiene que basarse toda “teoría” (contemplación de la realidad) tan necesaria a la vida, pero la sitúa e interpreta donde le corresponde: como función e instrumento de la vida; o que vuelve a la vida, a la auténtica realidad -el quehacer del hombre en el mundo-, como la cuestión y el objeto fundamental de toda filosofía (que es pregunta por el ser, por la realidad, por la verdad) y recupera la razón como el instrumento de conocimiento objetivo necesario para el buen y más vivir pero con los límites que le impone ser función vital.

Por ello, más que de un vitalismo -tan cercano al romanticismo, irracionalista y relativista a la postre-, se reclama “raciovitalista”: una filosofía que proclama la vida como realidad radical y la razón como el instrumento necesario para su mejor -más auténtica y perfecta- realización. Una filosofía que se mantiene contra todo irracionalismo y relativismo, pero que previene contra todo dogmatismo y totalitarismo de una razón olvidada de su condición vital: lo que llama “racionalismo” o idealismo. Esto es de lo que trata *El tema de nuestro tiempo* y por eso decimos que lo que en él se expone es la “filosofía de la razón vital” o lo que quiere ser un “raciovitalismo”. Así lo puntualiza Ortega en 1932:

evidente rechazo, ya explicado, de la revolución, no significa el abandono de las opciones reformistas, de una necesaria transformación por vías gradualistas.

¹³⁹⁷“Ni vitalismo ni racionalismo”, *Revista de Occidente*, octubre 1924, O. C., T. III, pág. 715.

¹³⁹⁸*Ídem*, pág. 717. Subrayado y observación entre paréntesis míos.

“Yo he publicado un libro en 1923 que con cierta solemnidad se titula *El tema de nuestro tiempo*; en ese libro se declara que el tema de nuestro tiempo consiste en reducir la razón pura a “razón vital”. ¿Ha habido alguien que haya intentado... simplemente entender su significación? Se ha hablado siempre, no obstante mis protestas, de mi vitalismo, pero nadie ha intentado pensar juntas las expresiones “razón” y “vital”. Nadie, en suma, ha hablado de mi “racio-vitalismo”. Y aún ahora, después de subrayarlo, ¿cuántos podrán entenderlo -entender la *Crítica de la razón vital* que en este libro se anuncia?”¹³⁹⁹.

La Modernidad y la Ilustración ha reivindicado el papel regulador de la razón y la cultura en la vida: razón y cultura como claridad y perfección de la misma. El desarrollo autosuficiente de la razón como “razón pura” (razón que determina desde sí misma, desde sus estructuras *a priori* o desde sus “ideas” al margen de toda contrastación en lo dado, la realidad y se convierte de “contemplativa” en “legisladora”), la deriva del subjetivismo y del idealismo ha conducido a su radical conclusión: la suplantación de la realidad por la razón. En este sentido ha engendrado un monstruo: la razón revolucionaria. La víctima es la realidad (que se olvida o desaparece; se torna prescindible) y la vida humana que, lejos de ser el fin, se instrumentaliza y queda sometida al “ideal” o al proyecto alucinado de la razón. Por ese camino la Modernidad ha engendrado el idealismo y la revolución. Contra esa deriva urge ahora recuperar la realidad y la maltrecha vida humana: este es el sentido de la crítica al “racionalismo”.

Pero la propuesta de Ortega no es un vitalismo irracionalista que renuncia a la Ilustración (al principio de racionalidad) o reacciona contra ella. La superación del racionalismo “totalitario”, pero sin recaer en el irracionalismo romántico o antiilustrado, lo que reivindica es la vida humana asistida por la razón y ésta atendida a la realidad para que así pueda servir efectivamente a la vida (sin suplantarla ni legislarla autoritariamente). Eso es precisamente la razón vital, la razón recuperada como verdadera “teoría”: contemplación y respeto por la realidad para poder así saber a qué atenernos.

¹³⁹⁹ “Pidiendo un Goethe desde dentro”, en *Goethe desde dentro*, O. C., T. V, nota en pág. 128. En *Prólogo para alemanes* (1934), al repasar cómo llegó a la noción de “vida”, reitera esta afirmación de su pensamiento como raciovitalismo: proclamar la vida como realidad radical, superar el intelectualismo, pero sin perder la razón como instrumento, necesario, de la vida. “Sea de ello lo que quiera, importa mucho que al llegar esta humanidad europea al punto de vista de la vida, que es superación radical del intelectualismo, no pierda en la aventura la razón y le pase lo que el romance burlesco cuenta: “Con la grande polvareda perdimos a don Beltrane”. Por si acaso, me interesa sobremano hacer constar que la playa donde mi barca arribó no era ese equívoco “pensar existencial”, sino lo que muy pronto iba a llamar “filosofía de la razón vital”, la cual razón es sustantiva y radicalmente *vital*, pero es, no menos, *razón*” (O. C., T. IX, pág. 154). O en el *Prólogo a una edición de sus obras*, de 1932: “Mi incesante batalla contra el utopismo no es sino la consecuencia de haber sorprendido estas dos verdades: que la vida -en el sentido de la vida humana, y no de fenómeno biológico- es el hecho radical, y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote” (O. C., T. V, pág. 93). Por ello es necesario el pensamiento: “No; el pensamiento no es la función de un órgano, sino la faena exasperada de un ser que se siente perdido y aspira a orientarse... Yo necesito desenmascarar ese enigma circundante del que yo mismo formo parte: *saber* con quién trato y de quién depende mi vida; *conocer*, de una vez para siempre, los designios y conducta del mundo, porque sólo así puedo descubrir cuál es mi auténtico quehacer en él. Para ello... hago funcionar mi mente”. Y concluye: “En la medida en que yo puedo ser antialgo, yo he sido antiintelectualista. A la hora de mi juventud imperaba en Europa un culto al intelecto que a mí me parecía idolátrico y de gran beatería. Pero es preciso reobrar hoy contra el vicio opuesto, renovando la fe, no en el intelecto, que es un mero instrumento orgánico, sino en su empleo vital, en el pensamiento” (pp. 96-97).

El tema de nuestro tiempo es, pues, la exposición de una concepción filosófica general que tiene que ver con la definición de la realidad (la vida, de la que la cultura y el espíritu son su expresión más elevada), pero sobre todo se centra en el problema de qué es la verdad y si podemos alcanzarla (frente al relativismo y al racionalismo, raciovitalismo y perspectivismo), el de la función y alcance de la razón y los límites del conocimiento (la razón no es primariamente “facultad de verdad”, sino función de la vida; de ahí su valor de verdad y sus límites y condiciones), el de la relación entre vida y cultura y en general entre las exigencias de la vitalidad y las del espíritu y la universalidad. Pretende situarse Ortega y su doctrina, como hemos dicho al inicio de esta sección, en la superación de diversas alternativas ideológicas, verdaderas antinomias en la historia del pensamiento y la cultura: subjetivismo o dogmatismo “realista”, relativismo o racionalismo universalista, irracionalismo o imposición de una racionalidad ahistórica e inhumana, sensualismo o moralismo, vida sin transcendencia en la cultura (barbarie) o cultura desvitalizada o alejada de los imperativos vitales (bizantinismo); en fin, reforma o revolución (proceso de mejora y reforma orientada por la razón “contemplativa” o ruptura y refundación de la realidad impuesta por la razón revolucionaria).

La idea principal se puede resumir de forma muy simple: la razón, la facultad o la actividad cognoscitiva base de cualquier universalidad posible para el hombre es función de la vida, es instrumento y recurso para su afirmación y expansión y está condicionada y supeditada a sus fines y necesidades. No es la facultad o potencia -supravital- del espíritu para la contemplación de la verdad (la “apertura” a la realidad como tal por la participación en el entendimiento o intuición infinita de Dios). No es primariamente la facultad de “la” verdad, sino el recurso de un ser que tiene que habérselas en y con el mundo, preservar y desarrollar su vida, que cuenta con una estructura sensorial receptora de estímulos y una capacidad cerebral de integración, interpretación y proyección que le tiene que servir para vivir, encontrar recursos, resolver sus problemas vitales, procurarse más vida y mejor. Ahí radica su valor: tiene que ser objetiva... y creativa: informar objetivamente de la realidad, proporcionar información veraz de las condiciones materiales y saber dar la mejor respuesta. He ahí su dimensión objetiva y creadora (en el sentido de la imaginación creadora, de saber relacionar y encontrar soluciones originales y prometedoras: esa es la medida de la inteligencia). Pero ahí radica también su limitación: está atendida al interés de la vida (no de “la” verdad), se limita, en principio, a lo vitalmente necesario o valioso y está condicionada por ello. La estructura receptora de estímulos está especializada en cada especie animal, también en el hombre, y determina el tipo de estímulos que puede captar y por ende el tipo y la parte de “realidad” que le es propia y que está condicionada también por el tipo de necesidades y el modo peculiar de vida en que se ha especializado o es capaz de desarrollar. Por principio, la razón o facultad de conocimiento responde, más que a “lo verdadero”, a “lo vitalmente significativo”. El ámbito de “la verdad” como tal no coincide con lo vitalmente significativo, supera nuestro límite, nos está vedado. Esto ya ha sido enunciado cuando exponíamos el “sistema filosófico” que se contenía en los cursos de filosofía de 1915 y 1916 y está supuesto en lo recientemente explicado sobre el “medio específico” y la realidad que es propia a cada especie.

Hablamos de “razón” en relación con la vida. Si es verdad que por “razón” se entiende específicamente la capacidad intelectual humana (más allá, aunque en relación, con la sensorial), la capacidad abstractiva que forma los conceptos, es capaz de

relacionarlos en el juicio y sacar conclusiones que van más allá de los datos inmediatos, y que es donde verdaderamente radica la capacidad de conocimientos universales..., creemos que, cuando ahora habla Ortega de razón vital o de razón como función de la vida, se está refiriendo en general a la capacidad cognoscitiva humana, la capacidad de “aprehender” o hacerse cargo de lo real -sea lo que sea que entienda por ello- y disponer de esa información para su vida. Incluye percepción e intelección o razonamiento, intuición sensible y capacidad de abstracción y conocimiento de la realidad por medio de conceptos, lo que implica, al menos en el hombre, un tipo de aprehensión -y esto desde la misma intuición sensible- que incluye conciencia y, en definitiva, “conciencia de realidad” (conciencia “objetiva” y en alguna medida, aunque sea secundaria o “aperceptiva”, conciencia “refleja”). Esta “razón” o capacidad de conocimiento natural -basada en la percepción y capacidad de conceptos y razonamiento, verdadera “inteligencia sentiente”- es lo que puede fundar y de hecho da lugar a los conocimientos “universales” posibles en el hombre. Y de ella es de la que estamos diciendo que surge como o cumple una función vital y tiene por objeto, más que “la verdad”, lo vitalmente necesario, significativo o valioso.

Pero ya hemos explicado en otra ocasión, y tendremos de nuevo que volver sobre ello, que lo que el hombre conoce, sea mucho o poco, lo reconoce como “realidad” (en eso radica su mundo de “objetos”). Por eso, y por el mismo reconocimiento de los límites de su conocer, surge en él la noción de verdad, a diferencia de lo que es “su” verdad u objetividad. Eso es lo que lleva a la razón a trascenderse como mero instrumento de la vida y pretender la “verdad” como tal, en absoluto. Eso es en definitiva el ámbito de la cultura y del espíritu que, de función de la vida, se convierten en verdaderas creaciones en que la vida no sólo mejora y se perfecciona, sino que se trasciende o transfigura. La razón, recurso de utilidad para la vida, crea por ello la cultura, el conjunto de conocimientos, técnicas y normas para la mejora de la vida y su expansión. Y al conocer descubre la ciencia: la aspiración a la verdad; al crear, descubre el arte: la conciencia de la belleza; al regular la vida y la convivencia, descubre el bien y la justicia. Eso es la cultura como perfección y transcendencia de la vida: la ciencia, el arte, la moral, la religión. Y así la razón utilitaria, la facultad para la vida, se convierte en aspiración a la verdad, al bien, a la belleza, a lo absoluto. Y no como negación de la vida, sino como su perfección y sublimación.

De esta idea general del raciovitalismo y esta consideración de la cultura como perfeccionamiento de la vida (hasta llegar a trascenderse en “vida del espíritu”) se deduce:

1/ Si es verdad que no podemos conocer la realidad en su totalidad e integridad - como si existiera una “verdad en sí” al margen de todo cognoscente- o si nuestro conocimiento no es ni puede ser expresión de “la” realidad, no quiere decir que sea una proyección puramente subjetiva y ajena a las condiciones “reales”: nuestro conocimiento es una aproximación, aunque sea parcial, gradual y progresiva, a la realidad “objetiva”. Es más, no es posible la vida sin acercamiento a la realidad, a la comunicación objetiva con ella. Sólo la “verdad” asegura claridad, seguridad, eficacia. Sólo se vive saludablemente en contacto objetivo con la realidad.

2/ Consiguientemente, si no podemos aspirar a la verdad absoluta, universal, intemporal, sí podemos hablar de un conocimiento objetivo que responde a condiciones no subjetivas de la realidad. Aunque el conocimiento sea una perspectiva, un aspecto o

punto de vista, y precisamente por ello, nos da la única realidad posible y efectiva y es decididamente “objetivo”: porque es un aspecto de la realidad que a mí me alcanza y porque cabe una superación del punto de vista en la visión de totalidad (integración, más que suma, de las diferentes perspectivas) y en el establecimiento de la adecuada jerarquía.

3/ No es verdad por eso que todo conocimiento sea relativo, pasajero y falso, aunque no quepa un conocimiento -más bien una verdad- absoluto, universal e intemporal. Aunque parcial y limitado, y dentro de las condiciones de la subjetividad, es posible el conocimiento objetivo -que se debe a las condiciones reales del objeto-, en el que es posible la coincidencia y en el que cabe la universalización por los diversos procedimientos de la ciencia.

4/ Por ello es imprescindible la razón frente a todo irracionalismo. Porque es la que orienta la vida hacia metas de eficacia y perfección, porque pone normas a la pura espontaneidad para lograr mayores cotas de excelencia, porque es la única que asegura un mínimo de universalidad. Vida sin razón es salvajismo, pura animalidad. Razón sin vida, sin el límite de la realidad y el objetivo de la vida, es pura y devastadora alucinación.

5/ Lo mismo que no es posible la vida sin cultura. Siendo ésta realmente, como analizamos en *Meditaciones del Quijote*, claridad, seguridad, perfección, no puede anclarse la vida más acá de la cultura. Es vida muerta, radicalmente impedida, sin conocimientos objetivos (ciencia) que la orienten con eficacia, sin creaciones que la faciliten y eleven (arte), sin las normas y sin los valores que la humanizan (moralidad, justicia).

Por eso vida sin cultura es barbarie, es infrahumanidad. Aunque es evidente que cultura separada o impuesta a la vida, sea para negarla o para formalizarla y esclerotizarla, es alienación o bizantinismo. Aunque la razón y la cultura desvitalizada que más hay que temer, en nuestro tiempo, es aquella que se impone a la vida en nombre de un ideal decidido desde la pura razón (en realidad, una razón abstraída de la realidad, pero patrimonializada, convertida en interés e imposición “ideológica” de una facción): la cultura del totalitarismo revolucionario. Es el ejemplo del fascismo o del comunismo bolchevique; o es quizás el imperialismo de la masa o de lo vulgar -de lo ínfimo moral frente a lo excelente-, precisamente por negarse al verdadero imperio de la razón. Ortega lo llama “plebeyismo”. ¿O quizás debiéramos llamarle populismo? En cualquier caso, es una negativa a la razón vital y su sustitución por el tópico y la solución simplista, auténtica cristalización de una cultura separada de su raíz vital: la realidad iluminada por la razón. Son las nuevas y temibles formas de la barbarie.

En cualquier caso, la filosofía de la razón vital o raciovitalismo afirma que la vida es superior a la razón, pero no puede prescindir de ella; que la razón está sometida a la vida, pero tiene que dirigirla y orientarla; en este sentido, la razón ha de presidir la vida, pero no puede suplantarla. Y la razón suplanta a la vida cuando propone objetivos que niegan la vida y sus exigencias: platonismo, alienación religiosa, pietismo moralista, las creaciones culturales o ideológicas que Nietzsche calificaría de “nihilistas”; o cuando propone unos ideales o bienes culturales ajenos a las preocupaciones o a los intereses vitales: culteranismo, bizantinismo, formalismo culturalista, “venecianismo”; o cuando

sustituye la realidad por el ideal y quiere legislar sobre la vida sin atenerse a sus condiciones reales, materiales, de posibilidad. Es cuando “el sueño de la razón produce monstruos”.

Pretende oponerse a un doble radicalismo o a una doble exageración:

- El irracionalismo “vitalista” que consagra la espontaneidad vital, la impulsividad primaria y sus exigencias más allá de toda “razón” (límite, norma, universalidad): irracionalismo racista, nacionalista, fascista, romántico (del “sentimiento”), sensualismo inmoralista, incluso “positivismo” que sacraliza la facticidad negando toda posibilidad racional de transformación (aquí conduce el llamado vitalismo, historicismo, relativismo).
- El racionalismo antivital, representado por a) un idealismo “espiritualista” que termina negando los valores de la vida y de la terrenalidad (su inmanencia): platonismo, misticismo religioso, morales del ascetismo y la renuncia. b) Culturalismo y bizantinismo. c) Idealismo subjetivista, base del utopismo revolucionario.

Las propuestas positivas que se deducen de esa doble negación ya las hemos enunciado:

- La vida tiene que estar regida por la razón. Pero la razón ha de estar atendida a la realidad. Ha de ser ante todo contemplativa, teoría. Sólo entonces es útil instrumento para la vida.
- El objetivo de su tarea tiene que ser el cuidado, la mejora y la expansión de la vida. Para ello tiene que ser conocimiento, crítico y objetivo, y creativo, en la medida en que lo es la inteligencia: capaz de dar respuestas originales y encontrar salidas novedosas a los problemas.
- La razón, porque se empeña en el conocimiento de la realidad, sus condiciones, sus deficiencias, sus límites, puede ser correctora, transformadora, reformadora, pero no revolucionaria. Propone, ensaya, apuesta dentro de las condiciones de posibilidad. No salta al vacío en pos de una alucinación.
- No podemos afirmar una verdad absoluta, universal e intemporal (entre otras cosas, porque siendo la realidad la relación y quehacer del hombre en el mundo, de conciencia y realidad material, la realidad, y con ella la razón, es constitutivamente “histórica”), pero sí una objetividad por encima de las opiniones (individuales, subjetivas, interesadas). El conocimiento humano está aquejado de límites y de subjetividad (es “perspectiva”), pero es posible un mínimo de objetividad y de universalidad: en ciencia, en moral, en estética.

2.- Ni relativismo ni dogmatismo racionalista. La razón como función de la vida

Comienza Ortega, en el capítulo III de la obra, por plantear el problema de la verdad de nuestro conocimiento e ideas entre el relativismo a la postre escéptico e inservible para fundar una acción constructiva y un racionalismo que proclama una verdad

ahistórica y universal definida -realmente construida- por una razón cada vez menos atendida a la realidad y más dispuesta a dictarla. ¿Existe o somos capaces de alcanzar una verdad objetiva y universalizable o, por el contrario, no existen sino opiniones subjetivas y relativas al sujeto, la época y los intereses particulares, no habiendo una verdad como tal que pueda ser el fundamento de la universalidad? Lo que se dice anteriormente sobre las *generaciones* y el que cada una representa una “sensibilidad vital” que determina una manera común de situarse ante la realidad y sus problemas, aunque pueda haber muchas diferencias en ideas y opiniones morales, parece sugerir el relativismo e historicidad de la verdad. Esta es la cuestión: “La verdad, al reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. Mas la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado continuamente de opinión, consagrando como “verdad” la que adoptaba en cada caso. ¿Cómo compaginar lo uno con lo otro? ¿Cómo averiguar la verdad, que es una e invariable, dentro de la vitalidad humana, que es, por esencia, mudadiza y varía de individuo a individuo, de raza a raza, de edad a edad?”¹⁴⁰⁰.

Hay una primera respuesta que llamaremos relativismo e historicismo: no hay verdad -objetiva, permanente, universal-, sino pura opinión: una multiplicidad de opiniones o perspectivas en función del individuo, la época histórica, el interés particular. De ahí la variabilidad y fluidez histórica de las ideas-opiniones. “Tenemos que renunciar a la idea de que la verdad se deja captar por el hombre. Cada individuo posee sus propias convicciones, más o menos duraderas, que son “para” él la verdad... “La” verdad, pues, no existe: no hay más que “verdades” relativas a las condiciones de cada sujeto. Tal es la doctrina “relativista”¹⁴⁰¹. Tal posición no es sino una forma de escepticismo, que se contradice a sí mismo o simplemente se niega al esfuerzo que exige la verdad; pero, sobre todo, resulta negativa para favorecer la vida, pues se incapacita para la crítica, la valoración y la fundamentación de una propuesta que pueda mejorarla.

La doctrina contraria (y no simplemente contradictoria, que sería la que, negando el relativismo, admite algún tipo de objetividad) es la que Ortega llama “racionalismo”: existe una verdad absoluta, universal, atemporal, que es captada por la razón, la “intuición intelectual”, cuando se libera de las contingencias empíricas e individuales. Esto es, la “razón”, que es la facultad intelectual de raíz intuitiva (la “deducción” es una especie de “intuición sucesiva” -Descartes-; el *a priori*, muy particularmente el *a priori* moral, desde el que se determina el juicio teórico o la norma moral, es alguna forma de intuicionismo intelectual -“trascendental”- desde el que queda sometida, reducida a sentido y realidad, la materia de la sensibilidad), es la facultad de verdad y, atendida a sus internas y puras exigencias, alcanza la verdad universal, objetiva y permanente, válida para todos los individuos y edades, capaz así de corregir y someter las diferencias individuales y sobre todo los impulsos e intereses particulares. Objetivismo, universalismo, ahistoricismo. El racionalismo suprime la diversidad, la variabilidad, el conflicto particularista -porque anula lo individual que se opone a lo universal-; en suma, la historia. Añade que, si estamos tardando tanto en alcanzar toda la verdad, se debe a errores y defectos de la voluntad más que a la incapacidad de la razón. Nada que un método adecuado no pueda salvar.

¹⁴⁰⁰ *El tema de nuestro tiempo*, O. C., T. III, pág. 572.

¹⁴⁰¹ *Ibidem*.

Ortega apunta el proceso que va de Descartes a Kant y al idealismo alemán en el sentido de depurar la autonomía y autosuficiencia de la razón para definir la realidad -y el deber ser- al margen de la sensibilidad, del interés y de las condiciones reales, materiales, de la vida o existencia humana. Se prescinde de la sensibilidad (Descartes), se define la realidad desde la “pura” razón (Spinoza), o se instituye un “*a priori*”, una condición trascendental de la razón pura (la que es capaz de determinar desde sí misma tanto “lo que es” -los juicios de la razón teórica- como “lo que debe ser” -los juicios de la razón práctica-) (Kant), con lo que compete a la Razón absoluta establecer el sentido de lo que es -poner la realidad- y definir el deber ser: el verdadero futuro, la plenitud de la humanidad. Así, aplicada la razón pura y su ideal de humanidad a la sociedad, establecerá “un orden social definitivo”, un “futuro ideal” que ha de suplantar la “realidad dada” y ha de imponerse como el imperativo incuestionable de justicia. Por eso, concluye, el racionalismo aplicado a la política es revolucionarismo; y viceversa, “no es revolucionaria una época si no es racionalista”. Es decir, termina Ortega vinculando el idealismo a la revolución: aquél conduce a ésta y ésta sólo puede fundamentarse en la razón idealista que es, por definición, revolucionaria. Por esto dice Agapito Maestre, en el libro recientemente publicado *Ortega y Gasset. El gran maestro*, que la crítica al idealismo tiene su expresión política y su consecuencia práctica en la crítica a la revolución y ésta sólo se entiende desde esa filosofía racionalista. Por ello parafrasea a Kant: la crítica al idealismo es vacía sin la crítica a la revolución y la crítica a la revolución es ciega sin la crítica al idealismo.

“Pues, ¿cuál era en última instancia el pensamiento físico y filosófico de Descartes? Declarar dudosa y, por tanto, desdeñable toda idea o creencia que no hayan sido construidas por la “pura intelección”. La pura intelección o razón no es otra cosa que nuestro entendimiento funcionando en el vacío, sin traba alguna, atenido a sí mismo y dirigido por sus propias normas internas... Este es el modo de pensar geométrico, el *mos geometricus* de Spinoza; la “razón pura” de Kant. El entusiasmo de Descartes por las construcciones de la razón le llevó a ejecutar una inversión completa de la perspectiva natural del hombre... Con heroica audacia, decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión, queda descalificado y se le considera, en cierto modo, como ilusorio. (...)

“La física y la filosofía de Descartes fueron la manifestación de un estado de espíritu nuevo, que un siglo más tarde iba a extenderse por todas las formas de vida... Haciendo converger los rasgos de ese estado de espíritu, se obtiene la sensibilidad específicamente “moderna”. Suspiciencia y desdén hacia todo lo espontáneo e inmediato. Entusiasmo por toda construcción racional... Así, las instituciones políticas tradicionales le parecerán (al hombre cartesiano, moderno) torpes e injustas. Frente a ellas cree haber descubierto un orden social definitivo, obtenido deductivamente por medio de la razón pura. (...) Urge, pues aniquilar el pecado vigente y proceder a la instalación del orden social definitivo. El futuro ideal construido por el intelecto puro debe suplantar al pasado y al presente. Este es el temperamento que lleva a las revoluciones. El racionalismo aplicado a la política es revolucionarismo, y viceversa, no es revolucionaria una época si no es racionalista”¹⁴⁰².

Está clara la línea interpretativa y crítica de Ortega (razón autónoma, razón pura, razón crítica, razón utópica, razón revolucionaria) que va a desarrollar y culminar en “El ocaso de las revoluciones”. Hay en el racionalismo un principio de desestimación de las condiciones reales-vitales de existencia y una exaltación del activismo del sujeto “racional” que va más allá de la mera crítica con intención reformadora para convertirse

¹⁴⁰² *Ídem*, pp. 574-576.

en imperativo de subversión revolucionaria¹⁴⁰³. Habría que analizar qué es lo que conduce de la razón crítica a la razón revolucionaria (cómo la crítica ilustrada conduce a la revolución y ésta al imperio de la *Virtud* inmisericorde y al terror; o cómo el análisis marxista de las relaciones de producción en el capitalismo conduce a la teoría de la dictadura del proletariado liderada por el autoproclamado Partido de la vanguardia del proletariado que somete todo a su dictadura).

De momento, Ortega se limita a constatar la insuficiencia de ambas alternativas contrarias, el relativismo disolvente y el racionalismo antirrealista e intervencionista, apuntando que la razón “pura” debe transformarse en razón “vital” (“la otra especie de razón, que no es pura, sino vital”¹⁴⁰⁴). Si la primera supone abandono de la objetividad, olvido de las reales condiciones, materiales, de existencia, la razón vital ha de ser la vuelta a la posición contemplativa (no puramente intervencionista), la que acepta la dimensión material e histórica como la otra parte de sí misma (la crítica al idealismo va a ir por la consideración de “lo otro que el sujeto” como parte irreductible del mismo yo-vida y por tanto como algo que hay que conocer -contemplativamente- y respetar; en lo que puede haber crítica y acción transformadora, pero no imposición del propio proyecto alucinado o utópico).

La alternativa al relativismo historicista o al racionalismo ahistórico será, como hemos explicado anteriormente, la idea de razón como función de la vida (razón vital), que aprehende esa realidad irreductible a sí misma (principio de objetividad), pero lo hace limitadamente y desde su condición: es interpretación y perspectiva, pero fundada objetivamente. La razón como función vital es apropiada para reflejar, no “la” verdad en absoluto, sino lo que de la realidad le es vitalmente necesario e interesante. Por eso el conocimiento o la idea, siendo objetiva o reflejo de las reales condiciones materiales, es relativa al sujeto y variable. Diríamos que la verdad es objetiva y relativa, universalizable e histórica. No es ni verdad absoluta ni mera opinión subjetiva: es

¹⁴⁰³En “Reflexiones de centenario (1724-1924)”, que Kant publica en *Revista de Occidente* en 1924 a propósito del segundo centenario del nacimiento de Kant, muestra Ortega de forma magnífica precisamente cómo el idealismo -del que Kant es punto culminante- o el “subjetivismo teórico” (que es el “idealismo de “ideas”) conduce al *activismo* ético-político, que es “subjetivismo práctico” o “idealismo de los “ideales”. O cómo la razón pasa de ser contempladora a constructora, de ser humilde atenerse a lo real a decretar lo que tiene que ser, de obedecer a mandar: “La lógica o metafísica de Kant culmina en su ética. No es posible entender aquéllas sin ésta. Ahora bien, la ética no es filosofía del ser, sino de lo que debe ser... Kant proclama el *Primado de la Razón práctica sobre la teórica*. ¿Qué quiere decir esto? Hasta él la razón había sido sinónimo de teoría, y teoría significa contemplación del ser. En cuanto teoría, la razón gravita hacia la realidad, se supedita humilde a ella. Dicho de otra manera, lo real es el modelo y la razón la copia. Pensar es aceptar. Mas como la realidad no es razón, estará ésta condenada a recibir la norma y la ley de un ajeno poder i-racional o a-racional, incongruente con ella. Este es el momento en que Kant arroja la máscara... y se resuelve a la audacia sin par de declarar que mientras la razón sea mera teoría, pulcra contemplación, la razón será irracional. La razón verdadera sólo puede recibir la ley de su propio fondo, autónomamente... y en lugar de atender a la realidad irracional, necesita fabricar por sí un ser conforme a la razón. (...) De contemplativa, la razón se convierte en constructiva y la filosofía del ser queda íntegramente absorbida por la filosofía del deber ser. Conocer no es copiar, sino, al revés, decretar... Para Kant, el pensamiento es un legislador de la Naturaleza. Saber no es ver, sino mandar. La quieta verdad se transforma en imperativo... Bajo su imperio (el del *thymos* germano), la vida, que era clásicamente una *acomodación* del sujeto al Universo, se convierte en *reforma* del Universo... He aquí lo que yo llamo una filosofía de vikingo” (O. C., T. IV, pp. 273-274). He aquí lo que es la razón pura, legisladora, activista, a la postre revolucionaria -la que define o decreta lo real desde el “ideal”-, que debe ser sustituida por la razón vital, que es vuelta a la razón atendida a lo real y puesta al servicio de éste (de la que hemos dicho que puede ser reformadora, con proyectos de corrección o mejora sobre esa atención a la realidad), pero no revolucionaria (la que pretende “rehacer” la realidad según el “ideal”).

¹⁴⁰⁴*Ídem*, pág. 576.

perspectiva, esto es, punto de vista (del sujeto) y “aspecto” de la realidad. En todo caso, la razón (vital) no es “construccionista”, sino contemplativa. Por ello no puede ser “revolucionaria”, pero sí crítica y reformadora.

“Empezamos a sospechar que la historia, la vida, ni puede ni “debe” ser regida por principios, como los libros matemáticos. Es inconsecuente guillotinar al príncipe y sustituirle por el principio. Bajo éste, no menos que bajo aquél, queda la vida supeditada a un régimen absoluto. Y esto es precisamente lo que no puede ser: ni el absolutismo racionalista -que salva la razón y nulifica la vida- ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón”¹⁴⁰⁵.

3.- Vida y cultura. Ni vida al margen de la cultura (barbarie) ni cultura al margen de la vida (bizantinismo). La desvitalización de la cultura

En el capítulo siguiente (“Cultura y vida”) amplía Ortega la cuestión de la verdad, enmarcada entre el relativismo y el racionalismo, al del bien y la justicia y más generalmente al de la cultura: ¿Podemos establecer qué es el bien y la justicia, que tienen que ser valores objetivos y universales, válidos para todos los individuos y por ello fundamento del orden social, o sólo hay opiniones y posicionamientos morales enfrentados en función de la cultura, la posición social, la ideología dominante y en definitiva las valoraciones interesadas? ¿No hay una forma de conducta y de ordenación social que respondan de verdad a las exigencias de la virtud y la justicia y no a concreciones históricas subjetivas, circunstanciales, contradictorias y atendidas a intereses de facción? Lo mismo cabe preguntarse sobre el sentido de lo bello y de la calidad de las creaciones artísticas. Y si la ciencia, el arte, la moral son el contenido fundamental de la cultura, la pregunta se extiende a ésta en general (tema que viene ocupando a Ortega desde su mocedad y que evoluciona del “culturalismo” de la etapa neokantiana al presente “vitalista”): ¿Qué representa la cultura con respecto a la vida? ¿Es la necesaria superación de la espontaneidad vital -con la exigencia de verdad, de virtud y justicia, de educación de la sensibilidad, en suma, de norma y de universalidad- o puede ser la negación de esa espontaneidad y del impulso de vitalidad, hasta el punto de convertirse en un obstáculo para su expansión? ¿Es la cultura perfección o negación de la vida?

Sólo plantear esta cuestión puede parecer a estas alturas un tanto escandaloso. Claro que es necesaria la cultura para la vida y constituye la creación necesaria, imprescindible, para su desarrollo, conservación y mejora, para su seguridad y su perfección. Vida es quehacer y creación y cultura es su concreción inevitable. Porque la vida está por hacer, no hay vida sin cultura. Y ésta, como la razón, es función de la vida y tiene que ser para su perfeccionamiento. Pero el conocimiento, el arte, la moral, que son funciones vitales (necesidad de información objetiva, necesidad de normas de convivencia, necesidad de producir lo necesario para la vida) se convierten en necesidad de verdad, de bien y de justicia, de belleza. Y sólo en cuanto lo alcanzan, aunque sea limitadamente, sirven realmente a la vida humana o son factores de perfeccionamiento y de humanidad.

¹⁴⁰⁵ *Ídem*, pp. 576-77. O en la página siguiente: “No entendemos cómo puede hablarse de una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente desalojar la fluencia vital”.

Lo hemos dicho en otras ocasiones: la cultura es la creación vital en que la vida termina trascendiéndose y el impulso vital se trasciende en vida del espíritu. O lo que puede entenderse mejor: precisamente porque el hombre concibe lo limitado de sus logros y capacidades y comprende la distancia entre su efectivo conocimiento y “la” verdad, entre sus realizaciones morales y la justicia, entre sus creaciones artísticas y la belleza, se fragua realmente una “idea” de la verdad, la justicia, la belleza y éstas se convierten en su aspiración, en lo único que justifica la vida y da valor a la cultura. ¿Pero estamos realmente en condiciones de alcanzarlas? La cultura se convierte, con la actividad de la ciencia y su ideal de verdad, la búsqueda moral y su ideal de justicia, la creación artística y su ideal de belleza, en el progreso hacia el ideal de humanidad. No hay, pues, verdadera vida humana sin ese progreso cultural, que lo es en ciencia, en moralidad, en sensibilidad estética, en sincera religiosidad. No hay vida sin cultura. Vida sin cultura es barbarie. Y cultura que no busca el progreso, que no se esfuerza en mejorar el saber, la moralidad, la sensibilidad estética o religiosa es vida detenida, resistencia a la humanidad, insistencia en la barbarie o la animalidad (recuérdese la imagen del enano Gregorio el Botero, que entonces resumía Ortega en resistencia a la modernidad).

Es verdad que lo mismo que hay una extralimitación de la razón en el “racionalismo” hay o puede haber una desvitalización de la cultura. Y lo mismo que aquella toma un vuelo autónomo y se absolutiza contra la realidad y la vida, puede ésta -la cultura- adquirir una independencia que la enfrente a lo que es su raíz y su objetivo: la vida. Es lo que ocurre en el “culturalismo”, cuando la cultura -la ciencia, la moral, el arte- parece convertirse en fin al margen de las exigencias vitales; en el formalismo desvitalizador de las creaciones culturales cuando parecen ajenas a las necesidades de la vida; en la asunción ideológica de los tópicos culturales sin comprensión de su significado vital y sin adhesión viva a los mismos (que se tambalean a la mínima prueba porque no están enraizados vitalmente ni sentidos); en fin, en el “imperialismo” de la cultura contra la vida que puede ejemplificarse en: la rebelión ya aludida de la razón contra la realidad, el dominio de la ciencia y la técnica sobre los fines y la capacidad de decisión de los hombres (contra su propia libertad), la conversión de la aspiración moral en el imperialismo de las utopías, el acaparamiento de la vida por la política, etc.

En ese caso se impone una recuperación de la vida como fin de la cultura, lo que llama Ortega “someter la cultura a la vida”; que no es abandono de la cultura o de la razón, sino su revitalización. Y poner la razón y la cultura al servicio de la vida no implica sino que sirva para darle una imagen fiel -científica y crítica: eso es teoría- de la realidad que permita dar respuestas a los problemas y ensayar propuestas viables de corrección y mejora. Eso es el tema de nuestro tiempo y la esencia del raciovitalismo.

Y en lo que se refiere a España y a las propuestas de revitalización -de las instituciones y de la sociedad-, que últimamente se han concretado en nacionalización e imperativo de selección y que interesan tanto reformas e intervenciones políticas, como sociales, económicas, educativas y morales, nunca ha renunciado Ortega a sus juveniles exigencias de educación y cultura, de impulso de la ciencia y educación superior, y en definitiva a los ideales de Ilustración, cultura y reforma social. La razón vital -la razón que hace comprender la realidad y por ello sirve a la vida- más bien nos obliga a aproximarnos y a analizar con rigor los problemas presentes y sus causas radicales (el análisis de la realidad española, política, social, cultural, ha sido continua y se ha elevado a teoría en *España invertibrada*) y a formular propuestas a la vez radicales y

viables; propuestas que actualizan, integran y completan, como hicimos constar, las que se hacían en 1910 y 1914.

Volveríamos al mismo Ortega para escuchar de él no sólo la idea clave de la razón como función de la vida y por ello la exigencia de objetividad, aunque limitada, sino cómo la necesidad de conocimiento se convierte en necesidad de verdad, la necesidad de querer y elegir en necesidad de bien y de justicia y en definitiva cómo la vida se trasciende en cultura. Cultura que, adquiriendo cada vez mayor autonomía frente a la vida, hay que volver a someter a sus fines (que son los del perfeccionamiento y no el dominio de la vida).

Decíamos que eleva el problema planteado sobre la verdad al de la justicia y al de la cultura en general:

“Lo mismo que con él acontece con la norma moral y jurídica que pretende regir nuestra voluntad, como la verdad nuestro pensamiento. El bien y la justicia, si son lo que pretenden, habrán de ser únicos. Una justicia que sólo para un tiempo o una raza sea justa, aniquila su sentido. También hay un relativismo y un racionalismo en ética y en derecho. También los hay en arte y en religión. Es decir, que el problema de la verdad se generaliza a todos aquellos órdenes que resumimos en el vocablo “cultura”¹⁴⁰⁶.

Comencemos por el conocimiento: “El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre”¹⁴⁰⁷. Eso significa que cumple una utilidad para la vida, servir a la perduración del individuo, en este caso informarle para poder vivir más y mejor. Porque la función específica del conocimiento es reflejar con objetividad la realidad de nuestro medio o de las cosas para poder actuar en él con eficacia. Por eso el conocimiento tiene que proporcionarnos verdad, ponernos en contacto con la realidad -trascendente- de las cosas.- Si no, no nos serviría, faltaría a su función¹⁴⁰⁸.

Pero su función primaria es la utilidad, no la verdad, aunque ésta viene exigida por aquella... y condicionada por ella. Porque si exige verdad, la exige en aquello que compete a su necesidad; y por tanto la propia utilidad o función vital pone límites a la función “objetiva” de la razón. Por eso “tiene el fenómeno del pensamiento doble haz: por un lado nace como necesidad vital del individuo y está regido por la ley de utilidad subjetiva; por otro lado consiste precisamente en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad”¹⁴⁰⁹.

En definitiva, por su función vital, el conocimiento accede a la verdad objetiva, pero limitadamente, en función de sus necesidades, su sistema de adaptación y estructura

¹⁴⁰⁶ *Ídem*, pág. 579.

¹⁴⁰⁷ *Ibidem*. En esta fórmula hemos dicho al principio que se resume la filosofía de la razón vital. “La razón es sólo una forma y función de la vida. La cultura es un instrumento biológico y nada más”, resume unas cuantas páginas después (pág. 593).

¹⁴⁰⁸ “Pensar es poner ante nuestra individualidad las cosas según ellas son... Su misión es reflejar el mundo de las cosas, acomodarse a ellas de uno u otro modo; en suma, pensar es pensar la verdad, como digerir es asimilar los manjares” (*Ídem*, pág. 579). “No puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos, si no pienso la verdad. Un pensamiento que normalmente nos presentase un mundo divergente de lo verdadero, nos llevaría a constantes errores prácticos y, en consecuencia, la vida humana habría desaparecido. En la función intelectual, pues, no logro acomodarme a mí, serme útil, si no me acomodo a lo que no soy yo, a las cosas en torno mío..., a lo que trasciende de mí” (pág. 580).

¹⁴⁰⁹ *Ídem*, pp. 579-80.

orgánico-sensorial... Lo dice con mayor claridad en el apartado X (“La doctrina del punto de vista”): “La estructura vital influye en la recepción de la realidad” y el conocimiento o capacidad de recepción de la realidad actúa como una retícula: “Ésta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda... Su función es claramente selectiva. De la infinidad de elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de una retícula sensible. Las demás cosas -fenómenos, hechos, verdades- quedan fuera, ignoradas, no percibidas”¹⁴¹⁰.

En resumen, necesitamos la verdad. Por el conocimiento, accedemos a ella (si no, no sería instrumento de la vida); pero lo hacemos limitadamente. No es verdad ni la nulidad de la razón (relativismo) ni su exaltación a la facultad -definidora- de la verdad. La razón accede limitada y progresivamente, históricamente, a la verdad necesaria a la vida. Aunque la aspiración a “la” verdad como tal quizás amplía o lleva más allá, progresivamente, esos límites. Esa es la labor histórica de la ciencia.

Lo mismo que con el pensamiento acontece con la voluntad. El hombre actúa y al hacerlo quiere y tiene que decidirse. La voluntad es siempre un querer lo útil, lo necesario, lo conveniente. Pero se vuelve un querer... lo mejor, un decidirse por el bien. Voluntad es, en último término, voluntad de bien. Como voluntad de lo que conviene para la convivencia termina descubriéndose como voluntad de justicia, que es lo único que garantiza esa convivencia humana. Si el conocimiento es necesidad de verdad, la voluntad quiere lo que nos conviene, es necesidad de bien y de justicia. Y si la voluntad -y la moralidad y el derecho como realidades culturales- es una función vital, sólo se cumple cuando acierta en la apreciación y realización del bien y de lo justo. Aunque obviamente esa determinación del bien y sus posibilidades de realización está tan condicionado a nuestras circunstancias y necesidades vitales y a la propia dialéctica de las contradicciones que se viven en sociedad que tanto una como lo otro (definición del bien y la justicia y su realización) es necesariamente histórica y progresiva, realmente dialéctica (por tanto, ni relativismo ni racionalismo moral). Lo mismo cabría decir del arte como creación cultural y del sentido estético como apreciación de la belleza.

“Este doble carácter que hallamos en los fenómenos intelectuales y voluntarios se encuentra con pareja evidencia en el sentimiento estético o la emoción religiosa. Es decir, que existe toda una serie de fenómenos vitales de doble dinamicidad, de un extraño dualismo. Por una parte son producto espontáneo del sujeto viviente y tiene su causa y su régimen dentro del individuo orgánico; por otra, llevan en sí mismos la necesidad de someterse a un régimen o ley objetivos. Y ambas instancias -nótese bien- se necesitan mutuamente”¹⁴¹¹.

La funcionalidad vital exige la objetividad (reflejar la realidad en el caso del conocimiento, decidirse por el bien en el caso de la voluntad, aprehender lo bello en el sentido estético, vislumbrar lo absoluto en el religioso), pero ella misma impone su limitación.

¹⁴¹⁰ *Ídem*, pág. 612.

¹⁴¹¹ *Ídem*, pág. 580.

“La vida humana se presenta como el fenómeno de que ciertas actividades immanentes al organismo trascienden de él. La vida... es un trascender más allá de sí misma”¹⁴¹². Ese trascenderse a sí misma de la vida es la cultura como proceso creativo que, al asegurar la vida, se trasciende en algo que va más allá de las puras exigencias vitales. La necesidad vital del conocimiento se convierte en búsqueda de la verdad y ciencia; las normas de convivencia en necesidad de bien y de justicia; las urgencias técnicas en búsqueda de belleza y de sentido. Este ámbito de la cultura en cuanto que va más allá de las puras necesidades vitales (y la prueba es que a veces se pretenden aun a costa de inmediatas apetencias y utilidades vitales) se llama la vida del espíritu, que no puede entenderse como sustancia, sino como cualidad o modo de ser y de actuar a que la propia vida se eleva:

“Justicia, verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas, y no sólo en la medida que son útiles a la vida... Aquel valer por sí de la justicia y la verdad, esa suficiencia plenaria, que nos hace preferirlas a la vida misma que las produce, es la cualidad que denominamos espiritualidad. En la idea moderna, espíritu no significa algo así como “alma”. Lo espiritual no es una sustancia incorpórea, no es una realidad. Es simplemente una cualidad que poseen unas cosas y otras no... Los griegos llamarían a la espiritualidad de los modernos *mus*, pero no *psique* -alma”¹⁴¹³.

La conclusión de todo esto no puede ser sino que la cultura es elevación y perfección de la vida. Por ello, no hay vida humana sin cultura: “La vida inculta es barbarie”¹⁴¹⁴. Pero, a su vez, “no hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad”¹⁴¹⁵, que es su raíz, de donde parte el impulso de superación que conduce a ello como más alta versión de la vida humana. Por eso:

“La nueva sensibilidad es precisamente la decisión de no olvidar nunca y en ningún orden que las funciones espirituales o de cultura son también, y a la vez, funciones biológicas (sirven a la conservación, expansión y mejora de la vida). Por tanto, que la cultura no puede ser regida exclusivamente por sus leyes objetivas o transvitales, sino que, a la vez, está sometida a las leyes de la vida. Nos gobiernan dos imperativos contrapuestos. El hombre ha de ser bueno -ordena el imperativo cultural. Lo bueno tiene que ser humano; por tanto, compatible con la vida y necesario a ella -dice el otro imperativo, el vital... La vida debe ser culta, pero la cultura tiene que ser vital”¹⁴¹⁶.

¹⁴¹² *Ídem*, pág. 581.

¹⁴¹³ *Ídem*, pág. 582. Esta misma idea de espiritualidad en el hombre como lo que trasciende lo puramente vital coincide con lo expresado por Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*, de 1928 Cfr., trad. de José Gaos, Buenos Aires, Ed. Losada, S.A., 9ª ed., 1971, pp. 54-55. Entresaco de esas páginas: “*El nuevo principio* que hace del hombre un hombre, es *ajeno* a todo lo que podemos llamar *vida*, en el más amplio sentido, ya en el psíquico interno como en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un *principio que se opone a toda vida en general*, un principio que, como tal, no puede reducirse a “la evolución natural de la vida”... Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron la “razón”. Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es *espíritu*. Y denominaremos *persona* al *centro* activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito...”. Después pasa a caracterizarlo por la objetividad, la autoconciencia y la libertad.

¹⁴¹⁴ *Ídem*, pág. 584.

¹⁴¹⁵ *Ídem*, pág. 583.

¹⁴¹⁶ *Ídem*, pág. 584.

Parece inconcebible que la cultura pueda no ser humana ni vital, puesto que nace de la vida y para la vida. Pero es el caso que la cultura puede llegar a ser “desvitalizada” (“la cultura desvitalizada es bizantinismo”). ¿Qué puede ser una cultura desvitalizada y por qué llega a serlo? Quizás la clave está en este texto:

“La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, “subjetividad”. Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que era todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró. Ob-jeto, *ob-jectum*, *Gegenstand* significan eso: lo contra-puesto, lo que por sí mismo se afirma y opone al sujeto como su ley, su regla, su gobierno. En este punto celebra la cultura su sazón mejor. Pero esta contraposición a la vida, esa su distancia al sujeto tiene que mantenerse dentro de ciertos límites. La cultura sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos. Cuando esta transfusión se interrumpe, y la cultura se aleja (de la vida), no tarda en secarse y hieratizarse”¹⁴¹⁷.

Está describiendo aquí Ortega lo que podríamos llamar la “alienación” de la cultura con respecto a la vida (separación, disociación de la vida, desvitalización e hieratización de la cultura) y reproduce punto por punto los “momentos” del proceso de alienación que describiera Marx respecto de la religión, el trabajo asalariado, el fetichismo de la mercancía o del capital. La cultura -o sus productos: la ciencia, la ética, el arte, el derecho, la religión-, que es una producción del hombre y surge de la vida para asegurarla y mejorarla, se objetiva primero en esos productos y toma una existencia separada (*objetivación*): es ley científica, recurso técnico, norma jurídica, institución política, credo religioso. Lograda esa independencia y existencia propia al margen de su origen, se separa progresivamente de él (el sujeto creador, la vida humana), deja de pertenecerle, de depender de su creador y de su fuente (*extrañamiento*), se olvida de su función. Finalmente, se le opone y enfrenta, hasta llegar a someterlo o anularlo (*inversión* del producto contra el productor): la vida se inclina ante su creación, se rinde a su obra y se pone a su servicio. No sólo deja de reconocerse en ella; lo que nació para expandir la vida, la contrae o la desbarata. La desvitalización de la cultura es el estancamiento de la vida misma¹⁴¹⁸.

Advierte Ortega que si la cultura deja de estar enraizada en la vida, pierde su función vital, deja de ser glorioso instrumento de multiplicación y oportunidades para la vida, si no responde a sus exigencias y en lugar de potenciar apaga el empuje, la creatividad

¹⁴¹⁷ *Ídem*, pp. 588-589.

¹⁴¹⁸ Una magnífica descripción del proceso de alienación y su estructura (objetivación, extrañamiento e inversión del producto contra su productor) la va a ofrecer Ortega en *Misión del bibliotecario*, en 1935, a propósito de la técnica, la cultura y en general de toda creación humana: “Todo lo que el hombre inventa y crea para facilitarse la vida, todo eso que llamamos civilización y cultura, llega un momento en que se revuelve contra él. Precisamente porque es una creación queda ahí, en el mundo, fuera del sujeto que lo creó, goza de existencia propia, se convierte en cosa, en mundo frente al hombre, y lanzado a su particular e inexorable destino, se desentiende de la intención con que el hombre lo creó para salir de un apuro ocasional. Es el inconveniente de ser creador. Al Dios del cristianismo le aconteció ya esto... Se revuelven contra él sus creaciones. Hoy vivimos una hora sobremanera característica de esta trágica peripecia. La economía, la técnica, facilidades que el hombre inventa, le han puesto hoy cerco y amenazan estrangularle... Está el hombre en peligro de convertirse en esclavo de sus ciencias... La inversión característica de esa rebelión contra su creador de las creaciones humanas es ya inminente: en vez de estudiar para vivir va a tener que vivir para estudiar” (*Misión del bibliotecario*, O. C., T. V, pág. 361).

vital, está ella misma condenada a anquilosarse y pierde significación. Cultura desvitalizada es cultura muerta. Por eso el tema de nuestro tiempo es infundir vida a la cultura, sometiéndola a las finalidades de la vida.

La cuestión es: ¿cuáles son las manifestaciones más preocupantes de esa desvitalización de la cultura, de esa verdadera alienación del hombre y la vida en sus creaciones culturales?

El caso más paradigmático, y el que Ortega realmente analiza, incluso repetidas veces, es el de la absolutización de la razón pura y su independización de la realidad, alejándose de ella para legislarla y someterla hasta el punto que se invierte contra ella, bien sea para negar los impulsos vitales y exigencias terrenales en una “moral contra la vida” (trascendentalismo platónico o cristiano, moral de la austeridad, el ascetismo y la abnegación, la contraposición paulina de los deseos del espíritu contra los deseos de la carne, racionalismo socrático frente al sensualismo de don Juan), bien sea porque la razón pura prescribe su ideal a la realidad sin tener en cuenta sus condiciones y termina sometiendo la realidad a la idea en el dictado revolucionario.

En efecto, vuelve de nuevo en “Las dos ironías. O Sócrates y don Juan” a sintetizar ese proceso típicamente europeo de enorme desarrollo de la cultura y extrema disyunción entre cultura y espontaneidad en el que el glorioso descubrimiento de la razón como iluminación de la verdad e irradiación de la vida acaba en olvido y sometimiento de la misma por una razón que ha perdido su vínculo con ellas (la vida y la verdad)¹⁴¹⁹. Grecia, Sócrates y Platón suponen el descubrimiento de la razón y su poder universalizador y el entusiasmo por el concepto, inmutable, frente a la caducidad de las cosas sensibles y mutables. La verdad, como ya se había admirado Parménides, está sin duda en la idea y en el razonamiento frente a la *doxa*, en la virtud frente al deseo o el interés. La razón pura desaloja la espontaneidad. La semilla socrática germina en las almas medievales y culmina en el racionalismo, cuyo máximo intento es someter la vida a la razón, depurarla y acotarla en puros principios racionales. Aunque desde 1700 la filosofía crítica no hace sino poner de manifiesto los límites de la razón, que la vida no se deja contener por la razón, y se amplía el ámbito de lo irracional, el resultado del idealismo, como ya hemos mostrado, es que la razón pura puede determinar desde sí misma tanto lo que es como lo que debe ser¹⁴²⁰. La razón se basta para definir lo real. La razón práctica, convertida en razón revolucionaria, se encarga de probarlo.

¹⁴¹⁹ “La gloria y, tal vez, la tragedia de Europa estriba en haber llevado esa dimensión transcendente de la vida (la cultura) a sus postreras consecuencias” (*Ídem*, pág. 589). Gloria y tragedia. Gloria por exigir -y llevar a la práctica- que la razón dirija la vida y que la cultura intente su perfección. Eso es el germen de Grecia. Eso es la Ilustración. Y tragedia por extralimitarse y llegar -en ambos casos- a que la razón suplante la vida, sea para despreciarla, sea para ignorarla y redefinirla por completo desde sí (racionalismo, utopismo, revolución).

¹⁴²⁰ “Este conocimiento (razón) puede poseer dos tipos de relación con su objeto: o bien para *determinar* simplemente este último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para *convertirlo en realidad*. La primera relación constituye el *conocimiento teórico* de la razón; la segunda, el *conocimiento práctico*. De ambos conocimientos ha de exponerse primero por separado la parte *pura* -sea mucho o poco lo que contenga-, a saber, la parte en que la razón determina su objeto enteramente *a priori*” (KANT, *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Rivas, Madrid, Ed. Alfaguara, S. A., 1978, pág. 16).

Ortega apunta, sin embargo, otros dos fenómenos de desvitalización de la cultura. Uno es lo que podemos llamar “culturalismo”, que es característico de Europa desde la modernidad, y consiste en convertir la cultura en la instancia suprema, no ya como un sustituto de la vida, sino como sustituto de Dios y de la religión (“El culturalismo es un cristianismo sin Dios”). La cultura y por tanto sus creaciones -la ciencia, el arte, el ideal moral- se sustantiva y convierte en el supremo valor ante el que la vida misma no parece tenerlo si no se dignifica por esas altas creaciones. La cultura es el absoluto al que la vida debe sacrificarse. Ciencia, razón, progreso, cultura son los grandes ideales. Todo lo demás -que es precisamente lo que les da sentido y concreción- queda oscurecido. La vida no tiene valor por sí misma sino en cuanto realiza esos grandes ideales cuya plenitud remite siempre a un futuro mejor. Por eso “culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo” van siempre de la mano y la vida “sólo se hace valiosa como instrumento y sustrato de ese “más allá” cultural”¹⁴²¹.

“A mediados del siglo XVIII, el más allá divino se había evaporado. Sólo quedaba a los hombres esta vida. Parece haber llegado la hora en que los valores vitales van a ser, por fin, revelados. Sin embargo, no pasa así. El pensamiento de las dos postreras centurias, aunque es anticristiano, adopta ante la vida una actitud muy parecida a la del cristianismo. ¿Cuáles son para el “hombre moderno” los valores sustantivos? La ciencia, la moral, el arte, la justicia -lo que se ha llamado la cultura. ¿No son éstas actividades vitales? Ciertamente; y en tal sentido puede pensarse un momento que la modernidad ha conseguido descubrir valores inmanentes a la vida. Pero un poco más de análisis nos muestra que esta interpretación no es exacta. (...) La cultura, supremo valor venerado por las dos centurias positivistas, es también una entidad ultravital que ocupa en la estimación moderna exactamente el mismo puesto que antes usufructuaba la beatitud. También para el europeo de ayer y de anteayer carece la vida de valores inmanentes, propiamente vitales. Sólo puesta al servicio de la cultura -lo Bueno, lo Bello, lo Verdadero- adquiere peso estimativo y dignidad. El culturalismo es un cristianismo sin Dios”¹⁴²².

El otro signo de desvitalización es quizá más preocupante y característico de la “vida cultural” europea, especialmente en estos momentos, en que la “cultura” es importada, superficial, inauténtica y se vive del tópico y la convicción puesta de moda o extendida como pensamiento mayoritario. Es la asunción sin verdadero convencimiento y esfuerzo, sin conciencia de su fundamento ni alcance de su significado, de los tópicos culturales que dominan en los canales de comunicación. Puede ser la defensa de los derechos humanos, la aceptación de la democracia, el principio de la libertad -de expresión o de decidir, de opción sexual o de “disponer de tu propio cuerpo”-, el criterio de la mayoría, la igualdad de la mujer, el derecho al aborto, a la muerte digna, la oposición a la pena de muerte... Pueden ser verdaderos logros de la cultura en defensa de la vida y de la libertad; pero adoptados superficialmente, por imperativo de la moda u opinión mayoritaria en los procesos de socialización. No llegan a ser verdaderas exigencias vitales, donde se decide nuestra propia vida. Cuando son puestos a prueba y entra en juego nuestro interés, las “convicciones” retroceden y entran en contradicción; entonces el individuo claudica, se pliega a su interés o al dictado de la grey. Flaquean los “ideales” que no están vitalmente asentados. Se habla entonces de “fracaso de la cultura”. Esto ilustra la respuesta de los europeos en los grandes conflictos bélicos o el

¹⁴²¹Cfr.: *El tema de nuestro tiempo*, pág. 600

¹⁴²²*Ídem*, pág. 599.

retroceso de los ideales ante la crisis económica, el florecer de los populismos, la sustitución del razonamiento por la emotividad¹⁴²³.

La conclusión de este análisis de la desvitalización de la razón y la cultura se impone por sí sola: hay que volver a “someter la razón a la vitalidad... Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida”. Pero advierte:

“Esto no significa una vuelta a la ingenuidad primigenia semejante a la que Rousseau pretendía. La razón, la cultura *more geométrico*, es una adquisición eterna. Pero es preciso corregir el misticismo socrático, racionalista, culturalista, que ignora los límites de aquella o no deduce fielmente las consecuencias de esa limitación. *La razón es sólo una forma y función de la vida*. La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida, representa una subversión de la parte contra el todo. Urge reducirla a su puesto y oficio. (...) Mientras Sócrates desconfiaba de lo espontáneo y lo miraba al través de las normas racionales, el hombre del presente desconfía de la razón y la juzga al través de la espontaneidad. No niega la razón, pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía”. Todo se resume en esto: “*La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*”¹⁴²⁴.

4.- Valoración de la vida y valores vitales. Aproximación al “vitalismo”

En los capítulos VIII y IX parece Ortega recuperar cuáles son los “valores vitales” en una aproximación a las filosofías vitalistas. El núcleo central de *El tema de nuestro tiempo* analiza las relaciones entre vida y razón, vida y cultura, insiste en la necesidad de la razón y la cultura para la vida y previene sobre la desvitalización de la cultura, proponiendo una recuperación de los “valores vitales” a cuyo fin ha de ponerse -es evidente- la cultura y la razón. Pero ni teoriza el concepto de vida -el hecho de encontrarse y del quehacer del hombre en el mundo, la necesidad de actuar y decidir, la consiguiente responsabilidad y la posibilidad de un resultado exitoso o decepcionante, progresivo o regresivo- ni cuáles son esos caracteres y valores de la vida que ha de promover, en sentido progresivo, la cultura y la razón. Tampoco se analiza en esta obra cómo se llega a esta idea de vida como realidad radical en la que toda otra se contiene para el hombre y que sustituye a otras concepciones de la realidad (las propias del realismo o el idealismo). Esto ha quedado iniciado en *Meditaciones del Quijote*, en los cursos de 1915-1916 y será asunto clave en *Qué es filosofía*. Estos dos capítulos de *El tema de nuestro tiempo* a que ahora nos referimos son precisamente un intento de “detener la mirada sobre el vivir mismo” (la vida, como el pensamiento, es sumamente altruista, es un continuo estar volcada en lo otro que ella, ocupándose con ello, y por eso

¹⁴²³Cfr.: *Ídem*, pp. 585-587. Destaco estas frases: “Hay un pensar esquemático, formalista, sin anuencia vital ni directa intuición: un *utopismo cultural*. Se cae en él siempre que se reciben sin previa revisión ciertos principios intelectuales, morales, políticos, estéticos o religiosos, y dándolos desde luego por buenos se insiste en aceptar sus consecuencias. Nuestro tiempo padece gravemente esta morbosa conducta” (pág. 585). “Los hechos brutalmente han impuesto a los europeos de pronto la obligación de ser leales consigo mismos, de decidir si creían de manera auténtica en lo que creían. Y han descubierto que no. A este descubrimiento han llamado “fracaso de la cultura” (pág. 587).

¹⁴²⁴*Ídem*, pp. 592-593. En medio de estas citas, que se indica por el paréntesis (...) está precisamente la cita inmediatamente anterior.

hay que invertir esa tendencia para fijarse en ella misma y comprobar lo estimable que es ese mismo “poder encenderse por lo estimable que constituye la esencia de la vida”) para descubrir sus peculiares valores.

Son dos cosas las que resalta fundamentalmente. 1) Que la vida tiene valor por sí misma, en su inmanencia, que es un valor estimable en sí, sin necesidad de justificarse en otros valores que la trascienden, como el ascetismo o la cultura. En la reivindicación de la vida como tal, que tiene que ser vivida simplemente y plenamente, ha tenido un papel decisivo F. Nietzsche. 2) Que es evidente que hay dos tipos de vida o dos direcciones de la misma: vida ascendente y vida decadente, vida como superación o como abandono y claudicación. La bondad moral o el carácter preferible de una u otra se impone por sí mismo. “Antes que la moral está la salud”. Esto ha sido reconocido más claramente en el mundo griego que en la civilización deudora del cristianismo, donde la vida se valora en relación a la trascendencia. Es necesario revertir esa situación y vencer la hipocresía que parece desdeñar la vida por otros valores trascendentes. “No menos que la justicia, que la belleza o la beatitud, la vida vale por sí misma”¹⁴²⁵.

“El descubrimiento de los valores inmanentes a la vida fue en Goethe y en Nietzsche, no obstante su vocabulario demasiado zoológico, una intuición genial que anticipaba un hecho futuro de la mayor trascendencia: el descubrimiento de esos valores por la sensibilidad común a toda la época”¹⁴²⁶.

Y es que, efectivamente, hay síntomas de un nuevo sistema de valoración. La sociedad europea vive una profunda crisis, una verdadera desorientación vital por no saber a qué fines y valores atenerse. Hasta ahora habían privado los de la trascendencia o los de la cultura. Pero ahora se advierte una nueva sensibilidad que anuncia un cambio de valores, una nueva orientación. Hay dos síntomas de ello: el arte nuevo, todo él experimentación y búsqueda que adquiere un sentido festivo y lúdico, alejado de la seriedad y patetismo de otras veces. Y la nueva valoración del deporte sobre el trabajo. El “progresismo cultural” había divinizado el trabajo, obligatorio esfuerzo con vistas a unos resultados, que se había llegado a convertir en esencia misma del hombre. Ahora el signo de la vitalidad es una actividad libérrima que se justifica en sí misma y no por el resultado y que ni surge de la necesidad ni busca una utilidad, sino dar expresión a la vital energía y al puro goce de vivir.

“Al trabajo se contraponen otro tipo de esfuerzo que no nace de una imposición, sino que es impulso libérrimo y generoso de la potencia vital: el deporte.

“Si en el trabajo es la finalidad de la obra quien da sentido y valor al esfuerzo, en el deporte es el esfuerzo espontáneo quien dignifica el resultado. Se trata de un esfuerzo lujoso, que se entrega a manos llenas sin esperanza de recompensas, como un rebose de íntimas energías... A las obras verdaderamente valiosas se llega por mediación de este antieconómico esfuerzo: la creación científica y artística, el heroísmo político y moral, la santidad religiosa son los sublimes resultados del deporte”¹⁴²⁷.

¹⁴²⁵ *Ídem*, pág. 603.

¹⁴²⁶ *Ídem*, pág. 606.

¹⁴²⁷ *Ídem*, pág. 609.

5.- Raciovitalismo y perspectivismo. La doctrina del punto de vista.

La teoría de la razón vital conduce al perspectivismo como teoría gnoseológica. Si el conocimiento es función de la vida, depende de la constitución orgánica, del sistema de necesidades y del modo de instalación en el medio (está para proporcionar información adecuada a nuestras necesidades y en función del sistema de adaptación-actuación que adoptamos ante el medio), cada individuo y cada especie tiene un acceso y una aprehensión peculiar de la realidad. Una visión peculiar y un mundo propio de objetos: es el medio específico, el mundo o paisaje propio de cada especie, lo que del mundo ve desde su particular posición y condición. Por eso la realidad es siempre la perspectiva, el aspecto que presenta para el hombre (para un individuo o para una especie) que accede a él “desde un punto de vista”.

En “La doctrina del punto de vista” (cap. X) vuelve Ortega a sintetizar su teoría del perspectivismo que pone como ejemplo de superación tanto del relativismo como del “racionalismo” (y que él mismo reconoce que “aparece taxativamente formulada” en *El espectador* I (1916) que ya comentamos en su momento). La podemos ahora resumir en los puntos siguientes:

1/ El conocimiento es adquisición de verdad que es necesaria para el desarrollo vital del organismo: sea el individuo, la sociedad o la especie. Pero el conocimiento no es (la facultad para) la adquisición de “la” verdad, una y eterna (racionalismo), aunque sea progresiva. Ni es el falseamiento o la pura proyección subjetiva de “su” verdad, válida sólo y explicable para él, pues no habría verdad objetiva como tal (relativismo).

“El conocimiento es la adquisición de verdades, y en las verdades se nos manifiesta el universo transcendente (transubjetivo) de la realidad”. Si la verdad es transcendente, ¿cómo es posible su insaculación dentro del sujeto? La respuesta del racionalismo es taxativa: sólo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la menor deformación... La respuesta del relativismo no es menos taxativa. El conocimiento es imposible, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada ser tomase por la pretendida realidad”¹⁴²⁸. (Esa sería “su” realidad, la única posible. La realidad se multiplica en infinitud de visiones subjetivas comunicables e irreconciliables entre sí¹⁴²⁹).

2/ El conocimiento, es cierto, es una facultad vital que actúa como un filtro: conoce limitada y parcialmente la realidad en función de la constitución, las necesidades y el desarrollo vital del organismo del que es instrumento para la vida. Ya lo hemos citado antes: “La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano receptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras”¹⁴³⁰. “Su función es claramente selectiva. De la infinitud de elementos que integran la realidad... deja pasar un cierto número de

¹⁴²⁸ *Ídem*, pág. 612.

¹⁴²⁹ La verdad es que esto es lo que va a admitir Ortega, pero en una interpretación radicalmente diferente, antijetivista y antirelativista. Ni puramente subjetivas ni mucho menos comunicables e irreconciliables. Esas visiones de cada sujeto, que son las únicas posibles, componen una realidad que efectivamente se multiplica en infinitud de perspectivas, pero que están objetivamente motivadas y pueden “componerse” en una expresión más completa y rica de la verdad.

¹⁴³⁰ *Ídem*, pág. 613.

ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas -fenómenos, hechos, verdades- quedan fuera, ignoradas, no percibidas”¹⁴³¹.

3/ El conocimiento es siempre un punto de vista, una perspectiva, una captación de la realidad desde una condición espacio-temporal, cultural, histórica, desde una determinada constitución psíquica. En definitiva, desde un sujeto que determina lo que capta y el modo en que lo capta. Pero hay más: la verdad se da siempre en una perspectiva (no hay “realidad” que no se dé en una perspectiva. Y no hay perspectiva privilegiada, como no sea la de Dios): no hay sino perspectivas. La perspectiva es la forma en que se organiza necesariamente la realidad. Y toda perspectiva o punto de vista es por definición subjetiva y parcial, en el sentido de ser de un sujeto y de no expresar ni agotar “la” realidad.

“Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado”.

“Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera... Cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no le llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el que no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad*. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un completo absurdo”¹⁴³².

Esta es la cuestión clave: no hay más que perspectivas. No hay un paisaje, una realidad privilegiada frente a la que las otras sean visiones subjetivas. Esto es lo que denota un cambio radical en la filosofía, dice Ortega, porque es, en efecto, un nuevo concepto de ser. No hay una realidad al margen del sujeto, al margen de toda interpretación. La realidad es esa interpretación. La realidad es siempre en relación, la inseparable reciprocidad de mundo y conciencia, de mundo para el hombre y hombre en el mundo, de “objetividad” traspasada de “sentido”. La realidad se da siempre concretada en una perspectiva (en una interpretación). La realidad es la multiplicidad de las perspectivas y su integración.

4/ Pero el que la realidad sea siempre una perspectiva no significa que sea falsa y que sea una pura invención del sujeto. Toda visión desde un punto de vista está “objetivamente” motivada. No sólo es la forma en que veo la realidad, es la manera en que la realidad se presenta o se deja aprehender por mi visión. “Visión” -del sujeto- y “aspecto” -de la realidad- forma un todo indisoluble, pero no se explica por uno solo de los polos, el subjetivo. La realidad es la totalidad resultante de dos polos irreductibles: la presencia ante el yo del objeto y la aprehensión-interpretación de ese objeto por el yo.

¹⁴³¹ *Ídem*, pág. 612.

¹⁴³² *Ídem*, pág. 613. Subrayado mío.

Si decíamos que no hay realidad separable (en absoluta independencia) de la interpretación o sentido, no hay interpretación que no se ejerza sobre algo ajeno, que no es el intérprete, sobre una objetividad (“materialidad”) irreductible.

Eso significa que mi perspectiva es certera, motivada, objetiva (aunque sea subjetiva, propia, única y “parcial”); pero también es la de los otros, las otras perspectivas. Dos interpretaciones distintas pueden ser ciertas a la vez. Las perspectivas son las múltiples concreciones en que se objetiva la realidad (la realidad, hemos dicho, es la multiplicidad de las perspectivas... y su integración). Sólo es falso el punto de vista que se cree único y erige “su” verdad en “la” verdad.

“La divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos. Al contrario, precisamente porque lo que cada cual ve es una realidad y no una ficción, tiene que ser su aspecto distinto del que el otro percibe. Esa divergencia no es contradicción, sino complemento. Si el universo hubiera presentado una faz idéntica a los ojos de un griego socrático que a los de un yanqui, deberíamos pensar que el universo no tiene verdadera realidad, independiente de los sujetos. (...)

“El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia (y que la que no coincidiera con ella era falsa)... Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: lo falso es la utopía, vista desde “lugar ninguno”. El utopista -y esto ha sido en esencia el racionalismo- es el que yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista” (el que cree estar viendo la realidad desde la altura de la razón, *sub specie aeternitatis*, y no desde su humilde y peculiar condición)¹⁴³³.

Esto merece todavía varias consideraciones. Primero, que “perspectivismo no es subjetivismo”, aunque es evidente negación del absolutismo de la razón, de todo dogmatismo impositivo y de lo que llama Ortega utopismo, la pretensión de profesar una verdad que no responde a un punto de vista sino que viene impuesto desde la “absolutes” de la razón. Toda imposición de una verdad que anula la del otro y no la subsume en una consideración más amplia donde halla también reconocida su verdad es puro dogmatismo autoritario y motivado por exigencias ajenas a la verdad.

Sobre el carácter “motivado” objetivamente de la perspectiva y por ello no únicamente subjetiva baste recordar, aparte lo dicho, el inciso que sobre la perspectiva introduce Ortega en su escrito “**Apatía artística**”, de 1921, en *El Espectador IV*: “La ley de perspectiva vital no es meramente subjetiva, sino que está fundada en la esencia misma de los objetos que habitan el círculo de nuestra existencia. Es la perspectiva un orden, una estructura, una jerarquía que imponemos al mundo en torno, acomodando su contenido en una serie de planos. El error está en suponer que puede nuestro albedrío decidir cuáles cosas han de ocupar el primer plano, cuáles el segundo, y así sucesivamente. Nada de eso; las cosas por sí... pertenecen a uno u otro rango”¹⁴³⁴.

Pero hay otra consideración importante: toda perspectiva, si no sufre el error de creer que es la única o, inconsciente de que lo es, se reputa como única verdadera, es

¹⁴³³ *Ídem*, pág. 614. Incisos entre paréntesis míos.

¹⁴³⁴ “Apatía artística”, *El Espectador IV*, O. C., T. II, pág. 458.

verdadera, “no hay perspectivas privilegiadas”, todas reflejan el mundo en un determinado punto de vista. En este sentido nunca vemos a Ortega distinguir o privilegiar la perspectiva de las élites o minorías selectas frente a la perspectiva del hombre vulgar, y mucho menos como las que definen el mundo verdadero¹⁴³⁵. ¿Significa esto que todas las perspectivas son equivalentes o, digámoslo de forma más cruda y concreta, que todas las opiniones y valoraciones sobre la realidad son igualmente certeras y ninguna es preferible a cualquier otra? Toda perspectiva es una visión “motivada” desde la condición del sujeto; y toda, siendo subjetiva, tiene su verdad y su motivación. Lo que no significa que todas sean equivalentes y que en las opiniones que se vierten no puedan apreciarse errores y más o menos verdad. Porque hay error; y hay verdad; y mayor o menor aproximación a la verdad.

Podríamos decir que el error y la verdad pertenecen al juicio y distinguir entre la perspectiva que tenemos de la realidad y el juicio que formulamos sobre ello. Pero sin entrar en esta arriesgada distinción (aunque es perfectamente posible distinguir entre la vivencia inmediata de la realidad y el juicio reflexivo que construimos sobre ella; esto es, distinguir niveles en nuestra apreciación de la realidad. Si la “vivencia” inmediata” está motivada, el juicio elaborado sobre ella puede ser muy errado) y dando por buena la identificación entre perspectiva y “apreciación” de la realidad, podemos ver que cabe el error en la valoración de nuestra perspectiva y por tanto sobre la de su valor de verdad. Vivimos el mundo desde nuestra perspectiva, pero definir la verdad es una actividad de segundo grado que exige reflexión sobre nuestro propio conocer y lo que es y supone la perspectiva. Hay error, hemos dicho, cuando se desconoce la existencia misma de la perspectiva y se yerra entonces sobre el valor de su verdad (o sobre su valor de verdad): se cree “la” verdad y, por la evidencia que presenta ante nosotros, se cree la única posible. Y declara la falsedad de las demás.

Y es que, sobre todo, hay una verdad superior a la que se vive desde la perspectiva determinada: y es la verdad que proporciona la ciencia, la atención a las otras perspectivas, la integración de las mismas, la visión de totalidad y la inclusión de todas en su adecuada jerarquía (que no es la ordenación por la superioridad o inferioridad de las perspectivas, sino su ordenación o consideración en relación con todas las demás, adquiriendo entonces cada una su valor relativo al conjunto). No hay perspectivas de la vida y la realidad más o menos privilegiadas; hay valoraciones sobre la realidad más o menos fundadas, como consecuencia de la reflexión, de la crítica, de la contrastación, de poner en relación diferentes visiones y sus posibles razones. Hay ciencia o hay espontaneidad, vivir sin reflexión y sin crítica. En definitiva, sigue valiendo la diferencia entre conocimiento espontáneo, inmediato, vulgar, precientífico por una parte, y conocimiento científico, crítico, que es superación de aquél por la reflexión, el método y la atención a la totalidad. La superioridad de una verdadera élite intelectual no viene de una perspectiva privilegiada, sino de la superación del conocimiento espontáneo por el trabajo científico.

Las “minorías selectas” no es que tengan una perspectiva privilegiada y por eso lo son. Es que practican la reflexión, intentan conocer más allá del saber espontáneo e inmediato, adoptan la “perspectiva científica”, que no es desprestigiar la de los otros, sino integrar la propia y la ajena en una difícil, pero posible, visión de conjunto, de totalidad, donde cada perspectiva encuentra su justificación y su justo valor (siempre pienso como

¹⁴³⁵En este sentido, no deja de sorprender la relación entre perspectivismo y elitismo que hace Antonio Elorza, a la que ya hemos aludido.

ejemplo en dos visiones enfrentadas sobre un conflicto que se ha vivido directamente. Atrapados en su visión particular, en su perspectiva directa, cada cual juzga la propia como acertada y errada la del otro. Una visión científica, que tiene en cuenta a las dos y sus motivaciones, probablemente niegue a ambas, pero dándoles a cada una su “porción” de verdad. Adquirirá una “visión”, un juicio más certero, no porque tenga una “intuición privilegiada”, sino porque se ha trabajado una apreciación más completa). Las minorías “selectas” lo son porque tienen una visión más completa y científica, porque se han exigido la reflexión y el trabajo crítico y científico más allá de las apreciaciones inmediatas y emotivamente implicadas.

5/ Y es que nos faltaba otra importante afirmación: que es posible la ciencia, una verdad “superior” a las perspectivas individuales, precisamente por su integración o adecuada colocación en una visión de conjunto, en una consideración de totalidad. Cada punto de vista -individual, social, epocal- es una visión única e insustituible de la realidad. Ninguna puede ser eliminada o dejar de tenerse en consideración. Cada una tiene “su” verdad. Pero “la” verdad, en todo caso una verdad superior, sólo se consigue cuando se tienen en cuenta todas las perspectivas, en una consideración de conjunto en la que cada una se complementa con las demás y también se corrige, recibiendo su cuota de verdad, pero incluyéndose en una verdad que la supera y al mismo tiempo la explica en su individualidad. Por eso, sólo en la confrontación e integración (más que mera suma) de los diferentes puntos de vista está la posibilidad de una verdad más completa e integral. Eso es lo que pretende y proporciona la ciencia, que es atención -en la medida que eso sea posible- a la totalidad. Por eso, dice Ortega, vendrá a ser como el punto de vista de Dios.

*“Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo -persona, pueblo, época- es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí cómo ésta, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, adquiere una dimensión vital. Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnimoda verdad quedaría ignorada”*¹⁴³⁶.

Repárese: porque la verdad es perspectiva y por tanto vital -cada vida es un punto de vista sobre el universo-, la verdad es constitutivamente histórica. La verdad se expresa en cada vida, y la vida es proceso y superación. Vida y verdad se relacionan dialécticamente. La cultura, que es vida elevándose por la razón, avanza en la progresión-descubrimiento de la verdad (la que alcanza la ciencia) y con ello eleva y perfecciona la vida, que entra en una mayor -más objetiva- posesión de la verdad. La verdad, como la vida, adquiere una dimensión histórica, lo que no implica una mayor relatividad de la verdad, sino un progresivo acercamiento y posesión de la misma, al mismo tiempo que una progresiva perfección de la vida por la cultura.

“La peculiaridad de cada ser... es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época, como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo; y así sucesivamente. Cada individuo es un punto de vista esencial. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se logrará tejer la verdad omnimoda y absoluta (parece que la ciencia es suma de perspectivas; en realidad es una operación de integración e interpretación,

¹⁴³⁶ *El tema de nuestro tiempo*, pág. 614.

desde la mirada a la totalidad, más compleja. Todas han de ser tenidas en cuenta y puestas en relación, articulándose cada una en la totalidad. Entonces se obtiene el sentido del conjunto, donde cada perspectiva individual mantiene su verdad y muestra su limitación; por tanto, resulta corregida. Puede decirse que cada una es conservada, negada y superada). Ahora bien: esta suma de perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera “razón absoluta”, es el sublime oficio que atribuimos a Dios” (realmente es lo que pretende llevar a cabo, con evidentes limitaciones provenientes de nuestra “humanidad”, la ciencia)¹⁴³⁷.

6/ Hicimos ver al hablar de “*Verdad y perspectiva*” que este perspectivismo es más un “relacionismo” (la verdad está en relación inevitable al sujeto, pero no depende en exclusiva de él) que un relativismo y es expresamente contrario al subjetivismo. El conocimiento, dentro de la “relatividad” que es propio de la perspectiva, es objetivo, motivado por las condiciones irreductibles de la “objetividad”. Esta objetividad irreductible exige que a distintos puntos de vista corresponda diversidad de perspectivas o aspectos de lo real. Si no fuera así, advierte el propio Ortega, si conociendo desde diferentes condiciones todos tuviéramos el mismo conocimiento, entonces sí que podríamos preocuparnos, porque eso sería índice de que no existe una verdad objetiva (que impone ser vista de diferente manera o en diferente aspecto si se observa desde distinta posición). ¿Cómo, habiendo ésta, puede dar idéntico conocimiento en sujetos y posiciones tan dispares? La diversidad de perspectiva es espléndida manifestación de objetividad.

6.- “El ocaso de las revoluciones”. Idealismo y razón revolucionaria

Nos ha dicho anteriormente Ortega que el idealismo conduce, en su afán de determinar la realidad, a la revolución; y, sobre todo, que no hay revolución allí donde no hay racionalismo. Esta es la tesis principal del Apéndice a *El tema de nuestro tiempo*, “El ocaso de las revoluciones”: pretende demostrar el origen intelectual de las revoluciones, que éstas surgen a partir del “espíritu racionalista” que impone la idea a la realidad, hacer que ésta se rija por aquella y no al revés. Es el “idealismo político”, el doctrinarismo, lo que está a la base, provoca y dirige las revoluciones encaminadas, no a corregir los abusos de un sistema político-social, sino a transformar los usos, el sistema mismo (normalmente por procedimientos violentos, aunque no sea la violencia la esencia de la revolución y a veces puede ésta estar ausente. Ya es bastante “violencia” la que se ejerce sobre la realidad).

Esto es, que no son las “condiciones objetivas”, las contradicciones sociales -con la violencia que engendran- o el antagonismo de las clases lo que origina las revoluciones o que al menos no son condiciones suficientes para que éstas se produzcan. Las injusticias sociales y la discriminación, los abusos de un sistema producen conflictos, levantamientos, movimientos violentos para subvertirlos. Pero la revolución sólo se produce cuando hay un clima espiritual que justifica e induce (impone como necesidad

¹⁴³⁷ *Ídem*, pág. 616. Subrayados y comentarios entre paréntesis, quizás excesivos para estar intercalados en un texto, míos.

histórica) la necesidad de una transformación radical de las condiciones existentes. Ese clima es el racionalismo aplicado a la política, la convicción o la exigencia intelectual de que la “razón” debe imponerse a la insostenible realidad. La revolución es la acción directa de la razón.

Que en toda revolución hay un impulso utópico, un radicalismo racionalista como condición necesaria, lo ilustra el análisis de los casos históricos en que puede hablarse de revoluciones y que son bien conocidos a la ciencia de la historia: Grecia, Roma y Europa (en concreto, Francia y la actual revolución socialista en Rusia). Siempre que ha habido una revolución, “estaba hecha en las cabezas antes de que comenzara en las calles”¹⁴³⁸.

Hace Ortega una precisa caracterización de la mentalidad tradicional o “estado de espíritu tradicionalista”, que es la que mantiene los mitos y normalmente organiza las naciones, y su paso a la mentalidad o “estado de espíritu racionalista” que va a conducir a la razón revolucionaria. La sociedad arcaica griega o romana, como nuestra Edad Media o la de los pueblos llamados primitivos que mantienen los mitos como sistema principal de explicación del mundo, son sociedades “tradicionales”, donde la “tradicción”, la antigüedad, la referencia al origen es el principio fundamental de justificación. Parece no haberse descubierto la individualidad o se siente solidaria de una colectividad que es anterior y se vive como fuente ancestral de sabiduría y origen del sistema social, lo que garantiza su autoridad y su legitimidad.

“La colectividad aparece como algo de origen inmemorial. Ella es la que piensa por cada uno, con su tesoro de mitos y leyendas transmitido por tradición; ella, la que crea las maneras jurídicas, sociales, los ritos, las danzas, los gestos. (...) El individuo se adapta en sus reacciones a un repertorio colectivo que es recibido por transmisión desde un sagrado pretérito (...) En ninguna jurisprudencia tiene tanta importancia el derecho consuetudinario, el uso inmemorial, como en éstas de formación e incorporación histórica. El mero hecho de la antigüedad se convierte en título de derecho. No la justicia, no la equidad es fundamento jurídico, sino el hecho irracional -quiero decir material- de la vetustez. En el orden político, el alma tradicionalista vivirá acomodándose respetuosamente dentro de lo constituido. Lo constituido, precisamente por serlo, tiene un prestigio invulnerable... A nadie se le ocurre reformar la estructura de lo constituido”¹⁴³⁹.

La mentalidad racionalista va a venir promovida -en un proceso cuyas condiciones históricas no viene al caso ahora analizar- por el descubrimiento de la individualidad y su capacidad crítica, de hallar contradicciones en las condiciones establecidas y encontrar nuevas explicaciones que se justifican en las nuevas evidencias y “pruebas” que somos capaces de aportar. La tradición va a quedar desplazada por la razón, el mito por la ciencia, y el orden constituido pierde su carácter sacral y puede ser cuestionado y reformado. El descubrimiento de la razón y su capacidad teórica y transformadora, de idear alternativas y llevarlas a la práctica, hace creer al hombre “que posee una facultad casi divina, capaz de revelar de una vez para siempre la esencia última de las cosas”¹⁴⁴⁰. En un proceso que ya hemos aludido, de depuración de esta “potencia racional” sobre la experiencia o las condiciones de un conocimiento sensorial siempre falto de evidencia

¹⁴³⁸ *Ídem*, pág. 621.

¹⁴³⁹ *Ídem*, pp. 622-623.

¹⁴⁴⁰ *Ídem*, pág. 625.

última, se va a llegar a la instauración de la “Razón pura” como la suprema facultad capaz de determinar el ser y el deber.

La razón que sirve como recurso para la vida, la que usa Robinson cuando “aplica su inteligencia a resolver los urgentes problemas que la isla desierta le plantea”, se impone “la tarea de amoldarse a la realidad circundante, y su funcionamiento se reduce a combinar trozos de esa realidad”. Es un ejemplo de razón vital. Por el contrario, la “razón pura no es el entendimiento (la inteligencia aplicada a la realidad) sino una manera extremada de funcionar éste... La razón pura es... el entendimiento abandonado a sí mismo, que construye de su propio fondo arcaicas prodigiosas, de una exactitud y de un rigor sublimes. En vez de buscar contacto con las cosas, se desentiende de ellas y procura la más exclusiva fidelidad a sus propias leyes internas”¹⁴⁴¹.

El racionalismo político es la aplicación de esa razón pura y autónoma a las cuestiones políticas y sociales, es el “uso puro del intelecto” aplicado a la ideación de un orden de justicia perfecto y radical. El radicalismo racionalista aplicado a la política. Es cuando se convierte en espíritu revolucionario: no es la idea la que se regula por la vida o la realidad, sino la vida la que se regula por la idea. Éste es el “mecanismo revolucionario”:

“La inteligencia, siguiendo su normal desarrollo, arriba a un estadio en que descubre su propio poder de construir con sus medios exclusivos grandes y perfectos edificios teóricos... La transparencia, la exactitud, el rigor, la integridad sistemática de estos orbes de ideas, fabricados *more geométrico*, son incomparables... Sobreviene un extraño desdén hacia las realidades; vueltos de espaldas a ellas, los hombres se enamoran de las ideas como tales... hasta el punto de olvidar que, en definitiva, la misión de la idea es coincidir con la realidad que en ella va pensada. Entonces se produce la total inversión de la perspectiva espontánea. Hasta entonces se había usado de las ideas como meros instrumentos al servicio de las necesidades vitales. Ahora se va a hacer que la vida se ponga al servicio de las ideas. Este vuelco radical de las relaciones entre la vida e idea es la verdadera esencia del espíritu revolucionario”¹⁴⁴².

La “política de realidades” se sustituye por la “política de ideas”. O el análisis de la realidad se lamina por la construcción utópica. La utopía, en su acepción original (no reconvertida en pensamiento alternativo, crítico e impulsor de transformaciones... posibles), es la pretensión de concebir la idea, el diseño político-social de total perfección (donde la injusticia que degrada no tenga cabida)... que está reñido con la realidad, porque no se da en ninguna parte. “Utópico” es, por definición, toda construcción racional (el cuadrado, el círculo, la recta) que, como tal, no se cumple en la realidad material. Eso puede tener sentido en la ciencia teórica, pero no en política, que es “realización” y ha de contar necesariamente con las condiciones en que ha de realizarse.

Por eso, concluye Ortega, la revolución, que es el intento de imponer la utopía, está condenada al fracaso, como hemos apuntado en otras ocasiones: y es que lo realizado, por mucho que se adapte al plan preconcebido, no por la deficiencia de la realización, sino por la perversión intrínseca del intento, no coincide nunca con el supuesto fin -la justicia, la emancipación, la perfección del orden social-, sino normalmente un

¹⁴⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴⁴² *Ídem*, pp. 626-627. Subrayado por mí.

esqueleto o esperpento de la misma. Al no desprenderse de la realidad, sino ser una imposición a la misma, el resultado puede ser cualquier cosa: el sueño alucinado de una mente enfebrecida y pagada de sí, cuya coincidencia con la justicia es puramente azarosa. La justicia real nunca se asimila a un esquemático y descarnado ideal¹⁴⁴³.

“Nuevo fracaso, nueva reacción; y así, sucesivamente, hasta que la conciencia social empieza a sospechar que el mal éxito no es debido a la intriga de los enemigos, sino a la contradicción misma del propósito. Las *ideas* políticas pierden brillo y fuerza atractiva. Se empieza a advertir todo lo que en ellas hay de fácil y pueril esquematismo. El programa utópico revela su interno formalismo, su pobreza, su sequedad, en comparación con el raudal jugoso y espléndido de la vida”¹⁴⁴⁴.

El idealismo revolucionario es lo contrario del necesario realismo en política que, para actuar sobre la realidad y encauzarla, reformarla, transformarla, exige atenerse a ella, conocerla y acomodarse a sus indeclinables exigencias para poder modificarla. Y su mejora viene marcada en las reales demandas y condiciones de la realidad, no en sus utópicas construcciones. Lo otro, la revolución, es alterar radicalmente la realidad, suplantarla, instituir otra cosa... cuyos resultados y consecuencias son imprevisibles. Probablemente contrarios a lo que “teóricamente” se proponía. Valga como resumen:

“El alma tradicionalista es un mecanismo de confianza, porque toda su actividad consiste en apoyarse en la sabiduría indubitada del pretérito. El alma racionalista rompe esos cimientos de confianza con el imperio de otra nueva: la fe en la energía individual, de que es la razón momento sumo. Pero el racionalismo es un ensayo excesivo, aspira a lo imposible. El propósito de suplantar la realidad con la idea es bello por lo que tiene de eléctrica ilusión, pero está condenado siempre al fracaso. Empresa tan desmedida deja tras de sí transformada la historia en un área de desilusión. Después de la derrota que sufre en su audaz intento idealista, el hombre queda completamente desmoralizado”¹⁴⁴⁵.

¹⁴⁴³Utopismo es geometrismo en política. Justicia ideal es una definición geométrica de la misma. Por tanto un puro esquema del que están ausentes todos los matices y demandas que constituyen la justicia real, en la complejidad de la vida social. Por eso el resultado es una mera caricatura donde no se reconoce la justicia, cuando no una máscara trágica y cruel de la misma. Un ejemplo: se define que justicia es eliminar la propiedad privada de los medios de producción (puesto que esa es la causa estructural de las injusticias). Su consecuencia (que no es la socialización, sino la estatalización de dichos medios) es un sistema rígido, esquemático de producción que prescinde de las verdaderas necesidades, condena a un montón de gente, elimina toda motivación, produce pobreza y carencias mayores, reduce al igualitarismo o engendra nuevas y perversas desigualdades... En definitiva, aumenta la injusticia real.

¹⁴⁴⁴*Idem*, pág. 730.

¹⁴⁴⁵*Idem*, pág. 640. Estas ideas son de nuevo tratadas pocas páginas después, en “Antiutopismo o antirracionalismo”, dentro de “El sentido histórico de la teoría de Einstein”: “La concepción utópica es la que se crea desde “ningún sitio”, y que, sin embargo, pretende valer para todos. (...) La pretensión utópica ha dominado en la mente europea durante toda la época moderna: en ciencia, en moral, en religión, en arte. Ha sido menester todo el contrapeso que el enorme afán de dominar lo real, específico del europeo, oponía para que la civilización occidental no haya concluido en un gigantesco fracaso. Porque lo más grave del utopismo no es que dé soluciones falsas a los problemas, sino algo peor: es que no acepta el problema -lo real- según se presenta; antes bien, desde luego -a priori- le impone una caprichosa forma. (...) La desviación utopista de la inteligencia humana comienza en Grecia, y se produce dondequiera llegue a exacerbación el racionalismo. La razón pura construye un mundo ejemplar -cosmos físico o cosmos político-, con la creencia de que él es la verdadera realidad, y, por tanto, debe suplantarse a la efectiva. La divergencia entre las cosas y las ideas puras es tal, que no puede evitarse el conflicto. Pero el racionalista no duda de que en él corresponde ceder a lo real. *Esta convicción es la característica del temperamento racionalista*” (pp. 648-649).

SEGUNDO PERÍODO: 1923-1930. DE LA DICTADURA DE PRIMO DE RIVERA A “EL ERROR BERENGUER”

El día 13 de septiembre de 1923 el general Miguel Primo de Rivera protagoniza desde Barcelona un “pronunciamiento” (proclamación del estado de guerra, ocupación de lugares estratégicos, publicación de un manifiesto de tintes regeneracionistas) que apenas va a tener contestación ni en la sociedad (partidos, movimiento obrero, opinión pública) ni por parte del Gobierno, que dimite tras la negativa del rey a apoyar la tardía propuesta de destituir a los generales sublevados y convocar las Cortes. El día 15, en Madrid, el rey firma el decreto por el que “se confiere al teniente general Don Miguel Primo de Rivera y Orbaneja, marqués de Estella, el cargo de presidente del Directorio Militar, encargado de la gobernación del Estado, con poderes para proponerme cuantos decretos convengan a la salud pública...”. Comienza una dictadura militar que se proponía corta y va a durar más de seis años (Primo de Rivera dimitirá el 30 de enero de 1930 y el rey encarga al general Dámaso Berenguer formar un nuevo gobierno que alargará más de un año la “dictablanda”).

“Ha llegado para nosotros el momento más temido que esperado (porque hubiéramos querido vivir siempre en la legalidad y que ella rigiera sin interrupción la vida española) de recoger las ansias, de atender el clamoroso requerimiento de cuantos amando la Patria no ven para ella otra salvación que liberarla de los profesionales de la política, de los hombres que por una u otra razón nos ofrecen el cuadro de desdichas e inmoralidades que empezaron el año 98 y amenazan a España con un próximo fin trágico y deshonoroso”. (...)

“No tenemos que justificar nuestro acto, que el pueblo sano demanda e impone. Asesinatos de prelados, ex gobernadores, agentes de la autoridad, patronos, capataces y obreros; audaces e impunes atracos; depreciación de moneda; francachela de millones de gastos reservados; sospechosa política arancelaria por la tendencia, y más porque quien la maneja hace alarde de descocada inmoralidad; rastreras intrigas políticas tomando por pretexto la tragedia de Marruecos; incertidumbre ante este gravísimo problema nacional; indisciplina social, que hace el trabajo ineficaz y nulo, precaria y ruinoso la producción agrícola e industrial; impune propaganda comunista; impiedad e incultura; justicia influida por la política; descarada propaganda separatista...”¹⁴⁴⁶.

Esta enumeración no hace sino constatar el estado de descomposición definitiva a que había llegado el régimen de liberalismo oligárquico, incapaz de sostenerse ni de propiciar una alternativa constitucional y que hacía presagiar la inminencia de una solución militar que paradójicamente se hizo esperar. La situación, ya insostenible, de inestabilidad gubernamental, el desprestigio total del Gobierno y de la política ante la opinión pública, el agravamiento de la situación social y del orden público (“las últimas semanas del gobierno liberal estuvieron presididas por un desorden que parecía inacabable, con atentados de procedencia varia y una omnipresente huelga de transportes, a la que no se acaba de dar solución”¹⁴⁴⁷), la falta de respuesta por parte del Gobierno, todo ello agravado por el problema de Marruecos y las consecuencias del desastre de Annual, la petición de responsabilidades y el consiguiente malestar militar... hacía esperar la intervención de los militares que algunos periódicos piden abiertamente y que hizo que el mismo rey llegara a plantearse. Ramos-Oliveira lo llama el período de la anarquía.

¹⁴⁴⁶Manifiesto del General Primo de Rivera. 12 septiembre de 1923, TUÑÓN DE LARA, M. (Dir.), Barcelona, Ed. Labor, S. A., 1.ª edic., 3.ª reimpresión, 1985, Vol. 9, pp. 657-658

¹⁴⁴⁷TUSSELL, J., o. cit., Tomo 1, pág. 445.

“La oligarquía continúa atomizándose políticamente. Para sostenerse en el poder cada día necesita más de la fuerza bruta. Es ahora cuando realmente comienza el caos. Se esfuman las últimas apariencias legales, y el Estado, impotente, delega en el hampa, armada por él, las funciones del juez y del verdugo. La oligarquía tiene una agonía que espanta... Desde 1918 a 1923 España vive en un estado frenético de violencia social. Pasan doce gobiernos y tres parlamentos. Es una anarquía que no conduce a ninguna parte. (...) Del aparato político de la Restauración sólo queda en pie la monarquía. Su situación es sobremanera dramática, falta como está de punto de apoyo. Don Alfonso tiene conciencia del peligro que corre la corona, y medita su salvación. Piensa en un régimen de fuerza organizada que barra a la oligarquía y a los republicanos, sus dos enemigos, el primero por corrompido e inepto, el segundo por principios”¹⁴⁴⁸.

“Don Alfonso pensó en acaudillar en persona el pronunciamiento y gobernar presidiendo un equipo de generales. Maura le disuadió, pues veía en ello el rápido desgaste final de la institución. Pero no tuvo energía para descartar la dictadura militar del ánimo del monarca. En su fuero interno tampoco el viejo político conservador veía otra solución”¹⁴⁴⁹.

En realidad, esta situación había sido ya descrita y analizada por Ortega en 1920, en “La hora de Hércules” (“la estructura política que en el siglo XIX dimos a nuestra existencia colectiva se ha derrumbado, y desde hace varios años vivimos bajo el arco en ruina. Todo es ficción, todo es mentira, todo hipocresía y todo ineficacia mortal”); pero el sistema ha logrado alargar su agonía tres años más y el último de ellos ha sido el de un gobierno de concentración liberal presidido por García Prieto y animado por Santiago Alba que duró casi un año, quiso democratizar la monarquía, pero estuvo desunido, aislado de la opinión pública, desbordado por los acontecimientos y radicalmente ineficaz. Ante la incapacidad del sistema para dar respuestas o para renovarse, esto es, para propiciar un cambio, sólo cabían dos alternativas: o un cambio radical del mismo promovido por un movimiento popular que abocara a unas cortes realmente soberanas y constituyentes o una dictadura militar que liquidara el sistema corrupto e ineficaz y trajera orden, seguridad, gobernabilidad. Ortega lo había también sintetizado en aquel artículo:

“Sólo cabe imaginar dos soluciones positivas: o el pueblo español...reconstituye radicalmente la legalidad... en unas cortes constituyentes, o se manifiesta insensible a los imperativos del derecho moderno, y desentendiéndose de los deberes democráticos, acepta ser gobernado por quien ilegalmente quiera imponérsele”¹⁴⁵⁰.

Estorbado por el Gobierno, sin partidos de oposición coordinados y con fuerza para liderar un movimiento de verdadera reconstrucción nacional, con partidos y sindicatos de izquierda todavía débiles, divididos, literalmente desangrados en luchas parciales y

¹⁴⁴⁸RAMOS OLIVEIRA, A., o. cit., T. II., pág. 453.

¹⁴⁴⁹*Ídem*, pág. 456.

¹⁴⁵⁰“La hora de Hércules”, O. C., T. III, pág. 319. De modo similar lo dice Ramos Oliveira en la obra citada: “Por lo pronto, cayó la decrepita oligarquía... Alguien tenía que barrerla. La revolución de 1909 la zarandeó y empezó a desorganizarla. La revolución de 1917... fue un golpe más grave para ella, pero no pudo desalojarla del poder. La oligarquía seguía siendo entonces, no sólo económicamente, sino políticamente más fuerte que la clase media y el proletariado juntos. De no ser la revolución quien la eliminara directamente, tenía que hacerlo, o la Iglesia, con la teocracia, o el Ejército, con la dictadura militar. Lo primero estaba fuera de cuenta. El divorcio de la corona... respecto de la oligarquía confabuló, pues, al rey con los militares, y ambos aniquilaron la farsa institucional de la Restauración” (pág. 458).

sin horizonte de cambios significativos, el pueblo español no estaba en condiciones de provocar una reforma radical. Como va a decir Ortega, él mismo necesitaba ser reformado, regenerado. Se impuso la solución militar, quizás para acabar con el régimen de ficción e ineficacia y aportar soluciones conectando con las ansias regeneracionistas de la nación (hacia ahí tratarán de orientarlo *El Sol* y el mismo Ortega), quizás también para impedir un cambio revolucionario o verdaderamente transformador -que parecía intentar el propio Gobierno liberal- y apuntalar la monarquía.

Pero Ortega había dicho también (“En 1919, “dictadura” es sinónimo de “anarquía”) que los militares no estaban preparados para gobernar y manejar la compleja maquinaria del Estado y que la experiencia demostraría su incapacidad para dar verdadera solución a los problemas, advirtiendo que la tendencia natural sería imponer un gobierno de fuerza, arbitrario y autoritario, que tratara de perpetuarse en el poder. La dictadura de Primo se proponía a sí misma como “un breve paréntesis en la marcha constitucional” para revertir la situación, asegurar la paz, la gobernabilidad, el orden público, liquidar el régimen de corrupción política y afrontar los graves problemas de Marruecos, la hacienda pública, el separatismo, la amenaza revolucionaria... y poder devolver con prontitud el gobierno a un poder civil legítimo y al orden constitucional. Ciertamente tuvo consecuencias inmediatas en el restablecimiento del orden público (drástica disminución de asesinatos y huelgas) y algunos éxitos, especialmente la pacificación de Marruecos y la derrota de Abd-el- Krim, una bonanza económica propiciada por un importante programa de obras públicas, con la contrapartida de un fuerte endeudamiento de la hacienda pública, y un notable incremento de centros escolares; pero ni abordó el problema agrario, ni acabó con el caciquismo, ni pudo institucionalizarse como un régimen político de legitimidad pese a intentar crear un partido político (la Unión Patriótica) que le diera base social, ni pudo propiciar una vuelta a la legalidad con un nuevo sistema político que asegurara gobiernos estables y legítimos que llevaran al país por vías de progreso y normalidad constitucional.

Lo que sí va a suponer la Dictadura es la liquidación definitiva del régimen oligárquico de la Restauración (otra cosa será construir, dar solución a los problemas y generar un nuevo sistema de legalidad duradero) desplazando del poder a la “vieja política”. Y su fracaso va a despeñar con ella a la Monarquía, provocando un cambio total de régimen: el advenimiento de la República; que será un intento de establecer un sistema verdaderamente democrático y necesariamente reformista, esto es, obligado a acometer y dar solución a los grandes problemas que la Restauración y la misma Dictadura, y con ellas la Monarquía, fueron incapaces de afrontar: el problema social, el de la “organización nacional”, por supuesto el político -constitución de una verdadera democracia-, el educativo, el militar, el de las relaciones Iglesia-Estado, etc.

La posición de Ortega ante la Dictadura parece al principio de cauta, prudente y quizás, como la del mismo periódico *El Sol* y otros muchos intelectuales, benévola expectación. De momento tardó en pronunciarse y es un hecho que después de *España invertebrada* disminuyen notablemente sus intervenciones políticas o los análisis sobre la situación política y nacional que eran antes tan frecuentes. De hecho, a finales de 1924, en una carta al director de *El Sol*, que le pedía a Ortega que expresase sus opiniones y diera luz sobre la situación política del momento, éste, reclamando un tanto paradójicamente para el intelectual una labor ante todo teórica y más bien alejada de la

política, se descuelga con esta afirmación: “Ya sabe usted que desde hace tiempo me he vedado toda excursión hacia los problemas públicos: escribo sobre temas metafísicos y estéticos, sobre las Atlántidas o sobre China”. Elorza, que da por hecho que la posición de Ortega es favorable al principio, se va apartando progresivamente de la Dictadura en la medida en que ésta se va consolidando sin responder a las expectativas creadas y sólo muy al final, a partir de 1929, es clara y activamente contraria a ella, achaca ese silencio condescendiente a la involución conservadora que, según su interpretación, se está produciendo en Ortega desde 1919 o 1920.

Lo que ocurre más bien, a mi entender, es que en los análisis anteriores a *España invertibrada* y en esa misma obra Ortega había dejado claramente definidos los problemas del sistema político y de la realidad nacional, había profundizado el diagnóstico dándole una dimensión histórica y había formulado con contundencia las medidas y reformas necesarias para revertir la situación: necesidad de un cambio radical -político, económico, social, cultural y moral-; necesidad de reformar el Estado, pero también la sociedad. Últimamente lo ha resumido en estas dos propuestas: nacionalización e imperativo de selección; que veíamos que exigían y se concretaban en una profunda reforma del Estado y sus instituciones en sentido democrático, un inevitable cambio constitucional, y una decidida recomposición de la sociedad por un sistema de justicia y de progreso económico, de intervención pedagógica y cultural, de elevación moral y estética, de criterios de exigencia y selección...

Es más, en su análisis de la definitiva descomposición del sistema político de ficción y corrupción había llegado a la conclusión que hemos expuesto anteriormente, esto es, que sólo cabían dos salidas alternativas: o el cambio promovido por una acción combinada de la sociedad, un verdadero movimiento popular (que tenía que ser de las clases medias y del proletariado), o la solución impuesta por el “poder” militar (fáctico, ilegítimo). Descartado el primero por la impotencia o la indiferencia de los grupos y clases que podían promoverlo, sólo cabía la “solución” por el segundo. No era, por tanto, el momento de oponerse rotundamente cuanto de reconocer y tratar de influir incidiendo sobre la opinión pública para que el poder ahora militar siga los objetivos que pueden ser beneficiosos a la situación y que los mismos protagonistas habían confesado en su declaración inicial: regenerar el sistema político acabando con la vieja política, abordar constructivamente los más urgentes problemas nacionales (el económico, el “territorial”, el de Marruecos) y entregar en breve el poder a un gobierno civil.

Esa es precisamente la postura de *El Sol* y la de otros muchos intelectuales que se rindieron a la inevitabilidad del golpe, a la acogida favorable de muchos sectores de la sociedad y que aguardaban una pronta vuelta a la normalidad tras la mejora en aquellos problemas fundamentales¹⁴⁵¹.

¹⁴⁵¹La postura de *El Sol* queda resumida en el informe “Breve semblanza de *El Sol*” que éste publicó el 1 de julio de 1928: “*El Sol* fue fundado por don Nicolás María de Urgoiti el 1 de diciembre de 1917. Nació en momento de relieve histórico. El país parecía encendido en un ansia de renovación... El ansia de renovación se concretaba en una fórmula: era necesario destruir el régimen político nacido con la Restauración, disolver los viejos partidos y entregar el Gobierno de la nación a los elementos nuevos y puros, hijos de la moderna cultura y no contaminados con la baja política... Muchas veces auguró *El Sol* -en vano- que en el porvenir asomaba el riesgo de una dictadura. La profecía se cumplió; y al sobrevenir el golpe de Estado del año 23, *El Sol* no necesitó estudiar la postura en que debía colocarse: claramente se le aconsejaba su programa. Admitió como un hecho fatal el advenimiento de la fuerza purificadora. Puesto que la dictadura traía como único propósito el derrocar el viejo régimen en un plazo brevísimo, *El Sol* no

Ortega, pues, como tanta gente, espera del pronunciamiento, quizá sin hacerse muchas ilusiones, tres cosas: 1) Que liquide el régimen ficticio de la Restauración y acabe con el poder inamovible, fraudulento e ineficaz de la oligarquía. 2) Que emprenda medidas regeneracionistas, abordando la solución de problemas enquistados y siempre relegados. 3) Que propicie un tránsito a una nueva legalidad que sólo puede ser entregar el poder a un gobierno civil que convoque elecciones verdaderamente democráticas y den lugar a unas cortes constituyentes realmente representativas de la voluntad popular y que establezcan un sistema efectivamente democrático-liberal.

Pero las miras del dictador no van en esa dirección, pese a sus declaraciones iniciales. Lo que intenta es consolidar lo que iba a ser un sistema provisional de ilegitimidad con un partido único que le brinde base social, con una pseudolegalidad constitucional y tal vez una nueva constitución que lo perpetúe. La Dictadura tiende a mantenerse y no parece dispuesta a propiciar una salida democrática.

Es entonces cuando Ortega, lo mismo que *El Sol*, comprende que no puede esperar de la Dictadura ni soluciones efectivas a los graves problemas de España ni el cambio democrático-liberal que considera necesario para ella. De alguna forma se cumplen los pronósticos de “En 1919, “dictadura” es sinónimo de “anarquía”. Y, ya tardíamente - esto será a partir de 1927 y con más contundencia en 1929-, se le va a oponer con total claridad y de forma activa, hasta llegar a decir, en “El error Berenguer”:

“España, una nación de sobre veinte millones de habitantes, que venía ya de antiguo arrastrando una existencia política bastante poco normal, ha sufrido durante siete años un régimen de *absoluta anormalidad* en el Poder público, el cual ha usado *medios* de tal modo *anormales*, que nadie, así, de pronto, podrá recordar haber sido usados nunca ni dentro ni fuera de España, ni en éste ni en cualquier siglo. (...) La Dictadura ha sido un poder omnímodo y sin límites, que no sólo ha operado sin ley ni responsabilidad, sin norma no ya establecida, sino que no se ha circunscrito a la órbita de lo público, antes bien, ha penetrado en el orden privadísimo brutal y soezmente. Colmo de todo ello es que no se ha contentado con *mandar* a pleno y frenético arbitrio, sino que aún le ha sobrado holgura para poder *insultar* líricamente a personas y cosas colectivas e individuales. No hay punto de la vida española en que la Dictadura no haya puesto su innoble mano de sayón”,¹⁴⁵².

Pero hay más: cuando el dictador se ve obligado a dimitir -un gesto, hay que admitir, que tienen pocos dictadores-, por perder el apoyo de la opinión pública, de los militares a los que consulta y del propio rey, además de sus fracasos políticos y económicos, tampoco el rey está por la labor de nombrar un gobierno que prepare una salida democrática. Confía entonces el poder a un militar que le asegure el apoyo del Ejército, la permanencia de la institución monárquica y que controle sin que se desvíe en devaneos revolucionarios la situación social y el orden público. El rey, atento sólo a su

podía hacer otra cosa que alentarla. Pero advirtió reiteradamente que su apoyo era limitado, como limitada debía ser la misión de la dictadura. No podía admitirse, sino en caso urgente de salud nacional, la supresión de las libertades públicas ni el gobierno del país por una clase. Cuando cumplido su primer designio el nuevo régimen creyó que debía mantener su mando y prolongar el colapso de la vida institucional, *El Sol*, automáticamente... se colocó frente a él. Fue desde entonces y seguirá siendo su más firme adversario” (citado por REDONDO, G., o. cit., Tomo II, pág. 130).

¹⁴⁵²“El error Berenguer”, *La redención de las provincias y la decencia nacional*, O. C., T. IV, pp. 761-762.

propia conveniencia o a la de la institución que encarna, no va a propiciar tampoco las reformas políticas y sociales que se necesitan con urgencia.

Es entonces cuando Ortega se convence de que no sólo la Dictadura y su propia salida ha sido un paso en falso, sino que la misma Monarquía no está a la altura de las necesidades de la nación. Siempre le había dado un voto de confianza y solicitado que se hiciera de verdad el ensayo monárquico. Pero ahora ve que la Monarquía no ha querido ni está dispuesta a liderar o propiciar de algún modo los cambios que España tanto necesita. Ortega se decepciona definitivamente de ella. Es cuando escribe “El error Berenguer” y se vuelve a la República, a un cambio total de régimen, como la solución que hay ahora que ensayar. Porque se necesita un nuevo régimen para abordar los problemas que el anterior, incluida la Monarquía, se había negado a afrontar verdaderamente. Por eso decimos que la República no significa sólo un cambio de régimen, sino una orientación necesariamente reformadora, en todos los ámbitos de la vida nacional.

Cuando Ortega se persuade de la incapacidad de la Dictadura y su deriva autoritaria, aparte de distanciarse críticamente de ella, se va a dedicar precisamente a insistir e ir preparando en su reflexión teórica los cambios y reformas que España necesita para cuando cambie el régimen; o para lo que venga después de aquella.

1.- ESCRITOS SOBRE LA SITUACIÓN POLÍTICA INMEDIATA O REFERIDOS A LA “CUESTIÓN NACIONAL”

“Propósitos” (*Revista de Occidente*, julio 1923)

En julio de 1923 aparece el primer número de la *Revista de Occidente*, seguramente la empresa cultural más importante llevada a cabo por Ortega, cuya labor por el crecimiento cultural, científico, estético, moral, por la efectiva elevación de España no sólo a la altura de Europa, sino al nivel espiritual que su historia y su posición como miembro fundamental de la cultura y la tradición occidental exigen y ya es razón de recuperar, se ha ejercido, como pedía en *Vieja y nueva política*, en todos los campos y desde todas las plataformas posibles: desde la cátedra, desde la conferencia, el artículo de periódico, la revista de mayor contenido teórico y de información más seleccionada, el compromiso en movimientos político-pedagógicos. Pero es especialmente destacable su implicación y su papel decisivo en la fundación de *El Sol* y de las revistas *España* y la más significativa -por su duración, por la importancia y solidez de su contenido, por el prestigio y significación que alcanzó en la vida intelectual de España- *Revista de Occidente*. Revista que llegó a convertirse en referente de calidad y “una de las revistas culturales más importantes del mundo” que sin duda contribuyó a la modernización de la vida española y a la “incorporación de la joven intelectualidad española a los rumbos del pensamiento internacional de entreguerras”¹⁴⁵³ y que, de la mano de Ortega y Fernando Vela, logró reunir, “quizá como nunca revista alguna en España, tan brillante pléyade de poetas, ensayistas, filósofos y pintores en las etapas iniciales de su trayectoria creadora”¹⁴⁵⁴.

Por todas partes, dice Ortega, hay signos de una profunda transformación en las ideas, los usos, las instituciones. Son muchos en España los que desean vivir de cara a esta realidad contemporánea, tener noticia de los cambios y claridad para entender su sentido. Hay además una mayor aproximación entre los pueblos, pese a las hostilidades, una real coincidencia en preocupaciones y un verdadero interés por lo que otros producen.

“De espaldas a toda política, ya que la política no aspira nunca a entender las cosas, procurará esta Revista ir presentando a los lectores el panorama esencial de la vida europea y americana”, en realidad “todo lo que signifique una pulsación interesante del alma contemporánea”¹⁴⁵⁵. De 1923 a 1936 (la revista volvería a publicarse en 1962, dirigida por José Ortega Spottorno) cumplió ampliamente sus objetivos comentando y dando a conocer todo lo nuevo y valioso que se hacía en filosofía, sociología,

¹⁴⁵³ R. LAFUENTE, Fernando, “Las revistas de Ortega. “La vital curiosidad”, en *El Madrid de Ortega* (Catálogo), Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales-Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 2006, pág. 275.

¹⁴⁵⁴ CACHO VÍU, V., “El imperio intelectual de Ortega”, en *Los intelectuales y la política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pág. 187. Fernando R. Lafuente cita a alguno de ellos: García Lorca, X. Zubiri, J. L. Borges, J. Antonio Maravall, María Zambrano, Jorge Guillén, José Gaos, Rafael Alberti, Julián Marías, Pedro Salinas, Gerardo Diego, Victoria Ocampo, Antonio Marichalar, Manuel Altolaguirre, Francisco Ayala, Guillermo de Torre, Benjamín Jarnés, Oliverio Girondo, Maruja Mallo, Corpus Varga... O autoresextranjeros como Woolf, Joyce, Kafka, Russell, Spencer, Whitehead, Santayana, Hartmann, Simmel, Jung, Freud, Einstein, Schrödinger, Heisemberg... (LAFUENTE, Fernando R., “Las revistas de Ortega. La vital curiosidad”, en *El Madrid de Ortega*, pp. 281-282).

¹⁴⁵⁵ “Propósitos”, *Revista de Occidente*, julio 1923, O. C., T. III, pág. 529.

psicología, economía, literatura, física, biología, matemáticas, antropología, historia, música, artes plásticas... A ello se sumó la labor de la Editorial Revista de Occidente, que se creó el año 1924 (dirigida por Manuel García Morente) y que publicó más de doscientos volúmenes de autores tan significativos como Simmel, Husserl, Brentano, Scheler, B. Russell, J. Huizinga. O Lorca, Salinas, Alberti y el propio Ortega.

“Es imposible exagerar la calidad y transcendencia de esta revista mensual en la cultura española de los años veinte y treinta: determinó modos de pensar y modas literarias, enalteció a ciertos autores y engendró rencor incurable en otros, se convirtió en la tribuna internacional en la que cualquier escritor aspiraba a subir y creó su propia editorial, con un catálogo tan abrumador como son hoy los índices de la revista”¹⁴⁵⁶

1.1.- “Política de estos días” y “Sobre la vieja política” (1923). La posición del intelectual ante la Dictadura. El verdadero programa de cambio. La responsabilidad de las minorías

Seguramente en octubre de 1923 escribe Ortega un artículo, “Política de estos días”, que quedó inédito probablemente por la censura y que formaba parte de una serie de la que el único publicado fue “Sobre la vieja política” (*El Sol*, 27 noviembre 1923) que el mismo Ortega confiesa ser el segundo de la serie. En ellos toma postura ante la Dictadura, que no es de complacida aquiescencia porque viene a librarnos de la “vieja política”, sino que es la actitud crítica y reflexiva del intelectual que va más allá de los tópicos, que no se conforma con declaraciones que parecen coincidir y en realidad adulan a una gran mayoría de españoles, y exige resultados en la urgente transformación de la realidad nacional. Eso requiere una visión clara de los verdaderos problemas: es ahí donde el intelectual tiene una función de precisión y profundidad. Y Ortega se atreve a puntualizar: la Dictadura no parece haber entendido el verdadero alcance del problema. Como la inmensa mayoría, cree que su justificación está en acabar con la “vieja política”; pero acabar con ella exige una transformación más radical que muy pocos, y tampoco los generales, acaban de ver: una actuación a fondo para transformar la sociedad que ha consentido esa “vieja política” y que volverá a ella si no se reforma. Ortega no parece satisfecho ni confiado en el recorrido de la Dictadura: ni acierta en el diagnóstico ni por el camino que va parece que puede acertar en la solución. A poco más de un mes de su instauración, parece probable que la misma no admitiera una voz tan poco complaciente.

Ortega pretende dar una visión de lo que está sucediendo como intelectual, un papel que está tratando de definir y diferenciar del propio del político. Así este asunto aparece en varios artículos de esta época hasta su tratamiento más completo y sistemático en el ensayo *Mirabeau o el político*, de 1927. Aunque siempre ha defendido que el pensador, el escritor o el intelectual -nombre que parece consolidarse para los que se dedican a actividades teóricas o contemplativas¹⁴⁵⁷- debe ocuparse de los problemas y asuntos políticos y en algunas circunstancias éstos deben ser su objeto prioritario, quiere dejar claro que “el intelectual y el político son dos clases completamente diferentes”, que lo

¹⁴⁵⁶ RODENAS DE MOYA, Domingo, “La prensa cultural en la Edad de Plata”, *Quimera*, nº 250, Barcelona, noviembre, 2004, pág. 21.

¹⁴⁵⁷“Nombre que irrita a las gentes sin serio fundamento, y que ni ellas ni yo acertamos a sustituir por otro más grato” (“Política de estos días”, O. C., T. VII, pág. 803).

son su objeto y su método y que la excesiva intervención del intelectual en política puede hacerle perder su verdadera misión que es la de aportar claridad sobre la realidad, en un compromiso insobornable con la verdad, sin dejarse atrapar por los intereses de facción o enturbiar por la inmediatez de la acción, condiciones que son propias del político activo.

Yendo a “lo que el presente político de España me sugiere, desde la localidad que a mi gremio corresponde”, pretende cuestionar el tópico que se ha instalado en la mayoría de los españoles y del que los generales del Directorio no parecen ir mucho más allá: que el problema de España es fundamentalmente político, que consiste en estar gobernada e impedida en sus posibilidades de progreso por una casta perversa y corrupta y que por eso su aniquilación -de lo que se ha venido en llamar “vieja política”- es condición necesaria y suficiente para la regeneración del país, cuyo cuerpo nacional está sano y sólo impedido para su florecimiento por esa mala política. Por eso han aceptado con relativa complacencia y hasta gratitud la acción de unos generales que proclaman estar encaminada a este objetivo fundamental, liquidar la vieja política, y a ello se han aplicado con su poder omnímodo y no legitimado.

Pero a los ojos del intelectual esa explicación resulta demasiado simplista y hace temer que, con ese diagnóstico, la acción de los militares no resulte tan beneficiosa. Si el problema era del régimen político perverso y no de males más profundos de la sociedad, ¿cómo ha podido mantenerse tanto tiempo contra ella? Y si lo hacía por la fuerza con que se imponía, ¿cómo ha caído al primer envite de los militares? ¿Puede un régimen político mantenerse duraderamente contra la opinión pública o contra la sociedad que lo soporta y no hay correspondencia entre los políticos y el pueblo que los genera? ¿No oculta esa interpretación las verdaderas causas de los males españoles? Nadie más que el propio Ortega ha combatido la “vieja política”, pero sospecha que atribuirle la raíz de todos los males es ocultar sus verdaderas causas. Y de eso puede adolecer el mismo Directorio (Ortega deja entrever su desconfianza: no se nos puede decir que “no aprobar lo que se hace y se siente en la España de estos días equivale a defender el régimen caído... La perversidad del antiguo régimen no abona en modo alguno cualquier otro con que se le quiera sustituir. Sólo estará bien lo que, en efecto, esté bien. Y las ideas, los tópicos, sentimientos que dominan la vida española en estas semanas no me parecen los más adecuados para que se forje una nueva nación saludable”¹⁴⁵⁸).

Los generales septembrinos han hecho un servicio inestimable: liquidando la vieja política hacen posible plantear las condiciones de una nueva y mejor existencia nacional. Pero para eso es necesario tener claros los problemas, evitar los tópicos y visiones simplistas y aún erradas, detectar con exactitud la raíz de los males y prever en consecuencia los cambios necesarios. Y no es esto lo que se está haciendo.

En “**Sobre la vieja política**” continúa este razonamiento y expone con meridiana claridad que el verdadero problema de España no radica en la perversidad del sistema político -gravísima y evidente-, sino en males más profundos de la sociedad española que lo genera y soporta: la apatía, la desestructuración, las deficiencias y debilidad en todos los ámbitos -el de la justicia y cohesión social, el económico, el educativo, el

¹⁴⁵⁸ *Ídem*, pág. 805.

cultural, el moral-, la falta de impulso creativo, el agotamiento del espíritu de reforma y de mejora... Se dice que cada pueblo tiene los gobernantes que se merece o que el tipo y calidad de los políticos está en consonancia con la altura y calidad de la sociedad que los mantiene. El error principal de la Dictadura es no advertir esta realidad y mantenerse en el tópico general. La consecuencia de esta interpretación es lo que desde hace tiempo viene Ortega proponiendo: no basta con cambiar los políticos y la política; hay que intervenir seriamente en la sociedad española para transformarla: en política, en economía, en educación, en cultura, en formación moral. Para ello es imprescindible suscitar una minoría suficiente, que sirva de ejemplo, de orientación, de impulso al dinamismo creativo y reformador.

“Alfa y omega de la faena que se ha impuesto el Directorio militar es acabar con la vieja política. El propósito es tan excelente, que no cabe ponerle reparos. Hay que acabar con la vieja política. Sin embargo, yo he de confesar que desde el primer manifiesto del general Primo de Rivera mi simpatía y mi continua adhesión a su obra arrastran una grave inquietud. Cada nuevo decreto, cada nueva nota oficiosa, vienen a engrosar este esencial desasosiego... El espíritu de aquel manifiesto pudiera ser resumido así: las desdichas de la nación proceden de que unos centenares de hombres sin moralidad ni competencia se han adueñado astutamente del Poder público, y, usando de éste en beneficio propio, sin atender a los deseos de la masa nacional, impiden toda obra fértil en lo público y en lo privado, anulan iniciativas juiciosas, favorecen sólo a los cínicos y mantienen un puro desorden en todas las funciones del Estado. Si esos hombres son eliminados del Poder, España, por sí misma, sanará. Esta idea, que el primer manifiesto expresaba, coincide exactamente con la opinión pública. La masa española piensa, en efecto, que la culpa de los males patrios la tienen los políticos... Nada puede halagar tanto a la gran masa de españoles como que se les diga eso”¹⁴⁵⁹.

Aventura Ortega que hay una minoría de españoles -los que se exigen más y se atreven a pensar por sí mismos- que no participan de ese tópico y esperan ser escuchados por los generales, cuyas opiniones políticas no pueden reducirse a las corrientes en una tertulia de café. Cualquiera con un mínimo de perspicacia puede entender que un régimen y una casta política no pueden mantenerse duraderamente contra la opinión pública, contra la desautorización de la mayoría, y que un modo de gobernación que perdura mucho tiempo es porque se ajusta perfectamente al “carácter de la masa nacional”. Por eso:

“Es completamente ilusorio reducir la “vieja política” a una detección del Poder público por unos centenares de audaces... Es preciso reconocer con entereza la pura verdad: la “vieja política” era y es el sistema de gobernación que espontánea y entrañablemente corresponde al modo de ser de los españoles... No, la vieja política no es sólo ni siquiera principalmente una serie de abusos -latrocinios, injurias, ilegalidades-cometidos por unos cuantos hombres. Ha sido, a mi juicio, un error del movimiento militar enfocar exclusivamente por este lado el proceso de rehabilitación nacional. (...) La raíz y la causa de todo el régimen estaban y están en los gobernados, no en los gobernantes. El cinismo, la desaprensión, la incompetencia, la ilegalidad, el caciquismo, etc., procedían, proceden y procederán de la gran masa española que vive desde hace tiempo... en un grado de desmoralización superlativo... Los viejos políticos fueron creación entrañable de una época española. El pueblo los ha hecho, los ha seleccionado,

¹⁴⁵⁹“Sobre la vieja política”, *El Sol*, 27 noviembre 1923, O. C., T. III, pág. 550.

los ha dirigido, los ha moldeado... La política de los últimos cincuenta años ha sido la expresión más exacta del sentimiento colectivo español”¹⁴⁶⁰.

La solución, aunque no se desarrolla, no se hace esperar: no basta con cambiar la política y a los políticos. Es necesario acometer, impulsar estrategias y medidas de cambio en la sociedad española. Mientras esto no se comprenda y aborde con decisión, no habrá rehabilitación posible: la política seguirá siendo una superestructura inservible, seguirá contribuyendo más al problema que a la solución; y seguirá la indisciplina, la incompetencia, la falsa conciencia, la inmoralidad en la masa desarticulada de la nación.

“No es lo importante castigar los abusos de los gobernantes, sino sustituir los usos de los gobernados. Exactamente los mismos defectos que al aparecer en las funciones del Estado atribuimos a la “vieja política” las encontramos en todas las operaciones privadas de los ciudadanos... Por eso es el mayor *quid pro quo* que cabe cometer imaginarse el caso de España como el de un país donde una sociedad sana sufre los vicios y errores de unos cuantos gobernantes... Desgraciadamente el caso de España es más bien inverso. Con ser detestables los “viejos políticos”, son mucho peores los viejos españoles, esa gran masa inerte y maldiciente sin ímpetu ni fervor ni interna disciplina. No, la curación de España es faena mucho más grave, mucho más honda de lo que pueda pensarse. Tienen que atacar estratos del cuerpo nacional más profundos que la política, la cual no representa sino la periferia y el cutis de la sociedad”¹⁴⁶¹.

Ortega se limita, de momento, a señalar que para esa reactivación e impulso de reforma y reanimación de la sociedad española es necesaria a su vez la movilización, reagrupamiento y responsabilización de las minorías conscientes y preparadas del país - las “minorías selectas” que lo son porque se exigen más a sí mismas, se esfuerzan por formarse, por pensar crítica y objetivamente, por alcanzar competencia técnica, trabajan denodadamente y no se limitan a su interés particular e inmediato porque comprenden cómo éste va ligado al del conjunto¹⁴⁶²-, que no pueden desentenderse de los asuntos comunes y que hoy, como ayer, tienen una tarea ante todo crítica y pedagógica: romper con los tópicos y las soluciones simplistas y en definitiva conservadoras que dejan las cosas como están, hacer de la objetividad su lema partiendo siempre de la realidad y contrastando siempre con ella sus ideas, esforzarse en idear propuestas que supongan una real mejora y un efectivo progreso en la solución de los problemas nacionales, quizás comprometerse de nuevo (tal fue el llamamiento de *Vieja y nueva política*;

¹⁴⁶⁰ *Ídem*, pp. 553-554. Un ejemplo lo pone en el caciquismo y en el falseamiento de las elecciones. Se achaca éste al manejo de los políticos y a sus usos corruptores; pero igual o mayor responsabilidad compete al pueblo que, sin verdaderas convicciones cívicas, acepta el sistema y se deja corromper: “Se ha dicho infinitas veces que las elecciones en España eran una ficción. Y la auténtica ficción era precisamente decir eso. Las elecciones en España han sido lo que podían y tenían que ser las elecciones en un pueblo sin convicciones civiles, sin arrestos históricos, sin entusiasmo por nada ni por nadie. Me invita *El Sol* a recordar. Pues bien, recuerdo que pocos meses antes del golpe de Estado, se verificaron unas elecciones. En ellas fue vilmente vendida más de la mitad de los censos. Si eran libres éstos para venderse al más rico, también podían haberlo sido para regalarse al más honesto o al más inteligente” (“Mi artículo “Sobre la vieja política”, O. C., T. VII, pág. 810).

¹⁴⁶¹ *Ídem*, pág. 554.

¹⁴⁶² Así lo dice en “Mi artículo “Sobre la vieja política” (T. VII, pág. 807) y en “El deber de la nueva generación argentina” (*La Nación*, 6 abril 1924, O. C., T. III, pág. 666): “Las minorías selectas son selectas -entiéndase bien-, ante todo y sobre todo, porque se exigen mucho a sí mismas. El hombre que se impone a sí propio una disciplina más dura y unas exigencias mayores que las habituales, se selecciona a sí mismo, se sitúa aparte y fuera de la gran masa indisciplinada, donde los individuos viven sin tensión ni rigor, cómodamente apoyados los unos sobre los otros. Por eso el lema decisivo de la antigua aristocracia, forjadora de nuestras naciones occidentales, fue el sublime *Noblesse oblige*... La nobleza en el hombre... es, ante todo, un privilegio de obligaciones”.

volverá a hacerlo con la Agrupación al Servicio de la República) para liderar un movimiento de movilización política para una gran reforma nacional.

“Yo creo firmemente que es posible hacer una España espléndida. Es posible, pero no fácil, y, sobre todo, me parece inútil desearlo vagamente si no hay resolución para embestir el mal en las zonas subterráneas donde radica... Para rehacer España es forzoso resolverse a no contar con el español medio (con sus opiniones simplistas y con su indisciplinada dejadez). Sólo una concentración de todas las minorías selectas que formen una legión sagrada y arremetan contra la masa..., puede hacer de la materia corrompida, que es nuestra raza, un nuevo Poder histórico”¹⁴⁶³.

Lo que parece claro para Ortega es que su labor es, ahora, marcar la buena dirección, la dirección verdaderamente transformadora que ha de tener una política de efectiva rehabilitación nacional; y, en todo caso, ir definiendo y fundamentando las reformas sustanciales que pueden hacer de España una nueva nación (democrática, justa, cohesionada, próspera, con dimensión de futuro). Es lo que va a hacer a partir de su serie de artículos “Ideas políticas” (1924), que se continuará en “Vaguedades”, “Entreacto polémico” y sobre todo “Maura o la política”, de 1925, “Dislocación y restauración de España”, de 1926, para culminar en los escritos de 1927 y 1928 que va a recoger en el libro *La redención de las provincias y la decencia nacional*, publicado en 1931. En la pequeña introducción del mismo dice:

“La primera parte de este libro recoge una serie de artículos escritos y publicados cuando con más brío dictaba la primera Dictadura. Pesaba sobre España un silencio violento. Por lo mismo, los oídos buscaban en el aire el sentimiento de alguna palabra. Yo quise aprovechar este estado de la atención pública para hacer lo que entonces cabía hacer: deslizar en el calderón dictatorial una voz de pedagogo político. (...) Yo me propuse, pues, desarrollar en su integridad y orgánicamente la serie de los problemas públicos españoles. Me animaba el interés que, según puede recordarse, despertaron los primeros artículos aparecidos en *El Sol* bajo el título “Ideas políticas”. Partiendo del punto en que se concreta más la vida política del Estado -las elecciones- y sometiéndolo a un minucioso análisis, pensaba ir agrandando el tema hasta dibujar un sistema completo de nuevas instituciones que diesen a la nación española otra anatomía más conforme acaso con la verdadera...”¹⁴⁶⁴.

¹⁴⁶³ “Sobre la vieja política”, T. III, pp. 554-555. En 1926, en el artículo “Selección”, Ortega repite esta misma propuesta: España se encuentra en un momento oportuno para iniciar un ascenso histórico. Para ello se necesita, al menos, un conjunto de ideas claras, cosa que ha faltado en el período anterior y aun ahora puede faltar si no se sabe elegir entre los hombres “habitados por tópicos ineptos y los que aspiran a nociones elevadas y claras sobre el sino de España”. Es, pues, necesaria, la “gran selección de los mejores”: “Un pueblo viejo e inerte como el nuestro necesita ensayar la compensación procurando orientarse hacia una figura de españoles dueños de mente alerta y grácil, exentos de todo arcaísmo, exquisitamente modernos, capaces de inventar instituciones, empresas, maneras, fórmulas. Hay que decidirse a soltar la vieja roña española y ponerla al día, en plena modernidad, eficiente y reluciente como instrumento de dentista, o... como un formidable motor de turbina” (“Selección”, *El Sol*, 20 agosto 1926, O. C., T. IV, pág. 43).

¹⁴⁶⁴ *La redención de las provincias y la decencia nacional*, O. C., T. IV, pág. 667.

1.2.- “Ideas políticas” (1924). Un programa de reformas necesarias. Reforma del Parlamento y eficacia democrática. “Asambleas regionales”

En esta serie, en efecto, comienza el inventario de los “grandes problemas públicos españoles” y las reformas que para España considera fundamentales, en esa labor de “pedagogo político” que es posible en el silencio de la dictadura y que ejemplifica el papel del intelectual en política, que ha de contribuir a “poner al día la conciencia pública” y, al hacerlo, no puede renunciar a las exigencias de su oficio: curiosidad, rigor, disciplina, compromiso con la verdad, capacidad de ideación, pero en contacto y contraste continuo con la realidad¹⁴⁶⁵. Aborda el fenómeno del auge de las dictaduras y del fascismo en Europa, que liga a la crisis del sistema parlamentario y en definitiva de la democracia, para proponer la reforma del Parlamento, la necesaria disociación e independencia entre Parlamento y Gobierno y una descentralización que en España serviría para afianzar la democracia, eliminar el caciquismo e impulsar la vitalidad del fondo humano del país que se encuentra en las provincias.

Las dictaduras se están convirtiendo en Europa, especialmente en el sur, en una “solución” recurrente: Italia, Turquía, España, muy pronto Portugal, Austria, Alemania, Polonia, Hungría, Bulgaria, por no hablar de Rusia o de la aparición de un vigoroso movimiento fascista en Francia. ¿Qué está conduciendo a este fenómeno tan generalizado? Ortega prefiere no extenderse en la serie de causas -consecuencias sociales de la guerra, crisis económica, gran conflictividad social, miedo a la revolución...- y las resume o concreta en una principal: la crisis de la institución parlamentaria, que es la cima de las instituciones democráticas, y por tanto en la debilidad o crisis del sistema democrático para hacer frente a los graves problemas de la gobernación del país. La democracia es el sistema del pluralismo y la participación, de la expresión de la discrepancia y la adopción de decisiones por el criterio de mayorías. El parlamento es precisamente el lugar de la discusión y la discrepancia; está hecho para la crítica, el análisis y el enfrentamiento, lo que no facilita la toma de decisiones. En la actualidad, la opinión pública está muy dividida y los parlamentos no proporcionan las grandes mayorías -en el sentido de grandes convicciones compartidas que generen consensos y número suficiente de votos para investir gobiernos estables-necesarias para gobernar. La consecuencia es una gran inestabilidad política y enormes dificultades para gobernar con medidas a largo plazo que son lo que se necesita para abordar los grandes problemas.

Podría decirse que el aumento de democracia, de participación y de representación proporcional parece dificultar intrínsecamente la gobernabilidad, cuando “la acción gubernativa requiere unidad, agilidad, competencia y un enérgico sentido de la responsabilidad personal, virtudes todas ajenas al organismo parlamentario”¹⁴⁶⁶. Parece que la dependencia del Gobierno respecto del Parlamento produce no sólo inestabilidad, sino una cierta inhibición ante los grandes problemas, cuya solución parece siempre demorarse¹⁴⁶⁷. Éstos exigen decisiones firmes y medidas con un plazo razonable de ejecución. ¿Es la democracia y el parlamentarismo un sistema poco apto o con particular dificultad para enfrentar graves problemas, como una crisis económica, una

¹⁴⁶⁵Cfr., “Intelectualidad y política”, en “Entreacto polémico”, *El Sol*, 15 marzo 1925, O. C., T. III, pp. 795-96.

¹⁴⁶⁶“Ideas políticas” I, *El Sol*, 29 junio 1924, O. C., T. III, pág. 680.

¹⁴⁶⁷“Por una forzosidad de mecánica política, la constitución actual de los parlamentos convierte la gobernación en un arte de eludir el gobernar” (*Ibidem*).

guerra, una fuerte división y enfrentamientos sociales? Más allá de las adscripciones ideológicas, el ciudadano medio quiere gobierno, orden, soluciones. De ahí que esté dispuesto a aceptar a quienes vienen a ofrecérselas con mano decidida, aunque sea dura¹⁴⁶⁸. Pero los dictadores eliminan la libertad; y las libertades civiles son hoy principios fundamentales fuera de toda discusión. La respuesta de Ortega es que la democracia y el sistema parlamentario son conquistas irrenunciables; pero que hay que reformar el parlamento para que no sea un obstáculo (definitivo) a la acción de gobierno.

Hay que deslindar claramente lo que es el Parlamento y lo que es el Gobierno y sus funciones, para que no interfieran y pongan en debilidad a la democracia. El Parlamento es el órgano que representa y expresa la voluntad popular; su función es, pues, el ejercicio de la soberanía, que es la fuente del poder, de toda legitimidad y por tanto de toda autoridad, comprendido el Gobierno, que debe ser nombrado por él. Tres son, pues, las “operaciones que el Parlamento puede ejecutar: expresar la voluntad pública, garantizar al pueblo su cumplimiento y autorizar a los Gobiernos”¹⁴⁶⁹. Pero la soberanía es algo diferente de la gobernación. “Gobernar es resolver problemas, es prever, es conocimiento y destreza”, una cuestión técnica. Aunque elegido por el Parlamento y recibiendo de él su autoridad, debe ser independiente de él y no ser interferido por él en el ejercicio de su función. La separación e independencia de los poderes es clave para la garantía de la democracia, pero también para su eficacia. “El Gobierno elegido por el Parlamento debe, una vez exaltado, hacerse independiente de él. Para esto debería contar con un *mínimum* de perduración, constitucionalmente determinado. No es posible gobernar en serio cuando se está a merced de los oleajes parlamentarios. Es preciso que la soberanía y la gobernación aparezcan, según son, como dos intereses antagonistas que en su antagonismo se regulan automáticamente. Y si hay que garantizar al Parlamento frente a los Gobiernos, no es menos ineludible garantizar a los Gobiernos frente a los Parlamentos”¹⁴⁷⁰.

Plantea Ortega una cuestión difícil de resolver -hasta pide alguna garantía constitucional- si no es por la buena voluntad, la lealtad y la prudencia de las instituciones. El Gobierno se debe al Parlamento, que es la expresión de la soberanía popular. Su estabilidad depende de él (que es quien lo nombra o debe nombrarlo, con el refrendo del rey), de la base parlamentaria con que cuenta. Un Parlamento demasiado fragmentado amenaza -lo estamos viendo en nuestro tiempo- esa estabilidad y condiciona su capacidad de actuación (por ejemplo, con la aprobación de los

¹⁴⁶⁸“Quieren sólo que la barca navegue, y cuando se presenta alguien que con gesto resuelto pone una mano dura en el timón, la gente aplaude...” (*Ibidem*). La tesis que aquí está defendiendo, el ascenso de las dictaduras como consecuencia de la crisis del sistema parlamentario, la repite Ortega exactamente y la resume en “Cosas de Europa” (*La Nación*, 18 julio 1926): “El fascismo es un individuo de una nueva especie, que va a poblar durante unos años toda el área de Europa... Los movimientos de Turquía y de Grecia le han precedido y son del mismo linaje... Los movimientos dictatoriales comenzarán por extenderse a lo largo del Mediterráneo (un año después sobrevino en España el golpe de Estado), luego pasarán a Francia, más tarde a Alemania y ni siquiera Inglaterra se verá exenta de ellos. (...) ¿Por qué se ha llegado a ésta (explosión dictatorial) en estos países? En resumen y esquematizando la realidad, por esta razón sencilla: porque las instituciones parlamentarias vigentes no logran gobernar..., esto es, resolver los problemas planteados urgentemente en cada Nación... La “gente” quiere que le resuelvan sus conflictos y acepta la intromisión de cualquiera que se presente con aire decidido, dispuesto a gobernar. Lo probable es que el recién llegado tampoco lo consiga, pero no hay medio de extirpar por anticipado a la masa pública la ilusión de que lo va a lograr” (O. C., T. IV, pp. 32-33).

¹⁴⁶⁹*Ídem*, pág. 682.

¹⁴⁷⁰*Ídem*, pág. 683.

presupuestos y de otras leyes que el Gobierno propone para el cumplimiento de sus funciones, pero que no le corresponde a él establecer). Así es y tiene que ser en democracia, aunque pueden establecerse leyes para facilitar la gobernabilidad, casi siempre en detrimento de la proporcionalidad democrática y del estricto respeto a la soberanía (como la medida que propone Ortega de fijar constitucionalmente un plazo de perduración del Gobierno). En esas condiciones, lograr la estabilidad que garantice la eficacia de la actuación de los gobiernos exige establecer acuerdos entre los diferentes y lealtad para mantenerlos, lo que supone unos consensos previos sobre algunas cuestiones fundamentales (que son, por ejemplo, las definidas en la Constitución). O los grupos que hay en el Parlamento tienen interiorizados esos principios por encima de intereses particulares, o la democracia, o su estabilidad o su eficacia, siempre estará en peligro. Difícilmente puede asegurarse la estabilidad o perduración de un Gobierno al margen de la base parlamentaria con que cuenta.

Ortega defiende la dependencia del Gobierno respecto del Parlamento y su independencia en el ejercicio de la función ejecutiva, para que no salga dañada la democracia. Pero sobre todo quiere insistir en la dignificación del Parlamento, institución que, como ya vimos, es imprescindible en un sistema democrático o simplemente legítimo, y sufre en la actualidad -está hablando Ortega- un grave desprestigio. Para ello propone que se descargue al Parlamento de tareas que le son adjetivas, como es su ocupación con problemas locales que podrían resolver asambleas regionales, para poder dedicarse a las que le son sustantivas: “las urgentes faenas de rango nacional, la alta legislación, la suprema vigilancia de los Gobiernos, la última instancia para el ciudadano que la autoridad vejase”¹⁴⁷¹.

Y es aquí donde Ortega apunta la necesidad de un proceso de descentralización, una nueva “anatomía” para la organización nacional: un sistema de autonomía regional que deje los asuntos locales en manos locales (gobiernos y parlamentos regionales) y reserve los grandes problemas de gobernación en el Parlamento y el Gobierno central. Eso, como hemos dicho ya varias veces, repercutiría en la responsabilización de los agentes locales, lo que redundaría en la reactivación y desarrollo al máximo de todas las capacidades de los españoles que, por efecto del centralismo, viven al margen de toda responsabilidad y faltos de estímulo y de ocasión para mostrar sus talentos y ejercer su creatividad.

“Una de las mayores desdichas de la vida pública española es la inercia de los provinciales. En buena parte se debe ésta a que se ha extirpado a la provincia, a la región, el ejercicio de dirigir su propia vida. Los problemas locales son resueltos por unos señores de Madrid. ¿Cómo va a apasionarse por ellos el comarcano? Fuera más fecundo que casi todas las cuestiones locales quedasen manipuladas en asambleas de región. Eso descargaría al Parlamento de operar sobre lo que no le cuadra, y permitiría que la masa provincial se organizase y elevase políticamente”¹⁴⁷².

Otros de los efectos beneficiosos que esta descentralización o creación de las “asambleas regionales”, sugerida no por imitación de otros lugares (el centralismo es más bien una importación de Francia por los constituyentes de Cádiz), sino por la

¹⁴⁷¹ *Ídem*, pág. 685.

¹⁴⁷² *Ibidem*.

estructura misma de la realidad nacional y su “viviente anatomía”, podría producir es la desarticulación del caciquismo, que se sostiene precisamente en esa organización centralista que elimina toda responsabilidad local. El caciquismo es una relación personal cuasi vasallática entre el político nacional, que es el que detenta todo poder e influencia, y el cacique local, que asegura su apoyo -el voto de su clientela- a cambio de los beneficios que recibe de aquél y que reparte entre los suyos. Tiene sentido en una estructura de poder en que todo él reside y se decide desde arriba (la instancia nacional o central), aunque el de arriba necesite el refrendo de los de abajo (la instancia local) que, sin embargo, no detentan por sí mismos ningún poder (su poder es el voto que venden por las migajas del poder que, paradójicamente, producen). El caciquismo supone un poder central que detenta toda la iniciativa y toda la responsabilidad y una provincia despojada de toda responsabilidad y de toda autonomía. Hay dependencia mutua: la provincia necesita el “favor” (no lo exige como derecho); para ello presta su voto (su apoyo electoral) que el político central necesita (y en realidad secuestra) para que le corresponda ese poder (añádase una situación de incultura, de privación de tierras, de dependencia económica respecto a los propietarios, etc.).

Rómpase el vínculo perverso de esa dependencia. Deléguese el poder en las instituciones locales. Sea éste ejercido -en los asuntos que competen a la entidad local- por los propios lugareños; y no necesitarán del “favor”. Despójese de él a las instituciones centrales; y no tendrán favores con que pagar ni capacidad para hacerlo. El cacique, verdadero intermediario entre el político central y el aldeano necesitado y privado de todo ejercicio del poder -y por tanto de la capacidad de satisfacerse- y de toda responsabilidad, habrá perdido su razón de ser. (Esto es, en definitiva, lo que Maura perseguía con su reforma del régimen de Administración local).

“El hogar donde el caciquismo brota está en la provincia. Es el fruto inevitable de esa existencia sórdida, chabacana, de horizonte angosto, encerrada en breve órbita. El cacique provincial es el verdadero cacique. El de Madrid es sólo su asegurador”¹⁴⁷³. Cambiemos esa existencia provinciana y habremos extirpado el caciquismo, ese sistema de ilegalidad y corrupción del que tantos males se derivan.

Propone todavía Ortega, para “tener mejores parlamentarios”, además de la descentralización regional, cambiar las circunscripciones electorales y reducir el número de parlamentarios (nacionales). En lugar de los cuatrocientos pequeños distritos, base del poder del cacique y del “parlamento aldeanil” -demasiada vinculación y dependencia de la parcela electoral-, tómese como circunscripción la Región, con listas electorales en que la dependencia nominal entre diputado y votantes particulares quede disuelta, y aplíquese algún sistema de representación proporcional. Los parlamentarios representarán grandes porciones del territorio: las regiones; y de esa forma podrán suscitarse para la representación nacional los pocos realmente valiosos, una selección de lo mejor del país (pues tendrían que acreditar o destacarse por su valía y no tanto por el “favor” que devuelven al votante particular).

Pero sobre todo vuelve a insistir en que lo que España necesita es mucho más que una reforma política. Ésta, como venimos diciendo, la reforma del Estado, del

¹⁴⁷³ *Ídem*, pág. 689.

Parlamento, de la organización territorial y de todas sus instituciones, es necesaria y urgente. Pero hay que saber que, por muy necesaria que sea, no es la fundamental. El Estado es un instrumento para la organización y funcionamiento de la sociedad: lo que ésta sea, su salud, su bienestar, su riqueza o su progreso, lo mismo que sus vicios y sus deficiencias, dependen de ella. La grandeza de una nación no depende tanto de su organización y desarrollo político -que sin duda la condiciona- cuanto de la vitalidad, el trabajo, la moral, el esfuerzo, la energía y la inteligencia de la sociedad¹⁴⁷⁴. España, como otras muchas naciones, sufre una deficiente, incluso perversa, organización política. Pero la raíz es la propia desmoralización de la sociedad. El mal principal de España está en la propia sociedad, en su pereza, en su indiferencia, en su falta de trabajo, de esfuerzo y de responsabilidad. Por eso a la necesaria reforma política hay que sumar la más honda reforma de la sociedad.

¡Educación, cultura, trabajo! Esa es la reforma sustancial. Y además, una reforma política que sirva de incitación a la propia vitalidad nacional, que estimule e impulse, y no dificulte y retarde: “La reforma sustantiva de nuestra nación tiene que ser de nuestra sociedad y no de nuestra política. Pero, hecha esta salvedad, fuera injustificado desdeñar todos los bienes que de una mejor organización del Estado pueden sobrevenir. Sobre todo, si al proyectarla se busca hacer de las instituciones un instrumento de incitación, de estímulo a una sociedad que tanto propende a la inercia”¹⁴⁷⁵.

1.3.- “Vaguedades” y “Entreacto polémico” (1925). Lo urgente es un programa de reorganización nacional. Precisiones sobre la libertad y el liberalismo

“Vaguedades” y “Entreacto polémico” son dos nuevas series de artículos sobre política inmediata que vienen a insistir en la misma idea fundamental: que lo que España necesita es una reforma a fondo de la sociedad y, por supuesto, del Estado y que lo urgente, ahora, no es tanto la vuelta a la “libertad” o a la recuperación de la legalidad, mucho menos la vuelta a la antigua constitución y sistema político, cuanto procurar esa reforma o pensar un verdadero programa de reorganización nacional para que, cuando se restablezca la normalidad constitucional, tengamos, no la misma política y sistema institucional que provocó el desgobierno y la dictadura, sino una nueva política que haga posible una nueva sociedad.

Claro es que necesitamos la libertad y la legitimidad democrática. Pero volver a la situación anterior como algunos propugnan, reclamando un frente único contra la Dictadura, si no se asegura un cambio político para una nueva sociedad, sería un error y no aprovecharía a nadie. Porque lo que importa no es la libertad en abstracto, como una mera declaración formal, sino la libertad con contenido, la libertad que nos permita mejorar: un Estado realmente democrático y que potencie el progreso de España y una sociedad que trabaja, emprende, se responsabiliza de sus necesidades y de sus actuaciones para remediarlas y se perfecciona en todos los campos. No la simple

¹⁴⁷⁴ “Las naciones son grandes a pesar de sus Estados, gracias a la plenitud de su vida social, merced al trabajo, al esfuerzo, a la moral, a la energía y a la inteligencia que los ciudadanos derrochan en su vida no pública. Cuando la sociedad es poderosa -inteligente, rica, emprendedora y correcta- las pérdidas que inexorablemente causa en ella el Estado no se perciben” (*Ídem*, pág. 693).

¹⁴⁷⁵ *Ídem*, pág. 694.

“*libertad de*” (vivir sin coacciones ni imposiciones), sino la “*libertad para*” (capacidad para realizarnos o para ejecutar nuestros proyectos de vida y mejora).

Sorprende que ahora los que se oponen a la Dictadura quieran volver al anterior Parlamento y Constitución que se reveló absolutamente ineficaz. “Ello indica... que todavía no nos hemos convencido los españoles de la sola cosa necesaria, del único punto esencial para el porvenir histórico de nuestro país, a saber: que es ineludible una profunda reforma de la nación española y, por lo pronto, del Estado español”¹⁴⁷⁶. Pero en España nadie parece mostrarse sensible o querer esa reforma. ¿Por qué? Porque en España predomina el pequeño-burgués, reacio al cambio, falto de curiosidad y de imaginación. Falta la aristocracia ejemplar que entusiasme para un ideal de futuro, el intelectual que oriente, el obrero que con la conciencia de su miseria luche por un cambio radical.

En ambas series de artículos precisa el sentido de la libertad y del verdadero liberalismo, previniendo contra un “liberalismo abstracto” y el conformismo de una libertad puramente “formal”. Ahora, los que se proclaman liberales, consideran “lo más urgente volver, sea como sea, a la legalidad y al ejercicio de las libertades”. Ninguna otra condición parece más necesaria: restablecer el Estado de derecho. Pero eso puede contener una trampa: que la recuperación de la libertad, puramente formal, nos deje en la situación de ineficacia política, inanidad del Estado y postración de la nación. Por eso hay otros, no menos liberales, que “creen que la obra política urgente en España no puede definirse “sólo, ni siquiera principalmente”, por la legalidad y la libertad”¹⁴⁷⁷.

Es evidente que libertad y Estado de derecho son condiciones básicas, incuestionables, en la constitución del Estado y que, en una situación de anormalidad, urge restablecerlos. La democracia es una conquista ya definitiva: “Creo que el régimen de libertades y la democracia son formas de derecho político, tan incuestionablemente inscritas en la sensibilidad europea, que no cabe imaginar en serio ninguna institución estable que se les oponga. Las mismas “extremas derechas” y “extremas izquierdas”, que presumen poder prescindir de ellas... el día que quieran establecer instituciones, se verán obligadas a aceptarlas”¹⁴⁷⁸. Pero la libertad es algo más que una palabra y tiene que ser algo más que una declaración formal; tiene que ser efectiva, tiene que haber medios para poder ejercerse, tiene que realizarse en programas que saquen de la postración y produzcan mejoras en la vida de las personas, avances sociales, progresos en riqueza y bienestar. La libertad es para algo, capacidad para ser lo que queramos y tenemos que ser.

Por eso “la libertad es una cosa que no se puede querer sola”, tiene que ir acompañada de una política que permita ejecutarla en el sentido de lo que necesitamos ser. Por eso no basta con decretarla, sino que es necesario elaborar un programa de cambios políticos y mejoras sociales que la haga efectiva. Y es ahora cuando, sobre la inercia del régimen depuesto, tenemos la ocasión de acometerlo. Queremos, sí, que acabe la Dictadura; pero con un programa de reorganización política y social. Lo contrario es alargar el estado de detención de la vida nacional.

¹⁴⁷⁶“Vaguedades”, *El Sol*, 6 marzo 1925, O. C., T. III, pág. 788.

¹⁴⁷⁷*Ídem*, pág. 790.

¹⁴⁷⁸“Entreacto polémico” III, *El Sol*, 19 marzo 1925, O. C., T. III, pág. 802.

“Hace falta penetrarse bien de lo que es España y resolverse a atacar sus enfermedades más añejas, dando a su cuerpo, por vez primera, una organización dinámica que la empuje hacia una vida vibrante y noble. Mientras reine la insondable chabacanería reinante en España que nos han dejado las “derechas” y las “izquierdas” del siglo XIX, no ha lugar a hablar de libertad y de democracia, como tampoco de autoridad y respeto a la ley... Vea usted por qué yo no puedo estar sino con quien venga resuelto a reformar hondamente las instituciones españolas, a desarrollar la arcaica estructura de la nación... Sin esto, la libertad no me interesa nada, porque será no más que una palabra”¹⁴⁷⁹.

Importante es también la reflexión que hace sobre el realismo en política. Si entramos en ella como intelectuales, ante todo hay que rechazar el idealismo utópico, tan característico del siglo XIX, y profesar una “política realista”. Que no es política de intereses, ni política inmovilista que renuncia a modificar lo existente (positivismo, sacralización de lo fáctico). Es “política de realización”: dispuesta a transformar la realidad con nuestras ideas, pero que ajusta las ideas a la realidad. No impedir la mejora de la realidad por exigencia de ideales irrealizables. Política realista es la que busca la perfección que exige cada cosa y la lleva implícita en sí misma. Utopismo es crear una norma o una moral “ideal” que luego nos vemos obligados a vulnerar por irrealizable; política y moral realista es imponerse las exigencias que vienen señaladas en el ser mismo de la cosa: esa es su perfección. Sólo entonces será posible y será honesto actuar de acuerdo con nuestros principios.

“El realismo es más exigente: nos invita a que transformemos la realidad según nuestras ideas; pero, a la vez, a que pensemos nuestras ideas en vista de la realidad, a *que extraigamos el ideal, no subjetivamente de nuestras cabezas, sino objetivamente de las cosas*. Toda cosa concreta -una nación, por ejemplo- contiene, junto a lo que hoy es, el perfil ideal de su posible perfección. Y este ideal, el de la cosa, no el nuestro, es el verdaderamente respetable. El ideal subjetivo anda siempre cerca de ser un capricho o una manía”¹⁴⁸⁰.

1.4.- “Maura o la política”. La concreción de una organización autonomista de España

En la muerte de Antonio Maura, Ortega hace balance de su figura y actuación política. Según él, Maura era un auténtico político, porque tenía una política, una visión de los verdaderos problemas y un proyecto de cambio con el propósito de hacer lo que había que hacer -que eso es la política-: antes que hacer reformas *en* España, intentar la reforma *de* España, revitalizar el cuerpo social, crear “ciudadanía”, suscitar fuertes energías de vida pública. No otro era el objetivo de su proyecto de reforma del régimen local. “Yo entonces no comprendía a don Antonio Maura, como aconteció al resto de sus contemporáneos. Luego he aprendido algunas cosas, entre otras a entender el sentido general de su intención política... Cuatro o cinco elementos de su política son, a mi juicio, lo más sustancioso que cabe espumar de un cuarto de siglo en la vida pública española”¹⁴⁸¹.

¹⁴⁷⁹Ídem I, *El Sol*, 15 marzo 1925, pág. 798.

¹⁴⁸⁰Ídem II, *El Sol*, 18 marzo 1925, pág. 800.

¹⁴⁸¹“Maura o la política” I, *El Sol*, 18 diciembre 1925, O. C., T. III, pp. 824-825.

Al ponderar su proyecto de reforma de la Administración local, argumenta Ortega que lo que cambiaría realmente y revitalizaría la existencia española es la autonomía, no ya del municipio, demasiado exiguo y local, sino de la región. Aprovecha entonces para desarrollar lo que va a ser en estos momentos su propuesta clave en el diseño de una nueva anatomía para España: la autonomía de las regiones.

“El propósito principal de Maura al modelar la ley de Administración local no fue propiamente administrativo, sino político: quiere dar ocasión a que se produzcan vendavales de vida pública”¹⁴⁸².

“Recuerdo haber escrito... que el dato de sociología política más importante en esta etapa española es haberse transferido el centro de gravedad nacional de Madrid a provincias. Antes las provincias creían en Madrid... Ahora han retirado su adhesión; pero, exentas aún de vida pública propia, resulta que hemos llegado al cero dinámico. Esta fue la segunda intuición de Maura. La fuerza de vida pública que falta y hay que suscitar sólo es posible en la provincia. Para ello es preciso modificar la existencia provinciana. Con tal finalidad, Maura elabora su proyecto de Administración local. El propósito fue egregio -para mí el único importante, decisivo, que hay que adoptar en España. Pero las líneas de su realización resultaron desdibujadas”¹⁴⁸³.

Ya hemos dicho en otras ocasiones que la idea de descentralización y autonomía regional viene exigida no sólo por liberar al Parlamento y al Gobierno central de cuestiones locales, demasiado lejanas y a veces menudas -que pueden distraerle de los grandes problemas nacionales que tiene que atender- o para mejorar la administración acercándola a los administrados, sino sobre todo para suscitar la energía, creatividad y responsabilidad de los españoles alejados del centro de decisión que es Madrid. Éste era también el propósito de Maura. Pero todo lo centró en la autonomía del Municipio, demasiado estrecho y alejado de los grandes asuntos nacionales como para que se susciten en él las grandes energías que traerían la restauración del país. He aquí el resumen de Ortega:

“1º. No es posible vida pública en España si no se procura crearla en la existencia provincial.

“2º. No es posible vida pública en la existencia provincial sino en virtud de una extremada descentralización. Hasta aquí Maura.

“3º. La descentralización es una *conditio sine qua non* o negativa, a la que es preciso añadir otra positiva: la creación de cuerpos autónomos capaces de desarrollar fuertes corrientes de vitalidad pública.

“4º. Los Municipios son entidades demasiado reducidas para que en ellos se susciten corrientes interiores -empresas, aspiraciones, luchas, organizaciones, etc.

“5º. Es, pues, ineludible buscar entre el Estado -cuerpo demasiado grande y abstracto- y el Municipio -demasiado pequeño y no menos abstracto- un tipo de organismo intermedio que sea lanzado al agua de su propia responsabilidad para que se vea obligado a salir nadando...

“6º. Como este tipo de organismo intermedio no puede ser tampoco la provincia, unidad demasiado arbitraria e insuficientemente amplia, sólo queda la “gran comarca”, es decir, el principio anatómico de la región.

¹⁴⁸² *Ídem* IV, *El Sol*, 31 diciembre 1925, pág. 832.

¹⁴⁸³ *Ídem*, pág. 830.

“He aquí cómo se llega a la idea de autonomía regional, no por razones históricas, sino, al revés, por conveniencias de futuro”¹⁴⁸⁴.

Es así como queda prefigurada en Ortega lo que podemos llamar la “España de las autonomías”. Es difícil hacer un resumen mejor que sus propias palabras, aunque habría que reproducir casi íntegramente la última entrega de esta serie: “La autonomía regional y sus razones”.

“Imagino una nueva anatomía de España: la Península organizada en grandes regiones. Cada una estaría gobernada por una Asamblea regional o Parlamento local, que nombraría sus magistraturas ejecutivas. La Asamblea se compondría de diputados elegidos por sufragio universal directo en los distritos actuales. A este Poder local se entregaría la resolución de todos los asuntos localizados en la existencia provincial. En manos del Poder central y su Parlamento nacional quedarían muy pocos asuntos; a saber: los problemas y funciones estrictamente nacionales, incluso el derecho de intervenir cuando alguna de ellas padeciese una situación anómala. El Parlamento nacional se compondría de diputados elegidos en los Parlamentos regionales. El número de estos diputados sería muy reducido”¹⁴⁸⁵.

Ortega resume también y anota sistemáticamente las razones para promover esta organización autonómica. El objetivo fundamental es aumentar la “vitalidad pública de España” por medio de la responsabilización del mayor número posible de españoles en la gestión de los asuntos públicos, comprometiéndolos en aquellos que les son próximos y tienen que ver con sus directas necesidades. El compromiso, la actividad, la preparación técnica, la habilidad para proponer, priorizar, discutir y acordar... elevaría la competencia política y técnica de muchos ciudadanos y por ende del conjunto de la nación, destacándose una selección que sin duda podría llegar a la dirección del País, elevando el nivel, el prestigio y la competencia de la política central; que, además, tendría que ocuparse sólo de los grandes problemas que afectan a toda la nación. Las grandes consecuencias positivas serían: producir una mayor y efectiva participación del mayor número posible de ciudadanos (no sólo la decisión con su voto, sino la implicación en la ideación, decisión y gestión de los programas de la administración), la profundización de la democracia, el acercamiento de la administración a los administrados, la responsabilización de los mismos en la solución de los problemas que tienen que ver con su vida, mayor capacitación para los más generales que afectan al conjunto de los ciudadanos o de la nación. En fin, se suprimirían a la vez dos defectos importantes que produce el centralismo: la macrocefalia y excesiva concentración del poder en el centro por un lado, el aldeanismo y relativo atraso técnico-político-intelectual de la provincia por otro. Y otro efecto muy importante: la promoción de selectas minorías capaces de dirigir.

“Vida pública no consiste sólo en que las masas se interesen por los negocios públicos; necesita otro ingrediente de suma importancia: que de la masa se destaquen figuras directoras, minorías bien dotadas para conducir, espiritualizar y organizar aquella... España no sólo padece ausencia de la masa en la vida pública, sino gentes aptas para dirigir el país. Faltan hombres de primera clase porque no se les da ocasión de hacerse tales. El centralismo ha hecho de España un cuerpo con una sola cabeza -Madrid- y ha dejado decapitadas las provincias... La casi totalidad de España vive una existencia moral e intelectualmente sórdida, chabacana... La autonomía regional traería consigo la

¹⁴⁸⁴ *Ídem V, El Sol, 7 enero 1926, pág. 837.*

¹⁴⁸⁵ *Ídem VI, El Sol, 10 enero 1926, pp. 837-838.*

multiplicación de la capitalidad. Tallaría en el plasma nacional... su selección de minorías egregias y el refinamiento consiguiente de todas las potencias espirituales...”¹⁴⁸⁶.

1.5.- “Dislocación y restauración de España” (1926). Dos condiciones: democracia y liberalismo

En el primero de esta serie de dos artículos repite Ortega y hace una llamada “casi lírica” a la restauración de España: “¡Hacer una nación ejemplar!”. Puesto que estamos en un Estado en descomposición, porque ninguna institución se sostiene (dislocación), estamos en condiciones, nos vemos en la necesidad de crear un nuevo Estado. Por eso es el momento propicio para la gran restauración de España, de poner “en forma” la raza entera. Lo primero es la reorganización del Estado; pero no basta con ello. Es necesaria la reforma de la sociedad, modificar las costumbres, el modo de vida de los españoles. Concluye y anima Ortega: “Años y años he meditado sobre las cosas de mi país... y se ha ido formando dentro de mí... el perfil de una nueva anatomía española, un sistema de instituciones rigurosamente acomodadas a la realidad nacional”¹⁴⁸⁷.

Pero, ante todo, el sistema de nuevas instituciones que estamos delineando, además de que ha de sacudir la “inercia superlativa” que amodorra la vida pública española, “excitar a la masa nacional y fomentar un nuevo tipo de hombre español más actuoso y enérgico, más emprendedor y responsable”¹⁴⁸⁸, tiene que atenerse a dos condiciones básicas: democracia y liberalismo. Es verdad que han dejado de ser los grandes ideales de los que Europa esperaba todo; pero son ya dos condiciones que no cabe discutir -lo hemos dicho poco ha- y que todo orden político debe incorporar.

“Si el europeo no ve ya en la democracia un ideal, empieza a sentir que algo en ella es ineludible necesidad. Antes parecía el sumo bien, ahora se presenta como el mal menor... Hoy es sólo una necesidad, una condición ineluctable de nuestra época”¹⁴⁸⁹. Lo mismo cabe decir del liberalismo:

“El liberalismo ha dejado también de ser un ideal. Se ha volatilizado aquella fe que esperaba de él la beatitud. El uso de las libertades nos ha enseñado su auténtico valor, que no es, ni mucho menos, despreciable, pero tampoco la mágica potencia antes imaginada. No se puede vivir sin libertad, pero tampoco se puede vivir de libertad. Ahí está: para vivir hacen falta muchas cosas y es preciso que la libertad se haga maleable a fin de poder coexistir con ellas. Libertad y todo”¹⁴⁹⁰.

Por eso rechazaba Ortega el “liberalismo abstracto” y defendía la libertad que no se limita a una declaración formal o que no es mera ausencia de coacción, sino que promueve las condiciones para que pueda realizarse una vida plena y productiva. La libertad debe ir acompañada de las condiciones que la hagan efectiva como plena realización humana -en lo individual- y como expansión de todas las mejoras sociales (igualdad efectiva de oportunidades, acceso a los bienes materiales, a la educación, a la cultura, posibilidad de desarrollar los propios talentos) -en lo colectivo.

¹⁴⁸⁶ *Ídem*, pág. 840.

¹⁴⁸⁷ “Dislocación y restauración de España”, *El Sol*, 14 julio 1926, O. C., T. IV, pág. 28.

¹⁴⁸⁸ *Ídem*, pág. 29.

¹⁴⁸⁹ *Ídem*, pág. 30.

¹⁴⁹⁰ *Ídem*, pág. 31.

La conclusión es que se trata de dos principios ya incuestionables: “En el fondo de la conciencia normal la cuestión está resuelta en el sentido de que democracia y libertad no son cosas sobre las que quepa reñir ásperamente. Declarada o tácitamente, todo el mundo presiente que cierta dosis de ellas constituye el subsuelo de las sociedades europeas actuales”¹⁴⁹¹. Parece una aceptación un tanto desencantada (el problema es que en ciertos momentos en que se padecía su ausencia se ha esperado demasiado de ellas, como si el mero establecimiento de la democracia o el reconocimiento de la libertad fuera a solucionar todos los problemas. Y lo que en realidad hacen es traspasarnos toda la responsabilidad, sin ahorrar las dificultades para resolverlos. El desencanto viene de esa constatación). Pero no es por ello menos firme su exigencia y el compromiso con ellas.

“Ideas de los castillos: liberalismo y democracia”

En *El Espectador V*, publicado en 1927, en “Notas de vago estío” (escrito entre julio y septiembre de 1925), magníficos textos de bellísima literatura que dejan sin embargo lúcidas lecciones de filosofía, en el párrafo V (“Ideas de los castillos: liberalismo y democracia”) aclara Ortega el significado y la diferencia entre ambos principios. Se ligan y se reclaman tantas veces a la par, que “liberalismo y democracia se nos confunden en las cabezas y, a menudo, queriendo lo uno gritamos lo otro. Por esta razón conviene de cuando en cuando pulimentar las dos nociones, reduciendo cada una a su estricto sentido”¹⁴⁹².

En principio, liberalismo y democracia son dos principios políticos absolutamente diferentes entre sí (su significado y diferencia ya han sido apuntados en otras ocasiones): el liberalismo es la reivindicación de la libertad individual, la exigencia del reconocimiento de los derechos individuales y por tanto la exigencia de un límite a los poderes del Estado, aunque éste sea una democracia. Es la negación del absolutismo del poder, que puede darse en cualquiera de sus concreciones o sea quien sea que lo ejerza (el rey, el dictador, el tirano, una oligarquía o el pueblo, un partido o quien sea que lo represente). La democracia es el sistema de gobierno o de organización del Estado en que el poder radica en el pueblo o a él pertenece la soberanía, a la totalidad de los ciudadanos, aunque el gobierno lo ejerza, por delegación, el rey, una aristocracia o unos representantes elegidos por la mayoría.

Como la democracia se ha establecido normalmente en oposición a los regímenes absolutistas de la monarquía (que reclamaba para sí la soberanía) o de las dictaduras (que secuestraban por la fuerza todo el poder para sí, a veces con pretensiones de legitimidad absoluta. Recuérdese el “caudillo de España, por la gracia de Dios”); también contra las oligarquías que de facto (Restauración) o de iure (Atenas predemocrática) negaban los derechos de la mayoría de la población (el pueblo o la plebe), la democracia se ha identificado como el régimen que proclama la igualdad de derechos (isonomía...) frente a la discriminación o frente al poder opresor de quienes lo detentaban. Por eso se ha identificado frecuentemente con los derechos de la mayoría y con la libertad. Pero se trata en realidad de dos principios diferentes y en alguna medida antagónicos; aunque, evidentemente, pueden y deben conjugarse. Se debe ser demócrata

¹⁴⁹¹ *Ibidem*.

¹⁴⁹² “Ideas de los castillos: liberalismo y democracia”, *El Espectador V*, O. C., T. II, pág. 541.

y liberal: esa es la propuesta de Ortega. Aunque se puede ser demócrata y no liberal: es decir, han de darse juntos la democracia y el liberalismo; aunque puede darse la primera sin el segundo e incluso a la inversa. Lo dice él mismo con toda claridad:

“Democracia y liberalismo son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas:

“La democracia responde a la pregunta: ¿Quién debe ejercer el poder? La respuesta es: el ejercicio del Poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos. Pero en esa pregunta no se habla de qué extensión (o límites) deba tener el Poder público. Se trata sólo de determinar a quién el mando compete. La democracia propone que mandemos todos; es decir, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales.

“El liberalismo, en cambio, responde a otra pregunta: ejerza quien ejerza el Poder público, ejérsalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la intervención del Poder público.

“De esta suerte aparece con suficiente claridad el carácter heterogéneo de ambos principios. Se puede ser muy liberal y nada demócrata (ejemplo: antiguas monarquías no absolutistas, sometidas al derecho y con límites en el ejercicio del poder), o viceversa, muy demócrata y nada liberal (democracias totalitarias)”¹⁴⁹³.

Es decir, en rigor, la democracia es el sistema definido por la soberanía popular, en el que el poder radica en el pueblo, en el conjunto de los ciudadanos, que es a quien corresponde el mando, lo ejerza por sí o por sus representantes, sean uno, varios o muchos. Por eso los teóricos de la democracia la hacen compatible con la monarquía, la aristocracia o la república como formas de gobierno. Pero ese poder que corresponde al pueblo y que confiere la legitimidad y la autoridad puede reconocer límites a su ejercicio y derechos inviolables del individuo (libertad y objeción de conciencia, inviolabilidad de la vida privada, propiedad y libertad de empresa, etc.) o no (en las democracias antiguas, nos dice Ortega, no había propiamente derechos individuales frente a las exigencias del Estado. Eran democracias sin liberalismo. En las democracias modernas pueden darse atribuciones del Estado que anulen ciertas prerrogativas del individuo)¹⁴⁹⁴.

El liberalismo es precisamente la exigencia de tales derechos inviolables del individuo y por tanto de los límites del poder del Estado. La libertad de conciencia y la objeción a normas del mismo cuando van contra nuestras convicciones morales o religiosas, la propiedad, la libertad de empresa, de asociación, de expresión, de circulación, la inviolabilidad del domicilio, de la correspondencia, de la intimidad... son derechos individuales previos a todo poder del Estado, que éste tiene que respetar y proteger.

¹⁴⁹³ *Ídem*, pp. 541-542. Ejemplos entre paréntesis míos.

¹⁴⁹⁴ En el “Discurso de rectificación” sobre el Estatuto de Cataluña, pronunciado en las Cortes el 2 de junio de 1932, plantea Ortega con nitidez esta misma distinción: una es la pregunta por quién manda o quién es el soberano. La respuesta de que “el soberano, el que en última instancia manda, es el mismo que tiene que obedecer y, por tanto, el pueblo... es lo que se ha llamado democracia”. La otra pregunta es si el soberano, sea quien sea el que ejerza el Poder público, tiene límites o no. La defensa del poder sin límites es el absolutismo y la que defiende que “el Poder público tiene sus límites y lo primero que ha de hacer el Estado al constituirse es reconocer esos límites, que son los derechos individuales” es el liberalismo. “Absolutismo y liberalismo son dos respuestas antagónicas a la misma pregunta sobre los límites del poder” (Cf.: “Estatuto de Cataluña. Discurso de rectificación”, O. C., T. V, pág. 77).

Las democracias modernas son, en realidad, una síntesis de ambos principios. No se concibe el ejercicio de la soberanía por parte del pueblo sin el reconocimiento de ciertos derechos fundamentales como la libertad de pensamiento, de asociación, de participación, etc. (no se concibe democracia sin libertad). Ni se concibe la posibilidad de libertad individual sin la capacidad de decidir en los asuntos que afectan a su propia vida y realización, respecto de las leyes que nos han de regir o los poderes que nos van a gobernar (no se concibe libertad sin democracia). Ni es posible asegurar la democracia sin la división de poderes, que impone límites al ejercicio del poder; o sin Estado de derecho, que viene a exigir lo mismo: sometimiento a la ley por parte de los poderes públicos. Ley que emana de la voluntad popular y es garantía de sus derechos o libertades.

Por eso, si hace bien Ortega en diferenciar ambos principios y lo que estrictamente significan, no es menos cierto que lo hace para reclamar la necesidad de ambos en la constitución del Estado, reclamando siempre la *democracia liberal*. No puede haber Estado ni gobierno legítimo si no se funda y emerge de la soberanía popular, que no puede ser falseada ni secuestrada. Todos los poderes del Estado se fundan y se deben a ella. Y, por supuesto, este principio democrático debe completarse con el reconocimiento de unos derechos inviolables de la persona que son el límite del poder, como son el derecho a la vida, a la libertad, a la intimidad, al propio pensamiento y opciones morales, religiosas, políticas... Que el individuo puede hacer en definitiva todo lo que no está prohibido por la ley, que es expresión de la voluntad popular, o no puede ser obligado sino a lo que la ley exige. Ningún poder, por mucho que surja del pueblo, puede convertirse en tiranía o poder totalitario que anule al individuo y su iniciativa.

El liberalismo de Ortega se entiende cabalmente frente al fascismo o al comunismo, frente a la anulación del individuo por un poder que se coloca totalmente al margen de la legalidad (que no tiene el límite de la ley, garante de las libertades) o que supedita por completo el individuo al Estado, a sus intereses “místicos” o éticos (el “Estado ético”) o a las directrices incuestionables de quienes lo encarnan (el caudillo o el partido, los mandos o el dirigente...). Pero también frente al imperio desindividualizador de las masas, de la “gente”, o las pretensiones totalitarias de una democracia “morboza” que tiende a igualar sin tener en cuenta las diferencias individuales y las diferencias de iniciativa, de esfuerzo, de talento y en definitiva de mérito. El individuo no puede ser privado nunca de su capacidad de iniciativa y de su derecho a intentar mejorar, cambiar, superarse y prosperar. El Estado, al contrario, debe reconocer y potenciar esa capacidad y asegurar las condiciones para que el individuo pueda desarrollar su libertad y sus talentos, su máxima capacidad (de ahí la necesidad de promoción económica y cultural, de una educación de calidad, de la igualdad de oportunidades... Todo ello promovido por el Estado, para que el individuo pueda ejercer su libertad y desarrollar sus capacidades. Eso es exigencia del liberalismo no abstracto).

Precisamente al fascismo dedica Ortega varios escritos en estos años de 1925 y 1926. El más importante, “**Sobre el fascismo**” (*El Espectador* VI), lo define fundamentalmente por la violencia y la ilegalidad constituida. Es un movimiento enigmático que incluye contenidos opuestos: propugna el autoritarismo y anima a la

rebelión; combate la democracia contemporánea, pero es futurista, antitradicionalista; pretende crear un Estado fuerte, pero emplea medios disolventes, casi anti-sistema. Sus características son: autoritario, antidemocrático, nacionalista y revolucionario. Es la absorción completa de lo privado en lo público, la supeditación del individuo a los fines del “Estado ético”. Pero lo más característico es la violencia y la ilegalidad.

Ésta es la clave: el fascismo es esencialmente ilegítimo, más aún, “ilegitimista”. No sólo porque consigue el poder y lo ejerce ilegítimamente, sino que no pretende legitimarse: la fuerza sustituye a la legitimidad. Puede decirse que es ilegitimidad constituida.

“Lo curioso en el fascismo es que, no sólo se adueña del poder ilegítimamente, sino que, una vez establecido en él, lo ejerce también con ilegitimidad. Esto lo diferencia radicalmente de todos los movimientos revolucionarios. (...) El bolchevismo, como todos los movimientos propiamente revolucionarios, tritura ilegalmente un estado legal a fin de instaurar otro. Sus partidarios creen ejercer el poder en nombre de una legitimidad fundada en razones jurídicas... las cuales se presentan sostenidas por toda una ética y aun por toda una concepción del universo. El Gobierno soviético usa de la violencia para asegurar su derecho; pero no hace de aquella su derecho.

“Por el contrario, el fascismo no pretende instaurar un nuevo derecho, no se preocupa de dar fundamento jurídico a su poder, no consagra su actuación con título alguno ni teoría ninguna política... La legitimidad es la fuerza consagrada por un principio. El fascismo gobierna con la fuerza de sus camisas -las 300000 camisas de fuerza- y cuando se le pregunta por su principio de derecho, señala sus escuadras de combatientes... No pretende el fascismo gobernar con derecho; no aspira siquiera a ser legítimo. Ésta es, a mi juicio, su gran originalidad... su peculiaridad.

“Ahora se comprende el papel singularísimo que representa la violencia fascista y que la diferencia de las demás. En el fascismo, la violencia no se usa para afirmar e imponer un derecho, sino que llena el hueco, sustituye la ausencia de toda legitimidad (de todo derecho). Es el sucedáneo de una legalidad inexistente”¹⁴⁹⁵.

El fascismo, asegura, no puede ser un fenómeno duradero; no puede sostenerse esa falta constitutiva de legitimidad ni puede derivarse de ella una organización política estable. Insiste en que la fuerza del fascismo reside en la debilidad de los demás, en el desprestigio de las instituciones parlamentarias, en la pérdida de fe en la democracia y el liberalismo. El abandono de las fuerzas constitucionales, la falta de un proyecto legítimo verdaderamente fuerte e ilusionante, ha dejado el campo libre al fascismo, como en España ha dado el triunfo a la dictadura¹⁴⁹⁶. El Poder público era *res nullius* y el fascismo se limitó a cogerlo.

Pero bastaría un verdadero proyecto político, “que aparezca un nuevo principio de ley política capaz de entusiasmar sin vacilaciones a un grupo social” (claro!), un proyecto de constitución en que la democracia y la libertad sean algo más que declaraciones formales (se restablezca de verdad la soberanía, se haga de los ciudadanos verdaderamente responsables, y la libertad sea una efectiva oportunidad de

¹⁴⁹⁵“Sobre el fascismo”, *El Espectador* VI, O. C., T. II, pp. 612-613.

¹⁴⁹⁶“La fuerza de las camisas fascistas consiste más bien en el escepticismo de liberales y demócratas, en su falta de fe en el antiguo ideal, en el descamisamiento político. Y la ilegitimidad extraña que practica el fascismo sería un signo de que la sociedad entera se halla exenta de normas jurídicas... de que las “formas establecidas” de democracia y liberalismo han degenerado hasta convertirse en meros vocablos” (*Ídem*, pág. 614).

progreso y de vida mejor) para que el fascismo pierda todo apoyo popular y no pueda sostenerse.

Del mismo modo, argumenta (“**Destinos diferentes**”, *El Espectador* VI) la gran diferencia que hay, según él, entre la situación italiana (fascismo) y la española (dictadura) partiendo de las diferencias entre el *ethos* italiano y el *ethos* español. El italiano, viene a decir, más clásico al estilo antiguo, romano, vive más en la exterioridad y antepone la vida pública a la vida privada, lo público a lo privado-individual. En España ocurre lo contrario: el español antepone lo íntimo y privado a lo público y no puede aceptar la absorción de lo privado por lo público, de la individualidad personal en lo estatal-institucional. El Estado tiene que andarse con tiento ante el área de lo privado-sagrado: la vida, la libertad corporal, la hacienda, el honor. El español puede ser sometido, sucumbir a la violencia. Pero no puede adherirse íntimamente a lo que invade o violenta el ámbito que toca la esencia de su mismidad moral. Por eso, concluye, el fascismo como tal no tiene futuro en España.

En cuanto al comunismo, el único artículo de entidad que le dedica es “**Comunismo e individualismo trascendentales**” (julio 1926) que, más que un análisis y crítica del mismo como movimiento o realidad política, lo es de los supuestos ideológicos o metafísicos últimos del mismo. El comunismo bolchevique, viene a decir, es una especie de totalitarismo que es congruente con el supuesto básico de su cultura, que es la desvalorización del individuo como tal y su reabsorción en la totalidad. El bolchevismo, dice Ortega, es una forma de orientalismo. Y en Oriente se ignora al individuo y sólo se considera auténticamente real, valioso, significativo, la Totalidad, lo supraindividual. El individuo es pura limitación y separación errática. Su destino y verdadero reencuentro está en reintegrarse en la totalidad en la que verdaderamente es, como la gota de agua en el océano. Occidente, por el contrario, es individualista. Y la metafísica que más hondamente ha asentado la realidad del individuo es la de Leibniz, al afirmar la mónada como la auténtica realidad, la única sustancia.

“La realidad bolchevista -no su superficie ideológica- es, decía yo, típicamente esclava y esto implica demasiada dosis de asiaticismo, para que pueda asimilársela al alma europea. El bolchevismo es un ataque de nihilismo y el nihilismo es el fondo del hombre asiático. (...) Para el oriental la individualidad es la forma menos densa de existir, ser individuo es lo menos que se puede ser... La realidad se condensa y gana quilates en la medida que del individuo -limitación extrema del Todo- retrocedamos hacia el centro supraindividual del Universo... Al desindividualizarnos y dejar de ser *sólo* nosotros nos reintegramos en la auténtica e indiferente realidad. (...) El comunismo es sólo la remota y prosaica resonancia en el haz político y público de este profundo apetito cósmico que incita a abandonar la forma individual como se abandona un traje molesto.

“El europeo, por el contrario, sólo se siente vivir en la medida en que se siente excluido de todo lo demás, encerrado en sí mismo... Es Leibniz el primer hombre que tiene la conciencia *intelectual* de ser individuo y el vigor de afirmarlo con una teoría... Todo lo genérico es para él irreal, porque es abstracto. La realidad es pura y exclusivamente individual... Leibniz subraya su idea individualista afirmando que hay muchas realidades, que hay infinitas realidades, pero todas son individuales. Este es el magnífico pensamiento de las mónadas”¹⁴⁹⁷.

¹⁴⁹⁷“Comunismo e idealismo trascendentales”, *La Nación*, 27 julio 1926, O. C., T. IV, pp. 23-24.

En 1933, el 31 de mayo y el 2 de junio, Ortega impartió dos conferencias en el Teatro Español organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, con el título “¿Qué pasa en el mundo? Algunas observaciones sobre nuestro tiempo”. En la segunda de ellas vuelve a reflexionar sobre estos dos movimientos, el comunismo y el fascismo, que empiezan a manifestarse por el mismo tiempo en Europa -la revolución bolchevique y los primeros brotes del fascismo en Italia se producen en 1917- y que van a afectarla por entero. Señala como características fundamentales y comunes a ambos: 1) “Ruptura completa con todos los principios, usos y normas de la tradición política y jurídica europea, especialmente con las formas modernas de la democracia liberal”. 2) Concepción de la política como imposición y conquista del poder: “Nada de convencer. Política es ni más ni menos que conquista del poder, por un grupo o masa particular, y conquista, sea como sea, sin contención alguna frente a ninguna presunta legalidad... De esta forma se reduce la política a una técnica de asalto al Poder público y su retención”. 3) Totalitarismo: absorción del individuo y de toda su vida por el Estado. “Una vez dueños del Poder proclaman que el Estado, por lo tanto, la política, se entiende la suya, debe absorberlo todo y acaparar toda la Sociedad. Se acaba la distinción de fronteras entre Sociedad y Estado, entre persona y ciudadano. El hombre y todo él queda estatizado, socializado”¹⁴⁹⁸.

Si hay algo característico de Europa frente a otras civilizaciones, como la greco-romana o la asiática, es la democracia liberal, de la que el parlamentarismo y el sufragio secreto y directo son sólo algunas de sus concreciones. “Europa se orientó hacia la creación de Estados nacionales”. Ésta es la formación política más característica y un Estado nacional es una “organización de poder público fundada en la adhesión espontánea de todos los que convívían bajo una autoridad”¹⁴⁹⁹. Si en él el consenso de todos los ciudadanos es tan fundamental, habrá de conducir a alguna forma de democracia. Si antes ha definido ésta como el gobierno de todos, por el hecho de que quien manda es el pueblo, el conjunto de los ciudadanos, ahora dice que el impulso o el principio democrático mínimo es que “Poder público, esto es, mando, no era ni podrá ser pura imposición de unos sobre otros, sino al revés, implicaba la voluntad de ejercerlo contando con todos. Esto es en esencia democracia: deseo de contar con todos... Ahora bien, a esto es a lo que más se oponen comunismo y fascismo -a que mandar a alguien suponga al propio tiempo contar con él”¹⁵⁰⁰.

Por su parte, el liberalismo es también todo lo contrario del totalitarismo: es la negativa a que el hombre, el individuo, sea absorbido por entero por el Estado. Todavía en las democracias antiguas, en Atenas o en Roma, el hombre estaba totalmente estatizado, identificado con la *polis* o con el Estado propio. Lo propio de la democracia

¹⁴⁹⁸“¿Qué pasa en el mundo? Algunas observaciones sobre nuestro tiempo” II, O. C., T. IX, pp. 21-22.

¹⁴⁹⁹*Ídem*, pág. 23.

¹⁵⁰⁰*Ibidem*. Tendremos ocasión de mostrar cómo *La rebelión de las masas* se escribe también en clave antitotalitaria. Baste referirnos ahora cómo en el artículo “¿Quién manda en el mundo?”, que publica Ortega en *El Sol* el 30 de marzo de 1930, pone el ejemplo de la democracia como el *destino* o forma de vida política auténtica y el fascismo y el comunismo como “posibilidades sin autenticidad”: “Ciertas objeciones sustantivas contra la democracia hacen que muchos hombres excelentes no la acepten como un destino e hinquen en ella su vida pública; mas como por otra parte hay dimensiones de la doctrina democrática que son de una evidencia incontestable, no logran trasladar la raíz de sí mismos a otros idearios políticos notoriamente imposibles... Juegan a ser y a no ser demócratas, se fingen fascistas o comunistas. Fascismo y comunismo son, al menos para el europeo, dos de esas posibilidades sin autenticidad que hoy encuentra el hombre ante sí y en que puede instalarse como en una fábula convenida, a sabiendas de que defrauda su riguroso destino vital” (O. C., T. IV, pp. 299-300).

moderna, liberal, es que el individuo no se deja absorber por él o que la política no abarca toda la vida del individuo. Precisamente esta absolutización de la política, o esta absoluta conversión o absorción, acaparamiento total, del hombre o la persona humana en el ciudadano es una forma extrema de alienación, del falseamiento de la vida o de inautenticidad: es la renuncia a la responsabilidad sobre la propia vida, a la necesidad de tener que inventarla y proyectarla. El liberalismo es la traducción a la política de la idea de libertad, de la convicción antropológica fundamental de que el hombre es libertad, es decir, tener que hacerse, inventar su propia vida, no falsificarse en modelos que suplantán la decisión, y que es él siempre responsable de su destino: de sí mismo y de la humanidad.

Es evidente que cabe colaborar con otros; somos necesariamente corresponsables; pero no cabe prescindir de la propia responsabilidad anulándola en el modelo o en la norma colectiva. Tenemos deberes colectivos, obligaciones políticas, responsabilidades como ciudadanos. Pero la persona es algo más que animal político. Es por de pronto una conciencia que piensa y juzga y decide por sí mismo. Dejar que te “hagan la vida” es en definitiva imposible. Eso es en verdad renuncia a hacerla por ti (y por tanto haber decidido). Es inautenticidad o mala fe (por usar la terminología sartreana).

Precisamente sobre la no absorción de la vida por la política recuérdese lo que comentamos a propósito de “**Democracia morbosa**”. “La política -se decía allí- es un orden instrumental y adjetivo de la vida, una de las muchas cosas que necesitamos atender y perfeccionar para que nuestra vida personal sufra menos fracasos y logre más fácil expansión”. En algunos momentos puede ser ocupación fundamental, exigencia primera; pero eso sólo puede ser excepcional. “Hacer de ella la empresa decisiva de nuestra existencia... es evidentemente una aberración”¹⁵⁰¹. El dominio de la vida por la política es propio del totalitarismo. La reducción del individuo a sus objetivos o ideales políticos, sin dejar espacio a otros fines e ideales que dan sentido y plenitud a la vida humana, como puede ser el cultivo del amor, la amistad, el conocimiento, el goce sereno y solidario de la vida. Para eso es necesario una buena política (liberal, democrática, que promueva la justicia y el progreso material...). Pero hacer de ella todo el contenido y el sentido de la vida, hacer que la política colonice la vida, es convertir el instrumento en fin y es, en definitiva, instrumentalizar al hombre para los fines políticos de quien detenta y maneja el poder. Es sometimiento del hombre, de los individuos, al mecanismo del poder, a la maquinaria de la política, impidiendo su verdadera libertad en los demás ámbitos de la vida (exigiendo el sacrificio de su libertad, pero también el de su conciencia, el de su capacidad de análisis y juicio, el de la libertad de pensamiento y expresión, al exigir la sumisión al “dictado” de la política o de las directrices que han sido marcadas). Es sometimiento de todos a los intereses del Estado, en realidad de quienes lo detentan. Es totalitarismo.

¹⁵⁰¹O. C., T. II, pág. 272.

1.6.- La redención de las provincias. Autonomismo y federalismo

La redención de las provincias y la decencia nacional se publica en 1930 por Revista de Occidente, pero recoge una serie de artículos publicados en *El Sol* entre el 18 de noviembre de 1927 y el 22 de febrero de 1928. Esto por lo que se refiere a la primera parte, “La redención de las provincias”. La segunda, “La decencia nacional”, recoge el ya comentado “Bajo el arco en ruina”, de 1917, y tres artículos de 1930 que culminan en “El error Berenguer”. La primera, que es de la que vamos a ocuparnos aquí, trata de fundamentar y diseñar la “gran reforma” que España necesita, centrándose en definitiva en el proyecto de un sistema generalizado de autonomías regionales, que es en estos momentos la gran propuesta de Ortega para la revitalización política y social de España. Con más retórica e insistencia que novedad en los argumentos lo que hace es desarrollar y dar mayor consistencia teórica a lo que ya se contiene en “Maura o la política”. En la segunda parte se centra en el análisis de la situación política creada por la caída de la dictadura de Primo de Rivera y su continuación en la dictablanda de Dámaso Berenguer. Ve frustradas las esperanzas de regeneración y la ocasión misma de intentar desde las instituciones encabezadas por la Monarquía un verdadero proceso de transformación que afecte primero a la política y redunde en el de la sociedad. La Monarquía y con ella todo el sistema de la Restauración se muestra definitivamente inservible para la recuperación de España y los españoles deben dar un paso fundamental: dar la espalda a la Monarquía y a todo el sistema político que todavía apuntala. Hay que ir a un cambio total de régimen, atrevernos a un nuevo orden político para una nueva organización de España y una radical transformación de la sociedad. Toca ahora hacer el ensayo de una España republicana.

“**La redención de las provincias**” trata, pues, de fundamentar la “gran reforma” del Estado y de la sociedad española. Es el momento, insiste, de abordar la gran transformación que España viene reclamando desde hace quince años. Esa es la única cuestión esencial y lo patriótico es centrarse en ella. El problema es si hay un número suficiente de españoles con la voluntad de ejecutarla. Los políticos sabían de su necesidad, pues claramente veían que ni el Estado ni el país marchaban correctamente. Su gran pecado ha sido no haberla querido ni intentado.

En los diferentes capítulos del libro, Ortega va desgranando cuál es esa “gran reforma” que se necesita y sobre la que hay que poner el foco. En realidad, tras analizar la falta de vitalidad y de empuje creativo y constructor, de emprendimiento económico, cultural, asociativo, político, en la sociedad española, consustancial a una situación de depresión social, de disminución nacional, agravada sin duda por una organización política que, lejos de incitar la reactivación de esa sociedad, profundiza su inercia depresiva y su desistimiento, lo que propone como solución para la reactivación y dinamización de toda la vida nacional, como disparador de las energías que han de traer la elevación del nivel en todos los campos (el político y el técnico, el cultural y el económico, en definitiva, el cambio político y la revitalización de la nación o la sociedad), es la autonomía de las regiones, la responsabilización de las “provincias” y de sus habitantes -que son el fondo y la mayoría de los españoles- en su autogobierno y por ende en el de la problemática política, administrativa, económica y social de España. La recuperación del nivel del español, la elevación de la sociedad española en todos los ámbitos -el político y el cultural, el económico y el moral- pasa por la

redención de las provincias y la organización de España en grandes regiones autónomas (“La idea de la gran comarca”).

Ha quedado claro que no basta con reformar el Estado, puro estrato superficial de la profunda realidad nacional que es la causa última de su perversión y su fracaso. Hay que cambiar la sociedad: “Mientras el tipo medio de español y sus modos de vida sigan siendo los mismos, no es lícito esperar que el destino de España varíe”¹⁵⁰². Por supuesto, hay que hacer la gran reforma política, pero tal que sirva para impulsar el cambio en “los usos y el carácter de la vida española”. Es decir, no sirve “la reforma del Estado si no se hace con la mira principal y resuelta de reformar el cuerpo de la sociedad española, de la vida nacional en todos sus órdenes”¹⁵⁰³.

Por un momento parece apuntar Ortega que la república es el cambio político necesario para conmovir la tan afianzada inercia española. Y en la pequeña introducción de la obra afirma que había que saber leer entre líneas, ya que “no era posible plantear formalmente el problema que entre los estrictamente políticos es más fundamental en España: el de la monarquía o república”, e incluso que él cree que “el responsable más inmediato de la mala ventura española es la monarquía”¹⁵⁰⁴. Pero eso lo escribe en 1931 (nunca, antes de esta obra, se había cuestionado seriamente la monarquía). En 1927 lo que dice es que los cambios políticos deben impulsar los cambios sociales y que hay instituciones políticas incitadoras del cambio e instituciones políticas que lo refrenan. La monarquía es una forma política más bien conservadora, mientras la república es más bien impulsora de cambios radicales. Luego, tal vez ha llegado el momento... Pero Ortega no está todavía dispuesto a dar ese paso. Y la reforma que propone en estos artículos es todavía compatible con la monarquía. Oigamos cómo se debate entre “frenos e impulsos”:

“Cada tipo de institución lleva en sí, cualquiera que sea la nación a que se aplique, una tendencia hacia la inquietud o hacia el refrenamiento. Así, la República es por sí misma una institución inquieta. La Monarquía, por el contrario, es una institución-freno. Hablo ahora en pura teoría y por vía de ejemplo. Pero es evidente que si sobre una raza propensa superlativamente a la inercia acumulamos instituciones frenadoras, habremos cometido la mayor equivocación. Lo discreto es compensar el exceso de quietud innato introduciendo algunas instituciones de tipo incitador”. Y añade: “Con lo dicho no pretendo dirimir el complicado problema de República-Monarquía. La decisión en pro de una u otra forma gubernamental depende de muchos factores, además del que ahora apunto. Lo importante es que en el sistema completo de instituciones se obtenga una acertada ecuación entre los frenos y los impulsos”¹⁵⁰⁵.

No quiero una revolución para España. Tampoco me atrevo a plantear la necesidad de la república por agotamiento de la monarquía. Pero dotémonos de instituciones que inciten al dinamismo y compensen la tendencia a la inercia del pueblo español. La

¹⁵⁰² *La redención de las provincias y la decencia nacional*, O. C., T. IV, pág. 678.

¹⁵⁰³ *Ídem*, pág. 681.

¹⁵⁰⁴ *Ídem*, pág. 668.

¹⁵⁰⁵ *Ídem*, pág. 682. Sobre la tendencia española al inmovilismo, véase: “No existe ningún pueblo cuyas almas vengan a la existencia más cargadas de frenos que el nuestro... España es un pueblo morbosamente inerte en vida pública. Es el único europeo que no ha hecho nunca una auténtica revolución” (pp. 682-83). “Más de una vez he hecho notar que lo característico de nuestra nación no es que en ella fracasen más cosas que en las demás, sino que se emprendan muchas menos –menos inventos, menos negocios, menos campañas políticas, menos formas de arte, menos amores, menos diversiones” (pág. 681).

reforma política tiene que elevar el nivel de vida y del tipo medio del español y, sobre todo, tiene que plantear un “proyecto de vida histórico”, “el grave proyecto nacional capaz de movilizarnos a los españoles”. Claro que necesitamos una nueva Constitución. Pero esa Constitución sólo tendrá sentido si encarna ese proyecto histórico que ofrezca un futuro a la nación y haga crecer la actividad, el dinamismo, el entusiasmo, la capacidad emprendedora y con ello los resultados en libertad y eficacia política, progreso económico, justicia social, brillo del saber y la cultura... Eso es elevar el nivel del español a la altura de 1928.

Porque el hecho radical es éste: el español -el español medio- no está al nivel que los tiempos exigen y eso es lo que mantiene a España atrasada y sin futuro. Por eso la tarea sustancial, el objetivo de toda reforma, tiene que ser ese: reactivar al español, capacitarlo, ponerlo a la altura de su responsabilidad y de su tarea: “Para mí, la misión sustancial que hoy tienen política y Estado en España es ésta: contribuir con su formidable maquinaria a crear un español más activo, más capaz, más despierto... Todo lo demás se nos dará por añadidura: más autoridad, más libertad, más jornal y buen humor”¹⁵⁰⁶. Por eso, la gran pregunta es: “¿Qué se puede hacer para elevar el tipo medio español con el utensilio Estado, con el aparato política?”¹⁵⁰⁷.

Es obvio que se han de emplear todos los medios posibles: “El apostolado, la pedagogía, la literatura, el amor”. Y que es imprescindible el papel de “una minoría excelente, superior, que con su ejemplaridad contamine y atraiga hacia lo alto la masa menos dotada”¹⁵⁰⁸. Pero hay un instrumento que puede producir ese efecto de despertar, responsabilizar, activar y elevar la capacidad y el rendimiento del español allá donde se encuentra: la reactivación política de la provincia. Hasta aquí la política nacional se ha hecho desde Madrid hasta el punto de confundir la nación con el centro, dejando fuera de la actividad pública y de todo interés y responsabilidad en la política a la gran mayoría de los españoles, alojados en la diversa geografía española y absorbidos en la pequeñez de su interés particular, sus tareas privadas y los pequeños asuntos y señas de identidad locales. Así ni están abiertos a los problemas generales, a los grandes asuntos e invenciones ni al sentido de lo nacional. Ni se estimulan capacidades, ni se promueven grandes empresas, ni se siente la nación (poniendo en peligro su identidad y su cohesión). Por eso, “la política nacional ha de ser, primero que todo, política para las provincias y desde las provincias. En ellas está el tipo medio de español, el que ha de hacer en definitiva cuanto históricamente vaya a hacerse”¹⁵⁰⁹. Como dice algo después: “De ellas va a renacer España. En ellas es forzoso alumbrar la mayor porción de energías necesarias para la obra gigante. Nuestra política es de fe en las provincias, por la sencilla razón de que ellas son la realidad española”¹⁵¹⁰.

En el capítulo VI (“La Constitución y la nación”) hace un análisis crítico de la realidad política que la Constitución existente propicia, que no es sino la dependencia de todo el aparato estatal de un electorado inexistente, ruralista, falto de cualificación, que artificialmente se inventa y se secuestra y paradójicamente termina dominando o contaminando el sistema de ruralismo o del más romo provincianismo, convirtiéndolo

¹⁵⁰⁶ *Ídem*, pág. 690.

¹⁵⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁰⁹ *Ídem*, pág. 691.

¹⁵¹⁰ *Ídem*, pág. 718.

en el sistema político más falseado, más autoritario, más incapacitado para la gran política, más ligado a los manejos de pequeños intereses y más ineficaz e inservible para una política nacional: en suma, desnacionalizado.

La Constitución existente, olvidada de la vida provincial, se apoya en dos instituciones básicas: el Parlamento (sede de la soberanía, al que compete la legislación y la fiscalización), falseado por la “suplantación del sufragio”. Y el Gobierno, nombrado nominalmente por el rey y entregado maniatado al Parlamento. Pero la llave del sistema está en éste, y en concreto en el cuerpo electoral del que depende. El Parlamento tiene que ocuparse, por su esencia, de los grandes temas nacionales y ello exige en los diputados competencia para tener solvencia en ellos y efectiva dedicación a su conocimiento y a sus vías de solución (actualmente no cumplen ni una ni otra exigencia). Pero ello exige también unas condiciones en los electores: un mínimo de preocupación por los asuntos públicos y un cierto entendimiento de los problemas que se debaten para saber qué se elige y quién merece ser elegido. Estas condiciones sólo las cumple apenas el electorado de la gran urbe (Madrid, Barcelona, Bilbao, Valencia...). Pero no ocurre lo mismo en el resto de España. De ahí la gran contradicción del sistema electoral español: el cuerpo electoral, del que dependen en último término las complejas cuestiones del sistema institucional y de gobierno, está dividido en un electorado madrileño y de las grandes ciudades, relativamente preparado para elegir, y un electorado mayoritariamente rural y de provincias que apenas puede discriminar entre las grandes alternativas y personas por las que tiene que optar. El problema es que el primero elige sólo unos cuarenta diputados y el segundo, menos preparado, elige la gran mayoría: trescientos sesenta diputados. La realidad institucional queda lastrada por este “ruralismo” o “provincianismo” que, lejos de ser vivificación del cuerpo mayoritario del país, es el sofocamiento de lo más señero del mismo por la estrechez de miras y la falta de perspectiva de lo rural, de lo atenido al puro y pequeño ámbito de lo local.

Se viene resumiendo -desde Costa- la realidad del sistema electoral español en estas dos palabras: oligarquía y caciquismo. Pero esto no es así por mor de los abusos que lo falsifican y corrompen, sino que es consecuencia inevitable del funcionamiento del mismo; de la incongruencia entre la idea institucional y la realidad nacional.

“La Constitución se proponía un Parlamento donde se discutiesen y resolviesen principalmente cuestiones “nacionales”. A este fin postulaba la elección de cuatrocientos diputados... Esta elección implicaba la existencia de cuerpos electorales aptos para sentir aquellos magnos temas y para preferir a estos hombres egregios... Esta es la *idea* de la Constitución. Pero la *realidad* de la nación discrepaba radicalmente de esta idea en lo que era su supuesto fundamental. La inmensa mayoría de los distritos electorales estaba compuesta de gente rural... Madrid se había olvidado de las provincias, y, como España *era* pura provincia, tenía por fuerza que resultar, en vez de una política “nacional”, una política provinciana, localista y rural en el peor sentido de estos vocablos”¹⁵¹¹.

Resumamos el complejo e interesante análisis de Ortega: el Parlamento se concibe para ocuparse de los grandes temas nacionales. Pero tiene que ser elegido por el voto rural, que es mayoritario. Esos temas no preocupan ni interesan a esos electores, que no entienden de ellos. Pero se dan cuenta de que los parlamentarios, a cambio de su voto, pueden ser fuente de favores y de poder local, que sí les interesan. Entonces es cuando

¹⁵¹¹ *Ídem*, pág. 707.

se crea la organización caciquil que trueca apoyo electoral por favores y poder en el ámbito local (que sólo el poder central, el único que detenta poder, puede asegurar). No eligen propiamente un Parlamento, sino a los agentes de nuestros intereses en Madrid¹⁵¹². El Parlamento acaba por convertirse en un agente de los asuntos locales (lo contrario de lo que tenía que ser). Y lejos de ser el que elige y controla al Gobierno, es éste, que es el que puede repartir favores y prebendas, el que elige y asegura la elección de los parlamentarios¹⁵¹³. El Parlamento se convierte en un trasunto del Poder ejecutivo -le da apariencia de legitimidad- y en un agente de los intereses locales. La provincia termina por imponer sus intereses y pequeños asuntos a la “política nacional”, que así deviene “localista, provinciana, ruralizada”.

Dos consecuencias van a ser que esa política de transacción y compadreo, necesariamente corrupta, no suscita a los hombres mejores, sino a los más hábiles para la componenda y la prevaricación. Y que esa misma práctica que hace depender los gobiernos de esas organizaciones caciquiles, que reclaman cada vez mayores compensaciones, debilita a esos gobiernos, su capacidad de devolver compensaciones, su autoridad, su prestigio, su estabilidad: la estructura caciquil anula la Constitución y acarrea la ruina del Estado.

Porque la “política nacional” se ha olvidado de la verdadera realidad de la provincia, ésta termina imponiendo sus asuntos mínimos y deshaciendo la política nacional (provincianismo). Intentemos el movimiento inverso -es la propuesta de Ortega: reconozcamos a la provincia toda su entidad. Dejemos que ejerza el poder en los asuntos locales o provinciales, sin tener que esperar el favor del Poder central como único Poder que ya no tendrá que ser gestión de asuntos locales (política ruralista). Y nos devolverá, destilada de la nueva responsabilidad de gestionar los asuntos y dar respuesta a los problemas regionales, una política verdaderamente nacional -la que termina siendo necesaria para la definitiva solución y organización de las políticas regionales, en sí mismas insuficientes- y unos hombres mejores y más preparados, verdaderamente avezados y competentes para la misma. Convirtamos el “provincianismo” en “provincialismo” y tendremos una verdadera política regional y por añadidura una efectiva política nacional.

“Hemos visto cómo frente a una Constitución “madrileña”, donde la vida local no tenía alojamiento, respondió ésta haciendo prisionera a la institución básica -las Cortes-, ligándola con innumerables hilos a los distritos rurales y repartiéndose por ese medio el Poder público; es decir, localizándolo, supeditándolo a las torpes y angostas pasiones del villorrio, a su minúsculo horizonte intelectual y moral. La realidad se venga cuando no se la acepta y reconoce. Por no contar con las provincias, el peor localismo, el provincianismo, dominó todo: las provincias mismas, la “nación” y el Estado”¹⁵¹⁴.

¹⁵¹²“Las pseudoelecciones que se hacían en los distritos rurales –prácticamente, pues, en toda España- no se hacían con vistas al Parlamento, por el cual los pueblos no se habían interesado nunca, sino con vistas al Poder ejecutivo, localizándolo, detentándolo, ruralizándolo” (Ídem, pág. 710). “Porque aunque votasen sin el menor estorbo todos los electores de un distrito rural, no votaban un representante en el Poder legislativo, sino un agente de favores del Estado, un instrumento para la detección localista del Poder público nacional” (pág. 712).

¹⁵¹³“En vez de sostener el Parlamento al Poder ejecutivo, imbuirlo de prestigio y dinamismo público, era el Poder ejecutivo quien sostenía a aquél, quien lo creaba y lo alimentaba” (pág. 711). Concluye que no se puede hacer realmente una crítica al Parlamento español, porque “el Parlamento español no ha existido jamás” (Ibidem).

¹⁵¹⁴Ídem, pág. 719.

“Nos encontramos con una España ahogada por ese provincianismo... Hagamos que ese *provincianismo*, con una mínima reforma, se convierta automáticamente en *provincialismo*, y que éste se integre en un soberano *nacionalismo*, en una verdadera *nación*, que nada de sí misma se deje fuera, que tome posesión de toda su interior riqueza. Éste es el programa de los artículos siguientes”¹⁵¹⁵.

“Provincianismo” es la inundación de la vida nacional por los pequeños asuntos e intereses de una vida estrecha y corta de miras encerrada en el pequeño problema particular, sin mayores horizontes ni altura intelectual ni moral. Es falta de curiosidad y de competencia para todo lo que exceda del estrecho mundo de relaciones y de ambiciones en que se vive clausurado. Ortega habla del “ruralismo” como localismo extremo, pero sus características describen igualmente ruralismo y provincianismo: sobre todo, “angostura e inmutabilidad de su horizonte vital”, reducción de sus ideas, pasiones y afanes al radio de su pequeño círculo vital. Provincianismo o ruralismo es falta de nivel intelectual y moral y es un extremo, por limitación de horizontes, particularismo. “A esta pequeñez cuantitativa de radio -dice Ortega- corresponde una miseria cualitativa de contenido -ideas, afanes, ímpetus. Es decir, que esa vida local es muy local y muy poca vida”¹⁵¹⁶.

“Provincialismo” es, por el contrario, elevación de la vida provinciana o local a la altura y plenitud humana, intelectual y moral, al pleno ejercicio de la ciudadanía, a la responsabilidad sobre la propia vida y a la implicación inteligente y comprometida con todo lo que nos compete como hombres, como ciudadanos, como seres que se afanan en el cumplimiento de una vocación o como miembros de una comunidad que se extiende en familia, ciudad, nación o humanidad. Provincialismo es muy particularmente dignificación de la vida en la provincia por la plena participación y responsabilidad en la vida política o ciudadana que le es propia, asumiendo el poder local -provincial o regional- e interviniendo como cosa propia en la organización, discusión, decisión y gestión de los problemas y programas que afectan a la vida y al desarrollo del lugar y, desde allí, a lo que le corresponde en la vida de la nación. Es vivir la plenitud humana, intelectual, moral, política, ciudadana en la provincia, asumiendo desde ella la responsabilidad en la política nacional.

Dice Ortega que si hay un rasgo que caracteriza toda la etapa que va de 1900 hasta la fecha es la rebelión de la provincia contra Madrid (contra el particularismo centralista) y de alguna forma el despertar de la provincia, reflejado incluso en la reacción localista contra el centralismo del Poder ejercido desde Madrid que antes hemos comentado. La “Unión Nacional” de Costa, la Solidaridad Catalana, el intento de autonomía local de Maura, los mismos movimientos que implicaron los sucesos revolucionarios de 1909 o 1917 muestran la necesidad de una reorganización del Estado que tiene secuestrada la vitalidad nacional y sofoca o no deja que afloren a la plena vida político-institucional todos los intentos de reanimación y de reactivación (las exigencias del movimiento obrero o campesino, del reformismo, de la crítica intelectual). El régimen sigue plegado en su propia supervivencia y no da salidas a auténticas reformas.

¹⁵¹⁵ *Ídem*, pág. 721.

¹⁵¹⁶ *Ídem*, pág. 729. “Vida local –continúa- significa que hay poca vitalidad y que la que hay lleva a una existencia desintegrada, no nacional”.

Por eso bastaría dirigir ese movimiento de la provincia hacia un verdadero provincialismo y tendríamos la revitalización de la provincia o de la vida local-regional, la elevación del nivel humano del español y con ello la base para una verdadera nacionalización de la política y la consolidación de una verdadera realidad nacional.

“Llegamos, en efecto, al verdadero enunciado del problema político primario, subterráneo, que el porvenir de nuestro país nos impone: ¿Cómo de una España donde prácticamente sólo hay vida local -vida no nacional- podemos hacer una España nacional? (...) De una España local o no nacional tenemos que hacer una España nacional. Los políticos de 1876-1890 creyeron que esto se lograba desentendiéndose de un cuerno del problema, negando imaginariamente la vida local. Yo quisiera convencer a mis compatriotas de que la auténtica solución consiste precisamente en forjar, por medio del localismo que hay, un magnífico nacionalismo que no hay”¹⁵¹⁷.

La propuesta es organizar la vida local, infundirle vitalidad y responsabilidad, hacer que el localismo -que es hasta el momento vida estrecha y desentendida de los grandes problemas humanos porque no tiene la plena responsabilidad sobre la propia vida y espera del Estado central la resolución de sus propios problemas y a él en exclusiva culpa de sus fracasos- sea verdadero compromiso y ocupación en la gestión de la propia vida, individual y ciudadana, verdadera tarea moral y política, plena responsabilización en todo lo que compete a la vida local -política, administrativa, económica, social, cultural; en definitiva, pleno ejercicio autónomo del poder político en lo que se refiere a la región, provincia o localidad como parte fundamental del Poder público o del Estado. Lo cual no sería propiamente “descentralización”, no delegación de los poderes del Estado en la provincia, sino asunción por ésta del poder y la responsabilidad que le competen en el Estado; y sería por ello, en propiedad, proceso de nacionalización, de formación de una verdadera vida nacional. Es decir, la implicación de la provincia en la vida política del Estado con la ejecución de la política regional no responde a un objetivo de descentralización (para descargar al Estado de tareas que dificultan su función general-nacional o simplemente para corregir una orientación que ha conducido al fracaso) sino sobre todo a un objetivo de nacionalización. Viene exigida por el objetivo de construcción nacional.

“Veamos primero de qué manera conseguimos que la vida local sea lo más vida posible -lo más intensa y rica- y que, sin perder su carácter local, sea lo más amplia posible; por tanto, lo menos local. De esta manera, por medio del propio localismo, habremos logrado suscitar un tipo de vida pública y de español medio mucho más próximo a la gran vida nacional... Hay que ir de la pequeña y atómica vida local a una grande y orgánica vida local. (...) Vamos primero a organizar la vida local. Organizar algo quiere decir ponerlo en condiciones de que llegue a su máxima potencia, que dé el máximo rendimiento posible dentro de lo que es. Tenemos, pues, que colocar al hombre rural en un aparato de la vida pública que le induzca naturalmente... a dilatar su localismo, a ocuparse de cuestiones públicas, a apasionarse por ellas, a emprender más cosas, a sentir sus derechos, la dignidad de ejercitarlos y la posibilidad de hacerlos respetar... Nunca se ha intentado dar a esa existencia local una estructura política”¹⁵¹⁸.

¹⁵¹⁷ *Ídem*, pp. 729-730.

¹⁵¹⁸ *Ídem*, pág. 733.

Hay que organizar la vida local, hay que darle una estructura política. ¿Cuál ha de ser la “unidad política” que pueda articularla? Tras discutir que no es el municipio, que abstrae o arranca un trozo de la realidad social como si fuera un todo íntegro y no suscita, por muy autónomo que sea, suficiente vida pública ni activa suficientes energías intelectuales, políticas, organizativas, “grandes ráfagas de dinamismo público”, ni tampoco la provincia, pura construcción artificial que ni se sigue de la tradición histórica o la imposición geográfica ni de la necesidad económica o la mera conveniencia política, concluye: “la *unidad política local* es la gran comarca. Organicemos a España en nueve o diez grandes comarcas...”¹⁵¹⁹.

“**La idea de la gran comarca o región**”, que fue censurada por el Dictador, esboza la organización autonomista de España o su organización “territorial” en diez grandes regiones (utiliza el término “gran comarca” para evitar problemas con la censura. Aún así la sufrió) constituidas como entidades políticas autónomas, con autogobierno concretado en un Parlamento y un Gobierno regionales y la plena competencia sobre materias exclusivas bien definidas que reparten y articulan las tareas y funciones políticas entre el Estado único y las Regiones que forman parte de él. Insistimos en que el objetivo principal no es la descentralización, sino el logro de una verdadera articulación nacional. El ejercicio de la autonomía regional, de todas las regiones “naturales” españolas (“naturales”: definidas históricamente por diversos factores históricos, geográficos, lingüísticos, económicos...) viene aconsejado no por imperativos políticos de satisfacer o acallar reivindicaciones de grupos nacionalistas que quieren para su región -y para su propio poder dentro de ella- un estatuto diferencial o una posición “asimétrica” respecto a otros territorios del Estado (caso, por ejemplo, de Cataluña), sino por la necesidad de impulsar o dar expresión adecuada a la vitalidad y responsabilidad del conjunto de la nación y a su realidad profunda que son las provincias o las regiones y articular así e impulsar la propia vida de la nación como tal nación. Sólo de la plena vida, actividad y responsabilidad de las partes, con la expansión de su actividad económica, su riqueza, su desarrollo educativo, cultural, social, su plena madurez política, se puede construir un Estado que se ocupe con eficacia de las grandes cuestiones que interesan a todos como nación y hacer de ésta un organismo integrado, que crece y progresa y asegura al conjunto mayores posibilidades de progreso solidario y equilibrado. La autonomía de las regiones es exigencia para la constitución de una nación vertebrada y con proyección de futuro y dentro de la comunidad internacional.

Ese es el proyecto de Ortega para la revitalización y la construcción nacional, como proyecto de nacionalización. La autonomía regional no puede ser un proceso de separación o desmembración -del Estado o de la nación-, sino todo lo contrario, un proceso de reactivación de la base de la nación para su más eficaz articulación y más firme vertebración. Evidentemente, como se encargará de puntualizar en la discusión sobre el proyecto de Constitución de la Segunda República o sobre el Estatuto de Cataluña, hay que prevenir la interpretación y las tendencias particularistas y desmembradoras -léase, federalizantes, en el sentido de la confederación-, la concesión de la autonomía como premio a las exigencias y actuaciones desleales respecto a la nación común, el no cerrar adecuadamente la asignación de competencias propias de las

¹⁵¹⁹ *Ídem*, pág. 743.

regiones y del Estado o hacer de la autonomía -esto no lo podía prever Ortega- una carrera permanente y desleal por la diferenciación, el enfrentamiento, el agravio comparativo, el ventajismo y el cultivo de lo que separa y enfrenta. En definitiva, la profundización del particularismo y la insolidaridad.

Resume, pues, Ortega y no va mucho más allá de lo que dijera en “Maura o la política”, si no es la enumeración de las “diez grandes comarcas” o regiones (que constituirían el “mapa autonómico”) y una mayor, pero ligera, concreción de las competencias que corresponderían a las regiones y al Estado.

“Separemos resueltamente la vida pública local de la vida pública nacional. Así lograremos poseer plenamente las dos. Organicemos a España en diez grandes comarcas: Galicia, Asturias, Castilla la Vieja, País Vasco-navarro, Aragón, Cataluña, Levante, Andalucía, Extremadura y Castilla la Nueva. ¡Ahí es nada dónde se podría llegar en historia poniendo bien “en forma” esas diez potencias de hispanidad!”¹⁵²⁰.

Respecto del autogobierno y las competencias de las regiones autónomas, que han de ser todo lo que afecte a la vida estrictamente regional, completas y claramente definidas (sin depender de un continuo forcejeo, como si se tratara de arrancar al Estado lo que le pertenece y la región quiere detentar, en una orientación confederal; o al revés, como si el Estado quisiera retener algo que debiera pertenecer a la entidad autónoma, en resabios del centralismo): reserva al Estado la Defensa nacional, la Justicia, las Comunicaciones, las relaciones internacionales, la regulación de la educación, la ciencia y la economía en todo el territorio nacional, además del “derecho a intervenir los actos del régimen autonómico”.

“La organización política de la gran comarca se reduce a poner su vida local en manos de sus habitantes. La nación, como tal, no puede cuidar directamente de la vida local... Entreguemos a los provinciales el cuidado de la región; pero, claro está, también la responsabilidad... Yo imagino, pues, que cada gran comarca se gobierna a sí misma, que es autónoma en todo lo que afecta a su vida particular; más aún, en todo lo que no es estrictamente nacional. La amplitud en la concesión del *self-government* debe ser extremo, hasta el punto de que resulte más breve enumerar lo que se retiene para la nación que lo que se entrega a la región... En principio, sólo el Ejército, la Justicia, una parte de las comunicaciones, la vida internacional, el derecho a intervenir los actos del régimen local, la opción constante a establecer servicios reguladores de orden pedagógico, científico y económico en todo el territorio peninsular, quedarían en manos del órgano central del Estado. Salvo omisión, todo el resto pasaría de las manos abstractas en que se hallaba a las manos concretas de los provinciales. (...) La vida local sería regida por una Asamblea comarcana, de carácter legislativo y fiscal, y por un Gobierno de región emanado de aquélla... La elección derivaría de un sufragio universal”¹⁵²¹.

Concluye de alguna forma con los argumentos ya señalados que avalan la necesidad de esta organización autonomista: la revitalización de las regiones por la gestión y la responsabilidad, la elevación del nivel político, técnico, intelectual y moral del español, la mayor eficacia en la resolución de los problemas cercanos al ciudadano y en consecuencia mayor altura, eficacia y competencia en el Estado y en definitiva

¹⁵²⁰ *Ídem*, pág. 744. Se ha olvidado de Canarias, Baleares (o se incluyen en “Levante”) y las ciudades de Ceuta y Melilla, quizás incluidas en Andalucía.

¹⁵²¹ *Ídem*, pp. 744-745.

progresos en la constitución de una nación más justa y democrática, que avanza en lo económico, lo cultural y lo social, con proyecto ilusionante de futuro.

Regionalismo frente a nacionalismo, autonomismo frente a federalismo. Autonomía no es soberanía

Hay varios escritos de Ortega que contribuyen a aclarar o matizar esta propuesta de organización autonomista de España. Vienen a insistir en que regionalismo no es nacionalismo y que autonomismo no es federalismo; o lo que es lo mismo: que autonomía no es soberanía y que una región autónoma no es una nación ni mucho menos un Estado soberano.

Me refiero primero a “**Prólogo a *Una punta de Europa, de Victoriano García Martí***”, escrito en 1927. Se sale aquí al paso de la confusión del regionalismo con el nacionalismo: no vaya a creerse que abogar por la autonomía de las regiones y su vivificación política es aceptar el dogma nacionalista que hace de su región una nación y exige para ella un Estado (independiente). Todo lo que tiene de democrático y de incitador para la revitalización nacional, de construcción y de solidaridad el primero, lo tiene el segundo de desnacionalizador, de destructor, insolidario y contrario al signo de los tiempos.

El “nuevo regionalismo” o la autonomía de las regiones, al imbuir a las mismas de la plena responsabilidad en el proyecto y en la ejecución de lo que es su vida política, social, cultural, haciéndolas con ello más implicadas y aptas para los problemas y soluciones interregionales y supra-regionales (los nacionales), es un principio de participación democrática y un importante factor de nacionalización, porque, además de disparar las energías y hacer crecer el cuerpo de la nación, integra y fecunda con la diversidad el proyecto común¹⁵²².

El problema es que el nacionalismo enmaraña y confunde el claro concepto de región con el oscurísimo de nación y le asigna arbitrariamente el derecho a ser Estado. Y con su pretensión la región, lejos de dar de sí su mejor sustancia, en solidaridad con otras, se convierte en elemento de disensión y ruptura, cuando no de enfrentamientos criminales. Pero la realidad es que “no existe un derecho a ser Estado” y mucho menos que ese derecho vaya ligado a una cierta comunidad étnica. La realidad histórica de los Estados va más bien en el sentido de unir políticamente grupos étnicos diferentes¹⁵²³. La

¹⁵²²“Si el Estado es el principio de la unidad (jurídica), en lo heterogéneo (biológico) el regionalismo es el principio que subraya la fecundidad de lo heterogéneo dentro de aquella unidad... La diferencia entre las almas regionales es una magnífica riqueza para el dinamismo del Estado” (“Prólogo a *Una punta de Europa*, de Victoriano García Martí”, O. C., T. IV, pág. 112.

¹⁵²³Cfr., *Ibidem*. También en “¿Quién manda en el mundo?” VII, dentro de *La rebelión de las masas*, que fue publicado como artículo en *El Sol* (13 septiembre 1930) precisa Ortega su idea de Estado y nación en la misma línea: “El Estado empieza cuando se obliga a convivir a grupos naturalmente separados... Antes que nada es el Estado proyecto incitativo de un hacer y programa de colaboración. Se llama a las gentes para que juntos hagan algo: el Estado no es consanguinidad, ni unidad lingüística, ni unidad territorial, ni contigüidad de habitación. No es nada material, inerte, dado y limitado. Es un puro dinamismo -la voluntad de hacer algo en común” (O. C., T. IV, pp. 479-80). O sobre la nación: “Tampoco son unidades

idea de nación y de Estado asociado a la región es una petición de principio voluntarista que alimenta un radical particularismo.

“No es derramando fuera de sí misma la idea de región, centrifugándola hacia conceptos más amplios, cual es el de nación, o radicalmente, cual es el de Estado, como se extrae de ella la mayor sustancia, sino al revés, reteniéndose en sus límites y aun recogiendo hacia dentro de ella. Por eso... considero ineludible denunciar el viejo regionalismo (léase nacionalismo). Toda mi fe en la fecundidad de un nuevo regionalismo presupone que gallegos o vascongados o catalanes abandonen la creencia, tan falsa como ingenua, de que basta con que exista una cierta peculiaridad étnica... para tener derecho a constituir un Estado”¹⁵²⁴.

En el mismo sentido apunta “**Federalismo y autonomismo**”, de 1931, al recalcar que autonomía no es soberanía. Hemos apuntado antes que Ortega va a precisar el sentido y el proyecto de organización autonómica de España en su discurso en las Cortes de la Segunda República sobre el proyecto de Constitución y en sus dos importantes intervenciones sobre el proyecto de Estatuto de Cataluña. Pero nos parece conveniente comentar aquí el discurso en las mismas Cortes constituyentes en la noche del 25 al 26 de septiembre de 1931 “Federalismo y autonomismo” porque fija doctrinalmente el sentido del sistema de autonomías que Ortega propone para España, frente a las propuestas federalistas o más bien confederalistas.

La idea fundamental es que autonomía no significa cesión de soberanía o que la organización de España en regiones autónomas no supone fragmentar la soberanía nacional, que permanece única e indivisible. Contraponen en este sentido autonomismo y federalismo, dos principios o formas de organización del Estado distintos y aun antagónicos. En la primera no se hace cuestión de la soberanía, que permanece indivisa y pertenece, en nuestro caso, a la totalidad del pueblo español. Las comunidades autónomas no detentan soberanía -sí los catalanes, los andaluces o los manchegos, en cuanto españoles y como miembros del pueblo español-; su autoridad se funda en el Estatuto que es aprobado por las Cortes Generales, esto es, por la soberanía nacional. El Estado, como la soberanía, es único y las comunidades autónomas son partes integrantes de él.

Se diferencia del federalismo, según se establece en la forma del Estado federal, fundamentalmente en que en éste la soberanía es compartida por los Estados federados y éstos, como depositarios de soberanía, conservan la capacidad de decidir su permanencia o no en la federación. Son auténticos Estados soberanos que se unen en un Estado federal que ejerce determinadas funciones comunes, pero siempre mantienen la capacidad de decidir por sí mismos. La cuestión clave está, pues, en la soberanía: en el Estado autonómico la soberanía, indivisa, corresponde al Estado único y al pueblo en su totalidad. En el Estado federal la soberanía está fragmentada y pertenece en último término a los Estados miembros o a sus respectivos pueblos que pueden ejercerla o recuperarla plenamente abandonando la federación. El federalismo es una cuestión de soberanía, de mantenimiento de la misma por los Estados miembros,

étnicas... Son combinaciones de sangres distintas. ¿Qué es, pues, una nación, ya que no es comunidad de sangre, ni adscripción a un territorio ni cosa alguna de este orden?” (pág. 481).

¹⁵²⁴ *Idem*, pp. 111-112.

independientemente del grado mayor o menor de descentralización (pudiera darse un Estado federal muy centralizado).

“El autonomismo es un principio político que supone ya un Estado sobre cuya soberanía indivisa no se discute porque no es cuestión. Dado ese Estado, el autonomismo propone que el ejercicio de ciertas funciones -cuantas más mejor- se entreguen, por entero, a órganos secundarios de aquél, sobre todo con base territorial. Por tanto, el autonomismo no habla una palabra sobre el problema de la soberanía... y reclama... la descentralización mayor posible de funciones políticas y administrativas”¹⁵²⁵.

“El federalismo, en cambio, no supone el Estado, sino que, al revés, aspira a crear un nuevo Estado, con otros Estados preexistentes, y lo específico de su idea se reduce al problema de la soberanía. Propone que Estados independientes y soberanos cedan una porción de soberanía a un Estado nuevo integral, quedándose ellos con otro trozo de la antigua soberanía que permanece limitando el nuevo Estado recién nacido... Cuál sea el grado de descentralización es, para el federalismo, como tal, cuestión abierta... Lo que importa al federalista es el subsuelo de Estado, a saber: cómo queda formalizada la situación de la soberanía... (Sea cual sea la función del Estado integral) el origen de ese poder y de todo su ejercicio depende de la soberanía dividida, plural y permanente, de aquellos Estados que se federaron”¹⁵²⁶.

No es necesario insistir en la importancia de esta cuestión de la soberanía, que no es ninguna competencia, sino el fundamento de todo poder, del Estado mismo y de toda ley y función pública, y es la voluntad de un pueblo o colectividad que tiene en sus manos todo su destino. En el régimen autonomista, la soberanía pertenece íntegramente al pueblo español y es éste el único, y no una parte del mismo, el único que puede decidir sobre todo lo que le compete de forma fundamental. Dividir la soberanía, ceder soberanía a una parte o región, es perder el pueblo español la capacidad de dirigir su destino, su propia unidad y permanencia, y dejar que una parte pueda decidir por él o acabar con su unidad y su convivencia histórica.

“Es la soberanía la facultad en su raíz preestatal y prejurídica de las decisiones últimas y primeras... Es, pues, el fundamento de todo Poder, de toda ley, de todo derecho, de todo orden. Pero es, al mismo tiempo y sin distinción, la voluntad de una colectividad que lleva en brazos, a través de los cambiantes destinos políticos de un pueblo, toda la suerte de éste al correr de los siglos. Una soberanía unitaria significa, por tanto, la voluntad radical y sin reservas de la convivencia histórica: escindir en trozos esa soberanía unitaria -entiéndase bien, no el ejercicio de las funciones del Poder público-, escindir, digo, en trozos, esa soberanía unitaria equivale a renunciar a esa voluntad de convivencia radical preestatal, dejarla dislocada, hacer que quede, cuanto menos, condicionada”¹⁵²⁷.

En su segunda intervención sobre el Estatuto de Cataluña vuelve Ortega sobre estas cuestiones, e insiste:

“La soberanía es la voluntad colectiva española. (...) Esa es la soberanía unitaria... la solidaridad absoluta de los españoles ante la vida y sus vicisitudes. Pero esa voluntad compacta, unitaria, en que se toman las resoluciones esenciales, puede muy bien imaginarse que se divide y se quiebra en trozos y queda disociada en innumerables y pequeñas colectividades, cada una de las cuales resuelve por sí, aparte, independiente e

¹⁵²⁵“Federalismo y autonomismo”, *Rectificación de la República. Artículos y discursos*, O. C., T. IV, pág. 833.

¹⁵²⁶*Idem*, pp. 833-834.

¹⁵²⁷*Idem*, pp. 834-835.

insolidariamente. Este es el deseo del federalismo, que en vez de una raíz sola y total haya muchas raíces pequeñas, independientes, de las cuales la unidad nacional surja por un pacto subsecuente... Frente a aquella unidad nacional, incondicionada y previa, los federales nos proponen una unidad nacional condicionada, contractual, fraccionada, secundaria y por lo mismo problemática”¹⁵²⁸.

Ortega quiere hacer estas aclaraciones frente a ciertas expresiones que se deslizaban en el primer artículo del proyecto de Constitución o ante ciertas propuestas que con poca claridad podían introducir en ella una orientación federalista¹⁵²⁹. Ortega quiere dejar claras las consecuencias que de ello se derivarían y que el hecho revestiría tal novedad histórica y tan graves consecuencias que ni siquiera las Cortes constituyentes tendrían autoridad para cambio de tal entidad y tendrían que someter esa decisión a la voluntad de la soberanía popular -al pueblo español- en un referéndum. Pues, dice, no recuerdo que se haya producido caso similar en la época contemporánea -que un Estado unitario fragmente su soberanía y la deponga en Estados que pasan a formar parte de él, sin estar previamente constituidos. Lo normal es que Estados que son independientes o no constituían propiamente un Estado, partiendo de una gran diversidad, decidan unirse y formar un Estado federal (caso de Estados Unidos, Alemania, Suiza, la URSS, Brasil...), no que un Estado unitario se disgregue en Estados federados, con soberanía y consiguiente posibilidad de independencia¹⁵³⁰. Por otra parte, si las Cortes constituyentes quisieran plantear una reforma de la soberanía y permitir una deriva federalista, haciendo que el pueblo español pasara de ser dueño de una soberanía única a no disponer realmente de soberanía, al pasar ésta a otras entidades, tendría que someter tal decisión a ese mismo pueblo todavía soberano¹⁵³¹.

La propuesta de Ortega es, evidentemente, contraria al federalismo. La solución al “problema territorial” español, que en la República se está planteando primeramente por las pretensiones de los catalanes, es lo que ya viene adelantando como forma de revitalización del país y respuesta que podría dar satisfacción a las demandas de Cataluña y de otras regiones españolas: el autonomismo.

“Lo que creo es que no podemos plantear la cuestión de la reforma de España, especialmente por el problema que nos trae Cataluña, en términos de soberanía, sino buscar un área menos estremecedora, el área del más externo, pero más estricto autonomismo... Esta área ofrece un horizonte ilimitado de libertad... Ahí está, señores, la

¹⁵²⁸ “Estatuto de Cataluña. Discurso de rectificación”. Extracto de la sesión celebrada el día 2 de junio de 1932. O. C., T. V, pág. 79.

¹⁵²⁹ De hecho, el Proyecto de Constitución de la República, en su artículo 1.º, párrafo 3.º, rezaba: “La República española constituye un Estado integral de tendencia federativa que hace posible la autonomía de municipios y regiones”. Tras el debate parlamentario se eliminó ese “de tendencia federativa”, quedando “Estado integral compatible con la autonomía de los municipios y las regiones”.

¹⁵³⁰ “Dislocando, digo, nuestra compacta soberanía fuéramos caso único en la historia contemporánea. Un Estado federal es un conjunto de pueblos que caminan hacia su unidad. Un Estado unitario, que se federaliza, es un organismo de pueblos que retrograda y camina hacia su dispersión” (“Federalismo y autonomismo”, T. IV, pág. 835).

¹⁵³¹ “Toda reforma de soberanía es de tal modo profunda, de tal modo grave, que no es lícito intentarla, si no estamos en esta fecha seguros de que el pueblo español se da cuenta de la tremenda operación que vamos a realizar con él. Ni vosotros ni yo estamos en esta fecha seguros de que el pueblo español, que se ha dormido esta noche dueño de una soberanía unida, sabe, sospecha que, al despertarse, va a encontrarse su soberanía dispersa... Por esto, aunque no debe menudarse el plebiscito, precisamente por su vigor democrático, yo diría que si hay algún caso en que esté plenamente justificado es un caso como éste”. *Ídem*, pág. 836.

solución, y no segmentando la soberanía, haciendo posible que mañana cualquier región, molestanda por una simple ley fiscal, enseñe al Estado, levantisca, su bíceps de soberanía particular”¹⁵³².

La diferenciación establecida por Ortega quedaba absolutamente clara en su momento y respondía no sólo al origen histórico del federalismo, sino sobre todo a la alternativa que realmente se planteaba en España: o descentralización de las funciones del poder público sin tocar a la soberanía única o reconocimiento de soberanía a determinados territorios (“históricos”) en una organización federal o cuasi confederal. En nuestro tiempo, sin embargo, autonomismo y federalismo tienden a aproximarse o asemejarse por dos razones: porque el autonomismo, tal como se ha desarrollado en España tras la Constitución de 1978, llega a conceder a las regiones autónomas tanto o mayor nivel de competencias que el de los Estados federados y porque el federalismo ha dejado de plantearse en términos de soberanía y a hacerse más en términos de reparto de funciones o competencias. En la práctica, los Estados federales mantienen una soberanía única y dejan de contemplar la posibilidad de que los Estados miembros puedan decidir por sí, en el uso de su soberanía, el estado de la Federación o acceder a su “independencia”. Me remito a las explicaciones de Francesc de Carreras:

“La idea de que el federalismo se fundamentaba en un pacto entre Estados previamente soberanos fue definitivamente abandonada, especialmente a partir del final de la guerra civil norteamericana, y el Estado federal pasó a fundamentarse definitivamente en el poder constituyente del pueblo. Así, la Constitución, producto de ese poder constituyente (y no de “un tratado entre Estados soberanos previamente independientes”), tuvo como principal función federal sentar los principios de distribución de competencias entre la Federación y los Estados miembros... A partir de estas transformaciones, los problemas del federalismo dejaron de centrarse en quién es el sujeto de la soberanía (si el pueblo o los Estados miembros) y cuál es la naturaleza del pacto (si es un Tratado o una Constitución), para limitarse a determinar cuál de los dos poderes es el titular de las distintas competencias”¹⁵³³.

Es decir, los Estados federales se han apartado definitivamente de las características de un Estado confederal, que es precisamente el que surge de un Tratado entre Estados soberanos que no pierden su condición de tales o que mantienen su soberanía y no es propiamente un Estado, sino una “organización internacional formada por diversos Estados”¹⁵³⁴. EEUU, Suiza, que han pasado de una organización propiamente confederal a un Estado federal, o Alemania son ejemplo de ellos. Por eso, ahora la distinción neta está más bien entre federalismo-autonomismo por un lado y confederación por otra; y puede decirse que el Estado autónomo, al menos como se ha desarrollado en España, es “estructuralmente federal” e incluso que algunas comunidades autónomas intentan imponerle una deriva confederal (con la reforma de los Estatutos y la posibilidad indefinida de asumir nuevas y mayores competencias, al no haber éstas quedado cerradas constitucionalmente). Es por esto que los nacionalistas que aspiran a la independencia de su Comunidad no deseen un Estado federal, no tanto porque no es todavía la independencia, sino porque la descarta absolutamente, tanto o más que el Estado autonómico (en el Estado federal se definen con precisión los

¹⁵³²*Ibidem*.

¹⁵³³Francesc de CARRERAS, “Nación española y Estado de las Autonomías”, en *Estado, Nación y Libertad*, Madrid, Sílex ediciones S. L., 2013, pág. 71.

¹⁵³⁴*Idem*, pág. 66.

Estados miembros y las competencias que corresponden a la Federación y a los Estados federados y la tendencia cada vez más profunda es a lograr no sólo el reparto de funciones, sino la cooperación y la solidaridad, resultando requisito fundamental “la lealtad y la corresponsabilidad en el gobierno del Estado federal”¹⁵³⁵. Es decir, el Estado federal garantiza la unidad y busca la integración quizás más que el Estado autonómico, que insiste en la descentralización y en España se confunde a veces, no inocentemente, con confederación).

En cualquier caso, si hoy se hacen propuestas de federalismo para España (como posible superación del Estado de las autonomías), debe aclararse, como lo hizo Ortega, qué significa exactamente, cómo afecta a la soberanía, a quién le corresponde decidirlo y con qué objetivos y consecuencias probables: si (lo que se busca) es un equilibrio y eficacia organizativa más satisfactoria para todos o una concesión a los que no aceptan la soberanía única y la probable consecuencia de la ruptura de la unidad y la igualdad de los españoles. En definitiva, si se hace con la intención de asegurar la cohesión entre los territorios y el Estado, con el reconocimiento de la evidente diversidad dentro de España, definiendo con claridad los integrantes, las funciones que a unos y otros competen, los mecanismos de cooperación y solidaridad, la lealtad constitucional y la corresponsabilidad en la gestión del Estado. O si se hace para consagrar la “asimetría” entre diferentes Comunidades y dar por bueno el que haya algún tipo de soberanía distinta de la soberanía nacional -la del pueblo español o conjunto de todos los ciudadanos españoles-, que pudiera cuestionar, con la soberanía, la convivencia nacional y la igualdad fundamental de los españoles. Eso, que puede hacerse porque todo es reformable (evidentemente, por los cauces que marca la ley), lo que no puede es “colarse de rondón”, sin la advertencia clara y sin consulta al verdadero detentador de la soberanía: el pueblo español.

1.7.- La caída de la Dictadura. “El error Berenguer”

La Dictadura se había presentado como única salida a un régimen en descomposición. Pero era más fácil acabar con él que crear un nuevo sistema sólido y útil, mucho menos en una situación de ilegalidad y forzosamente provisional. La Dictadura ni podrá institucionalizarse ni supo crear las condiciones para que un nuevo orden político normalizado le sustituyera. Ahora era la Dictadura la que no tenía salida. La buena acogida del principio empezó a cambiar en oposición de todos los sectores: la oligarquía a la que desplazó, las clases medias, la burocracia estatal, los intelectuales... El mismo rey temía las consecuencias de su apoyo y buscaba una vuelta a la “normalidad” para no verse arrastrado en su caída. Como dice Ramos-Oliveira, “la dictadura militar era un régimen inaceptable. Históricamente no tenía razón de ser una vez triturado el Estado de la Restauración... Enfureció a la aristocracia, persiguió a los viejos políticos, disgustó a la clase media y no ganó al pueblo. Pero no se puede gobernar contra todo el mundo... La dictadura no se apoyaba, pues, sobre fuerza efectiva alguna, y pasado el período del anhelado descanso nacional comenzó a rodar la bola de nieve del descontento que habría de aplastarla, arrollando también,

¹⁵³⁵ *Ídem*, pág. 86.

inevitablemente, a la monarquía”¹⁵³⁶. El 29 de enero de 1930 dimitía el dictador y el rey encargaba formar gobierno a otro militar: el general Dámaso Berenguer.

Éste tenía una misión principal: hacer que el país volviera a la normalidad, restaurar la legalidad constitucional, pero de forma que el rey saliera libre de toda responsabilidad por su apoyo a la Dictadura. Esto es, haciendo como si ésta no hubiera existido y no hubiera habido siete años de ilegalidad. El nuevo Gobierno no gozaba él mismo de suficiente legitimidad, mantenía muchos de los rasgos autoritarios del anterior y, aunque tomó desde el principio medidas liberalizadoras que reparaban algunas de las tomadas por la Dictadura (como reponer en sus cátedras a los profesores dimitidos o reconocer la FUE), pretendía de algún modo volver a la situación anterior, “como si nada hubiera ocurrido”, reconstruyendo incluso el sistema caciquil o reconstruyendo, según el mismo general Berenguer confiesa, “las organizaciones monárquicas” que habían sostenido el régimen hasta la Dictadura. “La vuelta a la Constitución de 1876 –dice Javier Tussell- se hizo con su acompañamiento habitual del liberalismo oligárquico. El Gobierno se apoyó, por tanto, sobre la tradicional corrupción política del mundo rural, indiferente y pasivo, fuera quien fuera el gobernante. En cuanto a la política económica también el gobierno de Berenguer mantuvo una postura netamente anacrónica”¹⁵³⁷. Por su parte, el rey sabía que la Monarquía tenía que mostrar un aspecto renovado y barajó la posibilidad de “una reforma constitucional que homologara a la Monarquía española con la británica o la belga”, pero no encontró los apoyos que esperaba en la izquierda (Santiago Alba) y su proyecto de “nueva democracia” bajo la Monarquía ni siquiera llegó a intentarse”¹⁵³⁸.

En los escritos de este período Ortega va a insistir básicamente en dos cosas: 1) la Dictadura es consecuencia directa del régimen anterior de la Restauración y forma un todo con él. Su fracaso es el fracaso de todo el sistema vigente desde 1876 y sobre todo desde 1900: no se puede, en absoluto, volver a él, que es lo que se pretende. La solución es la creación de un nuevo Estado. 2) La Monarquía ha jugado, en su provecho, para mantener una institución conservadora, retardataria, incapaz de adoptar la renovación que las nuevas condiciones de la sociedad exigen y alentar la transformación de esa misma sociedad; ha jugado, decimos, con los vicios españoles: la apatía, la pasividad, la desconfianza hacia los políticos y el desentendimiento de los asuntos públicos, la falta de conciencia ciudadana y de preocupación por los destinos nacionales. Lejos de impulsar y trabajar por invertir esas tendencias, las ha alentado, en connivencia con los poderes políticos que así burlaban la dependencia y los controles debidos por parte del pueblo, en quien teóricamente reside la soberanía y de quien procede toda autoridad. Se ha agotado el crédito de la Monarquía. Hay que nacionalizar el Estado, crear un verdadero Estado que conecte y provenga y se deba realmente a su origen, la voluntad popular, y promueva los objetivos y los cambios que la nación reclama. En ese Estado, ve Ortega cada vez con mayor convicción, ya no cabe la monarquía. Se trata de una institución que, más que mediar entre las distintas orientaciones políticas para representar el interés general de la nación y velar para que se trabaje en esa dirección, se ha desnacionalizado y contribuye a la suplantación de la soberanía por parte de la política (o por parte de los políticos y su manejo de la autoridad y de la acción pública).

¹⁵³⁶Ramos –Oliveira, A., o. cit., pág. 884.

¹⁵³⁷Tussell, J., o. cit., pág. 558.

¹⁵³⁸*Ídem*, pp. 559-560.

La apatía y la desmoralización de la sociedad se manifiesta en su falta de reacción ante el final de la Dictadura, la falta de alternativas, de propuestas, de un movimiento nacional que asuma la responsabilidad sobre lo que hay que hacer y emprender. El propio dictador -y esto ocurre un mes antes de su dimisión o su efectiva retirada- declara que la Dictadura está gastada, que ya no cabe esperar de ella ninguna solución, pero que es ella la que determinará el momento de su final y el traspaso de poderes. Y no hay reacción alguna, un poderoso movimiento de opinión pública que imponga las opciones a seguir, sin dejarlas al arbitrio de una Dictadura impotente. Esto es responsabilidad, no de los intelectuales, o de los políticos -desalojados en gran medida durante la Dictadura-, sino de la sociedad española en su conjunto; o mejor, lo que manifiesta es su falta de responsabilidad en la asunción de su propio destino, del que no es capaz siquiera de formarse una opinión. “No nos hagamos ilusiones; si no consta hoy una opinión orgánica y concreta sobre el inmediato porvenir nacional, no es porque no ha podido expresarse, sino porque no la tienen los españoles. La responsabilidad fabulosa de no tener una opinión recae sobre toda la nación”, aunque recae de forma especial sobre las “clases superiores” a las que acusa de “parasitismo histórico”¹⁵³⁹. No es de extrañar que el rey pueda decidir sin presión alguna una solución de compromiso, pero no la que España necesita.

“Organización de la decencia nacional” está publicado sólo seis días después de la dimisión del dictador, el fin de un sistema de ilegalidad. Lo primero que se necesita es la restauración de la legalidad y de la “normalidad” constitucional, pero eso no puede significar la vuelta a la normalidad y a la constitución anterior a la Dictadura. Ésta fue consecuencia de aquella y, aparte lo tocante a la legalidad, apenas se ha diferenciado de aquél régimen. La salida de la Dictadura tiene que ser la creación de un sistema político nuevo, radicalmente diferente del de la Restauración. “El antiguo régimen era la perfecta desmoralización de la vida nacional, era el constante estorbo a que la nación viviese por sí misma y de sí misma, era la imposibilidad de que el pueblo español asumiera la unidad de su destino histórico. (...) La Constitución de 1876... significa la formal organización de esta desnacionalización. Para garantizar las garantías de 1876 es ineludible una Constitución completamente distinta de la de 1876”¹⁵⁴⁰. Ahora lo más urgente es la “nacionalización del Estado español”. Desde el origen, la voluntad popular, hasta el objetivo -la consecución de los fines de la nación, no de una parte-, pasando por los medios, las instituciones que han de ejecutarlos: Parlamento, Gobierno, Administración central, Gobierno y Administración autonómicos, Escuela, Universidad, Hacienda pública, Prensa independiente y profesional, empresas y proyectos de la sociedad.

Para ello propone ahora Ortega algo que quizás se va a concretar en la “Agrupación al Servicio de la República” y que, tras su disolución, va a cifrar en la formación de un “Gran Partido Nacional”, un “enorme partido nacionalizador” que esté por encima de “Derechas” e “Izquierdas”, un gran movimiento transversal que se caracterice por sus objetivos nacionalizadores, un movimiento que se proponga instaurar la plena voluntad de convivencia entre los españoles y definir e impulsar lo que son objetivos de nación compatibles con las diferentes alternativas ideológicas o de partido. Hay que crear

¹⁵³⁹“Ligero comentario”, *El Sol*, 1 enero 1930, O. C., T. IV, pág. 291.

¹⁵⁴⁰“Organización de la decencia nacional”, en *La redención de las provincias y la decencia nacional*, T. IV, pp. 757-758.

conciencia de “destino nacional”, de lo que el país como tal necesita. El español necesita voluntad de convivir, respeto por el otro aunque piense y siga opciones distintas a las mías y conciencia de unos objetivos y un destino común (que nuestra suerte económica, social, cultural... depende del trabajo y de los logros del conjunto). En eso consiste la decencia nacional. Y eso es lo que hay que organizar.

“Vayamos a un gigantesco partido nacional que por lo pronto se proponga sólo nacionalizar definitivamente el Estado español...: que se proponga instaurar la plena decencia en la vida pública española. Y la decencia en la vida pública no consiste en otra cosa que en imponer a todos los españoles la voluntad de convivir unos con otros..., que por encima y por debajo de todas las luchas propias a la natural disensión humana triunfe la resolución nacional de convivencia; por tanto, de respetar la vida pública del enemigo, de no escatimarle, ni discutirle ni sofisticarle sus derechos de español, sea él quien fuere: el fraile al ateo y el ateo al fraile, el militar al civil y el civil al militar, el patrono al obrero y el obrero al patrono”¹⁵⁴¹.

Hay una serie de escritos de 1930, algunos sin publicar, otro -“Un proyecto”- publicado ya el 6 de diciembre, con posterioridad a “El error Berenguer”, que ratifican la idea principal del anterior: es propio, podríamos decir “consustancial” al Estado español su incapacidad para atenerse a la ley o la franca ilegalidad. Así ocurre con la Dictadura y el régimen que le precedió y la explica, la Restauración. Es necesario construir un nuevo Estado con unas nuevas premisas, en modo alguno la vuelta al Estado de la Restauración. Lo que propone ahora es la reunión de “una Junta Magna para la organización del Estado español”.

Durante treinta años, nos dice en “¿Pacificar o cloroformizar?”, los españoles apenas han planteado un conflicto al Estado español. Éste, por el contrario, y sus componentes, están siempre insubordinándose, poniéndose al margen de la ley. Lo más notable en este sentido, una dictadura de seis años y medio. “El Estado tradicional es consustancialmente incapaz de encajarse en el perfil de sus leyes con limpieza y energía para exigir luego a los ciudadanos que se encajen en sus deberes. Es una constante, insistente lección de anarquía”¹⁵⁴².

Algo similar dice en “Un proyecto”. Es el propio Estado el que, en la Dictadura, se coloca fuera de la ley. Deja de ser un Estado de derecho para convertirse en un Estado de fuerza. Pero la Dictadura es casi la consecuencia inevitable de un Estado que apenas podía sostener una apariencia de legalidad. “El hecho fundamental de la historia española en los últimos treinta años es la *anormalidad constitutiva* de nuestro Estado. No vale, pues, referirse sólo a la Dictadura. Ésta termina y frenetiza el proceso de descomposición del Estado español, que empieza aproximadamente en 1900”¹⁵⁴³.

Existe en la mayoría de los españoles la convicción de que es preciso intentar una reforma profunda del Estado. Pero ésta no puede esperarse del Estado mismo. Tampoco

¹⁵⁴¹ *Idem*, pág. 758. Atención a este párrafo, porque es esta “decencia nacional”, la voluntad de los españoles de convivir pese a las diferencias, es lo que se va a ir perdiendo en la República, decididamente en la guerra civil.

¹⁵⁴² “¿Pacificar o cloroformizar?”, O. C., T. VIII, pág. 398.

¹⁵⁴³ “Un proyecto”, *El Sol*, 6 diciembre 1930, O. C., T. IV, pág. 773.

sirven para ello los viejos partidos, que han perdido todo su prestigio. Esta tiene que venir de la propia nación, que ha de coger en sus manos su propio destino¹⁵⁴⁴.

Por eso urge, propone, una reunión en Madrid de las personas representativas del conjunto nacional: políticos de distintas tendencias, agrupaciones obreras, banqueros, industriales, agricultores, intelectuales, profesiones liberales... para “una conversación sobre España”¹⁵⁴⁵. Como dice en “Un proyecto”, “una Junta magna para la reorganización del Estado español”¹⁵⁴⁶. Tratase de una propuesta nada clara en su puesta en ejecución. Parece que la forma más factible y legítima sería la convocatoria de unas elecciones a Cortes Constituyentes, como están pidiendo muchas voces. Algo parecido a esa Junta que pide Ortega es lo que hace el Pacto de San Sebastián, aunque constituido sólo por representantes de partidos políticos republicanos, con vistas a asegurar una alternativa de gobierno ante la posible caída del régimen, incluida en ella la Monarquía (de hecho, se va a convertir en propuesta de Gobierno provisional). Como la Liga para la Educación Política Española (en verdad Ortega está proponiendo ahora una “gigantesca liga política” para la elección o promoción de esa gran junta que diseñe el futuro político del país), Ortega propondrá la Agrupación al Servicio de la República como movimiento suprapartidista que agrupe a personas de valor interesadas en discutir e impulsar esos objetivos supremamente nacionales, para un Estado efectivamente nacionalizado.

Es en “**El error Berenguer**”, publicado el 15 de noviembre de 1930, cuando Ortega descarta definitivamente a la Monarquía de ese proyecto de Estado nacionalizado. Durísimo artículo, y de gran transcendencia, contra la Dictadura y sobre todo contra la Monarquía, el “error Berenguer” consiste en la pretensión, tras la inmensa anormalidad y salvaje ilegalidad que ha supuesto la Dictadura -consecuencia, como ya hemos dicho, del régimen anterior y avalada por el rey- de volver a la “normalidad” restaurando ese régimen y el sistema constitucional anterior. Esa es la finalidad con que se ha establecido este Gobierno, como si fuera posible hacer como si aquí no hubiera pasado nada y exonerar al rey de su responsabilidad en el secuestro permanente -expreso en la Dictadura, soterráneo en el régimen anterior- de la soberanía nacional¹⁵⁴⁷.

Y es que, como antes hemos apuntado, la Monarquía del 76 ha vivido de especular y alimentar en su provecho los vicios de los españoles, la desconfianza que se traslada de los políticos -motivada- a la política, su pasividad y en último término su irresponsabilidad ante sus deberes ciudadanos y patrióticos. En lugar de contribuir a promover el compromiso y la madurez política del español, fomenta su conformismo

¹⁵⁴⁴Cfr., “Conversación sobre España”, O. C., T. VIII, pág. 401. También, “Un proyecto”, O. C., T. IV, pág. 773: “No hay otra cosa posible sino que los ciudadanos tomen en sus propias manos la dirección intransferible de sus propios destinos”.

¹⁵⁴⁵Cfr., “Conversación sobre España”, pág. 401: “Es inaplazable... reunirse espontáneamente en Madrid los hombres más representativos de todas las tendencias vivas y de todos los órdenes de la vida nacional, con el propósito de cambiar ideas y criterios sobre las condiciones mínimas de una salida hacia alguna normalidad... Personas... desde la derecha más extrema a la más extrema izquierda, juntamente con representantes de la banca, la industria, el comercio, la agricultura, la intelectualidad y el trabajo obrero...”.

¹⁵⁴⁶Véase, T. IV, pág. 773.

¹⁵⁴⁷“A ese hecho responde el Régimen con el Gobierno Berenguer, cuya política significa: volvamos tranquilamente a la normalidad, por los medios más normales; hagamos “como si” aquí no hubiera pasado nada *radicalmente nuevo*, substancialmente anormal” (“El error Berenguer”, *La redención de las provincias y la decencia nacional*, T. IV, pág. 762).

para evitar el cuestionamiento de la misma institución monárquica y el de muchas conductas reprobables. Una vez más apuesta por el “amodorramiento” del pueblo español para que olvide su responsabilidad -la del rey- en los siete años de absoluta anormalidad y los treinta de efectivo secuestro de la soberanía. Pero con ello pierde la última oportunidad de promover una transformación a fondo: entregar al pueblo español la posibilidad de cambiar su destino, cambiando por de pronto el modelo de Estado. El rey podría haber optado por un Gobierno provisional de hombres nuevos, incluyendo a la izquierda, con el encargo de convocar a Cortes Constituyentes. La Monarquía podría probar su papel nacionalizador. Pero ha optado por lo contrario: jugar con el adormecimiento del pueblo español para que nada se cuestione y nada cambie.

Pero no ha contado con algo que está cambiando, efectivamente, en el pueblo español: una efectiva opinión pública que no permanece impávida ante cualquier medida y saca las consecuencias oportunas: puesto que el Estado español no existe, puesto que ninguna de sus instituciones es capaz de ofrecer respuesta a las urgentes necesidades, es necesario que los españoles asuman la responsabilidad que nadie asume y se dispongan a acometer los cambios ya inaplazables. La Monarquía ha demostrado actuar también como rémora a ese proyecto: *Delenda est Monarchia*.

2. ESCRITOS TEÓRICOS O FILOSÓFICOS. EL SISTEMA DE LA FILOSOFÍA DE LA RAZÓN VITAL

En este período Ortega se ocupa, según él mismo confiesa, sobre todo de cuestiones filosóficas y de asuntos teóricos. Sus intervenciones en cuestiones políticas son más espaciadas y van orientadas a mostrar la necesidad y a pergeñar las grandes líneas de la gran reforma política y social que en realidad ha venido preconizando y concretando de 1917 a 1923, sintetizada en *España invertebrada* y últimamente completada fundamentalmente con la propuesta de una organización autonomista de España, ahora en el marco de una República democrática y liberal y necesariamente reformista, pues que surge precisamente como alternativa a una Monarquía que no ha sabido promover ni contribuir a las reformas urgentes, inaplazables, del Estado español -en sentido democrático, liberal, descentralizado, impulsor de una economía avanzada y una justicia social verdaderamente distributiva e igualitaria, que asegure la igualdad en derechos, en participación, dignidad, oportunidades, acceso a la cultura y a la educación, al desarrollo de las propias capacidades; en suma, un Estado nacionalizado- y por ende de la sociedad española: en el sentido de más culta, más competente, más responsable, más rica, más justa e igualitaria, más comprometida y cohesionada como nación.

Los escritos filosóficos más importantes de este período de la Dictadura son, sin duda, *¿Qué es Filosofía?*, el curso impartido en 1929, y *La rebelión de las masas*, escrito básicamente en 1929 (Primera parte: “La rebelión de las masas”) y 1930 (Segunda parte: “¿Quién manda en el mundo?”) y publicado en 1930 (la edición definitiva, con un “Prólogo para franceses” y un “Epílogo para ingleses”, escritos ambos en 1937, será en 1939, cuando ya se habían hecho seis ediciones). El primero es quizás la exposición más completa y sistemática de lo que podemos llamar su filosofía de la razón vital, que está intentando sistematizar en este y en otros cursos de 1928, 1929 y 1930 (“Qué es la vida”) y sobre todo los cursos que se han titulado *Principios de metafísica según la razón vital* de 1932, 1933 y 1935.

Ortega es consciente de haber arribado a una nueva síntesis filosófica que es una nueva solución al problema del ser, alternativa a las dos grandes soluciones ensayadas en la historia, el realismo antiguo y el idealismo moderno, y que permite enfocar de nueva manera la realidad y la tarea del hombre en el mundo; esto es, de dar un nuevo sentido a la vida y a la acción del hombre. Esa nueva síntesis es la filosofía de la razón vital y constituye una nueva ontología -un nuevo concepto de realidad-, un nuevo sistema de categorías para pensar eso real, una nueva forma de entender las relaciones entre vida y razón y entre conocimiento y realidad, una nueva antropología y una nueva moral. Después de haber dado carta de naturaleza a esa filosofía de la razón vital en *El tema de nuestro tiempo* y analizado allí fundamentalmente las relaciones entre vida y razón, o razón y cultura, incluso entre conocimiento y realidad, creo que lo más importante que hace Ortega en estos cursos e intentos de sistematización es pensar ese nuevo concepto de realidad y la noción a que se llega -la vida- en superación del realismo y muy especialmente del idealismo y, teniendo en cuenta la aparición de *Ser y Tiempo* de Heidegger en 1927, completar las implicaciones de su nuevo concepto de realidad radical para una analítica de la existencia humana y su compromiso en el mundo. Es decir, la clave de una nueva ontología, una nueva antropología y una nueva moral.

En la otra obra fundamental de este período, *La rebelión de las masas*, se trata de una nueva profundización o una nueva contribución teórica para comprender radicalmente (desde su raíz) lo que está pasando en España -su invertebración característica, su falta de pujanza nacionalizadora, la peculiar enajenación de sus instituciones y la debilidad constitutiva de la sociedad- y aun en Europa: la amenaza de regresión respecto a los logros alcanzados en derechos y libertades individuales - liberalismo-, en democracia, en estado de derecho y progresos sociales... Es decir, Europa no sólo está perdiendo su capacidad de “mandar” en el mundo, sino que sus mejores logros y señas de identidad, el racionalismo ilustrado, el liberalismo democrático, la autonomía del individuo y el derecho del ciudadano, corren verdadero peligro en el interior de ella misma. El propio concepto o la realidad de la “nación” sobre la que se construyó empieza a mostrarse insuficiente. Esto es, *La rebelión de las masas*, como antes *España invertebrada*, es un nuevo y más amplio y radical ejercicio de razón vital para iluminar -comprender y proyectar- la realidad española y europea. Un análisis de calado histórico, sociológico y moral para abrir perspectivas a la reflexión política y alumbrar soluciones atrevidas, como es su propuesta de una Europa Unida que supere el marco de actuación de la nación-estado y vuelva a irradiar con fuerza sus principios indiscutiblemente superiores de democracia y racionalidad.

Evidentemente, no son los únicos escritos teóricos y de transcendencia filosófica. Ya hemos comentado sus reflexiones sobre liberalismo y democracia o sobre el fascismo y el comunismo que van configurando una concepción del Estado decididamente democrático y liberal, compatible con las mejores propuestas del socialismo democrático. Hay muchas incitaciones filosóficas en *El Espectador* IV (1925), V, VI (1927) y VII (1929). Pero son también muy de destacar, por un lado, la reflexión sobre el intelectual y la política, que tiene su expresión más sistemática en *Mirabeau o el político* (1927), y por otro *Misión de la Universidad* (1930), con importantes aportaciones sobre lo que tiene que ser la educación, la formación de las minorías rectoras, la necesidad de aunar competencia técnico-científica -saber instrumental- y comprensión filosófico-humanista -sabiduría que sabe calar en los fines humanos y discriminar con fundamento entre las alternativas políticas y morales, es decir, saber orientar la vida individual y colectiva en el sentido de una más lograda humanidad. No vamos a referirnos a *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1925), de evidente importancia estética, pero a la que no vemos tanta relación con la temática que nos ocupa.

2.1.- El Intelectual y la política. *Mirabeau o el político*

Uno de los temas recurrentes en este período, y que tiene evidentemente que ver con su propio compromiso con hacer inteligible, para sí y para sus compatriotas, la realidad española y alumbrar propuestas de transformación, es la del intelectual y la política, a que hemos hecho ya varias veces referencia. Hay una serie de artículos donde repite la idea fundamental: que el “intelectual” y el “político” son dos especies de hombre, dos oficios completamente distintos, incluso antagónicos. El intelectual -artista, escritor, pensador- está dedicado al conocimiento o a la producción artística. Su objetivo es la verdad, la belleza, la teoría científica. Cumple con ello y su tarea o su labor esencial no es la política. El político es un hombre de acción, dedicado al conocimiento y

resolución de los problemas de la organización, dirección y administración del Estado y por tanto de un país y de la gente que lo forma. Hay unas características, unas virtudes y un punto de vista propio del intelectual y unas características y un punto de vista propio del político. La actitud del intelectual es contemplativa y teórica, su punto de vista exige lejanía para poder contemplar en conjunto, con suficiente perspectiva y con objetividad, pues busca comprender y encontrar la verdad. El del político es el de un hombre sumergido en la acción y en la urgencia de los problemas, sin la lejanía que exige el desapasionamiento y normalmente está comprometido con una opción o un interés de partido. De ahí que dos políticos de distinto signo vean las cosas *siempre* de distinta forma; y lo peor es que puede predecirse cómo van a juzgar y proponer.

El intelectual no tiene, hemos dicho, como principal ocupación la política -ni los problemas políticos ni mucho menos la ocupación estrictamente política de dirección o gestión-, sino la creación artística o la investigación científica. Pero hay veces que no puede prescindir de la política y que ésta se le impone como un deber: como ciudadano tiene deberes políticos, tiene que preocuparse por los asuntos públicos y por su cualificación puede aportar claridad, espíritu crítico, capacidad de análisis. Pues bien, al ocuparse de la política debe hacerlo con las características y exigencias propias de su oficio: debe hacerlo como intelectual, con independencia de criterio, con objetividad e imparcialidad, sin visión partidista, con la capacitación técnica propia de su labor - espíritu crítico, rigor conceptual, capacidad de análisis, visión de profundidad- y con compromiso exclusivo con la verdad¹⁵⁴⁸.

Esta es la síntesis de “**Política de estos días**” (octubre 1923)¹⁵⁴⁹. Pero lo es igualmente de “**El intelectual y la política**” (Carta al director de *El Sol*, 1924), “**Entreacto polémico**” I (*El Sol*, 15 marzo 1925) o “**Cosas de Europa**” (*La Nación*, 18 julio 1926).

No es exigencia del escritor o del intelectual -nos dice en “El intelectual y la política”- ocuparse de la política, al menos no más que cualquier otro ciudadano. El intelectual cumple produciendo egregias obras de arte o de ciencia. Sigamos la sentencia platónica: “Que cada cual haga lo suyo”. Es una confusión creer que por ser hombre de letras ha de entender de política.

Es, pues, una verdad que la función esencial del intelectual es contribuir en su especialidad como artista, escritor, pensador o científico. Pero como hombre y como ciudadano, hecho a la profundidad de su oficio y a la búsqueda de la verdad, ha de ser ciudadano activo y responsable, preocupado por los asuntos públicos, atento a su problemática, fiel cumplidor de sus deberes cívicos y aplicar a las cuestiones públicas lo que es propio de su oficio: la actitud crítica, la huida del tópico, el afán de objetividad, la búsqueda de las mejores soluciones más allá de los intereses particulares o partidistas. Es lo que se exige de todo ciudadano; pero es esperable del intelectual una actitud más avisada: crítica, indagadora, objetiva, no cegada por el partidismo.

¹⁵⁴⁸Este deber de verdad es la principal exigencia. Lo dice muchas veces. Véase un ejemplo: “Desde que comencé a escribir he procurado ejercer con rigurosa escrupulosidad mi oficio de intelectual. El intelectual, en mi entender, ha venido al mundo nada más que para esforzarse en perseguir la verdad, y una vez encontrada lanzarla canoramente al viento” (“Sobre el poder de la Prensa”, *El Sol*, 13 noviembre 1930, O. C., T. IV, pág. 342.

¹⁵⁴⁹Véase, O. C., T. VII, pp. 803 y ss.

Es lo que exige más expresa y positivamente en “**Entreacto polémico**”: aunque sean, la del intelectual y la del político, dos posiciones y oficios diferentes y lo mejor fuera que el intelectual no tuviese que ocuparse de política (el político, al estar ocupado “profesionalmente” con los problemas y sus soluciones, entiende más de ellos, de sus condiciones, los medios, los resultados), es necesario -a todo ciudadano- ocuparse de ella, y más en situaciones como la española, tan necesitada de claridad, de objetividad y de generosidad en los planteamientos, en los análisis de la realidad, en el diagnóstico de los problemas, en las propuestas de solución. En este sentido, el intelectual puede aportar mucho, por las características y exigencias propias de su ocupación, a la política: “Ha de ser obra de los intelectuales poner al día la conciencia pública”. Ha de aportar “fina intelección, curiosidad, agudeza, saber, y ese temple sereno, veraz, digno que es síntoma de la inteligencia”¹⁵⁵⁰. Por supuesto, ha de imponer el “realismo” en política, del que ya hablamos, frente al vano idealismo.

Todavía “**Cosas de Europa**” tiene demandas más positivas para el intelectual: “No está demostrado que la misión de los escritores sea hacer política”. Su misión es evidentemente otra: hacer contribuciones al conocimiento o al arte. Para ocuparse de la política (entendida aquí como ocupación o gestión directa de los asuntos públicos) están los políticos. Pero el intelectual, como ciudadano que es, y más en algunos casos particulares, tiene que preocuparse, entender e interesarse en política: para traer a ella claridad, rigor y sobre todo análisis imparcial, objetivo, alejado de los intereses particulares y partidistas. Insiste sobre todo en esto, en que el intelectual debe ser impermeable al partidismo. Lo que tiene que aportar es rigor crítico, objetividad y claridad en la definición. “Debe, ante todo, saturar de realidad su retina, luego analizar lo visto, por fin, ensayar una clara definición”¹⁵⁵¹. La serenidad del análisis objetivo. Si el intelectual se hace hombre de partido, se anula como intelectual. No es un político, pero su aportación es esencial a la política.

Del 9 de octubre al 20 de noviembre de 1927 publica Ortega en *El Sol* una serie de artículos titulada “**El poder social**”. Se pregunta en ella quién tiene en España poder social, esto es, capacidad de influir en los ciudadanos o en el conjunto de la sociedad, y llega a la conclusión de que en España es nulo el poder social de los escritores o intelectuales y que aquí sólo goza de tal poder el político¹⁵⁵². Esto hace que los intelectuales se arrimen a la política inmediata e intervengan en ella con más frecuencia que en otras latitudes¹⁵⁵³. Lo que lamenta Ortega no es tanto esta intervención en

¹⁵⁵⁰“Entreacto polémico” I, *El Sol*, 15 marzo 1925, O. C., T. III, pág. 796.

¹⁵⁵¹“Cosas de Europa”, *La Nación*, 18 julio 1926, O. C., T. IV, pág. 33.

¹⁵⁵²“No creo que exista entre las civilizadas nación alguna menos dócil al influjo intelectual que la nuestra. Con ligeras modificaciones en esta o la otra época, puede decirse que nunca ha atendido al escritor. La vida de la España moderna representa el original ensayo de sostenerse una raza europea y afrontar el destino histórico sin dejar intervención al pensamiento. (...) El hecho se presenta con tal constancia, que ya no reparamos en él y toma el aire de una ley natural... La idea de que un libro influya directa e inmediatamente en la vida pública o privada de los españoles es tan inverosímil que no concebimos la posibilidad de suceso semejante en nuestro país” (“El poder social” III, *El Sol*, 30 octubre 1927, O. C., T. IV, pp. 97-98).

¹⁵⁵³“Es España el único país donde los intelectuales se ocupan de política inmediata. Fuera de aquí, sólo por excepción se encuentra a un escritor mezclado en las luchas cotidianas de los partidos. (...) Falto de poder social, busca el escritor una compensación aproximándose al único oficio que goza de él en España. Siente apetito de mando efectivo y quiere ser político” (“El poder social” IV, 6 nov. 1927, O. C., T. IV, pág. 101).

política cuanto que, al hacerlo, no deslinden “su labor intelectual y su inquietud política” y no se exijan en ella el rigor y la disciplina que son propios de su obra intelectual, entregándose al más vulgar partidismo. El intelectual en política debe mantenerse siempre como tal y contribuir a elevar “el nivel de los combates públicos merced a la superior disciplina de su intelecto”¹⁵⁵⁴. Ello es particularmente necesario en España, donde se ha llegado a un punto en que es preciso redefinir por completo el destino y la anatomía de nuestro pueblo, dar un vuelco al Estado y a la sociedad española. Para ello es imprescindible el concurso de los intelectuales, que son los únicos que pueden, si son fieles a su oficio, diseñar “una verdadera política, un proyecto de vida nacional en grande, una norma pública a la vez elevada y compleja”¹⁵⁵⁵. Pero unos intelectuales a la altura de su misión histórica.

Quizás esa es la conclusión fundamental de *Mirabeau o el político*: que el político necesita del intelectual, o mejor, que el verdadero político ha de ser también, en no pequeña dosis, intelectual y unir esos dos caracteres antagónicos. Pues la mayor exigencia del político es la clarividencia, la justa comprensión de la realidad nacional. Y esa es una virtud ante todo intelectual. Así, aunque pasa más de la mitad del ensayo en caracterizar al político por la acción, frente a la idea o la reflexión, la cosa empieza a cambiar cuando nos preguntamos: ¿Y para qué la acción? ¿La acción por la acción, por el gusto del poder, o la acción para algo, por la justicia, por la realización de un proyecto? Para terminar admitiendo que es un error considerar al político un simple hombre de acción; pues es más bien la *rara avis* que conjuga idea y ejecución, clarividencia y eficiencia. Por eso el intelectual tiene mucho que aportar a la política, pero no puede sustituir al político. Necesitamos al hombre de acción, pero ésta tiene que estar al servicio de la idea.

En el primer capítulo nos presenta a Mirabeau como prototipo (“arquetipo”, que no “ideal”) del político. El ideal es lo que pensamos que debe ser una cosa. El arquetipo expresa de la forma más acabada lo que la cosa es, su estructura esencial. Así Mirabeau es la mejor expresión de lo que es un político. “Era un organizador nato. Donde llegaba ponía orden... que no es una presión que desde fuera se ejerce sobre la sociedad, sino un equilibrio que se suscita en su interior”¹⁵⁵⁶. Tuvo la clarividencia de la política de todo el siglo XIX: la monarquía constitucional, que era la solución en el momento en que se producía la revolución. Había que crear la nación recurriendo a la nación misma, pero había que integrar la monarquía -lo existente de hecho- en la revolución nacional: nacionalizar la monarquía, integrar monarquía y democracia. De esta forma creó “no sólo los principios, sino los gestos, la terminología, el estilo y la emoción del liberalismo democrático”¹⁵⁵⁷. Se le acusa de corrupto y venal y no tuvo ciertamente las virtudes de la moderación, pero tuvo otras que hacen de él el modelo del gran político: “Su inagotable energía, la tensión constante de su esfuerzo, la fertilidad y monumentalidad de sus proyectos, la rapidez, la eficacia con que los ejecutan, la previsión genial de los acontecimientos, la entereza y serenidad con que acogen los

¹⁵⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵⁵ *Idem*, pág. 102 Véase, en la misma página: “Es el caso que España llega a un recodo histórico en el cual sólo puede salvarla, políticamente, la seria colaboración de los intelectuales. Se ha llegado a una sazón en que es preciso inventar nuevos destinos y nueva anatomía para nuestro pueblo. ¿Se cree que puede hacerse esto sin el gremio de las ciencias y las letras? Me parece ilusorio... Hace falta “tener oficio”, escuela, preparación de intelecto”.

¹⁵⁵⁶ *Mirabeau o el político*, O. C., T. IV, pp. 198-199.

¹⁵⁵⁷ *Idem*, pág. 197.

peligros, el garbo triunfal de su actitud en todas las circunstancias... En estos hombres el *ego* está ocupado casi totalmente por obras impersonales, mejor dicho, transpersonales... en un afán de crear cosas, de organizar la historia”¹⁵⁵⁸.

En los capítulos IV y V se contraponen “dos clases de hombres”, el político y el intelectual. El político vive entregado a la acción, su tarea es urdir soluciones, intervenir en la realidad, no puede detenerse, tiene muchas veces que improvisar (activismo, impulsividad), su deber es la eficacia. El intelectual antepone la cavilación, la contemplación, a la acción, busca ante todo comprender, su objetivo es la clarividencia, como paso previo a la acción, que no es su elemento. Actuación frente a cavilación, ejecución frente a clarividencia, ocupación frente a preocupación. Más aún: exterioridad o vida volcada al exterior frente a intimidad o vida atenta a la propia interioridad. Para el político, vivir no es pensar, sino hacer; para el intelectual, vivir es ante todo pensar: “Pensar es ocuparse antes de ocuparse, es preocuparse de las cosas, es interponer ideas entre el desear y el ejecutar”¹⁵⁵⁹. El intelectual se debe a su vocación de verdad y se tiene vetada la mentira; el político, por el contrario, se debe a la acción, a su objetivo y no puede permitirse el escrúpulo: muchas veces tendrá que mentir, negar la misma evidencia para hacer triunfar su opción. “Al intelectual de casta le sobrecoge siempre ese don de la mentira que posee el gran político... Recíprocamente, al gran político le maravilla ese heroico servicio a la verdad que informa la vida del intelectual”¹⁵⁶⁰.

Hasta aquí se está contraponiendo el intelectual y el político como el hombre de la idea y el hombre de la acción. El intelectual vive entregado a la verdad, al conocimiento, a la belleza, a comprender la realidad, incluida la realidad política y social. Sin duda, con consecuencias en la acción. El político viene retratado como el hombre entregado, no a un ideal (de justicia, de orden, de paz...), sino al ejercicio del mando, de la dirección, del liderazgo, de la organización y gestión de los asuntos públicos (ejercer el poder del Estado, mandar hombres, organizar la vida). Nos queda claro: el político es un hombre de acción, de mando, de organización. ¿Pero para qué? Algunos, para realizar un ideal -o proyecto- de justicia; otros, por vocación de organizar y poner orden, por liderar un movimiento que es necesario. Pero es evidente que sin un mínimo sentido de la justicia, de lo que es necesario para la sociedad, de lo que hay que mantener y lo que es necesario cambiar, no se puede ser un gran político.

¿Qué es el gran político? Sin duda alguna el que sabe ejecutar, el que sabe traducir la idea en acción; pero para ello necesita una idea, una visión clara de lo que es necesario. No el profesional del mando, sino el que supedita el mando a la realización de lo necesario. No es necesariamente -viene a decir Ortega- el mejor político el que vive para la realización de un ideal de justicia, en una especie de misticismo ético o alucinación moral. Pero tampoco el que concibe la política como el “buen sentido administrativo que sepa regir, como una industria, los intereses materiales de la nación”¹⁵⁶¹. Pero es, sin duda, necesario saber detectar en la realidad lo que es preciso cambiar para mejorar. Es lo que llama Ortega una cierta dosis de titanismo: el político tiene que ser en alguna medida un titán, que se afirma en su realidad de hombre, pero que tiene inevitablemente que trascenderla, transformarla.

¹⁵⁵⁸ *Ídem*, pág. 200.

¹⁵⁵⁹ *Ídem*, pp. 210-211.

¹⁵⁶⁰ *Ídem*, pág. 213.

¹⁵⁶¹ *Ídem*, pág. 216.

“No se trata de pensar que todo lo que es, puesto que es, además *debe ser*, sino precisamente de separar, como dos mundos diferentes, lo uno y lo otro. Ni lo que *es*, sin más, *debe ser*, ni, viceversa, lo que *no debe ser*, sin más *no es*”¹⁵⁶².

El político ha de reconocer que lo que es, a veces, no debe ser y que muchas veces es lo que no debe ser. Debe, por tanto, valorar lo que, siendo, no debe ser y lo que, no siendo, debe ser. Debe reconocer lo que es necesario transformar (haciendo que deje de ser mucho de lo que es y llegando a ser mucho de lo que no es). La política, decíamos a propósito de *Meditaciones del Quijote*, debe apartarse tanto del conformismo positivista que sacraliza lo existente como del idealismo utopista que niega la realidad y tiene que recrearla en su integridad.

Por eso la gran política exige al mismo tiempo clarividencia y eficiencia: la idea clara de lo que debe hacerse y capacidad y firmeza para llevarlo a cabo. Pero ya sabemos que política es utilización y dirección del Estado, pero no para el Estado mismo, sino para la nación. El Estado es un instrumento, una maquinaria, para el servicio de la nación. Y ya hemos repetido suficientemente que no basta la reforma del Estado si no es para la reforma y mejora de la nación o de la sociedad. Por eso, la verdadera política está, ante todo, en tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado para el fortalecimiento y la vitalidad de la nación.

“Si fuese forzoso quedarse en la definición de la política con un solo atributo, yo no vacilaría en preferir éste: política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación”¹⁵⁶³.

El gran político es el que sabe actuar desde el Estado para la perfección de la nación. En el caso de España, la gran política es organizar el Estado -que es el medio- para la vitalidad de la nación -que es el fin-, transformar, sí, el Estado para que estimule y perfeccione la nación, “la ponga en forma” (“el gran político ve siempre los problemas del Estado al través y en función de los nacionales. Sabe que aquél es sólo un instrumento para la vida nacional”¹⁵⁶⁴). Sabemos que en España es urgente reformar por completo el Estado, cambiar el sistema institucional, inservible, pero para reformar la sociedad. La pregunta correcta no es: “¿Cómo es posible crear en España un Estado lo más perfecto que quepa imaginar?”, sino ésta otra: “¿Cómo hay que organizar el Estado para que la nación se perfeccione?”¹⁵⁶⁵. Sabiendo que “el Estado es perfecto cuando... contribuye a aumentar la vitalidad de los ciudadanos”¹⁵⁶⁶.

Por eso la política implica también clarividencia, auténtica comprensión de la realidad nacional, que es la virtud propia del intelectual. Por eso, aunque se ha contrapuesto la figura del político a la del intelectual y se ha resaltado incluso su antagonismo, ya señalamos al principio que el verdadero político ha de ser también, en

¹⁵⁶²*Ibidem*.

¹⁵⁶³*Ídem*, pág. 217.

¹⁵⁶⁴*Ídem*, pág. 218.

¹⁵⁶⁵*Ibidem*.

¹⁵⁶⁶“En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados. Y lo que debe ambicionarse para España en una hora como ésta es el hallazgo de instituciones que consigan forzar al máximum de rendimiento vital a cada ciudadano español”. *Ídem*, pág. 219.

no pequeña medida, intelectual, y unir esos dos caracteres antagónicos: claridad en la idea y eficiencia en la ejecución. No se puede ser un gran político si no se es en gran medida un intelectual que vea lo que el Estado y la Nación ha de ser y lo que ya no puede ser (que vea lo muerto acumulado en nuestra historia y sepa lo que hay que transformar).

“Esta nota de intelectualidad que... corona la enérgica figura del hombre de acción, es, a mi juicio, el síntoma que distingue al político egregio del vulgar (animalote) gobernante. Porque esos otros ingredientes, sin duda brutales... casi todos los hombres de acción los poseen. Pero éste es, a mi juicio, el error: creer que un político es, sin más, un hombre de acción, y no advertir que es el tipo de hombre menos frecuente, más difícil de lograr, precisamente por tener que unir en sí los caracteres más antagónicos, fuerza vital e intelección, impetuosidad y agudeza”¹⁵⁶⁷.

El gran ejemplo de este tipo de político es César, más aún que Mirabeau.

El político necesita un ingrediente intelectual esencial: *intuición histórica*. En el último párrafo resume su conclusión:

“No se puede excluir del político la teoría; la visión puramente intelectual. A la acción, tiene en él que preceder una prodigiosa contemplación: sólo así será una fuerza dirigida y no un estúpido torrente que bate dañino los fondos del valle. Lindamente lo dijo, hace cinco siglos, el maestro Leonardo: *La teoría è il capitano e la prattica sono i soldati*”¹⁵⁶⁸.

Poniéndonos en el caso de España, las cosas han quedado suficientemente claras: es preciso transformar la sociedad, infundirle vida, fuerza, progreso. Por ello hay que crear un Estado que impulse la vida, la vitalidad nacional (no podemos admitir el existente, que la apaga y la vampiriza):

“Para mí, el caso de la España actual plantea un problema de pareja índole. Lo que hay que hacer no es tanto ni por sí un Estado *ad hoc* cuanto una sociedad nueva. Para ello es, claro está, preciso un nuevo Estado; pero la misión que ha de servir y que ha de orientar la mente cuando aspira a inventarlo, no se halla en él mismo, sino en sus efectos para transformar la sociedad actual española, prácticamente paralítica, en una nueva sociedad dinámica”¹⁵⁶⁹.

La conclusión con la que empezábamos este apartado era que necesitamos al intelectual y al político. Que el intelectual, decíamos, tiene mucho que aportar a la política, pero no puede suplantar al político. Necesitamos buenos intelectuales, que sientan el deber de la política y aporten claridad y objetividad. Pero necesitamos políticos de verdad, que tengan la idea clara de España y la generosa grandeza de luchar por ella y de realizarla. Hemos dicho generosa: de obrar por España, no por la pequeñez del partido.

¹⁵⁶⁷ *Ibidem*. Subrayado por mí.

¹⁵⁶⁸ *Ídem*, pág. 223.

¹⁵⁶⁹ *Ídem*, pág. 221.

2.2.- Misión de la Universidad

Íntimamente relacionado con la función del intelectual en la política está el ensayo *Misión de la Universidad*, que no sólo establece cuál ha de ser la base de la formación de las minorías rectoras y de las que ha de salir el grueso de la intelectualidad, sino que termina planteando el necesario papel que ha de tener la Universidad y en definitiva los intelectuales formados en ella en la orientación de la actualidad, detentada en demasía por la Prensa¹⁵⁷⁰. Publicado en una serie de siete entregas en *El Sol* (entre el 12 de octubre y el 9 de noviembre de 1930), a partir de una conferencia “sobre la reforma universitaria” en el Paraninfo de la Universidad Central de Madrid el día 9 de octubre, es evidentemente posterior al curso *Qué es filosofía* (1929) y a *La rebelión de las masas* (su primera edición como libro es de 1930, pero su núcleo central aparece en folletos en *El Sol* entre octubre de 1929 y agosto de 1930), de las que aparecen importantes ideas en esta monografía. Plantea cuestiones importantes sobre la formación de las élites ilustradas, importantes precisiones pedagógicas y en último término la necesidad de que la opinión pública esté orientada por verdaderos profesionales de la inteligencia y no por meros comentaristas de la actualidad. Incide, en definitiva, en el necesario compromiso con la realidad sociopolítica de los intelectuales y de la fábrica de inteligencia, de alta preparación, que es la Universidad.

Invitado por la Federación Universitaria Escolar (F.U.E.) de Madrid para tratar sobre la reforma académica, quiere dejar claro desde el principio que la necesaria reforma del Estado exige la de todas sus instituciones y desde luego la de la Universidad; y que, llegados al final de la Dictadura, haciéndose inevitable el cambio, “la circunstancia ofrece una magnífica posibilidad para una reforma profunda del Estado español y de su Universidad”¹⁵⁷¹. Ésta ha de llevarse a cabo con decisión y con exactitud, sabiendo y queriendo lo que es preciso hacer, esto es, lejos de la manera tan hispana de hacer las cosas que es la chabacanería: abandonarse a lo que salga, de cualquier forma, sin un plan riguroso y fundamentado. Por eso lo primero es preguntarse por la misión de la Universidad, cuál es el objetivo fundamental que debe cumplir esa institución que imparte la “enseñanza superior” o en qué debe consistir precisamente esa enseñanza superior que va a conformar a las élites ilustradas, a la mayor parte de la minoría dirigente -en el ámbito de la cultura, de la técnica, de la economía, de la administración, también de la política- del país. Otra cuestión es a quién va dirigida esa enseñanza superior, si sólo a las clases acomodadas o si debería extenderse a la clase obrera y en definitiva universalizarse. Pero esa es una cuestión que corresponde a la sociedad y es el Estado, no la Universidad, quien debe darle solución. Y que dejaría intacta la cuestión fundamental: cuál es la misión de la Universidad.

Universidad y cultura

Se dice que la Universidad ha de preparar ante todo profesionales y científicos: enseñanza de las profesiones intelectuales necesarias a la sociedad, como médicos, ingenieros, economistas, abogados, profesores, administradores públicos..., y formación de científicos o investigadores. A la labor educativa de la Universidad le es

¹⁵⁷⁰En la primera parte, al hablar de los artículos del joven Ortega sobre la Universidad, hicimos una primera síntesis de esta obra de 1930. No obstante, abordamos aquí una segunda que comenta o desarrolla aspectos que están sólo apuntados por Ortega.

¹⁵⁷¹“Temple para la reforma”, O. C., T. IV (Anexos), pág. 1037.

consustancial la dimensión científica y la institución debe volcarse en ella: objetivo fundamental es, también, proveer de ciencia, tan necesaria al progreso social. Si en España esta función está más descuidada, lo que importa es que “todas las reformas de los últimos años acusan decididamente el propósito de acrecer en nuestras universidades el trabajo de investigación y la labor educadora de científicos, *de orientar la institución entera en este sentido*”¹⁵⁷². Pero Ortega va a considerar esto un error y va a proponer un cambio en las prioridades. La prioridad fundamental de la Universidad es enseñar cultura, su misión principal ha de ser formar hombres cultos, hombres con temple intelectual y moral, que sepan orientarse con sentido en la realidad -sea cual sea el ámbito: el político, el moral, el de las relaciones sociales o el de las decisiones existenciales- y adoptar las decisiones que resuelven situaciones y abren mejores posibilidades.

Es cierto que la sociedad necesita buenos profesionales y la Universidad debe proporcionarlos. Y, aunque no es lo mismo el profesional que aplica los resultados de las ciencias -véase el médico, el ingeniero, el economista o el profesor que enseña matemáticas o historia- que el científico que investiga, descubre y la hace avanzar, no es menos cierto que la ciencia es la base de esa alta formación profesional y de la misma “cultura” y una necesidad en sí misma si la sociedad quiere avanzar, primero en conocimientos sobre la realidad y el sentido que para nosotros presenta y en segundo lugar para el progreso técnico, económico y social.

Pero hoy en día el conjunto de los conocimientos científicos y profesionales -los que se necesitan para el dominio mínimo de una profesión intelectual- es tan amplio y complejo que forzosamente se necesita la especialización y puede darse o de hecho se crea inevitablemente, como se analiza en *La rebelión de las masas*, el *especialista inculto*, el técnico que domina los conocimientos y complejidades de su oficio o el investigador capaz de moverse con soltura en las profundidades de la física o de la matemática, pero ignora por completo o tiene una opinión completamente vulgar sobre las cuestiones existenciales que deciden el rumbo de nuestra vida o de nuestra sociedad. Es la nueva forma de barbarie tan característica de nuestra sociedad, una forma retorcida y paradójica, por ello verdaderamente perversa, del dominio del hombre masa: el técnico especialista, el sabio hombre de ciencia que ahonda con clarividencia, rigor metodológico, finura dialéctica y exactitud matemática en los misterios de lo infinito en extensión o en intensidad y no sabe discriminar en los problemas humanos ni moverse con fundamento en las opciones políticas y morales, o asume como derecho el disfrute de los bienes que proporciona la civilización sin suficiente conciencia de sus implicaciones y consecuencias y, sobre todo, de la posibilidad de su inversión; en fin, sin el temple moral que es propio de toda auténtica sabiduría, que impone la consideración más exquisita a la posición del otro y el respeto escrupuloso a sus derechos. Porque lo propio de este especialista inculto, verdadero ignorante en cuestiones de humanidad, ciego a las complejidades, matices y exigencias que le son propias, es que, teniendo opiniones decididamente vulgares, faltas de verdadero fundamento, sobre las cuestiones que se salen de su especialidad, se cree cualificado prácticamente en todas, pagado como está del prestigio de su oficio y la cualificación de sus conocimientos (que lo están en una determinada parcela). Con lo que pretende imponer -y de hecho tiene gran influencia- como cualificada y excelente una posición

¹⁵⁷²*Misión de la Universidad*, O. C., T. IV, pág. 536.

vulgar y totalmente desdeñable. Es por lo que decimos que significa una forma perversa de dominio del hombre masa, del imperio de lo vulgar, del asalto contra la excelencia.

Por eso no puede la Universidad crear profesionales o científicos -en el caso de que este objetivo, excesivo, sea posible- que no estén equipados de la necesaria cultura “general”, no puede resignarse a producir -como si fuera una exigencia de los tiempos; todo lo contrario, la “altura del tiempo” exige otra cosa- “especialistas”, pues sería lo contrario de lo que cabe esperar de ella: hombres que sirvan a la sociedad y a su progreso, que mejoren la humanidad, y no que parezcan hacer funcionar la civilización, pero estancando su progreso y aun poniendo en peligro sus logros. Pues todo avance humano es reversible si no hay en la sociedad una decidida orientación por la excelencia, una vigilante opción por lo mejor. Y crear especialistas y no hombres completos, verdaderamente cultos, no es optar por la excelencia: es poner peligrosamente a la sociedad, en las cuestiones que más importan, en manos de hombres sin cualificación intelectual ni moral.

Pero ¿qué es “cultura”, esa verdadera cualificación que ha de proporcionar la enseñanza superior y que han de poseer nuestros profesionales, nuestros políticos, nuestros hombres de ciencia, en definitiva, aquellos que van a mandar o liderar nuestra sociedad? Porque antes que profesionales necesitamos, dice Ortega, gentes con capacidad de liderazgo, con capacidad de influir en el común de los ciudadanos o en el conjunto de la sociedad, desde el interior de ella, para las mejores opciones. No basta con que en la sociedad manden unos pocos -los políticos, por ejemplo- y la conduzcan con eficacia. Una buena dirección política, ya lo hemos dicho, exige una sociedad en forma. Pero esto requiere en ella el fermento de una buena orientación: es necesario que se dé dentro de ella la sana articulación entre ejemplaridad y docilidad y, por tanto, la existencia de hombres excelentes que sepan orientar y convencer por la superioridad y fundamento de sus propuestas y la ejemplaridad de sus posiciones a una mayoría forzosamente menos cualificada, pero receptiva y capaz de valorar, por la calidad de su formación básica y la dignidad de una vida que aleja del resentimiento, las mejores opciones. Por esto necesitamos ante todo hombres que ejerzan, por su excelencia y preparación humana, esa benéfica influencia en la sociedad. Esa excelencia que da la cultura es lo que ha de asegurar ante todo la Universidad.

Ya nos hemos referido muchas veces a lo que significa cultura: es lo que aporta claridad y seguridad en la vida, es lo que mejora por el ejercicio de la razón -concepto y universalidad- y se concreta en conocimiento objetivo y fundado -ciencia-, sentido de la moralidad o la decencia -respeto por sí mismo y por el otro en su condición de persona, de otro “yo” mismo- y buen gusto: apreciación de lo decoroso, de lo que cuadra y está en su lugar y proporciona por ello equilibrio, adhesión, íntima conformidad. Cultura, viene a insistir ahora, es el conjunto de conocimientos -y actitudes: implica formación del intelecto, pero también de la sensibilidad, moral y política- que permiten situarte con firmeza frente al mundo: conjunto de ideas claras y firmes que permiten vivir con sentido la realidad y poder orientarte con claridad y con ventaja en ella.

“Ideas claras y firmes sobre el universo, convicciones positivas sobre lo que son las cosas y el mundo. El conjunto, el sistema de ellas, es la cultura en el sentido verdadero de la palabra; todo lo contrario, pues, que ornamento. Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento. (...) Cultura es el sistema *vital* de las ideas en cada tiempo... Cultura no

es ciencia. (Aunque) es característico de nuestra cultura actual que gran porción de sus contenidos proceda de la ciencia.

“Comparada con la medieval, la universidad contemporánea ha complicado enormemente la enseñanza profesional... y ha añadido la investigación quitando casi por completo la enseñanza o transmisión de la cultura. Esto ha sido evidentemente una atrocidad. Funestas consecuencias de ello que ahora paga Europa... El inglés medio, el francés medio, el alemán medio son incultos, no poseen el sistema vital sobre el mundo y el hombre correspondientes al tiempo. Este personaje medio es el *nuevo bárbaro, retrasado con respecto a su época, arcaico y primitivo*... Este nuevo bárbaro es principalmente el profesional, más sabio que nunca, pero más inculto también”¹⁵⁷³.

Cultura significa tener una idea clara, hasta donde lo permitan los conocimientos actuales, de lo que es el mundo físico y lo que ser hombre y la vida humana significan, una idea general de la historia y de la biología, una visión global del espacio y el tiempo, en definitiva, un plano del universo y el puesto del hombre en él. Esto se concreta en el conocimiento de las aportaciones fundamentales de la física a la comprensión del mundo, su origen, la composición de la materia, su implicación en los fenómenos biológicos y aun psíquicos, con los límites y condiciones característicos de esa ciencia; en lo que aportan la biología y la psicología a la concepción del hombre, las condiciones de la vida y de la muerte, los motivos y mecanismos de la conducta y las posibilidades de la voluntad y la libertad; las certezas y problemas que plantea la sociología -la condición social del hombre, los procesos de socialización, los condicionamientos que implican la estructura económica, la estratificación social, la superestructura política, la dialéctica, en fin, entre individuo y sociedad, entre condiciones sociales y libertad; una idea aproximada de los grandes cambios históricos que han conducido al hombre y a la sociedad a las encrucijadas del presente; en fin, la idea global que sobre la vida humana, sobre la realidad en general y sobre el hombre, sobre sus aspiraciones y alternativas morales, con sus logros sobre el bien, lo valioso, la justicia, la democracia o la libertad, que ha alcanzado la filosofía.

Es verdad que tales ideas y conocimientos no son imprescindibles para ser hombres, pero sí para ser cultos e incluso para ser profesionales con la altura que su preparación científico-intelectual parece dar de suyo. En cualquier caso, son los profesionales que la sociedad necesita, que no sólo cumplen impecablemente su función técnica, sino que, como personas ilustradas y con responsabilidades directivas y de prestigio en muchos ámbitos, pueden influir positivamente, aportar ideas con fundamento y contribuir a elevar el nivel general de toda la sociedad. Así dice Ortega:

“Quien no posea la idea física (no la ciencia física misma, sino la idea vital del mismo que ella ha creado), la idea histórica y biológica, ese plan filosófico, no es un hombre culto. Como no esté compensado por dotes espontáneas excepcionales es sobremanera inverosímil que un hombre así pueda en verdad ser un buen médico, un buen juez o un buen técnico. Pero es seguro que todas las demás actuaciones de su vida o cuanto en las profesionales mismas trascienda del estricto oficio, resultarán deplorables. Sus ideas y actos políticos resultarán ineptos... llevará a su vida familiar un ambiente inactual, maniático y mísero... y en la tertulia de café emanará pensamientos monstruosos y una torrencial chabacanería. No hay remedio; para andar con acierto en la selva de la vida hay que ser culto (...) Ha sido menester esperar hasta los comienzos del siglo XX para que se presenciase un espectáculo increíble: el de la peculiarísima brutalidad y la agresiva estupidez con que se comporta un hombre cuando sabe mucho de una cosa e ignora la

¹⁵⁷³ *Ídem*, pp. 538-539.

raíz de todas las demás. El profesionalismo y el especialismo, *al no ser debidamente compensados*, han roto en pedazos al hombre europeo, que por lo mismo está ausente de todos los puntos donde pretende y necesita estar”¹⁵⁷⁴.

Cultura, profesión y ciencia

Cultura, profesión y, aunque no sea función estricta y principal de la Universidad, por la implicación que tiene en las anteriores y por la necesidad que representa para la sociedad, también ciencia. He ahí las funciones principales de la Universidad. Así lo resume en el capítulo III: “Lo que la Universidad tiene que ser “primero”:

- A) “La Universidad consiste, *primero y por lo pronto*, en la **enseñanza superior** que debe recibir el hombre medio.
- B) “Hay que hacer del hombre medio, *ante todo*, un hombre culto -situarlo a la altura de los tiempos. Por tanto, *la función primaria y central* de la Universidad es la **enseñanza de las grandes disciplinas culturales**. Éstas son: 1/ Imagen física del mundo (Física). 2/ Los temas fundamentales de la vida orgánica (Biología). 3/ El proceso histórico de la especie humana (Historia). 4/ La estructura y funcionamiento de la vida social (Sociología). 5/ El plano del Universo (Filosofía).
- C) “Hay que hacer del hombre medio un **buen profesional**. Junto al aprendizaje de la cultura la Universidad le enseñará, por los procedimientos más sobrios, inmediatos y eficaces, a ser un buen médico, un buen juez, un buen profesor de Matemáticas o de Historia en un Instituto...
- D) “La **ciencia**, en un sentido propio, esto es, la investigación científica, no pertenece de una manera inmediata y constitutiva a las funciones *primarias* de la Universidad ni tiene que ver *sin más ni más* con ellas. En qué sentido, no obstante, la Universidad es inseparable de la ciencia y, por tanto, tiene que ser *también y además* investigación científica, es cosa que más adelante veremos”¹⁵⁷⁵.

Es necesario distinguir entre cultura y profesión intelectual por una parte y ciencia. Ya sabemos que la cultura, como creación humana para facilitar y perfeccionar la vida, incluye como contenido fundamental la ciencia. Pero cultura, como aquel aprendizaje que hay que hacer para ser un hombre “culto” o ilustrado y alcanzar una cualificación superior, no tiene por qué implicar necesariamente ciencia o ejercicio de la misma como tal, sino sólo asimilación de los contenidos fundamentales de ella o de aquellas ciencias imprescindibles para adquirir un “dominio” sobre la vida, sus problemas y sus alternativas. Aquéllas -cultura y profesión- podrán fundamentarse en la ciencia, la suponen, acumulan y aplican sus contenidos, se sirven de sus descubrimientos, pero no son ciencia, que en sentido estricto es investigación, descubrimiento, producción de conocimiento y teoría. La Universidad es una institución *docente* y como tal es primariamente enseñanza de contenidos científicos, no producción de los mismos. Por eso es primariamente aquéllas, enseñanza de la cultura y de la profesión. Así produce buenos profesionales y hombres ilustrados. Ese es su principal cometido, con ello cumple su principal función. “La ciencia -dice Ortega- es una de las cosas más altas que el hombre hace y produce. Desde luego es cosa más alta que la Universidad en cuanto

¹⁵⁷⁴ *Ídem*, pág. 541.

¹⁵⁷⁵ *Ídem*, pp. 550-551. Resaltado en negrilla por mí.

ésta es institución *docente*. Porque la ciencia es creación, y la acción pedagógica se propone sólo enseñar esa creación, transmitirla, inyectarla y digerirla”¹⁵⁷⁶.

Pero está tan ligada la ciencia a la verdadera cultura y a la profesión intelectual y es por otra parte la Universidad la educación superior, que no sólo le resulta imprescindible la ciencia, sino que, aunque ésta se desarrolle en institutos distintos a la Universidad, es lógico que sea la Universidad la que prepare para ella -al enseñar sus contenidos y sus métodos, inseparables de aquellos- y sea entre sus miembros más capacitados y vocacionalmente dispuestos -sean profesores o alumnos- los que seleccione para tan alta y necesaria ocupación.

Justifica Ortega, recurriendo a ideas desarrolladas en *¿Qué es filosofía?* o propias de su filosofía raciovitalista, la necesidad de la cultura para la vida y cómo el hombre -para el que vivir es habérselas con el mundo y tener que actuar en él y a quien la vida no le está dada, hecha, sino que es el tener que hacer y decidir-, para actuar con sentido y con acierto, para alcanzar la mejor expresión de sí, necesita hacerse una idea adecuada de la realidad, formarse un plan de lo que puede y tiene que hacer, en definitiva, el sistema de ideas vivas que constituye la cultura o el “repertorio de nuestras *efectivas* convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles menos”¹⁵⁷⁷.

“La casi totalidad de esas convicciones o “ideas”... las recibe de su medio histórico, de su tiempo... Pero hay siempre un sistema de ideas vivas que representa el nivel superior del tiempo, un sistema que es plenamente actual. Este sistema es la cultura. Quien quede por debajo de él, quien viva de ideas arcaicas, se condena a una vida menor, más difícil, penosa y tosca. ... En nuestra época, el contenido de la cultura viene en su mayor parte de la ciencia. Pero la cultura no es la ciencia”¹⁵⁷⁸.

“De aquí la importancia histórica que tiene devolver a la Universidad su tarea central de “ilustración” del hombre, de enseñarle la plena cultura del tiempo, de describirle con claridad y precisión el gigantesco mundo presente, donde tiene que encajarse su vida para ser auténtica. Yo haría de una “Facultad” de Cultura el núcleo de la Universidad y de toda la enseñanza superior”¹⁵⁷⁹.

Un principio pedagógico

Hemos dicho que hay también en esta monografía de Ortega importantes sugerencias de teoría pedagógica. En la enseñanza intervienen tres elementos: la materia o contenido a enseñar, el que enseña o maestro y el que aprende o discípulo. La mayor parte de las veces, al programar la enseñanza, se partía fundamentalmente de la materia a enseñar y del maestro, nunca del discípulo. Se pensaba “lo que era necesario enseñar”, y a ello se adaptaban las disponibilidades materiales y la capacidad del alumno. Es ese un enfoque utópico o viciado de utopismo: se parte de lo que se debería aprender y no de lo que se puede aprender o de las capacidades, siempre limitadas, de aprender. Con ello se programa lo que se sabe que no se va a poder aprender o se propone lo que no se

¹⁵⁷⁶ *Ídem*, pág. 552.

¹⁵⁷⁷ *Ídem*, pág. 556.

¹⁵⁷⁸ *Ídem*, pág. 557.

¹⁵⁷⁹ *Ídem*, pág. 559.

va a poder cumplir, fingiendo que se va a poder cumplir o que se cumple. Toda la institución gravita sobre una ficción, sobre una falta de veracidad y de autenticidad.

El principio de moderna pedagogía, inspirada por Rousseau, Pestalozzi, Fröbel y el idealismo alemán, es el contrario: hay que partir del alumno y de su capacidad de aprender y a ello hay que adaptar lo que necesita aprender. El principio de economía de la enseñanza parte de que la capacidad de aprender es limitada y que por consiguiente no se trata de enseñar todo lo que habría que aprender, sino sólo lo que de verdad puede aprenderse (“No se debe enseñar sino lo que se puede de verdad aprender”¹⁵⁸⁰).

“El principio de economía no sugiere sólo que es menester economizar, ahorrar en las materias enseñadas, sino que implica también esto: *en la organización de la enseñanza superior, en la construcción de la Universidad, hay que partir del estudiante, no del saber y del profesor. La Universidad tiene que ser la proyección institucional del estudiante, cuyas dos dimensiones esenciales son: una, lo que él es: escasez de su facultad adquisitiva de saber; otra, lo que necesita saber para vivir*”¹⁵⁸¹.

Obsérvese que partir del estudiante (según el principio de economía o de realismo pedagógico) supone tener en cuenta dos cosas: lo que necesita saber para vivir y lo que es capaz de aprender. En función de ello se ha de ser preciso en la selección de los contenidos para que se ajusten a lo que de verdad se necesita saber y a la capacidad de aprendizaje, pues es inútil proponer lo que no se va a poder asimilar.

En ese sentido, la enseñanza de la cultura o de la profesión, cometido primario de la enseñanza superior, ha de planificarse en función de las capacidades del “estudiante medio”, aquel que no necesita ser un superdotado pero que sí tiene que poner a prueba sus capacidades con la máxima exigencia de disciplina, trabajo y rigor.

“Hay que partir del estudiante medio y considerar como núcleo de la institución universitaria... *exclusivamente* aquel cuerpo de enseñanzas que se le puedan con absoluto rigor exigir, o lo que es igual, aquellas enseñanzas que un *buen estudiante medio* puede de verdad aprender”¹⁵⁸². En ese sentido decíamos que hay que hacer del “hombre medio” un hombre culto, un buen profesional o que la Universidad ha de proponerse, ante todo, formar hombres integralmente cultos y buenos profesionales. Aunque también, una vez aceptado este cometido principal dentro de los límites de la realidad, ha de aspirar a seleccionar y formar buenos científicos.

Universidad y ciencia

Pues es evidente que la Universidad no puede renunciar a la ciencia. En primer lugar, porque, como hemos dicho repetidamente, la ciencia está implicada en esos objetivos primarios que son los de proporcionar cultura y profesionalidad. “Cultura y profesión no son ciencia, pero se nutren de la ciencia”¹⁵⁸³. En segundo lugar, porque Europa, y en ella especialmente la Universidad, es el designio de vivir desde la inteligencia. Y la inteligencia se realiza de forma suprema en la ciencia: “Sin ciencia es

¹⁵⁸⁰ *Ídem*, pág. 549.

¹⁵⁸¹ *Ídem*, pág. 548.

¹⁵⁸² *Ídem*, pág. 549.

¹⁵⁸³ *Ídem*, pág. 565.

imposible el destino del hombre europeo. Significa éste en el gigantesco panorama de la historia el ser resuelto a vivir desde el intelecto, y la ciencia no es sino un intelecto *en forma*. La Universidad es el intelecto -y por lo tanto, la ciencia- como institución, y esto -que del intelecto se haga una institución- ha sido la voluntad específica de Europa frente a otras razas, tierras y tiempos; significa la resolución misteriosa que el hombre europeo adoptó de vivir *de* su inteligencia y desde ella. (...) Europa es la inteligencia. ... Esta potencia, que es a un tiempo freno de sí misma, es la ciencia”¹⁵⁸⁴.

Ciencia es el supuesto previo y el contenido que da carácter a la actividad universitaria (no hay cultura ni profesión intelectual sin ciencia), es la materia que la identifica, la tierra en que germina, el alimento de que se nutre. Y es su vocación (que es la de la inteligencia). Si tanto el profesor como el estudiante, el maestro como el discípulo, tienen que habérselas continuamente con la ciencia, ahí está la preparación para la misma (en el aprendizaje de sus teorías y de sus métodos) y ahí se ejerce materialmente la selección para la dedicación a la ciencia como tal, a la investigación. Si la ciencia nutre con sus contenidos la Universidad, es normalmente la Universidad la que proporciona los científicos que la hacen avanzar.

“Si la cultura y las profesiones quedaran aisladas en la Universidad, sin contacto con la incesante fermentación de la ciencia, de la investigación, se anquilosarían muy pronto en sarmentoso escolasticismo. Es preciso en torno a la Universidad mínima establezcan sus campamentos las ciencias -laboratorios, seminarios, centros de discusión. Ellas han de constituir el *humus* donde la enseñanza superior tenga hincadas sus raíces voraces. Ha de estar, pues, abierta a los laboratorios de todo género y a reobrar sobre ellos. Todos los estudiantes superiores al tipo medio irán y vendrán de esos campamentos a la Universidad y viceversa. ... De los profesores, unos serán a la vez investigadores, y los otros, los que sólo sean “maestros”, vivirán excitados y vigilados por la ciencia, siempre en ácido fermento”. Para concluir: “*La Universidad es distinta, pero inseparable de la ciencia*. Yo diría: la Universidad es, *además*, ciencia”¹⁵⁸⁵.

Orientación de la actualidad. Prensa, Universidad y “poder espiritual”.

Pero si la Universidad es el “templo de la inteligencia”¹⁵⁸⁶, el ámbito privilegiado de la cultura, la profesión intelectual y la ciencia, el vivero de la intelectualidad, el lugar donde continuamente fluye la inteligencia, tiene que estar en permanente contacto, continuamente atenta y en disposición de juzgarla, analizarla e iluminarla desde esa inteligencia... con la realidad política y social: “No sólo necesita contacto permanente con la ciencia... Necesita también contacto con la existencia pública, con la realidad histórica, con el presente. La Universidad tiene que estar también abierta a la plena actualidad; más aún, tiene que estar en medio de ella, sumergida en ella”¹⁵⁸⁷.

La Universidad, o lo que es lo mismo, la inteligencia, tiene un compromiso con la realidad histórica, sociopolítica, del que no puede desistir. Y no sólo porque esa realidad la vivifica y es la que da sentido a su actividad y la libra del bizantinismo, sino, sobre todo, porque la vida pública necesita de la Universidad, del juicio, de la claridad,

¹⁵⁸⁴*Ibidem*.

¹⁵⁸⁵*Ídem*, pp. 565-566.

¹⁵⁸⁶Como diría Unamuno en su célebre enfrentamiento con Millán-Astray. Véase en este sentido *En el centenario de una Universidad* (1932), a que pronto nos vamos a referir: la Universidad es la inteligencia.

¹⁵⁸⁷*Ídem*, pp. 566-567.

de la objetividad y de la atinada orientación que los profesionales de la inteligencia, los que están avezados al análisis riguroso, a la claridad conceptual, al razonamiento certero, al desapasionamiento de la verdad y al juicio equilibrado de lo razonable -que es el criterio más aproximado de lo justo- pueden proporcionar.

La vida pública necesita claridad, ser iluminada desde la objetividad y la imparcialidad, con sentido de lo justo, de lo necesario, de lo posible. La opinión pública necesita información veraz y orientación para comprender con exactitud los problemas y urgencias del presente, las alternativas que se ofrecen, los supuestos e intereses desde los que se plantean, las consecuencias previsibles de unas y otras, las cuestiones morales y humanas que están en juego. La sociedad necesita saber para poder decidir cuáles son las opciones más justas, más convenientes, más prometedoras.

“Poderes espirituales” son aquellas instituciones capaces de influir en la opinión pública por su capacidad de generar ideas, análisis, argumentos, convicciones y en definitiva de hacer ver clara la situación y poder decidir desde esa convicción y claridad. Poder espiritual es poder ideológico, poder de ilustrar la inteligencia y con ello influir también o mover la voluntad. En “¿Quién manda en el mundo?” (*La rebelión de las masas*) quiere dejar claro Ortega que “mando” no es, a la postre, sino poder espiritual, “vigencia de ciertas ideas”. Mando es el ejercicio normal de la autoridad y se funda o se nutre esencialmente de la opinión pública, raramente en la fuerza. Su eficacia depende fundamentalmente del predominio de tal sistema de opiniones: ideas, preferencias, aspiraciones, propósitos¹⁵⁸⁸. Es lo que llama “vigencias” (“Las vigencias son el auténtico poder social”¹⁵⁸⁹). Por eso poder espiritual es la capacidad de generar ideas y opiniones que se convierten en “vigencias colectivas” y son la base de todo poder efectivo. Por eso poder social es en último término poder espiritual. La sociedad necesita orientación para formarse una opinión. Por ello es necesario que el espíritu actúe y ejerza su influencia. Cuando una opinión o norma ha llegado de verdad a ser “vigencia colectiva” ejerce una fuerza incontestable, un influjo mágico que opera sin polémica ni agitación, desde el fondo de las almas. Todo el que quiere ejercer poder se reclama de esas vigencias. A su vez, todo cambio o desplazamiento de poder obedece a un cambio de opiniones¹⁵⁹⁰.

Existen y conviven diversos poderes espirituales. El poder espiritual lo ejerce primeramente en Europa la Iglesia, que es un poder que se reviste de carácter sacral. De ella, el poder político, que cree tener en la fuerza un recurso inapelable y un principio de justificación, aprende que el verdadero poder no es sino poder espiritual, “vigencia de ciertas ideas”. En **En el centenario de una Universidad**, conferencia impartida en 1932 en el cuarto centenario de la Universidad de Granada (y luego recogida en *Ideas y creencias*, 1940), habla Ortega con entusiasmo de la Universidad como genuino poder espiritual, porque está basado exclusivamente en la inteligencia. Ella significó en Europa “un principio diferente y originario, aparte, cuando no frente al Estado. Era el saber constituido como poder social... Frente al poder político, que es la fuerza, y la Iglesia, que es el poder transcendente, la Universidad se alzó como genuino y exclusivo y auténtico poder espiritual: era la inteligencia como tal, exenta, nuda y por sí” que por

¹⁵⁸⁸Cfr., *La rebelión de las masas*, O. C., T. IV, pp. 456-457.

¹⁵⁸⁹*Ídem*, pág. 518.

¹⁵⁹⁰Cfr., *Ibidem*.

primera vez se alzaba como una energía histórica: la inteligencia como institución¹⁵⁹¹. Sigue diciendo: tenemos el Estado, con su tropel de soldados; la Iglesia, con su tropel de clérigos y peregrinos; el poder económico, con su tropel de banqueros y comerciantes; la Universidad, con su tropel de escolares (hoy “estudiantes”). Y la Universidad ganó la partida a los demás poderes, una auténtica revolución: en Europa se impuso el prestigio de la inteligencia¹⁵⁹². Pero hoy el entusiasmo decrece y hasta se impone la hostilidad a la inteligencia...

Pues bien, “hoy -dice Ortega; y volvemos a *Misión de la Universidad*- no existe en la vida pública más “poder espiritual” que la Prensa”. Decíamos que la vida pública necesita orientación; como siempre, es necesario un poder espiritual, porque, como dice en *El hombre y la gente*, el hombre no puede abandonarse a cualquier opinión, a decir cualquier cosa. Es necesario tener opiniones fundadas, decir lo que hay que decir -la verdad- y hacer lo que hay que hacer¹⁵⁹³. Pues bien, hoy es la Prensa, que por oficio se ocupa de la actualidad, la “única fuerza espiritual” que orienta la vida pública, la única que ofrece análisis y marca opiniones que puedan servir de guía, en definitiva, a nuestros ciudadanos. “A estas fechas han desaparecido los antiguos “poderes espirituales: la Iglesia, porque ha abandonado el presente, y la vida pública es siempre actualísima; el Estado, porque, triunfante la democracia, no dirige ya a ésta, sino al revés, es gobernado por la opinión pública. En tal situación, la vida pública se ha entregado a la única fuerza espiritual que por oficio se ocupa de la actualidad: la Prensa”¹⁵⁹⁴.

En la mencionada conferencia en la Universidad de Granada apunta cómo la Universidad, o lo que es lo mismo, la inteligencia, ha perdido su papel como poder espiritual, el “hecho tremendo -repite en *Pidiendo un Goethe desde dentro*, también de 1932- de que haya dejado de ser la Universidad un *pouvoir spirituel*”. Hoy en la Europa del positivismo se impone el criterio de eficacia a cualquier otra consideración. Se desestima la inteligencia y se prefiere la voluntad. Al intelectualismo lo sustituye el voluntarismo¹⁵⁹⁵. Una ola de irracionalismo parece resarcirse del exceso de racionalismo de los siglos XVII y XVIII (“La sociedad está entregada desde hace 50 años al influjo excesivo de hombres irracionales. La ciencia se ha desentendido de la colectividad y apenas existe como “poder espiritual”. Se comporta al revés de como se comportó en Bacon, Descartes y en todas las siguientes generaciones”¹⁵⁹⁶). Efectivamente, esta crisis de la inteligencia quizás se debe al exceso de idealismo y reclama una reforma de la misma, que tiene que volver a redefinirse como función de la vida. Ahí vuelve a recobrar su plena función de iluminar la circunstancia y el necesario quehacer y decidir que es la vida humana, tanto privada como pública: la voluntad tiene que ser asistida por la inteligencia.

Nos encontramos, pues, con la Prensa como el único poder espiritual. Pero resulta que la Prensa es el “poder espiritual” de más ínfima entidad que puede haber y a su falta

¹⁵⁹¹“En el centenario de una Universidad”, *Ideas y creencias*, O. C., T. V, pág. 737.

¹⁵⁹²Cfr., *Ídem*, pp. 737-738.

¹⁵⁹³Cfr., *El hombre y la gente*, O. C., T. IX, pp. 312-313.

¹⁵⁹⁴*Misión de la Universidad*, T. IV, pág. 567.

¹⁵⁹⁵“En el centenario de una Universidad”, T. V., pág. 740.

¹⁵⁹⁶*Historia como sistema*, O. C., T. VI, pág. 1034.

de nivel intelectual añade su posible falta de imparcialidad y entrega a intereses particulares. Es evidente que la Prensa ejerce, cada vez más, una inmensa influencia (no en vano ha sido llamada “el cuarto poder”): “Es una fuerza histórica elemental y tremenda, sobre la que tenemos que meditar todos”¹⁵⁹⁷. Pero el tratamiento en ella de la realidad responde a las exigencias de actualidad, novedad y capacidad de impacto y normalmente no a las exigencias de rigor y objetividad que son necesarias para que los ciudadanos puedan formarse una opinión bien fundada. La Prensa es el menos intelectual de los poderes, está sesgada a veces por la línea editorial y los intereses de sus empresas y no es ninguna garantía que sobre ella recaiga el grueso de la orientación de la opinión pública. Y eso lo dice Ortega, “que nació sobre una rotativa”, que “tal vez no sea otra cosa que un periodista” y que desde el nacimiento de *El Sol* ha marcado en gran medida su línea editorial. Aun sin ánimo de ofender a los periodistas:

“Acaece que la conciencia pública no recibe otra presión ni otro mando que los que le llegan de esa espiritualidad ínfima rezumada por las columnas del periódico. Tan ínfima es a menudo, que casi no llega a espiritualidad... Por dejación de otros poderes ha quedado encargado de alimentar y dirigir el alma pública el periodista, que es no sólo una de las clases menos cultas de la sociedad presente, sino que... admite en su gremio a pseudointelectuales chafados... Ya su profesión le lleva a entender por realidad del tiempo lo que momentáneamente mete ruido... La vida real es de cierto pura actualidad; pero la visión periodística deforma esta verdad reduciendo lo actual a lo instantáneo y lo instantáneo a lo resonante”¹⁵⁹⁸.

La conclusión es que se necesita un genuino poder espiritual, lo que da la cultura, la competencia técnica, la ciencia, para orientar la actualidad, para ofrecer análisis y criterios rigurosos para juzgar los problemas actuales de la existencia pública. Y, como aclara Ortega en “**Sobre el poder de la Prensa**”, no para arrebatarle a ésta su influencia, sino para equilibrarla con la de otros poderes de mayor fundamento intelectual:

“Yo no he dicho ni en un momento de obnubilación que deba arrebatarse a la Prensa el “poder espiritual” que hoy ejerce... Menos todavía me ha ocurrido proponer que la Universidad ejerza ese “poder espiritual” que hoy administra la Prensa... Mi tesis es sobremanera distinta. Normalmente han existido en la historia *diversos* “poderes espirituales” y sólo esta diversidad de poderes *diferentes* y más o menos *antagónicos* asegura la salud social... Pido, en consecuencia, no que la Prensa deje de ser un poder espiritual”, sino que no sea el único y que sufra la concurrencia y corrección de otros. De uno, por lo pronto: la Universidad. La interpretación periodística es y será siempre la perspectiva de lo momentáneo. La interpretación universitaria de las cosas es y será siempre la de acentuar en la actualidad lo no momentáneo”¹⁵⁹⁹.

Es necesario que la Universidad, semillero de intelectuales e institución de la inteligencia, se comprometa con la existencia pública, con la realidad sociopolítica, y sea ejemplo de lo que la inteligencia puede rendir a esa realidad: comprensión, claridad, clarividencia en las alternativas, fundamento en las decisiones. Así la ciencia, la cultura, la razón o la inteligencia sirve a la vida, contribuye a su perfección, trabaja por la justicia, construye la humanidad. Entonces es razón vital, cultura vitalizada y la

¹⁵⁹⁷“Sobre el poder de la Prensa”, *El Sol*, 13 nov. 1930, O. C., T. IV, pág. 343.

¹⁵⁹⁸*Misión de la Universidad*, pág. 567.

¹⁵⁹⁹“Sobre el poder de la Prensa”, T. IV, pp. 345-346.

Universidad no es torre de marfil o juego bizantino. Entonces es cuando la Universidad cumple de verdad su misión: la intervención de la inteligencia en la historia.

“Es, pues, cuestión de vida o muerte para Europa rectificar tan ridícula situación. *Para ello tiene la Universidad que intervenir en la actualidad como tal Universidad*, tratando los grandes temas del día desde su punto de vista propio -cultural, profesional o científico. De este modo no será una institución sólo para estudiantes, un recinto *ad usum delphini*, sino que, metida en medio de la vida, de sus urgencias, de sus pasiones, ha de imponerse como un “poder espiritual” superior frente a la Prensa... Entonces volverá a ser la Universidad lo que fue en su hora mejor: un principio promotor de la historia europea”¹⁶⁰⁰.

Resumiendo, la misión de la Universidad puede cifrarse en estas palabras: cultura, profesión, ciencia, compromiso con la actualidad, orientación de la existencia pública.

¹⁶⁰⁰Misión de la Universidad, pág. 568.

2.3.- La superación del idealismo y el sistema de la filosofía de la razón vital. En torno a ¿Qué es filosofía?

Desde *El tema de nuestro tiempo* la filosofía es decididamente para Ortega el sistema de la razón vital, una filosofía que parte de la vida como realidad radical en una nueva concepción del ser y considera la razón como recurso o función de la vida, en una nueva concepción de las relaciones entre conocimiento y realidad. Esta filosofía se reclama como una nueva posición metafísica frente a las dos predominantes en la historia del pensamiento, el realismo antiguo, objetivista, pero dogmático, y el idealismo moderno, crítico, pero subjetivista. A esta nueva concepción de la realidad como vida o coexistencia, dinámica y dramática, de conciencia y mundo, de libertad y materialidad, ha llegado fundamentalmente por la crítica y superación del idealismo, de la falsa e inadvertida interpretación de la conciencia en su relación con la realidad, que lastra toda la filosofía moderna desde su origen mismo en el análisis cartesiano del “yo pienso” y que afecta a sus dos vertientes, la idealista-racionalista o la positivista, la que somete la realidad al dictado de la razón y la reconstruye arbitrariamente, o la que somete la razón a la realidad “dada”, sacralizada e intocable¹⁶⁰¹; las dos posturas de las que quiere apartarse precisamente la razón vital (ni una razón imperialista o revolucionaria ni una razón conformista y claudicante). Por eso la nueva filosofía -nada moderna y muy siglo XX- es un retorno a un nuevo objetivismo y la recuperación de los problemas humanos y fundamentales que siempre habían caracterizado a la filosofía y que habían sido anegados en la ola de positivismo y en la proclamada suficiencia de una ciencia cada vez más abocada a la evidencia de sus límites.

Pero ese principio de la nueva filosofía apenas había sido esbozado (retrospectivamente dice que quedó enunciado en el “yo soy yo y mi circunstancia” de *Meditaciones del Quijote*) y la superación del idealismo -clave para la nueva concepción- apenas había sido apuntada en las lecciones de filosofía de 1916 o en algunos cortos artículos, como *El hecho de que existan cosas* (1911), *Sensación, construcción, intuición* (1913) o *Las dos grandes metáforas* (1924). Sólo el perspectivismo es lo que ha sido más ampliamente desarrollado, desde *Meditaciones del Quijote* hasta *El tema de nuestro tiempo*, donde ya dijimos que falta una exposición y fundamentación del concepto central de “vida” y que sólo se aplica a las relaciones de vida y razón y a la reivindicación de la razón vital frente a la razón pura idealista y sus consecuencias (reivindicación de la nueva filosofía como raciovitalismo, frente al racionalismo y al relativismo. Vinculación del idealismo y la revolución, ni siquiera con su posición contraria, el positivismo).

Desde 1924 está planteando en artículos y conferencias una vuelta a la filosofía, una época de “pleamar filosófica”, donde la filosofía y “los grandes problemas de aspecto humano”, incluido el problema de Dios o del fundamento más allá del horizonte de lo empíricamente conocido, se recuperan frente al agostamiento filosófico y el abandono de esos “grandes problemas” que propició el cansancio del construccionismo y la falta de veracidad idealista y el triunfo del positivismo justificado en un cientismo

¹⁶⁰¹El subjetivismo moderno conduce a estas dos posiciones contrapuestas: el activismo de la razón (puesto que es la que constituye, funda, “pone” o decide la realidad) o su sometimiento a la realidad dada: puesto que toda realidad es immanente a la conciencia y no hay ningún atisbo ni posibilidad de transcendencia -toda realidad es fenoménica-, el papel de la razón se limita a describir cómo es el mundo, a certificar lo dado, pero no puede dirigirlo ni enmendarlo, pues no hay criterios de justificación (puedo decir cómo es, pero no qué es y mucho menos qué debe ser).

autocomplaciente. **Pleamar filosófica** (mayo de 1925), **Problemas de aspecto humano** (julio de 1925), **Dios a la vista** (noviembre de 1926), **El origen deportivo del Estado** (noviembre-diciembre de 1924) coinciden en plantear las relaciones entre ciencia y filosofía, entre física y metafísica, proclamando los límites de la ciencia -exactitud y limitación de la ciencia, su carácter “penúltimo”- y la necesidad de la filosofía, esto es, de plantear, más allá de la autolimitada exactitud científica, el problema último de la verdad, las grandes cuestiones que el hombre que está en el físico no puede dejar de plantearse, por no poder limitarse a la postura resignada y miope del agnosticismo (miope porque se conforma con un paisaje de primeros planos, sin perspectiva de profundidad, aun a sabiendas de que lo primero no es todo el paisaje ni puede sostenerse sin aquella). El último de esos ensayos y **Sobre el sentido histórico** (1924), **Vitalidad, alma, espíritu, La resurrección de la mónada** (1925) y **La metafísica y Leibniz** inciden sobre el significado de “vida”, la individualidad y la estructura de esa dimensión de la realidad dual o en reciprocidad con la circunstancia material que es la vitalidad o el psiquismo.

Es decir, Ortega es consciente de la necesidad de desarrollar ese nuevo sistema que es la filosofía de la razón vital, darle una fundamentación suficiente y explícita, precisar con exactitud su nuevo concepto de realidad, el significado del concepto de vida y por qué es “realidad radical”, la estructura de la misma y las categorías de su nueva ontología. Mucho más después de que Heidegger, en 1927, haya publicado *Ser y tiempo*, con el que Ortega ve algunas coincidencias importantes en el concepto de realidad -vida y *Dasein*-, aunque con una orientación y tono “existencial” muy diferente (pesimismo quejumbroso de Heidegger frente al alcionismo alegre, aunque dramático, de Ortega), y la posibilidad de una ontología o una “analítica existencial” que, en su caso, ha sido descuidada o simplemente aplazada¹⁶⁰².

¹⁶⁰² Así lo explica Zamora Bonilla: “La publicación del libro de Heidegger, *Ser y tiempo*, en 1927 debió producir en Ortega un importante desasosiego. En 1928, no parecía haberlo estudiado todavía a fondo, pero había visto en el texto del alemán muchas de las ideas que él llevaba dentro desde hacía años, algunas de las cuales habían sido expuestas en sus artículos o en sus libros pero sin el rigor estructural de la obra heideggeriana. *Ser y tiempo* era la sistematización de una ontología, con pretensiones metafísicas, que Ortega compartía sólo en parte, pero que sin duda respondía a lo que él consideraba que tenía que ser una filosofía contemporánea... Ortega debió sentirse defraudado en su interior por no haber hecho esa labor antes que Heidegger y haber puesto el tono a la nueva filosofía. Además, su filosofía era más vital que la de Heidegger, quien no superaba del todo el idealismo alemán y... llevaba al hombre a un mundo lleno de patetismo y tragedia. El libro de Heidegger fue un acicate para que Ortega se esforzase en desarrollar la filosofía que llevaba dentro” (*Ortega y Gasset*, pág. 271). Él mismo remite a la nota 102 en pág. 559. “Antonio Regalado considera que Heidegger obligó a Ortega a practicar la ontología, a hablar del ser traduciéndolo como vida (*El laberinto de la razón. Ortega y Heidegger*). Por su parte, Pedro Cerezo cree que la recepción de Heidegger supuso para Ortega “la reelaboración existencial de la temática de la vida, descubierta en 1914” (*La voluntad de aventura*, pág. 77).

El impacto que Heidegger causó en Ortega está más ampliamente comentado por Jordi Gracia (*José Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus, 2.^a ed., 2014). Según José Gaos, “sin Heidegger Ortega no habría caído en la cuenta del significado profundo de su propia filosofía” (pág. 426). “La hegemonía instantánea en el mundo de la filosofía de Heidegger desde 1927 se convirtió de pronto en una pesadilla, que no es inhibitoria ni paralizante, cierto... Ortega pierde desde entonces la calma filosófica y parte de la templanza... Hoy va sin querer a rebufo de otro, y ese otro es capaz de arrastrar también a los mejores discípulos de su entorno inmediato, todos fascinados con Heidegger, desde Zubiri a José Gaos... Escribe atrapado y casi acoplejado por el peso de otro... preocupantemente afín a cuanto él mismo ha ido construyendo con convicción filosófica pero sin el instrumental académico”. Ello va a influir en el mismo estilo de Ortega: “Ortega se ahorraba esforzadamente desde ahora al lenguaje técnico para redimir de su rusticidad literaria lo que en realidad ha sido un pensamiento poderoso, versátil, expansivo y nada banal, fiel a la racionalidad vitalista y la historicidad, insobornable a cualquier fe o fábula irracionalista, incluida la transcendencia abstracta del ser, material o inmaterial... Ortega está huyendo de su propio temple, que

El hecho es que Ortega intentó desarrollar su filosofía (la que estaba contenida o implícita en *El tema de nuestro tiempo*), a darle “arquitectura, orden y sistema” -que es lo que faltó, según él, al admirable intento por Max Scheler de superar el positivismo a partir de la fenomenología de Husserl- en una serie de cursos que van de 1928 (las conferencias que dio en Buenos Aires en su segundo viaje a Argentina) a 1932 o incluso a 1935-36 y que fueron publicados en libros sólo bastante tiempo después de su muerte. Quizás el más importante y completo de ellos, donde se recogen muchos de los anteriores y que a su vez es el núcleo principal de otros posteriores, es **¿Qué es filosofía?**, impartido entre febrero y mayo de 1929 y publicado por primera vez en noviembre de 1957. Podemos enumerarlos:

- **Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente**, serie de cinco conferencias impartidas en 1928 y editadas en 1996. Plantea fundamentalmente dos cuestiones: “¿Qué es la vida?”-que quedará incorporado en gran parte en *¿Qué es filosofía?*- y el “Imperio de las masas”, que se adelanta a cuestiones que tienen su desarrollo en *La rebelión de las masas*.
- **¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?**, curso de cuatro lecciones impartidas en la Facultad de Filosofía y Letras también en Buenos Aires, 1928. Trata fundamentalmente de la necesidad de la filosofía y sus características, frente al positivismo. Se adentra en el concepto de vida como resultado de la reinterpretación del análisis cartesiano de “*Cogito...*”. Queda recogido en parte en *¿Qué es filosofía?* y ha sido editado por primera vez en las nuevas Obras Completas de Ortega (2008).
- **Vida como ejecución (el ser ejecutivo)**. Lecciones del curso 1929-1930. Se centra en el concepto de vida como “realidad radical” y su carácter de ejecutividad. Fue introducido en un libro con el título *¿Qué es el conocimiento?*, editado en 1984 por Paulino Garagorri.
- **¿Qué es filosofía?**, curso comenzado en la Universidad Central en febrero de 1929 y continuado, tras la dimisión de Ortega de su cátedra ante el cierre de la Universidad y la violenta represión contra los estudiantes, primero en la Sala Rex y finalmente en el Teatro Infanta Isabel. Fue editado como libro por Revista de Occidente en 1957. Es seguramente la exposición más completa del sistema filosófico de Ortega y es por ello en el que vamos a centrar nuestra exposición.
- **Sobre la realidad radical**. “Curso breve “Sobre la realidad radical”, empezado el miércoles 2 de abril de 1930 al reanudar mi cátedra después de la renuncia”, esto es, cuando fue repuesto en su cátedra por el Gobierno del general Berenguer. Incluido por Paulino Garagorri en *¿Qué es conocimiento?* (1984).
- **¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931**, incluido en el mismo libro y parece en continuidad con las lecciones anteriores.

es el temple de Brentano y su don de escritura sin grasa, rápida y nerviosa, conceptualmente precisa; y esa en el fondo es la tradición de la tratadística breve, rápida y comprimida pero trascendental, como *El discurso del método* de Descartes o como la *Monadología* de Leibniz, sin largos, farragosos, indescifrables párrafos, es decir, tal como afortunadamente había ido haciéndolo hasta 1929” (pp. 428-429).

- **Principios de metafísica según la razón vital.** Curso de 1932-1933. Título que dio Ortega a sus cursos universitarios hasta el último de 1935-1936. Fue publicado como *Unas lecciones de metafísica*, en 1966 (Alianza Editorial). Es, junto con *¿Qué es filosofía?*, el curso más completo sobre la filosofía de Ortega. Se centra en qué es la vida y sus atributos e insiste en la crítica del idealismo y el concepto de ser como ejecutividad. Complementa claramente a *¿Qué es filosofía?* También son de utilidad en el mismo sentido las lecciones de los cursos 1933-1934 y 1935-1936, en el que destaca el resumen entregado por Ortega como síntesis de su pensamiento, “Tesis para un sistema de filosofía”, que fue incluido en *Unas lecciones de metafísica* en 1981.
- **¿Por qué se vuelve a la filosofía? y ¿Qué es el conocimiento? Trozos de un curso** son series de artículos publicados en *La Nación* y en *El Sol* respectivamente, la primera tomada básicamente de las lecciones dadas en Argentina y la segunda en íntima relación con las lecciones del curso 1930-1931.
- Dos textos particularmente importantes para “reconstruir” el sistema filosófico de Ortega son: **Prólogo para alemanes**, de 1934, prólogo escrito para la nueva edición alemana de *El tema de nuestro tiempo* y que finalmente no fue publicado hasta 1958 (Taurus) o en las Obras Completas de Revista de Occidente en 1962. Importante, sobre todo, por la síntesis de su crítica al neokantismo y la insuficiencia del idealismo, así como el sentido del concepto de ejecutividad. El otro es **Pidiendo un Goethe desde dentro**, de 1932, por las precisiones que se hacen sobre el concepto de vida como proyecto, vocación y destino. Finalmente, el Parágrafo 29 de **La idea de principio en Leibniz** fija su relación con Husserl y Heidegger, pero sobre todo en una larga nota al pie de página explica cómo llega a la intuición de “vida humana” como base de todo su pensamiento al corregir el análisis husserliano del fenómeno de la conciencia.
- **La razón histórica (Curso de 1940).** Impartido en cinco lecciones en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires entre septiembre y octubre de 1940. Se editó por primera vez dentro del libro *Sobre la razón histórica* en Alianza Editorial, 1979. Es particularmente importante también para la crítica al idealismo y, aunque expuestas muy sintéticamente, las categorías de la vida.

A la hora, pues, de intentar sistematizar ideas fundamentales de su filosofía por estas fechas (1928-1932...) nos vamos a centrar en el curso *¿Qué es filosofía?*, especialmente en la crítica al idealismo y la noción de vida como realidad radical, para lo que recurriremos a otros textos, especialmente a *Principios de metafísica según la razón vital* (1932-1933), aunque, como se verá, atenderemos a todos los reseñados.

Evidentemente, la otra obra fundamental de este momento, publicada como libro en 1930 y traducida enseguida a los más importantes idiomas, de enorme éxito editorial, por ejemplo, en estados Unidos, obra por la que ha sido fundamentalmente conocido en el mundo nuestro pensador, es obviamente ***La rebelión de las masas***. Es ésta un ensayo de crítica de la cultura o un ejemplo de lo que es un verdadero ejercicio de la razón vital (como lo fue *España invertebrada* en el ámbito de lo español): iluminar para comprender el presente y alumbrar soluciones o salidas para sus problemas y

encrucijadas. Si *España invertebrada* establecía la “sana” articulación entre masas y minorías como la justa dialéctica entre ejemplaridad y docilidad y ponía el “problema de España” en la ausencia de minorías y la efectiva falta de selección, aquí denuncia, para el conjunto de Europa o para la contemporánea sociedad tecnológica de masas, la suplantación de las minorías y su ejemplaridad, debida a su ganada excelencia, por el criterio vulgar de la masa, del hombre no cualificado, crecido por el disfrute de los recursos facilitados por la civilización tecnológica, la cualificación “técnica” (que no cultural ni moral) lograda por la universalización de la enseñanza y la capacidad de decisión que procura con toda justicia la generalización de la democracia. Logros positivos, sin duda, pero que pueden “revertirse” si no se corrige e invierte esa “rebelión” de lo vulgar contra lo excelente. Porque su análisis va más allá de lo español y porque en el “Prólogo para franceses” y “Epílogo para ingleses” (escritos en 1937) insiste y refuerza lo expuesto en “¿Quién manda en el mundo?”, donde va más allá del problema de España y analiza y hace propuestas para el “problema de Europa” y la crisis” de la nación-estado sobre la que se organizó, proponiendo la “solución” de una Europa Unida o una federación supranacional, lo trataremos al final, en la última parte de este trabajo.

1/ Recuperación de la filosofía tras el imperio del positivismo. Filosofía y ciencia

Dijimos que en *Pleamar filosófica, Problemas de aspecto humano*, ambos de 1925, y en *El origen deportivo del Estado*, incluso en *Dios a la vista*, ambos de 1924, planteaba Ortega el agotamiento del positivismo triunfante en la segunda mitad del XIX y la vuelta -necesaria- a los grandes problemas filosóficos, incluido el de Dios, precisando las relaciones entre ciencia positiva y filosofía. De manera similar, pero más desarrolladas, plantea estas mismas cuestiones, en *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*, Lección I (Buenos Aires, 1928) y, casi repitiéndose, en *¿Qué es filosofía?* (Lección I y II de la Sala Rex, 9 y 12 de abril de 1929)

“Desde 1840 a 1900 puede decirse que ha atravesado la humanidad una de las temporadas menos favorables a la filosofía. Si la filosofía fuese algo de lo que radicalmente cupiese prescindir no es dudoso que durante esos años habría desaparecido por completo. Como no es posible raer de la mente humana su dimensión filosofante lo que se hizo fue reducirla a un *mínimum*”¹⁶⁰³.

“Ahora bien -nos dice poco después-, el temple o predisposición con que hoy inicia su trabajo el filósofo consiste precisamente en un claro afán de salir nuevamente a una filosofía de alta mar, plenaria, completa, en suma a un *máximum* de filosofía”¹⁶⁰⁴.

La pregunta que se impone es: ¿Por qué se produjo en la segunda mitad del siglo XIX ese rechazo tan radical de la filosofía y por qué ésta vuelve a resurgir, con afán de plenitud, en la actualidad? O en palabras de Ortega: “¿Cómo se produjo aquella reducción y encogimiento del ánimo filosófico, y qué ha acontecido después para que de nuevo se dilate, cobre fe en sí mismo y hasta vuelva a tomar la ofensiva?”¹⁶⁰⁵.

¹⁶⁰³ *¿Qué es filosofía?*, O. C., T. VIII, pág. 243 (también en *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*, T. VIII, pág. 122).

¹⁶⁰⁴ *Ídem*, pág. 245.

¹⁶⁰⁵ *Ibidem*.

Después de una digresión sobre por qué se producen cambios en la historia y la, a mi juicio, cuestionable explicación por la convivencia de tres generaciones (“Yo quería simplemente decir que la articulación de tres generaciones en todo presente produce el cambio de los tiempos”¹⁶⁰⁶), contesta a la primera parte de la cuestión: una ciencia se caracteriza o se define por su objeto y por su método. Hay dos clases de ciencias: las formales, caracterizadas por el rigor deductivo y la exactitud, y las empíricas, que normalmente llevan a cabo generalizaciones a partir de la observación. Pero he aquí que en el siglo XVI aparece, con Galileo, una “nueva ciencia”, la física, que consigue un nuevo rigor con su método “experimental”, que aúna tres características: rigor deductivo (hipótesis teórica, deducciones formales), confirmación empírica y una tercera, utilidad práctica, aplicación en la modificación de las cosas para nuestro confort¹⁶⁰⁷. Ese triunfo teórico, aplicación técnica y utilidad práctica llevaron al “imperativo de la física” y elevaron a la ciencia “positiva”, con su capacidad de modificar las condiciones materiales, y en general el criterio de utilidad, en el principal criterio de valoración y de validez de un conocimiento; hasta tal punto que el pragmatismo lo va a convertir en el criterio de verdad: no hay más verdad que el resultado práctico, el éxito en la aplicación a las cosas.

“Ni la lógica, ni la filosofía, ni la metafísica -dirá Boltzmann- deciden en última instancia si algo es verdadero o falso, sino que únicamente lo decide la acción. Por este motivo no considero las conquistas de la técnica como simples precipitados secundarios de la ciencia natural, sino como *pruebas lógicas* de ésta... No hay más razonamientos correctos que los que tienen resultados prácticos”¹⁶⁰⁸.

Esto, dice Ortega, ha conducido al “terrorismo de los laboratorios”: sólo es válido y sólo es ciencia lo que puede aplicarse. El valor de una ciencia, de un conocimiento, está en la utilidad. Por tanto, lo que no puede conocerse por el método experimental, no puede verificarse y no puede aplicarse, no sólo no es ciencia, es un conocimiento o una actividad sin valor alguno. Pero como los problemas filosóficos no se someten a ese método ni tienen aplicación en la manipulación de las cosas, han de ser abandonados. La filosofía carece de sentido. (“Agobiado por tal predominio el filósofo se avergonzó de serlo, se avergonzó de no ser físico. Como los problemas genuinamente filosóficos no toleran ser resueltos según el modo de conocimiento físico, renunció a atacarlos, renunció a su filosofía contrayéndola a un *mínimum*, poniéndola al servicio de la física¹⁶⁰⁹,” -reducida a teoría de conocimiento o epistemología).

¹⁶⁰⁶ *Ídem*, pág. 249. Digo que cuestionable y seguramente insuficiente por cuanto deja de considerar las diferencias existentes en un mismo presente de clases sociales, grupos de intereses, conflictos económicos, posiciones ideológicas enfrentadas, desarrollo de fuerzas productivas, etc.

¹⁶⁰⁷ “Por primera vez existía un conocimiento que obtenido mediante precisas deducciones era, a la par, confirmado por la observación sensible de los hechos, es decir, que toleraba un doble criterio de certeza - el puro razonamiento... y la simple percepción... La unión inseparable de ambos criterios constituye el modo de conocimiento llamado experimental que caracteriza a la física. (...) Es seguro, no obstante, que estos dos caracteres del conocimiento físico -su práctica exactitud y su confirmación por los hechos sensibles- no hubieran bastado para llevar al extremo triunfo que luego halló la ciencia física. Una tercera vino a exaltarla... Resultó que las verdades físicas, sobre sus calidades teóricas, tenían la condición de ser aprovechables para las conveniencias vitales del hombre... Este tercer carácter -su utilidad práctica para el dominio sobre la materia... Por eso la edad burguesa se honra ante todo por el triunfo del industrialismo y en general de las técnicas útiles a la vida, como son la medicina, la economía, la administración... En tal atmósfera se produjo lo que podríamos llamar “imperialismo de la física” (*Ídem*, pp. 250-251).

¹⁶⁰⁸ Citado en pág. 252.

¹⁶⁰⁹ *Ídem*, pág. 253.

Se pregunta ahora (Lección II) por qué se ha producido un retorno y un nuevo entusiasmo por la filosofía como tal. La razón es que la misma física, y con ella las ciencias particulares, han reconocido los propios límites y el carácter hipotético, aproximado, no necesariamente en correspondencia con la realidad, de su conocimiento. No sólo porque es parcial y deje de lado lo que no puede ser comprobado por el método experimental, sino porque lo que establece como “verdad” es sólo una hipótesis confirmada por una manipulación de la naturaleza que no tiene por qué coincidir con lo que la naturaleza es de verdad (además, en un razonamiento condicional, la confirmación del “consecuente” no asegura la verdad del antecedente: “Si p, entonces q; y “q” no concluye necesariamente “p”). Nos sirve, funciona y no tenemos otra mejor. Luego la “verdad física” pierde realmente su valor de “verdad”.

“El supuesto indiscutible e indiscutido que el pensador de hace ochenta años llevaba en la masa de la sangre era... que no hay más verdad sobre lo real que la “verdad física” ... La “verdad física” tiene realmente dos admirables cualidades: su exactitud y el ir regida por un doble criterio de certidumbre: la deducción racional y la confirmación por los sentidos. Pero estas dos cualidades... no bastan para asegurar que no hay más perfecto conocimiento del mundo que la ciencia física y la verdad física”¹⁶¹⁰.

“El experimento es una manipulación nuestra mediante la cual intervenimos en la naturaleza obligándola a responder. No es, pues, la naturaleza sin más y según ella lo que el experimento nos revela, sino sólo su reacción determinada frente a nuestra determinada intervención. Por consiguiente, la llamada “realidad física” es una realidad dependiente y no absoluta, una cuasi-realidad, porque es condicional y relativa al hombre. En definitiva, llama realidad al físico a lo que para sí él ejecuta, una manipulación. Sólo en función de ésta existe esa manipulación”¹⁶¹¹.

Ahora bien, cabe y debe buscarse una realidad más auténtica, que no sea meramente relativa. Eso es precisamente lo que busca la filosofía: “La filosofía busca precisamente como realidad lo que es con independencia de nuestras acciones, lo que no depende de ellas”. Por eso, “superada la idolatría del experimento, recluso el conocimiento físico en su modesta órbita, queda la mente franca para otros modos de conocer y viva la sensibilidad para los problemas verdaderamente filosóficos”¹⁶¹².

¿Pero qué es ahora la filosofía? La filosofía es visión integral del universo, la ciencia del todo. Las ciencias son, por definición, saber parcial (son ciencias “particulares”). Pero el hombre necesita un saber integral, de totalidad, una perspectiva íntegra, de primero y último plano, donde podamos realmente orientarnos, una saber que indague las preguntas últimas y fundamentales, sobre el origen, sobre el fin, sobre el sentido esencial de la vida o la realidad. No por insolubles puede renunciar el hombre a esas grandes y dramáticas preguntas. Repite Ortega el primer apartado de *El origen deportivo del Estado*, donde resume de forma lapidaria las relaciones entre física-ciencia y filosofía:

“La verdad científica se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones... a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando intactas las últimas, las decisivas cuestiones. De esta renuncia hace su virtud esencial. Pero la ciencia

¹⁶¹⁰ *Ídem*, pág. 257.

¹⁶¹¹ *Ídem*, pp. 258-259.

¹⁶¹² *Ídem*, pág. 259.

experimental es sólo una exigua porción de la mente y el organismo humanos. Donde ella se para no se para el hombre. Si el físico detiene la mano con que dibuja los hechos allí donde su método concluye el hombre que hay detrás de todo físico prolonga, quiera o no, la línea iniciada y la lleva a terminación... La misión de la física es averiguar de cada hecho que ahora se produce su causa..., pero esta causa tiene a su vez una causa anterior y así sucesivamente hasta una primera causa originaria. El físico renuncia a buscar esta primera causa del Universo, pero el hombre donde cada físico vive alojado no renuncia y, de grado o contra su albedrío, se le va el alma hacia esa primera y enigmática causa. Es natural que así sea. Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. De aquí que sea al hombre materialmente imposible, por una forzosidad psicológica, renunciar a poseer una noción completa del mundo, una visión integral del Universo... Violentamente quiso el pasado siglo frenar la mente humana allí donde la exactitud finiquita. A esa violencia se llamó agnosticismo... He aquí lo que ya no está justificado ni es plausible. Porque la ciencia experimental sea incapaz de resolver a su manera estas cuestiones fundamentales, no es cosa... que las llame mitos y nos invite a abandonarlas. ¿Cómo se puede vivir sordo a las postreras, dramáticas preguntas? ¿De dónde viene el mundo, a donde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál es el sentido esencial de la vida?”¹⁶¹³.

Ya sé que abusamos de la cita, pero no puede decirse con mayor precisión y elegancia. Por eso no es de extrañar que Ortega la repita al menos en tres ocasiones¹⁶¹⁴. Pero es todavía más imprescindible el resumen que hace al comienzo de la Lección III:

“Entrevimos que la verdad científica, la verdad física posee la admirable calidad de ser exacta -pero es incompleta y penúltima. No se basta a sí misma. Su objeto es parcial, es sólo un trozo del mundo y además parte de muchos supuestos que da sin más por buenos, por tanto... no tiene en sí misma su fundamento y raíz, no es una verdad radical. Por ello, postula, exige integrarse en otras verdades no físicas ni científicas que sean completas y verdaderamente últimas. Donde acaba la física no acaba el problema, el hombre que hay detrás del físico necesita una verdad integral y, quiera o no, por la constitución misma de su vida, se forma una concepción enteriza del Universo. Vemos aquí, en clara contraposición, dos tipos de verdad: la científica y la filosófica. Aquella es exacta pero insuficiente, ésta es suficiente pero inexacta”¹⁶¹⁵.

En esta recuperación de la filosofía integral y de las preguntas últimas, no quiero dejar de referirme al ya aludido breve, pero intenso, artículo **Dios a la vista**. Todo el siglo XIX, siglo del positivismo, ha sido el siglo del agnosticismo, que es limitarse a lo próximo, a lo que puede ser constatado, dejando de lado, por no poder ser decidido incontestablemente, el problema de lo que está más allá de este mundo, más allá de lo que podemos constatar. Aun a sabiendas de que lo constatado no se identifica con todo lo real, de que nuestro conocimiento no está hecho para abarcar lo real como tal y que lo más importante probablemente esté del lado de lo que no puede alcanzar.

Pero eso, dice Ortega, es un mirar en primer plano al que le falta la perspectiva de lo último, de lo que está más allá y da sostén a esto primero, ciegos a ello, como ignorando

¹⁶¹³ *Ídem*, pág. 263.

¹⁶¹⁴ *El sentido deportivo del estado*, O. C., T. II, pp. 705-706; *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*, O. C., T. IV, pp. 130-131; *¿Qué es filosofía?*, pp. 263-264.

¹⁶¹⁵ *Ídem*, pp. 265-266 (subrayado por mí). Y se da la paradoja que aquí la “verdad inexacta” es más radical y más verdadera que aquella. O que la exactitud no es garantía de verdad: “Una verdad puede ser muy exacta y ser, no obstante, muy poco verdad. Por ejemplo, casi todas las leyes de la física tienen una expresión exacta, pero... tienen un valor sólo probable” (pág. 266).

que lo está. Es un paisaje literalmente cortado, mutilado. Es una posición para la que necesitamos hacernos violencia. Es, sí, querer aceptar sólo lo que es seguro (sabiendo su imprecisión) y mantenernos dentro del límite, pero sabiendo que lo es y aceptando o dando por buena la ininteligibilidad del universo en esa posición, ocultándonos el sinsentido de algo que se sostiene... sin ningún sostén. En definitiva, el agnosticismo, el dar la espalda a la cuestión del fundamento, es una postura que es sólo “racional” a costa de habernos olvidado de su carácter insostenible, profundamente antinatural. Deberíamos abrirnos a que la línea en que termina nuestro conocimiento es también la línea donde comienza el problema de la transcendencia:

“Hoy empieza ya a sernos difícil revivir parejo estado de espíritu. Porque la actitud del agnóstico no consiste en proclamar la realidad inmediata y “positiva” como la única existente -cosa que no tendría sentido-, sino, al contrario: reconocer que la realidad inmediata no es la realidad completa, que más allá de lo visible tiene que haber algo, pero de condición tal, que no puede reducirse a experiencia. En vista de ello, vuelve la espalda al ultramundo y se desentiende de él. La consecuencia de ello es que el paisaje agnóstico no tiene últimos términos. Todo en él es primer plano, con lo cual falta a la ley elemental de la perspectiva. Es un paisaje de miope y un panorama mutilado. Se elimina todo lo primario y decisivo... Se renuncia con laudables pretextos de cordura a descubrir el secreto de las últimas cosas, de las “cosas fundamentales”, y se mantiene la mirada fija en “este mundo”. Porque “este mundo” es lo que queda del Universo cuando le hemos extirpado todo lo fundamental; por tanto, un mundo sin fundamento, sin asiento, sin cimiento, islote que flota a la deriva sobre un misterioso elemento”¹⁶¹⁶.

2/ Radicalidad máxima, necesidad y posibilidad de la filosofía. El triple imperativo: autonomía, universalismo y exigencia del concepto. La filosofía como un inmenso afán de claridad: onto-logía

Aunque, tratando de sintetizar y comprender el sistema filosófico de Ortega y sus novedosas aportaciones, pudiera parecer que las Lecciones III, IV, incluso la V, (de *¿Qué es filosofía?*) no aportan verdadera novedad, por cuanto se centran en rasgos de la filosofía -radicalidad máxima, total ausencia de supuestos, universalismo o saber de totalidad, racionalidad- que siempre le han sido asignados, presentan, como todo escrito de Ortega, tantas sugerencias, incitaciones, luminosas ideas y son, sobre todo la IV, de una belleza tal tanto en el decir como en lo que se dice, que bien merecen un mínimo comentario y atenta consideración. Apuntan, además, a una nueva posibilidad para la filosofía, más allá del racionalismo o del escepticismo, o del irracionalismo siempre latente en el misticismo “vitalista”, basada en la razón vital.

Plantea Ortega si tiene sentido y alguna posibilidad el intento de la filosofía¹⁶¹⁷. Tiene ésta dos características: que “todo” se le vuelve problema (radicalismo máximo)

¹⁶¹⁶“Dios a la vista”, *El Espectador* VI, O. C., T. II, pp. 606-607.

¹⁶¹⁷Así lo resume al principio de la Lección IV: “Al enunciar el problema de la filosofía hallamos que era el más radical imaginable... Por eso es la filosofía el esfuerzo intelectual por antonomasia... ¿Tiene buen sentido plantearse problema tan descomunal como es el filosofar? Parece -decía yo- una loca empresa. ¿Por qué intentarla ¿Por qué no contentarse con vivir y excusar el filosofar? ... Mas hay hombres para quienes lo superfluo es lo necesario. Y recordábamos que... la vida misma, inclusive la vida orgánica o biológica es, a la postre, incompatible como utilidad, sólo explicable como inmenso fenómeno deportivo” (*¿Qué es filosofía?*, pág. 278).

y que no admite supuesto alguno. Teniendo por objeto el “todo” de lo real, su propia pregunta de actitud teórica “¿Qué es...?” comienza por negarlo convirtiéndolo en problema (“para mí esta audacia del hombre que le lleva a negar provisionalmente el ser y al negarlo convertirlo en problema es lo más característico y esencial de la actitud teórica -que por lo mismo considero irreductible a toda finalidad práctica”¹⁶¹⁸). A diferencia de las ciencias, que acotan su objeto y su problema y dan por supuesto que los pueden conocer, la filosofía se dirige a “todo” cuando lo que tiene ante sí es lo que no es todo e ignora si es de algún modo cognoscible. Esto enlaza con la otra característica, la absoluta falta de supuestos, que la convierte en un acto de verdadero “heroísmo intelectual”: “Nada deja bajo sus plantas el filósofo que le sirva de cómoda sustentación, de tierra firme y sin temblor. Renuncia a toda seguridad previa, se pone en absoluto peligro, practica el sacrificio de todo su creer ingenuo, se suicida como hombre vital para renacer transfigurado en plena intelección”¹⁶¹⁹.

¿Es, en estas condiciones, factible el intento de la filosofía, es posible el conocimiento? Alude entonces al problema del conocimiento, al de si el universo es cognoscible o si, bien por limitación de nuestro conocimiento o bien por su misma textura, “permanece opaco al pensamiento y es en sí mismo irracional”.

Hablar de conocimiento es hablar de correspondencia entre pensamiento y realidad: “Conocimiento es, definido en su carácter más elemental, aquella famosa y trivial *adequatio rei et intellectus*... Una asimilación entre el pensar y el ser”¹⁶²⁰. Tiene que haber forzosamente alguna correspondencia entre ambos para hablar de conocimiento.

El **realismo** afirma que el pensar es resultado, está causado por el ser. El **idealismo**, al contrario, que la estructura del ser procede del pensar mismo. Pero ambos suponen que tiene que haber identidad estructural entre pensamiento y ser.

Para el **racionalismo** -afín al idealismo y máximo exponente del optimismo gnoseológico- “la textura del ser coincide por completo con la del pensar”¹⁶²¹. El ser es racional y por eso la razón es capaz de deducir desde sí misma el todo de lo real. “Frente a este campeón del optimismo pondríamos el extremo **escepticismo**, para el cual el ser no coincide en nada con el pensar, por tanto es imposible el conocimiento”¹⁶²². Apunta Ortega una tercera posición, **raciovitalismo**: si la realidad es fluyente e inasequible a la “razón conceptual o razón pura”, la vida, en plenitud y cambio, puede ser aprehendida por la “razón vital”, la razón que es instrumento de la vida, que aprehende lo necesario de lo real -subjetivamente y en perspectivas, pero por ello, a la vez, “objetivamente”- y lo hace procesualmente, adaptada a la temporalidad misma de lo real. La razón, por vital, es histórica: se logra o realiza históricamente, gradualmente, en un proceso dialéctico o histórico. A una realidad múltiple y cambiante le corresponde (o hay correspondencia estructural) una razón vital e histórica.

De esta forma la filosofía puede ser intentada, pese al extremo radicalismo, sin caer en la ingenuidad del dogmatismo metafísico. “No renunciamos a ningún rigor crítico”, pero mantenemos la firme decisión de no negarnos a ninguno de los problemas,

¹⁶¹⁸ *Ídem*, pág. 272.

¹⁶¹⁹ *Ídem*, pág. 273.

¹⁶²⁰ *Ibidem*.

¹⁶²¹ *Ídem*, pág. 274.

¹⁶²² *Ídem*, pp. 274-275.

sabiendo que nuestra inmersión en ellos quizás no arribe a soluciones definitivas, pero sí a salidas más esclarecidas y de mayores posibilidades vitales.

Pero más allá de que la filosofía sea o no posible, la cuestión es que es una actividad inevitable, que viene exigida por la condición misma de la conciencia, que es conciencia de lo que nos es dado o patente y a la vez de lo que le falta y necesita para tener sentido. La conciencia es en el mismo acto de aprehensión conciencia de esta realidad y de su falta de fundamento, de la fractura o mutilación ontológica que exige recomposición. Podríamos decir que es conciencia del ente y en él del ser, conciencia del límite y conciencia del fundamento. El caso es que en la constitución de la realidad echamos en falta un algo que es necesario para que recobre sentido. Diríamos que la filosofía surge de la constatación de que todo lo dado e inmediato es insuficiente y remite a algo más allá, presente como latente en ello. Y el mundo mismo, como totalidad -latente en cada una de las partes que se nos presentan-, se muestra deficiente y condicionado y parece remitir a un fundamento que es lo totalmente otro (en las religiones eso se conoce como Dios y por desgracia tiende a antropomorfizarse).

Pero el hecho es más “inmediato” y va ligado al carácter mismo de nuestra aprehensión de la realidad: ésta es la constatación -en todo lo que se nos da como real- de una deficiencia ontológica y en definitiva de un límite y a la vez de un fundamento que está reclamando. Ortega lo explica así: “Todo lo que es y está ahí, cuando nos es dado, presente, patente es por esencia trozo, pedazo, fragmento, muñón. Y no podemos verlo sin prever y echar de menos la porción que le falta. En todo ser dado, en todo dato del mundo encontramos su esencial línea de fractura, su carácter de parte y sólo parte -vemos la herida de su mutilación ontológica, nos grita su dolor de amputado... su divino descontento”¹⁶²³. “El mundo que hallamos es, pero, a la vez, no se basta a sí mismo, no sustenta su propio ser, grita lo que le falta, proclama su no-ser y nos obliga a filosofar... Es el mundo un objeto insuficiente y fragmentario, un objeto fundado en algo que no es él, que no es lo dado”. (Lo dado remite a un “ser postulado y no dado”, a un “ser fundamental”)¹⁶²⁴.

De alguna forma está apuntando aquí Ortega lo que Zubiri va a explicitar: la aprehensión humana (como inteligencia sentiente) es aprehensión de realidad y por ello conciencia del fundamento de que está necesitada esa realidad. La inteligencia o conciencia humana, desde la misma “aprehensión primordial” o inteligencia sentiente, es conciencia objetiva o conciencia de realidad. Pero es a la vez conciencia del límite, de la distancia entre lo que es para mí realidad y “la” realidad. Es por ello conciencia -de la noción de- realidad como tal y aspiración a la misma. Es por ello saber o necesidad de comprensión del Fundamento. Por ello de alguna forma inteligencia o conciencia humana es experiencia de religación, experiencia desde la que puede tener sentido plantear el problema de Dios.

Es, justo, lo que apunta Ortega: la experiencia de lo real lleva consigo la experiencia de una amputación ontológica que nos remite a la necesidad de fundamento (“ese ser postulado y no dado”, ese “ser fundamental”). “El ser fundamental, por su esencia misma, no es nunca un presente para el conocimiento, es justo lo que falta a todo presente... El ser fundamental es el eterno y esencial ausente, es el que falta siempre en

¹⁶²³ *Ídem*, pág. 279.

¹⁶²⁴ *Ídem*, pág. 281.

el mundo -y de él vemos sólo la herida que su ausencia ha dejado”¹⁶²⁵. Esta experiencia -ser ausencia del fundamento- es experiencia de lo trascendente, que no cabe ocultar, como hace el agnosticismo (como si sólo hubiera experiencia de lo próximo, cegándose a la falta que está también “dada” en ello), pero que no es honesto aproximar o interpretar como lo inmediato como lo hace el gnosticismo o el antropomorfismo a que son propensas las religiones: “Por su carácter de ser fundamental no puede parecerse al ser dado que es precisamente un ser secundario y fundamentado. Es aquél, por esencia, lo completamente otro, lo formalmente distante, lo absolutamente exótico. Yo creo que es debido subrayar la heterogeneidad con todo lo intramundano de ese ser fundamental... En este sentido, simpatizo con los que se negaron a hacer casero y casi nuestro vecino al ser trascendente. Como en las religiones aparece bajo el nombre de Dios esto que en filosofía surge como problema de fundamento para el mundo, encontramos también en ellas las dos actitudes: los que traen a Dios demasiado cerca, y los que, a mi juicio con mayor respeto y más tacto filosófico, lo alejan y trasponen”¹⁶²⁶. Lo que está claro es que “surge necesariamente en filosofía el problema del fundamento” y que, si no simpatiza con la posición que lo aproxima como un Dios humanizado, no es aceptable la simple evasiva, auténtica negación del problema, del agnosticismo.

La filosofía, que es “conocimiento del Universo o de todo cuanto hay”, responde a tres exigencias o a un triple imperativo: imperativo de autonomía, esto es, que no puede admitir ningún tipo de supuestos o ninguna verdad que no haya sido probada absolutamente, dentro del propio sistema. Imperativo de universalismo o “pantomía”, que significa que es el intento de abarcarlo todo, que busca una comprensión integral de la totalidad, ese “todo de lo real”. Y finalmente imperativo de racionalidad, que se traduce en que filosofía es labor del concepto, “un contenido mental enunciable”, que se aplica a lo que se puede razonar y decir y que excluye lo inefable. En este sentido hace una contraposición entre filosofía y misticismo, un camino que busca sumergirse en el abismo insondable del éxtasis que deja sin palabras. Frente a ello la filosofía es un afán de declarar y decir, de expresar lo que se aviene a ser pensado y dicho, un inmenso afán de clarificación que es comunicable y transmisible, porque se basa en el concepto -noción que puede ser comprendida en todas sus notas- y en el razonamiento -que puede ser reproducido y valorado críticamente. Cabe, por tanto, la adhesión o el rechazo fundamentado¹⁶²⁷.

“La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado -desocultación, revelación o desvelación-, en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar: *legein*, *logos*. Si el misticismo es callar, filosofar es decir... ontología”¹⁶²⁸.

“No me considero obligado a menospreciar la obra de los *pensadores* místicos... Hoy tenemos que aprender muchas cosas de ellos. Inclusive su idea del éxtasis no carece de significación. Lo que sostengo es que filosofía mística no es lo que intentamos bajo el nombre de filosofía. La única limitación de ésta es querer un conocimiento teórico, un

¹⁶²⁵ *Ídem*, pp. 281-282.

¹⁶²⁶ *Ídem*, pág. 282.

¹⁶²⁷ La filosofía es “una convicción consistente en puro asentimiento intelectual que se ve forzado por determinadas razones, no es como la fe y otras creencias vitales que brotan del centro radical de nuestra persona” (*Ídem*, pág. 292).

¹⁶²⁸ *Ídem*, pág. 284.

sistema de conceptos, por tanto de enunciados... Filosofía es el conjunto de lo que se puede decir sobre el Universo”¹⁶²⁹.

3/ Búsqueda de un punto de partida indubitable: el hecho de la conciencia. “Yo pienso... el mundo” (Vuelta al punto de salida de la filosofía moderna: el *cogito* de Descartes)

El resumen de lo anterior es que la filosofía “no puede aceptar como verdadero nada que no hayamos nosotros mismos probado, nada cuyos fundamentos no hayamos nosotros construido”¹⁶³⁰. El problema ahora es encontrar una verdad apodíctica, absolutamente indubitable, de la cual partir en la reconstrucción de lo real. Para ello recorre Ortega -en la Lección VI- el mismo camino que Descartes y vuelve a la posición inicial de la filosofía moderna: el hecho de la conciencia, de que “yo pienso el mundo” o lo que ya enunció como “el hecho de que existan cosas”, cuyo verdadero significado o “dato puro” (qué es lo que en ella nos es realmente “dado”) hemos de analizar. Como Descartes, elimina por dubitable el mundo externo o de la experiencia sensible (o, como Husserl, “el mundo de la actitud natural”) y llega a la conciencia, al “yo pienso”, como dato primero e irreductible.

Pero apunta enseguida algo muy interesante: el situarse en la conciencia, en el *cogito*, como primera certeza, reduciendo el mundo a contenido de la misma (“ideas”, *cogitata*, representaciones de o en la conciencia), supone un cambio radical en la filosofía que da lugar a la modernidad (en la que, por cierto, España no ha acabado de entrar). Es la sustitución del objetivismo realista por el subjetivismo idealista que va a caracterizar a toda la Edad Moderna y del que la filosofía todavía no se ha liberado.

Pues el descubrimiento de Descartes conduce al idealismo (interpretación subjetivista del dato fundamental de la conciencia). Pero Ortega anuncia que estamos en el momento de superar esa interpretación subjetivista-idealista y con ello superar la modernidad, de entrar en otra etapa, post-moderna. Alude al hecho de que una correcta interpretación de la conciencia como dato primero, si se analiza fenomenológicamente - en lo que el fenómeno o dato radical nos manifiesta-, no conduce al idealismo, sino a su superación (cosa que ni el mismo Husserl hace, y permanece preso del idealismo): lo que nos muestra no es la conciencia como hecho subjetivo para el que el mundo es pura representación, sino el hecho de la reciprocidad irreductible de conciencia-mundo, de un objeto para un sujeto, pero del mismo modo de un sujeto para el objeto, que es lo que va a llamar “vida” como realidad radical.

El vitalismo -raciovitalismo- supera no sólo la modernidad, sino la oposición realismo-idealismo en que se debate toda la filosofía hasta nuestro tiempo.

Y nota importante: si España no ha entrado (se ha resistido a ella) en la modernidad, puede entrar de lleno en esta nueva época que la supera y situarse, por tanto, -en el ámbito de la cultura, de la ciencia, de la ética o la estética- a la altura del tiempo presente.

¹⁶²⁹ *Ídem*, pág. 290.

¹⁶³⁰ *Ídem*, pág. 302.

El resumen del proceso, que es el de la Lección VI, se puede hacer en breves enunciados:

- 1) Buscamos el dato indubitable del que partir para una filosofía que sólo admite evidencias indiscutibles.
- 2) Dubitabilidad del mundo de los sentidos. Reproduce el proceso de Descartes. Alude sobre todo a la posibilidad de que todo “el mundo de la vida” sea pura alucinación. Y matiza: afirmamos que es dubitable, no que sea falso. Ha de ser puesto entre paréntesis, no puede adoptarse como verdad¹⁶³¹.
- 3) Indubitabilidad de la duda, que no es sino la del pensamiento o la conciencia.

“¿Qué queda entonces en el Universo? ¿Qué hay entonces indubitable en el Universo? Cuando se duda del mundo y aun de todo el Universo, ¿qué es lo que queda? Queda... la duda -el hecho de que dudo: si dudo de que el mundo existe no puedo dudar de que dudo, he ahí el límite de todo posible dudar”¹⁶³². “Con este pensamiento inicia Descartes la filosofía moderna”.

Pero... “dudar significa *parecerme a mí* que algo es dudoso y problemático. Parecerme a mí y pensarlo son la misma cosa. La duda no es sino pensamiento... El pensamiento es la única cosa real del Universo cuya existencia no se puede negar porque dudar es pensar. Las cosas en que pienso podían no existir en el Universo pero que las pienso es indubitable. (...) No por lo que la duda tiene específicamente de duda resulta imposible dudar de ella sino porque es uno de tantos pensamientos o cogitaciones. Lo mismo que decimos del dudar podemos decir de nuestro ver y oír, imaginar, idear, sentir, amar, odiar, querer, no querer y dolerme las muelas”¹⁶³³.

- 4) Se inicia con ello una nueva época, la modernidad, que está presidida por el principio de la subjetividad y a la que Descartes marca o introduce en el subjetivismo: que “la mente, la conciencia, el pensamiento, la subjetividad, el espíritu, el yo” es el único dato absoluto y lo demás -el objeto, las cosas, la materia, el mundo- está contenido en él, es todo lo que sabemos: es idea, representación, contenido de la conciencia. Y es imposible averiguar su “transcendencia”.

“Éste es el magnífico, el decisivo descubrimiento de Descartes, que divide la historia de la filosofía en dos grandes mitades: los antiguos y los medievales quedan del lado de allá -del lado de acá queda íntegra la modernidad. Se trata de una advertencia capital -la

¹⁶³¹Cfr., *Ídem*, pp. 308-309. “Resulta que los llamados datos de los sentidos no nos dan nada fehaciente, nada que por sí mismo garantice su existencia... La duda, la duda metódica goteando níticamente ha corroído la solidez, la seguridad del mundo exterior y lo ha volatilizado: la duda se ha llevado y ahogado en el no ser el mundo íntegro que nos rodeaba, con todas sus cosas y todas sus personas, inclusive nuestro propio cuerpo que en vano tocamos y pellizcamos” (pág. 308). “Pero conste lo siguiente: la filosofía comienza por decir que el mundo exterior no es dato radical, que su existencia es dubitable y que toda proposición en que se afirme la realidad del mundo externo necesita ser probada, no es una proposición evidente... *Lo que* la filosofía no hace, *conste*, repito, es negar la realidad del mundo exterior, porque eso sería también empezar por algo cuestionable. En expresión rigurosa, lo que la filosofía dice es sólo: ni la existencia ni la inexistencia del mundo en torno es evidente, por tanto, no se puede partir ni de la una ni de la otra, porque sería partir de un supuesto” (pág. 309).

¹⁶³²*Ibidem*.

¹⁶³³*Ídem*, pp. 311-312.

primacía teórica de la mente, del espíritu, de la conciencia, del yo, de la subjetividad como hecho universal: el hecho primario del Universo”¹⁶³⁴.

5) Pero la modernidad está hoy superada o en trance de superación.

“La idea de la subjetividad es, según ya dije, el principio básico de toda la Edad Moderna... Pero imaginen ustedes que esta idea de la subjetividad, raíz de la modernidad, fuese superada -que otra idea profunda y firme la invalidase total o parcialmente. Esto querría decir que comenzaba un nuevo clima, una nueva época”. Entonces... “los pueblos maltrechos durante el tiempo moderno tendrían grandes posibilidades de resurgir en el tiempo nuevo. España acaso despertaría otra vez plenamente a la vida y a la historia”¹⁶³⁵.

¿Cómo sería esto? Incorporándose plenamente a la nueva cultura: a la nueva ciencia-filosofía (la del raciovitalismo, una filosofía que nace en español), a una nueva moral (la de la vitalidad, la deportividad y la excelencia), a una nueva estética (más que deshumanizada, que suma nuevos recursos a lo que fue siempre su objeto: la vida o lo real, lo esencial humano).

En este último sentido son claves las aportaciones de Ortega para esa incorporación de España a esta nueva cultura a la altura del tiempo. *Meditaciones del Quijote*, como una manera española -cervantina- de mirar la realidad que está cumpliendo ahora su virtualidad en la fenomenología y en la filosofía orteguiana (una verdadera filosofía española que introduce de nuevo a España en la gran cultura europea -en realidad, nunca salió de ella); *España invertebrada*, con todo lo que le sigue -como *La redención de las provincias*-, como propuesta de revitalización y vertebración de España; *El tema de nuestro tiempo* y sus siguientes producciones filosóficas, como elaboración de una nueva filosofía para un tiempo nuevo; *La rebelión de las masas*, como diagnóstico de una tendencia amenazadora y una nueva propuesta de salvación para España y para Europa: una Europa integrada en torno a unos valores que son señas de identidad y raíz de su solidez: ilustración, liberalismo, democracia, ciencia y técnica no desligada de la ciencia y la sabiduría que la pone al servicio de la humanidad, no un mero mecanismo inhumano de dominio.

6) El descubrimiento de la conciencia y su caída (interpretación) en el idealismo.

El descubrimiento de la conciencia como primera verdad indubitable (el “dato radical del pensamiento”) y su interpretación como subjetividad ha producido un corrimiento de la filosofía hacia el idealismo que es la posición dominante en toda la Edad Moderna hasta nuestros días, lo cual no es, insistimos, sino una interpretación subjetivista de ese hallazgo: la conciencia se reduce e interpreta como intimidad, reflexividad (autoconciencia), como mera subjetividad: el yo como conciencia o “darse cuenta” para la que el mundo, lo pensado, hasta el propio cuerpo no es más que “ideas”, *cogitata*, representaciones en el yo y, por tanto, contenido subjetivo de esa conciencia al que es imposible confirmar un correlato o dimensión trascendente. El descubrimiento de la misma conduce al idealismo y al solipsismo, postura de la que el mismo Husserl - que da la clave con su fenomenología para superarlo- no es capaz de liberarse.

¹⁶³⁴ *Ídem*, pág. 311.

¹⁶³⁵ *Ídem*, pág. 313.

“La duda metódica llevó históricamente como hoy nos lleva a nosotros al enorme hallazgo de que para el conocimiento no hay más dato radical que el pensamiento mismo. De ninguna otra cabe decir que basta con que yo lo piense para que exista... El nombre que después de Descartes se da al pensamiento como ser para sí, como darse cuenta de sí, es conciencia... La conciencia es reflexividad, es intimidad y no es más que eso”¹⁶³⁶.

“Lo cual, una vez descubierto, obliga a fundar en él todo nuestro conocimiento del Universo. No podemos partir de la realidad del mundo exterior, los cuerpos todos, sospechosos en su pretensión de existir... con independencia de nuestro pensarlos. Pero es, en cambio, indudable que existen en mi pensamiento como ideas mías, como *cogitationes*. Ahora resulta la mente el centro y el soporte de toda realidad. Este principio lleva a intentar un principio de explicación de todo cuanto hay... como consistente no más que en ser pensado, que en ser idea. Este sistema es el idealismo y la filosofía moderna es desde Descartes en su raíz idealista... El pensamiento se ha tragado el mundo: las cosas se han vuelto meras ideas... Todavía la cultura vigente camina en ese vehículo y no ha habido manera de salir de él con honestidad intelectual”¹⁶³⁷.

NOTA: En la bella Lección VII, especie de transición o descanso para el esfuerzo que se va a pedir en la siguiente, se centra Ortega en el carácter transcendental e insólito del descubrimiento de la conciencia (intimidad y reflexividad), que manifiesta un modo de ser radicalmente diferente al de las cosas (“ser ahí” o pura exterioridad y “ser para sí o intimidad) y que va a dar lugar al idealismo característico de la modernidad.

El descubrimiento de la conciencia supone un movimiento o una actitud radicalmente opuesta a la *actitud natural* -primitiva y antigua-, para la que prevalece el objeto, la cosa, el exterior y en ello está centrada toda la atención hasta el punto de ignorar el yo, la autoconciencia.

¿Qué es lo que ha podido provocar este giro gigantesco? Analiza entonces las raíces de este descubrimiento de la subjetividad, que pone en dos hechos: el escepticismo -que anula la realidad del mundo exterior, aunque no descubre todavía la intimidad del yo- y el cristianismo -que volverá el foco a ese interior.

La realidad de un Dios transcendente, ajeno y distinto a todo lo mundano, la necesidad de entrar en comunicación con él, necesariamente a través del alma -que participa de su ser no-mundano o no-material- y el descubrimiento de San Agustín de la intimidad del alma como lugar en que se encuentra a Dios ponen en la pista de esa realidad que es soledad, intimidad y cercanía a lo divino: el ser del espíritu que es, a diferencia del “alma” entre los griegos, diferente a todo lo corpóreo y externo. Es curioso las coincidencias entre San Agustín, iniciador de la ideología cristiana”, y Descartes, iniciador de la filosofía moderna; aunque no se sepa que éste conociera a aquél: parece que Descartes fue un “hombre de pocas lecturas”.

¹⁶³⁶ *Ídem*, pp. 316-317.

¹⁶³⁷ *Ídem*, pp. 314-315.

4/ La superación¹⁶³⁸ del idealismo y el descubrimiento de la “vida” (coexistencia del yo y las cosas) como el hecho radical e indubitable (Superación de la modernidad y un nuevo objetivismo: recuperación de la filosofía como ocupación con la realidad)

La Lección VIII de *¿Qué es filosofía?* es la lección clave de todo el curso, porque en ella queda de manifiesto la insuficiencia del idealismo, de la interpretación idealista del hecho de la conciencia, y lo que verdaderamente significa o arroja un más cauteloso análisis fenomenológico sin interpretaciones ni supuestos: el ser yo con las cosas o el nuevo principio de “vida” como el hecho primario del que la filosofía ha de ocuparse y dar cuenta. Se trata de una superación del subjetivismo¹⁶³⁹ que ha conducido a la filosofía a la invericidad y al activismo de la razón, a la ruina del auténtico pensar, y por tanto la inauguración de una nueva filosofía que es, más allá del dogmático realismo y del activista idealismo, una recuperación de la misma como ocupación con la realidad (y no con los prolegómenos que es la teoría del conocimiento) y por tanto reponer a la razón en su función originaria que es ocuparse de la vida para orientarla y darle brillo. Es por ello, propiamente, sea cual sea su orientación, filosofía de la razón vital.

La interpretación subjetivista que Descartes hizo de la primera certeza, el hecho de que yo pienso... el mundo, introdujo la filosofía en el pozo del idealismo, del que es preciso rescatarla, pues si significó un enorme descubrimiento (el de la subjetividad, el lado activo del pensamiento y la dependencia del mundo o de la realidad respecto a la acción), fue también una verdadera losa para la auténtica actividad del pensamiento - que es pensar la vida- y su más profunda mistificación: hurtar la realidad en una peligrosa y proteica reconstrucción.

“El idealismo ha estado a punto de cegar las fuentes de las energías vitales... Porque casi ha conseguido convencer al hombre, en serio, es decir, vitalmente, de que cuanto le rodeaba sólo era imagen suya y él mismo. (...) Pero ahora tenemos inminente ante nosotros la difícil tarea de abrir el vientre al idealismo, liberar al yo de su exclusiva prisión, de proporcionarle un mundo entorno, de curar en lo posible su ensimismamiento. (...) La superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, “el tema de nuestro tiempo”¹⁶⁴⁰.

¹⁶³⁸ Quizás deberíamos llamar con más propiedad “crítica” del idealismo, puesto que vamos a centrarnos en los argumentos y análisis con que Ortega pone de manifiesto las insuficiencias de la interpretación idealista del “dato radical” de la conciencia, núcleo desde luego sobre el que se constituye esa concepción fundamental. La “superación” del idealismo es el tema de toda la obra filosófica de Ortega, incluida su dimensión política, e incluye muy especialmente el desarrollo de su nueva idea de realidad -la vida humana como realidad radical-, su desarrollo categorial u ontología, su idea de razón en relación a la vida, la crítica a las consecuencias políticas del idealismo, la concreción de una ética vitalista, etc. Supone, por tanto, el desarrollo de todas sus obras fundamentales, desde *Meditaciones del Quijote*, *El tema de nuestro tiempo*, *¿Qué es filosofía?*, *La rebelión de las masas*, etc.

¹⁶³⁹ “El descubrimiento primario de la vida humana como realidad radical es el nuevo principio de la filosofía en que cristaliza -repito, de forma expresa y con total lucidez- la superación del idealismo” RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., o. cit., pág. 49).

¹⁶⁴⁰ *¿Qué es filosofía?*, pp. 332-334. En “Reflexiones de centenario (1724-1924)” (*Revista de Occidente*, abril y mayo de 1924) ya lo decía así: “Con audacia y constancia gigantes, durante cuatro siglos el hombre de Occidente ha explorado el mundo desde el punto de vista idealista... Y ha llegado hasta el fin -ha llegado a descubrir que era un error. Sin esa magnífica experiencia del error, una nueva filosofía sería imposible; pero, viceversa, la nueva filosofía -y la nueva vida- sólo puede tener un lema cuya fórmula negativa suena así: superación del idealismo” (O. C., T. IV, pág. 267). También lo dice en *Prólogo para alemanes* (1934): “Abandonar el idealismo es, sin duda, lo más grave, lo más radical que el europeo puede hacer hoy. Todo lo demás es anécdota al lado de esto. Con él se abandona no sólo un espacio, sino

Pero la superación del idealismo es algo en lo que viene empeñado Ortega desde, según él mismo confiesa en *Prólogo para alemanes*, 1911, incluso 1910, que es precisamente el año en que escribe *El hecho de que existan cosas*. El idealismo comete un error fundamental en el análisis del dato radical de la conciencia. También nosotros, como Descartes, nos vemos obligados a volver a él, porque es la primera certeza indubitable, el verdadero comienzo de una filosofía sin supuestos y el punto de arranque de la reducción subjetivista en que incurre el idealismo. “Yo pienso, yo existo”, “yo pienso... el mundo”, ante mí -en mi ver, dudar, querer, recordar, imaginar- se despliegan las cosas. Por ejemplo, “veo este teatro”. ¿Qué es lo verdaderamente cierto en ello? Según Descartes, sólo yo, que pienso (veo el teatro), y el teatro u objeto de mi conciencia, pero justamente como algo para mí, no como realidad en sí -ciertamente improbable-, y por tanto como “idea”, representación o contenido de mi pensamiento o acto de conciencia. El objeto se volatiliza como “ser” y se convierte en idea.

Ortega afirma que hay en este análisis un error, en realidad una petición de principio que no se justifica, mucho menos en un análisis objetivo, fenomenológico, de lo que está realmente dado en ese acto de conciencia. Volvamos, pues, al principio: qué es lo dado en el “yo pienso”, “yo veo este teatro”. ¿Qué significa esto? La presencia ejecutiva del teatro ante mí, el inmediato serme presente del objeto. Lo seguro, indubitable, en ello es: yo que veo el teatro y el teatro que yo veo, que se me hace presente. Sin duda se hace presente ante mí, “es para mí”. El realismo dice: si está ante mí y es así es porque es en-sí (problema: es ante mí o para mí y no puedo de ningún modo comprobarlo “en-sí”. Más aún, que tal cosa o propiedad sea “en sí” -piénsese, por ejemplo, en un color-seguramente no tiene sentido). El idealismo, consiguientemente: si no es en sí, entonces es en mí y para mí, es contenido en el sujeto, es “idea”.

Síntesis de la crítica al idealismo en obras anteriores a *¿Qué es filosofía?*

Decimos que Ortega viene combatiendo esta interpretación desde 1910, en obras que ya hemos comentado. Hagamos un breve repaso de ellas y de los argumentos que ha esgrimido contra el idealismo (antes de retomar su posición a la altura de 1929), que son fundamentalmente dos:

- 1) La “conciencia primaria”, el dato radical de la conciencia no es la conciencia como reflexión o autoconciencia y la conciencia de la cosa como idea, como “ser para mi conciencia”, sino la efectiva -ejecutiva- presencia de la cosa ante mí; la conciencia como autoconciencia sólo es patente en un acto segundo de

todo un tiempo: la Edad Moderna” (O. C., T. IX, pág. 149). Esta necesidad no la siente sólo Ortega, sino que responde a un amplio movimiento que incluye a su generación y a todo el primer tercio del siglo XX. Lo dice Ortega en *Prólogo para alemanes*. Y lo dice así A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, que se ocupa monográficamente de este tema en la obra ya citada *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*: “En el primer tercio de nuestro siglo (XX) se hace sensible en amplios ámbitos del pensamiento filosófico la necesidad de esa “superación”. Se manifiesta tanto en las llamadas filosofías “de la vida” (Bergson, Dilthey, Simmel) como en las llamadas “existenciales” (Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre), e incluso en las llamadas “del espíritu” (Le Senne, Lavelle), así como en otras escuelas de la fenomenología (Scheler, Hartmann, etc.), y en el propio último o penúltimo Husserl (el del *Lebenswelt*), para no citar más que algunos de los principales. Es un nuevo clima metafísico...” (pág. 47).

reflexión que no se da en la conciencia inmediata o primaria (argumento que se repite en muchas obras desde *El hecho de que existan cosas*).

- 2) La intencionalidad de la conciencia. La conciencia es vacío en sí misma, es el puro referirse a (un objeto, que le da contenido y la convierte en verdadero acto de conciencia), es el hecho de concienciar -serme presente-, siempre, el objeto. No se explica en su oclusión. No puede, por tanto, explicar por sí misma el contenido objetivo. El que éste sea ante mí o para mí no significa que sea por mí, que se reduzca a algo subjetivo.

En “**El hecho de que existan cosas**” -resumimos brevemente lo que decimos en pp. 285-286- se establece esta consideración que va a ser clave en la crítica al idealismo: la conciencia “primaria” y espontánea, el dato primario y radical de la conciencia como tal es “que hay cosas”, es decir, la presencia de lo que hay -las cosas- como algo inmediato y previo a cualquier consideración. Por ello, dice Ortega, “no se diga que el hecho de la existencia de las cosas es en sí mismo un hecho de conciencia. Ésta -la conciencia, esto es, como reflexividad o autoconciencia, diríamos incluso como acto subjetivo- no es un hecho en sentido fenomenológico, es ya una construcción y una explicación que subsumimos bajo el hecho radical. Lo primero con que damos es con cosas existentes -no con la conciencia”. El hecho, por tanto, radical no es la conciencia como “conciencia” de realidad (y ésta como “idea” o contenido en ella) -esto es una interpretación ya subjetivista-, sino como conciencia de “realidad”, el inmediato serme presente de las cosas, su ejecutivo estar ahí.

¿Y qué significa esto? Pues que la conciencia como hecho subjetivo o conciencia de sí, como estructura subjetiva que incluye el mundo como su “objeto”, no es un dato inmediato, sino una teorización que se hace pasar por dato radical y fundamenta el idealismo. Y que la realidad, o la presencia inmediata del objeto, se impone como contenido primario de la conciencia espontánea, como algo que es consustancial a la conciencia (presencia ante mí del mundo) y sin lo que la conciencia deja de serlo. Explicarlo como mero contenido de la subjetividad es una interpretación, un prejuicio subjetivista. Mas que “para la conciencia”, lo otro objetivo se afirma como algo que se exige de suyo, no en sí, sino en relación, pero ambos, conciencia y mundo, en correlación.

Ya decíamos que esta idea de que el dato fenomenológicamente testado, en lo que llama “conciencia primaria”, no es la conciencia como hecho subjetivo, sino el inmediato presentarse o estar de las cosas, es el argumento clave que se va a repetir en otras obras, capitales, de las que ya dejábamos constancia, incluso con algunos textos, en la pág. 288; pero muy especialmente en **Prólogo para alemanes** (que hemos expuesto en pp. 39-42): “Pensamiento, conciencia, es una hipótesis, lo que hay en verdad y sin hipótesis es las cosas frente a mí y yo frente a las cosas, inseparables entre sí ambos términos”. Lo que hay es la coexistencia del yo y las cosas o mundo. Pero que eso consista en *cogitatio* o conciencia es pura construcción idealista. “El filósofo idealista se engaña, pues, a sí mismo cuando partiendo en busca de lo positivo y dado, de lo no puesto por él, cree hallarlo en la pura conciencia que es fabricación suya y pura ficción”¹⁶⁴¹. Esta misma es la crítica que se hace en el ya varias veces citado

¹⁶⁴¹ *Prólogo para alemanes*, T. IX, pág. 159.

Reflexiones de centenario. El idealismo parte de considerar la conciencia como reflexividad o conciencia de sí como el dato primario y radical (y que por tanto la “realidad” sólo está contenida en ella como “idea”). Pero “para que la conciencia sea un darse cuenta de sí misma, es menester que exista (como conciencia primaria); es decir, hace falta que antes se haya dado cuenta de otra cosa distinta de sí misma. Esta conciencia irreflexiva que ve, que oye, piensa y ama, es la conciencia espontánea y primaria. El darnos cuenta de ella es una operación segunda que cae sobre el acto espontáneo y lo aprisiona. Ahora bien, ¿A cuál de estas dos formas corresponde la hegemonía?”¹⁶⁴².

En págs. 288 y 289 señalábamos también el **Ensayo de crítica a manera de prólogo** (1914) y **Conciencia, objeto y las tres distancias de éste** (1913) como ensayos primerizos en que se insiste en la misma idea: que el objeto primario de que nos percatamos en cualquier acto de conciencia no es el yo, que nunca es objeto como tal, a no ser en un acto secundario de reflexión, sino el objeto o la cosa, que es todo el contenido de la conciencia que nos es ejecutivamente presente y actuante y a lo que estamos inmediatamente volcados. Y por tanto que lo primario y radicalmente dado es la presencia del objeto y en todo caso la inseparabilidad o coimplicación de conciencia y objeto, nunca la conciencia como hecho subjetivo (“Por lo visto, esa cosa que llamamos conciencia es la cosa más rara que hay en el universo, pues tal y como se nos presenta parece consistir en la conjunción, complexión e íntima perfecta unión de dos cosas totalmente distintas: mi acto de referirme, y aquello a que me refiero... por tanto, la unidad inseparable de dos elementos tan absolutamente divergentes entre sí como son, por un lado, “ese estar ante mí”, por otro, la mesa”¹⁶⁴³).

Sensación, construcción e intuición (1913), que expone la radicalidad a que conduce el idealismo propio de los neokantianos después de haber negado el idealismo, presenta el otro argumento contra el idealismo: el conocimiento no puede explicarse enteramente en su propia función cognoscitiva. No puede haber *construcción* si no hay previamente *intuición*. Si el conocimiento fuera puramente constructivo, no se explica que la función cognoscitiva necesite activarse por un objeto, por algo ajeno a ella... En síntesis, aun admitiendo que el conocer sea espontaneidad pura, ésta no puede activarse,

¹⁶⁴² “Reflexiones de centenario (1724-1924)”, T. IV, pp. 268-269. Esta crítica fundamental al idealismo, que vamos a analizar en textos posteriores, la resume así Julián Marías en su *Historia de la Filosofía*: “Ocurre que el pensamiento -eso que se llama conciencia- consiste en *poner algo*. Pensar es poner algo como verdadero, como existente... Cuando yo vivo el acto, no hay conciencia. Ante mí no hay más que *lo visto* o *lo pensado*; no me encuentro ni con el *ver* ni con el *pensar*, con lo que se llama *conciencia*. Lo que hay es: *yo con la cosa*. Cuando puedo decir que hay conciencia es que caigo en la cuenta de que *he visto* una cosa hace un momento, pero no lo *veo*. Cuando tengo conciencia de mis vivencias, no las vivo, sino que las hago objeto de mi reflexión. Practico la “abstención” sobre el objeto que es el *recuerdo* de mi visión anterior. Y lo que hago ahora es vivir *otro* acto... *Acto* quiere decir *actualidad*, ser ahora; es la pura presencialidad... Resulta, por tanto, que yo no me encuentro con el yo puro, ni con la conciencia, ni con las vivencias reducidas; todo esto es el resultado de una manipulación mental mía con actos míos anteriores: justamente lo contrario de lo que es la realidad. A la esencia de los actos les pertenece el ser vividos simplemente y el no poderse ejercer la reflexión sobre ellos sino desde otro acto... La fenomenología lleva en sí una interpretación radicalmente falsa de la realidad primaria... Esta es la crítica orteguiana al idealismo” (MARIÁS, J., *Historia de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 24.^a edición, pp. 434-435.

¹⁶⁴³ “Conciencia, objeto y las tres distancias de éste”, T. II, pág. 205.

desencadenarse -permanece vacía- si no hay intuición que ponga ante mí el contenido... del conocer¹⁶⁴⁴.

Sistema de la psicología (1915) e Introducción a los problemas actuales de la filosofía (1916), con los que comentamos **Las dos grandes metáforas (1929)**, completan ese argumento (véase pp. 439-442): si el objeto es lo que es “para” la conciencia y su pretendida independencia o ser-en-sí es de imposible comprobación (contra el realismo), tampoco se reduce a la conciencia ni puede ser explicado “por” ella, no es “por ella” (contra el idealismo). En esta tesis hay un salto lógico injustificado, una petición de principio. El que el objeto o la cosa se haga presente en la conciencia no significa que surja espontáneamente de ella; es más bien lo otro que ella de que ella necesita ser informada para ser lo que es -conciencia de algo-, el contenido necesario e irreductible en que se ejecuta como tal conciencia. Sujeto y objeto -decíamos- son, pues, dos términos diferentes, irreductibles entre sí y mutuamente complementarios, necesitados el uno del otro, codeterminándose. Si no hay objeto sino para un sujeto -entesaco de los textos ya aducidos- “yo vuelvo al revés la advertencia de Berkeley: no hay un pensar que no piense algo,... no hay sujeto sin objetos con los cuales se ocupa en su actuación de conciencia. El sujeto, pues, depende del objeto. (...) En el fenómeno primario universal de la conciencia hallo el objeto ante mí y yo ante el objeto, distintos radicalmente el uno del otro, pero dependiendo mutuamente... Uno para el otro (mutuamente dependientes), uno frente al otro (oponiéndose), el uno fuera del otro (pero distinguiéndose, irreductibles el uno al otro)”¹⁶⁴⁵.

La conciencia -explicábamos- es intencionalidad, esencial referencia al objeto. Pero Husserl, que hace este descubrimiento, quizás no ha sacado las consecuencias antiidealistas que de él se derivan: la conciencia es siempre, necesariamente, relación de dos elementos imprescindibles. Sin objeto no hay conciencia posible, como sin conciencia no hay “objeto”. La conciencia no puede explicarse en la oclusión de sí misma; la conciencia es vacuidad que sólo es cuando es presencia del objeto. Conciencia y ser no se identifican (no se reducen el uno a la otra), pero sí se exigen y codeterminan: son dos términos irreductibles de una correlación en que ambos se determinan recíprocamente y se constituyen.

Esta posición antiidealista, a la par que antirrealista, pero que constituye sin duda un nuevo objetivismo (contrario al relativismo, al racionalismo y al constructivismo, pero también al dogmatismo intolerante y antiliberal, y acorde con la consigna de “salvarse en las cosas” y en definitiva con la filosofía de la razón vital), se confirma también en la “**doctrina del punto de vista**”: toda realidad es perspectiva y no hay sino perspectivas, esto es, no hay una “realidad absoluta” -independiente de todo mirar- o una perspectiva privilegiada con la cual contrastarlas. Toda “realidad” es interpretación, por tanto en relación y dependencia del sujeto que la vive, y no tiene sentido hablar de una realidad “en sí” que la haga verdad -toda realidad es siempre y tiene sentido para un sujeto y toda perspectiva auténtica es en principio verdad-, como no sea la perspectiva divina o lo que la realidad fuera para una mente infinita. Pero toda perspectiva está objetivamente motivada -en absoluto es creación subjetiva- o toda interpretación es

¹⁶⁴⁴ Lo hemos explicado en pp. 294-298 de este trabajo.

¹⁶⁴⁵ *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, T. VII, pp. 660-661, ya citado. Explicaciones entre paréntesis mías.

deudora, en mayor o menor medida, de una “condición material” que es irreductible al sujeto. Pues la realidad no es definitivamente la o las sustancias y su ser independiente y fijo, sino siempre la relación de los elementos en presencia -sujeto o sujetos y objeto, cosas o mundo-, su peculiar codeterminación y el proceso que por ello, en esa compleja oposición, se genera (su historia). La realidad es relacional e histórica, proceso. Y la verdad, el ajuste del conocimiento a esa realidad, que se funda inevitablemente en la perspectiva, en el acomodo del sujeto al objeto o en las múltiples interpretaciones del sujeto siempre individual -pero que constituye también una comunidad y una cultura-, es también necesariamente histórica y progresiva: se da por la articulación de las múltiples perspectivas de un mismo sujeto y de la comunidad de sujetos. Por eso dos perspectivas son siempre “más verdad” que una; y la integración de perspectivas que pretende la ciencia, si no es la verdad definitiva y absoluta (cosa que no tiene sentido, pues la verdad siempre es en relación -perspectiva- y es histórica -gestándose en el sentido de “realidad” y de “verdad”: nunca puede darse por “definitiva”), sí es la verdad superior a que podemos llegar, que corrige y concede su verdad proporcional a cada perspectiva, y es a la que hemos de llegar para hacer posible una vida mejor: más solidaria -por lo que respecta a la comunidad- y más eficaz -por lo que respecta a la relación con el mundo, al quehacer de la vida, tanto técnico como político. Sobre esa verdad superior, eso que en *Prólogo para alemanes* se dice que es indispensable para el hombre, y que es el trabajo de la razón vital, se construye la humanidad.

Después de esta síntesis de lo que tenemos ya ganado o hemos ya desarrollado respecto a la crítica y superación del idealismo (que implica, por supuesto, el concepto de “vida”, tal como quedó incoado en la tesis “yo soy yo y mi circunstancia” donde, en definitiva, el primer “yo” es la vida -individual, pero válido para toda conciencia humana y generalizable en la comunidad, el hombre genérico o la humanidad-, el segundo es la conciencia o subjetividad y “circunstancia” la realidad objetiva o material: vida como coexistencia y quehacer del hombre en el mundo. Y, por supuesto, implica también todo lo ganado en *El tema de nuestro tiempo*, como la relación entre vida y razón, vida y cultura, la superación de la idea de razón pura y activista por la razón vital y su crítica al relativismo, al irracionalismo y al activismo de la razón revolucionaria), que viene a coincidir con lo que A. Rodríguez Huéscar llama o identifica como “prenotandos de la crítica” al idealismo, volvemos a la forma en que se formula o desarrolla esa crítica en *¿Qué es filosofía?*, que es donde nos habíamos quedado (Rodríguez Huéscar dice que aquí está “la crítica del idealismo en sentido estricto y directo”)¹⁶⁴⁶.

¹⁶⁴⁶RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Como puede verse, lo que estamos exponiendo coincide en lo fundamental con lo que expone este autor en esa obra, en el capítulo “La crítica del idealismo en los textos de Ortega”, aunque espero hacerlo en forma más completa e inteligible, al menos para mí, entre otras cosas porque tengo en cuenta algunos textos y cursos (como *El hecho de que existan cosas* o los cursos de 1928, 1929-30 y 1930-31) que no se habían publicado como tales hasta la nueva edición de las obras completas de Ortega que ahora estamos manejando. En este sentido, me sorprende, en la bibliografía sobre Ortega que he tenido ocasión de consultar, que no es ni mucho menos completa (mi acercamiento al pensamiento de Ortega se ha basado sobre todo en la lectura directa, siempre repetida y a veces machacona de sus obras), no haber encontrado este ejercicio de atención e interpretación de la repetida crítica al idealismo, siendo tan fundamental en él, sino en Rodríguez Huéscar. Quizás Javier San Martín y Julio Bayón son los que más se aproximan, aunque de forma más sintética. También hemos dejado constancia en una cita de la síntesis que hace Julián Marías. No necesito decir que lo que Rodríguez Huéscar llama “Prenotandos de la crítica al idealismo”, que aquí he resumido, lo he expuesto, deteniéndome en cada una de las obras o ensayos, en el apartado correspondiente de este trabajo.

La crítica al idealismo en *¿qué es filosofía?* y otros cursos o textos “cercaños”

Estamos situados en la primera certeza de Descartes: pienso, luego existo. “El pensamiento al consistir exclusivamente en darse cuenta de sí mismo (darse cuenta de las cosas, de que las estoy pensando o dándome cuenta de ellas; caigo en la cuenta de lo que es pensar) no puede dudar de su existencia: si pienso A es evidente que existe el pensar A. Por eso la primera verdad sobre lo que hay es ésta: el pensamiento (que es pensar A) existe, *cogitatio est...* Todas las otras realidades podrán ser ilusorias pero ésta -el parecerme a mí esto o lo otro, el pensar- existe sin duda posible”¹⁶⁴⁷.

Cogitatio est. Cogito, sum. Pienso, luego existo. Traduzcamos su significado: existo como pensamiento, existo como ser que piensa (*Je ne suis q'une chose qui pense*). En mi pensamiento aparece el mundo (yo pienso, siempre, algo; eso es pensar, serme presente algo), pero su existencia, en sí, es dubitable. De momento, lo único cierto es que eso, el objeto, es para-mí. Luego existo yo como ser que piensa y las “ideas” (las cosas como “ideas”, pensamientos o *cogitationes*, realmente *cogitata*) dentro del yo o para el yo.

Pero ¡atención! Esto significa que el dato seguro, el yo que consiste en pensar (en estar siempre pensando algo, en ser un puro referirse a o, si se prefiere, puro parecerme a mí, de ahí “pensar”, capacidad de reflexión) se ha convertido en habitáculo de ideas, en un ser idéntico al que le ocurre el pensar, el tener ante sí muchos objetos, en definitiva, en sustancia. Eso es lo que permite creer que todo es contenido subjetivo, contenido del sujeto, porque éste se ha convertido en sustancia... pensante. Ahí está, dice Ortega, la raíz del idealismo: no haber sabido aceptar la escueta evidencia que se da en la primera certeza radical, que es el pensar, el puro estar volcado en la cosa, no una sustancia idéntica para la que todos sus objetos se convierten en materia subjetiva. El puro triunfo de la subjetividad: he ahí el subjetivismo.

Es decir, denuncia Ortega que en esta traducción del dato radical -*cogitatio est*, es seguro que estoy pensando, el hecho de la conciencia- por el *cogito-sum*, yo soy una cosa que piensa, se ha introducido un *quid pro quo*, una serie de incongruencias o afirmaciones que ya no son tan seguras y que conducen al idealismo: 1) ha traducido el hecho inmediato de la conciencia (pienso... esto: dudo, veo imagino... algo), siempre intencional¹⁶⁴⁸, por el puro pensar, por el hecho seguro y subjetivo del pensar (yo que pienso). 2) Este “elemento” subjetivo, sin duda dotado de certeza, se convierte inmediatamente, por la permanencia del prejuicio sustancialista, como sujeto idéntico o como sustancia. Sustancia que tiene como atributo o que ejerce el pensar. 3) Ello conduce a que el objeto, que evidentemente no es “en sí” y no puede constatarse como tal, se concibe como algo para o en el sujeto, como algo a lo sumo de naturaleza subjetiva, como pura idea o contenido del mismo. Tres incongruencias que en absoluto están avaladas por el análisis fenomenológico o por lo “dado” en el dato radical.

Con esto Ortega ve en la traducción o interpretación cartesiana de la primera certeza, el *cogito ergo sum* (yo pienso...algo), una introducción de tesis, proposiciones o supuestos injustificados tanto respecto al sujeto o yo -que se traduce inmediatamente

¹⁶⁴⁷ *¿Qué es filosofía?*, T. VIII, pág. 336. Explicaciones entre paréntesis mías.

¹⁶⁴⁸ Es decir, algo que en principio es pura función de referirse a, puro “darse cuenta” (y por tanto ir acompañado y referido a un objeto), este elemento subjetivo que como tal es sólo “elemento”.

por sustancia- como respecto al objeto, interpretado como idea. Excesos injustificados que constituyen la base del idealismo y que por ello se queda ahora, literalmente, sin fundamento. Veámoslo por separado.

Primero, la consideración del sujeto. Es incontrovertible la certeza del “yo pienso”, que “yo estoy viendo este teatro”, la existencia del yo que duda, que ve, en definitiva, que piensa (ahora esto, ahora lo otro). “Porque no hay pensamiento que no contenga como uno de sus elementos un sujeto que lo piensa como incluye un objeto que es pensado. Si existe, pues, pensamiento y en el mismo sentido que existe tendrá que existir un sujeto o yo y su objeto”¹⁶⁴⁹. Pero, por de pronto, esa evidencia que es dual -un pensar algo, un objeto para un sujeto- se identifica como el sujeto, como el elemento subjetivo. Y al constatarse como verdaderamente existente, hay que buscarle una consistencia (¿en qué consiste, qué es?) y, como no se tiene más referencia que las categorías del pensamiento tradicional, realista-sustancialista, se hace consistir inmediatamente en “una cosa que piensa”, es decir, en una sustancia, algo que no se ve, que da unidad, sustrato, soporte y permanencia, en suma, entidad. El dato radical es puro referirse a una cosa siempre distinta, ocultarse continuamente o confundirse en el objeto. Pero parece que no puede pensarse como pura actividad y se convierte en lo que somos capaces de pensar: una sustancia unitaria y permanente a la que corresponde el pensar.

“He aquí por qué Descartes cuando ve que el pensamiento consiste en aparecerse a sí mismo... mecánicamente le aplica la vieja categoría de sustancia y busca una cosa subsistente bajo el pensamiento, que lo emita, emane y en él se manifieste. Así le parece haber hallado el ser del pensamiento no en el pensamiento mismo sino en una cosa -que piensa, *res-cogitans*”¹⁶⁵⁰.

“Descartes sustancializa el sujeto del pensamiento y al hacerlo así lo arroja fuera del pensamiento”¹⁶⁵¹. Convierte en cosa lo que es anti-cosa, en estado lo que es función, intención, da identidad a lo que es perpetuo travestismo (convertirse continuamente en el objeto). Pero esto tiene consecuencias; es, dice Ortega, la raíz del idealismo. Al convertirse en sustancia, el yo, la subjetividad, es lo que da consistencia a todo el fenómeno del pensar y es lo que permite convertir el objeto, el otro elemento, en mero contenido del sujeto, en pura cualidad subjetiva. Conciencia es entonces subjetividad, autoconciencia, espíritu, la verdadera consistencia de toda la realidad. Lo “pensado” no es, obviamente, en sí; pero tiene que ser en algo. Pues si no tiene consistencia en sí, no hay más consistencia que la del sujeto o conciencia: el objeto será en mí y para mí, su ser consiste en ser pensado, su “entidad” es puramente subjetiva.

Pero lo más importante del idealismo es esta disolución del objeto, la materia, en espíritu o idea, la conversión de la “realidad” en mero contenido o producto de la mente o subjetividad, la reducción del dato radical de la conciencia en su polo subjetivo, el yo. Demostrar lo infundamentado de esta reducción es la verdadera carga contra el idealismo.

¹⁶⁴⁹ *Ídem*, pág. 337.

¹⁶⁵⁰ *Ídem*, pág. 339.

¹⁶⁵¹ *Ídem*, pág. 340.

“La incapacidad del idealismo para inventar un nuevo modo de ser que le permita completa fidelidad a su tesis aparece no menos clara si del sujeto del pensamiento pasamos al objeto. El idealismo me propone que suspende mi creencia en la realidad exterior a mi mente... Las cosas son, por lo pronto, no más que “contenidos de la conciencia”... Pero veamos qué es firme y qué es inaceptable en esta tesis fundamental del idealismo. Es firme que la presente realidad externa del mundo es sólo presunta, es decir, que una realidad en sí, independiente de mí es archiproblemática. Por tanto, la filosofía no puede aceptarla... El mundo exterior no está en verdad aparte de mi darme cuenta, que el mundo exterior no existe en el mundo exterior sino en mi darme cuenta... El idealismo ve la cuestión como un dilema: o este teatro tiene realidad absoluta fuera de mí o la tiene en mí... No puedo asegurar que esté fuera porque yo no puedo salir de mí para ir fuera de mí, a esa pretendida realidad absoluta. Luego no queda más remedio que reconocer su existencia en mí, como contenido mental”¹⁶⁵².

Aquí, es cierto, hay una objeción definitiva contra el realismo; pero, dice Ortega, “el idealismo debió andar con más cautela”.

En primer lugar, nos dice como primera objeción, no tiene sentido la afirmación de que este teatro, una realidad de por sí extensa, esté en el interior, forme parte o se adecue al yo, algo por principio inextenso. En las lecciones de 1932 dirá que el yo es lo totalmente heterogéneo al objeto extenso y exterior, por lo que es un sinsentido esa equiparación. Ni la habitación está en el yo, ni “yo” estoy propiamente en la habitación. Son dos realidades heterogéneas¹⁶⁵³.

Pero, si lo que se afirma es que el objeto está en el sujeto “intencionalmente”, como idea, imagen o representación, como contenido “intencional” (evidentemente, no material), cabe responder:

1/ Si se trata de una “representación”, es necesario distinguir entre el acto de representar y el objeto representado. Es decir, una cosa soy yo, que soy conciencia y ser acto de representar, y otra el objeto o contenido representado. Podría asumirse que el acto de representar es un acto subjetivo, que pertenece al sujeto, pero no así el objeto representado. Esto, lo objetivo, no queda probado que sea subjetivo, más aún, es lo no subjetivo, lo que no puede asimilarse al sujeto y por tanto difícilmente puede deducirse de él (si el sujeto, el pensar es más bien puro asimilarse al objeto). El contenido como tal no pertenece al sujeto, no es de entraña subjetiva; más bien al contrario, es la diversidad irreductible que le da contenido y en que se vuelca el sujeto o conciencia. Afirmarlo, por tanto, como algo de naturaleza subjetiva, resuelto en pura subjetividad, es un salto sin suficiente justificación. Esto es lo que creo que significa lo siguiente:

“El mundo no es mi representación... En casi todo el idealismo se usan las palabras con un doble sentido equívoco. Yo me represento el mundo. Lo mío aquí es el representar y este es un sentido claro de la palabra representación. Pero el mundo que me represento no es mi representarlo, sino lo representado. Lo mío es el representar, no lo representado. Schopenhauer confunde elementalmente en la sola palabra “representación” los dos términos cuya relación se trata precisamente de discutir, el pensar y lo pensado”¹⁶⁵⁴.

Podrían añadirse dos razones:

¹⁶⁵² *Ídem*, pp. 340-341.

¹⁶⁵³ Cfr., *Principios de metafísica según la razón vital*. Curso de 1932-33, O. C., T. VIII, pág. 589.

¹⁶⁵⁴ *¿Qué es filosofía?*, pág. 342.

2/ No es dato primario que el objeto sea “idea” o que yo lo esté concienciando como algo en mi conciencia. Más bien es la absoluta posición del objeto en su realidad ejecutiva (el dolor duele, la luz alumbra, el objeto pesa...). Porque la conciencia, ya lo hemos dicho, no aparece primariamente o no se da como tal en el acto de conciencia primaria. Para darse tal conciencia, reflexivamente, antes tiene que darse la conciencia propiamente dicha, como conciencia primaria que es conciencia-del-objeto y no conciencia-de-la-conciencia o conciencia de sí. Véase el siguiente texto:

“El error o insuficiencia de todo idealismo es partir de que la mente o conciencia se refleja en sí misma, de la *Selbstbewusstsein*. No hay tal *Selbstbewusstsein*. El acto de conciencia reflejante no es él mismo reflejado, sino siempre otro. Luego ni hay tal reflexión *sensu stricto* ni hay un *sí mismo*. La *Bewusstsein*, como todo lo que es objetivante, se disocia de su objeto, y esto igualmente cuando el objeto es otro o es ella misma. La verdadera “reflexión en sí mismo” se da sólo en la vida... La vida es esencialmente reflexión en sí, y no sólo reflexión intelectual, sino, más general, reobrar sobre sí”¹⁶⁵⁵.

El objeto no es propiamente nunca “idea”, conciencia u “objeto” (ser para la conciencia), sino simplemente realidad, para la conciencia (evidentemente ante alguien que lo conciencia, pero que sólo está presente “aperceptivamente”). Incluso cuando el objeto es una idea o la misma conciencia: ella es entonces el objeto, la realidad considerada (pero no el sujeto considerante; éste sigue desaparecido como tal). La conciencia objetivante, la conciencia en cuanto es conciencia de (su objeto), no aparece como tal. Lo que sí es reflexión y reobrar sobre sí es la vida: que se pone conscientemente y se propone, es tarea para sí misma.

3/ Una cosa es concienciar el objeto, reflexivamente, cobrando entonces conciencia de él como idea o contenido de conciencia, y otra es conciencia del objeto como presencia ejecutiva ante el sujeto. Es decir, una cosa es el objeto como idea y otra como realidad ejecutiva. Hacerme consciente de que me está ocurriendo algo no es lo mismo que el que me esté ocurriendo (que es lo que pasa en lo que estamos llamando “conciencia primaria”).

Cuando pienso o me hago consciente de que veo o estoy viendo el teatro -acto reflexivo-, que el teatro está presente, como idea u “objeto”, ante mí, no veo realmente el teatro. Cuando pienso o me hago consciente del dolor como algo que me pasa a mí, no me duele (ese pensamiento no es propiamente el dolor). “Me duelen las muelas”: cuando lo pienso reflexivamente, cuando pienso el dolor, el dolor no está. El dolor está, las muelas me duelen, cuando no las pienso. “La lámpara alumbra”: el ser ejecutivo de la lámpara es el iluminar. Pero el pensar la lámpara o su acto de iluminación no alumbra, no ilumina. El idealismo dice que las cosas son “ideas”, contenido subjetivo de la conciencia; pero lo que se me da en el acto -primario- de conciencia no es esa “idea”, sino la ejecutiva realidad de la cosa, su ser ejecutivo: la silla o el bolígrafo no es un elemento de mi recóndita subjetividad, sino lo que está ahí en lo que me siento y el objeto que produce efectivamente estas palabras sobre el papel. Véase a Ortega:

“Un dolor de muelas duele a alguien, y si no no es un dolor. “Este doler a alguien” es un “ser para otro”, pero no como objeto. Mi dolor me duele no como objeto de mi

¹⁶⁵⁵ *Vida como ejecución (El ser ejecutivo)*. Lecciones del curso 1929-1930, O. C., T. VIII, pág. 197.

conciencia o *cogitatio*, sino que es absolutamente y en sí “siendo para mí”... El dolor en que pienso no me duele, *es* objetivamente, no *es* ejecutivamente. Tenemos, pues, aquí una presencia del ser ante mí que no es de especie objetiva sino directamente entitativa. Por tanto, una reflexión de la realidad misma “dolor” que ni tiene el carácter ya especial de conciencia, sino que constituye originariamente a la realidad misma”¹⁶⁵⁶.

El objeto tiene realidad “ejecutiva” y no “objetiva”, es para la conciencia realidad y no “idea”. Es así en todo acto de conciencia, primaria o espontánea. Por supuesto, el sujeto está presente, “el dolor duele a alguien” y si no, no es un dolor. Pero su presencia no es reflexiva, como real autoconciencia, el yo no es “objeto” para sí; en ese caso no es conciencia del dolor:

“Eso que llamo “yo” me es presente constante e indefectiblemente en todo instante - tanto que me constituye, que integra indefectiblemente mi existir mismo. Yo me soy presente sin que necesite percibirme: al contrario, al percibirme, mi yo ejecutivo e íntimo, mi intraser, no aparece más ni menos que cuando no ejercito una “percepción interna”. Y como el “yo”, todos mis “actos”... Se trata de esa extraña presencia que la vida toda tiene para quien la vive... Si por *mí* se entiende la conciencia *sensu stricto* y, por tanto, una acto particular de ella, no cabe decir que esa presencia sea una “reflexión en mí”, porque ésta no existe para mí, es decir, esa presencia no me es, a su vez, presente”¹⁶⁵⁷.

La conclusión es que, lo mismo que en el realismo hay una petición de principio, se apoya en un supuesto injustificado e improbable, también en el idealismo hay una petición de principio, se funda sobre una tesis no justificada: que el elemento objetivo es puro contenido, “materia” subjetiva, algo que pertenece al sujeto. Si lo que buscamos es algo indubitable, tampoco el idealismo es aceptable como tesis filosófica.

Pero el resultado de verdad es una nueva tesis, un nuevo principio filosófico y una nueva convicción sobre qué es efectivamente lo real: el objeto no es “en sí”; pero tampoco puede decirse que sea “para sí” (queremos decir, para la conciencia o por la conciencia)¹⁶⁵⁸. Si queremos mantenernos en lo que es dado e indubitable, tenemos que decir que es la coexistencia y relación, sin reducción posible, de esos dos elementos: el yo como conciencia-de y el objeto como objeto-para; la coexistencia, dice Ortega, del yo y las cosas, la relación necesaria y codeterminante de yo y el mundo, lo que constituye “mi vida”. Y, por supuesto, tener que cambiar nuestro concepto de ser: ni el yo ni las cosas son sustancias en independencia recíproca. Son más bien elementos de una relación en que ambos se van definiendo -haciendo- en recíproca dependencia. El ser no es estático, sino dinámico; y la cosa, o el yo, no es “ser” (un ente definido con cualidades que le son propias), sino ejecución: “actualización” de su esencia ante otro, pura realización o verdadera actuación.

¹⁶⁵⁶ *Ídem*, pág. 201.

¹⁶⁵⁷ *Ídem*, pág. 202.

¹⁶⁵⁸ El análisis de Zubiri es más contundente: el contenido de la percepción no puede decirse que sea “en sí” (piénsese en un color: no tiene sentido decir que es en sí, que pertenece al objeto; sabemos que sólo es color para la vista); sin duda es así para el sujeto o la conciencia. Pero eso no significa que sea “por ella”, como algo puramente subjetivo. Es “en propio” y es dado a la conciencia “de suyo”, lo que significa que constituye un *prius* -en sentido ontológico- con respecto a ella. Esto recalca el objetivismo del conocimiento, la superación del idealismo, pero no la vuelta al realismo.

“¿Dónde está, pues, el teatro en definitiva? La respuesta es obvia: no está dentro de mi pensamiento formando parte de él, pero tampoco está fuera de mi pensamiento si por fuera se entiende un no tener que ver con él -está junto, inseparablemente junto a mi pensarlo, ni dentro ni fuera sino *con* mi pensamiento... Y como la filosofía aspira a componerse sólo de hechos indiscutibles, no hay sino tomar las cosas como son y decir: el mundo exterior no existe sin mi pensarlo pero el mundo exterior no es mi pensamiento, yo... soy frente a ese teatro, soy con el mundo, somos el mundo y yo. Y generalizando, diremos: el mundo no es una realidad subsistente en sí y con independencia de mí -sino que es lo que es *para* mí o ante mí... agota su ser en aparecerme. Pero no está en mí ni se confunde conmigo. Yo soy quien ahora lo ve, él es lo que ahora yo veo -sin él y sin otras cosas como él mi ver no existiría, es decir, no existiría yo. Sin objetos no hay sujeto. El error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las piense, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos”¹⁶⁵⁹.

La síntesis final es la siguiente, y recorro a las palabras de Ortega, alargando la cita, porque son de tal claridad que no necesitan traducción:

“Necesitamos, pues, corregir el punto de partida de la filosofía. El dato radical del Universo no es simplemente: el pensamiento existe o yo pensante existe -sino que si existe el pensamiento existen *ipso facto* yo que pienso y el mundo en que pienso, y existe el uno con el otro, sin posible separación. Pero ni yo soy un ser sustancial ni el mundo tampoco -sino que ambos somos en activa correlación: yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí”¹⁶⁶⁰.

“En suma, señores, que al buscar con todo rigor cuál es el dato radical del Universo, qué hay indudablemente en el Universo, me encuentro con que hay un hecho primario y fundamental que se pone y asegura a sí mismo. Este hecho es la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo. No hay el uno sin el otro. Yo no me doy cuenta de mí sino como dándome cuenta de objetos. Yo no pienso si no pienso cosas -por tanto al hallarme a mí hallo siempre frente a mí un mundo. Yo, en cuanto subjetividad y pensamiento, me encuentro como parte de un hecho dual cuya otra parte es el mundo. Por tanto el dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es yo existo -sino que es mi coexistencia con el mundo”¹⁶⁶¹.

¹⁶⁵⁹ ¿*Qué es filosofía?*, pp. 342-343.

¹⁶⁶⁰ *Idem*, pág. 243. Con igual o quizás mayor claridad lo dice en *¿Qué es ciencia, qué la filosofía?*, Lección III (Lecciones en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires en noviembre y diciembre de 1928, que sirvieron ampliamente para *¿Qué es filosofía?* y quedaron inéditas hasta las últimas Obras Completas, que son las que estamos citando): “Sigue teniendo razón Descartes y la primera verdad filosófica es que existe alguien que se da cuenta de algo. Pero aquí someto a una importante innovación la tesis idealista. Descartes fue incompleto al interpretar su propio descubrimiento pues en el *Cogito, sum*, no parece sino que sólo conseguimos demostrar la existencia del sujeto que piensa... Pero es cosa patente que si existe un darse cuenta tendrá que existir no sólo alguien que se da cuenta sino también algo de que él se da cuenta... Con el sujeto de la conciencia, y tan originariamente como él aparecen los objetos de la conciencia. Pero se dirá que el objeto de la conciencia sólo existe en tanto tengo yo conciencia de él -su existencia aparte ha sido eliminada por ser problemática. Mas ¿acontece otra cosa con el yo sujeto? El yo cartesiano sólo existe en tanto piensa y como sólo puede pensar si algo existe como objeto suyo quiere decirse que ambos -sujeto y objeto, yo y el mundo mío- mutuamente se requieren y exigen, sin que el uno sea más ni menos que el otro. Dice Leibniz que hay dos grandes verdades de hecho, dos evidencias igualmente primarias: una es el *Cogito, sum*, hay un yo; pero la otra es: *plura a me cogitantur*. Y traduce inmediatamente esta interacción por “vida” (O. C., T. VIII, pág. 155).

¹⁶⁶¹ ¿*Qué es filosofía?*, pp. 343-344.

Pero, como hemos dicho ya repetidas veces, Ortega convierte esta correlación inmediatamente en el concepto de vida, que es entonces lo que se nos muestra como la realidad radical (aquello de lo que tenemos constancia apodíctica y aquello en lo que se nos da cualquier otra realidad). Ésta, mi vida, se convierte por tanto en el principio u objeto propio de la filosofía que ha de consistir en explorar las características o modos de “ser”, las categorías que permitan comprender esa realidad.

“Pero ¿qué es esto? ¿Con qué hemos topado indeliberadamente? Eso, ese hecho radical de alguien que ve y ama y odia y quiere un mundo y en él se mueve y por él sufre y en él se esfuerza, es lo que desde siempre se llama... “mi vida” y mi vida es ante todo un hallarme yo en el mundo... Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es “mi vida”, nuestra vida, la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referidos a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella. (...) Por tanto, el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos “nuestra vida”... Por vez primera, la filosofía parte de algo que no es una abstracción”¹⁶⁶².

Porque las dos filosofías anteriores, el realismo y el idealismo, partían de una soberana abstracción, de una amputación de la realidad: o del “ser en sí”, independiente y segregado de la conciencia, o del “ser para sí”, desgajado de aquello en que realmente consiste. Pero ahora, sigue Ortega:

“Hemos encontrado como dato radical del Universo, por tanto, como realidad primordial algo completamente nuevo, distinto del ser cósmico de que partían los antiguos, y distinto del ser subjetivo de que partían los modernos. (...) Para los antiguos realidad, ser, significaba “cosa”; para los modernos ser significaba “intimidad, subjetividad”; para nosotros ser significa “vivir”, por tanto, intimidad conmigo y con las cosas... En él están conservadas, integradas una con otra y superadas la antigüedad y la modernidad. Estamos a un nivel más alto, estamos a la altura de los tiempos”¹⁶⁶³.

Ahora bien, esta reivindicación del objeto como algo irreductible al pensamiento y esta traducción del dato radical como “mi vida”, el hecho de encontrarme -atareado- con el mundo y por tanto este definir lo verdaderamente real como el hecho de ser el hombre con el mundo, codeterminándose, en definitiva, la relación y recíproca dependencia entre el hombre y el mundo... y su historia, es sin duda un nuevo objetivismo, que lanza a la filosofía a su verdadero papel de ser esclarecimiento de la

¹⁶⁶² *Ídem*, pp. 345-346.

¹⁶⁶³ *Ídem*, pp. 347-348. Y a continuación hace de nuevo una magnífica síntesis de cómo hemos llegado a este nuevo principio o realidad radical: “Refresquemos en pocas palabras la ruta que nos ha conducido hasta topar con el “vivir” como dato radical, como realidad primordial, indubitable del Universo. La existencia de las cosas como existencia independiente de mí es problemática -por consiguiente abandonamos la tesis realista de los antiguos. Es, en cambio, indudable que yo pienso las cosas, que existe mi pensamiento y que, por tanto, la existencia de las cosas es dependiente de mí, es mi pensarlas; ésta es la porción firme de la tesis idealista. (...) Si el idealismo no más dijese: existe el pensamiento, el sujeto, el yo, diría algo verdadero aunque incompleto; pero no se contenta con eso, sino que añade: existe sólo pensamiento, sujeto, yo. Esto es falso. Si existe sujeto existe inseparablemente objeto y viceversa. Si existo yo que pienso existe el mundo que pienso. Por tanto, la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir. El modo de dependencia en que las cosas están de mí no es, pues, la dependencia unilateral que el idealismo creyó hallar, no es sólo que ellas sean mi pensar y sentir, sino también la dependencia inversa, también yo dependiendo de ellas. Se trata, pues, de una interdependencia, de una correlación, en suma, de coexistencia” (pp. 348-349).

verdad y devuelve a la razón a su auténtica función, alumbrar la vida, haciendo posible lo que era el lema de Ortega: “Salvémonos en las cosas”. Así lo recalca en seguida: “Porque “mi vida” no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es... también mundo. Hemos superado el subjetivismo de tres siglos -el yo se ha liberado de su prisión íntima, ya no es lo único que hay... Nos hemos evadido de la reclusión hacia dentro en que vivíamos como modernos, reclusión tenebrosa, sin luz... El mundo de nuevo es horizonte vital que reclama nuestra atención. “Salvémonos en el mundo-salvémonos en las cosas”¹⁶⁶⁴.

Pero ¿se ha superado realmente el idealismo? ¿No es este quedarme con los “datos inmediatos de la conciencia”, este mantenernos en el dato radical, indubitable, y por ello en el puro dato fenomenológicamente reducido, sin supuestos ni interpretaciones, que nos obliga a quedarnos en la pura y dada relación sujeto-objeto, el objeto-para-mí y yo como conciencia-de-un-objeto, eliminando todo residuo sustancialista, no es -digo- quedarnos en el puro fenómeno (el objeto como puro aparecer a mi mente, sin otra consistencia, y el sujeto como puro y continuo reflejar, sin identidad sustantiva) y por tanto recaer en un verdadero fenomenismo que se prohíbe toda interpretación metafísica? ¿Difiere esto, por ejemplo, del fenomenismo humeano, que acepta lo “dado” sin admitir la unidad e identidad sustante tanto del objeto como del sujeto, y asigna a la ciencia, sí, describir el mundo, decir *cómo* es -esto es, cómo se manifiesta: es lo que va a emprender Ortega en su análisis categorial, “ontológico”-, pero sin pronunciarse sobre *qué* es, ni siquiera *si* es?

Aceptar como indubitable la presencia del mundo a mi conciencia y aceptar lo real como esa relación, sin prejuzgar o interpretar la consistencia de cada uno de esos elementos -sujeto, yo, mundo- ¿no es mantenerse en el ámbito del “fenómeno”, dejando de lado la pregunta por el “ser”? ¿No permanece esto en una auténtica “fenomenología”, que deja de ser método descriptivo para llegar a las esencias y se convierte en la definitiva interpretación de lo real, pero desechando toda pretensión de metafísica? ¿Hay aquí verdadera superación de Husserl? Apunto una clave: la imposibilidad de superar el idealismo no está tanto en su análisis del “dato de la conciencia” cuanto en la pretensión -excesiva para un hombre cuya razón es función de la vida y por tanto limitada- de no admitir sino lo apodícticamente fundamentado. Si no podemos aventurar o conformarnos con interpretaciones más probables o mejor fundamentadas, si queremos mantenernos en el ámbito de lo indubitable, difícilmente podremos superar la evidencia de lo “aparente”, de lo dado fenoménicamente. Eso sí, siempre será mejor depurarlo y no dejarnos engañar de falsos o mal interpretados “datos radicales”.

En **¿Qué es la vida? (Lecciones del curso 1930-1931)** parte ya de la vida como realidad radical y se pregunta cuál es el tipo de realidad que le corresponde, con qué conceptos puede ser comprendida y qué realidad es la propia de cada uno de los elementos que constituyen la vida: las cosas y el yo (“Ahora nos preguntamos por lo que significa el ser real atribuido a la vida y a todos sus ingredientes”). Recalca que no son sustancias y que no pueden ser entendidos por ninguna de las categorías de la filosofía realista e incluso idealista, que recae en aquella. Los explica por el concepto de

¹⁶⁶⁴ *Ídem*, pp. 350-351.

ejecución frente al de sustancia. Con ello insiste de nuevo en la crítica al realismo; pero al analizar no sólo al objeto, sino al sujeto, como consistiendo no en sustancias sino en “ser ejecutivo”, confirma la crítica al idealismo por el argumento de que, si el objeto lo es y necesita de la conciencia, también ésta lo es y necesita del objeto.

Comienza -y estamos en la Lección VI- por el análisis de lo que son las cosas. La primera interpretación es que la cosa es en sí y por sí, existe y permanece en su ser con independencia de mí. Las cosas son sustancias; cosa que no deja de ser -y ésta es la crítica ya conocida- una hipótesis improbable¹⁶⁶⁵. Pero las cosas, según lo que podemos acreditar en la conciencia inmediata, no son sustancias, sino pura ejecución: su ser se agota en lo que es, o mejor, actúa o ejerce para mí: la lámpara en alumbrar, la tierra en servirme de sostén, o camino o recurso. Las cosas son lo que hacen o lo que “sirven”. Suponerles, además, otro ser o “existir por su cuenta” es un añadido hipotético e improbable (“El ser originario, la realidad primaria de cuanto forma parte de mi circunstancia consiste en su servirme o estorbarme, por tanto en ser facilidad o dificultad para mi vida... No existe sino en cuanto actúa efectivamente sobre mí”. “No es, no existe sino en cuanto actúa y funciona. Su ser no es sustante, sino actuante. No existe por sí... sino que sólo existe mientras actúa y según actúe”¹⁶⁶⁶).

Este ser como ejecución, si niega, como antes hemos aludido, la interpretación de la cosa como mero “objeto” o *cogitatio* del idealismo, recalca sobre todo el prejuicio del realismo al asignarle un “ser en sí”.

Pero lo mismo cabe decir del “yo” que, como las cosas, no consiste sino en ser actuación, puro reflejar de la cosa que así se me hace presente, con lo que se volatiliza como sustancia. No es una cosa que lleve a cabo *cogitationes*, sino el puro fluir de esas *cogitationes*, que no aparecen como tales, sino como presencia ejecutiva de las cosas. El yo es también “actuar” sobre las cosas, ejercer de conciencia, un puro fluir de vivencias y no ser un sujeto idéntico que da unidad a esas vivencias:

“Yo no soy sino aquél a quien le pasa y que hace todo eso. Yo no soy nada más. Yo no soy bajo eso o por detrás de eso una sustancia ni corporal ni material”¹⁶⁶⁷. “Yo no soy nada debajo o detrás de ser el que está sentado, el que lee, el que se ocupa intelectualmente con esto o lo otro, el que aguanta una enfermedad, el que sufre un dolor... Ahora bien, nada de esto es ser una “cosa”, una sustancia: es actuar con las cosas del mundo, tratar con ellas, manipularlas en acción o en pasión. Mi realidad es, pues, también precisamente dinámica, funcional, ejecutiva. Si las cosas no son sino en tanto en cuanto que actúan sobre mí y son sólo ese ejecutivo actuar, también, “yo soy sólo en cuanto actúo sobre y con las cosas”. Si el existir de éstos es su ser para mí, viceversa, mi existir es sólo ser para las cosas, en ellas, con ellas”¹⁶⁶⁸.

Este disolverse de la sustancia tanto de las cosas como del yo, convirtiéndolas en pura relación-ejecución, es sin duda una crítica definitiva al realismo y su categoría fundamental y no despejar nuestras dudas sobre el fenomenismo a que conduce este análisis. No en vano la crítica de la idea de sustancia es la base del “idealismo subjetivo” de Locke o del fenomenismo de Hume. Ortega, sin embargo, ve en esto una

¹⁶⁶⁵ Cfr., *¿Qué es la vida?*, O. C., T. VIII, pp. 425-426.

¹⁶⁶⁶ *Ídem*, pp. 427 y 428.

¹⁶⁶⁷ *Ídem*, pág. 429.

¹⁶⁶⁸ *Ídem*, pp. 429 y 430-431.

“superación del idealismo” al reclamarse por igual el sujeto para el objeto, pero también el objeto para el sujeto: eliminación del subjetivismo, del imperialismo del sujeto.

“Aquí se entrevé ya lo que va a ser radical superación del idealismo. Vitalmente no existe “mundo” si no existo “yo”, mas para que yo exista tiene que existir, ni más ni menos que “yo”, el mundo en que vivo. Por tanto, es falso el principio fundamental del cartesianismo, padre de todo idealismo: *Cogito, sum*; pienso, luego soy. La verdad, como veremos, es ésta: pienso, luego somos -el mundo y yo... Nos hemos libertado de la interpretación sustancialista y hemos hallado en su lugar la idea de realidad como ejecución. La realidad consiste en pura actuación de la circunstancia sobre mí y de mí sobre la circunstancia. (...) Esta tremebunda implicación mutua y potenciada de ambos es precisamente lo que llamamos “vida”¹⁶⁶⁹.

En **Lecciones de metafísica según la razón vital, curso de 1932-33**, que se publicaron por primera vez como libro en 1966 con el título *Unas lecciones de metafísica*, alude Ortega en varias ocasiones y hace apuntes críticos al idealismo (que la conciencia primaria es del objeto y sólo secundariamente es conciencia de sí -Lección IV-; que el yo es radicalmente heterogéneo con la cosa u objeto y es un contrasentido decir que éste, extenso, está contenido en él; que el ser de las cosas es un ser ejecutivo y que las cosas son primariamente cuando no pensamos en ellas, sino cuando las vivimos -Lección V- y que por tanto lo dado en la conciencia efectiva es el ser de las cosas en su ejecutividad y no como “ideas” o pensamiento), pero es para él una cuestión tan importante y a la que no deja de dar vueltas que le dedica realmente las cuatro últimas de las catorce lecciones del curso.

Al final de la lección XI vuelve Ortega a la eliminación de la tesis realista y el advenimiento del idealismo, que es la tesis en que vive la Edad Moderna desde Descartes hasta Husserl (*Ideas para una fenomenología pura* aparece en 1913). “Vivimos en un mundo forjado por el idealismo. La cuestión es si podemos seguir en aquella tesis -porque todo hace sospechar que ese Mundo idealista se resquebraja y se hunde. Pero ustedes comprenden que la tesis idealista es muy difícil de quebrar”¹⁶⁷⁰.

La cosa es grave. Con el idealismo no queda como realidad última más que una sola cosa: el pensamiento. Y esto tiene sus consecuencias. El realista tiene el mundo como tierra firme y su orientación es de confianza en las cosas. Para vivir necesita hacerse cargo de ellas, averiguar su ser, sus leyes propias. Pero el idealista se encuentra sin esa tierra firme del mundo, sólo cuenta con su propio pensar. Para hacer su vida no tiene a dónde mirar sino a sí mismo. De ahí la tendencia o la tentación de hacer un mundo sacado exclusivamente de sus propias ideas. Le falta el criterio y el límite de las cosas. “El idealismo es por esencia revolucionarismo”¹⁶⁷¹.

Por eso “necesitamos ahora habérmolas con la tesis idealista”. Pues bien, dicho sintéticamente, el error del idealismo está, no en referir la realidad al pensamiento (con lo que el realismo queda definitivamente superado), sino en reducirla, injustificadamente, a él. Ahí se da un salto injustificado, inevidente. La razón es ésta:

¹⁶⁶⁹ *Ídem*, pág. 431.

¹⁶⁷⁰ *Lecciones de metafísica según la razón vital*. Curso de 1932-1933, O. C., T. VIII, pág. 639.

¹⁶⁷¹ *Ídem*, pág. 644.

cuando se da realmente, primariamente, ejecutivamente el pensamiento, nunca es el pensamiento como autoconciencia o puro pensar -ni, claro está, el objeto como *cogitatio*-, sino la presencia del objeto, ejecutivamente, al sujeto. Siempre están presentes sujeto y objeto, A y B. Siempre un objeto como ser para mí y un sujeto como conciencia-de-ello. Aunque la conciencia primaria es del objeto, nunca hay objeto sin sujeto, sin conciencia; pero nunca hay conciencia sin objeto. Porque aun cuando es conciencia de sí (secundaria, reflexivamente), entonces el yo es presente como objeto y lo que no es, precisamente, es sujeto. Por ello, como ya hemos dicho muchas veces, reducir el objeto o mundo al pensamiento resulta arbitrario, injustificado, contrario a lo que de verdad encontramos en el hecho o fenómeno del pensar. Hay en el idealismo, como en el realismo, una hipótesis que no responde a lo realmente evidente, que no es indubitable. Por eso este texto puede servir de síntesis:

“Es preciso, pues, distinguir entre el ser ejecutivo del pensamiento o conciencia y su ser objetivo. El pensamiento como ejecutividad, como algo ejecutándose y mientras se ejecuta no es objeto para sí, no existe para sí, no lo hay. Por eso, es incongruente llamarlo pensamiento... Recuerden que decíamos: cuando sólo hay pensamiento no hay efectivamente lo en él pensado. Cuando sólo hay mi ver esa pared, no hay pared. (...)

“Esto nos hace caer en la cuenta de que el idealismo al pretender fijar qué es lo que verdaderamente hay comete, bien que en otra dirección, el mismo error que el realismo. El error del realismo consistía en que al determinar qué es lo que hay no tomaba como tal lo que hay y como lo hay, en su estricta pureza, sino que subrepticamente hacía una hipótesis, a saber: afirmar que lo que hay son las cosas en sí y por sí... ¿no es esto último un añadido hipotético y nada evidente? Es indudable, evidente que esa pared existe mientras me es presente pero no lo es que siga existiendo. Lo que evidentemente hay es, pues, la pared ante mí -por tanto yo y la pared- igualmente reales uno y otra. Yo soy ahora el que ve la pared, y la pared lo visto por mí. En consecuencia, para ser yo el que ahora soy necesito de la pared no menos que ella, para ser lo que es, necesita de mí. La realidad no es la existencia de la pared sola y por sí -como quería el realismo, pero tampoco la de la pared en mí como pensamiento mío, mi existencia sola y por mí. La realidad es la coexistencia mía con las cosas”¹⁶⁷².

Podemos decir que hay en el razonamiento cartesiano dos afirmaciones de muy diversa índole: una, por la que afirma que lo que existe y yo compruebo evidentemente como tal existe para mí, en relación a mi conciencia. Esa tesis es incontrovertible y anula, como hemos repetido, la tesis realista. La otra, que eso que existe para mí es puro pensamiento, es producto o contenido del pensar, es de raíz subjetiva. Pero esta tesis, que reduce toda realidad al pensar, no es evidente.

“Preguntémonos, perentoriamente, ¿Qué hay cuando hay mi ver la pared? Pues hay la absoluta realidad que soy yo -y hay la realidad que me es la pared. Cuando la estoy viendo y mientras la veo hay ante mí y para mí pared exactamente lo mismo, en idéntico sentido, ni más ni menos, que hay yo... “Ver la pared” no significa aquí, estrictamente, sino el hecho absoluto de que yo existo con una pared delante tan existente como yo -significa, pues, la coexistencia de mi yo y la pared-, en modo alguno, que yo exista absolutamente pero la pared sólo relativamente a mí, en el sentido de ser *sólo* apariencia y no efectiva existencia. ¿Por qué existo yo absolutamente? Sólo por esto: porque existo para mí. Pero lo propio acontece a la pared: existe para mí como tal pared, luego existe absolutamente”¹⁶⁷³ (y no se justifica en absoluto que la pared sea yo).

¹⁶⁷² *Ídem*, pp. 650-651.

¹⁶⁷³ *Ídem*, pág. 655.

Se puede objetar que esa pared puede ser fruto de una alucinación. Esa objeción nos ha servido para rechazar la pretensión -realista- de que es algo en sí. Pero, aunque fuera una alucinación, no dejaría de ser algo dado, el polo objetivo que da consistencia a mi acto de conciencia. Estamos determinando qué se nos da en esa conciencia primaria, cuál es la realidad primaria que en ella se afirma; y, sea lo que sea, percepción, duda, alucinación, recuerdo... siempre es la referencia, la necesidad de un objeto, y siempre será la realidad ante mí -no yo ni mi puro acto de ideación, que en principio no aparece como tal, con las características propias de su ser presente (que serán distintas en el sueño, en la percepción, en la alucinación...). Que es la realidad, aunque en relación a mí, como yo lo soy en relación a ella. Eso es mi vida, mi contender con el mundo. Lo que no puede decirse es que ahí, primariamente, sólo hay pensamiento o sólo sujeto y acto subjetivo.

Si el idealismo lo afirma así, reduciendo la inmediata presencia del objeto a “idea”, a pensamiento, es debido, nos explica Ortega a continuación y lo hizo en *¿Qué es filosofía?*, a un prejuicio: que ser es “ser en sí”, ser sustancia. Si las cosas no lo son, no puedo afirmar que lo sean, entonces no son de naturaleza “real”, sino subjetiva; tienen que serlo en el sujeto y por tanto reducirse a él. Pero entre “ser en sí” y ser puramente subjetivo hay otras posibilidades. Luego la tesis idealista no es concluyente, más aún, es contraria a la evidencia fenomenológica.

“Si, pues, por pensamiento se entiende, como es sólito en todo idealismo, una realidad en que sólo existe el sujeto, yo, pero no lo otro que el sujeto, niego que lo auténticamente inmediato sea pensamiento... Al interpretar el idealismo lo inmediato (lo que se nos da con evidencia en el acto de conciencia) como pensamiento contradice y vulnera su propio e invulnerable punto de partida. Consistía éste en exigir, como carácter fundamental e inexcusable de realidad, su inmediatez, su presencia y patencia ante mí. Pero es el caso que cuando veo esa pared es ésta lo presente y patente pero no mi verla. Yo no veo mi ver cuando estoy viendo. Para darme cuenta de que hay mi ver, tengo que dejar de ver y recordar que hace un instante veía... ¿Cómo ha podido cometer el idealismo esta incongruencia...? Muy sencillo, porque conserva en sí mismo, sin advertirlo, la tendencia realista. Ésta consistía en creer que lo real... es lo que existe independientemente de mí... Si esa pared existe sólo en cuanto me es presente y en tanto me lo es, entonces no la hay, sino que hay sólo sujeto... Y sin embargo, es de sobra evidente que yo no me encuentro la pared en mí sino fuera de mí, ante mí, todavía con más claridad que me encuentro a mí mismo... Siempre que encuentro mi yo lo encuentro coexistiendo con algo frente, ante y contra él: el mundo o circunstancia. Ciertamente que ésta no existe por sí, aparte de mí... Pero tampoco existo yo nunca aparte y en mí sino que mi existir es coexistir con lo que no soy yo. La realidad es, pues, interdependencia y coexistencia”¹⁶⁷⁴.

Termina confirmando el carácter hipotético e injustificado de la tesis idealista. La pura descripción de lo que se me da inmediatamente en el acto de conciencia no autoriza a esa reducción de todo a pensamiento o pura subjetividad. “Eso es sólo una hipótesis, tan hipótesis como la realista”. No es lo que se nos da inmediata, indubitadamente. Y concluye precisando el significado de “coexistencia”:

“Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos somos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida. La insoportable paradoja del idealismo queda así superada sin recaer en el realismo ingenuo. La nueva

¹⁶⁷⁴ *Ídem*, pp. 656-657. Subrayado e inciso entre paréntesis míos.

tesis conserva la verdad del idealismo que es la inmanencia y la verdad del realismo que es la trascendencia”¹⁶⁷⁵.

Vamos a ver enseguida las características de la vida. La primera es que es ser consciente: de sí misma y de las cosas; y por eso puede ser quehacer con sentido y proyecto. Pero por eso la “coexistencia” no es pensar -ni aun el ser consciente de lo real-, sino ante todo encontrarme frente a esa realidad y en brega con ella. Lo primario es ese encontrarme con las cosas y no el hecho subjetivo de la conciencia, que es sólo un elemento y un instrumento. Pero eso es justamente vivir, mi vida. El dato, la realidad primaria e irreductible que yo encuentro en el hecho primario de la conciencia no es el pensamiento o la subjetividad, sino “mi vida”. A esto se reduce el argumento que estamos considerando desde *El hecho de que existan cosas*: que la “conciencia primaria” lo que nos confirma como realidad no es la autoconciencia o subjetividad, sino la coexistencia, esto es, la vida.

Por eso insiste con razón A. Rodríguez Huéscar en la importancia de “esta formal negación de la realidad inmediata al “pensamiento” o “conciencia, pues se trata no menos que del *principio* mismo de esta metafísica, es decir, mi hallazgo o intuición de la irreductible, de la *radical realidad de la vida* -de mi vida- como lo verdaderamente *inmediato e indubitable*”¹⁶⁷⁶. Y hacer de la “vida” el principio de la nueva filosofía es elevarla al lugar que ocupó el *cogito* en toda la filosofía moderna. La clave está en que, analizando la “conciencia primaria”, que es la conciencia en ejecución, lo que aparece no es el pensamiento o la conciencia en sentido subjetivo, como autoconciencia o reflexividad, sino el estarme presente de la realidad. Por eso el dato radical no es la conciencia o pensamiento, sino... la vida.

En esta misma línea de argumentación se mueve **Prólogo para alemanes** (que ya hemos sintetizado en la Introducción). Al recordar su entusiasmo por la ciencia alemana y por la filosofía de Kant y las decisivas influencias que recibió del neokantismo de Cohen y Natorp en Marburgo, cuenta cómo muy pronto -él y los de su generación- comprendieron la insuficiencia y la falta de veracidad del idealismo y la necesidad de su superación y trata de precisar de nuevo el núcleo de su crítica al mismo. Lo hace tratando de repensar a fondo lo que da verdaderamente el análisis fenomenológico de la conciencia en el que Husserl nos ha iniciado. Con lo cual es no sólo la crítica del idealismo en general, sino en particular de la falta de radicalidad fenomenológica en que el mismo Husserl incurre, recayendo en el idealismo.

Se ha discutido cuál es el momento en que Ortega se aparta conscientemente de Husserl y lo critica abiertamente. La crítica que formula claramente contra él en este *Prólogo para alemanes* -“texto fundamental para la crítica del idealismo fenomenológico”, dice R. Huéscar- y que vuelve a resumir en *La idea de principio en Leibniz* es ciertamente tardía: 1934 y 1947 respectivamente. Ortega mismo dice que ya en 1912 era consciente de la insuficiencia del análisis de Husserl¹⁶⁷⁷ y en 1947 afirma que “desde 1914 (véanse mis *Meditaciones del Quijote*), es la intuición del fenómeno *vida* base de todo mi pensamiento. Entonces la formulaba yo -con motivo de exponer durante varios cursos la Fenomenología de Husserl- corrigiendo de modo principal la

¹⁶⁷⁵ *Ídem*, pág. 658.

¹⁶⁷⁶ RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., op. cit., pág. 89.

¹⁶⁷⁷ Cfr., *Prólogo para alemanes*, O. C., T. IX, pág. 155.

descripción del fenómeno “conciencia de...” que, como es sabido, constituye, a su vez, la base de su doctrina”¹⁶⁷⁸. Y poco después: “Consecuencia de estas objeciones (contra Husserl) fue que expuse desde 1914 la descripción del fenómeno “conciencia de...” haciendo constar, frente a todo idealismo, que no es *pura* descripción, sino ya hipótesis, decir que el acto de conciencia es real, pero su objeto es *sólo* intencional por tanto, irreal”¹⁶⁷⁹, que es el núcleo y el error del idealismo. Lo que nosotros hemos podido comprobar es que Ortega formula ya en 1910, en *El hecho de que existan cosas*, este argumento fundamental que, quizás con mayor claridad y rotundidad expone en estas dos obras. Y que en los artículos anteriores a 1914, en *Meditaciones del Quijote* y con toda claridad en los cursos de 1915 y 1916 ya tiene clara su oposición al idealismo, basándose en el análisis de lo que está verdaderamente dado en el fenómeno radical de la conciencia. El por qué la mayor parte de estos análisis -y más la concreción de este argumento, en referencia crítica expresa a Husserl- quedaron sin publicar¹⁶⁸⁰, si es por falta de seguridad en ellos, si era -como dice en *La idea de principio en Leibniz-* por timidez, ante la enormidad que suponía su afirmación (que el hecho primario en la relación entre el “sujeto” y el “objeto”, en la llamada sin más conciencia, no era la *conciencia* -como subjetividad-, sino “el hombre siendo a las cosas y las cosas al hombre; esto es, vivir humano”), es otra cuestión.

“El idealismo vivía desde siempre en un equívoco escandaloso porque reconociendo en la conciencia la realidad radical, sin embargo, no había procurado nunca analizar a fondo y con suficiente precisión lo que la conciencia es”¹⁶⁸¹. Esta deficiencia iba a ser subsanada por Husserl, que tuvo el enorme acierto del método fenomenológico y su programa “a las cosas mismas”, por la pura descripción de lo “dado” en el dato radical de la conciencia, precisando qué es esa realidad radical. Pero el análisis de Husserl no fue suficientemente cauteloso y descriptivo, sino que introdujo, en la pura tradición cartesiana o kantiana, tesis e interpretaciones que en absoluto respondían a lo “dado”. Esa tesis errónea consiste en reducir o interpretar la conciencia -que hemos dicho que es el dato radical e irreductible- como conciencia subjetiva o autoconciencia (consiste en “darse cuenta”; “yo veo...” significa que “yo me estoy dando cuenta de eso, o mejor, de que veo eso”) y, consiguientemente, los objetos como meros “objetos” o seres para esa subjetividad, como algo que le pertenece y no como realidades. Pero lo que es la conciencia como hecho primario no es eso, el darme cuenta de que estoy viendo, sino el serme presente la realidad, el hecho de verla y estar con ella, en lo que propiamente no aparece, no está, la conciencia como tal, como autoconciencia. Por eso va a distinguir Ortega entre “conciencia primaria”, ejecutivo presentarse del mundo ante mí, y conciencia secundaria o reflexiva, que es cobrar conciencia de ese proceso (darme cuenta de que estoy viendo el mundo) y por tanto tomar como objeto la propia conciencia. El idealismo, el mismo Husserl, confunde la primera con la segunda y por ello la interpreta erróneamente¹⁶⁸².

¹⁶⁷⁸ *La idea de principio en Leibniz*, O. C., T. IX, pág. 1119.

¹⁶⁷⁹ *Ídem*, pág. 1120.

¹⁶⁸⁰ Así *El hecho de que existan cosas*, *Principios de metafísica según la razón vital*, *Prólogo para alemanes*, *La idea de principio en Leibniz*, *Sobre la razón histórica* o el mismo *¿Qué es filosofía?* sólo fueron publicados después de la muerte de Ortega, muchos de ellos bastantes años después.

¹⁶⁸¹ *Prólogo para alemanes*, pág. 154.

¹⁶⁸² Como venimos mostrando, el idealismo que pretende superar Ortega está en Descartes como principio, se continúa en el subjetivismo de los empiristas o del positivismo (que se limita al dato de la conciencia sin referencia posible a una supuesta realidad) o en Kant (que, aunque susceptible de una interpretación más cercana a la de Ortega, conduce a la idea del objeto “constituido” por el sujeto), al

“Husserl cree encontrar la realidad primaria, lo positivo o dado (la realidad radical e indubitable) en la conciencia pura... en un yo que se da cuenta de todo lo demás” (por tanto, la conciencia como subjetividad). “Yo veo esta hoja”. ¿Qué es lo seguro, lo radicalmente dado? “Yo que me estoy dando cuenta”... de esta hoja, que es sólo “objeto” (por tanto, no realidad; el yo pensante sí que lo es). Pero ese yo-conciencia (que es darse cuenta, puro ser consciente) no es el sujeto que quiere una cosa, que siente un dolor, que cree o cuenta con el objeto (lo que es ante todo la patencia del objeto y la “anulación” en él del sujeto. En todo caso la presencia inmediata del objeto), sino que es darse cuenta de ese querer, sentir o creer (donde propiamente el deseo de la cosa, la visión del objeto, la sensación del dolor, la creencia en tal cosa no se da). Pero ese yo - sigue diciendo- “*se reduce* a advertir que piensa y lo que piensa. Ese yo... es contemplación y nada más. Lo contemplado no es una realidad, sino que es tan sólo espectáculo (“objeto” para el contemplador). La realidad verdadera es el contemplar mismo; por tanto, el yo que contempla sólo en cuanto contempla, el acto de contemplar como tal y el espectáculo contemplado en cuanto espectáculo (la realidad concienciada en cuanto “objeto”, algo “para” el conocimiento)... La *realidad absoluta* que es la “conciencia pura” desrealiza cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto, en puro aspecto. La pura conciencia, “*Bewusstsein von*” espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido* (en puro ser-para-el-sujeto)”¹⁶⁸³.

Pero no es esa conciencia pura lo que realmente está dado en el dato radical si se analiza con mayor exigencia. Aquí entra el análisis fenomenológico de Ortega. Lo que encuentra el fenomenólogo es eso que llama “conciencia primaria” que es “encontrarse con las cosas mismas, con el mundo” y es entonces verdadero querer, verdadero sentir o verdadero creer. La conciencia primaria es la presencia ejecutiva del mundo, de la realidad, de las cosas. Y lo que es más importante, en esa conciencia espontánea o primaria lo que no aparece, lo que no está presente como tal, es la conciencia reflexiva, el propio yo como sujeto que consiste en darse cuenta de eso. Hay un evidente referirse de lo que ocurre a mí, que estoy “aperceptivamente” presente y por eso se trata de conciencia. Pero lo primario y predominante en ella es el objeto (y no como “objeto”, sino como realidad ejecutiva), la presencia ejecutiva de la cosa, y no el sujeto autoconsciente. Por eso no podemos afirmar que la realidad primaria, única indubitable, es el sujeto, el yo que piensa (en el que el objeto se ha esfumado como realidad, al ser puro objeto), sino las cosas ante mí y yo ante las cosas. Por eso la realidad radical no es el *cogito*, subjetividad o pensamiento, sino la *vida*, como encontrarse y bregar del hombre en el mundo, como el proceso de actividad e interdependencia de mí con las cosas... y su historia.

neokantismo (que lo convierte en pura construcción) y finalmente al mismo Husserl, que reduce el dato primario a “conciencia pura” y por tanto a la subjetividad. Refiriéndose a este último, A. Peris Suay lo explica así, aunque no entrecómille la frase textual de Ortega: “Para Ortega, Husserl cree encontrar la realidad primaria en la conciencia pura, un yo que se da cuenta de todo lo demás, es decir, que se limita a darse cuenta, pero por eso mismo es puro espectador, no piensa o no cree en lo que piensa. La fenomenología, de esta manera, parte de describir el fenómeno de la conciencia pero suspendiendo su ejecutividad o ponencialidad desde una conciencia reflexiva y, como consecuencia, la única realidad se reduce, otra vez, a la actividad que es contemplar, pero lo contemplado no es realidad” (PERIS SUAY, Ángel, “El liberalismo de Ortega más allá del individualismo”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 6, Madrid, 2003, pág. 172).

¹⁶⁸³ *Ídem*, pág. 155. Explicaciones entre paréntesis mías.

“Lo que éste de verdad encuentra es la “conciencia primaria”, irreflexiva”, “ingenua”, en que el hombre cree lo que piensa, quiere efectivamente y siente un dolor de muelas... Lo esencial, pues, de esa “conciencia primaria” es que para ella nada es objeto (ser-para-la-conciencia), sino que todo es realidad. En ella el darse cuenta no tiene valor contemplativo, sino que es encontrarse con las cosas mismas, con el mundo. Ahora bien, mientras ese acto de “conciencia primaria” se está ejecutando no se da cuenta de sí mismo, no existe para sí. Esto significa que esta “conciencia primaria” no es, en rigor, conciencia (en el sentido de ser un acto de la subjetividad)... Lo único que entonces hay soy yo y son las cosas de todo género que me rodean -minerales, personas, triángulos, ideas- pero no hay además y junto a todo eso “conciencia””¹⁶⁸⁴.

La conciencia como autoconciencia o reflexión es un acto de conciencia secundario, cuando recuerdo o reflexiono sobre lo que ocurre o es esa conciencia primaria. Pero entonces, hemos dicho, la conciencia se convierte en objeto, como lo son los minerales, las personas o los triángulos, y el acto de pensarla es pensar una realidad y por tanto es tan conciencia primaria como ver una pared y ha desaparecido propiamente la conciencia, el sujeto pensante o que piensa esa conciencia.

Con esto el análisis fenomenológico, rigurosamente seguido, nos hace advertir el salto injustificado que se hace al precisar qué es la conciencia y qué es en ese hecho la realidad radical: “La ventaja inmensa de la fenomenología fue llevar la cuestión a precisiones tales que pudiéramos sorprender el instante y el punto en que el idealismo comete su delito y escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia. Parte, en efecto, de un “acto de conciencia primaria e ingenua”. Pero esto no es por sí conciencia, sino la realidad misma, el dolor de muelas doliéndome, el hombre realmente en el mundo real. El idealista supone la realidad, parte de ella, pero luego, desde otra realidad califica de mera conciencia a la primera”¹⁶⁸⁵.

Conciencia en sentido estricto y primario es *Weltsetzung*: posición del mundo, encuentro inmediato con la realidad. El idealismo y el mismo análisis fenomenológico de Husserl suspende la ejecutividad de la conciencia y la convierte en subjetividad objetivante (sujeto que consiste en darse cuenta de todo o subjetividad para la que no hay propiamente realidad, sino “objetos” para ella). Pero con ello aniquila lo que en verdad es la conciencia. Ésta deja de ser presencia ejecutiva de la realidad para ser puro habitáculo de ideas, prisión para un mundo de fantasmas. Si es eso lo que pasa a significar, en el idealismo, “conciencia”, entonces...

“El término conciencia debe ser enviado al lazareto. Pretendía ser el nombre de lo positivo, de lo dado..., pero ha resultado ser todo lo contrario: una mera hipótesis, una explicación aventurada, una construcción de nuestra divina fantasía”¹⁶⁸⁶.

Pero entonces vuelve Ortega a lo que verdaderamente manifiesta la conciencia, en su realidad ejecutiva, y la conclusión a la que cabe llegar, que no es la conciencia como reclusión en la subjetividad que se ve obligada a construir desde sí misma el mundo, sino la vida como coexistencia del hombre con las cosas, donde tiene que realizarse en intercambio objetivo con ellas y donde la razón, sin duda alguna proyectiva y por tanto imaginativamente creadora y transformadora, tiene ante todo que dar razón de la

¹⁶⁸⁴ *Ídem*, pág. 156. Incisos entre paréntesis míos, lo mismo que lo subrayado. Citado por tercera vez en este trabajo.

¹⁶⁸⁵ *Ídem*, pág. 157.

¹⁶⁸⁶ *Ídem*, pág. 158.

realidad, tiene que atenerse a ella. Lo que va a expresar en una de esas frases lapidarias tan características de Ortega: “El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramática*. No existe porque piensa, sino, al revés, piensa porque existe”¹⁶⁸⁷.

De momento, lo que recalca es que hemos llegado a una nueva manera de concebir el ser, que no es sustancia ni es pensamiento, sino puro *acontecer*.

“Lo que verdadera y auténticamente *hay* no es “conciencia” y en ella las “ideas” de las cosas, sino que *hay* un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también. Ciertamente, no se puede prescindir de que el hombre existe porque entonces desaparecen las cosas, pero tampoco puedo prescindir de las cosas porque entonces desaparece el hombre. Pero esta inseparabilidad de ambos elementos es falseada si se la interpreta unilateralmente, como un depender las cosas del hombre -eso será la “conciencia”. Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: ser yo *en* mis circunstancias... esa extraña y radical realidad que es nuestra vida. La vieja idea del ser que fue primero interpretada como sustancia y luego como actividad -fuerza y espíritu- tiene que enrarecerse... y quedar reducida a puro *acontecer*”¹⁶⁸⁸.

Termina:

“Este fue el camino que me llevó a la Idea de Vida como realidad radical. Lo decisivo en él -la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo, la evasión de la cárcel que ha sido el concepto de “conciencia” y su sustitución por el de simple coexistencia de “sujeto” y “objeto”, la imagen de los *dii consentes*, etcétera- fue expuesto en una lección titulada “Las tres grandes metáforas”, dada en Buenos Aires en 1916...”¹⁶⁸⁹.

En el **Curso de 1933-34**, que, como todos los que dio del 32 al 36, se llama **Lecciones de metafísica según la razón vital**, vuelve a resumir su crítica al idealismo y los argumentos que permiten superar tanto el realismo como el idealismo¹⁶⁹⁰. Pero es

¹⁶⁸⁷ *Ídem*, pág. 159. En *el centenario de una universidad* (de 1933, aunque incluido en *Ideas y creencias*, que se publica en 1940) sintetiza todas estas ideas de vida, coexistencia, quehacer y razón vital. La semilla del idealismo plantada por Descartes germina en la mónada de Leibniz, que es la única realidad y que es puro pensamiento. “Si lo único que hay es la inteligencia y la inteligencia es el hombre, quiere decirse que lo único que hay es el hombre, que el hombre se queda solo. O dicho en otra forma: si la única realidad es el pensamiento y yo soy pensamiento, resultará que, para mí, existir no es sino pensar”. Pero contesta Ortega: “No, señor Descartes: vivir, existir el hombre, no es pensar. Vuestra merced... se ha puesto a pensar “porque” antes existía, y ese existir de vuestra merced era un hallarse náufrago en algo que se llama mundo y no se sabe lo que es... Vivir, existir, no es estar solo, sino al revés, no poder estar solo consigo, sino hallarse cercado, inseguro y prisionero de otra cosa misteriosa, heterogénea, la circunstancia, el Universo. Y para buscar en él alguna seguridad vuestra merced se ha puesto a pensar. No existo porque pienso, sino al revés: pienso porque existo. El pensamiento no es la realidad única y primaria, sino al revés, el pensamiento, la inteligencia, son una de las reacciones a que la vida nos obliga... La razón pura y aislada tiene que aprender a ser razón vital”. O. C., T. V, pág. 744.

¹⁶⁸⁸ *Prólogo para alemanes*, pp. 158-159.

¹⁶⁸⁹ *Ídem*, pág. 160.

¹⁶⁹⁰ Véase: O. C., T. IX, especialmente las págs. 119-122. La síntesis de las ideas principales pueden ser estos dos párrafos de la pág. 120: “Recuerden ustedes que lo que hallábamos efectivamente era primero la existencia del mundo, segundo la necesidad de la existencia del yo como garantía de aquélla. O dicho en otra forma: que el mundo existe, es real, pero no solo, sino inseparable de mí. Hay, pues, una efectiva, incuestionable dependencia entre el mundo y yo. Porque, viceversa, yo no me encuentro tampoco solo y aparte sino que me encuentro *en* el mundo, entre las cosas, trabajo con ellas. Si, por alguna razón,

en el **Curso de 1940**, que llamó **Sobre la razón histórica**, donde, en la Lección II y su *addenda*, vuelve a hacer una magnífica y clara exposición de esa crítica, sobre todo en las páginas 504-505 y 507-509 (O. C., T. IX):

“Para el idealismo y con él para toda la edad moderna, la realidad primaria y prototípica, esto es, lo único que verdadera y absolutamente hay es -según hemos visto- el yo pensando las cosas. Éstas no tienen realidad verdadera, radical o primaria sino que son sólo en cuanto pensadas, o como se ha dicho desde Kant, son contenidos de la conciencia, del pensar. De manera que conciencia, pensar significa darse cuenta de sus pensamientos, en suma, darse cuenta de sí mismo. Pero acabamos de advertir que no hay tal: que el ver no se da cuenta del ver, que un pensamiento no se piensa ni puede pensarse a sí mismo. Esto quiere decir lisa y llanamente que esa realidad conciencia, *cogitatio*, pensamiento - que se quiere hacer consistir en darse cuenta de sí mismo- no es tal realidad sino que es una invención, una hipótesis, una suposición y nada más. Por tanto, que no puede servir como realidad realísima, como realidad primordial, que es un pseudo-principio...

“El hecho radical es todo lo contrario de la descripción idealista y moderna -es que me encuentro directamente con las cosas como tales cosas y con su conjunto o mundo no con cosas en cuanto pensadas, no con pensamientos de cosas, sino que el caballo me es caballo, la flor me es flor... El hecho radical de mi relación con los demás sólo es, pues, pulcramente descrito como la coexistencia nuda del yo con las cosas. Tan real es el uno como el otro. Sólo que ahora ser real tiene un nuevo sentido: significa, frente a independencia, depender el uno del otro, ser inseparables, mutuo serse. Las cosas me son y yo soy de las cosas... Entre ellas y yo no hay eso que se llama conciencia, *cogitatio* ni pensamiento: la relación primaria del hombre con las cosas no es de simple darse cuenta, pensarlas o contemplarlas, sino que es estar directamente con ellas y entre ellas y por parte de las cosas actuar efectivamente sobre mí.

“El realismo antiguo hacía del mundo una realidad independiente del hombre como pensamiento. El idealismo moderno hacía el pensamiento independiente del mundo. Yo digo: mundo independiente y pensamiento independiente son dos meras hipótesis, dos construcciones teóricas, no la realidad. Lo que pura y primariamente hay es la coexistencia del hombre con las cosas en su derredor, lo que hay es mutuo existirse el hombre y el mundo, el mundo y el hombre...”¹⁶⁹¹.

resultase que no hay mundo no podría yo tampoco decir de mí que existo. La dependencia es, pues, mutua entre ambas realidades, mundo y yo.

“Pues bien, el idealismo se queda con un solo lado de dirección de esa dependencia: pone la realidad del mundo como dependiendo de mi realidad, como secundaria a ésta, pero no a mi realidad como, a su vez, inseparable de la del mundo, de suerte que ambas, la del mundo y la mía son igualmente originarias. Esta unilateralidad es ya una intervención intelectual, es ya un prescindir de una parte de lo dado, como el realismo intervenía constructiva o intelectualmente al prescindir del yo, testigo inexcusable del mundo”.

¹⁶⁹¹T. IX, pp. 504-505. Subrayado mío. En *Addenda* hay, como decimos, aclaraciones muy interesantes: Cuando “veo un caballo”, por ejemplo, el realismo lo cree independiente de mí y el idealismo lo niega porque ese caballo no es “una realidad inmediata para mí. Cuando lo veo mi ver media entre esa realidad y yo. Mi ver es lo inmediatamente real -el caballo lo mediatamente real. De aquí que pueda dudar del caballo, pero no de mi dudar, de mi ver y en general de mi pensar”. Pero eso no es así, replica Ortega: en mi ver el caballo no es “mi ver” lo inmediatamente real o lo inmediato ante mí, sino el caballo o el objeto visto. “Yo” o el acto de ver es lo que no aparece en el acto de percibir, sino que aparece ante mí en un acto, secundario, de reflexión. “El pensar es por esencia transitivo -un pensamiento no puede pensarse a sí mismo. (...) Al ver yo no veo mi ver sino que veo cosas, mundo Estas cosas no están dentro de mi ver sino que ver es salir yo a ellas. Las cosas no son “contenidos de la conciencia” como se ha dicho desde Kant...”. Y repite: “No es cierto tampoco que mi duda me sea más ciertamente real que el mundo, que las cosas, por serme inmediata mientras mundo y cosas me son mediatos. Mi pensamiento -mi ver, oír, imaginar, etcétera- no se ve a sí mismo mientras se ejecuta. Mientras veo encuentro ante mí lo que veo pero no mi ver. Que entre el caballo y yo hay *cogitatio*, “ver”, es... una hipótesis, no un fenómeno evidente... Lo que hay en verdad y sin hipótesis es las cosas frente a mí y yo frente a las cosas...”. Pero “esto es ya mi tercera tesis frente a las dos tradicionales”, etcétera (pp.507-508).

Y a propósito del idealismo de Kant. En **Filosofía pura (Anejo a mi folleto Kant)**, publicado en *Revista de Occidente* en julio de 1929, apunta a una posible interpretación de Kant, que muchas veces ha sido declarado como el momento culminante del idealismo y el principal definidor de lo que es la “razón pura” -todo lo contrario de la razón vital-, una interpretación, decimos, en sentido no idealista y más próximo al pensamiento de Ortega, hasta el punto de concluir: “¿Resultará ahora que bajo la especie de “razón pura” Kant descubre la razón vital?”.

En efecto, 1) el que el ser se resuelva en el pensar o que éste sea la medida del ser pudiera significar, en sentido antiidealista, que el ser es-para el pensar, pero a la vez el pensar es-necesariamente-del ser, es decir, la necesaria correlación e interdependencia entre ser y pensar (por ahí iría la afirmación de Kant de que “concepto sin intuición es vacío, intuición sin concepto es ciega”). Y 2) que el que la razón práctica signifique que el sujeto se determina a sí mismo en la ley moral pudiera significar que el hombre es un tener que hacerse, determinarse, quehacer... ajustado por la razón. Esto supondría aceptar un Kant corregido de su interpretación idealista. Y esa nueva interpretación sería asumir lo más vivo de Kant: que el ser, lo real, adquiere sentido en el pensar (y es “tal” para el pensamiento), pero el pensar no es nada sino en relación y en atención al ser, como “apertura” a él (vacío en sí mismo, necesita ser determinado por lo otro que él): pensar sin ser es vacío; ser sin pensar es ciego -un sin sentido. Sólo la correlación ser-pensar es la realidad radical.

Pregunta: “¿Qué hay de actual, de vivo, en Kant?”

“Se dice que la sustancia del pensamiento kantiano es su idealismo trascendental, y se resume éste en la frase textual “que nosotros no conocemos de las cosas sino lo que hemos puesto en ellas”. Cohen, Natorp y los demás neokantianos ortodoxos, reducen esta posición a la tradicional del idealismo para el cual “el ser es pensar”.

“Pero ha aquí que, según Kant, los entes cognoscibles no son *en sí*, sino que consisten en lo que nosotros *ponemos* en ellos. Su ser es nuestro *poner*. Pero, a diferencia de Cartesio, el sujeto que ejecuta la posición no tiene tampoco *ser en sí*. Este *poner* es un poner intelectual, es pensar, y así llegamos a la tradicional fórmula idealista: el ser es pensar”¹⁶⁹².

“Y, sin embargo, que el *ser* sea pregunta y, porque pregunta, pensamiento, no obligaba lo más mínimo a Kant para adoptar una solución idealista. Esto es, a mi juicio, lo ultravivo en el kantismo, lo que no vieron nuestros maestros neokantianos, ni sé si los pensadores actuales. Que el ser no tenga sentido y no pueda significar nada si se abstrae de un sujeto cognoscente, y, por tanto, que el pensar intervenga en el ser de las cosas *poniéndolo*, no implica que los entes, que las cosas se conviertan en pensamiento... Kant protesta siempre que presume una interpretación idealista, porque según su intención radical, la intervención del pensamiento y, por tanto, del sujeto en el ser de las cosas, no traía consigo la absorción de las cosas en el pensamiento o el sujeto... Yo sostengo que el estrato más hondo del kantismo, su núcleo original, se puede libertar perfectamente de esa interpretación”¹⁶⁹³.

Pongamos el caso del conocimiento. Si Kant admite que no hay cosas si no es para un sujeto, pero éste o sus conceptos no lo son sino sobre algo no puesto, el pensar es un

¹⁶⁹² “Filosofía pura (Anejo a mi folleto Kant)”, O. C., T. IV, pp. 281-282.

¹⁶⁹³ *Ídem*, pág. 284.

pensar-de (pura apertura a lo real y el sujeto no es, como tampoco lo es el objeto, un ser en sí, sino un ser que sólo es en relación al objeto, un ser que es también ejecución), entonces lo verdaderamente real no es el puro pensar (el objeto para el sujeto y éste como puro sujeto pensante), sino la relación del ser al pensar y del pensar al ser. Esto es lo que se me impone: “No hay, pues, un *moi-même* sino en la medida en que hay cosas, y no hay otras cosas si no las hay *para* mí. Yo no soy ellas, ellas no son yo (antiidealismo), pero ni yo *soy* sin ellas, sin mundo, ni ellas *son* o las hay sin mí para quien su ser y el haberlas puede tener sentido (antirealismo). He aquí cómo llegamos a una actitud liberada de todo “subjetivismo”.

Y en cuanto a la razón práctica: “¿Qué es, hablando con precisión y lealtad, esa razón que, a diferencia de la teórica, es “incondicionada, absoluta” ... La razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente. Pero... ¿No es esto “nuestra vida” como tal? Mi vivir consiste en actitudes últimas... Toda vida es incondicional e incondicionada. ¿Resultará ahora que bajo la especie de “razón pura” Kant descubre la razón vital?”¹⁶⁹⁴.

5/ La nueva ontología. Las categorías de la vida, más como drama que como tragedia

Planteábamos la duda de si esta superación del idealismo, que no puede ser la vuelta al realismo (afirmación del ser y la conciencia en su independencia recíproca, el pensamiento como resultado causal y por tanto coincidiendo con la verdad en sí de las cosas, aunque sea de forma intencional), no es una real superación, por significar un mero mantenerse en “lo dado”, que es en definitiva el fenómeno, sin permitirse interpretaciones sobre su sentido de “realidad”. Por tanto, sería una forma de fenomenismo, que volatiliza la realidad en pura apariencia -lo que se da en relación a la conciencia-, que constituye sin duda “nuestra” realidad, la que podemos constatar, pero sobre cuya consistencia nos prohibimos pronunciarnos porque nunca tendría seguridad apodíctica.

La sospecha de que Ortega no acaba de superar el idealismo ha sido vista por más autores. Por ejemplo, Zamora Bonilla, en su biografía de Ortega, hace estas observaciones: “A Ortega le costó enfrentarse por escrito... y dejar así resueltas sistemáticamente algunas de las cuestiones más relevantes de su filosofía. La profundización en la razón histórica... no parece que le sacara del atolladero de hacer compatible la realidad de las cosas en sí mismas con la realidad de la vida humana... A Ortega no se le escapaba que las cosas no pueden ser sólo entendidas como realidades radicadas en la realidad radical de la vida humana, pero no supo encontrar una explicación filosófica de esas realidades como independientes de una vida humana. No es sólo el hombre el que pone el ser a las cosas... Este mundo *construido* por la realidad radical o cogido de las vigencias sociales podía acabar equiparándose en muchos puntos con el mundo idealmente construido por las filosofías moderna y contemporánea. Esto era algo que Ortega no deseaba, pero que no supo cómo salvar”¹⁶⁹⁵.

¹⁶⁹⁴ *Ídem*, pág. 285.

¹⁶⁹⁵ ZAMORA BONILLA, J., o. cit., pág. 378.

Lo que está claro es esto: el ser de las cosas es un ser para nosotros, es su relación a mi ser consciente (como el yo es tal en relación al mundo). Eso no significa que sea “sólo” lo que es en esa relación o que lo sea por ella. El ser de las cosas está “dado” y no puesto por el sujeto, tiene su consistencia frente a él (diríamos con Zubiri que es “de suyo”). Pero no tiene sentido hablar de ello como algo “en sí” -independiente de cualquier relación-, pues tal cosa no se da, permanecería como algo ciego, es un sinsentido (como no sea lo que es para Dios o una mente infinita). El ser, como algo con sentido, es siempre en relación. La verdadera realidad es, por tanto, la coexistencia... y su historia o su proceso. No hay sustancias o la realidad en sí de cada cosa en su independencia a cualquier otro. Tal ser en sí, además de ser algo pretendido y no comprobado, es un sinsentido. Hemos de aprender a cambiar nuestros hábitos mentales. Cosa harto difícil.

Ortega concluye que no por no considerarlos “sustancias” se volatilizan -las cosas o el yo- como realidad. Lo que ocurre es que estamos obligados a cambiar nuestro concepto de la misma y desterrar los hábitos mentales -categoriales- del realismo. La realidad no se define por la sustancia, su puro ser en sí (como tal, algo sin significación), la consistencia no tiene que significar “ensimismamiento” y cerrazón a lo que por parte de lo otro te define. Realidad es más bien relación, “sentido” -lo que significa ser algo para otro- y actuación: reciprocidad y dependencia. El propio ser nunca se define -nunca “es lo que es”- desde sí o sólo desde sí, sino en la implicación con lo otro, de forma que lo otro tiene que ver o determina eso que eres o se es. De este carácter relacional y actuante que es constitutivo de lo real, en que más que ser es “sentido”, más que sustancia -lo que permanece en el ser- es ejecución (lo que se agota en su dar, actuar, significar), más que “consistencia” es “dar de sí”, más que “ser algo” es significar y más que estabilidad es fluencia, se derivan muchas, pero sobre todo dos conclusiones:

1) Que la realidad puede tener una concreción individual -es el caso de “mi vida”: que es ya una totalidad, pues abarca el ser yo, pero frente y con la circunstancia-, pero nunca la entidad individual, en su separación, es una categoría fundamental; realmente, no es siquiera real, es una abstracción. La verdadera categoría que comprende lo real es *totalidad y estructura*. Y 2) que la realidad, tanto en su concreción individual -¿o habríamos de decir “abstracción”?- como en la totalidad, tanto en lo que se refiere al objeto o ser como en lo que se refiere al sujeto o conciencia, es constitutivamente histórica. La otra categoría fundamental es *proceso*. Si añadiéramos “contradicción” o “negación de la negación” estaríamos muy cerca de Hegel y del pensamiento dialéctico (en todo caso, estamos en una filosofía de la relación, frente a la filosofía de la sustancia). Ortega no quiere ir tan lejos: habla de *drama*, que es quizás una versión más “vital”, alejada tanto del “totalismo” dialéctico como del “tragicismo” existencialista.

La nueva concepción de la realidad fundamental o radical (no el *cogito* ni la sustancia, sino la vida o coexistencia del yo y el mundo) implica una nueva ontología -que deja de ser la de la metafísica realista- donde la negación de la sustancialidad del yo o del objeto no tiene por qué significar volatilización de la realidad; y por tanto pierden sentido las calificaciones de nuevo idealismo o fenomenismo que se hacen desde una mentalidad anclada en las categorías del realismo.

Pero lo que sin duda es esta posición de Ortega es la de un nuevo objetivismo, una vuelta a la realidad, el cumplimiento de lo que pretendía ser la fenomenología y la

posibilidad del propósito orteguiano expresado en el lema “salvémonos en las cosas”. La filosofía tiene que ser esclarecimiento de la realidad y no ensimismamiento estéril que indaga los recovecos de una intimidad y los contornos de unas producciones -los principios de constitución de la realidad, la ley en que se autoproyecta la conciencia de sí, el sentimiento en que se recrea; en suma, la cultura- que no trascienden en auténtica creación. En ella la razón tiene que tomar el pulso a la realidad, indagar su sentido, medir sus posibilidades y así encontrar un modo de intervención que expanda las posibilidades y haga real el afán de superación, de salvaguarda, de arrojo y de creatividad -de plenitud, en suma- que es toda vida. Ese nuevo objetivismo conserva lo mejor del realismo: justificarse en las cosas, tener en ellas el principio de toda intervención. También lo mejor del idealismo: el principio de actividad y la responsabilidad sobre nuestro propio ser y destino -el de nosotros y el de la humanidad.

Pero evita lo peor del realismo: el enquistamiento en una realidad sacralizada, el imperialismo de la tradición, que es la absolutización, siempre, de un interés y un dogma particularista; pero sobre todo del idealismo: el constructivismo utopista, las consecuencias perversas del subjetivismo que es el intervencionismo de la razón que conduce a trastocar la realidad por la idea (todo lo contrario de “salvarse en las cosas”).

La crítica al idealismo tiene consecuencias prácticas y teóricas. El idealismo es la base, el clima espiritual y el fundamento teórico del espíritu revolucionario que pretende la creación *ex novo* de la humanidad y lo que produce es un engendro o un monstruo (recordemos: la crítica al idealismo es vacía sin la crítica de la revolución y la crítica de la revolución es ciega sin la crítica de su fundamento ideológico que es el activismo de la razón). El activismo revolucionario tiene su fundamento en el activismo de la razón. La consecuencia teórica es que la filosofía puede abandonar la inmanencia de los problemas de la pura razón, el puro culturalismo, el de la cultura desvitalizada, enredada en problemas ajenos a lo humano y a todo interés vital, y ocuparse de lo que es la verdadera tarea de la razón (vital): aclarar las condiciones de la vida y cómo es posible su expansión; analizar las categorías de la vida -más que las de la “existencia”-, las del drama que es siempre la vida humana; iluminar los problemas del hombre en su mundo -material y social, económico y político, técnico y moral- y hallar salidas más ilusionantes y más productoras de una humanidad superior.

Hemos visto cómo Ortega hacía crítica expresa del constructivismo o activismo a que conducía el idealismo; y cómo reclamaba una reforma de la inteligencia, volviendo al lema de *El tema de nuestro tiempo*: que la razón pura tiene que volver a ser razón vital. Lo que hace, en *¿Qué es filosofía?* y en todos los cursos que le siguieron, incluido el de 1940 al que hemos hecho referencia, es precisamente desarrollar los principios o categorías de una filosofía de la vida como realidad radical, una ontología -espoleado, se dice, por la analítica existencial de Heidegger en *Ser y tiempo*-, no tanto en la línea existencialista marcada por Heidegger o, en España, por Unamuno, no una filosofía de la angustia o del sentimiento trágico de la existencia, sino una filosofía de la razón vital, que arroje luz y permita un sentido jovial, deportivo, en el drama de la vida. Que es siempre arriesgada, comprometida, difícil; donde es posible el fracaso y la inautenticidad; pero donde la razón está para eso: para iluminar, para corregir el camino, para mostrar posibilidades y triunfos, aunque sean parciales. La vida presenta un sentido en el que merece la pena vivirse; pero no una finalidad que esté en absoluto asegurada. En ese drama puede vivirse con la angustia de una mirada puesta en el término y en el fracaso definitivo; o puede vivirse con la ilusión de lo que queda

siempre abierto -por eso es siempre futurición y proyecto y es una constante posibilidad. O angustia paralizante o decisión ante el futuro. O agónica tragedia -con un tanto de comedia- o estimulante drama¹⁶⁹⁶.

El sistema de la filosofía de la razón vital

Ortega tiene ciertamente una filosofía que puede constituirse en sistema. Donde más se ha acercado a esa construcción sistemática es precisamente en *¿Qué es filosofía?* y en los cursos que ha llamado *Principios de metafísica según la razón vital*, que nunca fueron publicados en vida de Ortega. Pero hay una concepción que podemos evidenciar como sistemática:

- Un concepto de los que es la filosofía y su necesidad, lo que constituye como necesaria ocupación humana; que se nutre de la curiosidad, pero que viene urgida por la necesidad de encontrar orientación y sentido en la vida. Obra por ello de la razón, que es vital, y que necesita ir más allá de la ciencia, cuya verdad es mucho menos que la verdad desinteresada y radical que el hombre precisa. También una clara sensibilidad de cuál es la orientación que ha de presidir esa filosofía: salvarse en las cosas, atenerse a la realidad, la humildad franciscana de no dejarse seducir por el orgullo de la razón con la cura de realismo.

¹⁶⁹⁶ Animo a leer los capítulos 31 y 32 de *La idea de principio en Leibniz*, especialmente el primero de ellos, titulado “El lado dramático de la filosofía”: “Lo más radical del fenómeno Vida es su carácter equívoco, su sustancial problematidad”. “Éste es el lado dramático que la existencia tiene, en el cual se refleja con simpatía pulcritud el ingrediente inexorablemente patético que hay en la raíz misma del ser humano y su vivir -esa conciencia de animal desorientado que no sabe ni dónde está ni qué ha de hacer. Pero es falso definir el fenómeno que es la Vida como si en su raíz consistiera sólo en eso. Pretende Heidegger que la filosofía consiste en hacer patente que la vida es nada (...) Pero en la raíz de la Vida hay junto a la Nada y la “angustia” una infinita alegría deportiva que lleva entre otras cosas al gran juego que es la teoría y, especialmente, su superlativo -la filosofía. Como en el punto de partida de la fenomenología -que es la descripción del fenómeno “conciencia de...”- se cometió un error garrafal, así en la descripción del fenómeno Vida que sirve de punto de partida al llamado “existencialismo”. ... La vida es precisamente la unidad radical y antagónica de esas dos dimensiones entitativas: muerte y constante resurrección o voluntad de existir *malgré tout*, peligro y jocundo desafío al peligro, “desesperación” y fiesta, en suma, “angustia” y “deporte”. Por eso desde mis primeros escritos he opuesto a la exclusividad de un “sentido trágico de la vida”, que Unamuno retóricamente propalaba, un “sentido deportivo y festival” de la existencia”. (...) “Una descripción escrupulosa del fenómeno Vida humana nos hace descubrir en él ciertamente la angustia radical pero, a la vez, una no menos radical e increíble “afición a la angustia” de que Heidegger es el más ilustre ejemplo... Por cualquier lado que se tome el existencialismo se ve que también es verdad e igualmente básico lo otro, lo contrario. Por ejemplo, el mundo como lo *unheimlich*, lo “extraño” y desazonador, el Mundo como *resistencia*. Al resistirse el Mundo se me descubre como “otro que yo” y como siendo él. Pero de rechazo descubro lo que en ese Mundo hay también de “bueno”, de favorable, de proverso, de placentero. ... Porque el Mundo no es un piélago en que me ahogo sino también playa a que arribo. En suma, el Mundo como resistencia a mí, me revela el Mundo como “asistencia”... a la par, intemperie y hogar. No creo, pues, en el “sentimiento trágico de la vida” como formalidad última del existir humano. La vida no es, no puede ser una tragedia. Es en la vida donde las tragedias se producen y son posibles. Esa idea del sentimiento trágico de la vida es una imaginación romántica y, como tal, arbitraria y de un tosco melodramatismo. El romanticismo envenenó el cristianismo de un hombre histrión-de-raíz que había en Copenhague: Kierkegaard, y de él pasó la cantinela a Unamuno primero y luego a Heidegger” (O. C., T. IX, pp. 139-143).

- Necesidad de basarse en evidencias, que exige algún modo de intuición (que puede ser completada con el razonamiento, nunca sustituida por él). De ahí el comienzo en el rechazo de lo que no acredita apodicticidad y la vuelta al principio de la filosofía moderna: el *cogito* de Descartes, el hecho radical de la conciencia. Cuyo significado y verdadero dato seguro ha de explorarse con el nuevo método que ha aportado la fenomenología. Esto permite poder superar el idealismo -y todas sus consecuencias teóricas y prácticas, con su vertiente política- desde el punto mismo de su origen, descubriendo la raíz del error; y conduciéndonos a la vez al más importante descubrimiento: la verdadera realidad radical, la relación interdependiente e irreductible de sujeto y objeto, de conciencia y mundo, de ser y de “sentido”.
- Un nuevo concepto de realidad radical, un nuevo principio para la filosofía y un nuevo sistema ontológico: una nueva filosofía para el despliegue y comprensión de la realidad. Este nuevo sistema incluye:
 - 1/ Como estamos diciendo, una nueva posición de la realidad radical: no la sustancia (lo independiente en sí) ni el pensar (puro para sí), sino la vida como coexistencia de ser y de sentido. La filosofía como aclaración de la vida. Necesidad de desarrollar lo que son las características de la vida y las categorías que la definen y hacen comprensible: una nueva ontología. Lo que hemos llamado el despliegue de la vida como drama. Esto es lo que se desarrolla a continuación.
 - 2/ Una teoría de la relación de la razón y la cultura con la vida. Núcleo de lo que se llama raciovitalismo y que se ha explicitado en *El tema de nuestro tiempo*. La razón como órgano y función de la vida, como ocupación con la realidad para orientarla y llevarla a la perfección. Que desecha radicalmente el irracionalismo y cualquier abandono de la razón, pero también el culturalismo vacío de interés vital, la desvitalización de la cultura o el activismo constructorista, falto de veracidad o revolucionario de la razón.
- En ese sistema es fundamental una nueva concepción de la verdad y de las relaciones entre conocimiento y realidad. Lo que expresa como perspectiva e historicidad de la verdad y el sentido; alejado de todo dogmatismo, pero también de todo escepticismo o relativismo, que es la negación de toda filosofía y de cualquier criterio de verdad; por lo que no es posible discriminar entre ninguna opción o propuesta humana, por muy inhumana que sea.
- Una concepción de la coherencia ética que significa la razón vital aplicada a la definición de lo correcto, de la conducta buena, que sólo puede estar en coherencia con la vida buena. Aquí es preciso desarrollar la ética de la autenticidad, de la salud vital y de la vocación para aclarar qué puede significar la fidelidad a la vocación o al propio destino, que no es tanto la fidelidad a lo que debemos ser -fidelidad al imperativo moral- sino a lo que “tenemos que ser”: fidelidad al imperativo vital.
- La razón vital tiene consecuencias muy precisas en la orientación de la cultura, sea nacional o universal, y particularmente de la convivencia social y política. Véase lo que significa *España invertebrada* para España o *La rebelión de las*

masas para la sociedad tecnológica y “democrática” -para el mundo y para Europa- o *De Europa meditatio quaedam*.

- El descubrimiento de “mi vida” como realidad radical exige la pregunta por y el análisis de qué son los otros, su realidad y su implicación en el drama de la vida - que es individual y social. Eso es lo que está presente no sólo en *La rebelión de las masas*, sino muy especialmente en los tratados sobre *El hombre y la gente*.
- También hay una configuración de una “filosofía política” que tuvo su primera teorización en *Pedagogía social como programa político* (dimensión social del hombre, finalidad en la verdadera “humanidad” de toda intervención política, principios de Ilustración, pedagogía social, liberalismo y socialismo...) y termina en una formulación que se decanta por la democracia y el liberalismo, posición que se corresponde con una actitud siempre presente de reformismo político y social -nunca revolución- compatible con principios básicos del socialismo democrático (socialdemocracia). Su posicionamiento a favor de una república democrática, reformista y no particularista y su decepción por la república efectiva dominada por tantos sectarismos lo demuestran.
- Cabría también incluir una concepción del arte y de la estética, muy presente en toda su obra y que tiene dimensiones originales y coherentes con su idea de razón vital. Tanto en su concepción del arte como un instrumento de conocimiento y profundización en la realidad por medio de su modo peculiar de ejecución, del papel que juega en la realidad y cultura española, como la interpretación sobre el significado y función que tienen el arte y la estética contemporánea de vanguardia. No estoy ahora en condiciones de entrar en ello, pero tiendo a pensar que no hay un “idealismo estético”, sino que el pretendido arte “deshumanizado” es una nueva manera de cumplir lo que es siempre la finalidad del arte: iluminar, por otros medios que la ciencia o la moral, la realidad y servir con ello a su profundización, ampliando el sentido en que la vida se despliega. Aportando lo que le es propio: el esplendor del ser -la belleza- o la peculiar significatividad de lo real. Pero esto -lo real: la vida o lo humano- es siempre su tema (como en el “realismo”, que al fin y al cabo -la utilización en él del impresionismo o atención a lo aparente de lo real- es sólo un recurso estético para llegar a lo que puede explorarse con otros medios).

Éstos creo que son básicamente los elementos que constituyen el sistema de la filosofía orteguiana de la razón vital. Si ha conseguido o no realizar el sistema que es exigible a una auténtica filosofía, si no ha acabado de dar a luz *La aurora de la razón histórica* o finalizar la ambiciosa organización pretendida en *La idea de principio en Leibniz*, ha conseguido sin duda dejar más que esbozados el sentido general y los términos o dimensiones de su sistema.

Comencemos por sintetizar el **nuevo sentido general de la realidad frente al realismo y el idealismo**.

Realismo e Idealismo, como hemos explicado repetidas veces, son las dos concepciones globales que ha dado fundamentalmente la filosofía. Ambas constituyen una tesis gnoseológica -sobre el conocer- y una posición ontológica -sobre el ser y la realidad. Ambas concepciones son para Ortega deficientes y deben ser superadas en una y en otra dimensión: Como tesis gnoseológica, ni el dogmatismo realista ni el relativismo o subjetivismo idealista resultan satisfactorios. Ortega les opondrá el perspectivismo gnoseológico. Como concepción ontológica, Ortega rechazará tanto la unilateralidad del objeto o la sustancia (realismo) como la unilateralidad del sujeto o la conciencia (idealismo), proclamando o volviéndose a la “vida” como realidad radical, al dinámico y proyectivo quehacer en el que actividad y realidad, conciencia y materia, hombre y mundo son elementos de una totalidad o polos de una relación en que ambos se constituyen. Realismo e idealismo son, pues, dos concepciones, más que falsas, unilaterales, dos perspectivas diferentes que deben integrarse para alumbrar una verdad superior.

Consideradas como concepciones ontológicas, el **realismo** es la afirmación del objeto, el ser, la sustancia, como algo dado, constituido al margen y con independencia del sujeto y la conciencia. Existe el “ser en sí”, independiente del conocer. Y eso es precisamente la sustancia, caracterizada por su “ser en sí”, al margen y con independencia de otra sustancia, para la que la relación resulta sólo exterior o accidental. El núcleo de la sustancia es lo permanente y lo idéntico consigo misma. En esta visión priva la “concepción eleática del ser” en la que la unidad, identidad y estabilidad son los rasgos característicos y cuyos modelos son el “ser” uno e inmóvil de Parménides, la “idea” inmutable de Platón, la “sustancia” de Aristóteles... Objetivismo, naturalismo, materialismo, fijismo. El mundo es lo que es con independencia del hombre. El ser es lo “dado”, el “ser ahí”. Cuando en esta perspectiva se considera al hombre, es otro “ser ahí” a estudiar con “objetividad” (es un objeto más).

El **idealismo** es, al contrario, la afirmación del sujeto, la conciencia, el espíritu, la actividad, la libertad, como la radical, primaria, fundamental y en último término la única realidad. El idealismo es la afirmación de la “relación” del objeto al sujeto, el descubrimiento de la subjetividad, la actividad del sujeto que se convierte en fundante,... fundamento,... realidad básica... y única. El sujeto “pone” el objeto, lo funda, es activo... La actividad del sujeto, la acción, la libertad del espíritu es el fundamento y la radical realidad. El espíritu es “para sí”, acción, libertad, trabajo, creatividad... Es independiente y lo opuesto al objeto. Lo “en sí” llega incluso a suprimirse o tiene que ser negado en aras de la pura creatividad y libertad del espíritu.

En ambos, el objeto se define en su independencia y oposición al sujeto y al hombre y éste en su independencia y oposición al objeto y al mundo. Pero la verdad es la fáctica, necesaria e inevitable relación e implicación entre el objeto y el sujeto, la realidad material y la actividad humana, la facticidad y la libertad, el hombre y el mundo. Esto es, al menos para el hombre, su auténtica realidad; esta es la vida como

realidad radical y esta es la realidad de la que la filosofía -esclarecimiento o desvelación radical de la realidad- tiene que partir.

La vida como realidad radical

Afirmar esto no es sino afirmar la necesaria relación (coexistencia, implicación, mutua reciprocidad y codeterminación) entre sujeto y objeto, ser y conciencia, realidad y libertad, mundo y hombre, “ser” y “sentido”. La realidad radical para el hombre es su vida y ésta es quehacer en el mundo, donde “mundo” y “hombre” (materia y conciencia, cosa y actividad) no son “cosas” o “sustancias” definidas o constituidas al margen de su relación, sino donde ambos son y se gestan precisamente en su relación e interdependencia. Por eso, mundo y hombre, su relación y su quehacer mutuo, en reciprocidad e interdependencia, codeterminándose y definiéndose mutuamente; y el desarrollo, el dinamismo, la historia de esa totalidad, es la auténtica realidad; es la vida y la verdad del hombre.

El hombre es “ser *en* el mundo” y mundo es “mundo *para* el hombre”, donde el “en” y el “para” son constitutivos, donde ninguno de los polos es puramente exterior y circunstancial (independiente) al otro, donde la relación no es accidental, sino constitutiva, donde cada uno se define y es lo que es precisamente en su relación e interacción con el otro.

El hombre, su vida, es ante todo quehacer, en, con y por el mundo. Es, sí, actividad, trabajo, libertad, pero sobre el objeto y la circunstancia que es condición, objeto, posibilidad, límite y hasta estímulo y contenido a su creación. El hombre es vida y acción que se ejerce en su mundo, que transforma y a la vez se transforma y se hace -actuando sobre el mundo. El mundo no solo es transformado por la acción, sino que, como “mundo de objetos dotados de significación” es constituido en su sentido en y por el hombre, por el conocimiento. Pero al definir o dotar de sentido al mundo, el hombre se define o dota a sí mismo de sentido.

Por eso la vida humana, esa realidad radical que es el hombre haciendo y haciéndose en el mundo, es un proceso, caracterizado por la temporalidad, la historicidad... Esta realidad tiene que ser descrita o expresada con nuevas categorías. No vale la “concepción eleática del ser” y sus categorías fijistas. Historia, proceso, relación, devenir... tienen que sustituir a sustancia, estado, independencia, ser...

“Realidad radical” significa dos cosas: que es la realidad primera, radical e indubitablemente asentada, de la que necesariamente tenemos que partir para cualquier otra afirmación. Es la primera verdad para la filosofía, como lo era el *cogito*, la conciencia o alma para Descartes. Y en segundo lugar, que es la realidad en la que cualquier otra nos es dada o vivida por nosotros y por tanto en la que podemos descubrir las otras realidades. Así como el *cogito* no sólo era la primera certeza o verdad indubitable, sino que, al ser el receptáculo de las ideas, permitía, por análisis de las mismas, deducir el resto de las verdades, así en el análisis de la vida

podremos ir descubriendo las verdades que podemos alcanzar: la que corresponde al hombre y a los otros yo, al mundo, la historia, la libertad, el deber, la vocación, etc.

“La vida vale para sí misma, es definitiva o lo definitivo. No sólo es *para* la filosofía la “realidad” radical, sino que su consistencia es el punto de vista absoluto porque en ella todo es absoluto”¹⁶⁹⁷.

“¿En qué relación está la realidad que he llamado “vida”, “mi vida”, con cualquier otra? Pronto caeremos en la cuenta de que cualquier otra realidad que no es “mi vida” forma parte de mi vida, en el sentido de que depende de la realidad que es “mi vida”. Dios mismo, si existe, comenzará para mí existiendo de alguna manera en mi vida”¹⁶⁹⁸.

“Ahora nos urgía únicamente hacer notar... que lo vivido delimita el ámbito de toda realidad, o lo que es lo mismo, que la vida es la realidad absoluta, que incluye todas las demás y de quien todas las demás dependen. No intentemos ahora precisar en qué sentido la vida incluye todas las demás realidades, ni en qué sentido éstas dependen de aquélla. Baste con la claridad que se impone cuando decimos que el hombre no puede hablar de ninguna realidad la cual no haya sido vivida por él”¹⁶⁹⁹.

Las categorías de la vida

En las Lecciones IX y X de *¿Qué es filosofía?*, una vez arribados a esa nueva realidad radical que es “mi vida”, Ortega se propone desarrollar cuáles son las “categorías” fundamentales con que podemos entenderla o en las que la vida se despliega. Pero antes insiste -como acabamos de hacer nosotros- en que se trata de un nuevo concepto de “ser” o una nueva manera de entender eso que llamamos “realidad”, además de precisar qué significa exactamente “categorías”.

1. Una nueva manera de entender “realidad”. Una nueva ontología

“Hemos encontrado como dato radical del Universo, por tanto, como realidad primordial algo constitutivamente nuevo, distinto del *ser cósmico* de que partían los antiguos, y distinto del *ser subjetivo* de que partían los modernos... Hemos hallado una realidad nueva -por tanto radicalmente distinto de lo conocido en filosofía; por tanto, algo para lo cual los conceptos de realidad y de ser tradicionales no sirven... De donde resulta que el hallazgo es además de una realidad nueva la iniciación de una nueva idea del ser, de una nueva ontología -de una nueva filosofía...”¹⁷⁰⁰.

¹⁶⁹⁷ *Vida como ejecución. Lecciones del curso 1929-1930*, O. C., T. VIII, pág. 197.

¹⁶⁹⁸ *¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931*, O. C., T. VIII, pág. 417.

¹⁶⁹⁹ *Ídem*, pág. 419. Y sigue a continuación: sobre el carácter absoluto de la vida, baste decir que “absoluto” tiene dos significaciones: 1ª, absoluto es lo que existe con independencia de toda otra cosa; 2ª, absoluto es lo que comprende en sí todo”. Ortega llega a decir que “mi vida” “es absoluta en los dos sentidos de la palabra. En el primero, porque su verdad es primera y no depende de ninguna otra; en el segundo, porque la verdad de cualquier otra se da primero en nuestra vida: “el hecho o realidad o realidad de mi vida es anterior y supuesto de todo otro hecho. Todo hecho, sea el que sea, es relativo a mi vida”. Pero so no juzga ni niega que mi vida tenga una causa (el hecho de que tenga absoluta independencia ontológica). De hecho, sabemos que nada en ella goza de esa independencia que lo haga absoluto en el sentido de sustancia... Eso sí, el hecho de buscar esa causa y tal vez encontrarla son ya operaciones de mi vida.

¹⁷⁰⁰ *¿Qué es filosofía?*, T. VIII, pág. 347.

2. Nuevo concepto de realidad o ser

El ser no se define, como en el pensamiento realista o idealista, en antiguos o modernos, por la independencia ontológica -no son “sustancias”, no son en sí, independientemente de lo otro o del pensar. Ser -hemos dicho antes- es relación, “sentido”, actuación. Ser y pensar, hombre y mundo son en relación, codeterminándose, el ser para el pensar y el pensar para el ser.

“Según este sentido inveteradísimo, ser, existir quiere decir lo independiente... El ser que *para* ser no necesita ningún otro. El ser sustancial es el ser suficiente -independiente. Pero nosotros no hallamos fundamento alguno indubitable a esa suposición de que *ser* sólo puede significar “ser suficiente”. Al contrario, resulta que el único ser indubitable que hallamos es la interdependencia del yo y las cosas... Ser es necesitar lo uno de lo otro”¹⁷⁰¹.

3. Ser no es la cosa en sí con sus cualidades al margen de la relación -por principio lo desconocido o lo “sin sentido”-, sino lo que actúa y significa para el otro o en la relación: es *ejecución*, lo que da de sí para el otro y se agota en su actuación.

“El mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y contra mí y yo soy el que actúo sobre él, el que lo mira y lo sueña y lo sufre o lo ama o lo detesta. El ser estático queda declarado cesante... y ha de ser sustituido por un ser actuante. El ser del mundo ante mí es un funcionar sobre mí, y parejamente el mío sobre él”¹⁷⁰².

“El carácter más obvio con que nos aparece esta nueva realidad -la vida- es la ejecutividad. Decimos de aquélla que es lo ejecutivo, que su ser es ser ejecutivo. Veamos qué entendemos por tal. Ejecutividad es la nota que conviene a algo cuando es un acto y se le considera como tal, es decir, como verificándose, cumpliéndose, actuando” (Por ejemplo: el alumbrar de la lámpara mientras alumbra, el dolor de muelas mientras duele, el ser asiento de la silla mientras estoy sentado en ella)¹⁷⁰³.

Pero quizás el texto más claro sobre lo que significa ser como *ser* ejecutivo, referido tanto al objeto del conocimiento como al sujeto es el de *Sobre la realidad radical*, curso de 1930 (o, si se prefiere, *¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931*), al que ya nos hemos referido en pp. 703-705. He aquí el texto completo referido al objeto como ser ejecutivo:

“Sigue el ser de lo que me rodea (incluso cuando me pregunto por él) consistiendo en su referencia a mí, en su actuación vital sobre mí. No es, no existe sino en tanto en cuanto actúa o funciona. Su ser no es estático (lo que está en su ser), sino dinámico; no es sustante, sino actuante. No existe por sí y de cuando en cuando actúa sobre mí, sino que sólo existe mientras actúa y según actúe (lo mismo cabe decir del yo). Esto es lo que necesitamos habituarnos a ver y entender: un ser que no exige detrás de su actuación una substancia previa y estática, sino que consiste en puro ejecutarse (“ejercer” su ser, que es su “funcionar”). No es el ser substantivo, sino el ejecutivo. Pero esto -que las llamadas “cosas” son originariamente puras actuaciones sobre mí en cuanto viviente-, esto es, que

¹⁷⁰¹ *Ídem*, pp. 349-350.

¹⁷⁰² *Ídem*, pág. 350.

¹⁷⁰³ *Vida como ejecución*, T. VIII, pág. 200 (ejemplos entre paréntesis puestos por mí).

son facilidades o dificultades y nada más, no se ve bien si no nos preguntamos qué género de ser o realidad tengo yo mismo... Si yo resultase ser una “cosa”, una substancia, no habríamos innovado nada. Seguiríamos en un casi idealismo para el cual, en efecto, las “cosas” del mundo son sólo en referencia al sujeto que las piensa, el cual, empero, es la substancia que las lleva en sí como sus estados o modos”¹⁷⁰⁴. Pero...

Se refiere entonces al sujeto y su ser no sustancial, sino también ejecutivo, en un texto que ya hemos consignado¹⁷⁰⁵. Para concluir que hemos abandonado la concepción sustancialista y la sustituimos por la de realidad como ejecutividad, como puro actuar de las cosas sobre mí y de mí sobre las cosas y no consistir, ambos, sino en esa actuación, no en un supuesto ser sustante que, como tal, no es nada para nadie.

4. Qué significa “categoría”

Pero pasemos ahora a averiguar “qué es en su peculiaridad ese verdadero y primario ser que es el “vivir”, para el que “no nos sirven los conceptos y categorías de la filosofía tradicional”. Busquemos “los conceptos y categorías que digan, que expresen el “vivir” en su exclusiva peculiaridad: ¿Qué es nuestra vida, mi vida?”. Y lo primero es entender qué es “categoría”: categoría es todo aquello que tiene en común todo lo que pueda decirse real, los elementos o propiedades que son característicos o definen lo que es una realidad, en este caso la vida. He aquí la explicación de A. Rodríguez Huéscar:

Desde Aristóteles han sido -las categorías- fundamentales “modos de ser”, traducidos en esos conceptos o “formas” cuya generalidad sólo es, extensivamente, “transcendida” por la del propio concepto de “ser” o “ente”. Géneros, pues, en los que se incluyen *todas las cosas*, o en que se estructura *todo lo que hay*. Las categorías son así “flexiones del ser”. Kant, con su famosa “revolución copernicana” invierte el orden, pero no el sentido último de lo categorial... En ambos casos, en efecto, las categorías son “formas” del pensamiento (o “conceptos”) que se corresponden estrictamente con las del “ser”... Tienen el carácter común de manifestar estructuras “ontológicas” o gnoseológico-ontológicas”¹⁷⁰⁶. En Ortega, pese a la diferencia en la concepción de la realidad radical y su modo de ser, que tiene también que afectar a lo categorial, “llamamos categorías a los rasgos estructurales básicos de ella que se nos ofrecen como resultado inmediato de una descripción de la misma atendida rigurosamente a la norma metódica de no “poner” en ella por nuestra cuenta nada que se salga de lo estricta e inmediatamente *dado*, es decir, de lo que Ortega llama *datos radicales*”¹⁷⁰⁷.

Cuáles son esas categorías, lo trata en diversas obras o cursos¹⁷⁰⁸, pero básicamente vienen a coincidir en éstas: 1) Vivir es existir para sí, es quehacer consciente. 2) Es encontrarse en el mundo, convivir con su entorno, encontrarse el yo con la

¹⁷⁰⁴ ¿Qué es la vida?, T. VIII, pág. 428.

¹⁷⁰⁵ Pág. 704: “Yo no soy sino aquél a quien le pasa y que hace todo eso. Yo no soy nada más...”. En T. VIII, pp. 429-30.

¹⁷⁰⁶ RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., o. cit., pp. 119-120.

¹⁷⁰⁷ *Ídem*, pág. 122.

¹⁷⁰⁸ Principalmente: ¿Qué es filosofía?, Lecciones IX y X; ¿Qué es la vida?, Lecciones VI y sobre todo VII, *El hombre y su circunstancia* (conferencia de 23 de agosto de 1931, O. C., T. VIII, pp. 99-510), *Principios de metafísica según la razón vital*, 1932-1933, Lecciones II y III, *Sobre la razón histórica* (1940).

circunstancia. 3) Es sostenerse en la vida, un problema a resolver, puesto que no nos viene dada, tenemos que hacerla. 4) Tener que elegir, forzados a decidir, libertad. Con la posibilidad de errar, de no acertar en la decisión. He ahí los riesgos de la libertad. 5) Proyección al futuro, operación que se hace adelante. Vida auténtica y vida inauténtica. 6) Preocupación, *cura*.

En una labor de síntesis, destacaría y las esbozaría en estas cuatro categorías:

- 1) Vida es quehacer... asistido por la razón.
- 2) Forzados a decidir lo que vamos a ser. Libertad, que es tener que hacernos y decidir nuestro ser, en las condiciones que marca la circunstancia.
- 3) La vida como proyecto, operación que se hace hacia adelante, proyecto de futuro. Con dos resultados posibles: vida auténtica o inauténtica.
- 4) Tenemos que ser “lo que tenemos que ser”: vida como vocación. Programa vital y causas de la inautenticidad.

1) Vida es quehacer... asistido por la razón

“Vivir es lo que hacemos y lo que nos pasa”. Porque es a la vez “lo que nos pasa”, lo que nos viene dado, lo que padecemos o cae sobre nosotros, arrojados a una vida y a un mundo donde tenemos que sostenernos y salir adelante, y al mismo tiempo “lo que hacemos”, porque somos capaces de “hacer”, de poner, en lo que nos cae sin contar con nosotros, algo que viene de nosotros, de adaptar, de orientar, de cambiar, quizás de dirigir. La vida puede ser menos “lo que nos pasa” y ser más “lo que hacemos”.

Y eso porque tenemos algo que es propio del vivir: la conciencia. Vivir es existir para sí, saberse existiendo y eso incluye saber de sí o de la propia vida, “tomar posesión de nosotros mismos” y de nuestro vivir, y advertir y hacerse consciente de lo que nos rodea, del mundo, y por tanto tomar posesión de nuestro hacer en él. Por eso la vida humana, que es de la que se trata- es un quehacer consciente, esto es, en posesión de sí, del mundo o de las cosas a que nos enfrentamos y de nuestro hacer, que por eso puede ser con sentido, orientado, proyectado.

“Vivir es esa realidad extraña, única que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, saberse existiendo... Vivir, por lo pronto, es una revelación, un no contentarse con ser sino comprender o ver que se es, un descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor... Este verse o sentirse, esta presencia de mi vida ante mí que me da posesión de ella, que la hace “mía”... consiste en un saberse y comprenderse, en un advertirse y advertir lo que le rodea... Es -en suma- encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo”¹⁷⁰⁹.

Porque vivir es encuentro (con lo que no soy yo, con el mundo que me sostiene), encontrarse en el mundo, acompañado, asistido, dependiendo, enfrentado con lo que

¹⁷⁰⁹ ¿Qué es filosofía?, pp. 353-355.

está ahí, me viene dado, con lo que me rodea y de lo que no puedo prescindir. Vivir es convivir: tener que contar, que sostenerme, que hacer, estar ocupado, padecer y hacer con una circunstancia. No somos nosotros solos ni únicos ni autosuficientes, y tenemos que ser y sostenernos en una circunstancia que no elegimos, que nos viene dada, que nos configura o determina, en la que podemos sin embargo reobrar y marcar nuestra impronta, nuestra orientación. Pues vamos -somos- con ella, forma parte de nuestro ser, avanzamos o retrocedemos con ella, nos salvamos o nos podemos perder con ella. Sostenerse y alcanzar éxito vital exige predisponer la circunstancia, transformar positivamente las cosas, hacer que el mundo mejore con nosotros. Vivir es convivir: no somos nosotros, sino nuestro mundo; hacer es hacer-con, hacer el mundo; hacernos es hacer el mundo. Hacer nuestra vida y conducirla implica el mundo, en un continuo reobrar sobre él. Somos un todo: hombre-mundo, vida-circunstancia. Obrar es actuar en los dos sentidos, estar ocupado-preocupado es estarlo conmigo y con las cosas, mejorar la vida es mejorar el mundo. La responsabilidad es siempre doble: sobre mí y sobre mi circunstancia (“Si no la salvo a ella no me salvo yo”).

Por supuesto, ese “convivir” no es sólo con las cosas. Incluye de forma muy particular convivir con los otros yo. La circunstancia es el mundo de las cosas y de las personas, el universo físico y social. Estar en el mundo y ocuparse con él es estar en sociedad ocupándonos con el mundo. Intentar sostenernos, mejorar, salvarnos es contar con la sociedad, actuar en ella, mejorarla e intentar mejorar el mundo. La responsabilidad es triple: al hacer nuestra vida configuramos la sociedad, determinamos el mundo, definimos la humanidad.

Vivir es quehacer complejo, que implica el propio hacer, la circunstancia material y social -la sociedad y el mundo de las cosas- y una múltiple responsabilidad. Es un grave problema a resolver, lo que es posible gracias a ese “existir para sí” que es el vivir consciente y por lo que contamos con la razón, esa capacidad de comprender, de evaluar que permite “poner” nosotros -no todo está “puesto”-, elegir, decidir, proyectar.

Insiste Ortega en el carácter dual o bifaz de la vida en que es constitutivo convivir, estar-entre, ser-con; que somos lo otro, que el mundo forma parte de nuestro ser o es tan de la vida como yo mismo, que somos una totalidad que marcha solidaria y que el hacer, el marchar, el sostenerse o mejorar implica a esa realidad dual, el todo yo-mundo o incluso yo-sociedad-mundo. Y en segundo lugar en el carácter dado, encontrado, incanjeable de esa circunstancia que no elegimos, que no es posible rechazar, que condiciona nuestro ser o vivir, pero en la que podemos actuar, introducir nuestro hacer, nuestro preferir, tal vez nuestra orientación para transformar o mejorar. En todo caso, cualquier pretensión de ser, de dirigir nuestra vida, de imprimirle una orientación que creemos mejor ha de saber que implica solidariamente al mundo, que lo que hay que orientar y cambiar es ese todo solidario yo-mundo, yo-sociedad-mundo, que es siempre un obrar sobre toda la realidad.

“Todo vivir es convivir con una circunstancia. Nuestra vida, según esto, no es sólo nuestra persona sino que de ella forma parte nuestro mundo... Lo que nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo... Vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo sumergido en su tráfigo, en sus problemas... Y son vitalmente persona y mundo como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que nacían y vivían juntos... *dii consentes*, los dioses unánimes. Vivimos aquí, ahora... no somos libres para estar o no en este mundo que es el de ahora... Esto da a nuestra existencia un gesto

terriblemente dramático. Vivir es encontrarse de pronto caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable... No nos hemos dado nosotros la vida, sino que nos la hemos encontrado. (...) La vida nos es dada, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros”¹⁷¹⁰.

Unimos problema a resolver, quehacer en el mundo y “existir para sí” y nos da quehacer consciente y por ello decimos asistido por la razón. Porque es el comprenderse y comprender lo que hace posible el hacer nuestro, el poder orientar, el poder preferir y elegir (la conciencia hace posible que nuestra acción no sea mecánica y forzada, establece un hiato entre el yo y la cosa, entre la “voluntad” o la disposición para hacer y la acción misma, interrumpe el mecanismo de la acción y hace posible el preferir y el elegir, en suma, el decidir. La conciencia es el fundamento -ontológico- de la libertad). Y esa capacidad de comprensión es lo que permite conocer y evaluar y por tanto orientar nuestra acción para procurar lo que consideramos mejor. Esa es la razón como función de la vida y al servicio de la misma, la necesaria “objetividad” (que en principio no es sino conciencia del objeto o de lo otro como objeto, de lo que está presente a mí y tiene su propia consistencia y exigencias) para poder dirigir la vida.

2) Forzados a decidir lo que vamos a ser. Vida es inevitable libertad

Si la vida es un tener que actuar consciente y teniendo en cuenta la complejidad del mundo en que vivimos, vivir es tener que elegir y decidir lo que tenemos que hacer; en cualquier caso, determinar nosotros mismos nuestra acción. Eso es en definitiva libertad.

Puede decirse que es necesidad -y capacidad- de elegir entre las múltiples posibilidades y opciones que se nos presentan. Al ser muchas, aturcido ante su acongojante insistencia, y no ser todas iguales o no valer todas lo mismo -ahí es determinante nuestra capacidad de evaluar-, es necesariamente preferir y elegir.

Pero eso cuenta con que hay diferentes alternativas y opciones y que podemos determinarnos a nosotros mismos: que además de preferir, podemos decidir lo que queremos. Eso es no estar determinados de antemano, necesariamente, y eso es la condición mínima y básica de cualquier capacidad de elegir. Libertad es no estar determinado -que no es lo mismo que “condicionado”- o positivamente capacidad de determinarse a sí mismo, en la voluntad -libertad primera y básica: capacidad de querer por ti- y en la acción: capacidad de decidir tu acción o tu obrar según lo que quieres o decides. Este no estar determinado absolutamente y consiguiente poder determinarte en el querer -determinar lo que quieres: libertad de la voluntad- acabamos de decir que es consecuencia de la conciencia, del hecho de interponer la conciencia en lo que vas a hacer (aunque tuvieras que hacerlo). Es lo que da capacidad de decidir y por tanto es el nivel fundamental de libertad, aun cuando no tuvieras opciones entre las que elegir. Por eso, más que la capacidad de elegir es la capacidad de dirigir por ti mismo tu acción, de determinar por ti mismo lo que quieres: autodeterminación de la voluntad.

Nuestro quehacer, en la medida que somos conscientes, es necesariamente libre. Pues hagas lo que hagas, al ser consciente de ello, es una opción querida o consentida.

¹⁷¹⁰ *Ídem*, pp. 355-356.

Pues hasta el no obrar o no elegir y el dejar que la circunstancia o lo otro elija por ti es tu elección, de la que eres responsable. O es un pretender ignorar y engañarte con que estás obligado, con que no cabe otra opción. Es mala fe. Por eso estamos obligados a ser libres, porque nuestra acción surge inevitablemente de lo que estamos dispuestos o hemos decidido hacer.

Nuestro quehacer en el mundo es un quehacer del que somos responsables y un quehacer dejado a nuestra libertad. No tenemos sino que intentar dar una orientación al mundo y a nuestro ser. Porque éste es el otro sentido fundamental de libertad, realmente aquél en que insiste Ortega y toda la filosofía moderna: que es tener que hacer nuestro propio ser -y dar nuestra impronta al mundo- porque ni mi ser, ni la vida, ni el mundo, me están dados como definitivos, sino más bien como algo a realizar.

Vida es lo que tengo que hacer, lo que está por desplegarse, lo que es una invitación y una posibilidad y en lo que tengo que emplearme, algo dejado a mi acción y a mi responsabilidad. La vida, sujeta a muchos condicionantes -y el hecho de estar yo en esta determinada circunstancia es el mayor de ellos- está por definir. El hombre es algo que tiene que hacerse, que definirse, con su decisión y con su acción; y al definirse va definiendo, transformando el mundo. Ese es el sentido, como ya hemos comentado en otras ocasiones, más orteguiano, y propio de toda la edad moderna, de libertad¹⁷¹¹ (que, evidentemente, supone el anterior de capacidad de determinarte). “Ser de naturaleza indefinida”, decía Pico della Mirandola, ser que es trabajo -hacerse por la acción- que dice Marx, puro existir que va cumpliendo -definiendo- la esencia, que decía Sartre. En fin, ser que no tiene naturaleza, sino que es... historia. Por eso vivir es “un sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser... constantemente decidir lo que vamos a ser”¹⁷¹².

Pero esto exige dos consideraciones: 1) Que vivir, o nuestro ser libre, no está exento de condicionamientos. Que no se debe -la vida- enteramente a nuestra libertad o capacidad de dirigirla. Cuenta con lo dado, con la circunstancia material, social, histórica, incluso con las capacidades individuales y lo que imponen a nuestra realización: posibilidades, oportunidades, facilidades, pero también imposiciones -cosas con las que “se cuenta” y apenas podemos eludir-, dificultades, oposiciones; en

¹⁷¹¹Lo dice bellamente en *Pidiendo un Goethe desde dentro*, al que nos vamos a referir enseguida: vida es problema para sí misma y fundamental tarea: “Es él el hombre en quien por primera vez alborea la conciencia de que la vida humana es la lucha del hombre con su íntimo e individual destino, es decir, que la vida humana está constituida por el problema de sí misma, que su sustancia consiste no en algo que ya es, sino en algo que tiene que hacerse a sí mismo, que no es, pues, *cosa*, sino absoluta y problemática *tarea*” (“Pidiendo un Goethe desde dentro”, en *Goethe desde dentro*, O. C., T. V, pág. 127).

¹⁷¹²¿*Qué es filosofía?*, pp. 358-359. En *Historia como sistema* está la famosa frase: “Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre. Por eso carece de sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser. En esa limitación principal de sus posibilidades, puesto que no tiene naturaleza, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada, que puede orientarnos; sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de la vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser: Se vive en vista del pasado. En suma, que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia. O lo que es igual, lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como *res gestae*- al hombre” (*Historia como sistema y del Imperio Romano*, O. C., T. VI, pp. 72-73). “El hombre no tiene naturaleza, sino historia”. (O lo que es lo mismo, el hombre es un ser que se hace y tiene que hacerse a sí mismo. Como individuo y como especie. No tiene una esencia, una “naturaleza” definida, o es un ser inacabado, realmente con una constitución y unas posibilidades genéticas, un pasado y unas condiciones históricas, y un montón de posibilidades y de opciones a decidir y a definir, que tiene que realizarse y definirse. El hombre es “Existir” (Sartre), libertad, acción, trabajo, ser de naturaleza indefinida, proyecto. El hombre se define por la acción, el trabajo, la libertad. “Hombre” es individuo y especie).

cualquier caso, elementos, recursos y condiciones a partir de las cuales podemos y tenemos que actuar y construir. Pero eso no evita nuestra posibilidad de obrar por nosotros, asumir, valorar, elegir, corregir, transformar, luchar por ello y dar a nuestra vida la dirección que surge de nosotros y que continuamente elegimos. La circunstancia condiciona, pero no determina absolutamente¹⁷¹³: ni tiene por qué mantenerse incólume, aunque resista nuestra acción, esto es, no es ajena a nuestra capacidad de intervenir en ella, ni impide que tengamos que decidir nuestra acción. Por tanto, no es posible rehuir nuestra responsabilidad. Nuestra vida y nuestro mundo es en último término nuestra responsabilidad, algo que inevitablemente nos está confiado.

Y 2) que la decisión y la orientación que con ella imprimamos a nuestra vida puede ser acertada o desacertada, exitosa o fracasada, satisfactoria o decepcionante. Puede mejorar la vida, abrirle perspectivas ilusionantes o puede arrastrarla a condiciones indeseables, frustrantes, inhumanas. La vida es operación arriesgada y dramática. Tener que elegir y decidir es afrontar el error y el fracaso. Para eso contamos con la experiencia acumulada, con la solidaridad -la comunidad de las conciencias-, con la razón que evalúa, proyecta y contrasta, capaz de evaluar los resultados.

Por eso falta aquilatar otro, el definitivo sentido de libertad, que es... “determinarse por lo que tenemos que hacer”, realización de una, de la única opción auténticamente válida: la opción por el bien.

3) La vida como proyecto, decisión de cara al futuro, “futurición”

Si vivir es tener que decidir lo que vamos a ser, es proyectar nuestra vida en el futuro, forjarnos el futuro que queremos ser, que en último término es “el que tenemos que ser”. “Si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser, por tanto, el futuro... Nuestra vida es ante todo toparse con el futuro”¹⁷¹⁴.

La vida es evidentemente algo que se vive de cara al futuro (en el presente se condensa el pasado como sido, poso ontológico y recuerdo -el uno condiciona, el otro permite el enlace y a la vez la reorientación del proyecto-, y el futuro como espera y como apuesta: proyecto) y el futuro forma parte hasta tal punto de nuestro ser que, sin él, sin la perspectiva de futuro, sin la espera de lo que vamos a ser, la vida no es posible ni sería concebible la acción. Eso es literalmente el morir, quedar negado el momento después, lo que va a acontecer (por eso la muerte no ocurre en verdad a la vida, no se vive como tal. Y si es un hecho del vivir, se vive necesariamente en espera, en espera de

¹⁷¹³ “Toda vida se decide a sí misma constantemente entre varias posibles. *Astra inclinant, non trahunt* - los astros inducen pero no arrastran. Vida es a la vez fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada. Esta fatalidad nos ofrece un repertorio de posibilidades... Nosotros aceptamos la fatalidad y en ella nos decidimos por un destino... La vida es a la par fatalidad y libertad, es posibilidad limitada pero posibilidad, por tanto, abierta” (*¿Qué es filosofía?*, pág. 368. Véase lo mismo en pág. 371: “Constantemente estamos decidiendo nuestro ser futuro y para realizarlo tenemos que contar con el pasado y servirnos del presente operando sobre la actualidad... Él (el tiempo, el mundo) limita con sus facciones la libertad de decisión que mueve nuestra vida y es frente a nuestra libertad la presión cósmica... Porque la vida está constituida por un lado por la fatalidad, pero de otro por la necesaria libertad de decidirnos frente a ella”).

¹⁷¹⁴ *Ídem*, pág. 358.

lo que va a ocurrir). Pero vivir de cara al futuro es propiamente proyectar en él nuestra vida, estar inmersos en lo que vamos a ser, decidiendo por tanto lo que somos. Vivir es un proyecto de futuro, más aún, es un proyecto para el futuro. Toda vida es de alguna manera una proyección de lo que prevemos ser y de lo que queremos ser. Más o menos explícito, toda vida es un proyecto de lo que hemos de ser y sin proyecto nuestra acción queda ciega y a la deriva, sin orientación posible por nuestra parte.

“En la vida la causa de nuestro ahora es nuestro futuro. La vida comienza por ser futura, y sólo porque nos vivimos en futuro surge la circunstancia presente con sus caracteres concretos... Mi futuro, pues, es la presión que se ejerce sobre la circunstancia, a que ésta responde constituyéndose según es. (...) Yo no soy sólo el que vive ahora de la manera A... Yo soy antes el que vive en futuro de la manera A. Porque soy tal en futuro, soy tal en presente. Mi presente no existe sino merced a mi futuro. Ahora bien, esto significa que en este *ahora* del tiempo que mide un reloj yo soy a la vez mi futuro y mi presente”¹⁷¹⁵.

Pero este vivir en el futuro tiene un nombre preciso: anticipación y proyecto.

“De esto que soy en anticipación surge mi ser actual y mi contorno presente... Vida es anticipación... Todo lo que hago, es decir, mi presente, lo hago para realizar un proyecto que soy. Vivir es proyectarse, en el doble sentido de la palabra, a saber, como programa y como proyección de ese programa sobre el mundo. Yo soy ante todo un cierto programa vital”¹⁷¹⁶.

Mi vida es, efectivamente, un proyecto de realización y mi ir viviendo un proceso de efectiva realización, que es el ir decidiendo y verificando mi proyecto -posibilidad-dentro de las condiciones que constituye mi circunstancia. En cualquier caso, mi proyecto vital y mi realización puede ser, como hemos dicho antes, satisfactoria o frustrante. El resultado es que mi vida puede ser más o menos auténtica, mi realización más o menos cumplida, mi proyecto -y mi decisión- más o menos acertado según se ajuste a lo que debe ser, más aún, a “lo que tengo que ser”. Aquí se introducen dos conceptos que implican la ética: el de deber y el de vocación, que es el preferido de Ortega.

4) La vida como vocación

Vivir es tener que realizarse y en ello consiste la realidad y el ejercicio de la libertad. Libertad no es simple capacidad de elegir entre diversas opciones (presupuesta la capacidad de determinarnos a nosotros mismos), porque no todas las opciones conducen al mismo resultado y no todas tienen el mismo valor. Hay las que conducen al fracaso y a la disminución de la vida; hay las que conducen a la solución efectiva de mis necesidades y producen la expansión de la vida. Hay las que mejoran y perfeccionan y las que nos reducen a condiciones inferiores a nuestra humanidad. Opciones y decisiones que realizan y decisiones que niegan e incapacitan para una vida humana. Libertad no puede ser elección de lo que nos niega y degrada. Elegir esa opción sólo es posible -como pretensión de determinarse a sí mismo- si la conciencia está obnubilada por el error o la ceguera o la voluntad anulada por una inclinación que presenta como

¹⁷¹⁵ “*Qué es la vida*”, T. VIII, pp. 433-434.

¹⁷¹⁶ *Idem*, pág. 435.

bien lo que conduce a la perdición: o está anulada la conciencia o lo está la voluntad. Luego libertad no puede ser, auténticamente, sino determinación por el bien.

Pero Ortega distingue entre lo que se nos presenta como “lo que debo hacer”, el bien determinado por la moral, y “lo que tengo que ser”, el bien, el modelo de hombre, el proyecto contenido en mi vocación. Libertad es el ejercicio de la vocación, lo que produce mi yo más auténtico.

“La vocación es, pues, sentirse llamado a ser el ente individualísimo y único que, en efecto, se es. Toda vocación es, hablando con rigor, vocación para ser *yo mismísimo, me ipsum*”. O un poco antes: “La vocación... anticipa íntegramente el que tengo que ser, pero no anticipa el que luego en choque con la circunstancia resulto ser... Por eso, toda vida es trágica en esencia: porque es contradicción, porque es tener que realizar la vocación que soy yo en lo que no soy yo, en el mundo, en el contra-yo”¹⁷¹⁷.

Lo que está claro es que el bien es para Ortega fidelidad a sí mismo y esto es lo que se expresa como pretensión en el concepto de mi vocación.

Eso, que el bien es fidelidad a sí mismo y que el verdadero imperativo ético es el imperativo vital, el que nos exige ser lo que tenemos que ser, que nos viene exigido desde el fondo más íntimo de nuestra vida, es lo que queda más claro en un escrito de 1932, **Pidiendo un Goethe desde dentro**, todo él dedicado al concepto de vocación, proyecto vital y autenticidad y que no deja de producirme -he de confesarlo- una cierta desazón.

Importante ensayo que da cuenta del vitalismo -más que del “raciovitalismo” de Ortega. Se define *vida* como proyecto, *vocación o destino*. Al que se puede ser fiel -vida auténtica- o no: inautenticidad. Diferencia entre el imperativo vital (ser lo que tenemos que ser) e imperativo moral (ser lo que debemos ser, según la norma moral). El “proyecto de existencia que cada cual es”, la vocación, es anterior e independiente de nuestras ideas o de nuestra razón (que proporciona medios o estrategias para llevarlo a cabo) y aun de nuestra voluntad. ¿Cómo se reconoce? No tanto por la razón, sino “por el gusto o disgusto que en cada situación siente”, incluso por una “conciencia vital”, especie de estimativa de la autenticidad o inautenticidad de nuestra vida. El concepto de vocación -destino, yo auténtico- está definido con un cierto irracionalismo. Por eso digo que este ensayo es más “vitalista” que “raciovitalista”. No queda claro -y es difícilmente inteligible- cuál es ese yo auténtico y cómo podemos identificarlo para serlo. La moral de la autenticidad resulta aquí un tanto irracionalista. No es la razón la que determina cuál es nuestro auténtico -y mejor- ser. Éste nos viene impuesto desde el fondo íntimo de la vida y nosotros “tenemos que realizarlo”, representar el personaje que somos. Que sean la felicidad o el mal humor subsecuentes lo que dé cuenta de nuestra autenticidad o inautenticidad no ayuda a despejar esa sospecha. En la Introducción a este trabajo, al hablar de lo que es quehacer vital y “destino”, identificábamos éste como la mejor expresión de sí mismo, lo mejor que podríamos ser y, por tanto, “lo que teníamos que ser”. Pero esto nos parecía que era -y tenía que ser- “estimado por la razón” o, al menos, establecido o propuesto por una voluntad asistida de la razón. Aquí -en Ortega- los factores “intelectual y volitivo” son secundarios. Será mejor escucharlo a él mismo:

¹⁷¹⁷ *Ídem*, pág. 439.

“Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es. Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior, en el sentido de independiente, a todas las ideas que su inteligencia se forma, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino. Nuestra voluntad es libre para *realizar o no* ese proyecto vital que últimamente somos, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo. Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse... La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto”¹⁷¹⁸.

“El hombre... equivale a un actor encargado de representar aquel personaje que es su auténtico yo. Posee un amplio margen de libertad con respecto a su yo o destino. Puede negarse a realizarlo, puede ser infiel a sí mismo. Entonces su vida carece de autenticidad. Si por vocación... (se entiende) un programa íntegro e individual de existencia, sería lo más claro decir que nuestro yo es nuestra vocación. Pues bien, podemos ser más o menos fieles a nuestra vocación y, consiguientemente, nuestra vida más o menos auténtica”¹⁷¹⁹.

Limitémonos a constatar las afirmaciones fundamentales:

1/ Vida significa la necesidad inexorable de realizar el proyecto de existencia, el proyecto vital que cada cual es.

2/ Este proyecto en que consiste el yo es nuestro auténtico ser, nuestro destino. Es lo que tenemos que realizar si queremos ser nosotros mismos (en plenitud y autenticidad).

3/ Este programa íntegro e individual de existencia es nuestra vocación, que es la exigencia de lo que tenemos que ser. Vocación es, por tanto, realización de nuestro ser más auténtico. Es la exigencia profunda de ser “lo que tenemos que ser”.

4/ Este proyecto vital o vocación no es un plan ideado por nuestra inteligencia y asumido o decidido por nuestra voluntad (la inteligencia puede reconocerlo o no y aportar los medios para su realización; la voluntad puede aceptarlo o no; pero ninguna o las dos en su conjunto no son las que primariamente lo establecen). Es anterior e independiente de ellas. Ni proviene de ellas ni pueden modificarlo o sustituirlo. Sólo pueden asumirlo y ponerlo en práctica. En todo caso, adaptarlo. ¿De dónde procede? ¿Cómo reconocerlo?

5/ Somos libres de realizarlo o no realizarlo (la voluntad consiste en aceptarlo y quererlo o rechazarlo; pero no lo establece, la libertad está en asumirlo y ponerlo en práctica, o negarse a ello). Podemos ser más o menos fieles a nuestra vocación. Ahí está la medida de nuestra autenticidad y de la realización de nuestro más auténtico ser. Si nos atenemos a él (al proyecto vital o vocación), llevaremos una existencia auténtica, seremos hombres de verdad, seremos lo que tenemos que ser. Si no, nuestra vida será inauténtica, nuestro ser un proyecto fallido. Somos entonces desertores de nuestro propio ser¹⁷²⁰.

¹⁷¹⁸“Pidiendo un Goethe desde dentro”, T. V., pp. 124-125. Subrayado mío.

¹⁷¹⁹*Ídem*, pp. 125-126.

¹⁷²⁰En “¿Quién manda en el mundo?” (*El Sol*, 30 marzo 1930) resume estas ideas sobre *destino*, libertad, autenticidad e inautenticidad: “Vivir es encontrarse en un ámbito de posibilidades más o menos amplio, es poder ser esto, esto y esto... Entre esas posibilidades hay una que es la más nuestra, la que

6/ El drama de la existencia humana -el drama que es la vida- consiste precisamente en “la lucha frenética con las cosas aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto”. La tragedia está en la falsificación de la vida, en la negación de la misma. “Toda vida es, más o menos, una ruina entre cuyos escombros tenemos que descubrir lo que la persona tenía que haber sido”¹⁷²¹.

7/ ¿De dónde procede ese yo auténtico, ese proyecto vital, esa vocación que dice lo que tenemos que ser? Ese yo auténtico tiene mucho de misterio, tiene “una misteriosa raíz”, tenemos de él un conocimiento vago; pero, como dice Goethe, aunque no lo conozcamos en detalle, “lo experimentamos con sobrada claridad”¹⁷²². Es el “destino ideal o superior”. Es una exigencia que surge de lo más íntimo de nuestro ser radical, la realidad primaria frente a la cual lo intelectual, lo volitivo, lo moral es secundario.

8/ Es el verdadero imperativo vital, que no debe confundirse con el deber o imperativo moral, de raíz social o intelectual, siempre secundario. Este imperativo vital fundamenta una ética más radical: la moral de la autenticidad. El bien y por tanto el deber para el hombre, más radicalmente hablando, es atenerse a ese imperativo, que es la imposición de nuestro ser más auténtico, la exigencia suprema de fidelidad a nosotros mismos.

“No se confunda el *deber ser* de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital; con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada por nuestro ser radical. Si el intelecto humano funciona, es ya para resolver los problemas que plantea su destino íntimo... El imperativo de la ética intelectual y abstracta queda sustituido por el íntimo, concreto, vital”¹⁷²³.

Este imperativo vital podría formularse así:

“Vivir es precisamente la inexorable forzosidad de determinarse, de *encajar en su destino exclusivo*, de aceptarlo, es decir, resolverse a *serlo*. Tenemos, queramos o no, que realizar nuestro “personaje”, nuestra vocación, nuestro programa vital, nuestra “entelequia”¹⁷²⁴.

9/ ¿Cómo se reconoce nuestro programa vital o vocación? Hay, hemos dicho, un vago reconocimiento, pero un reconocimiento a la postre certero, una cierta “conciencia vital”, que es algo más profundo y previo a la *Bewusstsein überhaupt* (“conciencia en

cada cual tendría que ser para ser verdadera y auténticamente el que es. Dicho en otra forma: cada vida tiene un destino intransferible, pero es libre para aceptarlo o no. Si no lo acepta, sigue siendo vida; pero esa vida consistirá en constante negación de sí misma. Y así acontece con gran frecuencia: cada hombre se dedica a no ser quien es, se esfuerza en ser otro; por ejemplo, en ser como los demás: como este grupo, como el otro grupo de los demás... Destino no es, sin más ni más, necesidad ineluctable... Lo esencial del destino es que siendo inexorable exige y permite que lo aceptemos o no. Yo no seré quien propia e intransferiblemente soy si no hago tales o cuales cosas. Pero puedo perfectamente no hacerlas, y en su lugar hacer otras. Entonces defraudo mi verdadero ser... Cuando hago esto, mi vida se ocupa en desvivirse a sí misma” (O. C., T. IV, pp. 298-299).

¹⁷²¹“Pidiendo un Goethe...”, pág. 126.

¹⁷²²Cfr., pág. 129.

¹⁷²³*Ídem*, pág. 130.

¹⁷²⁴*Ídem*, pág. 138.

general”). Pero sobre todo por el grado de satisfacción o frustración que produce nuestra actuación y el giro general de nuestra vida:

“El hombre no reconoce su yo, su vocación singularísima, sino por el gusto o disgusto que en cada situación siente. La infelicidad le va avisando, como la aguja de un aparato registrador, cuándo su vida efectiva realiza su programa vital y cuándo se desvía de ella...*Sólo sus sufrimientos y sus goces le instruyen sobre sí mismo...* La dislocación se manifiesta en forma de dolor, de angustia, de enojo, de mal humor, de vacío; la coincidencia, en cambio, produce el prodigioso fenómeno de la felicidad”¹⁷²⁵.

Hay circunstancias que circunscriben nuestra vocación y le imprimen ya determinada dirección: somos hombres, habitantes de una sociedad y una nación, a la altura determinada del tiempo, etc. Eso marca muchas de las cosas que tenemos que ser¹⁷²⁶. Pero cada uno tiene, además, un único y singular destino que da la medida de la originalidad y la particular aportación que cada uno tiene que cumplir, la medida de lo que en verdad es -y tiene que llegar a ser. Es característico del hombre tener que hacer su vida y descubrir su propio proyecto vital o vocación (“Para la planta, el animal o la estrella, vivir es no tener duda respecto a su propio ser. Ninguno de ellos tiene que decidir ahora lo que va a ser en el instante inmediato. Por eso su vida no es drama, sino... evolución. Pero la vida del hombre es todo lo contrario: es tener que decidir en cada instante lo que ha de hacer en el próximo y, para ello, tener que descubrir el plan mismo, el proyecto mismo de su ser”¹⁷²⁷). Pero lo cierto es que para el hombre sólo hay una vida auténtica: cumplir su vocación:

“El hombre no puede tener más que *una* vida auténtica, la reclamada por su vocación. Cuando su libertad le hace negar su *yo* irrevocable y sustituirlo por otro arbitrario -arbitrario, aunque esté fundado en las “razones” más respetables- arrastra una vida sin saturación, espectral...”¹⁷²⁸.

Decía que puede advertirse un cierto irracionalismo “vitalista” en esta doctrina tan sugestiva del proyecto vital-vocación que deja sin explicar el verdadero origen y fundamento de ese proyecto y deja al sentimiento, a un criterio en último término subjetivo, su reconocimiento. Se puede aceptar que el proyecto vital se funda en lo que radicalmente somos, esto es, responde a lo que somos y en ello hallamos la clave y el criterio para determinar -conociendo y evaluando- lo mejor que podemos ser y proponérselo -reconocerlo y decidirlo- como proyecto o como vocación. Hay en ello una base racional, una fundamentación objetiva, tanto en el establecimiento del programa vital o vocación como en el reconocimiento y evaluación de su cumplimiento. No puedo evitar el desasosiego en confiarlo a un sentimiento vago que reconoce de forma intuitiva, no objetivable en razones, ese programa que se nos da desde el fondo íntimo de nuestro ser y que vuelve al sentimiento para cerciorarse de su realización.

La forma en que me es racionalmente asumible esta idea del proyecto vital como vocación sería en esta forma de entenderlo:

¹⁷²⁵ *Ídem*, pp. 130-131. Es curioso que Kant, claro ejemplo de fidelidad a su vocación filosófica, confiesa que siempre le había acompañado un sentimiento íntimo de felicidad.

¹⁷²⁶ *Cfr.*, pág. 134.

¹⁷²⁷ *Ídem*, pág. 131.

¹⁷²⁸ *Ídem*, pág. 137.

- Nuestra vida es tener que realizarse en el mundo, en una circunstancia y con unos condicionamientos.
- Es consciente, está asistida por la razón, y es libre (en el sentido ya explicado).
- Es un proyecto vital: tener que realizarse y hacerlo a la mayor satisfacción posible, procurando la mayor perfección, la mejor expresión de sí mismo. Eso es lo que tenemos que ser.
- Nuestro proyecto vital, nuestra vocación, es, en definitiva, ser lo que tenemos que ser.
- Pero ¿cómo sé yo lo que tengo que ser? ¿Cuál es mi mejor opción y proyecto?
- Para eso cuento con el conocimiento de la realidad, las necesidades que me son propias, los condicionamientos de la circunstancia, las exigencias del medio, las capacidades de que estoy dotado y las oportunidades y estímulos que se me brindan.
- Soy hombre, soy español, vivo en el siglo XX o XXI, recibo una determinada educación y formación, tengo tales posibilidades y necesidades, se me presentan tales problemas, convivo con otros hombres que tienen análoga problemática. Incluso, por mis experiencias, por mis aptitudes, por las expectativas de satisfacción o plenitud que me inspiran, experimento ciertas inclinaciones por un tipo particular de vida y actividad -en que puedo ser más útil, sentirme más realizado, o que se me ofrecen como particularmente dignas de ser intentadas.

¿De qué forma acometo mejor mis necesidades, cumplo mis expectativas (las mías y las que hay sobre mí: se espera que sea un buen hombre, un buen español, un buen ciudadano, a la altura de mi tiempo, que contribuya al bien de mi comunidad, que ejerza con competencia una profesión o un trabajo, que demuestre excelencia en todo lo que acometa), desarrollo mis capacidades, sirvo mejor para mí y para los demás? Hemos dicho que puede haber ciertas características e inclinaciones individuales, personales, que te inducen o parecen exigirte una determinada orientación (una necesidad intelectual, una pasión creativa, un afán de utilidad o de organización, una necesidad de producción...).

En la evaluación de todo esto -exigencias personales y sociales, características individuales, capacidades, oportunidades...- se configura tu proyecto y lo que podemos llamar vocación, la persona que quieres ser y aun que tienes que ser, porque es lo mejor que, según se te alcanza, puedes ser. Esto se va evaluando y corrigiendo en el transcurso de su realización. Evidentemente puedes ser más o menos exigente en su determinación, en las metas que propones como perfección a alcanzar, y puedes ser más o menos fiel, constante, esforzado en su realización, cumplir o no, hacerlo más o menos completamente, tu vocación. En ese sentido se es más o menos auténtico o te has más o menos logrado humana y moralmente.

Pero ese proyecto vital o vocación es algo determinado fundamentalmente por la razón -que conoce y evalúa- y por la voluntad -que elige, prefiere y opta. En función de mi realidad: condiciones y exigencias, capacidades, necesidades, inclinaciones. Su

realización puede ser “evaluada” con un mínimo de objetividad, aunque pueda ser también “sentida” en términos de satisfacción o frustración. Pero no sólo “sentida”. No es un “designio vital” que se me impone y surge del fondo -irracional- de mí mismo y que reconozco por una especie de “estimativa vital” o intuición propia a la vida y que no puedo objetivar.

Una explicación mucho menos heroica y sugestiva, de menor “atractivo vital”, que la que Ortega en este sugerente texto propone.

En el curso de 1933-34 hablaba Ortega a sus alumnos de vocación y elección de carrera. Si vocación es el proyecto de vida –“el perfil individualísimo de existencia”- que forjamos mediante nuestra imaginación, encontramos en nuestro contorno social y podemos encajarla en las carreras, perfiles de existencia o “trayectorias esquemáticas de vida” que están ya definidas y reguladas en la sociedad¹⁷²⁹. Ni que decir tiene que la carrera no coincide exactamente con lo que tiene que ser nuestra vida y nuestra singularísima vocación, pero es cierto que le proporciona un cauce que se ajusta a las necesidades sociales, que de eso se trata en definitiva en las carreras. La vocación es una exigencia para la realización completa y plena de nuestra vida: compromete nuestra profesión, nuestras actividades sociales, pero también a todos los ámbitos de la vida personal, interpersonal y social. No es simplemente el tipo de profesional que queremos ser, sino el tipo de hombre que tenemos que ser. En todo caso, la sociedad proporciona pautas de actuación, carreras, posiciones, roles, que el individuo ha de asumir y ejercer según la impronta originalísima de ese hombre que tiene que ser.

Porque al hablar de carrera y vocación Ortega está “incitando” a sus estudiantes para que hagan de su vida y de su carrera una creación originalísima y personal. Porque toda carrera comenzó por ser una “vocación genial y creadora de un hombre que sintió la radical necesidad íntima de hacer filosofía”¹⁷³⁰ o investigar un problema o conducir en la guerra o curar y salvar vidas, etc. Las carreras se han convertido finalmente en cauces de ocupación vital, en carriles predeterminados por los que puede discurrir nuestra vida. Pero Ortega está llamando a sus estudiantes a hacer de su carrera -el estudio de la filosofía en concreto- una incitación, un sumergirse en la filosofía como lo hizo Platón o el primer filósofo, en suma, como una actividad que responde a nuestra íntima exigencia vital. Hay formas de vivir las posiciones y papeles sociales que pueden ajustarse ellos (y no al revés) a la íntima vocación. En todo caso, era una incitación a cumplir su vocación y a ser plenamente ellos mismos. Así lo entiende María Zambrano,

¹⁷²⁹“A diferencia de todos los demás entes del universo, los cuales tienen un ser que les es dado ya prefijado... el hombre es el único y casi inconcebible ente que existe sin tener que ser prefijado, que no es desde luego y ya lo que es, sino que, por fuerza, necesita elegirse él su propio ser... Ese ser que el hombre se ve obligado a elegirse es la carrera de su existencia. ¿Cómo la elegirá? Evidentemente porque se representará en su fantasía muchos tipos de vida posibles y alguno o algunos de ellos le atraen más, le reclaman o llaman. Esta llamada hacia un cierto tipo de vida... es la vocación. Pero esto quiere decir que nuestra vida, por lo tanto, es fantasía, una obra de imaginación... Casi nos forzaría a afirmar que la vida humana es un género literario, puesto que es, primero y ante todo, faena política, fantasía. (...) Pues bien, ante la necesidad de elegir una vida, el hombre busca en el contorno para ver si ahí está ya lo que pueda ser su vida... Y entonces encuentra que, en efecto, es el heredero de muchas líneas o trayectorias de existencia... Estas trayectorias esquemáticas de vida son las “carreras” o carriles de existencia que existen ya notorios, definidos, regulados en la sociedad” (*Principios de metafísica según la razón vital. Lecciones del Curso 1933-1934*, O. C., T. IX, pp. 65-67).

¹⁷³⁰*Ídem*, pág. 70.

para quien la enseñanza principal de Ortega era la llamada a una “existencia plena, realizada y en marcha”:

“¡Atrévete a ser! Es la fuerte exigencia que se desprende de toda la obra de Ortega. Sube hasta nuestra frente por capilaridad, convirtiéndose en idea, desde las más hondas raíces por donde ha penetrado. Y sucede así, porque nos llega no como máxima moral de enseñanza intelectual a la que debamos dar vida, sino como el consistir mismo de una existencia al mismo tiempo plena, realizada y en marcha”¹⁷³¹.

¹⁷³¹Citado por ZAMORA BONILLA, J., o. cit., pág. 405. Él mismo dice justo antes: “Lo que más adoraban aquellos muchachos era la llamada que hacía Ortega al cumplimiento y a la lealtad con la vocación que sentía cada uno. María Zambrano lo ha dejado escrito”.

3.- ALGUNAS CONCLUSIONES

Si vemos en conjunto el largo período considerado en esta tercera parte (1917-1930), podemos comprobar cómo siguen implicándose pensamiento filosófico y reflexión política y más particularmente los análisis de la realidad histórica y política concreta de España y la reflexión teórica más general, sea de crítica cultural y social, sea estrictamente filosófica. Durante los años de 1917 a 1923 es especialmente intensa la atención y la ocupación con la problemática política y social del momento, apareciendo continuamente artículos que analizan, denuncian, proponen y reclaman medidas urgentes, reformas necesarias que se refieren siempre a la transformación del Estado y a la reconstrucción de la sociedad, ahora con la insistencia de lo que es perentorio y no aguanta ya ningún aplazamiento. Estos análisis continuos, insistentes y pormenorizados de la existencia pública concreta van a servir de base y cristalizar en estudios y ensayos teóricos más generales que profundizan las causas y fundamentan las propuestas radicales, para España sobre todo, pero también para Europa. Son, ante todo, *España invertebrada* y *La rebelión de las masas* que son consecuencia y profundización teórica de las continuas reflexiones que vienen haciéndose en los años anteriores al hilo de la actualidad histórica. No son los únicos: *La redención de las provincias*, la reflexión sobre el intelectual y la política o del político y el intelectual, o la *Misión de la Universidad* son propuestas de gran calado teórico que vienen a reobrar sobre la realidad político-social para orientarla y transformarla.

Ese es el papel de la razón vital (la razón concebida como función de la vida) de la que el intelectual ha hecho profesión. Y esa es la filosofía de Ortega, la filosofía de la razón vital, que se consolida, profundiza, desarrolla y en importante medida se sistematiza en este período. Es función de la razón iluminar, orientar, mejorar, contribuir a la transformación de la vida, de la realidad histórica, con el análisis particular de la circunstancia concreta y con la reflexión teórica general que sitúe los problemas en perspectiva de totalidad y de máxima radicalidad y pueda proponer vías de actuación, auténticos proyectos de transformación de amplio alcance y de soluciones estructurales. La filosofía de la razón vital es coherente, eleva incluso a principio filosófico lo que es la práctica y la misión del intelectual, que ha de ser la personificación de la razón -de la auténtica *Intelligentsia*- en la sociedad o en la historia: servirla reflejando y orientando la realidad. Esa es precisamente la “práctica” política de Ortega y esa la teoría filosófica: la razón como función de la vida, la cultura como perfección de la misma, la filosofía como salvación -que se rige por el objeto y huye del raso positivismo y del utopismo trastocador- y la práctica intelectual -que analiza el detalle y propone soluciones desde la necesaria perspectiva de conjunto.

Lo que se evidencia sin duda es que la preocupación y ocupación de Ortega con España va de la mano y es coherente con su elaboración teórica y filosófica y que ésta le da consistencia, fundamentación, proyección “universal” y a la vez, como viene siendo desde *Meditaciones del Quijote*, una reorientación del “problema de España”: España ya no es tanto “problema” como empresa. Seguimos teniendo muchos motivos de preocupación y crítica; la realidad política y social, la “articulación nacional”, la debilidad de la sociedad civil, las deficiencias culturales, etc., exigen todavía esfuerzos “regeneradores”, demandan medidas de radical transformación. Pero los problemas de España no son tan diferentes de los de otras naciones ni tan excepcionales en Europa, y sus deficiencias estructurales -el grave problema político, social, educativo, territorial...- no son nada que no puedan abordarse y que no den signos de principios de

recuperación (así, por ejemplo, el “nivel” cultural de España, la reactivación económica, la realidad de una clase media ilustrada, etc.). Se impone, pues, más que el “dolorido sentir” y el “sentimiento trágico” de la existencia nacional, la reflexión rigurosa sobre esa realidad, las propuestas decididas y firmes sobre lo que es necesario reformar y la disposición sin complejos a producir creaciones culturales de altura que sitúen ya a España al nivel de las otras naciones europeas. La actitud que no es la del lamento quejumbroso por la deficiencia constitutiva española. España es una realidad europea que tiene, sí, muchos problemas constitutivos que hay que encarar y solucionar. Pero España está metiéndose de lleno en la cultura europea y tiene también mucho que decir y que aportar. El intelectual español tiene que hacer transparente la realidad española y avanzar propuestas transformadoras. Pero no es el que se relame las heridas, sino el que afronta con decisión su destino español y europeo: y realiza obras a la altura de nuestra común cultura europea. La filosofía, la ciencia, la cultura tiene ya, también, acento español. Proponemos la reforma de España, mientras “hacemos” España, mientras hacemos de ella una realidad que vuelve a contar en Europa.

Durante este período, decimos, Ortega consolida, desarrolla y deja diseñado el sistema de la filosofía de la razón vital, el sistema del raciovitalismo, el sistema de una nueva era filosófica, por cuanto supera el realismo y muy especialmente el idealismo que domina toda la época moderna, establece un nuevo principio de realidad -que no es ni la sustancia ni el *cogito*, sino “mi vida”, la vida humana-, una nueva ontología, un nuevo sistema categorial, una concepción del hombre y de la moral. Y muy especialmente una nueva manera de entender las relaciones entre vida y razón, cultura y vida: un nuevo objetivismo y vitalización de la cultura muy alejado de las alienaciones culturalistas y del activismo idealista-revolucionario.

Lo había dejado sucinta, pero fundamentalmente enunciado desde *Meditaciones del Quijote* hasta *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* que impartió en Argentina en 1916. Ahora hay avances importantes en *El Espectador* (“Leyendo *Le Petit Pierre*, de Anatole France”, “*El Quijote* en la escuela”, “Las dos grandes metáforas”, “Vitalidad, alma, espíritu”, “El origen deportivo del Estado”). Pero es, sobre todo, en *El tema de nuestro tiempo* y en *¿Qué es filosofía?*, completado por otros cursos desde 1929 hasta 1935-36, donde desarrolla sistemáticamente las concepciones fundamentales de la que expresamente considera una nueva filosofía, la que va a dar una nueva impronta a la filosofía en Europa tras el dominio absoluto del idealismo desde el racionalismo de Descartes (ciertamente, la filosofía vitalista-historicista-existencialista-personalista va a ser desde finales del XIX una de las grandes corrientes de la filosofía europea. Hay otras dos, pero que Ortega consideraría en la órbita del idealismo, sea en su vertiente fenomenista-positivista -el empirismo lógico y la filosofía analítica-, sea en su vertiente activista-revolucionaria: el marxismo o la corriente dialéctica).

Está claro que Ortega desarrolla las líneas sistemáticas de la filosofía de la razón vital. Insisto en ello porque se dice que Ortega siempre quiso y no llegó a dar a su filosofía el sistema que consideraba tan esencial a una verdadera filosofía. Y es verdad que no escribió y publicó tratados sistemáticos y completos donde expusiera dicho sistema. *La idea de principio en Leibniz* quedó inacabado y el prometido sistema de *La aurora de la razón histórica* no llegó a escribirse. Pero en las obras o cursos que ya

hemos comentado sí hay un sistema de filosofía, aunque susceptible de un desarrollo más completo y enjundioso en sesudos y voluminosos tratados.

Expone en *El tema de nuestro tiempo* lo que es el raciovitalismo, frente al escepticismo y el relativismo, el racionalismo extremo y el irracionalismo; las relaciones entre razón y vida y cultura y vida, oponiéndose al culturalismo desvitalizado, la alienación de la cultura o el activismo revolucionario de la razón, que es el mayor peligro del idealismo; y las relaciones del conocimiento y la realidad en la doctrina perspectivista. En *¿Qué es filosofía?* y los otros cursos expone positivamente cuál es el principio fundamental de esta filosofía, el concepto de vida como realidad radical. Y lo hace mostrando la insuficiencia del idealismo en el análisis fenomenológico de lo que va a ser su principio: la conciencia. Eso recupera para la filosofía un nuevo objetivismo que le devuelve -a ella y a la razón- su función integral: la comprensión de la realidad; y no la ocupación de la razón consigo misma, en una actividad vacía e infecunda o peligrosamente constructivista. En *El tema de nuestro tiempo* se hace la crítica al idealismo desde una perspectiva “práctica” o política: en sus consecuencias alienantes para la cultura o revolucionarias para la política. En *¿Qué es filosofía?* y los demás cursos analizados desde una perspectiva “teórica”, por la insuficiencia de sus análisis conceptuales o argumentos lógicos. Por ambos se impone la necesidad de una nueva objetividad: en la filosofía como tal, que ha de ser ocupación con la vida humana y orientación en el drama de la existencia. Y en política, que ha de ser la vuelta al sano realismo que analiza la realidad existente y la juzga desde el punto de vista del proyecto de realización humana, proponiendo reformas y mejoras que puedan realizarse. Proceso gradual de reforma y no revolución de imprevisible salida. En cuanto a la filosofía, se fundamenta un nuevo concepto de realidad, la base de una nueva ontología, y un sistema de categorías que fundamentan una nueva concepción del hombre y de la moral. En cuanto a la política acorde con esta nueva orientación, para lo que son fundamentales los análisis de *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*, se refuerza la opción por un sistema de democracia liberal que fomente un sistema de excelencia y no de dominio de lo regresivo y vulgar, lejos por tanto de la democracia morbosa, pero compatible con un régimen de elevada cultura y de verdadera justicia.

Como hemos apuntado antes, en el sistema de la razón vital es fundamental la reflexión sobre el intelectual o el papel de la “*intelligentsia*”, donde se incluye la Universidad. El filósofo y el científico establecen los saberes fundamentales desde donde se hace posible una comprensión en profundidad de la realidad. El intelectual, no necesariamente especialista y científico, pero sí experto en lo fundamental de los saberes sobre el mundo, la vida y el hombre, cumple en la sociedad el papel que se atribuye a la razón respecto a la realidad: servir de guía -eliminado el sentido político del término- y orientación, ilustrar, iluminar la realidad para poder adoptar en ella posiciones con sentido y bien fundamentadas. Y si el intelectual -ahí, la misión de la Universidad- ha de orientar la actualidad, el político, que la dirige, ha de estar cercano al intelectual, necesita un profundo conocimiento -no sólo técnico- si quiere cumplir con verdadera dignidad su vocación. Estas reflexiones, pues, no son ajenas a su “pensamiento filosófico”. *España invertebrada* y *La rebelión de las masas* son producto de esa tarea del intelectual de verdad o del empleo de la razón vital en la iluminación -salvación- de la realidad.

La reflexión sobre España o la realidad sociopolítica, sobre la “actualidad” histórica española, sigue siendo masiva o fundamental y en perfecta coherencia con estas posiciones filosóficas. La preocupación por la “realidad nacional” de España, que es preocupación por los problemas que le son propios como sociedad actual y como comunidad histórica y que tiene que ver con los problemas más acuciantes del momento, las raíces y manifestaciones históricas de los mismos y las soluciones que restauren y fortalezcan esta sociedad y le proporcionen vitalidad para el futuro, sigue acaparando absolutamente la actividad de Ortega y le lleva al permanente análisis y pronunciamiento sobre los problemas actuales y a la reflexión teórica de mayor profundidad y alcance. Toda su obra sigue siendo meditación sobre España, discusión de lo que es preciso hacer y cambiar para mejorarla y ponerla en forma, teoría que pueda dar luz sobre cuestiones más hondas y hacer concebir propuestas de más largo alcance, reflexión filosófica que dé fundamento más radical a esas teorías y propuestas y de paso haga normal en España la tradición de que tanto se había apartado: la filosofía autónoma y la ciencia.

En *Vieja y nueva política* había concretado el problema de España en la desnacionalización de Estado y las instituciones y en la desmoralización de la sociedad, por lo que la propuesta era transformación del Estado -radical reforma política- y revitalización de la sociedad. Los procesos revolucionarios del 17 supusieron un punto de inflexión que infundió mayor urgencia a ese programa. Se impone sin demora un cambio en el Estado, en todas las instituciones, para el que los militares parecen haber dado la señal de salida. Aunque éste no va a ser inminente, pues la situación puede alargarse hasta el paroxismo.

Aparte la insubordinación -la ilegalidad constituida- de los militares, son problemas ya insoportables: el estado de ingobernabilidad, de absoluta inestabilidad política, que exige ese cambio radical en la organización del Estado; la gran conflictividad social que es consecuencia de una injusta estructura social, de una absolutamente disfuncional -además de injusta- distribución de la propiedad y -podríamos añadir- de un deficiente “desarrollo de las fuerzas productivas”, fruto de un Estado absolutamente ineficaz y una sociedad poco estimulada para la producción de riqueza. El nacionalismo, por otra parte, hace cada vez más patente el problema de la “articulación territorial” de España. Acuciante es el primero, pero el más importante es el segundo que, entre otras cosas, provoca verdaderas oleadas revolucionarias, haciendo que una parte importante del pueblo español se segregue del interés y de la necesaria “construcción nacional”. La propuesta de Ortega es contundente y se repite hasta la saciedad en todos sus análisis: es imprescindible cambiar radicalmente el Estado, establecer unas instituciones políticas verdaderamente representativas de la voluntad popular, con una Administración congruente y eficaz, que impulsen y no estorben la reconstrucción nacional, la vitalidad de la nación. Pero es igualmente necesaria una reforma de la estructura social, véase del sistema de propiedad. Porque hay que hacer una sociedad justa... y próspera. Porque una más justa distribución tiene que ir acompañada de riqueza que distribuir. Hay que acabar con la injusticia y con la pobreza. La transformación del Estado tiene que ir pareja con la transformación de la sociedad.

Claro que se opone a las soluciones revolucionarias; pero eso no significa un pensamiento reaccionario que quiera mantener la situación que las provoca. Ortega sigue apostando por un proceso de reforma radical que afecte al Estado y a las condiciones y relaciones de propiedad y que sigue manteniendo lo que considera

principios fundamentales del socialismo democrático y “nacionalizado”: la dignificación del trabajo, el principio de que ha de ser la base del disfrute de los bienes, de que ha de transformarse el sistema de propiedad, el principio de la igualdad de oportunidades, de la justa retribución y dignificación del obrero... Véanse las propuestas de *Ante el movimiento social*. Por supuesto, siempre mantendrá los principios de la democracia liberal y la oposición al autoritarismo y al totalitarismo.

Los análisis y propuestas recurrentes del 17 al 21 o al 23 culminan y se sintetizan en *España invertebrada* que, en mi opinión, sólo adquiere pleno sentido y concreción en relación a esos análisis y propuestas que viene haciendo en todos esos años, en relación a los problemas políticos, sociales, nacionales del momento. El diagnóstico de la situación, de los males de España, más que del análisis del pasado histórico, viene realmente sugerido por los problemas que se están viviendo esos años: particularismo - de todas las instituciones e instancias- y ausencia de selección, que él eleva a falta histórica de minorías selectas. Las soluciones propuestas sólo adquieren realmente contenido cuando se recuerdan las continuas y determinadas reformas que viene exigiendo desde *Vieja y nueva política* y con más urgencia todavía desde el año 17: *Nacionalización* (que significa realmente: cambio radical en las instituciones políticas para que sean verdaderamente representativas y “nacionales”); transformación en las estructuras de propiedad y en el sistema productivo para asegurar justicia y riqueza, igualdad y eficacia; reorganización del Estado para una auténtica articulación nacional; intervención decidida en la sociedad, especialmente por la educación, que produzca una mayor elevación del conjunto y la formación de una verdadera minoría excelente). E *imperativo de selección*, que es un verdadero sistema de igualdad de oportunidades y de selección en todos los ámbitos por criterios de capacidad y mérito, poniendo previamente condiciones para la promoción económica y social. Que todo español esté en condiciones de poder desarrollar al máximo sus capacidades. Léase *España invertebrada*, no en solitario, sino en relación a todos los análisis de la situación política y social anteriores y sus propuestas de cambio. Éstas son las que le dan verdadero relleno, contenido concreto.

Durante la dictadura de Primo de Rivera Ortega, cuyos análisis de la realidad política inmediata disminuyen, pero cuyas propuestas de cambio para España permanecen idénticas, se dedica fundamentalmente a analizar las transformaciones imprescindibles que España necesita y la estructuración que ha de adoptar cuando la situación vuelva a sus cauces legítimos. En este sentido, va a desarrollar especialmente una de sus propuestas fundamentales para la revitalización de España, para la transformación de raíz de la sociedad y para una más solidaria articulación de la nación: la redención de las provincias, la organización autonomista de España en diez grandes regiones autónomas. Autonomía que no puede afectar a la soberanía, que se mantiene única y residiendo en la totalidad del pueblo español. Pero las propuestas de transformación democrática del Estado y la transformación de la sociedad por la justicia, la igualdad de oportunidades, el fomento de la riqueza y la potenciación del criterio de capacidad y mérito se mantienen. Por supuesto, se hacen más firmes y claras las exigencias de democracia y liberalismo, compatibles, más aún, exigiéndolos, con los principios de la justicia, la igualdad y el mérito.

CUARTA PARTE: EL PERÍODO REPUBLICANO. LA REPÚBLICA COMO PROYECTO DE ESTADO NACIONAL

En “El error Berenguer” (15 noviembre 1930) Ortega se había definido, por fin, por la República, aunque ya había hecho insinuaciones, con calculada ambigüedad, que parecían inclinarlo hacia ella¹⁷³². Era una adhesión un tanto tardía, para la que algunos, particularmente los jóvenes, le venían urgiendo. Antes que él lo habían hecho importantes personalidades del ámbito conservador y monárquico, como Miguel Maura, hijo del desaparecido don Antonio Maura, José Sánchez Guerra, jefe del Partido Conservador, Niceto Alcalá Zamora, que había sido ministro liberal antes de la Dictadura, Ángel Ossorio y Gallardo, importante líder conservador y maurista, o el antiguo reformista, pero dinástico, Melquiades Álvarez. Manuel Azaña, que había creado Acción Republicana, había fundado ya en febrero de 1926, junto con Lerroux y otros grupos republicanos, la Alianza Republicana que catalizará tras la caída de Primo de Ribera la oposición a la Monarquía y los movimientos por el advenimiento de la República. Los socialistas se decantan ya claramente por ella, encabezados por Indalecio Prieto. Los días 16 y 17 de agosto se reúnen los integrantes de lo que será conocido como Pacto de San Sebastián que formarán el Comité Revolucionario para traer la República e integrarán el primer Gobierno Provisional de la misma a partir del día 14 de abril de 1931.

Y es que, aunque su pronunciamiento tuvo una enorme repercusión, nunca había mostrado, efectivamente, un especial entusiasmo por esa forma de gobierno; antes bien, siempre había confiado en que la monarquía, como institución que por su privilegiada posición está por encima de las contiendas partidistas, podía jugar un papel “nacionalizador” único, identificándose con el interés supremo de la nación por encima de las diferencias, las divisiones y las discordias, aportando sentido de la unidad, del interés y el destino común, estabilidad, moderación. Por eso insistió en que había que hacer de verdad el ensayo de la monarquía y nunca había cuestionado seriamente su papel en la constitución de un Estado nacional. La monarquía tenía todas las condiciones para jugar una aportación decisiva en él.

Pero, definitivamente, no había sido así. La Monarquía había incurrido en el particularismo del resto de las instituciones de la Restauración y se había convertido en el aliado necesario para garantizar los intereses y privilegios de la oligarquía, los políticos del Sistema, los altos mandos militares y la Iglesia¹⁷³³. Por eso se había acogido últimamente al sostén de los militares y pretendía, con el Gobierno Berenguer, cubrir con su apoyo una especie de restauración del *statu quo* en que al menos la institución monárquica saliera indemne. La Monarquía se había apartado totalmente de lo único que podía justificar su permanencia: el interés nacional. Era una monarquía

¹⁷³²Véase: “Demasiados frenos”, dentro de *La redención de las provincias...*, de 25 de noviembre de 1927.

¹⁷³³En el llamamiento que la “Agrupación al servicio de la república” hace “¡A los electores de Madrid!”, pidiendo el voto para la candidatura republicano-socialista en las elecciones municipales del 12 de abril de 1931 -las que abrieron la puerta a la República-, lo dicen, los tres firmantes, así: “Quiere nuestra nación vivir en plenitud y hacerse un puesto de respeto en el mundo, tomando para ello en su mano la dirección de sus destinos. Pero esto no conviene a la institución monárquica, que no ha sabido nunca fundirse con la totalidad de los españoles, y es más bien gerente de una sociedad de socorros mutuos formada por los altos dignatarios eclesiásticos -no el clero humilde ni las órdenes religiosas populares-, por la alta Banca -no el comerciante y el pequeño industrial-, por los jefes militares, por los “aristócratas” (“¡A los electores de Madrid!”, *Crisol*, 11 abril 1931, O. C., T. IV, pág. 626).

desnacionalizada, que había perdido su razón de ser. Había pasado, por tanto, la ocasión de la monarquía. Tocaba ahora el ensayo de la república.

En la última entrega de *Misión de la Universidad*, apenas una semana antes de “El error Berenguer” (concretamente, el 9 de noviembre), Ortega terminaba con esta frase, sin aparente continuidad con lo escrito: *Coeterum censeo delendam esse Monarchiam*¹⁷³⁴, expresión con la que terminaba también, el día 13 de noviembre, su artículo en *El Sol* “Sobre el poder de la Prensa” y finalmente el artículo que oficializaba y donde se justificaba la ruptura de Ortega con la Monarquía. En la alocución a los estudiantes Ortega enlazaba la reforma de la Universidad con la necesaria y radical transformación del Estado y en “El error Berenguer” justificaba la defección de la Monarquía y la necesidad de que el pueblo español tomara sobre sí la responsabilidad de dar un vuelco al Estado.

Pero Ortega no es republicano por principios. Ni monarquía ni república son fines en sí mismas, sino instrumentos políticos, formas de organización del Estado que tienen que servir al fin sustantivo que es la vida de la nación. Una y otra son formas políticas que se justifican por su funcionalidad, por lo que contribuyen a crear¹⁷³⁵. Recuérdese lo que decíamos con respecto a la organización del Estado: “Para mí, la misión sustancial que hoy tiene la política y el Estado en España es ésta: contribuir con su formidable maquinaria a crear un español más activo, más capaz, más despierto...”¹⁷³⁶. Por eso, decíamos, la pregunta es: ¿Cómo puede contribuir el Estado y su determinada constitución a elevar el tipo medio español, a revitalizar el país, a crear una sociedad más cohesionada, más próspera, más culta, más justa, una verdadera comunidad nacional? Lo que nos hace rechazar la Monarquía es lo que nos lleva a esperar de la República y justificar su ensayo: el cambio de régimen es una reconstitución total del Estado para la transformación de la sociedad que el anterior no ha querido acometer. Se

¹⁷³⁴ Anexos, O. C., T. IV, pág. 1003.

¹⁷³⁵ Sobre este carácter instrumental de las formas políticas y que ni república ni monarquía encarnan en sí mismas la democracia lo ilustra “**César, los conservadores y el futuro**”, título que induce claramente a sacar consecuencias para el presente del ejemplo de César. Éste, adherido desde siempre al partido democrático, fue el verdadero revolucionario y salvaguardó la auténtica democracia al ampliar las bases del Estado romano y conceder derecho de ciudadanía a los provinciales. Pero los conservadores y los mismos demócratas de Roma se aferraban a las instituciones republicanas, que era la reducción del Estado a Roma, la ciudad, y por tanto a sus estructuras aristocráticas, sin comprender que la salvación del Estado exigía su conversión en Estado universal y que para eso no valía la república romana, sino que sólo servía la monarquía que unificara bajo sí tan distintos territorios y pueblos. Por eso: “¡República, Monarquía! Dos palabras que en la historia cambian constantemente de sentido *auténtico*”. Nos dice inmediatamente antes: “César vio pronto que... en Roma hacían falta cosas mucho más decisivas que las solicitadas por los demócratas... Querían arrancar a los aristócratas la exclusiva del Poder público; pero no comprendían que para ello era imprescindible acabar con la República, indisolublemente adscrita a los optimates. Pero la república era Roma. Por tanto, había que mediatizar a Roma y crear un Estado que se apoyase en las provincias, sobre todo en las de Occidente. César, con la resolución de quien ve claro, procede en derecho a la ejecución inexorable de este tremendo destino. (...) No se hacía ilusiones: los demócratas pertenecían al pasado tanto, por lo menos, como los conservadores. Unos y otros eran la fauna del viejo Estado, de la República, del Estado-ciudad... Él vislumbraba un Estado universal, donde todos los hombres –de Occidente y de Oriente, de Italia y la provincia- tuviesen un estatuto de libertad y garantía. Ésta era la efectiva democracia. Pero ella suponía un poder extrarromano, antiaristócrata, infinitamente elevado sobre la oligarquía republicana. Ese Poder ejecutor y representante de la democracia sólo podía ser la Monarquía, con su sede fuera de Roma” (*El Sol*, 6 julio 1930, O. C., T. IV, pág. 316).

¹⁷³⁶ *La redención de las provincias...*, T. IV, pág. 690. Ver pág. 627 de este trabajo.

trata de construir un Estado verdaderamente nacional para la salud y el progreso de la sociedad. Y en ello se justifica y tiene su razón de ser.

Un Estado nacional es aquél en que todas sus instituciones y todos sus agentes están orientados y movidos exclusivamente por el bien y los intereses del conjunto, superando todo interés de parte. El lema es, desde *España invertebrada*, nacionalización frente a particularismo, interés solidario frente a sectarismo (y, por supuesto, eficacia, competencia, selección, frente a improvisación, chabacanería, autoindulgencia). La República es la constitución de un nuevo Estado, de unas nuevas instituciones políticas, con unas nuevas reglas de convivencia y de actuación -político-social- y con unos hombres radicalmente nuevos, alejados del “compromiso” y de la corrupción. Un Estado que se sustenta en la voluntad de la nación, que representa realmente la voluntad y la soberanía popular y expresa sus verdaderas necesidades y exigencias, que cuenta con y potencia la participación de los ciudadanos y administra sus verdaderos intereses, que ejecuta con eficacia sus mandatos y cometidos y que para ello selecciona para todas las instancias a los mejores o impone para cualquier comisión el criterio de capacidad y mérito. Que exige así y promueve el máximo rendimiento de todos. Y donde el “interés supremo de la nación” no es otra cosa que una sociedad donde hay voluntad de convivencia, donde la ley asegura la libertad, el derecho y la igualdad básica de todos, donde las diferencias de criterio y de interés o de facción, clase, etc., están compensadas por unos consensos básicos y unos objetivos comunes, relativos al sistema de convivencia, a la forma en que se elige y se ejerce el mando, a la necesidad de producir los bienes y la riqueza necesaria para todos y de acceder en términos de justicia a su distribución, a la necesidad de contribuir a una vida de mayor cultura, dignidad y humanidad para todos... Por ahí va lo que se entiende por Estado nacional, en cuya construcción ha de empeñarse y se justifica la República: el nuevo Estado que ha de poner a España en forma, trayendo, en definitiva, modernidad, democracia, liberalismo, justicia, prosperidad, progreso en cultura, en vertebración nacional, en solidaridad...

Ortega ha diseñado en *España invertebrada* y en su continuación que es *La redención de las provincias y la organización de la decencia nacional* el proyecto de ese Estado nacional que por fin la República puede proponerse en serio, puesto que representa la voluntad decidida de transformar a fondo, verdaderamente de raíz, el Estado y la sociedad española. Decíamos que la República tiene que ser reformista; es un cambio de régimen que se justifica precisamente por tener que afrontar las reformas que España necesita para sobrevivir como Estado y como nación, como sociedad con futuro, y que el régimen anterior no sólo no ha acometido, sino que ha estorbado. La transformación radical del Estado como conjunto de instituciones que emanan de la voluntad popular y la representan realmente, en el sentido, por tanto, democrático y liberal; y la transformación de la sociedad por los cambios estructurales en el régimen de propiedad, en las relaciones -sociales y técnicas- de producción; en el impulso de las actividades y responsabilidades sociales, políticas, culturales, económicas; por los cambios en la educación y la cultura, más laica y libre y menos supeditada a la tradición y al dominio ideológico de la Iglesia y de la reacción... Esas son las necesidades a que la República, el nuevo régimen que suplanta a la Monarquía y al régimen de estancamiento y regresión, tiene que enfrentarse.

La redención de las provincias... hacía una serie de propuestas para la “gran reforma” y la revitalización del cuerpo nacional, elevando la tensión para que el español dé de sí el máximo rendimiento (político, intelectual, cultural, económico). Pero

terminaba insistiendo, en el núcleo proyectivo de la segunda parte: la gran tarea que ahora tenemos ante nosotros es la nacionalización del Estado y la organización de la decencia nacional.

“El antiguo régimen era la perfecta desmoralización de la vida nacional, era el constante estorbo a que la nación viviera por sí misma, era la imposibilidad de que el pueblo español... asumiese la unidad de su destino histórico. (...) Ya entonces -1914-, en *Vieja y nueva política*... resumía yo el programa de lo que sustancialmente hay que hacer en la vida política de España, dentro de esta expresión: *hay que nacionalizar todas las instituciones del Estado, porque todas están desnacionalizadas*. Por desnacionalización entendía, y entiendo hoy, el hecho de que esta o la otra institución u órgano del Estado no se supedita radicalmente a los destinos nacionales, a las conveniencias últimas, históricas, de la nación española. (...) Aunque parezca increíble, la grande y urgente tarea que hoy tienen los españoles ante sí consiste en la *nacionalización del Estado español*”¹⁷³⁷.

Hemos apuntado suficientemente lo que esa *nacionalización* significa. Queremos ahora insistir en la otra tarea, consustancial a ésta: “Instaurar la *plena decencia* en la vida pública española”.

“Y la decencia en la vida pública no consiste en otra cosa que en imponer a todos los españoles la voluntad de convivir unos con otros, sean quienes sean unos y otros; que por encima y por debajo de todas las luchas propias a la natural disensión humana triunfe la resolución de nacional convivencia; por tanto, de respetar la vida pública del enemigo, de no escatimarle, ni discutirle ni sofisticarle sus derechos de español, sea él quien fuere: el fraile al ateo y el ateo al fraile, el militar al civil y el civil al militar, el patrono al obrero y el obrero al patrono. Esa decencia, ni más ni menos que esa decencia o resolución de convivir radicalmente con el prójimo compatriota, aun dentro de la más enconada lucha, es el único secreto de que emanan la ejemplaridad y fecundidad de la historia inglesa en los dos últimos siglos”¹⁷³⁸.

La nacionalización del Estado y la vertebración de España exigen que se imponga entre los españoles la decidida resolución de convivencia, de respetar lo que es el derecho básico de todos: respeto de la vida pública del enemigo, dice Ortega, respeto de sus derechos de español, admisión del otro, en su diferencia y en su derecho a ser (el fraile al ateo y el ateo al fraile, el militar al civil y el civil al militar, el obrero al patrono y el patrono al obrero); tener que contribuir, añadiríamos, entre todos (colaborar, por tanto) a la tarea que a todos nos realiza. Convivir, admitir -reconocer-, respetar, colaborar, resolver las diferencias sobre unos consensos básicos, una voluntad -concretada en reglas- de convivencia y unos límites en la actuación. Aceptar que las diferencias -incluso auténticas contradicciones- no nos enfrentan definitivamente y no tienen que conducir a la ruptura y a la aniquilación, sino al compromiso y a la resolución superadora -no necesariamente definitiva- que permite un avance, una mejora parcial y una salida a nuevos horizontes de entendimiento y progreso. Transacción, compromiso, entendimiento, mejora gradual; nunca soluciones rupturistas y revolucionarias, que acaban con la contradicción eliminando uno de sus extremos.

¿Por qué introduce aquí Ortega esta insistencia en la voluntad de convivencia y de reconocimiento (respeto al derecho) del otro, el oponente, incluso el enemigo? ¿Ve en esta voluntad de convivencia y respeto básico no sólo la base mínima de la nación-

¹⁷³⁷“Organización de la decencia nacional”, en *La redención de las provincias...*, T. IV, pp. 757-758.

¹⁷³⁸*Ídem*, pág. 758.

sociedad, sino lo que está más amenazado o en estado de mayor precariedad? ¿No es esa amenaza a lo que nos conducen los particularismos, el sectarismo, la insistencia exclusivista en mi punto de vista y en lo que a mí importa y, por tanto, la reafirmación en esa voluntad la condición mínima de la nacionalización? En cualquier caso Ortega, que reclama la república y la va a juzgar por su virtualidad nacionalizadora, parece advertirnos y ver en ese punto crucial de admitir al contrario y considerar en él al conciudadano -con el que tengo que convivir, al menos coexistir y llegar, por tanto, a alguna forma de entendimiento- el elemento básico donde se decide nuestra existencia nacional y donde se juega la posibilidad misma de la República (el nuevo régimen que sólo será viable si asegura ese *mínimum* y no lo será si eso acaba por quebrarse).

Las tempranas críticas, con ánimo de hacer rectificar, de Ortega a la nueva República van en esa dirección: corre peligro de desnacionalizarse, se desliza hacia el sectarismo (esa versión más estrecha y estúpida de particularismo, con bases más “ideológicas” que “materiales”, pero tremendamente dificultadora de la nacionalización), se pone en riesgo sin verdadera necesidad la condición mínima de la convivencia. Cuando se convenza de que nada de lo que él diga va a ser escuchado ni va a querer ser entendido, habiendo dicho todo lo que había que decir, guardará silencio. ¿Silencio significativo, admonitorio -cuando pocos están dispuestos o están de ánimo para atenderlo o preguntarse por su significado- o simplemente resignado, cansado, claudicante? En todo caso, desde 1932, el Ortega que lleva treinta años diciendo siempre su palabra sobre España, marcando a los españoles los puntos de reflexión y de inflexión, procurando alumbrar el destino común (la vocación y lo que tenemos que ser como españoles), deja de pronunciarse, aunque se dedique a producir “libros de filosofía”. Por más que algunos de ellos puedan interpretarse como auténticos “escritos de intervención” (político-social-cultural), cuesta creer que Ortega, en momentos tan dramáticos de la existencia nacional como 1934, 1936, 1939, 1940, etc., permanezca callado y no critique, amoneste, prevenga, ilustre, insista en proponer algunas salidas posibles, aunque su voz fuera predicar en el desierto.

Hasta 1932, efectivamente, Ortega es la voz del intelectual permanentemente comprometido con su circunstancia española, en un intento de salvación por el *logos*, de iluminación, sin duda de amor intelectual. De 1930 a esa fecha se ha comprometido incluso en un nuevo proyecto de intervención política directa, con la *Asociación al servicio de la República*. Ya desde *La rebelión de las masas* se produce una importante inflexión: Ortega ya no piensa ni habla sólo para España. Es, le dice a Helene Weyl (su traductora al alemán) en noviembre de 1930, “mi primer libro no escrito exclusivamente para España”, aunque no “es aún mi libro exclusivamente dirigido al Mundo, como acaso lo sean todos los que desde ahora escribiré (salvo los políticos)”. Porque “cada vez pienso ocuparme más de los temas sustanciales europeos -de espíritu, de política y de vida”¹⁷³⁹. Y en ese sentido se desliza la nueva ocupación filosófica de Ortega.

Lo que está claro es que desde ese momento, cuando Ortega ya ha dicho todo lo que podía decir sobre España, cuando todavía podía ser escuchado y sus propuestas, aunque difícilmente, tener alguna virtualidad, lo que Ortega va a decir que pueda representar una solución para España va ya más allá de ella: la solución para España y para Europa, que en definitiva viven la misma crisis -la de la viabilidad del proyecto ilustrado de racionalidad, de liberalismo y de democracia- pasa por el nuevo proyecto europeo de un

¹⁷³⁹Citado por Jordi Gracia, o. cit., pp. 452-453.

Estado supranacional, con la solidaridad de las naciones europeas fundamentada en su fondo -cultural, de civilización, verdaderamente “nacional”- común. España tiene que reconstruirse como una nación dentro de la tradición -un verdadero *destino*- ilustrada, democrática y liberal; pero ese es el *destino* en que tienen que recuperarse y asegurarse las demás naciones europeas, que sólo pueden afirmar esa “condición europea” y su propia seguridad en la recomposición de una solidaridad que les inmunice contra el exceso nacionalista. España y las demás naciones europeas sólo superarán su peculiar crisis nacional trascendiendo el ámbito de lo nacional y abriéndose a la realización de la unidad política de lo que siempre ha sido, por debajo de las identidades nacionales, la “nación europea”.

La República, que adviene inesperadamente o antes de lo esperado y como una fiesta, entra en una existencia conflictiva que se agrava contra todas las advertencias de Ortega (convertido en el censor moral de la misma desde su criterio de “nacionalización” o exigencia de “decencia nacional”) a partir de 1934 y se despeña desde 1936. Será inevitable y no deseada la “resolución” de los conflictos en contra precisamente de esos criterios propuestos por Ortega. Pero la reconducción de la realidad española hacia una nueva nación verdaderamente vertebrada, con un Estado nacional y una sociedad en forma no podrá realizarse sino por los caminos marcados por Ortega para la España de la Restauración y la República: elevación por la cultura y la educación, democracia, liberalismo y dentro de Europa; no simplemente una Europa cultural, sino una Europa Unida. Donde sea posible (duradera y fructífera) la paz, la solidaridad, la cultura racional y científica, la democracia, la libertad y sus condiciones indispensables: justicia y prosperidad.

1.- El proyecto de Estado nacional. La Agrupación al servicio de la República. Nación y trabajo. Economía organizada

La agrupación al servicio de la República y su proyecto. La proclamación de la República. Primeras precisiones (“Vieja y Nueva democracia”)

En “El error Berenguer” Ortega, en realidad, se había limitado a declarar la desnacionalización de la Monarquía y la necesidad de acabar con ella, proclamando que era el pueblo el que debía tomar en sus manos la reconstitución del Estado; aunque su proclama final era una apuesta clara por un cambio de régimen para el que empezó a trabajar con la fundación de la Agrupación al servicio de la República.

Todavía en “**Un proyecto**”, publicado tres semanas después (6 de diciembre de 1930), no está proponiendo propiamente la república. Se limita a recalcar que, no por la conspiración de unos pocos, sino porque el propio Estado se ha colocado fuera de la legalidad (y la Dictadura no es en ese sentido sino la continuación de la “anormalidad constitutiva” que es el Estado de la Restauración), es forzoso construir, por fin, un Estado nacional: “Queramos o no, tenemos que forjar un nuevo Estado”.

Entre las muchas cosas que es preciso cambiar está nada menos que el sistema de “producción nacional”, que ha de afectar a la estructura misma de la propiedad, al

incremento de la riqueza y a una mayor justicia en la distribución. Pero eso es de tal envergadura que no puede hacerse sin cambiar el Estado mismo. Mas el (“viejo”) republicanismo español no ha sabido depurar la idea de república de adheridos revolucionarios que convenza al pueblo español. Por eso, afirma, “la nueva figura de República 1930 no consta aún en las cabezas de los españoles”. Lo que está claro es que tiene que ser un Estado en que quepan y se involucren todos los españoles y que es a éstos a quienes toca asumir por sí mismos la dirección de sus propios destinos. Es entonces cuando propone, sin acertar a determinar cómo tendrá que ser elegida y llevarse a efecto, “una Junta Magna para la reorganización del Estado español” que en rigor, como ya apuntábamos, sólo podía sustanciarse en la convocatoria a cortes constituyentes y materializarse en una nueva Constitución.

Ortega recuerda el movimiento de la “Liga para la educación política”: lo que se necesitaría ahora sería una “gigantesca liga política” que sirviera de propaganda y educación y promoviera un gigantesco movimiento que terminara en la redefinición del Estado español en una Constitución que, como la de 1912, aleccionara al mundo. Sin duda está ya pensando en la reedición de un movimiento de este tipo; y este “proyecto” es en definitiva el de la inminente “Agrupación al servicio de la República”.

Así se lo dice a Marañón en carta de 9 de diciembre: “Me complace mucho que juzgue usted tan favorablemente mi proyecto. Ni que decir tiene que me ocupo personalmente de él y a estas horas tengo excelentes impresiones. Cuando éstas sean más completas -dentro de uno o dos días- hablaré con usted para comunicarle el estado de la cuestión... De propósito no dibujé más que esa primera indicación del proyecto”¹⁷⁴⁰. Parece, pues, que Ortega está ya trabajando en la constitución de dicha Agrupación, en la que implica muy especialmente a Marañón y a Pérez de Ayala, pues en la siguiente carta, de últimos días de diciembre de 1930 o primeros de enero de 1931, parece que ya debe estar ultimado el documento -Manifiesto- con que se presentaría (pues le informa de cómo ha respondido a Jiménez Asúa, interesado en que figure también su firma, comunicándole “nuestro acuerdo de reducir las firmas a tres... Hemos decidido que firme sólo un médico, un catedrático y un escritor -o sea, nosotros tres”¹⁷⁴¹).

El Manifiesto (que aparece así: “**Agrupación al servicio de la República. Manifiesto**”) debía estar terminado, efectivamente, en los primeros días de enero de 1931. Redactado por Ortega, pero discutido y con aportaciones de todos los firmantes. Aunque por motivos de la censura no pudo publicarse en España hasta el 10 de febrero de 1931¹⁷⁴², apareció en el diario *La Nación* de Buenos Aires el día 19 de enero; y ese

¹⁷⁴⁰*Epistolario inédito. Marañón, Ortega, Unamuno*, edición crítica de Antonio López Vega, Madrid, 2008, editorial Espasa Calpe, S. A., pág. 177. En nota del editor se aclara que “Un proyecto” y “El error Berenguer” “suponían la apuesta en firme del filósofo para que los intelectuales se implicaran en la situación política, lo que, de facto, constituyó el inicio de la conformación de la *Agrupación al servicio de la República*” (pág. 222).

¹⁷⁴¹*Idem*, pág. 178.

¹⁷⁴²“Lanzado pocos días antes de formarse el último Gobierno de la monarquía, tuvo que luchar con la censura para llegar hasta los ciudadanos. Aprovechando unos días, muy pocos, de semilibertad, se publicó en los periódicos y acudieron adhesiones en sorprendente abundancia” (“Una nota”, *Crisol*, 14 mayo 1931, O. C., T. IV, pág. 628). Sobre esas adhesiones dice Ortega en la página siguiente que, aunque la tardanza en el reconocimiento jurídico de la Agrupación logró reducir las cotizaciones y la actividad de la misma, “advirtiéndose que a la fecha -elecciones municipales del 12 de abril- contábamos con unos

mismo día escribe Ortega a Marañón que dos días antes fue leído en el mismo Consejo de ministros y que andaba circulando en impresión clandestina por las principales ciudades de España y era conocido en las Universidades y los medios intelectuales¹⁷⁴³. Por su parte, Marañón le escribe, en carta que juzgo debe ser anterior a ese día 19 de enero: “Mi querido amigo: he releído el documento y me parece que está tan inspirado en la gran emoción histórica de este momento, que tendrá, seguramente, esa virtud que han tenido otros actos de algunos hombres, de servir de encaje entre una época de la historia de un pueblo y una gran masa de individuos. No quitaría ni añadiría, pues, nada; salvo ese párrafo final de que Vd. me habló... No ha salido todavía la palabra que nos una y nos empuje. Creo que puede ser esta. Estoy seguro”¹⁷⁴⁴.

Por los objetivos y documentos doctrinales de la Agrupación al servicio de la República podemos esbozar el proyecto de Estado nacional que para Ortega y los miembros de la misma tiene que realizar la República. El Manifiesto es solamente una breve justificación y una enérgica llamada a su construcción, anunciando los objetivos básicos y líneas de actuación que se propone la Agrupación:

1/ El Estado de la Monarquía sucumbe irremediabilmente porque se ha deslegitimado a sí mismo y estorba, en lugar de impulsar, la vida y el crecimiento de la nación.

“El Estado tradicional llega ahora al grado postrero de su descomposición... Sucumbe corrompido por sus propios vicios sustantivos. La Monarquía de Sagunto no ha sabido convertirse en una institución nacionalizada, es decir, en un sistema de Poder público que se supeditase a las exigencias profundas de la nación, sino que ha sido una asociación de grupos particulares que vivió parasitariamente sobre el organismo español, usando del Poder público para la defensa de los intereses particulares que representaba. Nunca se ha sacrificado a las necesidades vitales de nuestro pueblo, sino que, por el contrario, ha impedido siempre su marcha natural por las rutas históricas... La Monarquía no es un Estado nacional, sino un Poder público convertido fraudulentamente en parcialidad y facción”¹⁷⁴⁵.

2/ “Ese viejo Estado tiene que ser sustituido por otro auténticamente nacional”. Pero por *nacional* no debe entenderse nada parecido al Estado fascista o totalitario. No significa la supeditación o negación del individuo por el Estado, que es la negación de

“veinticinco mil adheridos”, gran parte de ellos pertenecientes a las profesiones liberales, al comercio, a la industria, cuyo apoyo económico anunciaba ser cuantioso”. Y sobre el éxito del llamamiento escribe Miguel Maura: “Desde el primer momento, esta Agrupación tuvo una acogida entusiasta entre aquellos a quienes llamaba. La juventud intelectual de España encontró en esa organización, en sus comienzos, el cobijo que no había hallado en los partidos políticos. Desgraciadamente, la falta de sentido político y de la práctica indispensable para la dirección de un instrumento de esa naturaleza fue mermando poco a poco su prestigio y eficacia, hasta convertirle en inútil como instrumento de la política nacional” (MAURA, Miguel, *Así cayó Alfonso XIII...*, México, 1962, Imp. Mánuez, pág. 118. Citado por G. Redondo, o. cit., T. II, pág. 212).

¹⁷⁴³“El sábado fue leído el documento en pleno Consejo y faltó poco para que los ministros enviasen su adhesión. Les causó mucha impresión lo razonado y mesurado del escrito y lo declararon “preocupador”... A estas horas está circulando por Barcelona, Valladolid, Asturias, Andalucía, etc. Hoy está, bajo sobre, en manos de todos los profesores de la Universidad y esta tarde se reparte a Institutos, Escuelas Especiales, Normal...” (Carta 19 de enero de 1931, *Epistolario Inédito*, pág. 179).

¹⁷⁴⁴*Ídem*, Carta 14 de Marañón a Ortega, pág. 256.

¹⁷⁴⁵“Agrupación al servicio de la República. Manifiesto”, O. C., T. IV, pág. 661.

toda libertad -empezando por la de conciencia- y de todo derecho e iniciativa individual, atropellando, por el supuesto interés del Estado, los más elementales principios morales (como puede ser el respeto a la vida, la intimidad, el amor familiar, etc.) o diluyendo la categoría de persona en la de colectividad (derechos de los pueblos o razas antes que los de los individuos o personas). “Ensayos como el fascismo y el bolchevismo marcan la vía por donde los pueblos van a parar en callejones sin salida”¹⁷⁴⁶. El Estado nacional tiene que ser un Estado fundado en la libertad, la participación y, eso sí, la colaboración entusiasta y solidaria de todos. Los individuos deponen, no la voluntad o libertad, sino el interés particular en pro del interés común, del conjunto, donde el propio no es negado, sino integrado (en el particularismo, al contrario, el interés particular niega el general y acaba impidiendo el de los más, con frecuencia también el propio).

El Estado nacional es, pues, un Estado democrático y de derecho, que se funda sobre la voluntad y el consenso de todos y exige, sí, la renuncia al interés particular excluyente, no a la natural expansión del individuo y sus necesidades. Pero éstas se realizan en una actitud más inteligente de colaboración, trabajo solidario, búsqueda de objetivos que sirven a la totalidad y no sólo a una parte. Un Estado nacional es una empresa de libertad y solidaridad. El Estado totalitario -se identifique con nación, raza, pueblo, en acepción mistificada- es una máquina de sumisión, donde nadie se realiza -no hay espontaneidad ni seguridad; no hay iniciativa y rendimiento máximo del individuo; no hay progreso ni vida propiamente-, y el objetivo último, por su irracionalidad, puede ser cualquier final aberrante. Un Estado que se mantiene sobre la fuerza y no sobre el derecho es la negación de la civilidad, del fundamento vital de la sociedad.

“Un pueblo es una gigantesca empresa histórica, la cual sólo puede llevarse a cabo o sostenerse mediante la entusiasta y libre colaboración de todos los ciudadanos unidos bajo una disciplina más de espontáneo fervor que de rigor impuesto”¹⁷⁴⁷.

Hay veces en que un pueblo, nación o colectividad sólo puede sobrevivirse con un esfuerzo tal que todos o cada individuo dé el máximo rendimiento de sí mismo. Tal es el caso de España, que tiene ante sí “la enorme e inaplazable tarea de remozamiento técnico, económico, social e intelectual”. Pero ese rendimiento máximo de cada español no es posible en un estado de fuerza y sumisión, sino sólo en un Estado de derecho, participación y solidaridad. Sólo así el individuo puede dar lo mejor de sí mismo y sólo así se le puede pedir “trabajo, destreza, eficacia, formalidad y la resolución de levantar nuestro país...”. Eso sólo es posible “en un Estado que por la amplitud de su base jurídica y administrativa permita a todos los ciudadanos solidarizarse con él y participar en su alta gestión”¹⁷⁴⁸.

No se confunda, pues, el Estado nacional que Ortega proyecta con ninguna forma de fascismo, totalitarismo o autoritarismo. Ortega permanece siempre fiel al Estado democrático, liberal, de derecho, aunque manteniendo, como hemos de ver, la dimensión “social” o de justicia.

¹⁷⁴⁶ *Ibidem.*

¹⁷⁴⁷ *Ibidem.*

¹⁷⁴⁸ *Ibidem.*

3/ “Por eso creemos que *la Monarquía de Sagunto ha de ser sustituida por una República* que despierte en todos los españoles, a un tiempo, *dinamismo y disciplina*, llamándolos a la soberana empresa de resucitar la historia de España (proyecto sugestivo de nación), renovando la vida peninsular en todas sus dimensiones (transformación del Estado y de la sociedad), atrayendo todas las capacidades (llamada a la participación y al trabajo solidario), imponiendo un orden de limpia y enérgica ley (Estado de derecho, sobre la ley fundada en la voluntad o soberanía popular), dando a la justicia completa transparencia (justicia en sentido de equidad y de cumplimiento de la ley), exigiendo mucho de cada individuo: trabajo, destreza, eficacia... (ética de la excelencia y la superación)”¹⁷⁴⁹.

4/ “Es ilusorio imaginar que la Monarquía va a ceder galanamente el paso a un Poder público tan opuesto a sus malos usos... Sólo se rendirá bajo una formidable presión de la opinión pública”¹⁷⁵⁰.

Precisamente esa es la función que se asigna la Agrupación al servicio de la República -que no es un partido político, porque no se trata de dividir, sino un movimiento donde pueden encontrarse españoles de distintas adscripciones y credos-, para esa labor de movilización y concienciación de la opinión pública que exija e imponga por la fuerza de las necesidades históricas esa inaplazable República. Para eso se propone tres tareas:

A/ Puesto que se trata ante todo de una tarea pedagógica y de propaganda para movilizar a la opinión pública a favor de la República, convocamos “a todos los españoles de oficio intelectual para que formen un copioso contingente de propagandistas y defensores de la República española”: profesores y maestros, escritores y artistas, médicos, ingenieros, arquitectos, técnicos, abogados, notarios... Hombres capaces de ilustrar y convencer. Incluso sacerdotes y religiosos, si nos presumiéramos, dice Ortega, capaces de ejercer algún influjo sobre ellos. Pero, sobre todo, se necesita el concurso de la juventud¹⁷⁵¹.

B/ No queremos limitarnos a los intelectuales. Queremos actuar sobre el conjunto del pueblo español, del “cuerpo nacional”, en el que queremos suscitar el entusiasmo de la “grande promesa histórica que es la República española”, preparando su triunfo en unas elecciones constituyentes.

C/ “Nuestra “Agrupación” irá organizando, desde la capital hasta la aldea y el caserío, la nueva vida pública de España en todos sus haces, a fin de lograr la sólida instauración y el ejemplar funcionamiento del nuevo Estado republicano”¹⁷⁵².

Es decir, la Agrupación hace un llamamiento especialmente a los “españoles de oficio intelectual”, a las clases ilustradas y más cualificadas, capaces para esa labor de propaganda y entusiasmo, básicamente pedagógica e ideológica, que pueda movilizar al pueblo español en favor del nuevo Estado republicano. Y fueron miembros de esos grupos los que fundamentalmente respondieron al llamamiento.

¹⁷⁴⁹ *Ibidem*. Explicaciones entre paréntesis mías.

¹⁷⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁷⁵¹ Cfr., pág. 662.

¹⁷⁵² *Ibidem*.

Sobre el conjunto del pueblo se pretende actuar para promover en él las razones, el proyecto y entusiasmo por el nuevo Estado y las nuevas formas de convivencia y actuación política. Con ánimo no sólo de que triunfe la opción republicana y la institución de la república, sino también de que el pueblo comprenda los problemas, los cambios necesarios, las exigencias que imponen a unos y otros, los derechos que trae consigo y la necesidad de atenerse al orden y a los límites que marca la nueva legalidad; en fin, contribuir de este modo, por la doctrina y por el ejemplo, a instaurar el modo de vida y actuación democrática, las transformaciones que conlleva en la política y en la sociedad y las exigencias que impone a nuestra propia conducta: respeto al derecho, respeto a la ley, participación responsable y el deber de colaboración por el trabajo, el respeto a los derechos de los otros, el espíritu vindicativo y a la vez solidario, de autoexigencia en deberes y cooperación.

El primer acto público de la “Agrupación al servicio de la República”, a los pocos días de publicado el Manifiesto, fue el **Discurso en Segovia**, en el Teatro Juan Bravo, con Antonio Machado como anfitrión -era el presidente de la Agrupación- y acompañando Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala. En él, además de presentar lo que va a ser la actividad de la Agrupación, llama a la renovación del Estado español en la “República española que vamos a edificar”, que tiene en el levantamiento y reactivación de las provincias una de las claves indiscutibles. Insiste en que la República, consiguientemente, ha de emprender la reforma radical de todas las instituciones y en definitiva de toda la anatomía del cuerpo español. Vivimos en la “hora gravísima, dramática” en que España va a decidir su destino y hay que transformar radicalmente el Estado y la nación: “Poned vuestras personas al servicio del nuevo Estado, de la República española que vamos a edificar”.

Sobre quiénes forman la Agrupación y cuál va a ser su actividad:

“No hemos sido ni somos políticos... Salimos de nuestras ocupaciones acostumbradas para actuar en la vida pública, convencidos de que es hoy, para todos, deber inexcusable -pero bien entendido que actuaremos según nuestra condición de trabajadores intelectuales: con el razonamiento, con la reflexión, con la palabra efusiva, en reuniones privadas, en conferencias impersonales o de varios como ésta, organizando en todas partes grupos severos y de seria conducta y creando en torno nuestro una rigurosa disciplina. Queremos construir un orden, el orden de una España que puede ser magnífica. Y os incitamos a que vosotros, los que nunca hicisteis política, sigáis nuestro ejemplo”¹⁷⁵³.

“Hemos comenzado aquí y no en Madrid porque consideramos que el porvenir de España depende hoy de las provincias. (...) Desde hace muchos años he expresado mi convicción de que en eso, en el levantamiento civil de las provincias, radica la única posibilidad de una nueva España”¹⁷⁵⁴. Durante mucho tiempo el Poder ha jugado y aun potenciado la indiferencia y la pasividad de las provincias para inutilizar las inquietudes y el dinamismo transformador de las grandes capitales. Si “en la vida pública contemporánea son la representación y las elecciones que la crean el sacramento radical de la vida civil”, la táctica del Estado corrupto y envilecedor de la Monarquía ha sido

¹⁷⁵³“Discurso en Segovia”, 14 febrero 1931, O. C., T. VIII, pág. 468.

¹⁷⁵⁴*Ídem*, pp. 468-469.

“abusar de él, burlarlo, suplantarlo, envilecerlo” y en eso las provincias habéis sido cómplices. Por eso, “como no vengo a pedir nada para mí, no tengo por qué halagaros -no-, tenéis sobre vuestra conciencia decenios de culpa: habéis cometido el pecado de no exigir a vosotros mismos, con indomable orgullo, el ser dueños de vuestros propios destinos”¹⁷⁵⁵. Por eso:

“Yo os pido que os rebeléis contra esos viciosos usos del pasado -que os resolváis a dirigir vosotros mismos la vida de vuestra provincia. (...) Es ineludible crear instituciones que pongan en vuestra responsabilidad la resolución de vuestros problemas locales y dignifiquen la vida provincial. Tenéis que dejar de ser provincianos y decidiros a ser provinciales. Mas para esto es forzoso que acudan a la actuación política autónoma aquellas clases sociales que en cada provincia tienen mayor influjo sobre la colectividad. Los obreros hace mucho tiempo que, sirviéndonos de ejemplo, combaten por sus aspiraciones. Pero los industriales, los comerciantes, las profesiones liberales, en suma, la gente que se tiene por sesuda... son ellos los más obligados a defender la dignidad de su provincia”¹⁷⁵⁶.

“La República, para cuya constitución hacen falta, no las elecciones municipales que se anuncian, sino unas verdaderas elecciones para una asamblea Constituyente, significa algo más que echar a la Monarquía: es la reforma radical de todas las instituciones. Hay que cambiar la anatomía del cuerpo español”¹⁷⁵⁷.

En eso radica el nuevo republicanismo: la República tiene que ser el instrumento para cambiar de raíz la sociedad española; y el cambio de la provincia y su nuevo dinamismo y responsabilidad tiene que ser un ejemplo de ello y uno de sus motores.

En el mes de marzo escribe Ortega una serie de artículos que, sin pertenecer propiamente a la organización y programa de la Agrupación al servicio de la República, van a ser importantes o son indicativos de su orientación. Particularmente la serie titulada “**Los problemas concretos**”, publicada en *El Sol* los días 13 y 14 de ese mes (1931).

La idea principal es ésta: se dice -dice Cambó- que hoy, en política, lo que importa son los “problemas concretos” (económicos, sociales, etc., que es de lo que se ocupan los grandes países europeos) y no los “abstractos y generales” como la “la constitución del Estado como tal”, etc. Se olvida que los problemas “concretos”, en realidad “parciales”, separados del todo en que se integran y en que se generan, son lo verdaderamente “abstracto” y en sí mismos -así separados- irresolubles (si no se atacan desde la raíz, desde la estructura total que los genera).

Por eso hoy en España (y si en otros países no se ocupan de estos problemas, que sí lo hacen, es porque los tienen solucionados) el problema fundamental es la institución estable, legítima y legal del Estado como tal, pues no existe tal cosa: “Durante cincuenta años han sido manejados los enormes instrumentos del Estado -Ley, Parlamento, Administración, Justicia, Ejército- impunemente... al servicio de miras particulares... Ha sido el mismo Estado quien ha envilecido sus propios actos usando

¹⁷⁵⁵ *Ídem*, pág. 469.

¹⁷⁵⁶ *Ídem*, pp. 470-471.

¹⁷⁵⁷ *Ídem*, pág. 470.

deslealmente la ley... El Estado español de hoy es la anarquía con la Gaceta en la mano”¹⁷⁵⁸.

Eso nos lleva, no a gobiernos de compromiso, sino a verdaderos movimientos revolucionarios para definir el Estado que necesitamos. “No a un “Gobierno Cambó”, sino directamente a Robespierre o a Cronwell”¹⁷⁵⁹.

En los apartados siguientes insiste en la idea de que “no son separables los problemas parciales o “concretos” de los integrales o fundamentales... Sin reconstruir la interna personalidad histórica de España es inútil pretender reconstruir aisladamente uno de sus atributos como el crematístico”¹⁷⁶⁰. No es posible acometer, por ejemplo, la reforma de la moneda o una política de estabilización en medio de una crisis radical del Poder público. La política de “problemas concretos” es pura política de desintegración y dispersión. Es, como dice Ortega, “canovismo, escepticismo”. En España, hoy, “el Destino es la política”. Política es el conjunto de problemas que hay que abordar. Y el problema radical “que hoy mueve la historia de España es el de la reorganización del Poder público”¹⁷⁶¹.

En “**Siguen “Los problemas concretos”**” contesta al Sr. Cambó que lo ha llamado entre otras cosas *dilettante* de la política:

“Yo he sido siempre muy desaficionado a la política... Pero España, esta España a cuya aventura he ligado desde niño mi existencia personal, me imponía cierta atención a la vida pública. Hasta ahora, con rara continuidad, he creído que estaba obligado sólo a meditar y escribir sobre temas políticos, sobre la estructura del pueblo español, de su pasado y el gálibo preferible de su futuro. He esperado cuarenta y siete años para convencerme de que era preciso arriesgar más por el destino público de España y que debía entregarme, bien que en compromiso bien definido, a la áspera intemperie de las luchas políticas”¹⁷⁶².

El 25 de marzo de 1931 dirige Ortega una brevísima **Nota** a *El Sol* por la que se despide de sus lectores. Lo mismo que “Bajo el arco en ruina” supuso su salida -la de él y la de Urgoiti- de *El Imparcial*, el periódico familiar, obligándoles a la fundación de *El Sol*, la publicación en éste de “El error Berenguer”, en la primera página, autorizado por Urgoiti pese a las advertencias de su hijo de que el artículo de Ortega les iba a suponer muchos problemas, “desató inmediatamente la crisis que sólo se cerraría con la expulsión de *El Sol*, S. A., del grupo de hombres que habían dado vida a la empresa: don Nicolás María de Urgoiti, don José Ortega y Gasset y don Félix Lorenzo”¹⁷⁶³. En esta crisis tuvo un papel directo el propio Alfonso XIII que advirtió por intermedio del Duque de Alba a los consejeros de Papelera Española, propietaria mayoritaria de las acciones del periódico, que o éste cambiaba su política respecto a la Monarquía o amenazaba con la bajada del arancel sobre el papel, lo que podría llevar a la ruina de la

¹⁷⁵⁸“Los problemas concretos”, *El Sol*, 13 y 14 marzo 1931, O. C., T. IV, pág. 598.

¹⁷⁵⁹*Ídem*, pág. 600.

¹⁷⁶⁰*Ibidem*.

¹⁷⁶¹*Ídem*, pág. 602.

¹⁷⁶²“Siguen “los problemas concretos”, *El Sol*, 19 marzo 1931, O. C., T. IV, pág. 612.

¹⁷⁶³REDONDO, Gonzalo, o. cit., T. II, pág. 229.

empresa. Aunque Urgoiti quiso comprar las acciones en manos de la Papelera para seguir al frente de *El Sol* con total independencia, ésta se negó y fue Urgoiti el que tuvo que vender las suyas por dos millones de pesetas que sirvieron para la fundación de *Crisol* y posteriormente *Luz*.

El mismo día que Ortega se despedía su director, Félix Lorenzo (Heliófilo), en un artículo que explicaba con amarga ironía los manejos que habían hecho que *El Sol* pasara a manos de propietarios monárquicos, pues a ellos se vendieron enseguida las acciones que no quisieron vender a Urgoiti:

“Señoritos de Bilbao, señoritos ociosos, hartos de millones adquiridos por la iniciativa y el esfuerzo ajenos. Señoritos cuya única preocupación, aparte la de ser católicos y monárquicos, consiste en pertenecer a muchos Consejos de Administración. (...) Estos señoritos poseían gran cantidad de acciones de “El Sol”, y no querían venderlas, porque “El Sol” iba siendo un negocio cada vez más próspero... mientras aquí unos hombres se desvelaban y sufrían con un dolor que era el dolor de España, y que por ser lealmente expresado por ellos, el dolor de España iba convirtiendo al periódico en un órgano de unánime sentir... Pero llegó un momento en que el dolor de España subió de punto, y “El Sol”, al reflejarlo, puso en peligro favores arancelarios y subvenciones. El Estado revisó sus presupuestos con un gesto amenazador. Los señoritos bilbaínos cayeron de pronto en la cuenta de que “El Sol” no cumplía su programa: no defendía “la monarquía de Alfonso XIII” ni respetaba los fueros de la Iglesia Católica. Los señoritos sintieron caer el rayo ante sus Consejos de Administración... y una voz de lo alto, muy de lo alto, que les decía: “O subvenciones, o campañas revolucionarias”¹⁷⁶⁴.

El caso es que Ortega y Urgoiti volvían a quedarse sin periódico, aunque pocos días después, el 4 de abril de 1931, apareció la revista trisemanal *Crisol*, con Félix Lorenzo como director y la misma plantilla de colaboradores y redactores que habían abandonado *El Sol*. El nuevo periódico acogería ahora los artículos de Ortega y de alguna forma se convertiría en el “órgano oficioso” de la Agrupación al servicio de la República. El 28 de junio del mismo año (1931) pasaría a ser periódico diario, aunque nunca acabó de convencer a Ortega ni llegó al nivel de calidad que logró *El Sol*¹⁷⁶⁵. El 8 de enero de 1932 le sucedería *Luz. Diario de la República* como diario vespertino, fundado también por Urgoiti y dirigido por Félix Lorenzo, con los colaboradores de *Crisol* y que antes lo fueron de *El Sol*.

El 11 de abril de 1931 la Agrupación al servicio de la República se dirige, ya en *Crisol*, “A los electores de Madrid” pidiendo el voto para la candidatura de Conjunción Republicano-Socialista. La convocatoria de elecciones municipales para el 12 de abril cogía a la Agrupación en los inicios de su organización, sin tener siquiera reconocida su

¹⁷⁶⁴ HELIÓFILO, “Algo, muy poco (pero ya habrá más) sobre El sitio de Cádiz”, *El Sol*, 24 marzo 1931, citado por G. Redondo, o. cit., T. II, pp. 244-245. Con Ortega, Urgoiti y Félix Lorenzo salieron de *El Sol* la mayor parte de colaboradores (Azorín, Zulueta, Pérez de Ayala, Fernando de los Ríos, Gómez de la Serna, Lorenzo Luzuriaga, Gonzalo R. Lafora, etc.) y redactores (Félix Lorenzo, Carlos Baráibar, Luis Bagaría, Fernando Vela, José Díaz Fernández, etc.), que presentaron su dimisión. G. Redondo hace una relación completa en pág. 247, con la información del propio periódico *El Sol* del día 26 de marzo de 1931.

¹⁷⁶⁵ “Es inevitable -y doloroso- reconocer el evidente bajón de “Crisol” respecto al antiguo y grande “Sol”. Más arriba quedó apuntado el empeoramiento del papel, de la impresión, el mayor descuido en la composición (abundantes erratas), etc. Ahora vemos que ya no en el aspecto material, sino en el mismo contenido, el descenso también había sido fuerte” (G. Redondo, pág. 302).

personalidad jurídica y aprobados sus estatutos. No pudo presentar candidaturas propias y sus adheridos se presentaron en algunas circunscripciones en calidad de republicanos independientes. En ese llamamiento ratifican que la República representa la oportunidad de cambiar todo el Estado e impulsar la renovación en sentido ascendente de la sociedad española.

“No hay probabilidad alguna para que el régimen monárquico pueda llegar a crear un nuevo orden y una nueva paz en nuestro país... En cambio, es posible... organizar un nuevo Estado español republicano, apoyado en la voluntad y la adhesión de casi todos los ciudadanos, integrado por instituciones de nuevo carácter... y que sea como un poderosísimo motor que empuje nuestra raza a una gloriosa ascensión”¹⁷⁶⁶.

Pero las elecciones municipales del 12 de abril supusieron, para la sorpresa de los mismos republicanos, la suspensión de la Monarquía, la marcha al exilio del monarca, el cese del último gobierno monárquico, la constitución de un Gobierno Provisional republicano y la celebración en las calles de las grandes ciudades de la instauración de la República. Ortega saluda la sencillez de la República, que “ha nacido sin frases -*prematuramente*, dice en las notas para la Asamblea de la Agrupación los días 22 y 23 de mayo de 1931-. Se ha filtrado desde lo posible a la realidad en un instante. Se la ha encontrado de pronto, ahí, sin más, desnuda de toda grandilocuencia” y señala que “esa “forma” de Gobierno trae consigo nada menos que todo un estilo de vida -de vida pública y de vida privada. Queramos o no, desde el 14 de abril todos vamos a ser otra cosa de lo que éramos -los republicanos y los monárquicos”. Advierte que España ha de seguir un camino propio, adecuado a sus circunstancias, sin la tentación de imitar lo que han hecho otros pueblos: la Francia de 1789 o la Rusia de 1917. España no debe seguir el modelo de las revoluciones más famosas (triumfantes por el terror y la concentración del poder: ¿es eso contra lo que previene?), sino encontrar su camino de cambios y reformas, sin las grandes gesticulaciones que asustan y dividen y con la eficacia discreta que ha demostrado la constitución del Gobierno Provisional¹⁷⁶⁷.

Así lo aclara en el siguiente artículo de *Rectificación de la República*: la originalidad de la República viene indicada en la forma de su advenimiento, sin violencias y con aires de unánime y festiva coincidencia. España ha rechazado hacer una revolución y convertir la República en la “República carbonaria, peluda y gesticulante” que algunos quieren implantar y ha preferido “la instauración legal de la República”: “Éste es el hecho, innegable y fundamental, marco en que ha de moverse la historia próxima; quien no acierte a mantenerse dentro de él, quien no logre interpretar su inexorable imperativo es, históricamente, un hombre muerto. La transformación de la vida española va a ser honda, sustantiva y radical, y la empequeñecen, reducen y superficializan los que hablan a toda hora de “revolución”¹⁷⁶⁸.

Evidentemente la empequeñecen y ponen en peligro los que han protagonizado la quema de conventos que la “Agrupación al servicio de la República” denuncia en *Crisol* el día 14 de mayo de 1931. Acciones de ese tipo no son sólo un crimen sino un error,

¹⁷⁶⁶“¡A los electores de Madrid!”, *Crisol*, 11 abril 1931, O. C., T. IV, pág. 627.

¹⁷⁶⁷Cfr., “Saludo a la sencillez de la República”, *Rectificación de la República. Artículos y discursos*, O. C., T. IV, pp. 777 y 779.

¹⁷⁶⁸*Ídem*, pág. 782.

que empaña la autenticidad democrática de la República, resta legitimidad, crea desafección e imita unos modos que no corresponden al destino español¹⁷⁶⁹.

“Quemar, pues, conventos e iglesias no demuestra ni verdadero celo republicano, ni espíritu de avanzada, sino más bien un fetichismo primitivo o criminal, que lleva lo mismo a adorar las cosas materiales que a destruirlas. El hecho repugnante avisa del único peligro, grande y efectivo que para la República existe: que no acierte a desprenderse de las formas de una arcaica democracia en vez de asentarse, desde luego e inexorablemente, en un estilo de nueva democracia. Inspirados por ésta no hubieran quemado los edificios, sino que más bien se habrían propuesto utilizarlos para fines sociales. (...) Con toda esa teatralería de vetusta democracia mediterránea hay que acabar, desde luego y sin más. No hay otro “pueblo” que el organizado. La multitud caótica e informe no es democracia, sino carne consignada a tiranías”¹⁷⁷⁰.

“Arcaica democracia”, “vetusta democracia mediterránea” frente a “nueva democracia exacta, limpia”; “pueblo” organizado”, “pueblo de trabajadores” frente a “multitud caótica e informe”, “carne consignada a tiranías”. Ortega -los firmantes del documento- no explica, sino que más bien expresa con adjetivos -lo mismo que cuando habla de “pueblo semiasiático” o “República carbonaria, peluda, gesticulante”- e induce en el lector el rechazo o la adhesión hacia una u otra forma de concreción de “pueblo” y democracia”. Vieja democracia se corresponde con multitud caótica e informe y alude a un tipo de democracia donde la multitud, el pueblo como masa informe y sin cualificar, impone sus apetitos por la fuerza apabullante de la cantidad sin la mediación moderadora de la razón, de la transacción razonable. Es democracia en el sentido literal de imperio de la multitud, de lo que se impone por ser más, cuando esa multitud es fácilmente manipulable y se convierte en instrumento de quien la sabe “conducir” por el halago y la adulación: pura demagogia. Es una combinación de tiranía y populismo en la que son especialistas los regímenes totalitarios¹⁷⁷¹.

Nueva democracia exacta, atendida al orden que asegura la ley, exige un “pueblo” organizado en pueblo de trabajadores, donde “pueblo” es el conjunto de ciudadanos responsables en sus derechos y deberes, donde hay sin duda “masas” y “minorías”, pero se articulan contribuyendo cada cual con su trabajo y obligaciones y expresan su voluntad creando un orden institucional al que por eso mismo otorgan su respeto. Eso es un pueblo organizado y no una multitud masificada y caótica, presa de demagogos y tiranos. Y democracia es entonces ese “orden” institucional fundado en la voluntad popular, libre y responsablemente expresada, que tiene por ello en el imperio de la ley - que es el respeto a la misma por un sistema institucional de garantías- su principal salvaguarda. Democracia, como hemos dicho más veces, no es el imperio de la multitud, ni siquiera de las mayorías, sino el imperio de la ley como expresión de la voluntad popular. De ahí el equilibrio de poderes, la participación ordenada, los

¹⁷⁶⁹“Rechacen lo que es falso, sin autenticidad, como esas falsas representaciones de manidos melodramas revolucionarios y esas manifestaciones insinceras de lo que un pueblo semiasiático tuvo que hacer en una hora terrible de su historia. Exijan implacablemente que se cumpla el estricto destino español” (“Agrupación al servicio de la República (Unas cuartillas)”, O. C., T. IV, pág. 634.

¹⁷⁷⁰*Ídem*, pp. 632-633.

¹⁷⁷¹En la famosa conferencia de 6 de diciembre de 1932 “Rectificación de la República” alude Ortega de nuevo a la “vieja democracia” relacionada con “grandes aspavientos de revolución” y con “caduca beatería democrática” (exaltación del movimiento espontáneo y sin control del “pueblo” desorganizado y violento): “Urge salvar a la República de esa vieja democracia, que amenaza arrastrarla cien años atrás; urge salvarla en nombre de una nueva democracia más sobria y magra, más constructiva y eficaz” (*Rectificación de la República*, O. C., T. IV, pág. 849).

derechos de todos y de cada uno, que imponen la obligación precisamente de respetar los de los demás. Añádase el deber de contribuir con el trabajo y las capacidades de cada cual al bienestar común (eso es pueblo de trabajadores). Todo lo contrario de la acción desatada, sin respeto a la ley y al derecho de los otros, de multitudes -o de grupos que saben excitar sus pasiones como si de los deseos o de la justicia del pueblo se tratara. No hay “pueblo” ni hay bien o justicia del pueblo si no se expresa dentro de un orden determinado por la ley, cuando ésta, eso sí, es expresión de la voluntad popular. Pueblo no es multitud caótica, sino sociedad o comunidad organizada -en su estructura y actuación- por la ley.

Lo dice Ortega en **“Proyecto de Constitución”** (discurso en el Parlamento el día 4 de diciembre de 1931) a propósito de los peligros que encierra el frecuente recurso al plebiscito:

“Democracia es algo más que el pueblo en la calle” o que “demagogia pueblerina”, la de “los que pretenden reducir la democracia a sacarse cada cuarto de hora el pueblo del bolsillo, y sin mayor esfuerzo atribuirle sus opiniones, apetitos o extravagancias particulares. No; la democracia no es eso; la democracia no es el pueblo, es el Estado del pueblo y no el pueblo sin el Estado... La democracia es el pueblo organizado (en Estado y por la ley), no el pueblo suelto (campando a sus anchas para imponer sus apetitos, o aquéllos a los que lo han inducido); y siempre que sea posible, debe en esa Constitución recurrirse no a ese pueblo suelto, no a esa muchedumbre inorgánica, de azar, sino al pueblo organizado”¹⁷⁷².

La democracia no es el pueblo; es el Estado del pueblo, con todos sus poderes de intervención y con la ley por delante. Es pueblo organizado por la ley que él mismo se da y a la que él mismo se compromete a obedecer. Y Estado -fuerte- que hace cumplir esa ley, que es el verdadero mandato del pueblo.

En el mismo discurso lo dice un poco antes, identificando la nueva democracia como aquella que se constituye con un Estado fuerte, con medios para intervenir en la economía y plantar cara a los intereses y medidas de presión, no ya de los simples particulares, sino de las grandes corporaciones económicas y financieras que tienen capacidad y pueden intentar poner el Estado y la economía del país a su servicio. La vieja democracia liberal se definía como no intervencionista, confiando todo a la libre iniciativa e interés de los agentes individuales. Pero en las nuevas condiciones de la economía y las empresas la democracia y el Estado debe dotarse de instrumentos para salvaguardar el interés general frente a las presiones de potentes poderes fácticos. La “nueva democracia” es un Estado fuerte, dentro de los cauces de la ley, pero capaz de neutralizar los embates anarquizantes, individualistas (por ir contra el imperio de la ley y el interés común), tanto de las algaradas revolucionarias como de aquellos que intentan mediatizar el Estado y ponerlo a sus pies¹⁷⁷³.

Comentamos a continuación una serie de artículos, documentos y discursos que contiene lo que son los modos de actuación de la Agrupación al servicio de la República, pero sobre todo el programa político de la misma, que es el programa de

¹⁷⁷² *Ídem*, pág. 820. Subrayado e incisos entre paréntesis míos.

¹⁷⁷³ *Cfr.*, *Ídem*, pp. 816-817.

Estado nacional o el proyecto de Estado que la Agrupación y el propio Ortega plantean para la República.

“La actuación política es inevitable”, que es un conjunto de notas para la Asamblea de la Agrupación que se celebró los días 22 y 23 de mayo de 1931, y **“Defender la autenticidad de la República”**, que parecen conclusiones de la misma, se refieren a la organización y formas de actuación de la Agrupación. Antes de la proclamación de la República pretendía ser un movimiento amplio que agrupara y movilizara a todos los españoles antimonárquicos para preparar y hacer posible el advenimiento de aquélla. Por eso admitían la adhesión de personas pertenecientes a otros partidos republicanos. Evitaban la definición como “partido” porque ello significa división, objetivos de parte, además de reducir prácticamente la acción política a la búsqueda de votos, escaños y parcelas de poder, y lo que pretendían con la Agrupación al servicio de la República era aunar a los republicanos de distintas tendencias en un solo objetivo: conseguir instaurar un Estado republicano sin revolución, “por el lado incruento”, a base de educación, convicción y legalidad.

La proclamación de la República obliga a un replanteamiento. De lo que se trata ahora es de configurar el nuevo Estado, de darle una estructura verdaderamente nacional. Cada partido y cada grupo político ha de definir con precisión sus posiciones de cara a esa estructuración. La Agrupación, que sigue siendo necesaria precisamente porque representa una opción no partidista, sin intereses electorales propiamente dichos, y busca definir posiciones que representen sólo un interés nacional y pudieran promover el consenso en torno a ellas de diferentes partidos, necesita precisar también con nitidez sus posiciones y sus peculiaridades (“Nuestra Agrupación, cuyas aspiraciones electorales son superlativamente modestas, debe acusar desde luego y con toda energía sus rasgos peculiares”¹⁷⁷⁴).

Por eso conviene que la Agrupación permanezca como tal, como un movimiento que agrupe a personas en un amplio espectro político pero no adscritos a algún partido político, pues se deberían ya a la disciplina y a una definición del Estado y de la política marcada por su partido. Y aunque es un movimiento de auténtica agitación y actuación política, no es un partido, pues no quiere representar a ninguna “parte”, fuerza o facción social -sólo, claro está, a los que acepten un Estado nacional republicano- y pretende hacer propuestas que, por estar más allá del interés de un partido, pudieran ser asumidas o suscitar el consenso de muchos de ellos.

Su acción tiene que ser entonces -si su objetivo no es conseguir escaños y el ejercicio directo del poder- básicamente pedagógica, de “educación cívica”, de propaganda, agitación o concienciación ciudadana. Y se educa políticamente con la palabra -la información, el razonamiento, la propuesta razonable y eficaz-, pero sobre todo con el ejemplo de la propia actuación política: el compromiso, el trabajo político generoso, el objetivo desinteresado, la ejecución limpia y honesta.

Por eso “la plena actuación política tiene muchas dimensiones que los partidos al uso olvidan”: publicación de un artículo oportuno, intervención metódica en la prensa, llevar a cabo laboriosos estudios de una cuestión legislativa, tareas de explicación y propaganda para la gente menos culta, producir movimientos y organizar ligas

¹⁷⁷⁴“Defender la autenticidad de la República”, O. C., T. VIII, pág. 476.

particulares contra un abuso, contra unos candidatos o cargos indeseables, en pro de una determinada idea u objetivo a conseguir, colaborar con el consejo, la noticia, el auxilio económico, la conversación privada. En definitiva, “emprender una campaña para defender la autenticidad de la República”¹⁷⁷⁵.

El proyecto de Estado nacional. “Algunos puntos esenciales...”

Pero el documento esencial para fijar el programa de la Agrupación y el modelo de Estado que proyectan es “**Algunos puntos esenciales del programa de la Agrupación al servicio de la República**” de finales de mayo de 1931 y que resume lo tratado en la Asamblea de los días 22 y 23. Se completa y matiza en los discursos que dio en León en la campaña para las elecciones a Cortes constituyentes del 27 de junio de ese año, con la “Circular” a la Agrupación al servicio de la República de enero de 1932 y el Discurso en Oviedo de abril de ese mismo año. Todos los puntos que se enuncian en ese documento son tratados, además, con mayor desarrollo en los discursos pronunciados como diputado en las Cortes Constituyentes, especialmente el del 4 de septiembre de 1931 sobre el “Proyecto de Constitución”. Lo que queremos es exponer el tipo de Estado que proponen a través de esos “puntos esenciales”, pero completándolos con esos otros discursos y documentos.

Lo más interesante es que se propone un modelo de Estado no sólo *liberal*, sino *social*, que vaya más allá del liberalismo económico: que el Estado intervenga activamente en el proceso económico planificando las grandes líneas de la *economía nacional*. Esta *economía organizada* -así la llama- por el Estado, pero con margen para la iniciativa individual (del capitalista), debe caminar hacia un *capitalismo de Estado* o llegar a ser una *economía socializada*. ¿Cómo queda en esa economía organizada la estructura de la propiedad, el sistema de “relaciones sociales de producción”, cómo el sistema de distribución-redistribución...? ¿Estamos aquí ante un programa de tipo socialdemócrata o más bien, como apunta A. Elorza, ante una orientación tecnocrática para beneficio del capitalismo o incluso una propuesta de Estado autoritario o filofascista? Porque un liberal como Vargas Llosa, que encarece el liberalismo de Ortega, le critica precisamente el no ser liberal en economía por no haber sabido desprenderse de presupuestos “progresistas” o socialdemócratas del socialismo de juventud¹⁷⁷⁶; y Elorza, desde planteamientos más bien marxistas, lo acusa, por lo mismo, de cercanía a un Estado corporativo de carácter fascista¹⁷⁷⁷.

¹⁷⁷⁵Cfr., *Ídem*, pp. 477 y 473.

¹⁷⁷⁶“El liberalismo de Ortega y Gasset, aunque genuino, es parcial. La defensa del individuo y sus derechos soberanos, de un Estado pequeño y laico que estimule en vez de ahogar la libertad individual, de la pluralidad de opiniones y críticas, no va acompañada con la defensa de la libertad económica, del mercado libre, un aspecto de la vida social por el que Ortega siente una desconfianza parecida al desdén... Sin excepción, al igual que los liberales latinoamericanos de su tiempo, los liberales españoles más o menos contemporáneos de Ortega, como Ramón Pérez de Ayala y Gregorio Marañón, con quienes fundaría la Agrupación al Servicio de la República en febrero de 1931, lo fueron en el sentido político, ético, cívico y cultural, pero no en el económico. Su defensa de la sociedad civil, de la democracia y de la libertad política, ignoró una pieza clave de la doctrina liberal, aquella que había revelado Adam Smith: que sin libertad económica y sin una garantía legal firme de la propiedad privada y de los contratos, la democracia política y las libertades públicas están siempre mediatizadas. Pese a ser un librepensador, que se apartó de la formación católica... hubo siempre en Ortega unas reminiscencias del desprecio o por lo menos de la inveterada desconfianza de la moral católica hacia el dinero, los negocios, el éxito

Señala el documento muy brevemente los puntos esenciales que definen el Estado nacional que ha de realizar la República, la mayor parte de los cuales se han desarrollado en propuestas anteriores, especialmente en *La redención de las provincias*. Lo más novedoso y que exige un mayor esfuerzo de interpretación es la propuesta de organización de España en un “pueblo de trabajadores” y la ya destacada “economía organizada” o sistema de “economía nacional y socializada”. En otros momentos se va a resumir en estos dos principios: Nación y Trabajo, con la insistencia en crear un gran partido nacional como instrumento político para alcanzarlo. Vamos a ir enunciando, pues, esos puntos esenciales para detenernos finalmente en esos dos.

1/ Reforma integral del Estado y de la sociedad (o del Estado para la sociedad)

“La Agrupación al servicio de la República aspira a la reforma integral de la vida española, tanto del estado como de la sociedad”¹⁷⁷⁸. “Se trata, nada menos -nos dice en el Discurso en la plaza de toros de León- de crear el nuevo Estado español”. Y ya sabéis -dijo una semana después en el Teatro principal de esa ciudad- que “el Estado es una inmensa máquina que la colectividad nacional construye para el servicio de la vida pública”.

2/ Reforma, no revolución

“La reforma integral del Estado y la sociedad española, no sólo se debe hacer sin violencias y tumultuariamente, sino que sólo se podrá hacer con maneras ordenadas... Un *máximum* de energía con un *mínimum* de acritud. El tono de la reforma española tiene que ser de alegría constructiva y animosa”¹⁷⁷⁹.

3/ Organización de España como un pueblo de trabajadores

económico y el capitalismo”. VARGAS LLOSA, M., *La llamada de la tribu*, Barcelona, 2018, Ed. Alfaguara.

¹⁷⁷⁷ A. Elorza acumula sospechas e insinuaciones sobre las propuestas de Ortega: “nueva democracia”, “Estado fuerte”, economía organizada y nacional, estatuto del trabajo y “sindicación vertical” (traduce Elorza) y obligatoria, fundación de “un gran partido nacional”, integración interclasista de capitalistas y obreros, rechazo del federalismo e insistencia en la unidad de la nación como “comunidad de destino”... que conducen a formas no democráticas de Estado. “Tales reformas requerían una orientación autoritaria en el terreno de la organización del Estado. Las repercusiones políticas del programa económico convergen aquí con las tradicionales desconfianzas, de raíz regeneracionista, respecto de las instituciones de la democracia parlamentaria. De la crítica de la construcción republicana, Ortega se desliza aquí insensiblemente hacia la puesta en cuestión -llena de ambigüedad por otra parte- de las formas de la democracia clásica” (o. cit., pág. 206). “Forjando una economía de contenido comunitario, una especie de armonía de los factores de producción forzada desde la intervención del Estado. En definitiva, un cuadro de relaciones sociales difícilmente compatibles con un sistema político democrático” (pág. 207). Claro que “Ortega no es antidemócrata”, pero parece natural que sus propuestas y razonamientos fueran “perfectamente asumibles desde planteamientos políticos antidemocráticos” (pág. 213). Y ahí trata Elorza de relatar el nexo entre Ortega, el Frente Español que crearon algunos de sus discípulos (García Valdecasas, J. A. Maravall, María Zambrano) y la evolución de varios de ellos hacia el fascismo (Falange Española) (V.: pp. 216-222).

¹⁷⁷⁸ “Algunos puntos esenciales...”, O. C., T. VIII, pág. 478.

¹⁷⁷⁹ *Ibidem*.

“El título general de la reforma que propugnamos es la organización de España en un pueblo de trabajadores... La ciudadanía política de cada español ha de implicar ineludiblemente su condición de trabajador. Esto obliga a formular un estatuto general del trabajo... Este estatuto tenderá a crear la sindicación forzosa de todos los españoles de ambos sexos”¹⁷⁸⁰.

4/ Independencia de Gobierno y Parlamento

Este punto se ha comentado en pp. 617-619. La democracia exige la fundamentación de todos los poderes del Estado en la voluntad popular y la separación de los mismos para evitar su concentración y asegurar su independencia y el sistema de controles y equilibrios. El Parlamento es la sede de la soberanía y debe controlar la acción del Gobierno, pero no entorpecer su labor ejecutiva. “Gobierno y Parlamento deben ser dotados plenamente de su poderío propio sin que queden supeditados el uno al otro”. No especifica los términos de esa independencia, sino que “la Presidencia de la República -que nombra al primer ministro- no debe proceder de una elección parlamentaria”. Aunque tampoco juzga conveniente que sea elegido por voto directo de los ciudadanos.

En el discurso sobre el “**Proyecto de Constitución**” vuelve Ortega sobre este asunto, no mostrando desconfianza hacia el sistema parlamentario, pues da por sentado el necesario control y hasta la prevalencia del Poder legislativo como depositario de la soberanía popular, pero reclamando que el ejecutivo, aunque sometido a ese control, no sea estorbado en su acción de gobierno o impedido por una excesiva o puntillosa fiscalización. Para ello es mejor que el Presidente, jefe del Poder ejecutivo, no sea elegido por el Parlamento, para no depender en exceso de él; pero se opone igualmente a que lo sea por referéndum popular, porque eso produciría un exceso de independencia o de poder o bien porque la democracia plebiscitaria tiene muchos peligros.

“Hay, y ha habido siempre, entre el Poder ejecutivo y el Poder legislativo y fiscalizador, que cumple el Parlamento, un antagonismo irreductible. Son ambas necesidades constitutivas del Estado... En el siglo XIX se creyó que el mejor trato a esa oposición congénita de ambos Poderes era deprimir uno de ellos, el ejecutivo, subordinándole por completo al Poder parlamentario; esto es lo que se ha llamado régimen parlamentario *sensu stricto*. Y es claro que siendo las Cortes el órgano, la fuente por donde mana la soberanía nacional, todo Poder, en su raíz, está subordinado a ellas. Pero una cosa es que el Poder ejecutivo se halle en su raíz última subordinado al Parlamento y otra, muy otra, que el ejercicio de ese Poder esté, minuto tras minuto, en servidumbre bajo el Parlamento. Esto es lo que impide la constitución de Estados fuertes, y permite sólo Gobiernos paralíticos... Hoy sentimos la necesidad de que el Parlamento sea magro y sobrio y que su intervención en la vida del Estado se reduzca o al trabajo en las Comisiones o a golpes secos, fulminantes, inexorables de su decisión y crítica soberanas. Esto es lo importante... Los tiempos exigen, pues, un Parlamento sobrio, pero, eso sí, con la plena y tajante eficiencia de sus atributos”¹⁷⁸¹.

En la discusión del proyecto constitucional, Ortega hará en la Cámara el día 30 de octubre de 1931 una propuesta para la elección del Presidente que es aceptada y mejorada por Alcalá Zamora. El dictamen de la Constitución va encaminado a “dar al

¹⁷⁸⁰ *Ídem*, pág. 479.

¹⁷⁸¹ *Rectificación de la República*, T. VIII, pp. 818-819.

Poder ejecutivo y al parlamentario la plenitud de sus atributos, pero cuidando de fortalecer ambos y de dotarlos de suficiente independencia”, cosa difícil cuando “el Poder ejecutivo queda supeditado al parlamentario, porque éste no se limita a legislar y a fiscalizar, sino que lo engendra y lo cría de su propio ser”¹⁷⁸². Se rechaza que el Presidente sea elegido por elección popular directa (república presidencialista). Pero en unas Cortes con una sola cámara es igualmente peligroso que sea elegido por el Parlamento, pues éste terminaría absorbiéndolo todo y no se aseguraría la independencia mínima del ejecutivo¹⁷⁸³. Propone entonces la elección directa de unos compromisarios, en circunscripciones electorales distintas a las de la elección del Parlamento, que elegirían al Presidente. Alcalá Zamora añade que la circunscripción de esos compromisarios (entre 500 y 600) sea la Región y que se realice por un sistema proporcional (y confirma: “En la elección directa por el pueblo vemos nosotros la incertidumbre de todos los peligros; en la elección directa por la Cámara, la certeza de todos los desprestigios y de la impotencia del poder presidencial”¹⁷⁸⁴).

Todavía en el artículo “¿Instituciones?”, más bien teórico, para *La Nación*, de 31 de noviembre de 1931, Ortega hace una crítica, implícita, del parlamentarismo y, por supuesto, de los sistemas que podrían pensarse como alternativa: el comunismo y el fascismo. Las Cortes españolas están diseñando un sistema parlamentario que está haciendo crisis en el mundo. Y lo están haciendo por inercia, por pura renuncia a idear nuevas soluciones, cuando en realidad se ha perdido la fe en las instituciones: todas terminan convirtiéndose en cauces paralizadores que entorpecen con su inercia el dinamismo creador de las sociedades que las adoptan. Así el parlamentarismo, que se convierte en un factor de parálisis para la acción ejecutiva del Gobierno y amenaza la estabilidad política necesaria para un proyecto duradero. Pero son peores los sistemas antiparlamentarios que sustituyen la discusión y en definitiva la soberanía nacional por el decisionismo voluntarista de quienes la suplantán:

“Las instituciones soviéticas, como es sabido, valen declaradamente como máscaras y nada más. Bajo ellas actúa un grupo de hombres. El fascismo hace gestos de engendrar un nuevo tipo de Estado, pero... se ve sólo la actuación personal de un hombre, para el cual todo el resto –ideología e instituciones- es puro pretexto y dintorno. Ni el comunismo ni el fascismo significan fe alguna en formas políticas. Son todo lo contrario”¹⁷⁸⁵.

Hemos probado todas las instituciones. Hemos hecho la experiencia de todas las formas políticas, con sus promesas utópicas y sus limitaciones. La última, la dictadura del proletariado, ha dejado de ser una promesa y nos presenta ya su vertiente parálitica. Así nos hemos desencantado y perdido la fe en las instituciones. Pero éstas no son sino el molde vacío que dejó la acción original y genial de un gran hombre. Quizás para renovarlas y para recuperar su potencialidad constructiva lo que se necesitan son hombres (de inteligencia, voluntad y generosidad). Es decir, las instituciones y en

¹⁷⁸² “El peligro de una Constitución epicena”, *Diario de sesiones*, 30 octubre 1931, O. C., T. IV, pág. 646.

¹⁷⁸³ “Dada la Cámara única que el Parlamento ha votado, el Poder ejecutivo no puede emanar del Parlamento, porque entonces resultaría la Cámara sin correctivo ni organización externa a ella, sin regulativo, sino que resultaría absorbiéndolo todo. Si votamos, pues, la Cámara única, no hay más remedio que buscar al Poder ejecutivo una fuente distinta –la fuente electoral- para que le sostenga y pueda, frente al Parlamento, regularlo y corregirlo ya que el Parlamento, a su vez, regula y fiscaliza al Gobierno” (*Ibidem*).

¹⁷⁸⁴ *Ídem*, pág. 648.

¹⁷⁸⁵ O. C., T. IV, pág. 657.

concreto el parlamentarismo y las instituciones democráticas pueden volverse en formas anquilosadas, en inercias que dificultan más que sirven al fluir de la vida y a su progreso, si no las vivifica la intención inteligente y original -que usa de las formas o cauces establecidos como algo siempre nuevo, que nos sirve y que no nos dirige, que se adapta a nuestras necesidades y no predetermina como un puro esquema nuestra acción.

5/ Autonomía de las regiones

Organización de España en diez grandes regiones, con máxima autonomía, con asambleas regionales elegidas por sufragio universal, con gobiernos autónomos procedentes de ellas, con instituciones públicas regionales políticas, económicas y de enseñanza. Eso liberaría al Parlamento central y al Gobierno nacional de los problemas locales y exigiría el máximo de preparación y vitalidad en los provinciales, de lo que se beneficiaría la política y todo el cuerpo nacional. Propone una sola Cámara nacional y la creación de grandes comisiones técnicas que asesoren a los parlamentarios para asegurar su competencia en las tareas legislativas. En esta cuestión vuelve a insistir especialmente en los discursos de León:

“Mientras no consigamos poner en pie a las provincias, España será sólo el escaparate de dos o tres grandes urbes, porque el hombre de provincias no colaborará en el engrandecimiento de la historia de España. Todo esto nos incita a declarar como una de las finalidades principales del nuevo Estado la separación de la vida local y la vida nacional o general del Estado español. Es preciso que las provincias, reunidas en grandes comarcas o regiones, tomen la dirección por sí mismas de sus asuntos locales. (...) Si esto se hace en toda España y el hombre provincial fuese responsable de lo que pasa y no pasa en su comarca veríamos pronto aumentar la potencialidad histórica del hombre peninsular... A mi juicio, esta separación discreta pero profunda de la vida local y la vida del Estado es el supuesto imprescindible para hacer de España una nación robusta... Un Estado moderno, como una fábrica, vale según la cantidad de fuerzas activas que en él intervengan. Y mi fórmula es ésta: en la vida pública local deben intervenir el mayor número posible de individuos a fin de que en la dirección del Estado pueda intervenir directamente un número muy reducido de máximas capacidades”¹⁷⁸⁶.

Sobre este asunto trata ampliamente en “Proyecto de Constitución”, que en realidad resume lo dicho en *La redención de las provincias*. Insiste en que la autonomía, en el proyecto constitucional, parece concebida para contentar el particularismo de dos regiones, Cataluña y Vascongadas. Eso es, a su juicio, un error, pues dividiría España en dos: una España regional sin real autonomía frente a dos o tres semi-Estados enfrentados a ella. La autonomía es necesaria para todas las regiones, por lo que implica de revitalización y revertebración de todo el conjunto nacional y no como una prima al nacionalismo “apartista”¹⁷⁸⁷.

¹⁷⁸⁶“Discurso en el Teatro Principal de León”, O. C., T. VIII, pp. 492-493.

¹⁷⁸⁷“La imagen de nuestro pueblo, que el proyecto nos ofrece, es una división en dos Españas diferentes: una, compuesta de dos o tres regiones ariscas; otra, integrada por el resto, más dócil al Poder central. Para el proyecto es la autonomía algo especial, puesto que no la estatuye para todos los cuadrantes españoles. Esto, que parece ser cautela, me parece más bien ingenuo y funesto. Pues... tan pronto como exista un par de regiones estatutarias, asistiremos en toda España a una pululación de demandas parejas, las cuales seguirán el tono de las ya concedidas, que es más o menos, querámoslo o no, nacionalista, enfermo de particularismo. Resultará, pues, a la postre, España ordenada íntegramente, pero de mala manera, en regiones. Mientras tanto, nos encontraremos con una España centrífuga frente a una España centrípeta; peor aún, con dos o tres regiones semi-Estados frente a España, a nuestra España. (...) Yo no rozo aquí,

6/ Autonomía máxima, no federalismo

Se trata de descentralización y de promover la responsabilidad, el dinamismo y la propia participación democrática de las regiones o de las entidades locales, no de fragmentar la soberanía, “lo cual en un Estado, durante siglos unitario, sería una absoluta regresión”.

7/ Frente al liberalismo económico, “economía organizada”

Frente al individualismo capitalista y ultraliberal, que se guía por el interés y el afán de beneficio individual (totalmente ajeno al interés nacional o social), o frente al colectivismo revolucionario que altera con su voluntarismo los procesos de producción y “pone en riesgo -si no arruina- el volumen de la riqueza pública”, “hay que emprender a fondo la reforma económica de la sociedad” que racionalice, aumente considerablemente el volumen de riqueza y en definitiva “socialice” la economía; reformando la estructura de la propiedad, la participación y la distribución y ampliando la cantidad de riqueza a distribuir. Una economía organizada y socializada hará posible mayor prosperidad y mayor justicia.

En otro apartado propone: equilibrio presupuestario primero, para evitar una deuda inasumible por el Estado, y relanzamiento, después, de un ingente programa de reactivación económica. Intervención y control estatal de la economía, compatible con la libertad de acción, bien definida, del capitalista. La economía se debe ir transformando en “capitalismo de Estado, es decir, quede socializada”¹⁷⁸⁸.

8/ Separación de Iglesia y Estado

“El Estado es laico. La Iglesia Católica debe vivir separada del Estado. Éste conservará la tutela económica sobre el clero y servicios religiosos, tutela que irá progresivamente menguando hasta concluir en un período de diez años. Durante él, el Estado tendrá sobre la Iglesia el derecho de patronato”¹⁷⁸⁹. Hay que acabar con el clericalismo, con la injerencia y la asunción por parte de la Iglesia de competencias que son del Estado (véase, por ejemplo, su predominio en la educación); pero no procede el anticlericalismo, tan “generalizado en las izquierdas españolas”¹⁷⁹⁰.

dejo por completo intacto, el problema catalán... Medito ahora únicamente sobre las necesidades generales de España, y me encuentro con que los señores de la comisión, sin premeditarlo, en este texto estatuyen una prima al nacionalismo” (*Rectificación de la República*, T. IV, pág. 815).

¹⁷⁸⁸ Cfr., “Algunos puntos esenciales...”, T. VIII, pág. 483.

¹⁷⁸⁹ *Ídem*, pág. 482.

¹⁷⁹⁰ El error del anticlericalismo propio de las izquierdas y aun de los partidos republicanos burgueses es subrayado por Ramos-Oliveira, que ve en él una maniobra de distracción o desviación de los verdaderos objetivos de transformación social: “Los conservadores... predicaban *sotto voce* lo que Lerroux había predicado, sin sobresalto para la oligarquía, en sus años mozos. Porque aquella desalmada clase social se sirvió siempre del anticlericalismo para desviar de los palacios y los bancos la iracundia popular. Desde el siglo XIX las iglesias son en España el pararrayos providencial que salva a la oligarquía de las terribles consecuencias de las tormentas sociales” (o. cit., T. III, pág. 47). Cuando comenta la discusión del Artículo 26 de la Constitución reitera esta idea: “Antepuesta la cuestión clerical, la ruptura con la Iglesia, a la transformación económica, el Estado republicano se quedaba en ficción y la República acababa

A esta cuestión dedicó Ortega una larga intervención a principios de octubre de 1931 en el Parlamento, en el debate de los artículos 26 y 27 del proyecto constitucional. Además de advertir que la acción política es algo más que proclamar nuestras personales preferencias -y ya se sabe que la mayoría de los diputados son “ilimitadamente anticlericales”- y que exige contar con los demás que conviven con nosotros en la *polis*; y que las Cortes Constituyentes no representan exactamente el verdadero sistema de fuerzas públicas existentes en el país (la derecha apenas estaba representada en ellas), así como que la Iglesia en España no tiene tanto poder social por sí misma, sino por lo que usufructúa del Poder público, declara:

La grande obra política a la que debemos dar cima es eso y sólo eso: desarraigar del Estado a la Iglesia, hacer un Poder público aséptico de credos. Si hacemos eso enérgicamente... habremos hecho lo justo y lo debido -pero es preciso que nos limitemos a lo debido. No es necesario para nada agregar a ese limpio laicismo una faena vulneratoria -no es necesario dejar herida a la Iglesia. Si se proclama su separación del Estado, si se suprime el presupuesto de culto con una eliminación progresiva que termine en cinco años, si se grava especialmente toda futura donación a establecimientos religiosos por ser desviaciones particularistas de la riqueza, cuya raíz es siempre colectiva, si se prohíbe la enseñanza a los jesuitas -cosa que yo propugno fundándome en razones aún más pedagógicas que de laicismo...-, habremos hecho cuanto desde el Poder público teníamos obligación y derecho a hacer para dejar exento y en su pureza al Estado y nivelar lo que siglos de privilegio han añadido al efectivo Poder de la Iglesia. Pero que ésta quede indemne, siendo lo que por sus fuerzas propias y no prestadas pueda seguir siendo”¹⁷⁹¹.

En el discurso de 4 de septiembre en el Parlamento sobre el Proyecto de Constitución había propuesto que la Iglesia apareciera en ella como una Corporación de Derecho Público, de forma que el Estado tuviera jurisdicción sobre lo que en ella es temporal. Y en la conferencia “Rectificación de la República” (6 de diciembre) insiste:

“Colocada (la Iglesia) por el Estado en situación de superlativo favor, gozando de extemporáneos privilegios, aparecía poseyendo un enorme poder social sobre nuestro pueblo; pero ese poderío... le venía del Estado como un regalo que el Poder público le hacía, puesto a su servicio... No concibo que ningún católico consciente pueda desear la perduración de régimen parejo en que el uso mismo era ya un abuso... El Estado tiene que ser perfectamente y rigurosamente laico. Tal vez ha debido detenerse en esto y no hacer ningún gesto de agresión. Yo, señores, no soy católico y desde mi mocedad he procurado que hasta los humildes detalles oficiales de mi vida privada queden formalizados acatólicamente; pero no estoy dispuesto a dejarme imponer por los mascarones de proa de un arcaico anticlericalismo”¹⁷⁹².

Pero si hay un problema candente en las relaciones Estado-Iglesia es el de la educación, que aborda Ortega en la Circular de la Agrupación al servicio de la República de 29 de enero de 1932.

disolviéndose en la sociedad; el proletariado retiraría al régimen su apoyo, izando su bandera de clase defraudada, y buena parte de la clase media haría lo mismo, apartándose con su sentimiento religioso ofendido... La cuestión religiosa, por suplantarse a la revolución económica, era el único asunto, si bien se considera, que podía privar a la República de masas. Por acción espantaba a la clase media y por preterición de los problemas económicos decepcionaba a la clase obrera” (*Ídem*, pág. 138).

¹⁷⁹¹ “Estado e Iglesia”, O. C., T. VIII, pág. 517.

¹⁷⁹² *Rectificación de la República*, T. IV, pág. 847.

“El Estado encarna el poder de la Nación”. Y tiene que afirmarse frente a toda pretensión de predominio particular. Tal es el caso de la Iglesia, que por sus privilegios políticos pretende imponerse al mismo poder del Estado. Por circunstancias históricas la Iglesia, en efecto, ha llegado a superar al Estado en el dominio de la educación -y juega todavía, quizás por dejación del Estado, un papel muy importante, si no predominante en ella.

“El Estado debe ser rigurosamente laico. Laico no significa ateo, sino simplemente nacional”¹⁷⁹³. Y asumir las funciones y el predominio de la enseñanza estatal no es atentar contra la Iglesia, sino simplemente ejercer la función -nacional- que le corresponde. Y la afirmación del Estado laico ha de ser firme, pero “evitar todo cariz agresivo”. Por eso el predominio de la enseñanza estatal, que debe lograrse como ha ocurrido en los principales países, no necesita ni debe hacerse prohibiendo la enseñanza privada, sino ampliando y perfeccionando la enseñanza pública, la del Estado, ocupando el terreno que había dejado a la órdenes religiosas.

9/ Disposiciones sobre la Agrupación

Queda reducida a los que no pertenecen a otros partidos. “Se actuará con plena energía en la vida pública local en todas sus formas... La aspiración de nuestra Agrupación es fundir los intelectuales y los obreros. Se crearán “Juventudes” de espíritu muy disciplinado”, etc.

No nos queda, para hacernos una idea cabal del Estado que Ortega propone, sino comentar o tratar de hacernos una idea más precisa de lo que significa “Pueblo de trabajadores” y “Economía organizada y socializada”. Esto lo desarrolla con más amplitud en “Discurso en el Teatro Principal de León” (26 de junio de 1931), “En el debate político” (30 de julio de 1931), “Proyecto de Constitución” (4 de septiembre de 1931), “Rectificación de la República” (4 de diciembre de 1931), “Agrupación al servicio de la República – Circular” (29 de enero de 1932) y “Discurso en Oviedo” (10 de abril de 1932).

Pueblo de trabajadores

El “título general” de la reforma que vamos a emprender, dice Ortega, es que España se organice como un pueblo de trabajadores, lo que viene a significar que “el principio del trabajo” se convierte en el principio organizador fundamental de la sociedad. Pues la propuesta significa fundamentalmente dos cosas: que todos somos trabajadores (y en esa condición, como en la de personas o ciudadanos, nos igualamos), que el trabajo es un deber o que es obligación de todos colaborar y contribuir con nuestro esfuerzo y capacidades al bien de todos o a las necesidades del conjunto. Y que el trabajo es el fundamento de la ciudadanía, la base de los derechos y deberes de los ciudadanos, el principio por el que ha de valorarse la retribución de cada uno: “a cada cual según su aportación; esto es, según su trabajo”. Es de algún modo la conservación en 1931 del “principio del trabajo” de que hablaba Ortega en 1919 (“Ante el movimiento social”) o

¹⁷⁹³ “Agrupación al servicio de la República. -Circular”, O. C., T. V., pág. 105.

algunos principios del socialismo que ya enunciaba en 1910 (*Pedagogía social como programa político*).

En el documento que consideramos se enuncian solamente las ideas básicas: “que la ciudadanía política de cada español implique ineludiblemente su condición de trabajador”, que todo ciudadano tiene que ser trabajador y que por tanto el trabajo, la contribución a la producción de los bienes que son la base de la sociedad, es un deber para todos y no cabe la injusta estructura de que unos trabajen y otros vivan del trabajo ajeno. Por eso es necesario un Estatuto del trabajo, porque hay, eso sí, diferentes “formas y correspondencias” y no sólo el de los “productores directos” es trabajo productivo; y la “sindicación forzosa de todos los españoles de ambos sexos”, para que todos puedan acreditar su condición de trabajadores y que nadie se exima de ese deber.

Pues ambas cosas están implicadas. Que el trabajo es una “obligación elemental humana”, mucho más cuando sabemos lo que “hoy es la convivencia humana, en que todo es, quiérase o no, dependiente de todo y sabemos que los demás colaboran en nuestra vida como nosotros en la suya”¹⁷⁹⁴. De ahí que el hombre europeo ha llegado a una posición en que sólo considera estimable la vida laboriosa y ve perdida, sin objeto, sin disciplina y sin justificación, una vida sin trabajo, sin contribución a esa tarea común de producir la vida humana y elevarla a las más altas cotas de dignidad, de satisfacción, de humanidad. Y en segundo lugar, que:

“En bien de cada español es preciso exigirle que justifique su calidad de ciudadano probando que trabaja suficientemente en algo. La Constitución debe exigir (recuérdese la definición en ella de España como República de trabajadores) que cada español posea junto a su cédula de vecino su cédula de trabajador. El que tiene capital es preciso que demuestre que se ocupa en hacer rendir a su capital. Esto obliga a formular un Estatuto General del Trabajo en que se determinen y precisen sus diferentes formas y correspondencias. Ese Estatuto tenderá a crear... la sindicación forzosa de todos los españoles. Como veis no tiene esto nada de tremebundo ni revolucionario: es simplemente pedir que cada español cumpla con limpieza ésta que hoy sentíamos como obligación elemental humana, de hacer algo”¹⁷⁹⁵.

La sindicación forzosa –que Elorza se apresura a llamar “vertical”- es consecuencia de la obligación de trabajar, de contribuir, como los demás contribuyen a la nuestra, a la vida de todos, y que no haya ni propiedades improductivas ni miembros que parasitan - y con ello malgastan su vida- el trabajo de los demás. Ortega no habla de sindicato único ni de encuadramiento forzoso de los trabajadores para un mejor control por parte de la empresa capitalista o del Estado convertido en gestor del capitalismo, sino de la necesidad de acreditar la condición de trabajador, de que se contribuye a la tarea común y se tiene por tanto derecho a participar en la riqueza producida. Es decir, no niega la libertad sindical y el derecho de sindicación y asociación, que son libertades fundamentales que defiende el liberalismo. Lo que apunta es a la obligación de trabajar o al deber del trabajo como base de los derechos ciudadanos, a lo que ya explicábamos como “principio del trabajo” como principio organizador de la sociedad, y muy particularmente a que se acabe con la injusta estructura económico-social en que unos no trabajan nada y reciben mucho y otros trabajan mucho y no reciben nada.

¹⁷⁹⁴ “Discurso en el Teatro Principal de León”, O. C., T. VIII, pág. 496.

¹⁷⁹⁵ *Ibidem*. Inciso entre paréntesis mío.

En el debate sobre el “Proyecto de Constitución” insiste en que se declare constitucionalmente el deber del trabajo. Así nos comprometemos en organizar a España en pueblo de trabajadores (lo cual sólo puede significar lo que venimos diciendo: obligación de trabajar, de contribuir con el trabajo propio -esfuerzo y capacidad- al bien de todos y a la riqueza nacional, y organización de la sociedad según el principio del trabajo: “A cada cual según su contribución”):

“Voy a terminar, señores diputados, con una queja a esta Comisión, a quien creo haber dirigido no pocos sinceros elogios: la queja de que en la lista de deberes falte el nuevo deber, el deber típico de cada ciudadano en el tiempo actual: el deber del trabajo. Nosotros presentaremos un voto particular, que diga: “El trabajo, en cualquiera de sus formas, es un deber social”. De esta suerte iniciamos en la Constitución un modo de organizar al pueblo español en colectividad de trabajadores... No se trata ya de justicia social, ni de reclamaciones obreras: es algo más hondo y decisivo; es que el hombre europeo ha llegado a una concepción lo suficientemente madura de su vida, para comprender que ésta no tiene sentido sin trabajo; que si la vida en su culminación es deporte y es creación, es en su base, por lo menos, y por lo pronto, trabajo, y que el hombre que no trabaja aventa, disgrega, pierde su personalidad. Ésta es la tragedia de las viejas aristocracias...”¹⁷⁹⁶.

Pero el trabajo no es sólo un deber, sino que es la base de participación en la sociedad, la base de consideración y valoración del ciudadano y la base de los derechos en cuanto tal, por lo que estamos diciendo que es la pretensión de instaurar lo que llamó el “principio del trabajo”, principio fundamental del socialismo. Así lo dice en el “Discurso de Oviedo”, el 10 de abril de 1932: único principio del cual derivan los derechos y deberes, lo que hace del hombre un ciudadano, sujeto de derechos políticos.

“En cada momento ese gran designio de lo que hay que hacer está como teñido por un color histórico, está como impelido por una fuerza determinada, que es el gran imperativo del tiempo. Cada tiempo es una orden distinta y nueva. Ahora bien, ¿qué duda cabe de que la única con prestigio radical y profundo hoy en la vida pública de todo el planeta es la palabra trabajo? ¿Qué otro principio puede ser aquél del cual derivan los derechos y los deberes? ¿Qué es un hombre como ciudadano, como entidad política hoy, si no es un trabajador, un laborador, un colaborador en la Hacienda, en la nación que hoy hay que hacer?... Socialismo, comunismo, sindicalismo son teorías... al fin y al cabo transitorias de algo mucho más profundo: el movimiento ascensional de los derechos políticos de las masas obreras... síntoma particular de esta exaltación del trabajo, único principio moral, único título, único rango que hoy siente dentro de sí —como ennoblecedor- el hombre”¹⁷⁹⁷.

¹⁷⁹⁶ *Rectificación de la República*, T. IV, pág. 824. Esto nos lleva a preguntarnos: si el trabajo es lo que realiza al hombre -y una vida sin trabajo es una vida echada a perder. Por eso en la “dialéctica del amo y el esclavo” es éste el que a la postre sale ganando, pues tiene la posibilidad de realizarse como hombre-, además de un deber debiera ser un derecho constitucionalmente reconocido, lo que obligaría sin duda a reformas más profundas. Como tal no es formulado expresamente por Ortega, aunque pudiera suponerse como tal derecho -pero sin sacar las conclusiones prácticas. Si el trabajo es un deber, si es condición de ciudadanía, si todos han de contribuir a la tarea común (de producir la vida y la humanidad), nada de esto se cumple si no se puede trabajar, si las determinadas condiciones sociales te apartan del proceso del trabajo o te impiden trabajar, participar en él. Luego parece darse de suyo que es un deber y un derecho. El deber del trabajo conduce a una reforma en profundidad de la estructura social, evidentemente del sistema de propiedad. El derecho al mismo la hace imprescindible.

¹⁷⁹⁷ “Discurso de Oviedo”, O. C., T. VIII, pág. 544.

Por eso decimos que organizar España como un pueblo de trabajadores es aquella pretensión de instaurar el “principio del trabajo” en el principio organizador de la sociedad. Recordemos lo que ya había dicho en 1910: en la sociedad no puede participar quien no trabaja. En un pueblo de trabajadores el trabajo es la base de los derechos, el fundamento de la ciudadanía. Los hombres merecen y se justifican por el trabajo.

“La comunidad o sociedad verdadera se funda en la unanimidad del trabajo... Si la sociedad es cooperación, los miembros de la sociedad tienen que ser, antes que otra cosa, trabajadores. En la sociedad no puede participar quien no trabaja. Ésta es la afirmación mediante la cual la democracia se precisa en socialismo¹⁷⁹⁸. 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”¹⁷⁹⁹.

En las páginas 505 y ss. de este trabajo comentábamos la serie de artículos “Ante el movimiento social”, que es donde Ortega desarrolla el sentido de lo que llama “el principio del trabajo”, que es, según él, el principio fundamental del socialismo, “una norma en lo esencial tan justa a todas luces”. “Consiste en la aspiración universal de los trabajadores, no sólo a ganar mayores jornales, sino a que la sociedad se organice legalmente según el principio del trabajo; esto es, a que no exista más riqueza individual que la obtenida por el propio trabajo...”¹⁸⁰⁰.

Ahora establece que el principio de un “pueblo de trabajadores” es el deber de trabajar, de contribuir cada uno a la tarea común que es la producción de la vida y es la sociedad y que el trabajo es el principio de que derivan los deberes y los derechos y que el hombre es ciudadano y tiene entidad política en cuanto trabajador; lo que significa un principio de igualdad social, la eliminación de las desigualdades fundadas en principios que no sean el trabajo y que el principio fundamental de “participación” (no sólo en la producción, sino en la distribución) es el trabajo; lo que hemos concretado en: “A cada cual según su contribución” (más justo sin duda que los sistemas históricos de desigualdad y discriminación, aunque tenga que ser corregido por otros criterios de solidaridad: “De cada cual según su capacidad (contribución dentro de sus capacidades), a cada cual según su necesidad”). No está lejos de aquello en que resumíamos el “principio de trabajo”¹⁸⁰¹: éste es no sólo la afirmación del trabajo como derecho y como deber, sino que instituye el trabajo como fundamento del valor y del derecho, pretendiendo organizar la sociedad sobre el principio de que “no existe más título posesorio que el trabajo”. Supone, pues, una reforma radical del derecho actual de propiedad... y significa que la sociedad no será verdaderamente justa mientras no haya más criterio de participación en la riqueza social que el trabajo, mientras no aporten todos según sus capacidades, mientras cada cual no sea recompensado por su

¹⁷⁹⁸ “En el debate político”, primer discurso de Ortega en las Cortes Constituyentes, dice a los socialistas, en referencia a la necesidad de una gran reforma económica: “Es menester, sobre todo, que vosotros, los socialistas... convenzáis pronto al obrero de que esa organización de España en pueblo de trabajadores a que, como sabéis, nosotros aspiramos tanto como vosotros...” (*Rectificación de la República*, T. IV, pág. 796).

¹⁷⁹⁹ *Pedagogía social como programa político*, T. II, pág. 99. Citado en pág. 163 de este trabajo. También dice en *Ciencia y Religión como problemas políticos*, de 1909: “Otra de las afirmaciones fundamentales del socialismo es que... esa comunidad sólo es posible si nos hacemos todos trabajadores: no hay más comunidad firme que la comunidad del trabajo. He aquí, pues, que el deber primario del hombre es ser un trabajador. Trabajador es el nombre del hombre moderno, decía Michelet” (O. C., T. VII, pág. 136).

¹⁸⁰⁰ “Ante el movimiento social”, T. III, pág. 268. Citado en pág. 506 de este trabajo.

¹⁸⁰¹ Véase pág. 506 de este trabajo.

contribución y elegido por su capacidad y mérito, mientras no haya igualdad de oportunidades y no se reduzcan o eliminen las desigualdades flagrantes y los sistemas que privilegian a unos sobre otros.

Las razones que invoca Ortega para esta constitución de España en pueblo de trabajadores no son sólo razones de justicia social (acabar con situaciones históricas de desigualdad que llega a ser altamente disfuncional) y la presión cada vez mayor y más convincente de la clase obrera que impone progresivamente sus derechos. Es más bien la convicción antropológica y moral sobre el papel del trabajo en la producción de la vida y en la realización del individuo: el trabajo es la base de la humana realización y sin él la vida se malgasta o se echa a perder, sin disciplina y sin creación de nada que valga la pena. “Sólo el trabajo da autenticidad y plenitud a la persona”. “Un hombre o mujer que no trabajan se deshacen íntimamente, pierden su energía de personas, dejan atrapar sus dotes... Sólo la disciplina que impone la labor sostiene en pie, articulada y seria, la personalidad”¹⁸⁰².

Pero Ortega hace, en ese Discurso en el Teatro Principal de León, una observación sociológico-económica muy interesante: es la misma fuerza de los hechos, el desarrollo propio del capitalismo, el que nos ha convertido a todos en trabajadores, en actores necesarios en un magno -“socializado”- proceso de producción: todas las naciones del mundo están obligadas a organizarse como pueblos de trabajadores. Esa es la meta, la gran faena histórica. Desde hace veinte años, dice, todas las naciones europeas avanzan en el sentido de esa dirección por la acción misma del desarrollo económico.

La estructura económica se ha socializado, crea un sistema de relaciones en que todo está interconectado y se ha hecho interdependiente. Todo y todos dependen de todos: el empresario del trabajador, una empresa de otra, un sector económico de otro, la economía de la política, el Estado de la empresa privada; una decisión económica repercute en la política; una decisión política repercute en la economía; lo que un agente hace afecta a todos los demás. Todos dependemos del trabajo, de la actitud, de las decisiones de los otros. Esto convierte a la sociedad en una empresa, en una organización de trabajo y producción donde todos quedamos implicados y concernidos. No hay lugar para acción independiente sin que el conjunto quede afectado: la sociedad es cada vez más una organización de trabajadores donde la participación y el papel de cada cual, por acción u omisión, es determinante. Como en realidad nadie queda fuera del proceso, no se entiende que alguien no participe positivamente en él con sus capacidades y sus recursos: por la fuerza de los hechos es cada vez más un pueblo de trabajadores, de agentes implicados en el proceso.

Por la fuerza del desarrollo del propio sistema económico, tanto el capitalismo como el socialismo contribuyen a hacer de la sociedad una organización de trabajadores; el proceso social se convierte en ellos en un enorme sistema interconectado de producción. Los sistemas antiguos -oligárquicos y aristocráticos, o esclavistas-, o sus residuos marginales -el rentista parasitario, el propietario improductivo- tienden a ser eliminados y reabsorbidos en el sistema productivo “socializado”: toda propiedad tiene que ser

¹⁸⁰² “Discurso en el Teatro Principal de León”, T. VIII, pág. 496. “Ésta ha sido –sigue diciendo-, fatalmente, la tragedia de la aristocracia: primero conquistaron sus privilegios a fuerza de trabajos y en ese esfuerzo educaron sus dotes y cualidades –pero luego, sesteando en la comodidad y el ocio, fueron perdiendo sus capacidades, aventando su energía, institucionalizándose como seres vivientes”.

productiva, todo participante convertirse en agente de producción (de ahí, por ejemplo, la necesidad de la reforma agraria, no sólo por razones morales o de justicia, sino por puras exigencias económicas).

Por eso dirá Ortega que la verdadera revolución es la revolución técnico-económico-productiva: la que transforma necesariamente el sistema de producción y las mismas relaciones -técnicas y sociales- dentro de él, iguala progresivamente a los hombres -trabajadores implicados en el mismo proceso- y eleva el nivel de vida y la participación de todos en la riqueza. No es una revolución voluntarista, son el desarrollo de las fuerzas productivas lo que produce una real transformación y un avance en igualdad, dignidad del obrero y justicia. Transforma las mismas relaciones de producción y el nivel de participación del obrero-proletario en la riqueza. Por eso la verdadera transformación-revolución es la reforma económica, el impulso de la economía nacional para ponerla al nivel de la gran revolución productiva que transformará la sociedad.

“Esa transformación social es, a la postre, sin duda una transformación económica, una reforma de la estructura capitalista aún vigente... Para la reforma social del mundo las revoluciones cruentas, los matonismos no sirven de nada y el verdadero revolucionario lo que tiene que hacer es dejar de pronunciar vocablos retóricos y ponerse a estudiar economía. (...) Hoy, cuando en todas partes se ha gastado el prurito revolucionario y la idea de revolución está plenamente agotada, la única revolución auténtica es la de la técnica, la construcción económica y el orden fecundo de la sociedad organizada en cuerpo de trabajadores”¹⁸⁰³.

Pero eso conduce a la cuestión de la necesaria reforma económica y reorganización de la economía española como economía organizada.

Terminamos por de pronto diciendo que la organización de España en pueblo de trabajadores es independiente de la cuestión del capitalismo o socialismo, aunque sea una reivindicación del socialismo y del movimiento obrero. Dice Ortega que es una cuestión moral o simplemente humana, porque sólo en el trabajo nos realizamos propiamente como humanos. Pero sobre todo es que en ambos sistemas acabamos “socializados” o somos, todos los que estamos en él, interdependientes y solidarios (dice que si un hombre de hace cincuenta años viera la interconexión de la organización social actual creería que estamos en naciones socialistas). No hay forma de evadir nuestra responsabilidad en el sistema y eludir lo que nuestra acción u omisión acarrea en los demás... o en nosotros mismos. Mejor asumir nuestra condición de trabajadores y contribuir con nuestras capacidades y esfuerzo a mejorar la vida y la sociedad.

Se pregunta Ortega en varias ocasiones, concretamente en la conferencia “Rectificación de la República”, si ésta tendrá una orientación conservadora o transformadora, si será una República burguesa o su contrario, una República social de trabajadores. Por el proceso que apuntábamos de desarrollo económico-social de Europa y por el particular de España, es evidente que la República no puede ser conservadora y burguesa, sino reformista y “social”, en el sentido de configurar ese pueblo de trabajadores en que todos se impliquen en la tarea común que beneficie al

¹⁸⁰³ *Ídem*, pp. 497-498.

conjunto y emprenda una reforma económica, que tendrá que cambiar muchas condiciones estructurales y aumentar considerablemente la riqueza nacional. Pero eso no significa que haya de ser socialista, sindicalista o comunista, al menos si éstos no se han transformado, también, radicalmente y se han “nacionalizado”.

“Cualesquiera quiera sean las diferencias políticas que existan o puedan existir mañana en nuestra vida pública, es preciso que nadie cometa la estupidez de desconocer que, desde hace sesenta años, el más enérgico factor de la historia universal es el magnífico movimiento ascensional de las clases obreras... Toda política, pues, inspirela uno u otro temperamento, tendrá que ir, a la postre, inscrita dentro de ese formidable flujo... No se hable, pues, en ningún rincón planetario de política burguesa; pero, viceversa, no cabe tampoco confundir ese movimiento ascensional de la humanidad obrera, con el laborismo, socialismo, sindicalismo o comunismo, que son fórmulas, propagandas, ensayos... interpretaciones transitorias y relativamente superficiales de aquella realidad mucho más profunda e inexorable”¹⁸⁰⁴.

Economía organizada

Esa realidad más profunda e inexorable -manifiesta en el movimiento ascensional de la “humanidad obrera”- se llama entronización de la categoría “trabajo” y socialización -de la vida en general y de la organización económica en particular. La economía se socializa, la humanidad se hace obrera, el trabajo es la condición universal en que a la postre se igualan los hombres (sigue habiendo diferencias en las capacidades, en las disposiciones, en las clases de trabajo y en el rendimiento-contribución de cada uno: sigue habiendo elementos de diferenciación con consecuencias -incluso funcionales- en la organización social); y eso tiene que reflejarse en el Estado, que no puede ser “liberal”, sino “social”, y no puede ser expresión de un sistema “burgués”, sino de una humanidad “trabajadora”: “El Estado actual no puede ser sólo liberal como el de aquellos tiempos. El liberalismo tiene que integrarse (y por tanto limitarse) con el Estado social”¹⁸⁰⁵.

El Estado es siempre consecuencia y expresión de la sociedad que lo genera: así el Estado esclavista antiguo, el oligárquico-feudal, el liberal burgués y el democrático y social. El Estado liberal responde al modelo burgués o predominio de la burguesía capitalista en la sociedad: propiedad privada ilimitada de los medios de producción, libertad de empresa e iniciativa privada sin restricciones en la decisión y dirección de las actividades económicas y por tanto de la orientación del sistema económico, siempre guiadas por la obtención de beneficio individual y no del interés social, libre competencia entre los agentes económicos, incluida la relación entre obreros y capital (que se rige por la ley de la oferta y la demanda), y Estado no intervencionista que se limita a asegurar el orden y la legalidad que permita esa libre concurrencia y en realidad beneficiando los intereses de la clase burguesa-capitalista al asegurarle las condiciones de su negocio.

Dadas las transformaciones que están ocurriendo en la sociedad, la socialización del sistema económico como un proceso integral de producción, la conversión progresiva de la humanidad en obrera y el consiguiente ascenso, en poder social y en exigencia de

¹⁸⁰⁴ *Rectificación de la República*, T. IV, pág. 844.

¹⁸⁰⁵ “Puntos esenciales...”, T. VIII, pp. 480-481.

derechos, de dignificación y de participación en la riqueza social de las clases trabajadoras, el Estado no puede limitarse a ser “liberal de derecho”, sino que tiene que ser democrático y social, con el peso dominante de esa humanidad obrera -el conjunto del pueblo, de la masa trabajadora- y con una orientación definitivamente social: poner el Estado al servicio de la sociedad (entendida como el conjunto del pueblo y muy particularmente de las clases siempre relegadas y desfavorecidas), asumir la dirección de la misma para mejorarla en todos los ámbitos: asegurar las libertades civiles y al mismo tiempo los derechos sociales (de participación en la riqueza y en los beneficios sociales, la educación, la cultura; en definitiva, la dignificación de la vida), impulsar la economía y la creación de riqueza, asumiendo su dirección u orientación para darle un giro social, responsabilizarse de la educación haciéndola universal, pública y de calidad, preocuparse por el crecimiento y calidad de la cultura, asegurar, en fin, la justicia social. El Estado deja de ser “neutral”, abstencionista, para convertirse en instrumento activo para la conducción de la sociedad hacia más altas cotas de prosperidad y de justicia, de bienestar material, de desarrollo social y de, como elementos necesarios y compatibles, libertad y justicia. El Estado “liberal” tiene que integrarse o ser, además, Estado “social”.

Para ese Estado social no sirve, evidentemente, el liberalismo a ultranza, el modelo liberal capitalista, que es precisamente lo que trata de corregir y superar, en el que lo que manda es la búsqueda del beneficio particular, el Estado queda reducido a lo mínimo -ser mero garante del movimiento de concurrencia capitalista, lealmente a su servicio- y la sociedad, que teóricamente es la protagonista de todo frente al Estado disminuido, es apenas nada como tal “sociedad” o comunidad, convertida en el escenario de la lucha de los individuos y las facciones por sus intereses, donde los más débiles o desfavorecidos quedan arrollados y olvidados. No es comunidad, sino contienda de intereses.

“Dejando a un lado las razones morales o políticas, acontece que la evolución misma de la economía obliga a reducir a un mínimo el liberalismo económico”. Hoy en día el sistema económico se ha hecho tan complejo e interconectado que una decisión individual no orientada y regulada dentro del conjunto puede tener consecuencias catastróficas (por ejemplo, la liberalización del sistema bancario, sin controles de la autoridad financiera estatal, puede provocar una crisis de resultados imprevisibles). Por eso “previa y más honda que la cuestión del capitalismo o no capitalismo es la de proceder a la intervención estatal de la vida económica”¹⁸⁰⁶, esto es, limitar y corregir el liberalismo.

Pero como Estado “social” tampoco sirve el modelo comunista o colectivista, que es el único modelo de “Estado social” que se ha ensayado y que Ortega tiene a la vista. “La terrible experiencia de Europa marca hoy el fracaso parejo de capitalismo y colectivismo y se resume en una invitación a evadirnos de todos los “ismos”¹⁸⁰⁷. Esa experiencia, sobre el totalitarismo que lamina todo derecho y toda libertad, acaba además con toda iniciativa y con todo incentivo individual y la rigidez y artificialidad del sistema acaba contrayendo la producción de riqueza, con lo que lo que socializa es la pobreza. Consigue la igualación (¿?), pero no elevando a los pobres, sino rebajando a los ricos. Eso es lo que de alguna forma consiguen los socialistas con sus tendencias y

¹⁸⁰⁶ *Ídem*, pág. 481.

¹⁸⁰⁷ *Rectificación de la República*, T. IV, pág. 852.

proclamas revolucionarias y sus exigencias maximalistas, que pueden llevar a la ruina o poner gravemente en peligro la economía nacional¹⁸⁰⁸.

Es justo lo contrario de lo que hay que hacer. La elevación del obrero y la justicia para los explotados no se consigue acabando con la riqueza de los propietarios, sino multiplicando la producción y ampliando la riqueza general para que todos puedan vivir mejor y se pueda elevar la participación en ella del obrero. Por eso hay que poner el énfasis, más que en que los ricos ganen menos o en la limitación de la propiedad o de los beneficios, en que todos ganemos más o aumente de tal modo la riqueza que todos podamos vivir con dignidad.

Por eso lo más urgente es emprender una reforma a fondo del sistema económico, con reformas sin duda sociales, pero también técnicas y organizativas, que impulsen ese crecimiento en riqueza y en justicia. Y eso tiene que hacerse por una tercera vía, más allá del liberalismo a ultranza y del colectivismo revolucionario, que es lo que Ortega llama régimen de economía organizada.

“Obreros españoles, os engañan los que no os dicen que la primera condición para que la economía sea socializada y para que podáis vivir mejor es que se aumente el volumen de la riqueza española. Esto es lo que tenéis que pedir enérgicamente: que el Estado tome el gobernalle de la producción y aprovechando todos los medios, incluso el capitalismo, logre agigantar las dimensiones de nuestra economía. *Sólo en la medida que esto se haga, será posible la socialización.*

“Por eso yo propongo un régimen que puede llamarse de la economía organizada -es decir, que en vez de dejar a la total libertad de los individuos el movimiento de la producción, intervenga en ella el Estado, sin aplastar al individuo productor, al capitalista, al empresario, antes bien, embarcándolo animosamente en la gran obra colectiva...”¹⁸⁰⁹.

El concepto de economía organizada no es un concepto que esté definido con precisión en la ciencia económica -como lo está “economía planificada” o “socialización de los medios de producción”- y en Ortega está sólo apuntado con breves explicaciones en escuetos documentos programáticos de la Agrupación o en discursos electorales, donde no hay lugar para la exposición completa y precisa. Aún así podemos aproximarnos a su significado por las cosas que deja claras en esas referencias.

Se trata de una posición distinta, intermedia y hasta sintética entre el liberalismo radical o capitalismo ultraliberal y el comunismo colectivista e incluso el socialismo con inclinaciones revolucionarias y abolicionistas de la propiedad, la iniciativa y la empresa privada. El Estado no puede ser abstencionista y mínimo, pero tampoco monopolizar la propiedad -nacionalización, estatalización o socialización de los medios de producción y de todo el sistema productivo.

¹⁸⁰⁸ Es lo que parece deducirse de la experiencia de los socialistas en la República de Weimar que, más que lograr la igualdad y la justicia para la clase obrera, profundizan la crisis económica que termina conduciendo a salidas autoritarias. Exactamente dice Ortega: “Los partidos socialistas de Alemania e Inglaterra han creído que podían intentar impunemente y sin límites sangrar en beneficio del obrero ese cuerpo objetivo de la economía nacional. El ensayo ha concluido con la derrota de ambos partidos, cuya política contribuía a disparar la terrible crisis mundial; pero no canten victoria los capitalistas, porque esa crisis mundial no procede sólo -ni mucho menos- de la política obrera, sino que alarga una de sus más gruesas raíces hasta la gran guerra europea, que fue una operación capitalista” (*Idem*, pág. 851).

¹⁸⁰⁹ “Discurso en el Teatro Principal de León”, T. VIII, pág. 497.

Propugna la intervención del Estado en la economía, precisamente para hacerla “nacional”. Eso significa que ésta ha de tener una dimensión “social”, con una orientación y unas finalidades comunes, de país, de nación, de sociedad (atender a las necesidades de todos los ciudadanos, estar basada en la participación, el trabajo y las aportaciones de todos, procediendo a una justa distribución, procurando la mejora continua de la vida y la dignidad de todos); que esas finalidades no pueden dejarse a la mera y libre iniciativa y al interés de los particulares (“en vez de dejar a la total libertad de los individuos el movimiento de producción, intervenga en ella el Estado...”. “La evolución misma de la economía obliga a reducir al mínimum el liberalismo económico”); sino que el Estado debe asumir “el gobernalle de la producción”, estableciendo el plan integral de la economía nacional (aboga por una “Comisión de Economía Nacional”, con máxima capacidad técnica y financiera, que proyecte el plan de reformas, las prioridades, la asignación de recursos financieros y técnicos y en general el plan general de la economía nacional) que marque las grandes líneas de la actuación económica, determine los objetivos y las prioridades, prevenga los desequilibrios atendiendo a todos los sectores necesarios en la vida económica del país y supliendo la iniciativa privada para asegurar los servicios, las infraestructuras necesarias y el desarrollo de los sectores económicos menos rentables, pero imprescindibles para una economía equilibrada y viable... En fin, el Estado debe impulsar el desarrollo económico y la producción de riqueza -que sea bastante a las necesidades, pero también al progreso del conjunto de la sociedad- acometiendo grandes obras, empresas y proyectos de inversión y producción que persigan el desarrollo integral de la economía, la dinamización de todo el proceso y el incremento de la riqueza nacional, el aumento de la ocupación y consiguientemente de la participación de las más amplias capas de la población, pudiendo asegurar la prestación de los servicios sociales imprescindibles para mejorar la vida de los ciudadanos y la dignidad de todos como personas.

La intervención del Estado se dirige también a corregir las disfunciones del liberalismo y su sistema de concurrencia, reformando y regulando las relaciones sociales para evitar o limitar los abusos, las desigualdades excesivas, la discriminación, la relegación de ciertos sectores, etc. Una parte importante de esta política intervencionista y equilibradora del Estado son los sistemas fiscales y de redistribución, que permiten corregir las diferencias, financiar servicios sociales, establecer nuevas formas de participación en la riqueza, promover la igualdad de oportunidades. El Estado establece y ejecuta, en definitiva, un plan de reformas, tanto técnicas o de índole técnico-económica para potenciar la producción y la riqueza (inversiones estratégicas, plan de regadíos, obras de infraestructuras, sistemas de organización que mejoren la producción como el cooperativismo, la formación profesional, la mejora en los sistemas de cultivo, el desarrollo de las relaciones técnicas de producción) como sociales, que resulten funcionales o beneficiosas para la producción y restablezcan o incrementen la justicia social: reformas en el sistema de la propiedad -como persigue la reforma agraria-, reformas en las relaciones laborales tanto en la empresa agraria como industrial, como es el horario de trabajo, régimen de salarios, protección del trabajador, condiciones de despido, medidas de protección en caso de paro y jubilación, etc. Con ello se busca una economía que sea “nacional” y que sea equilibrada y sostenible, económicamente (al asegurar todas las condiciones y sectores necesarios, muchos de los cuales, por las exigencias de inversión o por la escasa rentabilidad, no son asegurados por la empresa o iniciativa privada) y socialmente (porque tiene en cuenta, involucra en

ella y busca satisfacer con equidad y solidaridad a todos los sectores de la sociedad, en definitiva a todos los integrantes de la misma).

Esta fundamental intervención y papel directivo del Estado en la economía no elimina el capitalismo, la iniciativa individual ni la empresa privada; es más, los considera insustituibles y los llama a la colaboración en la gran empresa común de la economía nacional, en la que “el interés particular queda supeditado al común”. Es decir, se mantiene el capitalismo, la propiedad privada de los medios de producción, la iniciativa privada y la libertad de empresa, la legitimidad del beneficio y de las recompensas diferenciadas y la complementariedad de la empresa privada y la actividad económica del Estado, en definitiva de la empresa pública (habla de “capitalismo de Estado” y de que la economía se estaticé progresivamente. Pero no creo que con ello preconice la estatización total de la economía, la “socialización de los medios de producción” y la planificación estatal integral de la economía. Más bien la intervención del Estado marcando las grandes líneas y la participación directa del mismo como agente económico no sólo por la orientación -organización- del proceso, sino por la intervención directa con capital y empresas públicas: una red de empresas estatales, fundamental en determinados sectores estratégicos o de utilidad social; además de las medidas de control y regulación sobre las mismas empresas privadas -como las medidas de regulación bancaria- o la regulación de las relaciones sociales y laborales en el seno de la producción). No parece, pues, que se persiga la implantación del socialismo, aunque sea de forma gradual, reformista y democrática, sino más bien un sistema progresivo que concilie prosperidad, mantenimiento de la libertad -también económica- y las diferencias -funcionales- entre los individuos y a la vez la mayor justicia social, aspirando al principio de igualdad de oportunidades y de que los individuos sean recompensados básicamente por su trabajo, siendo éste a la larga el único título posesorio y el principal criterio de igualación y a la vez de diferenciación entre los hombres (“A cada cual según su contribución; esto es, según su capacidad y mérito”). Por eso se puede hablar de síntesis entre el sistema liberal y el social.

“Vayamos a una economía organizada -más allá del capitalismo y socialismo- en que las grandes líneas del proceso económico sean reguladas por el Estado a fin de que dentro de ellas pueda aprovechar el esfuerzo insustituible de la empresa privada. Con el obrero y con el capital como órganos de la Nación. Frente al capital y al obrero en su egoísmo separatista”¹⁸¹⁰.

Precisamente llama a la colaboración de obreros y capitalistas, a la confluencia de burguesía y proletariado -esas clases antagónicas y enfrentadas por objetivos intereses de clase- en la gran obra de la economía nacional (lo que hace a algunos saltar las alarmas ante esta pretensión neutralizadora de la lucha de clases en una irreal conciliación dentro del interés superior de un Estado ético, corporativo o fascista). Ortega no niega las diferencias y el enfrentamiento de intereses entre clases; pero no cree que deba hacerse del conflicto y exacerbación de su antagonismo la clave o el principal recurso para la contienda política o para promover la transformación social. Cree que cabe el progreso en la colaboración, que es necesaria, y que los intereses de clase pueden y deben ceder al interés común; no negarse ni renunciar a ellos; pero supeditarse al bien y a las exigencias del conjunto: el capitalista admitir la “merma de

¹⁸¹⁰ “Agrupación al servicio de la República – Circular”, T. V, pág. 103.

sus haberes” para una mayor equidad y seguridad, el obrero moderar sus exigencias a las posibilidades de rentabilidad y sostenibilidad de la empresa. Que unos no hagan imposible la justicia (los capitalistas), aceptando medidas que son, además, funcionales y hasta traen mejoras y crecimiento al sistema económico (aumento de los salarios, medidas de redistribución, participación en los beneficios, derechos sindicales, etc.) y los otros no arruinen la empresa con exigencias que no tienen en cuenta la realidad y colaboren con su leal dedicación a una mayor productividad que hará crecer la riqueza y por tanto su propia participación en ella.

Recapitulemos: una economía mixta, que sigue siendo capitalista pero con intervención y regulación del Estado, y una sociedad que tiende a organizarse como pueblo de trabajadores; no se cuestiona la propiedad privada de los medios de producción, pero sí aspira a eliminar o reducir las desigualdades: con reformas que afectan al sistema de propiedad (como la reforma agraria), con medidas fiscales que limitan el beneficio individual y son redistributivas, que incentivan la inversión productiva o penalizan otras actividades; se declara el carácter y finalidad social de toda propiedad y riqueza; y se promueven medidas para lograr la igualdad de oportunidades, la seguridad en el trabajo, la seguridad social y en definitiva los beneficios que proporciona lo que se ha llamado el Estado de bienestar, una de las concreciones del “Estado social”.

Se modifica la posición del capitalista o propietario en el Estado liberal-burgués y sin duda su absoluto predominio político-social. Tiene que admitir el fin social de la propiedad, la reforma de la propiedad para lograr el mayor rendimiento -económico y social-, adaptar sus fines e intereses al fin mayor de la sociedad, aceptar una participación más equitativa del trabajador, medidas fiscales de redistribución y una participación proporcionalmente progresiva en el mantenimiento de los servicios públicos. En suma, dice Ortega, aceptar una “merma de sus haberes” y “aprender una disciplina de sacrificio” por el bien general y la seguridad que ha de confirmarle la legalidad y un orden democrático de justicia:

“Se llama al capitalista para que denodadamente sirva a la nación, y no al revés. No se le llama para poner un partido al servicio del interés particular de la clase capitalista; se le llama como una forma de trabajo, para trabajar en la plenificación de España. Queda claro, pues, que hoy el capitalista tiene que aprender una disciplina de sacrificio; pero bien entendido que también es menester que se le tranquilice sobre el sentido, límites y fertilidad en ese sacrificio”¹⁸¹¹.

El obrero, por su parte, sabe que ha de respetar ese orden democrático y contribuir con su trabajo y disciplina, y con exigencias para sí dentro de ese orden, al incremento de la riqueza pública que es lo que asegura una verdadera transformación social. “El beneficio del obrero no puede venir de la renta del capitalista. Así lo proclamaba el socialista Wissel, que fue ministro de trabajo en Alemania. “La participación de los obreros no puede crecer -decía- sino en la medida en que crezca el rendimiento total de la economía”. Por eso, añado yo: un partido de amplitud nacional... llevará en su programa el máximo aventajamiento del obrero, pero sólo el compatible con la integridad de la economía nacional”¹⁸¹². Pero eso no significa que no quede afectada la renta del capital, que ha de contribuir proporcionalmente al mantenimiento del Estado

¹⁸¹¹ *Rectificación de la República*, T. IV, pág. 853.

¹⁸¹² *Ídem*, pág. 852.

social y se verá afectada por los derechos laborales y sociales del obrero. Pero es evidente que en una economía organizada y social es posible y legítimo el beneficio del capitalista, aunque ajustado, como la renta salarial, a las necesidades y posibilidades del conjunto.

Porque podemos hablar de economía nacional. “De ordinario no se ve de la economía sino una pululación de intereses múltiples que divergen y que se contraponen: el interés del capitalista, del interés obrero, del industrial, del comerciante, pero no se advierte que todos esos intereses viven espumando una realidad más amplia que hay tras ellos, distinta de cada uno de ellos: la realidad objetiva de la economía nacional, es decir, el sistema de la riqueza efectiva y posible de un país, dado su clima y su suelo, dadas las condiciones de saber técnico de sus habitantes, las virtudes y los vicios de su carácter”¹⁸¹³. Pues esa riqueza nacional depende de la organización, del saber técnico, de la actitud, del trabajo, la disciplina y la capacidad de solidaridad -por supuesto, dado un orden de relaciones sociales- de sus ciudadanos.

“Y esa riqueza española -se pregunta en el “Discurso de Oviedo”- ¿de quién es? ¿Es de los ricos? ¿Es de los obreros? ¡Ni de los unos ni de los otros! No es de nadie, porque es compendio para la posibilidad vital de los unos y de los otros. Ahí tenemos la riqueza española, sobre la cual vamos a legislar pronto. ¿Cómo vamos a legislar? Ante todo, según nos lo exija la economía nacional agraria”¹⁸¹⁴.

Esto es lo que no ha ocurrido hasta ahora en la economía española; y lo que la República, como Estado nacional, puede ahora acometer: comprender que la riqueza y la propiedad tiene una función social-nacional -“Es el compendio para la posibilidad vital de los unos y de los otros”. Y legislar “según nos lo exija la economía nacional”. No se trata de ser revolucionarios y abolir o transformar radicalmente, de un plumazo, todo el sistema de propiedad. Pero sí se puede legislar y organizar la economía de acuerdo con finalidades nacionales para que, manteniéndose un orden de legalidad democrática, sea más productiva y más social, aproveche todos los recursos para incrementar la riqueza y se rija por una regulación que asegure la justicia social”¹⁸¹⁵.

Eso es lo que propiamente significa “economía socializada”, no necesariamente la que socializa los medios de producción (que puede reclamar el socialismo revolucionario), sino la que responde a unas finalidades sociales: necesidades de toda la sociedad, derecho de participación de todos los ciudadanos, que persigue no sólo la libertad y los derechos civiles, sino que combate la desigualdad y promueve el bienestar y la justicia social. El fin de la propia empresa capitalista y su actividad no es el beneficio privado, sino satisfacer necesidades sociales, aumentar la riqueza pública, proporcionar trabajo y medios de vida, etc., y de ese modo se integra y contribuye a la

¹⁸¹³ *Ídem*, pág. 851.

¹⁸¹⁴ “Discurso en Oviedo”, T. VIII, pág. 543.

¹⁸¹⁵ Respecto de la reforma agraria, esto es lo que dice en la Circular de la ASR: “La reforma agraria debe encaminarse al acrecentamiento de la riqueza nacional, sin detenerse ante el interés de cualquier clase o sector. La tierra debe pasar, sin atropellos, de manos parásitas e infecundas, a manos activas, expertas y eficaces. Al efecto, ha de alentar y dar seguridades para el porvenir a la gran masa de cultivadores directos... Es indispensable elevar el nivel de vida (bienestar material, cultural) de los obreros de la tierra, pequeños propietarios y colonos o simples braceros, aplicando al campo todos los requisitos de la legislación social...” (T. V, pág. 103).

economía social. El obrero, o todo trabajador, tiene sus derechos como tal: desde las condiciones laborales y una retribución justa hasta la participación en los beneficios sociales como puede ser el acceso a la educación, la cultura, el subsidio de desempleo y la jubilación, etc.

En fin, puede decirse que el modelo de Estado social y economía organizada, complementario del pueblo de trabajadores, no está suficientemente desarrollado en Ortega ni responde a un modelo totalmente preciso. Creo que, desde luego, no puede asimilarse a un Estado autoritario de corte fascista. Ortega declara explícitamente contra ese tipo de Estado que es autoritario, antidemocrático, antiliberal, que se mantiene en la ilegalidad constituida o niega radicalmente el estado de derecho, que anula al individuo e incluso lo sobreexplota, bien sea en nombre del Estado y sus objetivos megalómanos y agresivos, bien sea descaradamente en beneficio de las clases propietarias cuyos intereses apuntala. El Estado fascista no es ni liberal ni social, sino profundamente antiliberal y antidemocrático y salvajemente antisocial. El modelo que Ortega apunta creo que se aproxima más bien al de la socialdemocracia, tal como se desarrolló en Europa después de la segunda guerra mundial, en cuanto admite el sistema capitalista y lo corrige con el intervencionismo del Estado y la promoción del bienestar y la justicia social con una fiscalidad progresiva que sustenta el Estado de bienestar. De algún modo renuncia a la implantación del socialismo, aunque sea de forma gradual y reformista, y se mantendría dentro de un sistema de economía mixta alejado del liberalismo clásico o neoliberal y del colectivismo. En todo caso, mantiene los principios o libertades del Estado liberal de derecho, combinándolo o complementándolo con los del Estado democrático y social.

Si se me apura, y teniendo en cuenta que Ortega está claramente lejos de pretender un socialismo estricto que imponga la socialización de los medios de producción, y que muestra una clara irritación contra los resabios o la gesticulación revolucionaria de los partidos socialistas, su propuesta podría asimilarse a la de lo que hoy se llama liberalismo progresista o social-liberalismo, un modelo de Estado decididamente liberal, pero “integrado con los principios del Estado social” y democrático. Estado social, Estado de bienestar, keynesianismo, socialdemocracia, social-liberalismo... son fórmulas distintas entre sí pero todas bastante próximas y por ello la de Ortega tiene cercanía con todas ellas. Entiendo que Vargas Llosa le reproche desde su perspectiva el no ser liberal en todo, en el aspecto fundamental de la economía; pero no acabo de comprender la desconfianza de Elorza, desde una perspectiva socialista o marxista, digamos “progresista”, hacia el intervencionismo o simplemente hacia la “economía organizada”. Quizás es porque coincide en el reproche que se le ha hecho también a la socialdemocracia: querer apuntalar el capitalismo. Es decir -y en eso lleva toda la razón-, no ser propiamente, “en el fondo”, revolucionario.

Nación y Trabajo

En la Circular que dirige a sus miembros la Agrupación al servicio de la República con fecha de 29 de enero de 1932 y que dice recoger las ideas de su presidente, don José Ortega y Gasset, y “condensar su pensamiento ante los problemas políticos más destacados del momento”, resume o efectivamente condensa su modelo de Estado, el que la República debe encarnar, en dos ideas: **Nación y Trabajo** (habían quedado

apuntadas en la conferencia “Rectificación de la República”, el 6 de diciembre de 1931, y vuelve a repetirlo en el “Discurso en Oviedo”, del 10 de abril de 1932).

“Por encima de todas las cuestiones mayores y menores que hoy aquejan la vida española está la necesidad de instaurar con toda plenitud un nuevo Estado”. Pero la condición fundamental que ha de cumplir este nuevo Estado es la de ser nacional. Y esto significa -y aquí se resume sobre pueblo de trabajadores y economía nacional organizada- que ha de regirse por estos dos principios: el principio de la nación y el principio del trabajo. Por ello es necesario:

“Imponer el principio más generoso y al cual habrá que acogerse más tarde o más temprano para dirimir los conflictos planteados por todos los particularismos: el principio de la Nación. La idea de la Nación expresa el deber de quebrar todo interés parcial en beneficio del destino común de los españoles. Hay que imponer el derecho superior de esa comunidad de destino sobre lo que es parte, clase, clientela o grupo. La Nación es el nombre de la obra común que hay que hacer y es, a la par, el sistema de condiciones ineludibles sin las cuales España no puede subsistir ni progresar. (...)

“La Nación es el derecho supremo, el trabajo es la máxima obligación civil, el instrumento con que ha de organizarse el nuevo Estado... Cada español debe ser situado en el lugar donde pueda dar mayor rendimiento nacional, sea cualquiera su pasado político. “NACIÓN Y TRABAJO”, he aquí nuestro lema. Son de tal evidencia estas dos normas que... es preciso proclamarlas con toda energía e imponerlas con máximo rigor, de modo que en ningún caso ninguna parte de los ciudadanos -obreros o propietarios, revolucionarios o restauradores, “internacionalistas” o “nacionalistas”- intente, siquiera, imponer con amenazas su interés particular o el capricho privado de sus ideas. “NACIÓN Y TRABAJO” son los principios de la nueva democracia”¹⁸¹⁶.

En el “Discurso en Oviedo” lo dice de esta forma:

“Pero claro es que necesitamos orientaciones, principios que rijan el rigor serio de nuestros actos, y éstos, no lo dudéis... serán para la República española como van siéndolo para todos los demás países, ésos que antes anunciaba: nación y trabajo.

“Nación no es, ante todo, el pasado; no es la historia y la tradición. Nación es la obra común que hay que hacer, la hacienda, la “facienda”, o, como se dice también en otra precisa palabra castellana que viene de la misma raíz, “lo que hay que hacer”, “faciendo”, es decir, el afán. La nación es el afán de los que conviven en un destino histórico; es, pues, el sistema de posibilidad que hay en el presente para construir el porvenir...

“Pero, ciertamente, no basta con este principio... La nación es el perfil de lo que hay que hacer; el trabajo es, pues, el instrumento con que hay que hacerlo... En bien, pues, de cada español es preciso exigirle que justifique su calidad de ciudadano probando que trabaja suficientemente en algo”¹⁸¹⁷.

Nación y trabajo, los dos principios con que se construye el Estado nacional. Nación es la tarea y el interés común a la que todos nos debemos y al que deben supeditarse los intereses particulares o de parte. Trabajo es el compromiso y el deber que todos tenemos de colaborar y aportar según nuestras capacidades y con todo nuestro esfuerzo. Nación es la comunidad en que se ventila nuestra vida, nuestro destino, nuestra realización (de ahí que la llame comunidad de destino). Constituye su condición y posibilidad. Por eso encarna el interés supremo, aquél que hace posible el cumplimiento

¹⁸¹⁶ *Ídem*, pp. 101-102.

¹⁸¹⁷ “Discurso en Oviedo”, T. VIII, pp. 543-544.

del de todos y de cada uno, y al que han de supeditarse los intereses parciales que impiden o dificultan el de otros y por tanto el general. Trabajo es el principio por el que tiene que organizarse: acreditar todos que estamos comprometidos con nuestro esfuerzo, capacidades y solidaridad en la tarea que a todos nos convoca e interesa. La Nación es fundamentalmente una organización de trabajadores que producen concertada y solidariamente una vida que resulte satisfactoria y estimulante -“sugestiva”- para todos.

“La idea de la Nación expresa el deber de quebrar todo el interés parcial en beneficio del destino común de los españoles. Hay que imponer el derecho superior de esa comunidad de destino sobre lo que es parte, clase, clientela o grupo”.

No se trata ahora de definir lo que es una nación, sino lo que implica la realidad de la comunidad nacional como fin o interés superior al de las partes, ante el que deben ceder los diversos particularismos (el de las clases sociales, los partidos políticos, las diferentes instituciones y grupos sociales: el Gobierno, el Parlamento, los sindicatos, las regiones con sus gobiernos y parlamentos, las corporaciones económicas, financieras, empresariales...). Es decir, no hay aquí propiamente una definición de nación y, si la hay, lo es en el sentido de lo que ya ha sido explicado: nación es antes que nada tarea común, la hacienda, el proyecto de futuro que une a los que, por unas determinadas condiciones históricas, políticas, culturales, económicas, revalidado en una voluntad -no exenta de problemas y conflictos e históricamente fluctuante- de convivencia (expresada en último término en la Constitución sobre la que se instituye la Nación), conviven y actúan solidariamente en un territorio y formando una comunidad política (en rigor, un Estado). Nación, insiste ahora, no es, ante todo, el pasado, la historia, la tradición. Como no lo es el territorio, la lengua, la raza o la religión. Es ante todo tarea, impulsada por un proyecto común. Nación es el nombre de la obra común. Es el afán de los que conviven en un destino histórico.

“Destino histórico”, “comunidad de destino”. Parece que hay aquí una nueva definición (que se asocia inmediatamente a “unidad de destino en lo universal” y se percibe con tintes irracionalistas o místico-mixtificadores). Pero más que de una nueva definición de nación se trata de una constatación de lo que supone como tarea común en la que se juega nuestro destino (nuestra realización o nuestra vocación) y por ello se convierte en verdadero interés general y superior (“derecho superior”). La nación viene a constituir una comunidad en la que quedan vinculados por múltiples e inexorables relaciones todos los miembros que la componen, que son los ciudadanos (nación es precisamente el conjunto de ciudadanos) y todos los grupos sociales en que éstos se integran: familia, municipio, comunidades religiosas, clases sociales, empresas, etc. Esas relaciones son políticas, económicas, históricas, religiosas, ideológicas... Puede decirse que toda la vida del individuo está determinada por ellas y está condicionada, por tanto, por su pertenencia a una determinada sociedad nacional. La nación es por ello una “comunidad de destino” para todos sus integrantes, puesto que su vida está ligada a la de su sociedad y su evolución, su suerte o su destino depende de las condiciones y posibilidades que le brinda esa comunidad nacional y su particular desarrollo. “Comunidad de destino” no tiene ningún significado místico (como un destino asignado a la realidad “España” que pesa y determina el de sus ciudadanos), sino la realidad de que nuestra suerte y realización está vinculada a esa realidad social y política (económica, cultural e histórica) que es la nación. Ser español, francés, americano de los EEUU, tibetano o sudanés implica diferentes posibilidades y oportunidades de desarrollo y realización.

Ortega enfatiza, como ya sabemos, el carácter proyectivo de la nación y su condición histórica y dinámica, de realidad que está siempre *in fieri*, en proceso de hacerse; y compete a los ciudadanos el trabajo y la responsabilidad de esa tarea que es la construcción de una nación, con mejores o peores oportunidades para esos mismos ciudadanos. Pero por eso mismo, si la nación es la comunidad donde confluyen y encuentran las condiciones de realización todos los ciudadanos, en realidad nunca como meras individualidades, sino encuadrados y formando parte de grupos y formas de relación social, esa comunidad nacional representa un interés que incluye y supera el de cualquiera de los individuos y grupos o las partes que la componen; y el derecho o bien superior de esa comunidad -claramente superior al de todo lo que sea “parte, clase, clientela o grupo”- es el de aquella forma de organización, convivencia y desarrollo en que puedan encontrar satisfacción las particulares necesidades y aspiraciones de todos sus miembros -obviamente modificadas en su inmediatez o espontaneidad: conservadas, transformadas y superadas; en definitiva, adaptadas y conciliadas con el interés común- y no sólo las de unos pocos o unos determinados grupos sociales.

En “*Rectificación de la República*” insiste en ello: el que la nación representa el interés general, el que es de todos, y niega los intereses parciales que se oponen e impiden el de los otros y por ello hacen imposible el interés general y superior. Por supuesto, una nación que se rija por tal no sólo es esforzada tarea: es un magnífico proyecto que concita y merece todos los esfuerzos. No hay proyecto más sugestivo para forjar una nación.

“La nación es el punto de vista en el cual queda integrada la vida colectiva por encima de todos los intereses de clase, de grupo o de individuo; es la afirmación del Estado nacionalizado frente a las tiranías de todo género y frente a las insolencias de toda criatura; es el principio que en todas partes está haciendo triunfar la joven democracia; es la nación, en suma, que está más allá de los individuos, de los grupos y de las clases; es la obra gigantesca que tenemos que hacer, que fabricar con nuestras voluntades y con nuestras manos; es, pues, la unidad de nuestro destino y de nuestro porvenir.”¹⁸¹⁸

Junto al principio de la nación, el principio del trabajo, que creemos suficientemente desarrollado: si la nación es la tarea, si el interés general es el orden que hay que construir con una organización que asegure (o persiga activamente) la participación, la libertad y una vida de bienestar y dignidad para todos, el trabajo, mejor aún, el principio del trabajo, es el único instrumento para realizarla. Lo que significa que el trabajo es la “máxima obligación civil, el instrumento con que ha de organizarse el nuevo Estado”; esto es, que ninguna parte de los ciudadanos, no sólo no va a imponer su particular interés al del resto, sino que ninguna parte -ningún ciudadano- se va a abstener de contribuir con su esfuerzo y con sus capacidades a esa tarea común que es un país más próspero y más justo. Que el trabajo es el principal deber, que corresponde a todos, que sin él no hay opción a realizarte ni a contribuir a la mejora de los otros y en rigor se pierde el derecho a participar en el beneficio común. Que sólo el esfuerzo que exige de cada uno, el aprendizaje continuo para mejorarlo, la disciplina que impone dar lo mejor de uno mismo y la capacidad al límite que cada cual tiene que empeñar, el trabajo, en suma, es la contribución que se nos puede exigir, es y tiene que ser la única forma de cualificación social, es lo único que puede construir una verdadera comunidad nacional

¹⁸¹⁸ *Rectificación de la República*, T. IV, pág. 851.

y es a la postre la mayor recompensa, pues es lo que más rinde desde el punto de vista de la realización personal y desde el de la solidaridad social.

Los principios de Nación y Trabajo los complementa Ortega con la necesidad de conseguir un “**gran partido nacional**” que, a diferencia de los partidos clásicos, esté por encima de los intereses de grupo, clase o facción y se proponga trabajar exclusivamente por ese interés común de la nación. Propuesta utópica o ingenua, seguramente falta de sentido de la realidad o francamente irrealizable en la polarización creciente que se estaba dando en las identificaciones políticas en la vida pública de la República, y que en realidad sólo podía concretarse en un partido de centro que quisiera mediar o moderar entre posiciones y partidos de izquierda o de derecha cada vez con menos voluntad de entendimiento y conciliación o en un movimiento de intelectuales al estilo de la Agrupación con cada vez menos posibilidades de ser escuchado o de tener una incidencia política real. Aún así la idea tenía que ser expresada: los partidos se están clausurando en su visión particularista y el sectarismo está dinamitando la posibilidad de una perspectiva verdaderamente nacional. Es necesario que se agrupen e interpongan su buen criterio hombres con sentido del interés general. Los que no quieren identificarse con ninguna de las opciones enfrentadas, precisamente por su polarización; o los que con firmes convicciones en un sentido u otro crean necesario deponer su intransigencia y acordar lo que pueden ser condiciones aceptables para todos o al menos que no excluyan necesariamente a una parte. Personas centradas en el interés nacional, que son muchas más en la sociedad que las que se expresan -sectariamente- en los partidos. Podría constituir una fuerza de centro que despertara en los demás partidos lo que sin duda también está en ellos, que es la pretensión de ese bien general. Por eso en ese partido cabrían personas de distintas sensibilidades políticas, capaces de coincidir con los situados en partidos de ambos lados del espectro político. La Agrupación al servicio de la República es en realidad un ensayo de ese tipo, un avance de lo que podría ser ese gran partido nacional. Las dificultades de su organización y actuación política, para formar un verdadero partido con fuerza electoral e incidencia real en la política y en la opinión pública, las dudas sobre su permanencia, dan idea de las escasas posibilidades de realización de una propuesta como la que hace Ortega. Había ya partidos republicanos de centro, que no se identificaban ni con la izquierda socialista (en el partido socialista había también sectores más radicales y los había también moderados, capaces de entendimiento) ni con la derecha monárquica, autoritaria u oligárquica. Era difícil crear un nuevo partido con verdadero peso dentro del conjunto. Miguel Maura se dio por aludido, pero no vio condiciones y no acudió a la incitación de Ortega. Un partido de intelectuales no tenía más posibilidades que las que tenía la propia Agrupación. La virtualidad de la propuesta sólo podía estar en que los partidos y los políticos realmente existentes decidieran entenderse sobre la idea de bien general de la nación, dejando de verse como enemigos y aceptando la condición de compatriota del otro. Por eso la idea de nación, trabajo y partido nacional... o sentido nacional de los partidos tenía que quedar expresada.

“Es menester que surja un gran movimiento político en el país, un partido gigante... que interprete ésta (la República) como un instrumento de todos y de nadie para forjar la nueva nación, que frente a los particularismos de todo jaez, urge suscitar un partido de amplitud nacional (...) La República nueva necesita un nuevo partido de dimensión

enorme, de rigurosa disciplina, que sea capaz de imponerse, de defenderse frente a todo partido partidista”¹⁸¹⁹.

“Si vienen a este movimiento político, sepan que lo van a hallar previamente constituido por gente de trabajo, trabajadores de la mente y trabajadores de la mano, que con ellos han de colaborar; que a esos trabajadores se llama aquí a concurso antes que a nadie, porque la vida de un pueblo es sustancialmente esas dos cosas: manufactura y mentefactura. Estas dos potencias de humana actividad tienen que dar el tono en el nuevo partido posible. Esas dos y esta tercera: la juventud”¹⁸²⁰.

2.- La realidad de la República: necesarias correcciones. Rectificación de la República

El proyecto de un Estado nacional de trabajadores es una cosa y la realidad de la República es otra. Ya comentábamos cómo el 23 de abril Ortega saludaba desde *Crisol* “**La sencillez de la República**”, celebrando la forma tranquila, ordenada, festiva, ejemplar, en que, para sorpresa de todos, había nacido. España ha pasado de una monarquía agotada y sin proyecto de futuro a una república que abre a un horizonte de cambios y esperanzas de una forma originalísima, que nada tiene que ver con la experiencia de otros pueblos (Francia en 1789, Rusia en 1917, España misma en 1873): sin revoluciones ni algaradas, sin violencias, sin grandes gestos agresivos, y se ha conformado un Gobierno de la forma más natural, poniéndose inmediatamente a su tarea de ordenar y dirigir la nueva convivencia española. Este origen marca lo que debe ser la originalidad de la República española: la construcción de una nación para todos, en orden, sin que nadie se vea inútilmente agredido.

De hecho, en “**El sentido del cambio político español**”, aparecido en *Crisol* el 16 de septiembre de 1931, vuelve a ponderar la forma tranquila del cambio de régimen y el por qué se ha producido así:

“Aquí se intenta aclarar brevemente ante los ojos de los extranjeros el hecho del cambio de Régimen acontecido en la vieja España de manera tan súbita y tan simple. En pocas horas, el país que se suponía más monárquico se ha convertido en una República sin la menor alteración del orden público. La cosa ha sido sencilla como “¡Buenos días!” (...) El 14 de abril fue proclamada la República en toda España como la cosa más natural del mundo. La Monarquía no intentó movimiento alguno de defensa, sino que ante el resultado de las elecciones se retiró del Poder y desapareció de la Historia. En todas partes ha causado sorpresa esta dulce manera de cambiar un Régimen... Los cambios de Régimen suelen producirse con una *mise en scène* revolucionaria. ¿Cómo es que en España las cosas han pasado de otra suerte? Esto es lo que requiere explicación”¹⁸²¹.

¹⁸¹⁹ *Ídem*, pp. 851 y 854.

¹⁸²⁰ *Ídem*, pág. 854. En “Discurso en Oviedo” recalca: “Vayamos poco a poco, repito, hacia una fuerza republicana basada en estos principios -nación y trabajo-, que son lo único poderoso, homogéneo, disciplinado y enérgico; vayamos hacia un gran partido nacional. No perdamos el tiempo en el pequeño juego de minúsculos partidos. La faena, la tarea, la lucha, es grave, es dura, es áspera. Sólo un gran frente de partido nacional podrá tener el vigor suficiente para labrar la estatua de la República española” (T. VIII, pág. 546).

¹⁸²¹ O. C., T. IV, pp. 640-641.

Pues bien, la explicación que da Ortega recalca el carácter no revolucionario, no ya del cambio de la Monarquía por la República en este abril de 1931, sino más aún del pueblo español como una de sus más notables características.

*“España es un país anormalmente no-revolucionario. La capacidad de revolución es un talento y un vicio que los pueblos tienen o no. España no tiene ni ese talento ni ese vicio. Lo sucedido ahora no hace sino iluminar con nueva luz la historia de España, en la cual no ha habido jamás una verdadera revolución”*¹⁸²².

Es un talento -el talante, la capacidad revolucionaria- porque supone la capacidad de oposición y de dar la vuelta un día a una situación oprimente y ya insostenible. Pero es también un vicio, pues supone adentrarse en un camino que conduce a resultados inciertos y quizás menos deseables. Por eso el carácter no-revolucionario puede ser un vicio: el gubernamentalismo, con su conformismo, no está compensado por la capacidad reactiva que se materializa en una oposición, indispensable para una construcción estatal, institucional, equilibrada. Pero puede ser también un talento: “el de coincidir consigo mismo y, en un cierto instante del destino, poderse lanzar un pueblo coherente y compacto a una gran construcción histórica”¹⁸²³.

Esta es la situación en que se encuentra ahora mismo España. “Somos un pueblo sustancialmente gubernamental”, poco propenso a crear una oposición y una heterodoxia “consolidada como fuerza histórica”. Se dice que somos monárquicos y que la identificación con la monarquía y la fidelidad a ella nos distingue. Esto puede ser cuestionado y entendido en sus justos términos. “España ha sido monárquica mientras la Monarquía significaba el gubernamentalismo”, como la forma natural del Estado. Pero desde hace mucho tiempo no hay verdadera identificación de ésta con el pueblo y en ese sentido ha sido una institución “desnacionalizada”: sus intereses han sido otros que los de la nación. Pero al menos desde la Revolución Francesa es una exigencia que el Estado tiene que ser nacional. Por eso el despego de los españoles respecto a la monarquía ha sido lento, pero inexorable. La Restauración, dice, fue una falsificación histórica. De ahí que ese antimonarquismo se haya manifestado de pronto “unánime” y la nación como un todo se lance a una nueva construcción histórica.

Pero errarán los que la interpreten como si se tratara de una revolución y quieran darle el sesgo revolucionario. La forma tranquila y en cierta manera “unánime”, de amplio consenso, de nacer exige un desarrollo de cambios firmes, pero serenos y ordenados.

El 14 de mayo, sólo un mes después de proclamada la República, Ortega y la Agrupación tienen que hacer su primera protesta -contra la furia incendiaria- y su primera advertencia contra la vieja democracia de una República gesticulante, carbonaria y entregada a los excesos revolucionarios, pregonando frente a ella la “nueva democracia” de un pueblo organizado en el trabajo y en el respeto al orden democrático. El 2 de junio vuelve sobre lo mismo, señalando que con tales movimientos se empequeñece y deslegitima la República: “Gentes con almas no mayores que las

¹⁸²² *Ídem*, pág. 642.

¹⁸²³ *Ídem*, pág. 643.

“usadas” por los coleópteros, han conseguido en menos de dos meses encanijarnos esta República niña y hacerle perder el garbo aquel con que nació. Esto no se puede tolerar ni un minuto más”¹⁸²⁴.

El Gobierno Provisional convoca elecciones a Cortes Constituyentes, que se celebrarán el 28 de junio de 1931. La Agrupación presenta un pequeño número de candidatos dentro de las candidaturas republicano-socialistas que triunfaron ampliamente. La Agrupación al servicio de la República obtuvo 16 escaños y Ortega resultó elegido por León y Jaén, renunciando al acta por ésta última. El 13 de julio, mucho antes de que se constituyan las Cortes, escribe en *Crisol*: **“Hay que cambiar de signo a la República”**. No se trata de un juicio crítico sobre la misma, sino la llamada a la verdadera tarea de construcción, la “revolución en las cosas”. Hasta ahora se ha tratado de liquidar un régimen para instaurar otro más apto. Instalado plenamente con las últimas elecciones, se trata ahora de afrontar la verdadera tarea transformadora. El siglo XIX exigió el reconocimiento de los derechos y libertades; ahora lo que se necesita es la transformación material por el trabajo que eleva la riqueza y las reformas sociales que elevan la condición del trabajador. Había que pasar de las palabras a las realidades. El nuevo enfoque se llama construcción, acometer los problemas y sus soluciones, como el problema económico, el problema del campo andaluz y la reforma agraria, el problema de la educación y el déficit de la escuela pública... Es decir, dejar de hablar de revolución y ponerse a edificar una España más rica y más justa. “La revolución de ahora no es de voluntades. *Se trata de hacer una revolución en las cosas* - en la economía, que es, dentro de lo humano, lo más pura cosa que hay. (...) Es preciso, a marchas forzadas, usar de la República como de un formidable aparato para fabricar una España más rica y más precisa en que cada español dé su máximo rendimiento”, hacer de la República una gran empresa de trabajo y entusiasmo¹⁸²⁵.

No nos sirven -repite- ni el capitalismo como tal ni el colectivismo. Ni tradicionalismo ni utopismo. Aunque el capitalismo no se cuestiona propiamente y el colectivismo nos deja la necesidad de intervenir en la historia y moldearla.

Precisamente de esto trata el ya aludido **“En el debate político”**, primer discurso de Ortega en las Cortes constituyentes (30 de julio de 1931) y que, según A. Elorza, marca el máximo acercamiento entre Ortega y la República. En él expresa el apoyo leal de su grupo al Gobierno, aunque libre de criticar lo que juzgue oportuno. Y le reprocha, en efecto, la falta de un plan general que dé coherencia al conjunto de sus actuaciones, especialmente en el aspecto que más importa, el económico. Con su insistencia, parece echar en falta un potente plan de reactivación económica que se proponga elevar la riqueza nacional y el nivel de vida de los españoles; y, efectivamente, frente al entusiasta homenaje que dirigió al ministro de la guerra -Manuel Azaña- por su reforma del ejército, Indalecio Prieto, ministro de hacienda en un contexto de serias dificultades, se sintió críticamente aludido. El Gobierno Provisional había adoptado medidas urgentes para trasladar al campo algunos beneficios sociales que ya se habían dispuesto para la industria: “jurados mixtos..., laboreo forzoso de las fincas yermas, ley de términos municipales, establecimiento de salario mínimo, jornada de ocho horas, ley de

¹⁸²⁴ *Rectificación de la República*, T. IV, pág. 781.

¹⁸²⁵ O. C., T. IV, pp. 638-639.

arrendamientos...”¹⁸²⁶. Pero la situación de la hacienda pública no permitía grandes inversiones y Prieto optó por una política más bien moderada para liquidar la deuda pública y asegurar la solvencia de España¹⁸²⁷.

Ortega, sin especificar qué es exactamente lo que hay que modificar ni cuál es el “cambio de tonalidad” que la acción de Gobierno necesita -si no es el exceso de retórica “revolucionaria”, la política “de cara *feroce*”-, insiste en la importancia de la reforma y la organización de la economía, en cuyo éxito se juega el porvenir de la República (“de todas las cosas graves de nuestro tiempo, es hoy aquella que arrolla los regímenes la cuestión económica... Es ineludible que un régimen naciente hoy y que no triunfe en la economía no tiene franco el porvenir... Es menester que haya un plan por detrás de los actos de ese Gobierno, sobre todo de los económicos”¹⁸²⁸), y repite lo que ya hemos comentado de que para ello no sirve ni el puro capitalismo ni el colectivismo, sino que es necesario conjugar ambos principios: la iniciativa particular, la propiedad y la empresa capitalista, junto a los objetivos sociales, la intervención del Estado y la empresa y la inversión pública, asegurando un Estado a la vez liberal y social. Para el que, como hemos ya dicho, es imprescindible la colaboración de capitalistas y obreros en un Plan de Economía Nacional.

Así lo puntualiza en “**Comentario a mi propio texto**”, que publicaba en *Crisol* un día después: es necesario un “plan general” para toda la economía española, que el Gobierno debería haber encargado hace tres meses, que reanime la actividad del país. Y, desde luego, “ni este Gobierno, ni ninguno otro posible de España o de fuera, puede hacer nada serio sin contar con los capitalistas. El nuevo socialismo y aun el comunismo... lo comprenden y declaran... Hay que reobrar contra la política de *cara feroce*”¹⁸²⁹. Es decir, propone y admite un capitalismo... corregido por la intervención estatal y los objetivos y fines sociales o nacionales. Por cierto, es al final de este artículo donde, ante las alabanzas de Besteiro, presidente de la Cámara, a su “talla de hombre político”, dice de sí mismo: “En lo esencial, fiel a mi oficio de ideador, seré siempre sólo un jefe de negociado en el ministerio de la Verdad”.

En otro orden de cosas, terminaba “**En el debate político**” advirtiendo a los diputados catalanes contra el particularismo: la República ha de ser el gran proyecto de futuro común que ligue a todos los españoles en una nación:

“La política de la República española no puede ser la política de la mujer de Lot, que mira demasiado hacia atrás. La política es y tiene que ser siempre, pero más en momentos de iniciación histórica, un proyecto de futuro común que un Gobierno presenta a un pueblo, una imaginación de grandes empresas, en que todos los españoles se sientan con

¹⁸²⁶ RAMOS-OLIVEIRA, o. cit., T. III, pág. 97.

¹⁸²⁷ “En el Presupuesto, el régimen republicano afirmó una política de moderación y escrupulosidad administrativa. (...) Ni la crisis internacional, ni la depresión que padecían algunas ramas de la industria habían socavado el afán de trabajo y el deseo de prosperidad que la República insufló a la sociedad española. La elevación general de salarios contrarrestó ventajosamente la persistencia y aun el leve aumento del paro obrero. La capacidad adquisitiva de las masas experimentó alza ostensible... Cuando la República apeló al crédito público, sus empréstitos se cubrieron con insospechada celeridad y obtuvo el dinero a precio más bajo que otras veces” (*Idem*, pp. 166 y 167).

¹⁸²⁸ *Rectificación de la República*, T. IV, pág. 795.

¹⁸²⁹ *Idem*, pág. 801.

un quehacer... Política, señores ministros, es, ante todo, dibujar atractivos, animadores horizontes”¹⁸³⁰.

Decíamos que Prieto, el ministro de Hacienda, al que no faltaba voluntad ni decisión, pero que tenía que batallar con las tercas realidades y limitaciones de la hacienda pública española, se sintió aludido y molesto por la insistencia de Ortega en una propuesta que no descendía a los detalles de las políticas económicas que efectivamente podían realizarse (sólo llevaba tres meses en el ministerio). Le acusó de “hacer literatura” en las Cortes, que venía a ser lo mismo que “hacer el tenor” en ellas¹⁸³¹. Ortega le responde en **“Una cuestión personal”**:

“Todo lo auténtico es real y todo lo real debe gozar de plenitud de derechos. Mas, por lo mismo, recabo yo íntegramente el mío de manifestarme como soy. Ingreso en la política, pero sin abandonar un átomo mi sustancia. No me la doy de nada. Pero literato, ideador, teorizador y curioso de la ciencia no son cosas que yo pretenda ser, sino que - ¡diablo!- lo soy hasta la raíz... La imagen y la melodía en la frase son tendencias incoercibles de mi ser, las he llevado a la cátedra, a la ciencia, a la conversación de café, como, viceversa, he llevado la filosofía al periódico. Eso que el señor Prieto considera como una corbata vistosa que me he puesto, resulta ser mi misma columna vertebral que se transparenta”¹⁸³².

Por lo demás, manifiesta su apoyo incondicional al ministro de Hacienda que ha aceptado serlo en momentos de evidente dificultad, criticando la falta de colaboración por parte de los capitalistas, y no porque su política sea especialmente agresiva. Sí insiste en que “la República tiene que rectificar su ruta”, no en el sentido de inclinarse más a la derecha o a la izquierda, sino en el de orientarse todos hacia el interés general, lejos de todo partidismo. Aquí reconoce el ejemplo dado por el Partido Socialista, que ha sido capaz de renunciar a sus particulares objetivos de partido para contribuir al funcionamiento y al buen orden de la República:

“A estas horas el partido político que tiene más fuerza -en las dos dimensiones de número y respeto- es el partido socialista. ¿Por qué? Porque es de todos el que, brincando con mayor sacrificio más allá de su sombra partidista, se está comportando, no según convendría a su inmediato interés, sino aceptando en contra de él lo que la hora reclama. Aun el más lejano a la política ve hoy los esfuerzos ejemplares que hace el partido socialista para que en España se construya un orden”¹⁸³³.

Ya hemos comentado todo lo sustancial del importante discurso pronunciado en las Cortes el 4 de septiembre de 1931 sobre el “Proyecto de Constitución”, en que Ortega y su grupo parlamentario se pronuncian sobre “los grandes temas constitucionales”. Proclama su acuerdo básico con el proyecto elaborado por la comisión y aborda en él los puntos fundamentales para la organización del Estado, ya incorporados en el diseño del mismo que exponíamos en el apartado anterior: necesidad de revitalización de las provincias y propuesta de una organización autonomista para España, necesidad de construir un Estado fuerte, dotarlo de instrumentos y medios ejecutivos y manteniendo

¹⁸³⁰ *Ídem*, pág. 799.

¹⁸³¹ Y ya se sabe, había dicho Ortega, “que hay sobre todo tres cosas que no podemos venir a hacer aquí: ni el payaso, ni el tenor ni el jabalí” (*Ídem*, pág. 793).

¹⁸³² *Ídem*, pp. 804-805.

¹⁸³³ *Ídem*, pág. 807.

en sus plenos poderes e independencia el Parlamento y el Gobierno, separación de Iglesia y Estado, deber del trabajo...; en definitiva, construir una nueva democracia con un pueblo organizado y contribuyendo por el trabajo, en una economía organizada y nacional.

Pero la crítica más seria al rumbo de la República se hace explícita en **“un aldabonazo”**, publicado en *Crisol* el 19 de septiembre. La República se está falsificando y puede dilapidar las esperanzas que tantos españoles han puesto en ella. De ella se espera una reforma profunda del Estado y de la sociedad, pero ello debe hacerse sin sectarismo, sin la imposición tajante y excluyente de una parte contra la otra o contra una gran parte de la sociedad. Algunos grupos se creen los únicos depositarios de la autenticidad de la República y tienen que imponer su parecer y sus programas sin intentar siquiera persuadir o atraerse al que consideran el contrario irreconciliable. Esto se llama radicalismo sectario y es lo que puede hacer inviable la República. Y no es tanto cuestión de contenido de la reforma cuanto de la forma de imponerlo, apartando al contrario de la misma discusión y negándose a cualquier transacción. España puede tolerar los programas más avanzados, las reformas más profundas, en lo político y en lo social, en lo económico y en lo cultural: los españoles no pueden negarse a lo necesario. Lo que no puede resistir es que lo haga una mitad de españoles -o los que dicen encarnarla- contra la otra mitad. Mucho más cuando se trata de un proceso constituyente: en leyes y medidas particulares eso puede no representar un problema insalvable. Pero cuando se trata de delinear un Estado y el modelo -duradero- de convivencia, no puede hacerse por vía de imposición partidista. Pues no será duradero ni modelo de convivencia. La República está pecando de radicalismo y de imposición contra una gran parte. Eso se llama sectarismo. Y eso es lo más contrario a un proceso de nacionalización. Puede parecer contradicción hablar de reformas profundas -radicales- sin radicalismo. Pero por “radicalismo” entiende aquí Ortega no el contenido de la reforma, sino el modo de imponerla, sin dar cuartel al contrario ni la mínima oportunidad al acuerdo o a la transacción. Es la intransigencia propia del sectarismo “iluminado” o fanatizado, que no ve el “interés” de la nación sino por la propia e indiscutible visión. Alguna vez observa Ortega que las Cortes constituyentes no representan realmente a toda la nación (por determinadas circunstancias, la derecha está apenas representada en ellas, en proporción muy inferior a su peso en el país). Y los grupos predominantes en ellas ni se lo plantean: tienen que hacer una España a su medida, por vía de imposición. Ese es el sectarismo que dice que España no va a aguantar.

“No es cuestión de “derecha” ni de “izquierda” la autenticidad de nuestra República. *Porque no es cuestión de contenido en los programas. El tiempo presente, y muy especialmente en España, tolera el programa más avanzado.* Lo que España no tolera ni ha tolerado nunca es el “radicalismo” -es decir, el modo tajante de imponer un programa. (...) Las Cortes constituyentes deben ir sin vacilación a una reforma profunda de España en lo político y en lo social -esto es, sin violencia y arbitrariedad partidista... En una hora constituyente esto sería mortal. (...) Yo confío en que los partidos no pretenderán hacer triunfar a quemarropa, sin lentas y sólidas propagandas en el país, lo peculiar de sus programas. La falsa victoria que hoy pueden conseguir caería sobre su propia cabeza”¹⁸³⁴.

¹⁸³⁴ “Un aldabonazo”, *Rectificación de la República*, pp. 825-827. Adviértase lo interesante de la afirmación: Ortega critica a la República, o mejor, a los partidos republicano-socialistas que están en el Gobierno, no por el radicalismo de las reformas emprendidas, que podrían ser más radicales y España lo

Se hizo famoso el final del artículo, que simbolizó la íntima desconfianza de Ortega por la labor reformista de la República, más exactamente por la manera de “imponerla”:

“Una cantidad inmensa de españoles que colaboraron en el advenimiento de la República con su acción, con su vida o con su esperanza, se dicen ahora entre desasosegados y descontentos: “¡No es esto, no es esto!”. La República es una cosa, el “radicalismo” es otra”.

Si en “Un aldabonazo” advierte Ortega contra el sectarismo de la “izquierda”, que lo son más en cuestiones “ideológicas” que estructurales y más en las formas que en el contenido, “**El absentismo mortal**” que escribe pocos días después es una dura crítica a la labor obstruccionista de la derecha, incapaz de comprender lo que ha supuesto el cambio de régimen y de hacer posible una mínima reforma razonable, exigida por el más elemental patriotismo¹⁸³⁵.

Si el “radicalismo” es “la sempiterna equivocación padecida por las llamadas “izquierdas”, esa curiosa miopía de nuestros eternos “progresistas” que les hace confundir la nación con su tertulia o con un pequeño núcleo de masas entusiastas, sin elevarse casi nunca a la gran óptica nacional”¹⁸³⁶, hay un peligro mayor que la liviandad de esos radicales y es la soberbia de los conservadores, el absentismo y aun el bloqueo de estos grupos a toda construcción nacional, confundiendo la patria con el patrimonio y negándose a admitir otra visión de la misma que no sea la de su interés histórico.

Ha habido en España un cambio de régimen, por la incapacidad e ineficacia del anterior. Eso hace inevitable una profunda transformación, de las estructuras políticas, pero también de las condiciones sociales que con ellas se corresponden. Y los conservadores, “solicitados también ante la indiscutible y general necesidad”, hacen como si no fuera con ellos, más bien contra ellos, y en lugar de contribuir con su visión y con sus intereses a modelar también, tal vez a moderar, la nueva construcción nacional, se dedican a abstenerse y a estorbar, a obstruir toda labor constructiva, como si su objetivo fuera impedir la nueva España y aguardar el retorno de la suya particular.

“Una vez que este nuevo régimen está ahí y es el Gobierno de España, esos señores aprovechan desde el principio cualquier pretexto para ausentarse de la vida nacional: retiran sus dineros, abandonan la lucha en las elecciones, paralizan sus propios movimientos; todo ello como si no tuvieran que ver con la historia de España. (...) Su conducta tan sólo puede interpretarse suponiendo que las clases conservadoras, beneficiarias perpetuas del Poder público, no admiten como históricamente tolerable ninguna reforma estatal, que no les permita seguir siendo dueñas indiscutibles del poder”¹⁸³⁷.

Pero esa es la táctica que más directamente conduce al suicidio. El radicalismo de los progresistas hace inviable la reforma; el absentismo de los conservadores, sobre ser

toleraría e incluso lo necesitaría, sino por el radicalismo en la forma de imponerlas, sin contar con los oponentes (que, en cualquier caso, están poco dispuestos a hacer la mínima concesión).

¹⁸³⁵ Por cierto, definido por Azaña, en su Discurso sobre el Estatuto de Cataluña que en su momento comentaremos: “El patriotismo no es un código de doctrina; el patriotismo es una disposición del ánimo que nos impulsa, como quien cumple un deber, a sacrificarnos en aras del bien común”.

¹⁸³⁶ “El absentismo mortal”, *Rectificación de la República*, pág. 828.

¹⁸³⁷ *Ídem*, pág. 829.

un probable suicidio como clase, hace inviable un proyecto de nación que tendrá que fracasar o rehacerse, ahora sí radicalmente, sin ellos (esto es, no deja más alternativa que el fracaso o la revolución. Al final, es esto lo que efectivamente ocurrió). Harían mejor los banqueros en aprontar soluciones a la crisis económica, los propietarios en procurar el aumento de la riqueza. Y todos hacer posible una España renovada políticamente -liberal y democrática- y transformada socialmente -pero sin revoluciones ni exclusiones- por el aumento de la producción y de la justicia. Así podrá ser España un “destino común de todos”.

El 17 de noviembre, después de haber pronunciado en las Cortes el discurso “Federalismo y autonomismo” para oponerse -como ya comentamos- a las tendencias federalistas en la definición constitucional y después de las explicaciones sobre el carácter no-revolucionario del advenimiento de la República y aun del pueblo español dadas en “El sentido del cambio político español”, anuncia Ortega que, a siete meses de iniciada la República y a punto de aprobarse el texto constitucional...

“Me propongo en fecha no lejana hacer una vez más lo que siempre he hecho y lo único que puede exigirse de un intelectual: que dé al viento su verdad. Yo no estoy conforme con el tono ni los modos que se han dado a la República. El cambio de régimen no tiene sentido si no es para lograr que la vida española salga por fin al alta mar de la historia. Y salvas las justas excepciones, casi todo lo que se viene haciendo es lo contrario: contraer la vida española, angostar su horizonte y dejar que triunfe la inspiración pueblerina”¹⁸³⁸.

Y esa fecha en que Ortega dio al viento su firme posición crítica frente a la República o a la dirección que estaba tomando en la acción del Gobierno y de los grupos republicanos fue la del 6 de diciembre, en la conferencia, que generó tantas expectativas, “**Rectificación de la República**”. Varios artículos que van apareciendo en *Crisol* en los meses siguientes confirman y completan esa posición. Viene a resumirse en esto: la República, que vino propiciada por la desnacionalización de la Monarquía, tenía que constituir un Estado nacional y su advenimiento casi por consenso parecía una magnífica oportunidad para lograrlo. Pero la acción de los republicanos -del Gobierno y de los partidos- y el obstruccionismo de los conservadores la han conducido por el camino del particularismo y el sectarismo. La República está lejos de ser el Estado nacional que tenía que ser. Es necesario nacionalizar la República. Lo cual es todavía posible: porque estos republicanos no son la República.

Van transcurridos casi ocho meses de vida republicana, está redactada la Constitución que va a ser sometida a votación en las Cortes tres días después. La República ha estado entregada, casi monopolizada, por los grupos que constituyeron la “avanzada del movimiento republicano”, los grupos que integraron el Pacto de San Sebastián” y el Gobierno Provisional y la mayoría republicano-socialista salida de las elecciones. Es momento de hacer balance, de plantear si la realidad de la vida republicana responde a las expectativas que se pusieron en la República (“Yo, señores, soy un pobre hombre, simplemente un pequeño ser, que ha ligado siempre su microscópico destino individual al ancho, macroscópico destino de su raza, y por esto, cuando ve que España va a cometer un error o, por el contrario, que puede hacer algo grande, arrostra el ser tachado de pretencioso... y lanza a sus conciudadanos una

¹⁸³⁸ “Pensar en grande”, *Crisol*, 17 noviembre 1931, O. C., T. IV, pág. 653.

advertencia o una indicación”¹⁸³⁹). Pues bien, el balance de estos siete meses arroja un resultado negativo, manifiesto en la baja de entusiasmo y adhesión a la República. Lo que conduce a la necesidad de su rectificación.

“La ocasión es magnífica para hacer de España un pueblo de vida contenta y plenaria, respetado por todos los extraños. ¿No es una enorme pena que se desvirtúe esta ocasión? Nada grave, por fortuna, ni irremediable ha acontecido; pero es evidente que si se compara nuestra República en la hora feliz de su natividad, con el ambiente que ahora la rodea, el balance arroja una pérdida, y no, como debiera, una ganancia... No se han sumado nuevos quilates al entusiasmo republicano; al contrario, le han sido restados. Y si esto es indiscutible, lo será también extraer la inmediata e inexcusable consecuencia: que es preciso rectificar el perfil de la República.

“Nació esta República nuestra en forma tan ejemplar, que produjo la respetuosa sorpresa de todo el mundo... Lo que no se comprende es que habiendo sobrevenido la República con tanta plenitud y tan poca discordia, hayan bastado siete meses para que empiece a cundir por el país desazón, descontento, desánimo, en suma tristeza... ¿Por qué nos han hecho una vida agria y triste bajo la joven constelación de una República naciente?”¹⁸⁴⁰.

La pregunta es entonces por qué se ha producido este descenso y este descontento, qué error, pues sin duda lo ha habido, se ha producido y que, seguro, no puede achacarse sólo a una parte¹⁸⁴¹. Acabamos de apuntar alguno de los datos: episodios de violencia, radicalismo, jacobinismo más de palabra que de obra, pero dislocador, en suma, particularismo y acción directa. También absentismo y obstruccionismo de las derechas, ceguera a la necesidad de cambios; los mismos vicios, en definitiva. Pero la clave, el error fundamental es que la República tenía que ser de todos, verdaderamente nacional, contar con todos. Y lo que ha ocurrido, o se ha hecho que parezca, es una República partidista, acaparada por unos grupos, partidos y credos, apartando de ella y relegando a los otros, al contrario, a una parte sustancial de la nación. Con la que, sin embargo, es necesario contar para construir el Estado auténticamente nacional e incluso para hacer posibles las necesarias reformas de modo efectivo y duradero.

Cuando los que de hecho han dirigido la República preparaban su advenimiento (“la revolución”) tenían claro lo que tenía que ser en sus primeros momentos: sólo una

¹⁸³⁹ *Rectificación de la República*, pág. 840.

¹⁸⁴⁰ *Ídem*, pp. 840-841. Algo similar nos dice seis meses después en un discurso parlamentario, que quizás no llegó a pronunciar: “Estamos instaurando un nuevo régimen, la República, condición ineludible para que España mejore y magnifique su destino. Y lo que se debate es si lo hecho por los grupos gobernantes en los quince meses de vida republicana transcurridos ha logrado en la medida exigible aquel propósito... ¿Desde el 12 de abril de 1931 hasta la jornada presente ha ganado en España brío y extensión la idea republicana o más bien los ha perdido? Y si el entusiasmo hacia las posibilidades de un régimen republicano en vez de avanzar ha retrocedido y se ha entibiado, como nadie puede en serio negar, es evidente que la política seguida ha sido en una u otra medida errónea y es inexcusable prepararse a modificarla... Yo quiero creer que las fuerzas gobernantes son capaces de reconocer su equivocación y que han aprovechado mal las circunstancias fabulosamente ventajosas en que les fue entregada la nación: con un régimen virginal, traído por la voluntad prácticamente íntegra de un pueblo... Y en quince meses... ¿por qué se ha volatilizado aquel fervor común?” (“Reconocer el error”, O. C., T. VIII, pp. 550-551).

¹⁸⁴¹ “Conozco a los hombres que hoy dirigen la vida pública española... y sé que la política peninsular no ha encontrado nunca junto tesoro de buena fe y de prontitud al sacrificio. Lo que pasa es que se han equivocado, que han cometido un amplio error en el modo de plantear la vida republicana. Y aun me atrevería a demostrar que, en buena porción, ese error cometido no les es imputable, sino que más bien son de él responsables las clases representantes del antiguo régimen, que ahora tan enconadamente combaten a estos hombres” (*Ídem*, pág. 841).

república, un cambio radical en la forma del Estado, que lo entregara a todos los españoles y se fundiera con ellos; esto es, una verdadera democracia. Es verdad que esa república tenía que abordar, para ser, una serie de reformas necesarias; pero esto tenía que hacerse sin relegar a nadie, contando con todos, única forma de que fuera posible. Esto es precisamente lo que ha fallado.

Adviértase que esta idea de hacer sólo una república la expresaban, quizás erróneamente, diciendo que tenía que hacerse una república conservadora o una república burguesa. Ya hemos explicado en otro momento cómo esto no es posible en un tiempo en que lo más característico es el ascenso de la clase obrera y del mundo del trabajo y menos en España, en que ha sido particularmente débil el papel de la burguesía. No es posible una política estrictamente conservadora y burguesa, sino que es necesario, particularmente en España, una reparación de las condiciones de la clase obrera y popular y la instauración de los derechos del trabajo. Lo que no significa la decantación por las propuestas socialistas, sindicalistas o comunistas, puras “interpretaciones transitorias y superficiales” de una realidad que es mucho más que ellas y que representan de forma muy parcial o particularista. Pero lo que de verdad querían decir y tenían claro es esto:

“Que la República, durante su primera etapa, debía ser sólo República, radical cambio en la forma del Estado, una liberación del Poder público detentado por unos cuantos grupos, en suma, que el tiempo de la República no podía ser el tiempo de ningún determinado partido o combinación de ellos, sino la entrega del Poder público a la totalidad cordial de los españoles.

“Porque no se ha hecho eso, o, para hablar con más cautela y tal vez con más justicia, porque se ha dado la impresión de que no se hacía eso, sino que se aprovechaba ese tiempo espontáneo y nacional -¡y nacional!- de la República para arrojar en él propósitos, preferencias, credos políticos particulares, que no eran coincidencia nacional, es por lo que resulta que al cabo de siete meses ha caído la temperatura del entusiasmo republicano y trota España, entristecida, por ruta a la deriva. Y esto es lo que hay que rectificar”¹⁸⁴².

Recuérdese lo que era la Monarquía: la entrega del Poder público a unos cuantos grupos, que “representaban una porción mínima de la nación”, hurtándolo a la mayor parte de la misma. Esto es lo que no puede ser la República, que tiene que ser ante todo la devolución del Poder público a toda la nación, donde el Estado es de todos y tiene que contar con todos, con todos los grupos y credos, y no puede excluir a nadie. No puede volver a ser el patrimonio de unos partidos o grupos, de una interpretación particular de la nación, aunque se digan representantes del pueblo o de los intereses de una mayoría. Eso es lo que constituye precisamente la democracia, la fusión del Estado y la nación, el que el Estado sea la expresión de toda la nación, resultado de la confrontación de todas las ideas e intereses, verdadera consecuencia de la voluntad nacional. Y para ello tiene que contar con todos y no excluir, relegar o silenciar a ninguna parte o no acaparar la representación y la expresión de los intereses sólo una parte o unos grupos que se creen únicos depositarios del interés nacional, en este caso de las esencias de la República. Esta conquista de la democracia, esta entrega del Estado al todo de la nación es el cambio verdaderamente fundamental y la condición para todo otro cambio y toda reforma sustancial posible.

¹⁸⁴² *Ídem*, pág. 845.

“El Estado contemporáneo -dice Ortega- exige una constante y omnímoda colaboración de todos los individuos, y esto no por razones de justicia política, sino por ineludible forzosidad. Las necesidades del Estado actual son de tal cuantía y tan variadas que necesitan la permanente prestación de todos sus miembros, y por eso, en la actualidad gobernar es contar con todos. Por tal necesidad, que inexorablemente imponen las condiciones de la vida moderna, Estado y nación tienen que estar fundidos y en uno; esta fusión se llama democracia. Es decir, que la democracia ha dejado de ser una teoría y un credo político que unos cuantos agitan para convertirse en la anatomía inevitable de la época actual... La democracia es el presente. Pues bien, señores, la República significaba nada menos que la posibilidad de nacionalizar el Poder público, de fundirlo con la nación. (...) Eso es lo que significaba para mí eso que desdeñosamente algunos llaman “simple cambio de forma de gobierno”, y que es, a mi juicio, transformación mucho más honda y sustancial que todos los aditamentos espectaculares que quieran añadirle”¹⁸⁴³.

¿Y cuál ha sido entonces el error, si se pensaba que la República, en principio, tenía que ser sólo República? ¿Qué se han metido en cambios y “aditamentos” que llevaban a excluir a una parte o a adjetivar la República de forma inaceptable para muchos? Pues fundamentalmente que se ha interpretado el “cambio radical del Estado” por el cambio de grupos que lo pilotan por creerse únicos depositarios de las esencias de la República -excluyendo por completo y agrediendo innecesariamente a los grupos que eran representantes del régimen anterior y con ello relegando en realidad a una parte importante de la sociedad española. Es decir, se reproducen los vicios sustanciales del régimen anterior convirtiendo el Estado en patrimonio de una parte o de unos partidos, haciendo una República partidista; con lo que no sólo no llega a ser el Estado nacional, sino que se terminan por hacer inviables las reformas sustantivas que exige la transformación material de España. Y por eso nos vemos en la necesidad de exigir, también ahora, la “nacionalización de la República”.

“El error que en estos meses se ha cometido... es que al cabo de ellos, cuando deberíamos todos sentirnos embalsados en un alegre y ascendente destino común, sea preciso reclamar la nacionalización de la República, que la República cuente con todos y que todos se acojan a la República. Al día siguiente de sobrevenido el triunfo pudo elegir el Gobierno entre estas dos cosas: o seguir siendo el antiguo Comité revolucionario, o declararse representante de una nueva y rigurosa legalidad. Al preferir lo primero, por lo menos al preferirlo más bien que a lo otro, quedó ya en su raíz desvirtuada la originalidad del cambio de régimen”.¹⁸⁴⁴

Lo dice con más claridad el mes siguiente, en un artículo de *Luz*:

“Todos los programas que se agitan tienen un aire particularista. Interesan a un grupo porque rudamente anuncian la lucha contra otro. Aún no se ha dado al país la impresión de que el nuevo Estado no va a ser -como era el antiguo- propiedad particular de una clase o parte de los españoles. No se ha hecho sino tergiversar la Monarquía. Los que abusaban del poder son ahora los abusados. Pienso con esto en la España profunda, que es la de los pueblos menores. Allí se ha sustituido el mando arbitrario o brutal de unos por el mando no menos arbitrario y brutal de otros”¹⁸⁴⁵.

La realidad es que, aunque no se hayan hecho muchas cosas mal y se hayan hecho algunas cosas excelentes, y aunque se esté pensando en construir una España nueva,

¹⁸⁴³ *Ídem*, pp. 847-848.

¹⁸⁴⁴ *Ídem*, pág. 848.

¹⁸⁴⁵ “Hacia un partido de la Nación”, *Luz*, 7 enero 1932, O. C., T. V, pág. 4.

democrática y justa, se hace política particularista, como si sólo unos grupos encarnaran la República, y excluyendo y a veces agrediendo innecesariamente, no sólo a otros grupos, sino a una parte de la sociedad.

“¿En qué consiste ese respeto del gobernante al Estado? En la cosa más sencilla del mundo: en que maneja al Estado como lo que es, como un Poder “público”, y no como un Poder particular. Desde el Estado no se puede favorecer ni agredir metódicamente a ningún grupo de los que integran la comunidad. En la medida que haga esto el gobernante denigra al Estado y lo irrespetabiliza. Si los grupos todos, aun los más hostiles al Estado, no se sienten atendidos por él... el Estado no es el Estado. Es lo contrario del Estado. Cuando un grupo social practica agresión contra el Estado, responde éste con fulminante y aplastante energía... Pero si es el Estado quien practica agresión contra un grupo social, deja *ipso facto* de ser Estado y se convierte en su contrario: Revolución y Contrarrevolución y golpe de Estado (Rusia e Italia no son Estados. Son revolución y contrarrevolución enquistadas... Lo propio acontece con el nacionalsocialismo de Alemania)”¹⁸⁴⁶.

Esta combinación de particularismo y exclusión da lugar a una política errática, que no responde a un plan coordinado y coherente, que no llega a ser eficaz, que no goza de la autoridad suficiente para imponer el respeto al orden democrático -dejando espacio a violencias innecesarias- y que mantiene insatisfechos a los propios y a los contrarios, a los supuestos beneficiarios de la República y a sus supuestos o ciertos detractores. Es lo que apunta en el apartado “La política del Gobierno” de *Rectificación de la República* o en “Prisionero de los suyos”, tercera entrega de “**Hacia un partido de la Nación**”, donde hace referencia no sólo a agitaciones innecesarias, sino sobre todo a la falta de eficacia de las políticas de reforma, que podrían ser más avanzadas y, si contaran con la participación o al menos la no exclusión de los grupos conservadores, mucho más efectivas y duraderas.

“La composición del Gobierno provisional... acreditaba y simbolizaba el carácter nacional y no particular o partidista del cambio de régimen... A los quince días del triunfo, dueño ya de los resortes más imprescindibles del Poder público, debió el Gobierno declarar que empezaba a constituirse un Gobierno integral, superior a todo partidismo... Hubiera podido lanzar al país en mole solidaria hacia un plan de sistemáticas reformas, dirigido desde arriba... Pudo crear un Consejo de economía... En vez de una política unitaria, nacional, dejó el Gobierno que cada ministro saliese por la mañana, la escopeta al brazo, resuelto a cazar al revuelo algún decreto con el cual contentar la apetencia de su grupo, de su partido o de su masa cliente... De esta suerte quedó la República a merced de demandas particulares y a veces del chantaje, es decir, que se esfumó la supremacía del Estado, representante de la nación, frente y contra todo partidismo”¹⁸⁴⁷.

“Si el Gobierno provisional hubiera situado desde luego el Poder público en un nivel de firmeza y seriedad propias de un Estado ungido por la voluntad nacional, como era el que nacía, no se habría producido la vana agitación, sin consigna ni programa, de los obreros campesinos, que desmoralizó toda la gobernación de España. Con firmeza y seriedad de Estado se habría podido iniciar una política mucho más “avanzada” de la que se ha puesto en práctica sin que, no obstante, suscitase desconfianza. Al contrario, la impresión de plena consciencia y decisión en los actos gubernamentales hubiera animado a todo el país, incluso a los que se sintiesen particularmente mermados en el beneficio y

¹⁸⁴⁶ *Ídem*, pp. 5-6.

¹⁸⁴⁷ *Rectificación de la República*, pág. 850.

desalojados del favor. Bastaba con que percibiesen sobre sus cabezas la garantía del Estado. Porque éste, cuando lo es, significa siempre amparo supremo... Y lo que desmoraliza a las gentes cuando se sienten en peligro es no tener a quien recurrir”¹⁸⁴⁸.

Continúa enumerando los beneficios que hubiera producido un Gobierno que represente la firmeza y seguridad de un Estado nacional (y no la debilidad de un Estado desnacionalizado, partidista y “reactivo”): no habría habido fuga de capitales, se habría inundado España de dinero forastero, no habría menguado la recaudación, podría haberse presentado un presupuesto equilibrado, los obreros gozarían de mejores condiciones jurídicas y de trabajo... Concluye: “Bastaba con que el Estado hubiese sido Estado, es decir, que hubiese contado con todo el mundo. Pero se ha hecho lo contrario. No se ha contado más que con unas cuantas gentes. Y el Poder público se ha ido quedando solitario. (...) No es, pues, cuestión de “izquierdismo” ni “derechismo”. Es otra cosa, es otra cosa”¹⁸⁴⁹.

La República tiene que contar con todos. Y esto es lo que no ha pasado¹⁸⁵⁰. Tal es el diagnóstico de Ortega. No es que se haya embarcado en reformas de objetivos utópicos o radicales que hayan provocado la huida o desafección de sectores que se sienten perjudicados o que siempre estuvieron contra ella. Es la manera de hacerlo, sin contar con nadie más que con los que coinciden con nosotros o con nuestra propia idea del interés nacional, negando por completo la de quien creemos ajeno a la República o a ese interés y por tanto declarándolo excluido. Eso es lo que habíamos llamado “radicalismo”, una forma de imponer que es a la vez excluir. Eso es, decíamos, sectarismo. Porque lo que está denunciando Ortega es este sectarismo o particularismo y lo que nos está diciendo es que el gran fallo de la República o de “estos republicanos” es el acaparamiento de la República por unos grupos que se autoconstituyen en garantes de la misma, estableciendo un cierto veto a los que consideran sus enemigos, que son sin embargo necesarios para la construcción del Estado nacional y a los que no les exime de responsabilidad. Porque lo que está demandando -y en eso consiste cambiar el perfil de la República- es algún tipo de consenso, la posibilidad de alguna forma de entendimiento, abrir la República incluso a sus oponentes -no patrimonializarla- y contar y dar entrada en la discusión incluso al que se opone a las reformas, porque es la única manera de que puedan aceptarlas y de que puedan establecerse de forma efectiva. No asegura ningún buen futuro a las reformas dejar, por ejemplo, a los conservadores fuera de la discusión del problema agrario o del problema religioso. Claro que se opondrán a cualquier reforma estructural y aun menor, pero sólo su inclusión los acercará a su aceptación y sólo su participación asegura o al menos aumenta las posibilidades de éxito. La Transición española es un ejemplo de cómo el consenso, la participación y transacción de los que partían de posiciones enfrentadas hace posible una constitución del Estado con reformas profundas de forma duradera.

¹⁸⁴⁸ “Hacia un partido de la nación”, T. V, pág. 7.

¹⁸⁴⁹ *Ídem*, pp. 8-9.

¹⁸⁵⁰ “El mayor peligro para la República es que se la confunda con este Gobierno o con cualquier otro determinado y aun con el conjunto de fuerzas dominantes en las Cortes actuales. No; es preciso que el país advierta la existencia de otras fuerzas republicanas que piensan y sienten de manera completamente distinta que las hoy predominantes. A esto han tendido todas mis intervenciones desde aquella primera en el Cine de la ópera y que, por algo, titulé “Rectificación de la República”. Y en aquella conferencia se decía que no se aceptaba solidaridad ni responsabilidad respecto a lo hecho por los republicanos gobernantes hasta la fecha, los cuales, por su parte, no han contado para nada con quienes no eran sus amigos y contertulios” (“Estos republicanos no son la República”, *Luz*, 16 junio 1932, O. C., T. V, pág. 19).

Y por eso termina Ortega pidiendo la construcción de un “partido de amplitud nacional” que se oponga al particularismo, que haga de la posibilidad de entendimiento en torno a objetivos nacionales su principal distintivo, que modere la tendencia al radicalismo de los extremos y los retrotraiga al punto de vista de la solidaridad nacional, “un gran movimiento político... que interprete (la República o el Estado) como un instrumento de todos y de nadie para forjar la nueva nación”; que anteponga, en definitiva, el interés de ésta a los “intereses particulares de clase, de grupo o de individuo”. Ya decíamos que demandar un partido inter o supra-clasista, por encima de las derechas o las izquierdas, constituido por los que no se han decantado como tales o no quieren contribuir a la polarización, resultaba utópico o ingenuo, sobre todo si quería que fuera algo más de lo que ya era la Agrupación al servicio de la República. En realidad, decíamos, la exigencia de tal partido por Ortega sólo podía significar la constitución de un gran partido de centro, donde pudieran confluir diferentes grupos y personalidades republicanas, liberales y demócratas conservadores, que fuera capaz de mediar, acercar y en alguna medida conciliar los extremos (socialistas y republicanos de izquierda, conservadores o derecha republicana e incluso derecha monárquica y provenientes de la antigua oligarquía) para que pudieran encontrarse en la discusión de los problemas y así abrir la posibilidad de transacciones constructivas. No en vano hizo una clara alusión, como posible líder de esa formación, a Miguel Maura, político republicano y conservador, a quien sólo le hacía falta “rasparse los residuos de un vocabulario extemporáneamente derechista”, como tuvo que raspase los de su pasado en la Jefatura del Movimiento Adolfo Suárez para hacer posible el consenso en que se fraguó la Constitución y el nuevo Estado democrático (social y democrático de derecho). Algunos dicen que las alusiones también iban dirigidas a Azaña, que no parece que se diera por aludido.

3.- Sobre el Estatuto de Cataluña y el problema catalán. Ortega y Azaña

Desde el 6 de mayo de 1932 se discute en la Cortes españolas el Estatuto de Cataluña. El día 13 interviene Ortega con un importante discurso en la discusión sobre la totalidad. Se trata de legislar sobre la organización autonómica de Cataluña. Ya conocemos la propuesta de Ortega para la organización autonómica de todas las grandes regiones en que España puede y efectivamente se articula. Ahora son los catalanes los que por medio de la Generalidad piden la suya. Ello es posible de acuerdo con la Constitución, que ha declarado la República como un “Estado integral compatible con la autonomía de los municipios y las regiones”. Se trata, pues, de discutir los términos de esa autonomía, determinando las competencias que corresponden a la Comunidad Autónoma y al Estado. Pero Ortega se ve obligado a remontarse y a hacer un “discurso doctrinal sobre el problema catalán”, que describe en términos esencialistas y dramáticos: un problema perenne, irresoluble, que la autonomía puede contribuir a “conllevar”. En ese sentido se ha contrapuesto el análisis esencialista y poco tranquilizador de Ortega con el planteamiento más prudente y “político” de Azaña: estamos ante un problema político planteado por la voluntad de autonomía de los catalanes al que podemos responder como políticos y legisladores, no ante un pretendido y trágico destino histórico ante el que, en rigor, no cabe una respuesta.

Pero hay que ver el contexto en que se presenta el Estatuto (“proyecto de Estatuto”, dice Ortega, y así es tomado por las Cortes; pero mucho más que eso para los que lo presentan: expresión de la voluntad del pueblo catalán que lo ha refrendado mayoritariamente con sus votos). El 14 de abril de 1931 Francesc Maciá, líder del partido Esquerra Republicana de Cataluña -que había superado en las elecciones a la conservadora Lliga regionalista-, proclama la República Catalana dentro de la República federal española. Persuadido por los emisarios de la naciente República, suspende su declaración a cambio de restablecer la Generalidad de Cataluña y la promesa de un Estatuto de autonomía. Inmediatamente de constituida la Generalidad, una comisión redacta en el santuario de Nuria el proyecto de Estatuto, que queda terminado el 20 de junio, fue sometido a referéndum el 2 de agosto y recibió el apoyo de una aplastante mayoría de los votantes de Cataluña.

Ese Estatuto suscitó enorme desconfianza en los partidos no catalanes de la Cámara por su contenido federalista contrario al Estado integral definido en la Constitución. El artículo 1.º declaraba a Cataluña como un “Estado” autónomo y el 2.º que el “poder de Cataluña emana del pueblo y encarna en la Generalidad”. Creaba, además, una ciudadanía catalana, declaraba como única lengua oficial el catalán, admitía la posibilidad de incorporar nuevos territorios... De alguna forma consagraba el derecho de autodeterminación y la soberanía del pueblo catalán y daba por hecho el carácter federal de la República. El Estatuto de Nuria respondía, pues, a la voluntad de autodeterminación de Cataluña.

De ahí que Ortega se sintiera obligado a responder a esa voluntad en que él cifraba el “problema catalán” como trasfondo real del proyecto de Estatuto. El sentido de su intervención es oponerse a esa pretensión que está en su base y marcar el límite de lo que ha de ser un proyecto de autonomía y a lo que la voluntad política de las Cortes puede acceder: si los nacionalistas catalanes lo que quieren -no ahora, a la larga- es la independencia y consagrar en el Estatuto la soberanía (y con ella el derecho de autodeterminación) de Cataluña, eso nos conduce a un problema insoluble o a una solución que el Estado español no puede asumir. La autonomía, que no tiene nada que ver con la soberanía, y que no es una concesión a la voluntad apartista de algunos catalanes ni puede ser un aplazamiento, o mejor, una etapa en esa expectativa, es una necesidad para el propio Estado español y una mejora para la nación. La exigencia de soberanía, autodeterminación o independencia para Cataluña es, sí, un problema político, pues responde a la voluntad y al sentimiento de una parte de los catalanes, pero es un problema que no tiene solución en las condiciones políticas de la efectiva convivencia española o catalana, pues que una parte también de los catalanes y la mayor parte de los españoles tienen la voluntad y el sentimiento contrario: que Cataluña es España o que España no lo es sin Cataluña. O el problema se disuelve (Cataluña deja su pretensión apartista o España deja de ser lo que es) o no queda sino una salida realista, la solución posible a las demandas razonables, no paralizadoras por utópicas o realmente imposibles (ni se enquistaba en el *statu quo* ni dinamita la convivencia): el establecimiento de la autonomía. Azaña, que parece diferenciarse tanto en su planteamiento del de Ortega (estamos ante un problema político y hemos de darle aquí y ahora una solución política), no arriba en realidad a una solución diferente: la autonomía es la solución para Cataluña que podemos y debemos autorizar. Autonomía establecida por las Cortes españolas, que emana de la Constitución y del presente Estatuto acordado por ellas, manteniendo la integridad de la soberanía española, la unidad de la nación y la igualdad de los españoles.

Pues bien, nos situamos ante el “problema catalán” no por afán doctrinario o el prurito intelectual de buscar tres pies al gato, sino porque nos viene planteado en la intención, más aún, en la redacción de los primeros artículos, al proclamar a Cataluña como un Estado y su poder -encarnado en la Generalidad- emanando del pueblo catalán (separado ya, en su soberanía, del pueblo español, que ha dejado de ser sujeto de la misma, y en algo que le compete de forma tan fundamental). Porque el “problema catalán no es otro que el del nacionalismo particularista o “apartista”, esto es, la voluntad de parte de los catalanes de ser independientes, de constituir un Estado que dé plena entidad política a una nación perfectamente definida por su lengua, su cultura, su voluntad de ser un pueblo aparte dentro del conjunto de los demás pueblos (esos catalanes no se sienten bien tratados o se sienten difuminados dentro de la organización del Estado español. Se sienten y quieren el reconocimiento de que son un pueblo, una nación y reclaman..., una parte muy amplia, autonomía, autogobierno, reconocimiento de su personalidad, cultivo y protección de su lengua y su cultura; otros, tener un Estado propio, decidir su relación con España y el Estado español: no simple autogobierno, sino reconocimiento como nación, soberanía catalana, derecho de autodeterminación, relación confederal con España o plena independencia. “Derecho a decidir” sobre Cataluña). Pero esa voluntad se opone a la de otros catalanes que, siéndolo, se sienten y quieren ser españoles, y a la del conjunto de los españoles que no conciben a España sin Cataluña y tienen, ellos sí, reconocido el derecho a decidir sobre sí mismos (sobre España, en la que está incluida Cataluña). Y se opone a la tendencia histórica, corroborada en la actualidad, a integrar las partes en todos cada vez más unitarios y codependientes. Visto así:

“Yo sostengo que el problema catalán, como todos los parejos a él... es un problema que no se puede resolver, que sólo se puede conllevar, y al decir esto, conste que signifique con ello, no sólo que los demás españoles tenemos que conllevarnos con los catalanes, sino que los catalanes también tienen que conllevarse con los demás españoles. (...) El problema catalán es un caso corriente de lo que llamamos nacionalismo particularista... un sentimiento que se apodera de un pueblo o colectividad y le hace desear ardientemente vivir aparte de los demás pueblos o colectividades (porque se sienten diferentes, porque se sienten maltratados, porque se sienten superiores o más capaces, porque se sienten más ricos y piensan que vivirán mejor y con mayor dignidad, porque tendrán el reconocimiento que no tienen). Mientras éstos anhelan lo contrario, a saber, adscribirse, integrarse, fundirse en una gran colectividad histórica, en esa radical comunidad de destino que es una gran nación. (...) Éste es, señores, el caso doloroso de Cataluña; es el carácter mismo de ese pueblo; es su terrible destino, que arrastra angustioso a lo largo de toda su historia. Por eso la historia de pueblos como Cataluña e Irlanda es un quejido casi incesante; porque la evolución universal, salvo breves períodos de dispersión, consiste en un gigantesco movimiento e impulso hacia unificaciones cada vez mayores. De aquí que ese pueblo que quiere ser precisamente lo que no puede ser, pequeña isla de humanidad arisca... vive, casi siempre, preocupado y como obseso por el problema de su soberanía, es decir, de quién le manda o con quién manda él conjuntamente”¹⁸⁵¹.

Bien entendido que es la pretensión de ser independiente, de que se le reconozca el derecho de autodeterminación, lo que considera un problema sin solución, que sólo cabe conllevar, vivir con él, aceptar sus recurrentes manifestaciones, y esperar

¹⁸⁵¹ “Estatuto de Cataluña. Discurso”, *Diario de sesiones*, 13 mayo 1932, O. C., T. V, pp. 57-58. Explicaciones entre paréntesis mías.

soluciones de compromiso que mantengan el problema latente o hagan aceptable la convivencia entre catalanes y la de éstos con los demás españoles. Porque si lo que quieren es la independencia, o la autodeterminación, o el uso de la soberanía -inexistente formalmente- de Cataluña como pueblo, es algo que choca con la voluntad del Estado y del pueblo español, que sí es el que tiene reconocida y es el depositario de la soberanía. Y choca, además, con el sentimiento y la voluntad de -al parecer- al menos la mitad de los catalanes (y no se puede o no es democrático cambiar las reglas del juego, o de la convivencia, por la simple voluntad de una parte; tendría que serlo como mínimo de una mayoría cualificada. Y contar con el consentimiento del pueblo español, expresada en una mayoría también cualificada). Problema irresoluble mientras se mantenga en esa tesitura: o se disuelve porque se depone esa voluntad de apartamiento o porque el pueblo español, en uso de su soberanía, accede a desprenderse de una parte. Mientras no sea así, el problema persiste y no admite solución en cuanto tal. Sólo cabe aprender a convivir con él y construir una convivencia (de catalanes entre sí y de españoles) ordenada, justa, progresiva, respetuosa, solidaria... que pudiera llegar a convertirse en verdadera solución.

“Reconozcamos que hay de sobra catalanes que, en efecto, quieren vivir aparte de España. Ellos son los que nos presentan el problema; ellos constituyen el llamado problema catalán, del cual yo he dicho que no se puede resolver, que sólo se puede conllevar. Y ello es bien evidente; porque frente a ese sentimiento de una Cataluña que no se siente española, existe el sentimiento de todos los demás españoles que sienten a Cataluña como un ingrediente y trozo esencial de España, de esa gran unidad histórica, de esa radical comunidad de destino... Si el sentimiento de los unos es respetable, no lo es menos el de los otros”¹⁸⁵².

Pero si no es posible solución (si no es por disolución), sí es posible conllevarnos y conllevar el problema. Y conllevarlo es reducirlo a las condiciones de posibilidad: que son las de una solidaria y leal convivencia y lo que se propone con la autonomía. Conllevarlo significa aceptar que una parte importante de catalanes desea la independencia, pero que no por ello hay que estar en permanente conflicto: pueden convivir catalanes independentistas y no independentistas; y catalanes con el resto de españoles. Y de esa convivencia puede resultar provecho para todos¹⁸⁵³. Y a la demanda maximalista ofrecer soluciones posibles y “relativas”, que eliminen al menos los motivos más cercanos de queja: eso es precisamente la autonomía, el autogobierno, la responsabilidad propia en lo referente a la gestión de la vida regional, el cuidado de la lengua, la expansión de su cultura... Con eso los independentistas verán que no hay real intromisión ni entorpecimiento por parte del Estado -España- en sus vidas y, si no es por un sedicente victimismo y el provecho particular que de él pueden sacar, no tendrían verdaderos motivos de queja. Aminorar el problema y reducirlo a las condiciones de solución posible es apartar lo que es imposible resolver, que es la pretensión de soberanía para Cataluña -por lo que supone de liquidación de la

¹⁸⁵² *Ídem*, pág. 60. Quizás ahí está una de las claves del problema. Que para hallarle una solución, hay que ensayar a sacarlo del ámbito de los sentimientos, donde no cabe sino el hecho de la contraposición, y situarlo en el de la razón, de lo más conveniente y progresivo para todos. Populismo es, precisamente, enardecer el sentimiento y persistir en mantenerse dentro de él. Es más fácil concitar adhesiones.

¹⁸⁵³ “Después de todo, no es cosa tan triste eso de conllevar. ¿Es que en la vida individual hay algún problema verdaderamente importante que se resuelva? La vida es esencialmente eso: lo que hay que conllevar, y, sin embargo, sobre la gleba dolorosa que suele ser la vida, brotan y florecen no pocas alegrías” (*Ídem*, pág. 61).

convivencia española (que es la de todos sus pueblos, incluida Cataluña)- y aplicarse a todo lo demás, donde es posible llegar a acuerdos satisfactorios.

“Urge corregir por completo el modo como se ha planteado el problema; en vez de pretender resolverlo de una vez para siempre, vamos a reducirlo, unos y otros, a términos de posibilidad, buscando lealmente una solución relativa... ¿Cuál puede ser ella? Evidentemente tendrá que consistir en restar del problema aquella porción de él que es insoluble y venir a concordia en lo demás. Lo insoluble es cuanto significa amenaza para disociar por la raíz la convivencia entre Cataluña y el resto de España. Y la raíz de convivencia en pueblos como los nuestros es la unidad de soberanía (soberanía -lo hemos comentado en otra ocasión- significa la voluntad última de una colectividad. Convivir en soberanía implica la voluntad radical y sin reservas de formar una comunidad de destino histórico, la inquebrantable resolución de decidir juntos en última instancia todo lo que se decida)... “No nos presentéis vuestro afán en términos de soberanía, porque entonces no nos entenderemos. Presentadlo, planteadlo en términos de autonomía”. Y conste que autonomía significa... cesión de poderes; en principio no importa cuáles ni cuántos, con tal que quede sentado de la manera más clara e inequívoca que ninguno de esos poderes es espontáneo, nacido de sí mismo, que es, en suma, soberano, sino que el Estado lo otorga y el Estado lo sustrae y a él revierte. Esto es autonomía. Y en ese plano, reducido así el problema, podemos entendernos muy bien”¹⁸⁵⁴.

Recuerda Ortega que viene procurando desde hace mucho tiempo la necesidad de una organización autonomista de España, como única forma de movilizar la vitalidad pública de esa parte más importante de España que es la provincia o la región y como única manera de articular una nación progresiva y actual. Autonomía que es ejercicio del poder y asunción de plena responsabilidad en la gestión de la propia vida, pudiendo el nivel de competencias ser incluso superior al de los estados federados; pero quedando claro que esos poderes emanan del Estado -la Constitución y el Estatuto- y no de una soberanía propia; pues la soberanía común de la nación permanece intacta. En esa autonomía, que no deja de ser corresponsabilidad en el poder y en definitiva en el ejercicio de la soberanía (la ejerzo como parte del pueblo español y me responsabilizo en la parte del poder que en función de esa soberanía común me corresponde y atañe a mi comunidad humana y a mi especificidad cultural), está la clave donde puede hallar acomodo y solución -relativa, pero importante- el problema catalán, la voluntad de autogobierno.

“Y una vez que imaginaba a España organizada en nerviosas autonomías regionales, entonces me volvía al problema catalán y me preguntaba: “¿De qué modo sirve esta solución que creo haber hallado a la enfermedad más grave nacional, para resolver el problema de Cataluña?” Y hallaba que, sin pretenderlo, habíamos creado el alvéolo para alojar el problema catalán. Porque no lo dudéis, si a estas horas todas las regiones estuvieran implantando su autonomía, habrían aprendido lo que ésta es y no sentirían esa inquietud, ese recelo, al ver que le era concedida en términos estrictos a Cataluña... Por otra parte, Cataluña habría recibido parcial satisfacción, porque quedaría sólo, claro está, el resto irreductible de su nacionalismo. Pero sin poder alimentarse de motivos en los cuales la queja tiene razón”¹⁸⁵⁵.

El planteamiento de Ortega queda así resumido: el problema catalán es el problema del nacionalismo. Consiste en que -en rigor, una parte de catalanes- aspira a la independencia, al derecho de autodeterminación, a la soberanía -exclusiva- del pueblo

¹⁸⁵⁴ *Ídem*, pp. 61-63.

¹⁸⁵⁵ *Ídem*, pp. 63-64.

catalán. Ese problema no tiene solución o esa demanda no tiene materialización posible, porque choca y deshace, de cumplirse, la soberanía -ésta sí reconocida y constituida formalmente- del pueblo español, la unidad de la nación española y la igualdad de los españoles (éstos sí -insistimos- principios reconocidos constitucionalmente, en virtud de un ejercicio efectivo de soberanía del pueblo español -en el que están incluidos los catalanes. Cosa que no ocurre con la soberanía ni el derecho a la autodeterminación del “pueblo catalán”). Y choca contra la voluntad de la otra parte de los catalanes y del conjunto del pueblo español. Pero cabe una solución parcial y relativa, que es la autonomía; bien entendido que no es cesión de soberanía. Aunque sí ejercicio y corresponsabilidad en el Poder público.

Si examinamos ahora la solución propuesta por Azaña -en cuyo planteamiento se ha querido ver una gran diferencia con Ortega- vemos que, en rigor, no difiere de la de éste:

“El señor Ortega y Gasset decía, examinando el problema catalán en su fondo histórico y social, que es un problema insoluble y que España sólo puede aspirar a conllevarlo... ¿Insoluble? Según; si establecemos bien los límites de nuestro afán, si precisamos bien los puntos de vista que tomamos para calificar el problema, es posible que no estemos tan distantes como parece”¹⁸⁵⁶.

Difiere don Manuel en la forma de enfocar la “sustancia” del pueblo catalán. Ortega parece reducirlo a “un pueblo frustrado en su principal destino”, en una condición trágica perenne y constitutiva. Azaña, por el contrario, se representa “una fisonomía moral del pueblo catalán un poco diferente de este concepto trágico de su destino, porque este acérrimo apego que tienen los catalanes a lo que fueron y siguen siendo, esta propensión a lo sentimental, ese amor a la tierra natal, esa ahincada persecución del bienestar y de los frutos del trabajo profundo... me dan a mí una fisonomía catalana plétórica de vida, de satisfacción de sí misma, de deseos de porvenir, de un concepto sensual de la existencia poco compatible con el concepto de destino trágico que se entrevé en la concepción fundamental del señor Ortega y Gasset”¹⁸⁵⁷.

Reconoce Azaña que, en Cataluña, lo que empezó en un movimiento romántico, literario y erudito se ha convertido o ha impulsado y justificado un movimiento particularista, nacionalista, “que es lo que constituye hoy el problema político específico catalán”. Pero lo importante es contraer el problema a los términos políticos con que se presenta actualmente:

“Cataluña dice, los catalanes dicen: “Queremos vivir de otra manera dentro del Estado español”. La pretensión es legítima; es legítima porque la autoriza la ley, nada menos que la ley constitucional. La ley fija los trámites que debe seguir esa pretensión y quién y cómo debe resolver sobre ella. Los catalanes han cumplido esos trámites, y ahora nos encontramos ante un problema que se define de esta manera: conjugar la aspiración particularista o la voluntad autonomista de Cataluña con los intereses o los fines generales y permanentes de España dentro del Estado organizado por la República. Éste

¹⁸⁵⁶AZAÑA, Manuel, “Discurso sobre el Estatuto de Cataluña”, Sesión de las Cortes del 27 de mayo de 1932, en AZAÑA, M. y ORTEGA Y GASSET, J., *Dos visiones de España*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2005, pág. 64

¹⁸⁵⁷*Ídem*, pág. 65.

es el problema y no otro alguno. Se me dirá que el problema es difícil. ¡Ah! Yo no sé si es difícil o fácil, pero nuestro deber es resolverlo sea difícil, sea fácil”¹⁸⁵⁸.

La cosa es clara. Azaña se circunscribe al problema político planteado en estos momentos: Cataluña pide la autonomía dentro del Estado español, de acuerdo con la ley y los trámites que fija para ello. Reconoce que el problema político catalán es el de la existencia de un movimiento particularista, nacionalista. Pero en este momento eso se concreta en la aspiración a la autonomía. Por eso se trata de “conjugar el sentimiento o la voluntad autonomista de Cataluña” con los intereses generales de España y del Estado republicano. Reducido así el problema a la “voluntad autonomista” o a la tramitación de autonomía, en un Estado que ha reconocido ese derecho y ha fijado sus límites, no tiene por qué constituir, ni para Azaña ni para Ortega, un problema difícil de solucionar. Ciertamente es que el proyecto de Estatuto que ha llegado a las Cortes había sido elaborado antes de la Constitución, cuando se creía que ésta iba a ser federal, y venía marcado por una orientación que iba más allá de lo que es una comunidad autónoma dentro de un Estado integral. La comisión de las Cortes ha rectificado muchos de esos aspectos, como el que Cataluña es un Estado, y otros muchos que han de modificarse en este proceso de discusión para adaptarlo a lo que entendemos por autonomía. La cuestión es que Azaña está planteando el problema en términos de autonomía, que es exactamente lo que pide la Generalidad de Cataluña (es verdad que los nacionalistas catalanes se sintieron muy frustrados con la “rebaja” que las Cortes imprimieron al proyecto que presentaron). Y este problema político, perfectamente encajable dentro de la legalidad que ha establecido la Constitución, podemos y debemos solucionarlo. Pero estos son precisamente los términos en los que situaba el mismo Ortega la solución, parcial y relativa, al problema catalán.

Como Azaña está pensando, no sólo en la petición de los catalanes, sino en la oposición que, en las Cortes y en el país, se ha levantado contra la pretensión autonomista (mucho más en los términos en que se presentó el proyecto de Estatuto), se dedica a argumentar cómo cabe dentro de la legalidad republicana y cómo emparenta, además, con la tradición histórica española, que no es sólo la del asimilacionismo de la monarquía autoritaria o absolutista o la del mismo liberalismo unitarista demasiado influido por el modelo centralista francés: “La Constitución tiene tales bases para organizar el Estado español, que permite resolver en fórmulas de armonía y de colaboración las divergencias históricas peninsulares”¹⁸⁵⁹. Esto ha propiciado algo que también es histórico: “que los autonomistas catalanes han venido a volcarse en la República española, identificándose, por primera vez, una causa local y provincial con una gran causa española”¹⁸⁶⁰. Estamos, pues, en condiciones de dar respuesta al problema catalán dentro de la legalidad, asegurando la unidad y en consonancia con el gran proyecto de una España democrática y mejor.

“La unidad española, la unión de los españoles bajo un Estado común, la vamos a hacer nosotros y probablemente por primera vez. (...) La unidad esencial de España no puede padecer... Mientras nos mantengamos dentro de los límites de la Constitución, hablar de la dispersión española por la votación de los estatutos es una insensatez. Ahora bien, nosotros queremos guiar esta política, que es de reconstrucción española, de libertad republicana, de solución liberal a los problemas políticos, dentro de la Constitución”¹⁸⁶¹.

¹⁸⁵⁸ *Ídem*, pp. 67-68.

¹⁸⁵⁹ *Ídem*, pág. 79.

¹⁸⁶⁰ *Ídem*, pág. 74.

¹⁸⁶¹ *Ídem*, pp. 96-97.

Por supuesto, precisa Azaña que se trata de autonomía, no de soberanía, y lo que esto implica: que la legitimidad del poder autónomo proviene de las Cortes y de la Constitución. Esto es lo que implica que Cataluña pida la autonomía, ratificado además por un plebiscito:

“Desde el momento en que Cataluña dice que su voluntad es permanecer dentro del Estado español, como lo ha dicho en plebiscito, ¿quién va a resolver este problema orgánico del Estado español sino un órgano legislativo, las Cortes de la República? De suerte que por haberse producido la voluntad de Cataluña en un plebiscito, de acuerdo con el Estatuto que se quiere presentar a la soberanía de las Cortes, por este camino de la voluntad de Cataluña se llega a la soberanía plena y absoluta de las Cortes... El Estatuto de Cataluña lo votan las Cortes en uso de su libérrimo derecho, de su potestad legislativa y en virtud de facultades que para votarlo le confiere la Constitución. El Estatuto sale de la Constitución, y sale de la Constitución porque la Constitución autoriza a las Cortes para votarlo”¹⁸⁶².

En la Constitución se establecen, además, los límites de las autonomías: como que nada podrá haber en las leyes autonómicas que contradigan la Constitución; que habrán de rectificarse expresiones del proyecto como “Estado” catalán, Estado federal, ciudadanía catalana, etc.; que los ciudadanos españoles “no tendrán nunca en Cataluña derechos menores de los que tengan los catalanes en el resto de la República española”; que el gobierno regional es parte del Estado español; en fin, que Cataluña y cualquier región autónoma “no son el extranjero; son España, tan España como lo son hoy; quizás más”. Termina coincidiendo también con Ortega:

“Se votan los regímenes autónomos en España, primero para fomento, desarrollo y prosperidad de los recursos morales y materiales de la región, y, segundo, para fomento, prosperidad y auge de toda España... Si nosotros no estuviéramos convencidos de que el votar la autonomía de Cataluña, o de otra región cualquiera, es una cosa útil para España, justa e históricamente fundada y de gran porvenir... no os votaríamos la autonomía bajo ningún concepto ni pretexto. Es pensando en España, de la que forma parte integrante, inseparable e ilustrísima, Cataluña, como se propone y se vota la autonomía de Cataluña y no de otra manera”¹⁸⁶³.

Coinciden, pues, Ortega y Azaña en lo fundamental: en dar solución al problema catalán organizando la autonomía de Cataluña, dentro del Estado español y bajo la soberanía unitaria del pueblo español, que detentan las Cortes españolas, se expresa en la Constitución y, para los catalanes, además, en el Estatuto de autonomía. Azaña, cautamente, la circunscribe a la cuestión de la autonomía (la “voluntad autonomista de Cataluña”); Ortega ve un problema de fondo más grave (la voluntad de independencia), pero presenta como solución “relativa” y posible la autonomía: “Mientras presentéis vuestro afán en términos de autonomía” podremos entendernos y aprontar soluciones. En esto coinciden tanto Ortega como Azaña.

El problema, implícito en Ortega, es cuando una parte importante de catalanes deciden que la autonomía no les basta, que no pueden aparcar su pretensión -un deseo para ellos que es “vital”- de independencia o autodeterminación y que no están

¹⁸⁶² *Ídem*, pág. 101.

¹⁸⁶³ *Ídem*, pág. 105.

dispuestos a “presentar su afán” si no es en términos de soberanía, donde les dice Ortega que no podemos entendernos. Que sólo admiten el diálogo (o la negociación) si se contempla la cuestión de la soberanía y la posibilidad de que pueda articularse y expresarse la voluntad soberana del pueblo de Cataluña (eso que no está formalmente institucionalizado ni reconocido su derecho en ninguna constitución o código jurídico nacional o internacional).

En tal situación, que es en la que estamos ahora, agotada, según los soberanistas, la vía autonomista o estatutaria, o cede el soberanismo, renunciando a su objetivo último y aceptando el autonomismo (algunos proponen como solución superadora un federalismo “asimétrico”, pero que, si no afecta a la soberanía, supone renuncia del soberanismo, y si la afecta, la renuncia es del Estado), o cede el Estado, admitiendo la posibilidad de su fragmentación y la renuncia a la soberanía del pueblo español y, por tanto, a la unidad de la nación española, de la que el Estado es salvaguarda (en tal caso, sólo sería democráticamente asumible que esa posibilidad exigiera mayoría cualificada en la demanda de independencia por parte del pueblo de Cataluña y mayoría cualificada en la admisión de esa posibilidad por parte del pueblo español. Todo lo demás sería pura renuncia a la soberanía del pueblo español, para que una parte de catalanes no tuviera que deponer su voluntad de soberanía exclusiva). O estamos abocados al conflicto permanente, que se agudiza constantemente dificultando la convivencia, el desarrollo de la vida democrática en Cataluña y poniendo en peligro el mismo sistema democrático en España.

Es decir, planteado en esos términos, el problema, como dice Ortega, no tiene solución¹⁸⁶⁴. O se disuelve (por renuncia de una de las partes), o se conlleva:

¹⁸⁶⁴ Hablamos de problema político insoluble, porque estamos ante dos voluntades enfrentadas e irreductibles: la voluntad de una parte de los catalanes de acceder a la independencia o a la soberanía del pueblo de Cataluña y por otra parte la voluntad del Estado español, que se debe a y tiene que mantener la soberanía única del pueblo español, que es la soberanía nacional. Entonces, o se conlleva o estamos abocados al conflicto (donde la solución se dirime por la fuerza más que por la confrontación política).

Porque hay una salida “democrática”, que pasa siempre por plantear la demanda nacionalista ante quien puede darle solución, que es la soberanía nacional (y de hecho se ha planteado en el “problema vasco” y también en el “problema catalán”), por los procedimientos legales -democráticos- establecidos. Consistiría en esto: La Generalitat (en representación de una mayoría política en el Parlamento catalán) presenta su demanda (de referéndum de autodeterminación, por ejemplo. Como Ibarretxe presentó su propuesta de “Estado libre asociado”) a las Cortes españolas, como representantes de la soberanía nacional. Supongamos: éstas, por mayoría, rechazan la propuesta y la Generalitat lo acepta (es a lo que está obligada, si se atiene a los procedimientos democráticos). Volvemos entonces a la necesidad de la conllevancia.

Supongamos otro resultado: una mayoría dentro de las Cortes españolas respalda y acepta la propuesta (la celebración de un referéndum de autodeterminación, por ejemplo). Entonces, como eso es algo que afecta sustancialmente o de hecho disuelve la soberanía nacional, y las Cortes no han sido autorizadas para ello, debe ser consultado o sólo puede llevarse a cabo consultando al que de verdad posee esa soberanía, que es el pueblo español (así lo pide Ortega en caso de que se optara por el federalismo), que deberá pronunciarse por mayoría cualificada. Si el pueblo español, en referéndum, acepta el derecho de autodeterminación de Cataluña, entonces es cuando se plantea un referéndum para la región o comunidad autónoma, que debería pronunciarse, también, por mayoría cualificada.

Éste sería un procedimiento respetuoso de la soberanía nacional, que sería quien en última instancia decidiera sobre cuestión tan fundamental que le afecta absolutamente, pues podría suponer su liquidación (la cuestión a plantear en el o los referéndums podría ser la independencia, o la permanencia en una confederación..., pero ello implicaría la posibilidad de la disolución de la nación unitaria y del Estado integral. Lo que suele llamarse, con claro sentido negativo, balcanización).

aprendemos, pese a las voluntades encontradas, a convivir, dentro de los límites y derechos que marca la legalidad democrática y dispuestos a sacar el máximo provecho de la convivencia. Que es lo que ha sido nuestra historia. Hasta que tal vez la solidaridad, los progresos compartidos, la cooperación más amplia en el seno de Europa, el afianzamiento de España en sendas de progreso, de mayor solidaridad y justicia, disuelva realmente el conflicto y todos los españoles se sientan españoles, solidarios, libres, iguales y respetuosos de las diferencias. Lo dice Ortega al final de su discurso:

“El nacionalismo requiere un alto tratamiento histórico; los nacionalismos sólo pueden deprimirse cuando se envuelven en un gran movimiento ascensional de todo un país, cuando se crea un gran Estado, en el que van bien las cosas, en el que ilusiona embarcarse, porque la fortuna sopla en sus velas. Un Estado en decadencia fomenta los nacionalismos: un Estado en buena ventura los desnuda y los reabsorbe... Lo importante es movilizar a todos los pueblos españoles en una gran empresa común... Tenemos delante la empresa: hacer un gran Estado español, hacer una nación mejor”¹⁸⁶⁵.

Volviendo, pues, al discurso de Ortega, después de plantear la solución autonómica como única posible al problema catalán (progresiva para Cataluña, aceptable para la República, necesaria para la revitalización de España), entra en las correcciones que han de hacerse al proyecto de Estatuto, precisamente para eliminar en él lo que hay de soberanismo y de federalismo y hacerlo compatible con el Estado integral que mantiene la soberanía del pueblo español, la voluntad de una España unida y la igualdad básica como ciudadanos de todos los españoles. Correcciones que coinciden básicamente con las que también le hace Azaña: eliminada la denominación de Cataluña como Estado, no se puede admitir que “el poder de Cataluña emana del pueblo”, a no ser que se refiera al pueblo español representado en las Cortes españolas, sujeto único de la soberanía; rechaza igualmente el término “ciudadanía catalana”, puesto que “ciudadanía” significa pertenencia a un Estado y por consiguiente no hay más ciudadanía, en sentido jurídico fuerte, que la española; se refiere igualmente a la reforma del Estatuto, que ha de ser aprobada por las Cortes, a la enseñanza, al orden público, al sistema judicial, la hacienda...

Pero es en el “**Discurso de rectificación**”, pronunciado el 2 de junio, donde vuelve a plantear la cuestión central de la soberanía y que lo que se debate cuando tratamos de

Hay quien puede plantear una salida diferente: el Estado federal como un paso más o una superación del Estado autonómico, más aceptable para los soberanistas. Respecto a ello, ya dijimos que debe aclararse:

- Si el federalismo afecta a la soberanía única y entonces es estructuralmente diferente del autonomismo (deriva confederal). Es a lo que Ortega se opuso rotundamente, pues significa fragmentar la soberanía y poner en serio peligro la unidad nacional. Es fundamental aclarar este extremo, pues, de lo contrario podría ser una forma solapada de liquidar la soberanía sin contar con ella.
- Si no la afecta, en la línea del nuevo federalismo (que mantiene la soberanía única, la unidad de la nación, y la federación surge de la Constitución o pacto constitucional y no del pacto entre Estados), entonces es estructuralmente similar al autonomismo y no supone realmente una nueva solución (y seguiría obteniendo el rechazo de los soberanistas). Debe explicarse su intención y si lo que quiere es clarificar el Estado autonómico, definiendo y cerrando las competencias de la Federación y de los Estados federados, así como a quién pertenece la soberanía y cómo queda establecida (y blindada) la unidad nacional.

¹⁸⁶⁵ ORTEGA, “Estatuto de Cataluña. Discurso”, pág. 71.

autonomía es si la soberanía permanece intacta en el pueblo español o no; si se quiere optar por una pluralidad de poderes, donde la unidad queda supeditada a un pacto y es por tanto siempre condicionada y problemática (federalismo), o por un Estado compuesto por muchos organismos, pero en el que prevalece siempre el único soberano, que es el pueblo español y en el que todos son partes fundamentales y de intensa vitalidad, pero partes solidarias del todo que es España y por el que todas quedan reforzadas y mejoradas (autonomismo). Así, después de definir la soberanía como “el poder que crea y anula todos los demás poderes”, que en la convicción democrática la soberanía “reside en la voluntad colectiva del pueblo” y que, en nuestro caso, “la soberanía es la voluntad colectiva, el conjunto indiviso y compacto de todos los españoles”, puntualiza:

“Lo que importa aquí, lo que constituye la última y decisiva sustancia del problema político que debatimos, aunque haya tanto empeño en difuminar su expresión auténtica, es averiguar si la inmensa mayoría del pueblo español sigue resuelto a ser esa voluntad unitaria, a convivir en soberanía indivisa con aquellos con quienes ha convivido hasta aquí, a resolver junto con ellos, con todos ellos, sus problemas esenciales, y si, por querer eso, no admite oscuridad, confusión y equívoco alguno en cuanto afecte o amenace a la unidad de esa soberanía. Y nosotros pensamos que eso es lo que acontece: que el pueblo español, en sus nueve décimas partes... piensa así”¹⁸⁶⁶.

Por eso no tiene sentido hablar de pacto o de negociación entre la región autónoma y el Estado, o del gobierno autónomo y el Gobierno español como si de “dos entidades que pueden y deben pactar” se tratara:

“Porque, señores, el Estado de que habla nuestra Constitución se compone de muchos organismos, entre ellos las regiones autónomas, las provincias y los municipios; y ahora resulta que la región autónoma, que es el Estado mismo en una de sus partes, que es una institución del Estado, bien que en la jerarquía de las instituciones de un orden segundo, se pone a pactar con el Estado, es decir, consigo misma, puesto que ella no es sino un elemento del Estado. Yo creía que para que dos pudieran pactar era menester por lo menos que fuesen dos y además que preexistiesen al pacto, y la región no existe antes de ser engendrada por el Estado”¹⁸⁶⁷.

Para terminar, en su “**Segunda intervención sobre el Estatuto catalán**”, el 23 de julio de 1932, se centra en una cuestión que para ambas partes, Cataluña y España, el catalanismo y el Estado español, resulta fundamental, la de la enseñanza -aquí, la universitaria- y la de la lengua y el bilingüismo. La lengua es el elemento clave para el nacionalismo catalán y en general para los catalanes, pues la consideran la base de su identidad (cultural y “nacional”). “Nuestra auténtica intimidad -pone en boca de los catalanistas-, es decir, nuestra vida efectiva y creadora, va adscrita al uso de nuestra lengua; es ella el síntoma esencial de nuestro ser, de nuestras posibilidades, de nuestras esperanzas, porque lo es de nuestro pasado”¹⁸⁶⁸. La catalanidad se cifra fundamentalmente en la lengua. El artículo 2 del Estatuto definitivo establece:

“El idioma catalán es, como el castellano, lengua oficial en Cataluña. Para las relaciones oficiales de Cataluña con el resto de España, así como para la comunicación de las autoridades del Estado con las de Cataluña, la lengua oficial será el castellano...”

¹⁸⁶⁶ “Discurso de rectificación”, *Diario de sesiones*, 2 junio 1932, O. C., T. V., pág. 79.

¹⁸⁶⁷ *Ídem*, pág. 80.

¹⁸⁶⁸ “Segunda intervención en el Estatuto catalán”, O. C., T. V, pág. 30. Entrecorrido en el texto.

Dentro del territorio catalán, los ciudadanos, cualquiera que sea su lengua materna, tendrán derecho a elegir el idioma oficial que prefieran...¹⁸⁶⁹.

La República quiere asegurar la prevalencia del castellano como única lengua oficial en toda España, exigiendo que todo español la conozca y pueda usarla, sin que pueda ser obligado a conocer o usar ninguna lengua regional. Pero debe reconocer estas lenguas, protegerlas y promoverlas. Para ello se establece la cooficialidad del catalán en Cataluña (disposición a la que se opuso, por cierto, la Agrupación al servicio de la República) y autoriza a poder organizar centros de enseñanza en su lengua.

Con respecto a la enseñanza, el Estado se reserva el control de la enseñanza estatal; esto es, no la traspasa a la Generalidad, aunque autoriza a ésta a “crear y sostener centros de enseñanza en todos los grados y órdenes”, siempre que sea con sus propios recursos, esto es, del presupuesto de la Generalidad. Ortega se mostró de acuerdo con este dictamen. Por lo que se refiere a la Universidad, el artículo 7 del Estatuto establece:

“Si la Generalidad lo propone, el Gobierno de la República podrá otorgar a la Universidad de Barcelona un régimen de autonomía. En tal caso, éste se organizará como Universidad única... que ofrezca a las lenguas y a las culturas castellana y catalana las garantías recíprocas de convivencia y de igualdad de derechos para profesores y alumnos”.

Ortega se muestra contrario a la existencia de una única universidad que sea bilingüe, porque cree que eso será en detrimento del castellano y teme que el nacionalismo haga un uso político de la lengua como elemento, no ya de diferenciación, sino de separación. Considera natural que la República reconozca “la libertad de los catalanes para el uso de su lengua en todos los órdenes de su vida, privada o pública”. Por eso está bien que puedan crear centros de enseñanza, incluso universitaria, en catalán. Pero es deber del Estado, cuya lengua oficial es el castellano, asegurar la existencia de éste en todas las regiones, posibilitando a todo aquél que lo quiera su uso en todos los niveles de la enseñanza. Por eso propone, aunque ello traiga evidentes complicaciones, la existencia de dos universidades; la estatal, en castellano, y la que pueda crear la Generalidad, en catalán. Propuesta que, evidentemente, no fue admitida.

“El hecho es que la libertad que hoy gozan y que van a gozar los catalanes, según el dictamen primitivo, para la enseñanza en catalán es plena... Mas, cuando se ha logrado esto, el simbolismo, de pronto, cambia de rumbo y vuela hacia intenciones muy distintas de aquéllas. Ya no se trata de que la vida catalana pueda fluir, sin deformación y sin estorbo, en el dócil elemento de su idioma... Una vez logrado esto, se hace del libre uso del catalán una posición política firme que signifique un cierto rango jurídico del poder regional de Cataluña, y, además, de ese uso libre se hace un instrumento de polémica y de lucha histórica para ir desalojando el idioma español, y a este simbolismo polémico e institucional... a eso es a lo que nos oponemos nosotros radicalmente.

¹⁸⁶⁹ Estatuto de Cataluña, 1932. La Constitución de la República (1931) dice en su artículo 4: El castellano es el idioma oficial de la República. Todo español tiene obligación de saberlo y derecho de usarlo, sin perjuicio de los derechos que las leyes del Estado reconozcan a las lenguas de las provincias o regiones. Salvo lo que se disponga en leyes especiales, a nadie se le podrá exigir el conocimiento ni el uso de ninguna lengua regional”. Y el artículo 50: “Las regiones autónomas podrán organizar la enseñanza en sus lenguas respectivas... Es obligatorio el estudio de la lengua castellana y ésta se usará también como instrumento de enseñanza en todos los centros de instrucción primaria y secundaria de las regiones autónomas. El Estado podrá mantener o crear en ellas instituciones docentes de todos los grados en el idioma oficial de la República”.

“En una Universidad bilingüe... es evidente que la lengua española quedaría en desventaja... El Estado español, que es el Poder prevalente, tiene una sola lengua, la española, y ésta es, por ineludible consecuencia, la que jurídicamente tiene que prevalecer. (...) El Estado no puede abandonar en ninguna región el idioma español; puede permitir y hasta fomentar el uso de lenguas extranjeras o vernáculas... Puede el Estado permitir, facilitar, el uso de otras lenguas, pero lo que no puede es abandonar el español en ninguno de los órdenes, y menos que en ninguno en aquél que es el que tiene mayor eficacia pública, como el científico y el profesional; es decir, en el orden universitario”¹⁸⁷⁰.

“**Por si sirve de algo**” puntualiza posiciones ya suficientemente claras en Ortega: que, frente a los que pretenden reducir la autonomía sólo para aquellas regiones “históricas” donde cunden las demandas nacionalistas, él propone, desde *La redención de las provincias*, organizar todo el país autonómicamente. Y propone las autonomías como forma de potenciar el dinamismo interno del país, no como “prima al nacionalismo”. Ahora bien, en ese autonomismo podemos encontrar la clave para la solución del problema que plantean esas regiones de carácter particularista (esto es, donde núcleos importantes de población tienen un sentimiento nacionalista y apartista): en la organización autonómica “habremos encontrado una solución española, nacional, común y orgánica a la porción soluble de la demanda nacionalista. Pero no cabe negar que queda el residuo insoluble o difícilmente soluble, y éste requiere, claro está, un tratamiento especial”. Sostiene poco después que “sólo habrá en España verdadero y saludable centralismo -es decir, Estado- cuando haya vigoroso autonomismo y viceversa”¹⁸⁷¹.

4.- Hacia la segunda navegación. La retirada de Ortega de la actuación político-periodística y el prolongado silencio

Después de la conferencia “Rectificación de la República” Ortega parece cada vez más distanciado del Gobierno y de la política republicana. Es verdad que durante un tiempo está trabajando por la constitución del “gran partido de la nación”. Precisamente el 7 de enero de 1932, en el primer número de *Luz*, que sustituye a *Crisol*, escribe “**Hacia el gran partido de la nación**” que ya hemos comentado y que ratifica las críticas a la política de los grupos gobernantes. Termina con los dos grandes principios que han de hacer de la República en Estado para todos: Nación y Trabajo. Por su parte, el nuevo periódico, que sigue bajo la inspiración de Ortega y Urgoiti, se presenta, al igual que *Crisol*, como “diario de la República”, “porque quiere ser el más fiel defensor del régimen que España se ha dado por su soberana voluntad... La República no necesita apologistas. Pero necesita defensores. Hay que defenderla de los peligros que lleva en sí misma; de los alzamientos autoritarios, de las caídas demagógicas, de los extravíos de los partidos políticos”¹⁸⁷².

El día 10 de enero Miguel Maura daba también un discurso en el Teatro de la Ópera. Pretende crear el gran partido conservador de la República, para lo que llama a

¹⁸⁷⁰ *Ídem*, pp. 31-32.

¹⁸⁷¹ “Por si sirve de algo”, *Luz*, 8 agosto 1932, O. C., T. V., pp. 45 y 46.

¹⁸⁷² *Luz*, 7 enero 1932, citado por REDONDO, G., o. cit., T. II, pág. 417.

reagruparse a las derechas republicanas -pero sin incluir a los radicales de Lerroux ni a Izquierda Republicana de Azaña, fundamentalmente por su anticlericalismo-, a los independientes y, por supuesto, a Ortega y los miembros de su grupo. “Yo vengo llamando a las figuras representativas del campo conservador para que se incorporen primero a la revolución y después a la República... Y mi primer paso es éste: hacer un llamamiento cordial a una minoría parlamentaria que tiene ya perfecta ejecutoria republicana, que ha colaborado intensamente en la obra de la Constitución y que está integrada por hombres absolutamente limpios, y la digo no que venga conmigo, sino que se ponga a mi lado para ir juntos a donde haya que ir”. Y se refiere expresamente a Ortega: “Hablaba el señor Ortega y Gasset el otro día aquí del partido nacional; yo le digo que a partir de este momento marchó por el mismo camino que él, empiezo a marchar como partido político, pero al mismo tiempo estoy incondicionalmente a sus órdenes para marchar por ese otro camino del partido nacional, que no puede ser más que una federación de partidos afines que preparen y elaboren un programa común que se despliegue al viento para que España lo conozca antes de conquistar el poder”¹⁸⁷³.

Pero no era un partido conservador lo que buscaba Ortega, que quería integrar también a Azaña en el gran partido nacional. En Granada, en un banquete que le fue ofrecido por los afiliados de la Agrupación, rechazaba la oferta de Maura: “Hoy no es posible un partido conservador”. “El papel de la Agrupación al servicio de la República puede ser: atraer a la vida pública esas fuerzas que han permanecido durante nueve meses gravemente inertes y que en su vida anterior francamente no simpatizaron con la idea republicana... Por otra parte, es innegable que muchos grupos de opinión que combatieron denodadamente por el triunfo de la República se hallan insatisfechos. Vengan con nosotros a formar un haz fuerte, inmenso, amplísimo. (...) Vamos a construir un gran partido nacional que pueda ocuparse de las funciones de gobierno y facilitar la construcción de ese nuevo Estado español que todos anhelamos. Un Estado de una nueva democracia”¹⁸⁷⁴.

En el ya también comentado “**Discurso de Oviedo**” (10 abril 1932) vuelve a proclamar ante los asturianos su lema de Nación y Trabajo y la construcción de un gran partido nacional, “para dar con decisión y sin vacilaciones una ruta nueva a la República: la ruta de la seriedad”. Pero su llamamiento no tiene consecuencias prácticas y Ortega no cuenta sino con el núcleo de la Agrupación al servicio de la República. Con Azaña es evidente que no cabe tampoco acuerdo. A primeros de abril el director de *El Sol*, Manuel Aznar, invita a ambos a una comida para que tengan ocasión de hablar (Azaña se niega a que asista Maura). “Yo no iba de buen grado a la comida -apunta Azaña en sus *Memorias*- porque conozco a Ortega, y me temía que no saliese nada de nuestra entrevista. Así creo que ha sucedido”. No llegaron a entenderse ni en lo referente al Estatuto de Cataluña, la última gran intervención de Ortega y de la Agrupación en las Cortes. Ésta se abstuvo en la votación, que se celebró el 9 de septiembre. Los pocos artículos de carácter político que publica (Ortega) entre abril y agosto de 1932 son todos críticos frente a la República: “Sobre la razón suficiente” (si hay razón para proclamar la “Ley en defensa de la República”), “¿Por qué no probar a hacer bien las cosas?”, “Estos republicanos no son la República”, “Hay que reanimar la República”, “Se anuncian unas memorias”, “Sensaciones parlamentarias” (en ningún sitio como en el Parlamento es más inútil tratar de hablar y persuadir. Parecen sordos e

¹⁸⁷³ *Luz*, 11 enero 1932, citado por REDONDO, G., pág. 425.

¹⁸⁷⁴ “Un banquete en Granada. Discurso de don José Ortega y Gasset sobre la necesidad de una República mejor”, *Luz*, 4 febrero 1932, citado por REDONDO, G., pág. 431.

insensibles. ¡Curiosa paradoja, en el lugar de la palabra!), “Por si sirve de algo”, que es el último artículo de Ortega en el periódico *Luz* (8 agosto 1932).

Pues otro episodio se va a sumar al desánimo de Ortega y a su propósito de abandonar la actuación política: el traspaso, entre los meses de agosto y septiembre, de *Luz*, el periódico de Urgoiti y de Ortega, a Luis Miguel, copropietario de *Ahora*, que se hará también con la mayoría de las acciones de la sociedad editora de *El Sol* y *La Voz*, con lo cual controlará los dos periódicos de la mañana, *El Sol* y *Ahora*, y los dos de la noche, *Voz* y *Luz*. El presidente del comité ejecutivo, que marcará la orientación política del grupo, es Manuel Azaña y el secretario general con función aneja de director literario será Cipriano Rivas-Xeriff. Es decir, el nuevo grupo periodístico se ponía al servicio de la política azañista.

Ortega está madurando el abandono de la actividad política y dedicarse de lleno a la actividad intelectual, que añora y necesita. En “**Sobre los Estados Unidos**” lamenta haber tenido que dejar proyectos teóricos por la política: “La política española se apoderó de mí y he tenido que dedicar más de dos años de mi vida al analfabetismo. (La política es analfabetismo)”¹⁸⁷⁵. Declara a unos periodistas: “Durante un año y medio no he podido dedicar, salvo las horas de mi curso universitario (que Ortega no dejó pese a su trabajo en las Cortes), ni un solo minuto a compromisos de trabajo que tengo adquiridos. No olviden ustedes, además, que yo vivo de mi pluma y tengo que volver, quiera o no, a arar con ella mi surco cotidiano”¹⁸⁷⁶. Y efectivamente está entregado a importantes proyectos intelectuales: tiene que dar cuerpo sistemático a su doctrina filosófica; entre marzo y abril aparecen “Pidiendo un Goethe desde dentro” y “Goethe el libertador”; la editorial Espasa-Calpe tiene preparada una edición de sus obras y Ortega escribe, por fin, un prólogo para ella, seguramente en verano de este año 1932; Fernando Vela está empeñado en la edición de *Goethe desde dentro* (que recoge artículos de Ortega en *Revista de Occidente* y otros de este año, como los dedicados a Goethe) al que, faltando tiempo a Ortega para escribir un nuevo prólogo, pone como comienzo un “Prólogo-conversación”. Por otra parte, su crítica a la marcha de la República da ocasión a ser utilizada contra el Régimen por las derechas reaccionarias: “Sus últimos artículos han despertado, le cuenta Marañón a Pérez de Ayala, “una tempestad de júbilo en la caverna y de indignación en los periódicos izquierdistas”¹⁸⁷⁷. Nos dice Zamora Bonilla:

“Después de la falta de apoyos que encontró su llamamiento para la formación de un partido nacional, Ortega estaba convencido de que podía hacer muy poco desde la política parlamentaria. A principios de junio de 1932, decía en las Cortes: “Es para mí una constante congoja de conciencia decidir si no podría yo con mayor certidumbre servir a mi país fuera o dentro de él (del Parlamento) en otras materias”. Su decisión de abandonar la política activa estaba casi tomada. (...) A finales de junio de 1932 era evidente que Ortega iba a retornar de lleno a su vida intelectual”¹⁸⁷⁸.

¹⁸⁷⁵ “Sobre los Estados Unidos”, *Luz*, 27 julio 1932, O. C., T. V, pág. 38.

¹⁸⁷⁶ Citado por GRACIA, Jordi, *José Ortega y Gasset*, pp. 472-73. Inciso entre paréntesis mío.

¹⁸⁷⁷ *Ídem*, pág. 476.

¹⁸⁷⁸ ZAMORA BONILLA, J., *Ortega y Gasset*, pp. 366-367. El mismo hace este balance: “Durante casi dos años, Ortega se había dedicado intensamente a la política... participando en el debate constitucional y la vida parlamentaria. Presidió la comisión de Estado desde agosto de 1931 hasta noviembre de 1932. Su nombre estuvo postulado en los mentideros políticos como candidato a la presidencia de la República en 1931. Más tarde lo estaría a la presidencia del Tribunal de Garantías Constitucionales en 1933... Mas el proyecto político de Ortega había fracasado. Había contribuido a traer la República. Había dado con su

El 29 de octubre de 1932 los tres firmantes del Manifiesto inicial publican **“Un manifiesto al País disolviendo la Agrupación”**: “Habiéndose logrado tiempo hace las finalidades precisas que nuestro llamamiento de enero 1931 enunciaba, era obligatorio dar por terminada la actuación conjunta de los que entonces nos reunimos”¹⁸⁷⁹. Los propósitos principales de la Agrupación eran combatir el régimen monárquico y trabajar por el establecimiento de una República en unas Cortes constituyentes. La República vino de modo inesperado, con un gran consenso nacional. La Agrupación, que consiguió 14 escaños en las efectivas Cortes constituyentes, ha defendido entre los españoles y en el proceso de elaboración de la Constitución, del Estatuto de Cataluña, de la Reforma Agraria, una República que encarne un Estado democrático, integral y descentralizado, dispuesto a unas reformas que amplíen la base social, den a la economía un enfoque nacional, avancen en justicia y promuevan la riqueza. Ha contribuido a orientar a los españoles en la definición de la República y de su Constitución, en la defensa de la soberanía única, que es la de la igualdad de los españoles y su comunidad de destino, impulsando la descentralización o el autonomismo para profundizar la democracia e impulsar el dinamismo y el crecimiento político y moral, económico y cultural y al mismo tiempo nacional de los españoles. Pero si no es posible y no hay respuestas para la formación de un gran partido nacional, la Agrupación, que podía ser su germen inicial, pierde su razón de ser: no deja de ser un grupo de intelectuales con ideas claras, pero con apenas influencia. No son capaces de congregarse los diferentes partidos bajo los objetivos de unidad nacional ni consiguen agrupar un número suficiente de militantes para formar ese gran partido que no responda a intereses de parte, ni de izquierda ni de derecha, pero capaz de crear consensos para un proyecto de libertad, de justicia, de prosperidad y de solidaridad. Para la primera tarea imprescindible, definir la República que tiene que ser, han cumplido su función. No parece que sean decisivos en la confrontación política que se adivina. Sus distintos componentes podrán servir en las opciones políticas con las que más se identifiquen. Algunos tal vez sean más útiles en la vuelta al trabajo intelectual.

Dicen los firmantes, quizás con mucho optimismo o para justificar el paso que están dando, que la República está consolidada. La Agrupación había nacido para impulsar el advenimiento de la República y promover espacios de encuentro y de consenso nacional. La República queda asentada con la aprobación de la Constitución, mucho más con el inicio de la vía autonomista tras la aprobación del Estatuto de Cataluña. Para lo otro la Agrupación se ha mostrado insuficiente. Y no es un partido para contender frente a otros. “Firme el nuevo régimen sobre el suelo de España, la Agrupación debe disociarse sin ruido ni enojos, dejando en libertad a sus hombres para retirarse de la lucha política o para reagruparse bajo nuevas banderas y hacia nuevos combates”¹⁸⁸⁰.

La opción personal de Ortega, que es la de retirarse de la política activa y dedicarse a consolidar y dar sistematización a su obra filosófica, la justifica o fundamenta en el **“Prólogo a una edición de sus obras”**. En él va desplegando, como si de un teorema se tratara, cómo toda su actividad intelectual ha sido servicio de España, intento de

nombre garantías de orden y estabilidad al nuevo régimen, pero éste, excepto en algún caso concreto como el autonomismo, había seguido derroteros muy diferentes a los que Ortega proponía” (pág. 368).

¹⁸⁷⁹ “Un manifiesto al País disolviendo la Agrupación”, O. C., T. V., pág. 51.

¹⁸⁸⁰ *Ídem*, pág. 53.

alumbrar o elevar a su máxima inteligibilidad su circunstancia española por medio del pensamiento -que es, en su máxima y radical expresión, filosofía- y cómo, en un país como el nuestro, filosofía tenía que ser filosofía en la plazuela y por ello la ha hecho desde el artículo de periódico. Esto es lo que explicábamos ya en el apartado 2.4 de la Introducción (comentando conjuntamente las explicaciones complementarias que da en *Prólogo para alemanes, Prólogo a una edición de sus obras y Meditaciones del Quijote*), especialmente en las páginas 49-50. Pero hoy las circunstancias han cambiado y el artículo de periódico, con ser insustituible (“un instrumento esencial”), ya no basta para orientar la circunstancia española (demasiado sensible a la incitación de un artículo partidista y poco dispuesta al que demande serenidad y ponderación) y mucho menos la europea. Por eso se impone el alejamiento del análisis *jornalero* (*journalier*) para dedicarse a escribir *libros* de filosofía.

Resumimos los razonamientos primeros, que ya enunciábamos en aquel apartado. Es ya una obviedad que mi obra -habla Ortega-, que es la que se recoge conjuntamente en esta primera edición de sus obras completas, es esencialmente “circunstancial” o está ligada inextricablemente a la circunstancia española, es respuesta a una realidad, España, que hay que comprender y “salvar”, o a unos problemas -planteados por ella- para los que hay que buscar soluciones. Si la tesis que resume su filosofía es “yo soy yo y mi circunstancia”, su obra, dice Ortega, “es el caso ejecutivo de la misma doctrina”. Vivir es tener que habérmelas con una circunstancia y desarrollar en ella mi vocación; es decir, ser o elegir, entre todo lo que puedo ser, “lo que tengo que ser”, única opción en que de verdad se realiza mi libertad -que lo es cuando coincide con la fatalidad o mi destino- y mi auténtico ser. Cualquier otra opción, en que no soy lo que necesariamente tengo que ser, aniquila mi sustancia. Pues bien, “mi vocación -dice Ortega- era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas”. Y mi circunstancia, España, necesitada precisamente de salvación por el pensamiento. Pues si hay algo de lo que España estaba realmente necesitada era de pensamiento, de ciencia, de cultura racional; y su falta constituía la raíz de su postración. Pero pensamiento propiamente y en rigor lo es sólo la filosofía, que es el intento desesperado de situarse en el mundo como totalidad para saber a qué atenerme, encontrar su sentido y descubrir mi quehacer auténtico en él: ese es el “único ensayo de dominio sobre la vida que puedo y necesito hacer. No hay otra suerte de esencial señorío que éste del pensamiento”¹⁸⁸¹. Y esta actividad integradora del pensamiento es lo que movilizará a los españoles hacia el cumplimiento de su destino y a construir una nueva España abierta a las corrientes del progreso, de la libertad, de la prosperidad, de una nueva vitalidad. Por eso venían a fundirse, concluye Ortega, su vocación para la filosofía y lo que España necesitaba con más urgencia: de ahí que su labor teórica venía a ser servicio de España.

Pero este servicio lo era realmente si era capaz de adaptar las exigencias del pensamiento a la capacidad y al interés de los españoles, entre los que la cátedra o el libro u otras formas de “aristocratismo intelectual” resultarían más bien estériles. Por eso su labor de claridad y de ahondamiento en los problemas, deficiencias y posibilidades que España plantea y las exigencias que la vida nos demanda tenía que desarrollarlas... en artículos de periódico, ligando siempre las urgencias del momento -político, social, cultural- a una visión radical de los mismos -que ahonda en los supuestos y fundamentos y aboca a perspectivas superadoras- y a la dimensión y responsabilidad que nos compete como individuos (embarcados en el cumplimiento de

¹⁸⁸¹ “Prólogo a una edición de sus obras”, O. C., T. V., pág. 97.

nuestra realización personal o destino) y como ciudadanos (necesitados de comprometernos en la configuración justa y satisfactoria de nuestra comunidad). Durante treinta años la labor teórica de Ortega ha estado fundamentalmente atendida a la exigencia de actualidad, a lo que demandaba la comprensión de la realidad más inmediata: la problemática política, las condiciones sociales, las deficiencias nacionales, yendo de ellas a las causas profundas donde pueden aclararse soluciones solventes y vinculándolas a la condición metafísica del hombre o de la vida humana que es irremediablemente libertad, responsabilidad, tener que hacer su propia vida y comprometerse con su destino, que es, sólo, el autentico y satisfactorio ser.

Pero ahora, nos dice, la circunstancia es otra. La cultura española ha cogido “nivel” y empieza a situarse a la altura europea. España se está rehaciendo política y socialmente y el nivel de sus aspiraciones y de su ordenamiento constitucional está a la altura de esa corriente liberal e ilustrada que demanda democracia, Estado de derecho, solidaridad. España se halla en un momento de grandes posibilidades y esperanzas, aunque no esté plenamente constituido ni asegurado. Ortega es consciente de las grandes dificultades y peligros:

“Pero yo sé que esta vez el defecto, aunque innegable, no procede de nuestra sustancia. Esta vez la causa está fuera, en Europa. Algún día se verá claramente cómo España, en el momento de lanzarse a un primer vuelo espiritual, tras siglos de modorra, fue detenida por un feroz viento de desánimo que soplabla el continente. Ahora el problema está más allá de nuestras fronteras y es preciso trasladar allí el esfuerzo”¹⁸⁸².

Es decir, España, en lo fundamental, y pese a los peligros que amenazan su efectivo levantamiento, está en condiciones de elevarse a la altura... de sí misma -de sus íntimas exigencias-, de una sociedad moderna, equilibrada, progresiva económica y socialmente, democrática y culturalmente avanzada, a la altura de la mejor Europa. España está en lo fundamental constituida; por eso el problema “no procede ahora de nuestra sustancia”. El problema está ahora en que, cuando España está en condiciones de constituirse como la nación que tiene que ser, en una realidad y en un proyecto que incluye y puede satisfacer las expectativas de todos los españoles, se extienden por toda Europa movimientos que amenazan no sólo ese principio y esa esperanza española, sino el mismo espíritu que ha representado Europa y ha sido la clave de su expansión: el pensamiento crítico y racional, el valor de la conciencia, el convencimiento y la responsabilidad individual, la prevalencia de lo excelente, de lo que se acredita como verdadero y valioso, sobre lo que se muestra caduco, sin fundamento, tópico o vulgar, el significado del derecho, de la libertad sometida a la ley, de la responsabilidad ciudadana, del compromiso cívico que es exigencia tanto del cumplimiento de nuestros deberes como de la salvaguarda de nuestros derechos. El espíritu de la civilización - liberal, democrática, racional, universalista y garante de la conciencia, la libertad y la responsabilidad individual- está amenazado. Cunden en Europa los movimientos autoritarios, totalitarios, populistas-nacionalistas (popular-nacionalistas) y populistas-socialistas (popular-socialistas), movimientos seudodemocráticos que se apoyan y fomentan la masa indiferenciada y a ser posible descabezada -reducida al mínimo la capacidad de juicio individual- que son profundamente antiliberales y antidemocráticos y ponen en peligro los logros de una verdadera cultura humanista y progresiva. Esos movimientos están teniendo su influencia y su traducción en España. Pero no es un fenómeno español, sino de una escala mucho mayor.

¹⁸⁸² *Ídem*, pág. 98.

Por eso el problema no es sólo España. De hecho, su análisis nos ha revelado problemas que van más allá de ella y afectan al menos a toda Europa. Y curiosamente los europeos empiezan a estar atentos a nuestros análisis, porque están aprendiendo a ver que les competen. Por eso Ortega ve ante sí una nueva responsabilidad. El problema de España nos lleva a pensar en Europa. El problema exige ahora unos análisis que exceden el de la circunstancia española. Se nos requieren ahora, no artículos de periódico que aclaren a los españoles su circunstancia -que ha quedado suficientemente analizada, diagnosticada, y con propuestas solventes de actuación-, sino libros que analicen en profundidad la situación en que Europa -y con ella España- se halla comprometida y en los que el hombre de nuestro tiempo pueda ver, con rigor y fundamento, los desafíos a los que se enfrenta y las alternativas que plantean soluciones de futuro.

Ortega desconfía ya de que su labor periodística, tal como se ha venido ejerciendo desde hace treinta años, vindicada sin duda como necesaria y absolutamente apropiada a las circunstancias españolas, sea ya adecuada y ejerza efectos realmente positivos en España. Por el contrario, se le impone la necesidad de dedicarse a una labor de profundización y sistematización de su pensamiento filosófico y a la vez de nuevos, pero más sistemáticos y fundamentados análisis de la nueva realidad problemática en que se encuentra Europa, tal vez el mundo, que demanda soluciones políticas, culturales y espirituales en general que han de repercutir -y alterar el *statu quo*- en España y en las demás naciones europeas. El análisis ha comenzado realmente en *La rebelión de las masas* (que en Europa y en Estados Unidos están considerando con verdadero interés), pero esa “crítica de la cultura” tiene que ser continuada en una reflexión sociológica más amplia (es lo que va a hacer en *Ensimismamiento y alteración* y en *El hombre y la gente*) y en un análisis más profundo de lo que realmente significa Europa y lo que de verdad demanda. Ortega está pensando en dejar la labor de intervención cotidiana en la circunstancia política (por la actuación política directa o el artículo de periódico que analiza e interviene puntualmente en la situación política inmediata) y prevé su dedicación a la labor filosófica de carácter sistemático. A eso le llama su “segunda navegación”:

“Ahora el problema está más allá de nuestras fronteras y es preciso trasladar allí el esfuerzo... Para actuar sobre ellos son menester armas de mayor calibre y alcance que artículos de periódico, aunque éstos son hoy en todas partes un instrumento esencial. Es, pues, lo más probable que mi labor futura consista principalmente en forja de libros... Empieza, pues, una nueva tarea. ¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama “la segunda navegación”!”¹⁸⁸³.

Lo cierto es que desde el 8 de agosto de 1932, en que publica su último artículo en *Luz*, Ortega no ha publicado un solo artículo de carácter político ni protagonizado ninguna intervención política si no es el “Manifiesto al país disolviendo la Agrupación”. El 1 de abril de 1933 envía una **Carta** al director del periódico donde puntualiza:

“A fines de agosto (de 1932) suspendí mi actuación política, no sólo la parlamentaria, sino absolutamente toda, de suerte que nadie con verecundia pueda sostener que desde

¹⁸⁸³ *Ídem*, pág. 99.

esa fecha haya yo ejecutado acto alguno político de organización ni aun de simple opinión, paladino ni latente, directo ni indirecto, a flor de tierra o subterráneo”¹⁸⁸⁴.

Como la carta va dirigida a negar que haya expresado opinión alguna sobre “una nota firmada por casi todas las oposiciones republicanas”, insiste:

“Lo que opino sobre esa nota no tengo por qué decirlo. Otra cosa significaría quebrantar mi parálisis política. La razón de ésta procuraré explicarla -y bien a fondo- cuando llegue la hora oportuna... La única excepción, si puede considerarse tal, de mi apartamiento político, fue colaborar a primeros de octubre en la disolución de la Agrupación al servicio de la República y de la minoría parlamentaria que llevaba su nombre. Desde entonces no han tenido los periódicos el más ligero pretexto para ocuparse de mí”¹⁸⁸⁵.

Es decir, Ortega no sólo abandona la política activa y se propone dedicarse a escribir libros u ocuparse de su tarea filosófica y teórica, sino que abandona absolutamente toda actuación política, incluido sus intervenciones en la prensa diaria, los artículos con los que siempre había estado presente en el análisis de la realidad política y nacional y en los que había significado su toma de posición ante la misma. Ortega se impone una auténtica “parálisis política” y un voluntario silencio ante el devenir político nacional que se prohíbe quebrantar y cuyas razones deja para el momento oportuno. De algún modo apunta una de ellas un poco después:

“Con incomprensible ligereza muchos españoles asisten a la agravación progresiva del destino nacional... En una conferencia dada en diciembre de 1931 reclamé un deslinde de responsabilidades y me hice insolitario de la manera como se entendía por los gobernantes de la República. Hice un llamamiento a la opinión y a ciertos grupos políticos... Pero ni la opinión ni los grupos políticos me hicieron el más ligero caso. Este fracaso rotundo y perfecto me da derecho a un silencio cuanto menos transitorio”¹⁸⁸⁶.

Ortega ha clamado por la necesidad de un Estado nacional y de unos partidos “nacionalizados” (si no es posible un gran partido nacional) que lo construyan y sostengan. Ha establecido y procurado contribuir al diseño de lo que ese Estado tiene que ser: en su organización y vertebración nacional, en su organización económica y social, en su carácter laico y sus relaciones con la Iglesia, en su carácter democrático y liberal, como un Estado de derecho a la vez liberal y social, con el peso adecuado de sus poderes, independientes y eficaces; en definitiva, como un instrumento válido y flexible para una sociedad dinámica, laboriosa, justa, solidaria y que incremente su riqueza para hacer posible una vida de dignidad para todos. Ha denunciado los males nacionales que ponen en peligro los objetivos del nuevo Estado republicano: el radicalismo sectario, el particularismo de los partidos y grupos que se creen únicos representantes del interés de la República o de la nación, negando la legitimidad de los demás, o el particularismo nacionalista que quiere anular la soberanía nacional, suprema instancia democrática y de comunidad nacional. Siguen presentes las advertencias sobre la ausencia de selección, sobre la tendencia agresiva de masas vulgarizadas y con cada vez mayor capacidad de influencia, por los bien justificados derechos democráticos, para imponer sus criterios sin verdadera calidad intelectual o moral, la tendencia al igualitarismo regresivo, el criterio de mayorías por encima de la garantía de la ley, el triunfo de la

¹⁸⁸⁴ “Carta”, *Luz*, 1 abril 1933, O. C., T. V., pág. 265. Subrayado por mí.

¹⁸⁸⁵ *Ídem*, pp. 265-266.

¹⁸⁸⁶ *Ídem*, pág. 266.

emotividad sobre el criterio racional... De ahí el auge de los movimientos antiliberales, autoritarios y populistas que amenazan la entraña de la democracia y son los que quizás están contribuyendo al agravamiento progresivo del destino de la República.

Su prédica no parece haber calado en aquellos capaces de recibirla: los grupos que están dirigiendo o aquellos que pueden marcar la dirección del proceso nacional e imprimir en las masas sobre las que tienen efectiva influencia la pedagogía y la orientación necesarias para la constitución de un Estado que tiene que ser para todos, contar con todos y asegurar el orden, la legalidad y la colaboración necesaria para que haya libertad, justicia y prosperidad.

“Este fracaso rotundo y perfecto”, en un clima cada vez de mayor polarización, donde la emotividad tiende a imponerse sobre la racionalidad reflexiva, exigente y generosa, parece hacer infructuoso todo nuevo intento que sería repetir lo ya dicho para cosechar la misma incompreensión. Por eso me da derecho -dice- y puede ser mejor el autoimpuesto silencio.

Hasta la tragedia de 1936 en contadas ocasiones interrumpió Ortega ese silencio. La primera podemos considerarla las dos conferencias que impartió los días 31 de mayo y dos de junio de 1933 con el título “**¿Qué pasa en el mundo? Algunas observaciones sobre nuestro tiempo**”. En la segunda de ellas, a la que ya hemos hecho referencia, trata, según publicó *Luz* el día tres de junio, sobre “los movimientos políticos del presente: comunismo, fascismo, nacionalsocialismo. No son -ha dicho- una iniciación, sino los residuos de una tradición agonizante”¹⁸⁸⁷. Es, en todo caso, una clara descalificación de los totalitarismos que son “la más estricta contradicción de lo que ha sido siempre Europa”, identificada precisamente con la democracia liberal.

El 9 de junio de ese mismo año publica en *Luz* una “**Nota a la Prensa sobre la crisis de Gobierno**”. Se refiere a la crisis de junio de 1933 provocada por Alcalá Zamora -pero alentada por todos los partidos de la oposición y el mismo radical-socialista- ante el revés electoral de los partidos del Gobierno en unas elecciones municipales parciales en abril de ese año. Ortega, que ha sido consultado por el presidente sobre la resolución de la crisis, advierte: “La crisis actual no es una mera crisis de Gobierno y de grupos parlamentarios, sino que afecta muy seriamente al porvenir de la República”. Se necesita una actuación política tendente a rectificar radicalmente no sólo los modos de gobierno (más o menos izquierdistas), sino acabar con el abandono del poder en manos incompetentes, la política de agresión desde el ministerio, el intento de ahuyentar de la República a cuantos no sean “los nuestros” (sectarismo)¹⁸⁸⁸... En fin, propone un gobierno de partidos republicanos, sin socialistas, que amplíe las bases de la República y cambie de orientación: es preciso ensanchar las bases de opinión que la sostienen. Era la verdadera necesidad de la República, pues los gobiernos de Azaña, durante el primer bienio republicano, si bien habían planteado por primera vez en España los grandes problemas de la vida española (el religioso, el militar, el territorial, el agrario, el educativo) con claro afán reformista, no supieron hacerlo sin enajenarse grandes sectores de la sociedad estrechando, en vez de ampliar, las bases del nuevo régimen.

¹⁸⁸⁷ Citado en O. C., T. IX, pág. 1148.

¹⁸⁸⁸ Cfr., “Nota a la Prensa sobre la crisis de Gobierno”, *Luz*, 9 junio 1933, O. C. T. V., pág. 276

Esto lo reflejaron las elecciones legislativas que se celebraron en noviembre de 1933: la derecha y el centro (CEDA, Partido Radical) superaron ampliamente a la izquierda (PSOE, Izquierda Republicana, Esquerra, Partido Radical-Socialista), no tanto en voto popular (unos cuatro puntos por encima) cuanto en escaños (unos 360 frente a 110). En **“La necesaria experiencia del error”** (nueva carta al director de *Luz*) Ortega quiere creer que con ello la República se consolida, pues, aunque la derecha triunfante ha mostrado hasta ahora poco apego a la misma, la responsabilidad de gobierno les hará comprometerse con ella y convertirse en sus defensores.

Pero es en **“¡Viva la República!”**, de 3 de diciembre, y **“En nombre de la Nación, claridad”**, del día 9, donde, ante la victoria de las derechas, que puede contribuir a la consolidación de la República pero también verse tentadas a dismantelar toda la acción reformista del bienio anterior y dejar sin contenido a la misma, advierte a los ganadores y quiere dejar bien sentado que “la República es la única posibilidad de que España se salve y llegue a constituirse como nación; por eso es obligación de todos hacer a fondo la experiencia republicana”. Por ello, sépanlo, “estamos resueltos a defender la República”; de ahí el grito que da título al artículo¹⁸⁸⁹.

Comienza (“Quién es el que grita”) por hacer una historia o recuento de sus desencuentros y críticas a los anteriores gobiernos republicano-socialistas y de su apartamiento de la actuación política y su forzado silencio. “Desde el fondo de mi largo y amargo silencio”, tengo que recordar: “El que grita se sintió en radical desacuerdo desde el advenimiento de la República con la interpretación de ésta y la política que iniciaban sus gobernantes”¹⁸⁹⁰. No ha dejado de advertir: “Hay que cambiar de signo a la República”, es precisa la “Rectificación de la República”... Pese a todo, no se pueden juzgar las posibilidades de un régimen y mucho menos darlo por fracasado por las experiencias negativas de sólo dos años de experiencia republicana:

“No acepto en persona que presuma de alguna seriedad que pretenda juzgar las posibilidades históricas de un Régimen por lo acontecido en los dos años y medio después de su natividad. Y es sencillamente grotesco que intenten hacer tal cosa los monárquicos defensores de un Régimen extranjero, que no durante dos años y medio, sino durante dos siglos y medio ha maltraído a España en desmedro, decadencia y envilecimiento lamentables y constantes, haciéndola llegar a esta República en un estado tal de desmoralización y de falta de aptitudes por parte de masas y minorías, que él ha sido, en definitiva, la causa de estos dos años y medio pesadillescos”¹⁸⁹¹.

Vuelve a hacer un duro ataque a “los hombres que han gobernado estos dos años y que querían para ellos solos la República”, porque “no eran en verdad republicanos o no tenían auténtica fe en la República”. Ésta, como mero sistema democrático, tenía que producir una transformación radical en la sociedad y en la vida española, y no sólo en los modos políticos, sino en las relaciones sociales y laborales, en el sistema de propiedad y aprovechamiento de la tierra, en las relaciones del Estado y las regiones... Pero han creído que había que “señalar” la República con sus particulares obsesiones,

¹⁸⁸⁹ Cfr., “¡Viva la República!”, *El Sol*, 3 diciembre 1933, O. C., T. V, pp. 283-284.

¹⁸⁹⁰ *Ídem*, pág. 280.

¹⁸⁹¹ *Ídem*, pág. 282.

puramente “superficiales” e innecesariamente perturbadoras. Y las reformas que sí son necesarias, como la reforma agraria y las otras aludidas, las han presentado con un sesgo revolucionario y sectario que les resta auténtica eficacia.

Pero la necesariamente larga experiencia republicana tenía que pasar por el desahogo de las izquierdas, como es posible que ahora intenten el suyo las derechas. Y es que ni unos ni otros saben interpretar el verdadero sentido de los votos que reciben y de la opinión pública. Los votantes no los votan a ellos para que hagan su voluntad. Expresan con su voto sus temores, sus imprecisos deseos, sus enfados, sus afanes y hay que saber interpretarlos y darles concreción y dirección. Yerran si se creen autorizados a imponer su particular visión o los de una facción social. Harían bien en atemperarla con una actitud moderada que mira al conjunto y no desdeña la crítica y las exigencias que representa el “contrario”.

“Me es forzoso desde ahora repetir lo mismo que desde la iniciación de la República decía yo a sus gobernantes: que erraban si creían que los electores los habían votado a ellos. Tampoco ahora han votado a los candidatos triunfantes. Han votado sus propios dolores, sus irritaciones, sus afanes, sus imprecisos deseos, pero no a los monárquicos, ni a los dictatoriales, ni a la C.E.D.A., ni a la nebulosa de los agrarios. Lo diputados de “derecha” representan hoy, sin duda, una gran porción de la opinión pública... Pero la opinión pública, como las palabras de la sibila, es siempre enigmática, y hay que saber interpretarla”¹⁸⁹².

Condena la demagogia de izquierdas y de derechas (radicalismos revolucionarios o tentaciones autoritarias, el “frenesí del obrerismo” o la exacerbación del señoritismo). Hoy lo que sobra es sectarismo y lo que más falta hace en España es moral y sentido de nación. Hay que abandonar la política que hostiga y sirve a los intereses de grupo, clase, comarca, facción en general (capitalista u obrerista, militarista o federalista). Hay que “afirmar radicalmente el imperio de la moral -los verdaderos objetivos de nación- frente a todo utilitarismo y todo maquiavelismo”¹⁸⁹³ (utilitarismo y maquiavelismo que podrían traducirse por electoralismo u oportunismo de los partidos al plantear sus programas, más que en función de las necesidades y principios nacionales, en función de los cálculos y posibles réditos electorales).

“En nombre de la Nación, claridad” es otro claro pronunciamiento de Ortega por la realidad incontestable de la República, cuya experiencia a fondo, con todas sus virtualidades, está por hacer; y una advertencia a las derechas triunfantes en las elecciones, que no han precisado con claridad si su triunfo lo es contra un Gobierno o contra un Régimen, que la República no está en cuestión, que constituye el suelo, el verdadero destino al que hay que responder y al que todos tenemos el derecho y el deber de defender si hay alguien que de verdad lo cuestione. Repárese en la fuerza que tiene para Ortega esta apreciación: la República es el destino, la única opción auténtica para los españoles (agotada la Monarquía y “exhausta como fuerza directora de la nación”). Es sólo en ella donde cabe hacer o rehacer la nación. La derecha debe precisar si vienen a colaborar en ello -pues un Régimen implica sucesión de varios gobiernos- o se proponen liquidarla hacia no se sabe qué (la Monarquía es el régimen agotado). Es en ese caso cuando cobraría todo su sentido la llamada a la defensa de la República.

¹⁸⁹² *Ídem*, pág. 285.

¹⁸⁹³ Cfr., *Ídem*, pp. 286-287.

“La República, quiérase o no, es la realidad histórica en que ahora se está, ahora es el pueblo español... Y no la forma de gobierno oficial, sino aquella realidad efectiva de la vida española actual que está por debajo de toda oficialidad... Pocas veces se ha producido en la historia un hecho más claro, más transparente. La República surgió con la sencillez, plenitud e indeliberación con que se producen los fenómenos biológicos. (...) La República española no es una República de “republicanos”... no es el triunfo ocasional de una *política* sostenida por unos señores que se llamaron y se llaman republicanos, sino el resultado ineludible de un profundo pasado; en suma, el destino con que los españoles, todos los españoles, se han encontrado. Y el destino es todo lo contrario de lo que los hombres ponen de sí con sus “ideas”, preferencias y deseos; es la realidad inexorable que está ahí, que nos lleva y envuelve... que somos. Por eso serán contra ella tan vacíos los actos como las palabras”¹⁸⁹⁴.

Las derechas no han aclarado el verdadero significado de su triunfo, si se oponen a la política seguida por los Gobiernos de la República -que intentan corregir en la alternancia lógica de todo régimen democrático- o apuntan contra el régimen mismo republicano. Por eso, aunque se había Ortega impuesto el silencio, siendo toda su vida “permanente servicio de mi nación”, “no está en mi albedrío callar ahora. No tengo más remedio que aclararme a mí mismo y luego a mis compatriotas lo que puede significar ese triunfo de las “derechas”¹⁸⁹⁵. Hasta ahora se han limitado a manifestar su antimarxismo. Pero no basta con ser “anti”. Unos grupos que aspiran a gobernar tienen que tener unas propuestas positivas, pues de lo que se trata es de hacer España, reconstruir la nación.

Por de pronto advierte que una de las cosas que más estorba esa construcción y hace inviable la idea misma de nación es el intervencionismo del Ejército, que debe mantenerse estrictamente en su papel constitucional, supeditado al poder civil y siendo el sostén último de la ley¹⁸⁹⁶. La segunda cosa es que las derechas deben precisar su actitud ante el régimen, si pretenden imprimir en él su impronta o suprimirlo. Parece que han llegado a su techo, al máximo de apoyo popular; sírvales ello de moderación. Pero han de saber que, si pensarán en lo segundo, nadie puede negar el derecho de la República a defenderse o el derecho de los republicanos a defender hasta lo último el régimen. No es el caso de la Monarquía, que “había agotado todas sus reservas y no podía ofrecer a los españoles una solución”. Por eso cumplió don Alfonso con su último “deber nacional” al negarse a toda resistencia. “Pero un régimen naciente no se puede entregar, no tiene derecho a rendirse”¹⁸⁹⁷.

El año 1934 es importantísimo en el devenir de la República y también en el de la vida europea. En España, Alcalá Zamora había desechado encargar el Gobierno a Gil Robles, líder del grupo mayoritario tras las elecciones (la CEDA) y encarga su formación a Lerroux, que inicia un período de fuerte inestabilidad sostenido por el apoyo condicionado de la CEDA. Sus políticas “involucionistas” (amnistía a los

¹⁸⁹⁴ “En nombre de la nación, claridad”, *El Sol*, 9 diciembre 1933, O. C., T. V, pág. 289.

¹⁸⁹⁵ *Ídem*, pág. 290.

¹⁸⁹⁶ “Nada ha contribuido a desmoralizar la existencia pública de nuestro país como esa perpetua esperanza o perpetuo temor de que se pudiese “contar” con el Ejército. Un Ejército con que se puede “contar” no es un ejército y una nación a quien acontece tenerlo, no es una nación posible... Esta profunda moral profesional de los Institutos armados tiene que ser el punto de Arquímedes sobre el que se apoye la remoralización de la vida española” (*Ídem*, pág. 292).

¹⁸⁹⁷ *Ídem*, pág. 294.

golpistas del verano de 1932, la vuelta a la dotación del clero e intento de un Concordato con la Santa Sede, la devolución de tierras incautadas -que no suspensión de la reforma agraria-, la derogación de la Ley de términos Municipales...) provocaron una radicalización del PSOE y en general de la izquierda, arreciando el lenguaje revolucionario. Tras varias crisis de Gobierno, la entrada en él de tres ministros cedistas fue el detonante de los movimientos revolucionarios en Asturias y de la proclamación unilateral del *Estat Catalá* por parte de Companys. El resultado fue una violencia que se saldó con casi mil quinientos muertos y la supresión del régimen autonómico y de las instituciones de autogobierno de Cataluña. Por su parte, en Europa, y concretamente en Alemania, “Hítler, que había sido elegido canciller en enero de 1933, tras la muerte del mariscal Hindenburg en agosto de 1934, unió a este cargo el de presidente de la República bajo la figura única de *Reichsfürer*... Se había convertido así en el destructor desde dentro de la República de Weimar, teniendo bajo su mando el Ejército y llevando a la práctica su programa totalitario, antidemocrático, antiliberal, nacionalista, antisemita, revisionista del Tratado de Versalles... y expansionista”¹⁸⁹⁸.

Ortega no se pronuncia sobre estos acontecimientos y no firma ni un solo artículo “político” en este período. Es, sin embargo, muy importante la labor intelectual durante el mismo y muy abundante su presencia periodística, pero con artículos de fondo teórico, en el diario *La Nación*, de Buenos Aires. Diríamos que su actividad teórica tiene dos frentes fundamentales: uno, el desarrollo de su sistema filosófico, en el que la filosofía de la razón vital va a culminar en la formulación de la “razón histórica” (“El hombre no tiene naturaleza, sino historia” y su realidad no puede ser comprendida y expresada por la razón física, matemática y positivista, que tiene que ser superada por la razón histórica). De estos años son *Principios de metafísica según la razón vital* (cursos de 1932-33 y 1933-34), *Prólogo para alemanes* (1934), *En el centenario de Hegel* (1932), *En torno a Galileo* (*La Nación*, mayo 1933 a octubre 1934), *Guillermo Dilthey y la idea de vida* (*Revista de Occidente*, noviembre 1933 a enero 1934) y muy especialmente *Historia como sistema* (aunque publicado como libro en 1941, junto con *Del imperio romano*, apareció como una serie de artículos en *La Nación* entre diciembre de 1934 y abril de 1937), por formularse en ella la idea de razón histórica. Podemos citar también el artículo *Aurora de la razón histórica* (*Frankfurter zeitung*, 9 junio 1935).

El otro frente estaría constituido por una serie de reflexiones, digamos, sobre la libertad, la responsabilidad individual y la amenaza del totalitarismo. En este sentido señalaríamos la conferencia pronunciada el 20 de mayo de 1934 en el Teatro Pradera de Valladolid que se completa con la impartida el 2 de mayo de 1936 en Rotterdam, con el título *El hombre y la gente*, y *Un rasgo de la vida alemana*, en *La Nación*, 31 de marzo de 1935.

En la conferencia de Valladolid, verdadero principio de lo que va a ser su obra sociológica *El hombre y la gente*, el tema de reflexión es la “formidable dualidad que representan el individuo y lo colectivo”. Presenta y contrapone dos formas de vida humana: 1) la auténtica e individual, consciente, libre y responsable, la que lleva a cabo alguien determinado. Y 2) la vida de “la gente”, la vida colectiva, la vida regida por lo social: inauténtica, irresponsable y no propiamente libre.

¹⁸⁹⁸ ZAMORA BONILLA, J., o. cit., pág. 396.

El gran problema es el del hombre y su realización. Ésta es siempre -la propia vida- una tarea individual; pero en ella se encuentra a los otros, las otras vidas individuales, con los que entabla *comunicación* y forma una comunidad en convivencia. Pues bien, puntualiza: toda convivencia es siempre una vida individual, personal y responsable, que entra en relación con otra vida individual, responsable y personal. *Convivencia es relación entre individuos*. El hombre es siempre proyecto y responsabilidad individual; y la relación comunicativa se establece con otros individuos igualmente responsables¹⁸⁹⁹.

En cambio, está la *sociedad*, la *colectividad*, la *gente*. Dice Ortega: “Lo colectivo y social es... lo humano desindividualizado, despersonalizado e irresponsabilizado... La sociedad, en cuyo nombre se nos exigen tantas tareas, es vida humana desindividualizada, convertida en algo mecánico... Es lo humano convertido en mera naturaleza”¹⁹⁰⁰. “Lo social” tiene su presencia y su eficacia en el individuo y en la actuación individual con un efecto despersonalizador, provocando automatismos que no surgen del fondo irreductible de la decisión individual. El individuo es colonizado por “lo social” y en gran medida se convierte en un autómatas que reproduce y da vida a los usos, costumbres, normas, a los tópicos, ideas comunes y creencias. Así se constituye “la gente”, que no es nadie en particular, el dominio de lo colectivo que puede, en casos extremos, anular la personalidad y responsabilidad individual (es el dominio del “se dice”, “se piensa”, “se tiene que obrar, hacer esto o lo otro”).

La sociedad, con su opinión pública, los usos, las leyes, las creencias colectivas... proporciona evidentes ventajas: conserva, transmite y acumula las creaciones individuales, proporcionándonos como herencia todo lo conquistado por la humanidad precedente. Contamos así con un repertorio de ideas, conocimientos, recursos, usos, normas... que facilitan nuestra inclusión y movimiento en la vida. La desventaja es que lo social tiende a aplastar al individuo creador, a hacer gravitar sobre él “la gente”, la masa¹⁹⁰¹.

En definitiva, Ortega ve en “lo colectivo”, en la sociedad, pese a sus evidentes ventajas, una amenaza a la individualidad y a la creatividad, un peligro de deshumanización, cosificación y mecanización. La sociedad sólo puede encauzarse por la acción decidida de hombres voluntariosos y responsables que asumen el legado, los usos y los cauces sociales imprimiéndoles un giro personal, de auténtica responsabilidad. Eso es posible: orientar lo social según objetivos de humanismo consciente; no aceptar el automatismo social que se presta a dirigismos de cualquier índole. Por eso acaba deseando que Europa sepa manejar y someter lo colectivo “a la voluntad del hombre responsable”. En ese sentido, no son alentadores los modelos que representan Berlín, Roma, Moscú (los modelos de dirigencia social del nazismo, el fascismo o el comunismo soviético). Londres, París, Madrid, el occidente de Europa, representan otra oportunidad: la de una ciudadanía capaz de pensar y actuar responsablemente¹⁹⁰².

¹⁸⁹⁹ Cfr., “El hombre y la gente”. Conferencia en Valladolid, 20 mayo 1934, O. C., T. IX, pág. 175.

¹⁹⁰⁰ *Ídem*, pp. 173-174.

¹⁹⁰¹ Cfr., *Ídem*, pág. 174.

¹⁹⁰² Véase: resumen de la Conferencia en *El Sol*, 22 mayo 1934, O. C., T. IX, pág. 1436.

Ortega iba a desarrollar estas ideas en los cursos de verano de Santander y en Harvard, pero no lo hizo hasta la **Conferencia de Rotterdam**, el 2 de mayo de 1936. Mucho más completa que la de Valladolid, de la que reproduce una gran parte, hace un breve resumen de sus ideas sobre la “vida” individual (realidad radical) y el dramatismo de la decisión individual para presentar el tema de *lo colectivo*, que se está adueñando del hombre europeo y suprimiendo su intransferible responsabilidad.

El hombre se ve obligado a elegir y a asumir su propia responsabilidad, sobre sí mismo y sobre cada uno de sus actos. Y asistimos en el presente, por efecto de la *divinización de lo colectivo*, al hecho de la eliminación de la responsabilidad individual y de la acción verdaderamente humana (por el dominio, insistimos, de *lo colectivo*, lo *social divinizado*, la clase, la nación). Se está arrasando la decisión consciente, libérrima y responsable del individuo único e imponiendo el dominio de lo colectivo; lo que exige una previa anulación-alienación de la conciencia por lo social: la sustitución del *hombre* (individuo responsable) por la *gente* (el dominio del tópico, la consigna, el uso, la opinión de partido, el ideal de nación, raza, clase, etc.).

Ortega plantea como un hecho humano, que acontece en la vida de cada cual, el hecho de la sociedad. Pero va a distinguir, como vimos en la conferencia anterior, dos formas de relación: 1) la comunicación individual, donde cada uno se conserva como individuo responsable. Es, por ejemplo, el amor, la amistad, las relaciones en que nos comunicamos de individuo a individuo, en que elegimos y mantenemos nuestra responsabilidad. Y 2) la inmersión en lo colectivo, lo social, que es la negación del individuo, su libertad y su responsabilidad. Éste es precisamente el asunto que quiere plantear como “el tema más grave de nuestro tiempo”¹⁹⁰³: que lo colectivo o lo social impersonal actúa masivamente sobre nosotros, lo que se agrava en nuestro tiempo por la “divinización de lo colectivo” que se lleva a cabo en los proyectos totalitarios y colectivizadores a ultranza. (Un ejemplo de “lo colectivo” y su colonización del individuo es la actuación de las ideas extendidas, “lugares comunes” o tópicos: cuando “yo pienso y hablo, no por la propia y personal evidencia, sino repitiendo eso que “se dice”, “se opina”, mi vida deja de ser mía: dejo de ser el personaje individualísimo que soy, y actúo por cuenta de la sociedad y, por lo tanto, estoy socializado”¹⁹⁰⁴). En estos actos de pensamiento y opinión, tan frecuentes, no soy yo quien actúa y piensa por sí mismo; estoy dando de lado a mi personal decisión y responsabilidad -aunque no puedo eludir la que me corresponde por esa dejación de responsabilidad. Estoy falsificando mi vida -y soy responsable de esa falsificación, lo quiera o no. Ello quizás tenga sus ventajas, pero estoy dejando de vivir mi vida y dejando que “se viva” -se piense o se actúe- por mí).

Aquí no hay sólo un análisis sociológico, sino una reflexión moral: es la advertencia de un liberal contra el intento de colectivización o totalitarismo, de absorción o eliminación de la responsabilidad y la acción verdaderamente humana que se da en los modernos colectivismos.

Pues, en efecto, en Europa “se ha comenzado de pronto a divinizar frenéticamente lo social, lo colectivo”. Hay un movimiento conducente a anular al individuo y convertirlo en un engranaje dentro de la maquinaria o proceso de lo social, en que el individuo tiene que tomar decisiones que vienen impuestas por el sistema y en cuya gestación no tiene

¹⁹⁰³ “El hombre y la gente”. Conferencia en Rotterdam, 2 mayo 1936, O. C., T. IX, pág. 211.

¹⁹⁰⁴ *Ídem*, pág. 213.

ninguna responsabilidad. Es el momento de los colectivismos totalitarios. Se trata de eliminar la decisión crítica, de anular al individuo, de despersonalizarlo y convertirlo en “gente”, en uno del montón (y, si no, se le elimina). Eso es lo contrario de una vida verdaderamente humana. Seguramente sirve a intereses determinados y puede agradar o no disgustar a la “masa”. Pero es lo contrario de lo que Europa ha representado. Esta anulación del individuo en la masa, en la gente, en lo colectivo, es la total deshumanización, “naturalización” del hombre, una grave y total alienación.

Por eso proclama que, en este panorama, Europa representa también una esperanza: una parte de Europa se ha decantado por el colectivismo (Berlín, Roma, Moscú). Pero queda una parte (Londres, París, Madrid) que tiene que dar una nueva respuesta y tiene que salvaguardar los valores de la auténtica libertad individual. Contra el colectivismo, social, político, ideológico, moral, el hombre tiene siempre que pensar y actuar por sí mismo, ser plenamente individual, libre, responsable. No convertirse en un bárbaro aletargado por el tópico, el slogan, la consigna, la posición política y la opinión generalizada del momento. Pensar y actuar por uno mismo.

En “**Un rasgo de la vida alemana**”, serie de artículos que publica Ortega en *La Nación* después de haber pasado dos semanas en ese país, al que no había vuelto desde 1911, va a volver Ortega sobre la importancia de los análisis anteriores, el del enorme peso de lo colectivo sobre la vida individual y los riesgos de la colectivización. Ha vuelto a Alemania después de un cuarto de siglo, justo cuando está inmersa en el proceso de creación del Estado Nacional-socialista. Sabiendo su peculiar relación con ella, su “demasiado respeto y sobrada lealtad hacia pueblo tan admirable”, es normal que muchos le pregunten por el nacional-socialismo y cómo está afectando a la vida alemana.

Como todo hecho humano está encajado en la trayectoria íntegra de la historia y “no se puede entender ni un segundo de la vida de un hombre si no se entiende la historia universal”, se remonta, para entender lo que está consiguiendo el nacional-socialismo, a la decisión que tomó Alemania, allá por el año 1850, de lograr la perfecta “organización” de la vida colectiva. Alemania asombró al mundo con esa bien lograda organización que le dio una enorme fuerza en la producción, en la ciencia, en la guerra, pero a costa de una auténtica desindividualización de sus ciudadanos, en concreto los servidores del Estado sobre los que pilotaba la organización de los servicios públicos. De ahí la perfecta identificación del funcionario alemán con su función. Pues bien, este rasgo de la vida alemana, la plena identificación del individuo con el papel social -las funciones, las normas y hasta las “ideas” que se le asignan-, esto es, “la entrega que el hombre alemán hizo de su personal existencia a la organización de la vida colectiva”, en detrimento de su libre individualidad, es lo que parece haberse profundizado hasta el extremo en el régimen nacional-socialista.

“Lo que yo he visto no es sino el avance en la colectivización del hombre alemán... La vida individual ha quedado reducida al mínimo; es casi sólo un muñón, un rudimento. Las personas viven automatizadas y cuando el Reglamento público que regula su comportamiento no determina lo que deben hacer, se quedan perplejas, sin saber qué gesto, qué acción ejecutar”¹⁹⁰⁵.

¹⁹⁰⁵ “Un rasgo de la vida alemana”, *La Nación*, 31 marzo 1935, O. C., T. V, pág. 345.

Es decir, se trata de un proceso de colectivización profunda, que reduce al mínimo la individualidad o la reacción del individuo, de forma que éste responde con perfecta adhesión a las sugerencias que se le hacen, tanto en lo que respecta a las ideas que deben pensar como a las actitudes que deben adoptar. De ahí la perfecta sumisión de los individuos a los objetivos dispuestos por el Estado. Aparte la predisposición o el entrenamiento del pueblo alemán para la “organización”, no entra Ortega en los “medios” que los que controlan el Estado hayan empleado sobre todo para acabar y disuadir de toda disidencia. Lo que señala es la perfecta eficacia del Estado en este proceso de colectivización y uniformización de la vida alemana regida por él:

“Se trata de un gigantesco ensayo, hecho a fondo, para movilizar toda una nación en un cierto sentido, para realizar en ella una entre las innumerables posibilidades humanas. El exclusivismo insólito con que el ensayo se ha cumplido, le ha dado el valor de una experiencia de laboratorio”¹⁹⁰⁶.

Pero esa completa colectivización es también la pérdida de autenticidad y de una vida humana en libertad y responsabilidad. Es el más claro ejemplo de lo que logra el totalitarismo: la eliminación de la vida humana propiamente dicha. La pregunta de Ortega es dramática: “Este ensayo de colectivización de la vida humana” ¿es sin más una ocurrencia de Alemania, un caso limitado a determinados Estados, o es una tendencia en todas nuestras sociedades, esto es, hay en ellas causas y fenómenos que nos conducen en esa dirección? “En este último caso, la imagen de Alemania sería como un espejo de nuestro común destino; convendría mucho ver con claridad sus componentes para aceptarlo si parece deseable o para luchar eficazmente contra él si lo tememos y aún es razón de eludirlo. Tratándose del hombre, el destino no significa pura fatalidad”¹⁹⁰⁷.

Hemos dicho antes, a propósito de *El hombre y la gente*, que hay en toda sociedad una tendencia a la colonización de lo individual por lo colectivo. Y hay en las sociedades contemporáneas una profundización de esa tendencia, a la asimilación del criterio individual por la opinión mayoritaria o el silenciamiento de las voces disonantes por el peso de la mayoría. La práctica democrática de la toma de decisiones por el recurso a la mayoría puede profundizar esa tendencia, aunque disponga de mecanismos correctores. Por eso avisa Ortega del peligro de esa colectivización, de la necesidad de comprender justamente los mecanismos sociológicos, los peligros inherentes a la “socialización” y las medidas reductoras que pueden asegurar, dentro de un necesario orden social, la expansión y expresión de la vida individual.

“De este modo, la cuestión hasta ahora romántica de si se resolverá uno por las “ideas” colectivistas o por las “ideas” individualistas, se convierte en asunto harto trágico, a saber: si la realidad colectiva de hoy, si las sociedades actuales, no son por sí mismas de constitución colectivista, y abandonadas a su espontaneidad no concluirán ahogando la vida personal y transformándose en termiteras humanas. A mi juicio, es ésta la tremenda cuestión, la sustantiva, que hoy palpita bajo todas las apariencias”¹⁹⁰⁸.

Para haber decidido guardar “silencio”, no es poco lo que dice Ortega.

¹⁹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁰⁸ *Ídem*, pág. 346.

De **“La estrangulación de don Juan”**, escrito en noviembre del 35, merece la pena recordar lo que dice de sí mismo, de su patriotismo y de su ocupación con los temas de España:

“No he sido nunca nacionalista; pero he sido siempre nacional, y esto significa para mí sentir un entusiasmo siempre renaciente ante las dos docenas de cosas españolas que están verdaderamente bien y un odio inextinguible hacia todo lo demás que está verdaderamente mal. Claro es que este amor y este odio ejercitan su contraria operación sobre un fondo de radical solidaridad con todo lo que ha sido y es el pueblo a que pertenezco. Porque no hay duda: se pertenece a un pueblo, se es propiedad de una nación... Se me tachaba de extranjerizante por haberme esforzado denodadamente en meter dentro del buche de España todo lo más sabroso que había por el mundo. Pero si alguien mira la miseria de mi obra no más que al trasluz, lo que ve es un hombre estremecido en torno a ciertos grandes temas españoles... Nada español me es ajeno; todo forma parte de mí; mas, por lo mismo, tengo que amar y rendir culto a lo que está bien en España, que es muy poco, y odiar todo lo que está mal, que es el resto”.¹⁹⁰⁹

Finalmente, nos referimos a su escrito **“En la muerte de Unamuno”**, que aparece en *La Nación* el 4 de enero de 1937. Ya sabemos que el 18 de julio de 1936 un levantamiento militar contra la República había dado lugar a una cruenta guerra civil. Ortega, que había vivido con intranquilidad y en silencio¹⁹¹⁰ durante el último año, sobre todo a partir de la victoria electoral del Frente Popular y el clima creciente de enfrentamientos y violencia que siguió hasta aquella fecha, llega a temer por su vida y la seguridad de su familia y se trasladan a la Residencia de Estudiantes, desde donde el 31 de agosto parten para Alicante y de allí en un barco para Francia, primero Grenoble y desde noviembre en París. Allí recibe la noticia de la muerte de Unamuno. Mejor destacar con sus propias palabras estas pocas ideas: Unamuno, que sintió a España como nadie, ha muerto de “mal de España”. Unamuno tenía que representar con su muerte esta “muerte innumerable que es hoy la vida española” (paradoja definitiva para el maestro de las paradojas, que jugó con esta misma -“¡Viva la muerte, muera la vida!”- en su incidente con Millán Astray). Hombre de coraje sin límites, no hubo pelea nacional, problema ni peligro donde no estuviera presente y no dejara oír su voz. Acallada esa voz, temo que se enseñoree de España un atroz silencio.

“En esta primera noche de 1937, cuando termina el que ha sido para España el “año terrible” -este año de purificación, año de cauterio- me telefonean de las oficinas de *La Nación*, en París, que Unamuno ha muerto. Ignoro todavía cuáles han sido los datos médicos de su acabamiento, pero, sean los que fueren, estoy seguro de que ha muerto de “mal de España”. El lector tiene perfecto derecho a creer que esto no es más que una frase... Pero la verdad es que lo dicho no es una frase, sino el enunciado de realidades pavorosamente concretas”. (...)

“Ha inscrito su muerte individual en la muerte innumerable que es hoy la vida española. Ha hecho bien. Su trayectoria está cumplida. Se ha puesto al frente de doscientos mil españoles y ha emigrado con ellos más allá de todo horizonte. Han muerto en estos meses tantos compatriotas que los supervivientes sentimos una extraña vergüenza de no habernos muerto también. A algunos nos consuela un poco lo cerca que hemos estado de ejecutar esa sencilla operación de sucumbir”. (...)

¹⁹⁰⁹ “La estrangulación de don Juan”, *El Sol*, 17 noviembre 1935, O. C., T. V, pp. 379-380.

¹⁹¹⁰ En un Brindis en el P.E.N. Club de Madrid confiesa haber querido evitar decirles unas palabras “por una vocación de silencio que siento cada vez con mayor vehemencia”.

“Hay siempre en las virtudes y en los defectos de Unamuno mucho de gigantismo... Porque Unamuno era, como hombre, de un coraje sin límites. No había pelea nacional, lugar y escena de peligro, al medio de la cual no llevase el ornitorrinco de su yo, obligando a unos y a otros a oírle, y disparando golpes líricos contra los unos y contra los otros”. (...)

“La voz de Unamuno sonaba sin parar en los ámbitos de España desde hace un cuarto de siglo. Al cesar para siempre, temo que padezca nuestro país una era de atroz silencio”¹⁹¹¹.

5.- Una era de atroz silencio. Sobre el silencio -los silencios- de Ortega y su significado

Una era de atroz silencio. Porque no se permite la voz discrepante; porque nadie se atreve a hacerlo; porque no iba a ser escuchada y sí inmediatamente silenciada. Porque no era la palabra (el *logos*), sino la fuerza y la sinrazón la que se había impuesto. Y pasaría mucho tiempo para que entre los españoles se instalase el señorío de la palabra (que es el de la razón, “único señorío que reconozco”).

Ortega ya estaba entrenado, entregado incluso a su “vocación de silencio” (porque el silencio puede llegar a imponerse como un destino). Hemos visto cómo a partir de 1932 se retira de la actuación política y abandona su actividad periodística de carácter político y se propone dedicarse a la actividad teórica y a escribir libros de filosofía. Pero no sólo cambia el formato de su actuación (abandono del artículo de periódico por el libro), tal como lo justifica en el *Prólogo a una edición de sus obras*, sino que sobre todo cambia el contenido de la misma. Ortega deja de intervenir como analista político, como intelectual comprometido con su circunstancia política y como orientador permanente de la opinión pública, que es la tarea fundamental que se había encomendado en los últimos treinta años. Es decir, Ortega se impone un silencio político. Y de hecho, contando poquísimas excepciones de las que hemos dado cuenta en las páginas precedentes, no volvió a escribir un artículo de contenido estrictamente político, a publicar un análisis de la situación política, a dar su opinión, a pronunciarse, ni siquiera ante los gravísimos sucesos que se desarrollaron, como la revolución de octubre, la declaración del Estado Catalán, la represión posterior, las elecciones legislativas y el triunfo del Frente Popular, el clima de violencia y la fuerte polarización, el golpe militar y la guerra civil. Se trata de una auténtica parálisis de la actividad y de la expresión de la opinión política que se esfuerza en mantener y no quebrantar. Que no queda explicada sin más por la decisión de dedicarse a las tareas teóricas y a sustituir el artículo por el libro o el tratado de mayor envergadura, porque eso no justifica el estricto silencio que se impone, en absoluta contradicción con el compromiso político que siempre había ligado a su dimensión intelectual. Dedicarse a la filosofía no tiene por qué conllevar prohibirse tratar y pronunciarse, aunque fuera con menos asiduidad, sobre la política española. Eso suponía que la voz que había estado dando continuamente luz y orientación sobre la actualidad española, con profundidad histórica y con propuestas de futuro, dejaba de oírse y dejaba a los españoles faltos de un criterio, de una guía fundamental. ¿Era una renuncia, un silencio justificado? Aceptada la necesidad de ocuparse de desarrollar y sistematizar su pensamiento filosófico, ¿era necesario ese silencio tan completo y tan numantamente sostenido? ¿No necesitaba la dramática situación española de un mínimo de “salvación”? Apunta

¹⁹¹¹ “En la muerte de Unamuno”, *La Nación*, 4 enero 1937, O. C., T. V, pp. 409-411.

Vicente Romano, a nuestro entender con un argumento bastante simple, que “Ortega se quedó sin periódicos afines donde escribir, aunque públicamente dijera que abandonó la política por el escaso eco que halló su idea de un amplio partido nacional”¹⁹¹². ¿Pero exigía eso una prohibición tan tajante de pronunciarse políticamente?

Porque el silencio fue más rotundo a partir de la guerra civil y el exilio en el que Ortega, enfermo, con graves dificultades económicas, sin la seguridad de un asilo y un lugar donde asentarse y hallar la tranquilidad material necesaria, evitó pronunciarse sobre la contienda y los bandos enfrentados, formando parte de la “tercera España” que no estaba ni con unos ni con otros (“guardó un obstinado silencio -nos dice de nuevo V. Romano- sobre la lucha encarnizada en que se debatía el pueblo español. Públicamente sólo protestó una vez de la parcialidad de algunos intelectuales, como Albert Einstein, y algunos partidos, como el laborista, en favor de las fuerzas republicanas”¹⁹¹³). Este no querer pronunciarse ¿era neutralidad, era condena de ambos, era querer ocultar su verdadera preferencia y toma de posición, era actitud vergonzante por una posición que no estaba en condiciones de justificar, temor a las consecuencias, en definitiva, miedo al compromiso? ¿No era pertinente una mínima llamada a la continencia, una condena de la brutalidad, del odio cainita, una invitación a pensar en España?

Pero el silencio fue quizás más clamoroso después de la guerra, donde no hubo una palabra que manifestara el escándalo, el horror, la condena, la advertencia o la llamada a la moderación, a la humanidad, al simple patriotismo, no digamos a la “paz, piedad y perdón”. “Durante los últimos veinte años de su actuación, Ortega se abstuvo casi por completo de hacer ningún comentario de actualidad”¹⁹¹⁴. El Ortega que tan tempranamente -prematuramente, diría Gaos- criticó y quiso que rectificara la República no tuvo una palabra, no ya de condena, sino ni siquiera de atención a la crueldad, al ensañamiento de la victoria, a la represión, a la falta de garantías (de la justicia franquista), a los crímenes, al autoritarismo, al reaccionarismo, al atropello de las libertades, de los más elementales derechos, al asentamiento e ilegitimidad de una dictadura como mínimo afín al fascismo y a los regímenes totalitarios.

Se habla en general del “silencio de Ortega”. Pero para comprenderlo y juzgarlo en su verdadera significación hay que hablar de “silencios” -dice muy bien en su magnífico artículo sobre el mismo José Lasaga- o verlo en sus diferentes etapas y plantear las preguntas pertinentes. No es lo mismo el silencio autoimpuesto (“elegido”, lo llama J. Lasaga) de 1932 va 1936, el silencio “obligado” durante la guerra civil e incluso mundial (1936-1939 o 1945) y el silencio en parte forzado y en todo caso “relativo” durante el franquismo, antes y después de volver a España.

El silencio nunca es absoluto. Primero, porque el silencio habla, es en sí mismo una forma de manifestarse que tiene una resonancia y un significado. Y, en segundo lugar, porque hay muchas formas de hablar. En cada una de las etapas hay que preguntarse qué significa el silencio y a dónde apuntan sus gestos y manifestaciones. Y si es verdad que Ortega deja de escribir artículos de actualidad política y de orientar en ese sentido la opinión pública, también lo es que sigue hablando a través de sus escritos, conferencias y obras teóricas. Aunque cambia su modo de intervención, no es verdad

¹⁹¹²ROMANO, Vicente, o. cit., pág. 261.

¹⁹¹³*Ídem*, pág. 268.

¹⁹¹⁴*Ídem*, pág. 274.

que haya abandonado su compromiso con España ni haya renunciado a su vocación intelectual de hacer luz sobre la realidad, también política, española y europea.

Abordar en profundidad el significado del silencio o los silencios de Ortega exige un recorrido por toda la obra posterior a 1932 que, a estas alturas y dada la extensión de nuestro trabajo, no podemos hacer. Pero sí queremos una aproximación esclarecedora al mismo. Y nuestra “comprensión” del silencio de Ortega podría concretarse en torno a estas tres afirmaciones, que encontrarán su sentido según los momentos del mismo: 1) Ya había dicho todo lo que había que decir. Todo estaba dicho y no había que contribuir a los extremismos, no legitimar a ninguno. 2) “En España no se podía hablar y fuera no quería”, no tenía sentido hacerlo. 3) En realidad dijo más de lo que parece. El silencio fue sólo “relativo” y habló a través de sus escritos “teóricos”.

Pero quizás conviene primero referirse a cómo fue sentido y ha sido interpretado el silencio o los silencios de Ortega. En primer lugar, por el discípulo “predilecto”, José Gaos, que, desde su posición de adhesión sin fisuras a la República y su filiación socialista, juzgó prematura e injustificada la crítica de Ortega a la misma (“Una paciencia de decenios con la Monarquía, constitucional y dictatorial, y una impaciencia de sólo unos meses con la República”¹⁹¹⁵) y consideró su silencio paralizador para su propia evolución filosófica. Alguien pudiera creerlo, sobre todo el mantenido durante la guerra y el franquismo, sospechoso de complicidad con el mismo y contradictorio con su liberalismo anterior e incluso desvelador de las tendencias o de la sensibilidad antidemocrática “que sin duda no dejó de ser tal después del año 17 en que publicó... *Democracia morbosa*”¹⁹¹⁶. Sin embargo, Gaos matiza mucho su postura, con evidente voluntad de respeto hacia el maestro, dentro de las discrepancias. He aquí un texto clave:

“A partir de aquella conferencia de diciembre del 31 pasó el propio Ortega a un absentismo mortal también, al menos en parte, quizá para la República misma y a mí no me cabe duda que para él. Para la República misma por la repercusión que no dejó de tener la posición tomada para con ella por Ortega y otros intelectuales de prestigio, por infundada o, por lo menos, prematura que fuese, como a mí me pareció entonces y ha seguido pareciéndome hasta hoy. Para el propio Ortega, porque fue el inicio de una falta de participación en la política de su patria que, prolongada hasta la muerte, debió de ser sentida por él como una amputación de su ser que debió de contribuir grandemente, si no exclusivamente, a que sobre todo la última veintena de años de su vida encerrase un entrañable amargor”¹⁹¹⁷.

Pero también dice poco después:

“Quien no había estado con la Monarquía por no haberse ésta nacionalizado; quien había dejado de estar con la República, por tampoco haberse nacionalizado ésta, fue quien tampoco llegó a estar con el régimen de Franco, por haberse este régimen “nacionalista” nacionalizado menos aún que los anteriores. Acerca de este punto, me parece que debe aceptarse el testimonio y el juicio de su hermano Eduardo: “El más trascendente de los motivos que le llevaron a España fue el utilizar su autoridad para

¹⁹¹⁵ GAOS, J., “Ortega en política” (Ateneo de México, 24 agosto 1956), en *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, Edición de José Lasaga Medina, Madrid, Biblioteca Nueva-FOM, 2013, pág. 192. Véase también. “Ortega y España” (Casino Español de México, 21 noviembre 1955), *Ídem*, pág. 171.

¹⁹¹⁶ *Ídem*, “Ortega en política”, pág. 197

¹⁹¹⁷ *Ídem*, pág. 190.

normalizar la perturbada vida española”, es decir, que a la postre no hubo plena abstención, sino acción comprometedoras -con los unos y con los otros”¹⁹¹⁸.

Antonio Elorza o Gregorio Morán van más allá en la condena del silencio de Ortega: no sólo revela su carácter conservador, reaccionario, antidemocrático, cómplice e inclinado hacia el franquismo, sino que en realidad no hubo tal silencio: no dejó nunca de significar el rechazo, tan pronto, de la (política seguida por la) República y por otra parte dejó manifiesta su preferencia y alineación con el bando franquista-nacionalista en su correspondencia privada con Marañón y públicamente en el famoso alegato contra los intelectuales extranjeros pro-republicanos de *En cuanto al pacifismo*.

“Al epílogo (para ingleses) acompaña el artículo escrito para *The Nineteenth Century and after*, sobre -o mejor sería decir, contra- el pacifismo. El círculo se cierra y, muy a pesar de los propósitos de Ortega, la equidistancia se ha roto. La no pertenencia a alguno de los bandos en guerra está lejos aquí de significar equilibrio. Ahora apunta contra quienes, como Einstein, pueden favorecer desde el exterior -y por tanto, a su juicio, ilegítimamente- la causa del Frente Popular”¹⁹¹⁹. “La relativa discreción de las declaraciones públicas de Ortega desaparece además cuando se consulta su epistolario. No es sólo que Ortega fuese manifiestamente adverso a la causa de la República, sino que deseaba sin reservas la victoria de Franco, hacia quien dirige entre 1937 y 1939 juicios muy favorables”¹⁹²⁰.

Gregorio Morán es todavía más explícito y duro: se nos dice “que Ortega se había visto obligado a callar, manteniéndose en un elocuente silencio como una tácita e inequívoca denuncia de la dictadura”. Pero “el silencio de Ortega sólo existió para los cándidos y los ignorantes... Ortega cobró emolumentos como catedrático desde el 13 de febrero de 1941 y se jubiló con la máxima categoría en 1953”. De algún modo el Régimen le pasaba un sueldo (en “excedencia voluntaria”) para que se callara. El mismo Ortega confesaba a su hija, siempre según G. Morán, al momento de jubilarse: “A mí también me han comprado..., como a todos”. En el silencio había una responsabilidad (“criminal”): la del intelectual que no sabe reconocer las consecuencias de sus equivocaciones y sabe justificarse brillantemente”¹⁹²¹.

El juicio de Pedro Cerezo es menos contundente, pero más inquietante: Ortega guardó silencio, se quedó sin voz, porque ya no tenía nada que decir ni a quién decirlo. La suya es “la impotencia del intelectual para canalizar una historia de enfrentamientos sociales”. La catástrofe de la guerra en España como la hecatombe de la segunda guerra mundial provocó una “desorientación de la inteligencia”, una desorientación de los intelectuales, que no supieron analizar ni dar respuesta, no supieron prevenir ni posicionarse lúcidamente -una situación de la que todavía no se han recuperado. De ahí que no se sientan realmente capaces de orientar con lucidez ni situarse resueltamente. De algún modo eso es lo que le pasó a Ortega: se quedó sin palabra. Y no habló porque en realidad no sabía bien qué decir ni había alguien de verdad dispuesto a acoger lo que

¹⁹¹⁸ *Ídem*, pág. 193.

¹⁹¹⁹ ELORZA, Antonio, o. cit., pág. 238.

¹⁹²⁰ *Ídem*, pág. 242. Poco después añade: “Parece, pues, que el silencio político de Ortega en 1938 se debe más que nada a la escasa receptividad de los medios de comunicación británicos y franceses para sus proyectos de reflexión filosófica en justificación del nacionalismo” (pág. 244).

¹⁹²¹ Cfr., MORÁN, Gregorio, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets Editores, 1998, pp. 13 y 14.

fuera a decir. Pero algo apunta que fue realmente sentido por Ortega: el enfrentamiento vuelve inútil la palabra o hace imposible que se la escuche.

“No hubo ningún acontecimiento de cierta magnitud histórica, en el primer tercio de nuestro siglo, sobre el que no proyectara Ortega su afán de claridades... Sus empresas periodísticas y editoriales, sus artículos, sus conferencias, sus manifiestos políticos, sus clases, todo aquello fue, en efecto, “un servicio a España”, en lo que más necesitaba: disciplina mental y claridad acerca de sí misma. Pero no hay palabra que no tenga su propio envés de silencio. Y Ortega también calló; a tiempo, a veces, y a destiempo, otras, en un silencio tanto más elocuente por lo clara y lúcida que había sido siempre su palabra. ¿Por qué calló Ortega? ¿Fue el suyo un silencio cómplice y culpable, o el reconocimiento de haber quebrado su palabra? (...) ¿Por qué calló Ortega en 1936...? Es bien conocido cómo todo el esfuerzo orteguiano se había polarizado en abrir camino a una política reformista, modernizadora e integradora, que pudiera evitar el desgarramiento cruel de las dos Españas... A la altura de 1936, después de su rectificación de la República, Ortega debió sentirse como una voz clamante en el desierto, a la que nadie prestaba oídos, ni tenía ya fuerza para “hacerse oír” en medio del apasionamiento y la turbulencia de aquella hora. Tuvo la clara conciencia, análoga a la que viviera por aquel tiempo Azaña, de la impotencia del intelectual para canalizar una historia de enfrentamientos sociales. (...) En 1936, según creo, Ortega había perdido su palabra. Desde su regreso a España -un profundo error volver en aquellas condiciones, que acabaron por mixtificar incluso su silencio-, se puso a escribir libros de filosofía... A partir de la guerra, Ortega quedó liquidado como intelectual y sólo podía subsistir como filósofo profesional *in partibus infidelium*; pero los infieles de ahora lo eran de otro pecado, no ya contra la cultura sino de lesa patria”¹⁹²².

Agapito Maestre carga contra todos estos críticos de Ortega, en una apasionada defensa del maestro liberal, el mejor filósofo y el mejor pensador político que haya producido España, manteniendo que el silencio de Ortega fue un silencio justificado, político, filosófico, ciudadano, elocuente, como la mejor forma de seguir prestando un servicio a España. Tiene una significación política como denuncia de una forma sectaria y fanática de ejercerla, que exige una retirada ejemplar para preservar la integridad intelectual donde pueda emerger la verdad. Es servicio a la comunidad, pues se niega a participar en una contienda donde toda palabra es grito de trincheras, contra el uno y contra el otro. Y es una reivindicación de un espacio propio, individual, contra el “politicismo integral” que hace tabla rasa de todo pensamiento y toda opción individual que no sea la de las posiciones políticas enfrentadas: una verdadera forma de totalitarismo y de supresión del juicio personal que no se deja atrapar por la pasión política. Finalmente, el silencio durante el franquismo no es un silencio que otorga, sino que condena, una forma también de reclamar la propia independencia de pensamiento que no se somete y que denuncia el silenciamiento a que se ve reducida la verdadera inteligencia. El silencio de Ortega sería, finalmente, un gesto de amor a la patria. Renunció a hablar -y ésta es, creo, la clave- para hacer posible una España de todos. Primero, para denunciar el fanatismo y oponerse a la tragedia; después (durante la guerra), para no enconar el enfrentamiento y dar justificaciones a la barbarie; finalmente, para hacer posible el reencuentro en la España común. “Por patriotismo calló Ortega. Por patriotismo se inmoló el más grande pensador de España. Por patriotismo guardó silencio antes, durante y después de la guerra civil española: antes de la tragedia, calló para evitar que llegara; durante la guerra, para que acabara cuanto

¹⁹²² CERESO GALÁN, P., *La voluntad de aventura*, ed. cit., pp. 426, 428 y 429.

antes; y después, para que todos pudieran volver a vivir en España. El silencio de Ortega es un sacrificio por España”¹⁹²³.

La tesis, pues, de A. Maestre es que el silencio es consecuencia de toda la trayectoria política de Ortega y su defensa de la democracia. Tiene que callar donde se ha impuesto el fanatismo. Su silencio -sonoro- condena a unos y otros. En el régimen de Franco vuelve a España a intentar recomponer lo que se había perdido. Calla, pero no otorga. Si se esforzó por construir una república democrática y nacional, quiere ahora intentar reconstruir una España democrática y liberal. Con escasas fuerzas, las que puede tener un exiliado interior. Hablar es imposible: sería silenciado. Su silencio desde el interior delata la perversión de un régimen, deja constancia de la imposibilidad de hacer auténtica cultura en él y al mismo tiempo acepta su papel de filósofo-ciudadano silenciado; pero no impedido de pensar.

José Lasaga no hace valoraciones globales, sino que analiza los diferentes “silencios” de Ortega según las etapas que distingue en él: “El silencio de Ortega es perfectamente legítimo y comprensible en las dos primeras etapas y tan sólo se vuelve discutible con el paso de los años y sobre todo con el equívoco que pudo provocar su vuelta a España”¹⁹²⁴. Es básicamente lo que vamos a hacer nosotros: intentar comprender ese silencio en los distintos momentos en que se produce y sus diversas manifestaciones. Pues hemos dicho que ni fue absoluto, que resulta él mismo expresivo y que hay muchas maneras de expresar. Sin poder ser exhaustivos, podemos ofrecer una exposición más completa de los datos de ese silencio y de las distintas expresiones que lo delimitan.

El silencio político y autoimpuesto de 1932 a 1936 ha sido ya comentado en el apartado anterior. Ortega abandona su actividad política directa y se prohíbe intervenir como analista comprometido en la actualidad política, aunque lleva a cabo una profunda actividad intelectual. Ese silencio político él mismo lo justifica porque lo que cabía decir ya lo había dicho y porque piensa que de alguna forma predica en el desierto, que

¹⁹²³ MAESTRE, A., *Ortega y Gasset. El gran maestro*, pág. 239. He aquí algunas citas textuales: “La guerra de España fue encarada por Ortega con el más grave sacrificio que quepa imaginar a alguien que hizo de la palabra en la plaza pública su destino. El silencio... ¿si no es guardar silencio qué otra cosa puede hacerse ante el fanatismo y la barbarie? Ortega, como la mayoría del pueblo español, sacrificó su designio, su vida, en aras de la reconciliación entre los suyos. (...) La política, entendida como la posibilidad de construir bienes en común a través de la inserción de los individuos en un mundo de palabras y obras, es una base fundamental para construir una identidad personal. El silencio de Ortega es una reivindicación del contenido de la genuina política a la par que una crítica a su perversión en las garras de los profesionales del poder” (pp. 203-204). “El silencio de Ortega era un silencio ciudadano... ejercicio ejemplar de ciudadanía. ¿Era posible introducir palabras verdaderas donde domina el engaño y la violencia? No. La inteligencia había sido derrotada. El gesto y la filosofía de Ortega levantaban acta de esa miseria” (pág. 207) “El silencio de Ortega iba y va contra corriente. Su silencio tenía un destino único, a saber, no rendirse a la terrorífica ideología dominante: o conmigo o contra mí. El silencio del gran maestro nos sigue interrogando a todos. Nos sigue diciendo que la construcción de España nos pertenece a todos” (pág. 215). “El silencio del filósofo no era un vulgar mutismo originado por falta de valentía, sino que era la última expresión, un gesto trágico, de una *filosofía política* de la democracia silenciada por el politicismo integral, o totalitarismo, de una época marcada por la violencia” (pág. 229).

¹⁹²⁴ LASAGA, José, “Sobre el silencio de Ortega: el silencio del hombre y el silencio del intelectual”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 745-746, julio-agosto 2012, Madrid, pág. 49.

sus propuestas no encuentran eco en un clima político cada vez más enquistado en los enfrentamientos, en la definición excluyente, en la identificación del proyecto propio como el único válido para España. Su proyecto de nacionalización incluyente tenía pocas posibilidades de ser atendido: cada cual tenía la exclusividad de lo “nacional”.

Por supuesto, ese silencio, aunque él llega a calificarlo de “parálisis” política, no es total, no excluye poder pronunciarse cuando la gravedad de los acontecimientos lo requiera. Por eso tiene algunas intervenciones sonadas en la Prensa y es muy relevante el contenido político de su actividad teórica (destacando las conferencias que hemos comentado, en Valladolid y Rotterdam).

Desde luego, deja bien patente su apuesta por la República como única forma política para construir el Estado nacional y una sociedad que se reforme y progrese en justicia, en libertad, en prosperidad. Los gobiernos republicano-socialistas han equivocado, en parte, pues también han tenido aciertos, el rumbo de la misma, pero dos años y medio es tiempo insuficiente para comprobar las virtualidades de un régimen, mucho más en la situación en que nos dejó la Monarquía, con un Estado que se disolvía y una Dictadura que agravó muchos de los problemas (el político, el territorial, el militar, el de la tierra, el de un crecimiento económico endeudado y sin transformaciones estructurales). Está por hacer a fondo el ensayo de la República.

Y en segundo lugar hay una defensa continua del Estado nacional, democrático y liberal. Frente a los totalitarismos, que no deja de analizar y prevenir contra la amenaza que representan. Y al mismo tiempo contra el sectarismo y los populismos. Esto es, hay en él una continua preocupación por la salvaguarda de la libertad individual, por el cultivo de la conciencia, la capacidad de juzgar y la defensa de la responsabilidad individual cada vez más amenazados por el imperio de lo social, el dominio de lo político, la invasión de lo público en la propia intimidad, privando o condicionando la capacidad de criterio y de decisión personal. Es la invasión de lo personal por lo colectivo, que es la base de toda colectivización, del “politicismo integral” y del totalitarismo. No hay democracia sin libertad individual y sin que el individuo mantenga íntegra su conciencia personal y su capacidad e independencia de juicio.

Precisamente la retirada al silencio es una reivindicación de esa independencia de conciencia y de criterio, de la necesidad de preservar ese ámbito de la individualidad personal lejos de la contienda partidista y fuertemente ideologizada. Por eso dice Ortega que se siente cada vez más llamado a ese silencio, que empieza a ver como una exigencia, como una vocación. Vocación, destino, imperativo de autenticidad. En ese sentido silencio es reclamación de reflexión y de sosiego, de la necesaria actividad reflexiva y racional fuera de las identificaciones ideológicas que alteran el juicio y no dejan valorar las opciones con objetividad. Donde es fácil engañarse.

Por eso es mejor guardar silencio. Y una actitud de silencio puede resultar ejemplar. Es verdad que el silencio de Ortega se va haciendo cada vez más completo; es cada vez más silencioso, más apartado de la actualidad política, incluso cuando están ocurriendo acontecimientos de gravedad que tal vez exigieran una voz mesurada que evalúe con ecuanimidad, que critique, que reproche ciertas conductas, que muestre el camino de la corrección. Un silencio tan espeso quizás no puede ser entendido como ejemplar.

De hecho, Ortega recibe los reproches... de José Antonio Primo de Rivera. El intelectual es muy otra cosa que el político. Pero, si el intelectual se siente llamado a la política -y hay coyunturas de extrema gravedad que por fuerza lo interpelan- y acude a ese llamado, no puede acudir a medias. “Don José Ortega y Gasset oyó la vocación de la política... ¿Quién podía negarle, si es justo, la clarividencia crítica y la limpieza moral de sus actitudes? (...) Don José no quiso hacer de la política un *flirt*, pero se dio por vencido cuando descubrió que “aquello, lo que era, no era “aquello” que él quiso que fuese, volvió la espalda con desencanto. Y los conductores no tienen derecho al desencanto... Don José fue severo con sí mismo y se impuso una larga pena de silencio; pero no era su silencio, sino su voz lo que necesitaba la generación que dejó a la intemperie. Su voz profética y su voz de mando”¹⁹²⁵.

Con independencia de que hable de la misión del político como misión de capitán y de su voz como voz de mando, que en absoluto asumiría Ortega, el reproche es esperable de muchos: en momentos de extrema gravedad, lo que se necesita no es su silencio, sino su voz. No una voz de mando, pero sí de luz, de claridad, que podía clarificar los posicionamientos y las conductas. El silencio podría interpretarse como defección, desencanto y abandono: dejación injustificada de su compromiso y su responsabilidad.

Pero el reproche podía haber venido de otros sectores. Con el clima de enfrentamiento y la poca voluntad de entendimiento que pareció instalarse entre los españoles, sobre todo entre aquellos que protagonizaban la vida pública, podía estar en peligro la República, la convivencia entre españoles; en definitiva, la base misma de la nación. ¿Qué sentido podía tener un silencio tan obstinado, la negativa a cualquier pronunciamiento? ¿No era ahí cuando más falta hacía su voz?

Puede decir Ortega que estaba dicho todo lo que había que decir y que nadie iba a querer atender lo que no corroborara su propia posición. En un clima de enfrentamiento sólo se escucha a quien te da la razón y te afianza, por tanto, frente al contrario. En tal condición cualquier pronunciamiento es un acto de hostilidad, una contribución al partidismo y al enfrentamiento. En ese sentido cabría pensar que su silencio se interpretara como un acto de pacificación, una llamada a la cordura y una condena a la dinámica de hostigamiento. Cuando todo se interpreta en términos de conflicto, es mejor mostrar que no participas en esa dinámica. Ya habría dicho suficientemente lo que era necesario. Ahora mostraba con su actitud y su apartamiento que ese no era el camino.

Ortega dice, de todos modos, que cuando sea oportuno podrá dar cuenta de su silencio. Esa explicación no llegó a producirse. José Lasaga llama la atención sobre una observación de Ortega, dicha como de pasada en el curso *En torno a Galileo*, que puede constituir el apunte de esa explicación: muchos me piden una declaración, un compromiso, una toma de posición que pudiera servirles para adoptar la suya. Tratándose de los jóvenes estudiantes, una palabra mía serviría para decidirlos. Pero eso sería una llamada a la falsificación de sus vidas. Todos los que me han leído deberían tener clara mi postura: mi condena de todo particularismo sectario y la necesidad de que la República, que ha de ser “nacional”, cuente con todos. Lejos de mí contribuir a

¹⁹²⁵ PRIMO DE RIVERA, J. A., “Homenaje y reproche a don José Ortega y Gasset”, *Obras Completas*, recopilación de Agustín del Río Cisneros, Madrid, Delegación nacional de la Sección Femenina de las F.E.T y de las J.O.N.S., 1959, pág. 748.

cualquier forma de extremismo. Sólo puedo llamar al recogimiento en el pensamiento propio y a no dejarse llevar por el torbellino que agita ahora “lo social”.

En efecto, *En torno a Galileo* es un curso que dio Ortega entre febrero y mayo de 1933, salió publicado por entregas en *La Nación* entre 1933 y 1934, se publicó parcialmente en libro en 1942 y definitivamente en 1947. Aunque esté hablando de la crisis de la cultura que dio origen al Renacimiento, dice muchas cosas sobre el presente y es, por tanto, una forma, indirecta, de hablar de él. Y de matizar su silencio, del que aquí nos da una clave.

Dice Ortega que en épocas de desorientación -y la nuestra lo es- hay un ingrediente de desesperación que conduce a los hombres al extremismo, que es una forma de simplificación y por ello una forma de falseamiento de la vida. El hombre busca una certeza que aleje de la angustia de la duda o de la desorientación; y la halla en un reducto de lo real que de pronto se ilumina como un elemento de salvación que da seguridad y sentido: certeza y bandera. Calma la inteligencia e impulsa la vida. Puede ser la justicia social o la raza, la liberación del proletariado o la exaltación de la nación. Son una cura de la incertidumbre. Así lo expresa Ortega:

“El hombre perdido en la complicación aspira a salvarse en la sencillez. (...) La simplificación es, sin duda, lo más positivo que engendra la desesperación o su parienta la desorientación. (...) La desesperación se hace extremismo. Extremismo es el modo de vida en que se intenta vivir sólo de un extremo del área vital, de una cuestión o dimensión o tema esencialmente periférico. Se afirma frenéticamente un rincón y se niega el resto. Aclaremos esto con algún ejemplo de nuestros días”¹⁹²⁶.

Es evidente que esta simplificación y entrega al extremismo como forma de “salvación” es una forma de falsificación de la vida y de autoengaño. Y aquí viene la clara referencia al presente y al motivo de su “parálisis” política y de su silencio:

“Hay demasiadas probabilidades para que la generación que ahora me escucha se deje arrebatar como las anteriores de aquí y de otros países por el vano vendaval de algún extremismo, es decir, de algo sustancialmente falso. Esas generaciones, temo que todavía la vuestra, pedían que se les engañase -no estaban dispuestas a entregarse sino a algo falso. Y revelando en la tranquilidad de esta aula un secreto, diré que a este temor obedece en buena parte mi parálisis en órdenes de la vida no universitarios ni científicos. No se me oculta que podría tener a casi toda la juventud española en veinticuatro horas, como un solo hombre, detrás de mí; bastaría que pronunciase una sola palabra. Pero esa palabra sería falsa, y no estoy dispuesto a invitaros a que falsifiquéis vuestras vidas. Sé y vosotros lo sabréis dentro de no muchos años que todos los movimientos característicos de este momento son históricamente falsos y van a un terrible fracaso (se refiere sin duda al fascismo y al comunismo)... Mi repulsa de él (el extremismo) no procede de que yo

¹⁹²⁶ *En torno a Galileo*, Lección IX, O. C., T. VI, pp. 457, 458 y 459. Pone el ejemplo de la pasión por la justicia social y por la “raza”. Refiriéndose a esta última, y en clara alusión al nazismo, dice: “Entre las realidades de nuestra vida una que, sin duda, entrevemos aunque no la vemos claramente es la raza. Digo lo mismo que antes: en el mejor caso es una realidad, pero en ningún caso es ni toda ni la fundamental. Por eso, desde hace algunos milenios no se le atiende mucho. Sin embargo, en época de crisis, de exasperación, se puede reducir a ella todos los problemas de la vida colectiva y, en nombre de ella, arrojar de las cátedras a hombres nobilísimos. Cuanto más absurdo y más extremo sea el extremismo, más probabilidades tiene de imponerse pasajeramente” (pág. 460).

sea conservador, que no lo soy, sino de que he descubierto en él un sustantivo fraude vital”¹⁹²⁷.

¿Qué es la falsificación de la vida? Aquí dice el extremismo, la simplificación de las razones y las posturas que permite una identificación sin fisuras y que da lugar a un posicionamiento claro, militante, que ahorra el riesgo de pensar. Es fácil conducir a la juventud a estas identificaciones simplistas o es lo que está ocurriendo en todas nuestras sociedades: no se llama al pensamiento, sino al alistamiento. Vivimos en un momento de extrema “socialización” en que el individuo autoconsciente se deja arrastrar -anular- por los estereotipos y modelos de “lo social”. Eso es precisamente la “alteración”, como va a llamar definitivamente a la invasión del individuo por lo colectivo que analizaba en *El hombre y la gente* (Este mismo año de 1933 publica “*Sobre ensimismarse y alterarse*” y en 1939 dirá “*Ensimismamiento y alteración*”, que pasará definitivamente a *El hombre y la gente*). “Alteración” es dejarse invadir por las fáciles fórmulas o elementales consignas en que se ha convertido “lo social”, dejarse arrebatar por el torbellino de enfrentamiento y violencia. ¿Y qué es la autenticidad? El “*ensimismamiento*”, la retirada a la autenticidad del pensamiento propio, trabajado en el silencio de la reflexión, de donde saldrá la postura correcta, lejos del apasionamiento que embota el criterio y se caldea en la confrontación. Ortega no está dispuesto a contribuir ni al enfrentamiento ni a la simplificación y falseamiento de la vida. Y eso es lo que significa y proclama su silencio: la retirada a la reflexión y a la independencia del pensar. Por eso, justo antes de esa “confesión”, dice: “Y no hay duda de que esa voz “convertíos” o como yo prefiero decir “ensimismaos”, buscad vuestro verdadero yo, es lo que hoy otra vez urgiría dar a los hombres -sobre todo a los jóvenes”¹⁹²⁸.

Lo dice todavía con mayor concreción en “*Sobre ensimismarse y alterarse*”, donde “alteración” es sinónimo de “socialización”, especialmente la extrema socialización de nuestra sociedad de masas, no sólo de multitudes y mayorías, sino de triunfo del hombre-masa, de la falta de exigencia intelectual, donde es fácil que cunda la seducción del totalitarismo en sus variantes fascista (extremismo del racismo) o comunista (extremismo de la “justicia social”), formas más características del “sustantivo fraude vital” y de la colonización del individuo por “lo colectivo”.

“Se trata de un inexorable proceso. La cultura, producto el más puro de la autenticidad vital... acaba por ser la falsificación de la vida... Toda cultura o grande etapa de ella termina por la “socialización” del hombre y, viceversa, toda socialización del hombre es falsificación de su vida. (Ya veremos cómo las dos cosas más falsas de nuestro tiempo, las que más pertenecen al pasado, son el comunismo y el fascismo, aunque una ilusión óptica muy comprensible las presente como las más “nuevas”. Comunismo y fascismo son la extrema y frenética personificación de la “gente”, son la “gente”, el hombre-masa actuando como tal”¹⁹²⁹.

Frente a la extrema socialización o alteración, no cabe sino “ensimismarse”: “El hombre demasiado “cultivado” y demasiado “socializado” que vive en una cultura ya falsa, necesita absolutamente de... otra cultura, es decir, de una cultura auténtica. Pero ésta no puede iniciarse sino desde el fondo sincerísimo y desnudo del propio yo personal. Tiene, pues, que volver a tomar contacto consigo mismo”¹⁹³⁰.

¹⁹²⁷ *Ídem*, pp. 463-464. Subrayado y explicaciones entre paréntesis míos.

¹⁹²⁸ *Ídem*, pág. 463.

¹⁹²⁹ “Sobre ensimismarse y alterarse”, *La Nación*, 26 marzo 1933, O. C., T. V., pág. 259.

¹⁹³⁰ *Ídem*, pp. 259-260.

Pero hay otra confesión que sorprende, en esta etapa de “silencio” (ya vemos que muy relativo y parcial) de Ortega, y es en el Prólogo a la cuarta edición de *España invertebrada*¹⁹³¹, escrito precisamente en junio de 1934. Y es que en la rumia que hace posible el silencio descubre Ortega la que va a ser la solución para España y para tantas otras naciones europeas que sufren el mismo mal: la indocilidad de las masas que imponen su visión esquemática y simplista del mundo que hace tabla rasa de toda otra original y exigente. Es lo que está produciendo el enfrentamiento suicida entre españoles (dos populismos opuestos) y en gran parte de Europa el auge de los fascismos y totalitarismos (antiliberales, autoritarios, anti-individualistas). Y esa solución es la unificación política y social de Europa, obviamente bajo los valores que la han definido y engrandecido (y que son la negación de lo que ese movimiento de socialización anti-individualista representa): el del libre pero autoexigente pensamiento, el valor del individuo y la conciencia, la responsabilización de todos en la gestión de lo público (de ahí la democracia), la implicación de Estado de derecho, soberanía y ciudadanía... Al final de este apartado insistiremos en esto y cómo afecta al silencio, “relativo”, de Ortega. Baste con dejar constancia de ello:

“Anuncio de que cuanto acontece en el planeta terminará con el fracaso de las masas en su pretensión de dirigir la vida europea. Es un acontecimiento que veo llegar a grandes zancadas. Ya a estas horas están haciendo las masas la experiencia inmediata de su propia inanidad... Y entonces se verá, con gran sorpresa, que la exaltación de las masas nacionales y de las masas obreras, llevada al paroxismo en los últimos treinta años, era la vuelta que ineludiblemente tenía que tomar la realidad histórica para hacer posible el auténtico futuro, que es, en una u otra forma, la unidad de Europa. Siempre ha acontecido lo mismo. Lo que va a ser la verdadera y definitiva solución de una crisis profunda es lo que más se elude. Se comienza por ensayar todos los demás procedimientos... Pero el fracaso inevitable de éstos deja ya exenta, luminosa y evidente la efectiva verdad, que entonces se impone con una sencillez mágica”¹⁹³².

La indocilidad de las masas, el intento de suplantarse la excelencia no puede conducir (quizás no a tan “grandes zancadas” como piensa Ortega) sino al fracaso y, sin duda, a la mediatización de las masas por parte de los líderes (“avispados”). La exaltación de las masas “nacionalistas” y de las masas “obreras” tenía que conducir al fascismo o al comunismo, a falsas formas de democracia y en definitiva al abismo de las naciones europeas. Por eso dice: habrá que pasar por ello -por lo que está viviendo y está a punto de vivir Europa- para descubrir que la solución está en otra forma de organización “supranacional”: Europa unida.

Pero vayamos ahora al silencio más problemático, aunque quizás “obligado”, el mantenido durante la guerra civil, que podría extenderse al tiempo del exilio o hasta que vuelve por primera vez, aunque no de forma definitiva, a España, en 1945. Es el “atroz silencio” que calla frente a la contienda fratricida y su increíble crueldad, el silencio sobre los crímenes, sobre la falta de libertad de conciencia y de expresión en cualquiera de los dos bandos, sobre la deriva revolucionaria o autoritaria en uno o en otro, sobre la liquidación de la democracia y el liberalismo, de la inteligencia y de la nación; sobre el

¹⁹³¹ Que es la que provocó el airado y descalificador comentario de Luis Araquistáin.

¹⁹³² *España invertebrada*, O. C., T. III, pág. 430.

revanchismo de la victoria, el mantenimiento de la represión masiva, la farsa de la justicia franquista, la imposición de una durísima dictadura, el involucionismo a formas insoportables de injusticia, la reversión de la cultura, el alargamiento de la ilegitimidad... En suma, el silencio sobre la guerra civil y el franquismo, concretamente en su momento más escandaloso e insoportable para una mentalidad que profesa principios de razón, justicia, legitimidad, patriotismo o simplemente humanidad.

Sabemos la situación vital, personal de Ortega en este período. El 31 de agosto de 1936 sale en barco de Alicante para Francia. Pasa unos meses en Grenoble y en noviembre se traslada a París. Su situación económica es bastante apurada. Ha sido destituido como catedrático en la Universidad Central. *Revista de Occidente* es ocupada y cesan sus publicaciones y tiene problemas con la edición de sus libros en América. Su salud se resiente gravemente hasta tener que ser operado a vida o muerte en octubre de 1938. Unamuno muere en el último día de 1936, todo un símbolo del eclipse de los intelectuales, muchos de los cuales arrastran una existencia difícil dentro o fuera de España, acallados o teniendo que alistarse en un bando, malviviendo en el exilio exterior o interior, donde han perdido los medios en que manifestarse, los lectores dispuestos a escucharlos con serenidad de juicio y la posibilidad de expresarse con auténtica libertad. Ortega pasa una temporada de convalecencia en Portimao (Algarve portugués) donde conoce la enfermedad y muerte de su madre, a la que no puede asistir, como no podrá acompañar a su hermana, que muere en noviembre de 1940, ni asistir a la boda de su hijo ni al nacimiento de su primer nieto en 1941, o sufrirá, impotente, la muerte de su amigo Besteiro en el penal de Carmona en 1940.

En agosto de 1939 se traslada a Buenos Aires, donde no recibe la calurosa acogida que había tenido en sus dos viajes anteriores. Encuentra un ambiente hostil o de desconfianza entre los exiliados republicanos y en los ambientes “progresistas” argentinos, tiene dificultades con Espasa-Calpe y con el diario *La Nación*, no es propuesto, contra lo que esperaba, para una cátedra universitaria. En suma, no encuentra ni la tranquilidad económica ni el estado de salud ni el ambiente propicio para su actividad intelectual y Argentina se le hace invivible. En febrero de 1942 sale para Europa y viene a instalarse en Lisboa. En ésta o en Estoril tendrá ya para siempre su residencia oficial, aunque vendrá a España por primera vez en 1945, donde pasa un verano en Zumaya, reuniéndose por fin con su familia. En el Prólogo a *Ideas y creencias*, de 1940, Ortega condensa así su experiencia y su estado de ánimo. O en la carta a Victoria Ocampo, de 1941, que citamos a continuación:

“Desde hace unos años ando rodando por el mundo, parturiento de dos gruesos libros que condensan mi labor durante los últimos dos lustros anteriores... He vivido esos cinco años errabundo de un pueblo en otro y de uno en otro continente, he padecido miseria, he sufrido enfermedades largas de las que tratan de tú por tú a la muerte, y debo decir que si no he sucumbido en tanta marejada ha sido porque la ilusión de acabar con esos dos libros me ha sostenido cuando nada más me sostenía”¹⁹³³.

“Puedo decirte que desde febrero mi existencia no se parece *absolutamente* nada a lo que ha sido hasta entonces y que, *sin posible comparación*, atravieso la etapa más dura de mi vida. Muchas veces en estos meses he temido morirme, morirme en el sentido más literal y físico, pero en una muerte de angustia. Hoy, están en el mundo muriendo del mismo modo muchos hombres de mi condición”¹⁹³⁴.

¹⁹³³ “Prólogo” a *Ideas y creencias*, octubre 1940, O. C., T. V, pág. 657.

¹⁹³⁴ Carta a V. Ocampo, buenos Aires, 9 octubre 1941, citada en *El Madrid de Ortega*, ed. cit., pág. 80.

Respecto al “silencio” de Ortega en este período (en el que, desde luego, no parece tener ganas siquiera de tratar de la situación española, ni en público ni en privado), despejemos la primera cuestión: ¿hubo de verdad silencio o estuvo claro para todos el apoyo de Ortega al bando nacionalista (en el que, por otra parte, se alistaron sus dos hijos, como los de Marañón o Pérez de Ayala)? La intervención pública criticada como claro posicionamiento por su parte a favor de la causa nacionalista es el largo artículo “*Concerning pacifism*” publicado en la revista inglesa *The Nineteenth Century* (Londres) en julio de 1938 e incorporado luego al “Epílogo para ingleses” en *La rebelión de las masas*. Es verdad que el bando de Franco buscó la colaboración de Ortega en una campaña internacional a su favor y Ortega contribuyó con este artículo teórico en el que era difícil percatarse con claridad de ese apoyo, de forma que decepcionó a los propios franquistas. Después de plantear difíciles cuestiones sobre el pacifismo, la guerra, el derecho internacional, los problemas causados por el nacionalismo en Europa... se queja de la intervención de la opinión pública en asuntos de otros pueblos, en concreto de los ingleses a propósito de la guerra civil española, sin el conocimiento suficiente de su realidad:

“Ya es irritante que el prójimo pretenda intervenir en nuestra vida, pero si además revela ignorar por completo nuestra vida, su audacia provoca en nosotros frenesí. Mientras en Madrid los comunistas y sus afines obligaban, bajo las más graves amenazas, a escritores y profesores a firmar manifiestos, a hablar por radio, etc., cómodamente sentados en sus despachos, exentos de toda presión, algunos de los principales escritores ingleses firmaban otro manifiesto donde se garantizaba que esos comunistas y sus afines eran los defensores de la libertad”¹⁹³⁵.

Se trata, sigue diciendo, de una frivolidad, una irresponsabilidad bastante frecuente en el intelectual europeo. Pone el ejemplo de Albert Einstein, que “se ha creído con “derecho” a opinar sobre la guerra civil española y tomar posición ante ella”, pese a una “ignorancia radical sobre lo que ha pasado en España”. Pasa lo mismo con el laborismo inglés, que por aplastante mayoría rechazó la unión con los comunistas en la formación de un “Frente Popular” por considerarlo nocivo para la nación inglesa y, sin embargo, apoya y fomenta los frentes populares que se han formado en otros países, como España.

Es evidente que estas palabras manifiestan una clara oposición a la influencia comunista en la España republicana, la denuncia de falta de verdadera libertad en ella y la desconfianza hacia la política de frentes populares impulsada por la Internacional Comunista, pero no es manifiesta decantación por el bando nacionalista. Otra cosa es que cualquier declaración crítica sobre uno de los bandos fuera inmediatamente interpretada como una toma de posición por el otro y una declaración de beligerancia. El mímico Zamora Bonilla, que no forma parte del bando crítico contra Ortega, escribe:

“Estos escritos... no dejaban dudas de cuál era la posición de Ortega respecto al futuro de España, y no hacían más que reafirmar públicamente lo que privadamente sabían muchos: que Ortega había apostado desde el principio por el bando nacional porque en él preveía un mayor orden, un orden, como queda dicho, que no le gustaba pero que a la postre era mejor que la anarquía o el comunismo. Esa posición era la misma que mantenían muchos intelectuales y políticos liberales y conservadores como Lerroux,

¹⁹³⁵ “En cuanto al pacifismo”, *La rebelión de las masas*, O. C., T. IV, pág. 524.

Cambó, Romanones, Estelrich, Marañón, Pérez de Ayala, Baroja, Menéndez Pidal, García Morente, el ya desaparecido Unamuno”¹⁹³⁶.

La otra manifestación que confirmaría el claro posicionamiento de Ortega por el bando de Franco es su correspondencia privada con Gregorio Marañón. En carta de 22 de febrero de 1935 Ortega se ratifica todavía en su “silencio”. Mostrándose contrario a la aplicación de la pena de muerte a los implicados en los movimientos revolucionarios de octubre, pide la mediación de Marañón ante el Presidente de la República y justifica su abstencionismo: “Mi actitud de retiro que podrá ser errónea pero que ha sido adoptada por mí en virtud de innumerables razones que cada día encuentro más persuasivas, me impiden toda intervención ya que de intervenir en algo me consideraría moralmente obligado a intervenir en todo... Mas yo quisiera que a través de usted constase mi opinión privada del ciudadano anónimo sobre aquel asunto”¹⁹³⁷.

Pero ya en la carta dirigida desde París el 17 de agosto de 1937 parece expresar la preferencia por el bando de Franco: “Aunque por mi estancia en Holanda tengo muy pocos datos mi impresión es también excelente... Las notas de Franco son cada vez más acertadas y en su punto”¹⁹³⁸. En la carta 21 de 25 de diciembre de 1937 se nota un tono claramente antirrepublicano y se refiere a ese bando como “la España roja”, en una clara identificación del mismo con los comunistas. En la carta 27, escrita desde Lisboa el 13 de marzo de 1939, claramente espera el fin de la guerra y la victoria de Franco (“hemos pasado alguna nerviosidad con la última coletada del atún comunista pero al través de las confusas noticias hemos sabido representarnos siempre lo que luego ha resultado la verdad. Ahora esperamos el buen comienzo del auténtico fin”¹⁹³⁹). No está seguro de su futuro en España y espera lo peor del nombramiento de Enrique Suñer como presidente del Tribunal de Responsabilidades. Pero la más clara, dentro de ser absolutamente escueta, en este sentido es la carta 29 desde Portimao (30 de marzo de 1939): “Anteayer al conocer la noticia de la entrada en Madrid pusimos a ustedes un telegrama de alborozo y felicitación”¹⁹⁴⁰. Había terminado la guerra. Se ponía fin al proceso de violencia extrema y destrucción. Podían respirar por sus hijos combatientes. No estaba despejado ni su futuro ni el de tantos amigos ni el de España; pero es para un profundo respiro. Alborozo y felicitación. No dan para mucho más estas cartas. Pertenecen al ámbito privado y no constituyen un preciso y extenso desahogo contra la República ni un apoyo entusiasta al bando nacionalista. No tanto como para afirmar con rotundidad que Ortega había roto su silencio o que éste no lo era en absoluto.

En el “Estudio introductorio” al Epistolario Marañón-Ortega-Unamuno, Antonio López Vega da la clave de la actitud de los dos primeros:

¹⁹³⁶ ZAMORA BONILLA, J., o. cit., pág. 429. Unas páginas antes nos dice: “La que ya hace años llamó el profesor Cacho Víu “tercera España” no tenía hueco dentro de los confines patrios o estaban aislados en su interior. Las persecuciones, purgas, confiscación de bienes, encarcelamientos y todo tipo de barbaridades fueron comunes en uno y otro bando... Los que habían conseguido salir difícilmente podían permanecer impávidos ante la contienda y muchos de ellos se posicionaron al lado franquista, pues creían que los nacionales traerían un gobierno de orden, demasiado orden, pero a la postre algo mejor que la revolución comunista o anarquista, que ya parecía el único fin al que se encaminaba el bando republicano” (pág. 418).

¹⁹³⁷ *Epistolario inédito Marañón Ortega Unamuno*, ed. cit., pp. 183-184.

¹⁹³⁸ *Ídem*, pág. 193. Ver nota 51 en pág. 231.

¹⁹³⁹ *Ídem*, pág. 203.

¹⁹⁴⁰ *Ídem*, pág. 206.

“Cuando, tras una escalada de violencia social y radicalismo político, se produjo la rebelión militar del 17 y 18 de julio de 1936 que, fracasada, nos llevó a la más incivil de nuestras guerras, se consumó la decepción que en los últimos años de la República nuestros protagonistas venían barrantando... En el breve transcurso de unos meses, la ausencia de orden público en el Madrid republicano y las violentas situaciones en las que se vieron involucrados hicieron que, como otros intelectuales, basculasen del apoyo al gobierno legítimo republicano hacia la causa “nacional”¹⁹⁴¹.

“*Si bien el filósofo no adoptó una postura pública explícita*, el apoyo de Marañón, junto al de Pérez de Ayala, resultó más activo a favor de la propaganda “nacional” a partir de 1937, con artículos como *Liberalismo y comunismo* (1937), en donde se percibía su visión de la guerra civil como una lucha entre el comunismo y el anticomunismo, lo foráneo y lo español. Consideraba que la República liberal había fenecido y que en la guerra que se estaba librando, aunque los dos bandos eran antidemocráticos, uno estaba encaminado a instaurar un régimen comunista en tanto que el otro daría lugar a una dictadura que contemplaba como transitoria hacia una nueva era liberal depurada de errores pasados”¹⁹⁴².

Es una posición muy parecida a la de Ortega. Sus preferencias particulares estaban del lado nacionalista, no tanto porque fuera partidario del mismo o participara de las ideas de los militares rebeldes ni se hiciera ilusiones sobre el futuro régimen. Pero sí consideraba un mal mayor el triunfo de una República que ya no era la liberal y democrática y que estaría usurpada por la tendencia revolucionaria de orientación comunista y bolchevique. Por eso procuró en todo caso mantener su silencio, que no significaba neutralidad ni equidistancia, sino más bien rechazo de ambos bandos y negativa a que su posicionamiento expreso supusiera consentimiento en el enfrentamiento fratricida o diera argumentos a unos u a otros. Por eso realmente se mantuvo en él, “no adoptó una postura pública explícita”.

En el primer curso del *Instituto de Humanidades*, que impartió Ortega desde el 13 de diciembre de 1948 al 14 de marzo de 1949 (*Sobre una interpretación de la Historia Universal. Exposición y examen de la obra de Toymbee: A Study of History*), comenta que a las catástrofes y desastres ocurridos en Europa los últimos quince años se añade el silencio de los intelectuales que no han acompañado en el esclarecimiento de lo sucedido, para mayor angustia de los europeos que a las tremendas desgracias añaden la de la oscuridad. Y continúa:

“Yo también he callado -y radicalmente- durante catorce años porque en España no se podía hablar y fuera de España no quería hablar. Algún día manifestaré el porqué de esta resolución (no en este curso ni en ninguna actividad del Instituto, sino fuera de él). No interesa insinuar los sacrificios que tan largo silencio representa”¹⁹⁴³.

Esa es la explicación que da Ortega, válida sobre todo para este período del exilio. En España no se podía; primero, porque no había libertad de expresión, en ninguna de las dos zonas, y no la habría en el largo período de la dictadura, absolutamente impensable en los primeros años (más de una década) de la misma. No hubiera tenido realmente ocasión y habría sido silenciado. Y segundo, porque no había auténticos

¹⁹⁴¹ *Ídem*, pág. 57

¹⁹⁴² *Ídem*, pág. 61.

¹⁹⁴³ *Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal*, O. C., T. IX, pág. 1252

receptores, pues sólo estaban dispuestos a escuchar a quienes reforzaban su posición. Cualquier pronunciamiento sólo serviría para profundizar los enfrentamientos, mostrando de algún modo su consentimiento en los mismos. Y por eso tampoco tenía sentido hablar fuera de España porque, a las dificultades de encontrar un órgano de expresión, se añadiría el lamentable espectáculo de unos españoles dentro y fuera de España, no para hallar comprensión a la causa de la justicia, sino para exportar el enfrentamiento fuera de nuestras fronteras. Creo que tiene aquí sentido la afirmación de Agapito Maestre de que con su actitud Ortega pretendía no contribuir al enfrentamiento, que “su silencio pretendía no rendirse a la terrorífica ideología dominante. O conmigo o contra mí”. La inteligencia, la moderación había sido vencida. Cualquier palabra mínimamente crítica sería tomada como arma arrojada, serviría para avivar el fuego del enfrentamiento. Cuando hablan las armas, las palabras no pueden servir de munición¹⁹⁴⁴.

En 1937 escribe Ortega un artículo (“**Sobre la opinión pública**”) que permaneció inédito, pero que creo expresa su convencimiento de que un pronunciamiento por su parte respecto de la guerra civil sería tomado como un acto de propaganda (a favor de uno de los bandos, cuando en realidad estaba en contra de ambos) y por tanto como un acto de beligerancia, contribuyendo a ella. En un momento de grave enfrentamiento, en que toda intervención es una toma de posición y por tanto de aceptación del enfrentamiento, quien quiere impedirlo tiene que callar. Así quiere puntualizar o negar unas opiniones que le han sido atribuidas sobre la guerra civil, pero advierte que sobre ella y sobre los asuntos españoles guarda un largo silencio que no va a romper:

“El señor Ortega ha hecho constar que esa opinión, según la cual la actual lucha española procedería de la simple rebelión de unos militares ayudados por unos moros y por dos naciones autoritarias, no es la suya. Conste así. Con ello el señor Ortega manifiesta su actitud opuesta a esa opinión en que los hechos más elementales aparecen desconocidos o falsificados, pero no manifiesta cuál es su opinión positiva respecto a la actual guerra civil. Protesta contra una propaganda inadmisibles pero no pretende por su parte hacer otra propaganda. Durante un cuarto de siglo ha expresado públicamente, día por día, su juicio sobre los asuntos públicos de España. Pero *desde hace cinco años* ha adoptado la resolución de guardar el más absoluto silencio. Cree que el escritor, el hombre de la palabra, tiene que aprender hoy en el mundo la disciplina del silencio y a no hablar sino en la hora debida. La gravedad de lo que acontece en España le lleva a considerar ese silencio aún más obligado por ahora”¹⁹⁴⁵.

¹⁹⁴⁴ En este sentido son ilustradoras estas palabras de M. García Pelayo: “Cuando (Ortega) estaba ante las circunstancias en las que las propias ideas no podían tener una virtud orientadora... consideraba que era preferible callar. Y esto me lleva a decir unas palabras sobre la posición de Ortega ante la guerra civil que, a veces, fue negativamente criticada por *terribles simplificateurs* de toda laya. A mi juicio, para quien entonces estuviera en edad juvenil era un deber de ética nacional militar en uno u otro frente... Pero distinta era la situación de Ortega... en virtud de que siendo un espíritu verdaderamente libre no podía vincularse a ninguno de los bandos, pues cada uno vivía una pura alienación, y en virtud también de que no pudiendo en medio de las pasiones y de la lucha verdaderamente existencial ejercer su función intelectual rectora, era legítimo que sintiera el deber de conservar intacta su *auctoritas* por si llegara el momento en que pudiera ser ejercida para contribuir a una mejor convivencia entre los españoles, momento que ciertamente no llegó, pues la contienda se planteó en términos de todo o nada y acabó con la victoria absoluta de uno de los bandos”. (GARCÍA PELAYO, M., *Obras Completas*, III, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, pp. 3183-3184. Cit. por A. MAESTRE, o. cit., pp. 242-243.

¹⁹⁴⁵ “Sobre la opinión pública”, O. C., T. IX, pág. 223. Habla Ortega refiriéndose a él mismo en tercera persona.

También puede aquí aplicarse lo que había dicho Ortega en *El Espectador I*, en la reseña que ya comentamos al libro de Scheler *El genio de la guerra y la guerra alemana*: el intelectual tiene la obligación de la verdad y no puede perder su independencia de criterio por el apasionamiento partidista. Por eso, en momentos de grave enfrentamiento, y mucho más en el abismo de una guerra civil, es posible que el intelectual se deje arrastrar por el servicio a una causa y pierda su objetividad: en cualquier caso, lo que diga va a ser interpretado sin la objetividad necesaria y no tendría efectos de concordia. Por eso es preferible callar: el silencio tendría que ser elocuente. Como llamada a la mesura y a la reflexión (no me identifico con nadie; condeno a ambos, a ninguno justifico). Pero al menos no podrá ser utilizado o no será en rigor arma arrojadiza.

“Estoy seguro de que en tiempo de guerra, cuando la pasión ciega a las muchedumbres, es un crimen de lesa pensamiento que el pensador hable. Porque de hablar tiene que mentir. Y el hombre que aparece ante los demás dedicado al ejercicio intelectual no tiene derecho a mentir”¹⁹⁴⁶.

Pero el silencio más duro de asumir es el que se refiere al franquismo, desde los años de hierro de la victoria hasta su primera vuelta a España, que parece “normalizar” el régimen y la existencia de España bajo la dictadura, y el largo silencio, sin una crítica (?), sin una condena, desde la vuelta más o menos definitiva hasta 1955. Puede seguir afirmando que “dentro de España no se podía hablar y fuera no quería” y no tenía sentido. Pero la dureza y duración de la represión, incluso los crímenes, y la imposición de un régimen autoritario, antidemocrático y antiliberal, sin legitimación de su poder si no es en la fuerza o por argumentos tan burdos y extemporáneos como el de “por la gracia de Dios”, que no ofrece una salida normalizadora, hacen difícilmente justificable la persistencia del silencio. Sobre todo cuando la vuelta a España, aun conservando su residencia oficial en Portugal, parecía legitimar el Régimen.

Pues bien, la idea que quiero defender es que el silencio de Ortega no es tal, que es sólo “relativo”, y que no legitima al franquismo; antes bien, habla y habla contra él; y con su silencio y con sus manifestaciones, lejos de “normalizarlo”, lo está realmente deslegitimando.

Primero, tenía que volver. Pasó muchos años sin volver a España. Francia, Argentina, Portugal desde 1942. Y hubiera bastado unas palabras de apoyo y justificación del régimen de Franco para que se le hubieran abierto las puertas y haber ocupado un lugar de acomodo en la cultura de la España de postguerra. Pero Ortega no lo hizo. Para haber sido “favorable” a la victoria de Franco y haberse aproximado a España en el vecino Portugal, el silencio de Ortega sobre el régimen y su negativa a instalarse en España tenían que significar no precisamente aquiescencia ante el mismo, sino los problemas, la desconfianza, la incompatibilidad de Ortega con él. En el interior arreciaban las críticas y la beligerancia contra el pensador, sobre todo por su connivencia con la República y por su acatolicismo. Por su parte, no se decidía a dar un

¹⁹⁴⁶ *El Espectador I*, O. C., T. II, pág. 324.

paso que pudiera significar aprobación de un régimen que toda su trayectoria anterior había condenado.

Pero tenía que volver, por varias razones. Primero, porque España era su medio, la circunstancia de la que se nutría y a la que tenía que contribuir. Es verdad que las preocupaciones de Ortega van ahora mucho más allá de la circunstancia española: su problema es Europa, la nueva situación del hombre desorientado, absorbido en una sociedad de masas, en un sistema de producción que lo convierte en *homo oeconomicus* y arrastrado por la contradicción entre un internacionalismo globalizador y la resistencia de un nacionalismo agresivo en su falta de soluciones para el futuro. Así el hombre se ve sobrepasado por la sugestión totalitaria, una socialización cada vez más eficaz y omniabarcante, las consecuencias de los exclusivismos nacionalistas y unas posibilidades cada vez más improbables y amenazadas de mantener una autonomía personal y un Estado donde prevalezca la libertad, la expansión cultural, la democracia y el humanismo.

Pero esos problemas tienen que ser abordados y vividos, no desde ninguna parte, desde el no ser reconocido de una cultura, una patria, una ciudadanía -Ortega no se ha reconocido o identificado en la "condición" del exiliado, tampoco en la de "ciudadano del mundo" si no es desde una raíz particular-, sino desde una nación y una cultura propias que participan y contribuyen a esa situación -en este caso europea- y reclaman, apuestan y pudieran ser ensayo de una solución. Ortega tiene que pensar desde España; ahí está el fondo y las primeras manifestaciones de los problemas; ahí las experiencias donde se concretan; ahí sus primeros interlocutores y destinatarios; ahí la necesidad de búsqueda y la demanda de medidas, de propuestas, de soluciones que hay que plantear, hacer ver su necesidad; y ahí la oportunidad de remover unas condiciones que se presentan abrumadoras. Ortega es un intelectual europeo, pero lo es en español y desde España. En ella, donde se le plantea la problemática vital, tiene que replantear su nueva misión.

Creo que Agapito Maestre plantea la pregunta pertinente: "Ortega es vilipendiado, una y mil veces, porque regresó a España después de la guerra civil. ¿A qué lugar podría haber ido mejor que a su país?". ¿Dónde podría haber sido su labor más fecunda y su palabra más útil? ¿En cualquier parte del exilio, sin la experiencia de España, silenciado y olvidado en ella y prácticamente ignorado en cualquier otra parte? Desde España, con la experiencia de lo que ocurría en ella, asfixiado por el apagón de la cultura, silenciado por la falta de libertad y de medios de expresión, padeciendo la falta de lectores y de interlocutores de los tiempos de libertad y de ebullición cultural, sin los jóvenes con los que compartir y a los que incitar con su pensamiento, hostigado por los censores de una filosofía de seminario y sin consentir y acomodarse con el Régimen, Ortega podía pensar, como siempre hizo, desde España y dar testimonio, dentro de los límites de una censura estricta, pero poco inteligente, de lo que España y Europa estaban necesitadas. Es aquí donde podía, todavía, no sólo dar remate a su pensamiento filosófico, sino ejercer su papel de intelectual comprometido en dar luz sobre las necesidades más urgentes y decisivas en la situación, insisto, española y europea. Y desde España pudo ser escuchado y su voz tener amplia repercusión en Europa y aun en el mundo. Y es aquí donde pudo representar un mínimo de autoridad y de pensamiento independiente.

Porque volver no significó consentir y legitimar el régimen dictatorial e impositivo que ciertamente resultó ser mucho más duro, inamovible y persistente en una situación de anormalidad e ilegitimidad de lo que había previsto o hubiera podido creer. Mantuvo siempre su residencia oficial fuera de España, para que su vuelta nunca fuera definitiva y oficial. De hecho, su vida transcurre entre España y Portugal y con múltiples salidas y estancias en otros lugares, especialmente en Alemania. Viene por primera vez a España en el verano de 1945 (cuando el final de la guerra mundial hacía pensar en cambios y apertura dentro del Régimen), vuelve en la primavera del 46 cuando imparte una conferencia en el Ateneo de Madrid sobre la idea del teatro, en 1947 vive entre Lisboa y Madrid y en 1948 es cuando funda el Instituto de Humanidades con Julián Marías, imparte el curso de doce lecciones *Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal* y establece su residencia definitiva -aunque intermitente- en Madrid, en la calle Monte Esquinza, n.º 28, donde fallecerá el 18 de octubre de 1955.

No se reintegró a la cátedra de metafísica de la Universidad Central ni cobró del franquismo (contra lo que sostiene Gregorio Morán), aunque sí aceptó su jubilación en 1953, al cumplir los 70 años, cediendo a las consideraciones que le hacían sus hijos sobre la situación de su esposa en caso de viudedad. No tuvo una palabra de apoyo al Régimen, aunque tampoco de condena explícita. Con su silencio y aislamiento dentro del mismo daba testimonio de su anormalidad, pues el más importante intelectual de España, llamado a dar conferencias y escuchado multitudinariamente en Estados Unidos, Reino Unido, Francia, Italia, Suiza, Alemania, tenía que guardar silencio sobre cuestiones políticas en España. Calló, pero no otorgó. Y, como vamos a mostrar, en realidad estaba pronunciándose contra él (contra el Régimen).

Sus intenciones al volver a España, a recuperar el contacto directo con la vida española, tenían otros horizontes: había que intentar relanzar la cultura, recuperar la vida y el intercambio cultural, reiniciar una toma de nivel que hasta tal punto se había desplomado por la falta de libertad y por la ausencia de los que lo habían elevado. Había que volver a contactar con la juventud, en la que alimentar la sensibilidad sin duda dispuesta a los problemas y a las corrientes culturales y de pensamiento del momento del mundo, por muy ajena a ellas que quisieran mantenerla quienes pastoreaban una cultura y un pensamiento regresivos y extemporáneos. En sus manifestaciones públicas en España se le hurtó esa juventud con la que no pudo materialmente contactar; sin embargo, su presencia y su silenciamiento eran fermento para la misma, como lo demuestra la carta que le envían un grupo de jóvenes el 7 de mayo de 1953 reconociendo su magisterio, o bien la respuesta de la juventud universitaria ante la muerte del maestro que, según José Luis Abellán, que la vivió en primera persona, marca el inicio de una verdadera reacción de esa juventud contra el régimen político y contra el sistema de amordazamiento y apartamiento del pensamiento moderno en que se la quería recluir. Había, en fin, que intentar propiciar o preparar el retorno o la posibilidad de recuperar el diálogo de los intelectuales españoles dispersos por el mundo, en el exilio¹⁹⁴⁷.

En la respuesta que Ortega dio a los jóvenes que le escribieron aquella carta les dice que “desde hacía dieciocho años se había visto obligado a guardar silencio, no sólo en España, sino también fuera”, publicando cosas “de tipo periférico, (...) cuyo sentido

¹⁹⁴⁷ Aquí es pertinente el testimonio de su hermano Eduardo que el propio Gaos cita y acepta (pág. 832).

era, en rigor, hacer constar que alguien existía y, sin embargo, callaba¹⁹⁴⁸. Hacía constar que existía y callaba, y su silencio, por tanto, era significativo, un verdadero acto de denuncia. Y así lo reconocen los jóvenes: “Usted está esencialmente presente, como lo ha estado desde un principio, en nuestra vida española... Porque en nuestra generación el diálogo con usted sigue siendo lo más enriquecedor y, sin duda, lo más definitorio. Y aún también, con ese modo de presencia que es la ausencia, por ese silencio suyo que tanto nos pesa a tantos”.

Pero decimos que Ortega en realidad no dejó de hablar y que su silencio fue sólo relativo. Dejó, sí, de publicar artículos de carácter político, entre otras cosas porque no había libertad de expresión ni prensa -en España- que le hubiera dado cabida (publicarlos fuera hubiera sido condenarse al exilio más definitivo o a cosas peores); pero siguió hablando en sus libros y obras de carácter teórico, y con claras referencias y manifestaciones a lo político.

Hubo, efectivamente, momentos en que Ortega estuvo dispuesto a romper el silencio y ejercer su misión de claridad. En 1945 ve una oportunidad de publicar una serie de artículos en el periódico *España*, de Tánger, que dirigía entonces su amigo y discípulo Fernando Vela. El primero de ellos, “**Llevo doce años de silencio**”, quedó inédito y la serie no llegó a escribirse:

“Llevo doce años de silencio. Durante nueve años y medio he vivido en la emigración. En rigor, sigo en ella... Pero ahora ha llegado el momento de quebrar esta decenaria taciturnidad. Se entiende de intentarlo. Entre tanto han acontecido en el Planeta las cosas más graves que han acontecido desde hace catorce siglos. (...) Filiar los rasgos de novedad que la nueva e inmensa tragedia ostenta es faena larga que ha de ocuparme, artículo tras artículo, durante mucho tiempo”¹⁹⁴⁹.

Denuncia en él la falta de libertad de expresión que ha padecido el mundo en los últimos diez años, precisamente los que han durado la guerra civil española y la guerra mundial, y la falta de auténtica independencia de los escritores, que ha motivado que a las tremendas desgracias que ha sufrido el mundo se haya sumado la falta de claridad y comprensión en la interpretación de las mismas. Y esa falta de auténtica libertad de juicio y de expresión se debe unas veces a la presión de los gobiernos y otras a la de la opinión pública, que sólo da oídas a quienes coinciden y secundan su propia posición. En tales momentos, dijimos, más vale callar si se quiere mantener la independencia de criterio y libertad de juicio.

¹⁹⁴⁸ Citada por ZAMORA BONILLA, J., o. cit., pág. 483. En la misma pág. cita la carta de los estudiantes a la que nos referimos y de la que citamos las líneas siguientes.

¹⁹⁴⁹ “Llevo doce años de silencio”, O. C., T. IX, pág. 703. También en la primera del *Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez*, impartido en septiembre de 1947 en la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País, anuncia lo mismo, lo que lleva a pensar que ese artículo podía ser de 1947: “Yo me propongo comenzar muy pronto, en una serie de artículos, los primeros que escribo tras doce años de silencio, artículos que aparecerán en el periódico *España* de Tánger y en la prensa norteamericana y suiza, esta tarea un poco cruenta de hacer ver las entrañas de lo acontecido en el mundo durante el último quinquenio. Porque acaece que, por primera vez en la historia de Occidente, a los enormes hechos nuevos que se han ido produciendo no han seguido inmediatos, como era sólito, su análisis y definición, de suerte que las gentes han vivido, y viven aún, sumergidas en terribles sucesos, sometidas a increíbles angustias, sin tener la menor idea de qué era lo que les pasaba ni por qué les pasaba” (T. IX, pág. 889).

“Sí, se trata de eso: de empezar a esclarecer lo que pasa en el mundo, a de-clararlo, que es la misión auténtica del decir. (...) “Decir” significa la última función sacra sin la cual la colectividad no puede vivir: hacer manifiesta en la palabra la verdad de las cosas, que es siempre, por lo pronto, oculta. Decir no es, pues, verbalizar sino *de-clarar* la verdad... Ahora bien, esto es lo que no ha podido hacerse *en ninguna parte del mundo* durante estos diez años... Hay, desde luego, la dificultad externa de si le dejarán a uno decir. Porque en unos países es el Estado quien *expressis verbis* lo impide, mas en otros es la opinión pública quien mediante su presión difusa pero tanto más enérgica, asfixiante, lo imposibilita... Esto es grave por ocasionar una auténtica tentación al silencio que actúa sobre quien, de verdad, tiene que decir sobre la realidad presente del mundo... La dificultad de decir todo lo necesario nos invita a no decir nada”¹⁹⁵⁰.

En la primavera de 1946, concretamente el día 4 de mayo, Ortega imparte una **conferencia en el Ateneo de Madrid**, que quiere de esta forma reanudar su actividad y lo hace queriendo simbolizar la continuidad en la persona de Ortega, que hace su primera aparición oficial en España. Avenirse a ello podía ser un riesgo y una oportunidad. Riesgo de dar por normalizada la situación de la cultura en la España de Franco y con ello de legitimar de algún modo al Régimen; oportunidad de volver a contactar con la juventud, de hacerse presente en las inquietudes y en el diálogo intelectual de los españoles, de agitar con la presencia de un intelectual que representa la gran cultura de antes de la guerra, con su exigencia de modernidad y de independencia, el panorama cultural dentro de España. El tema era “**La idea del teatro**”, sobre el que ya había disertado en Lisboa (día 13 de abril), que no era comprometido para la cerrazón ideológica del Régimen y que podía dar impresión de normalidad o continuidad en la programación cultural. Pero lo más importante era su presencia y las alusiones que pudiera hacer a la situación española.

Y lo primero que dejó caer es que su presencia significaba tarea pacificadora e imperativo de continuidad, para lo que había de ponerse radicalmente término al estado de alteración en que se ha estado viviendo.

“Este único emparejamiento semidiscreto que cabe entre la belicosa persona del Cid y la mía tan pacífica -noten que esto significa hacedora de paz... simboliza vehementemente el imperativo de continuidad, de continuación que a todos debe aunarnos. Continuar no es quedarse en el pasado ni siquiera enquistarse en el presente sino movilizarse, ir más allá, innovar... hincar los talones en el pasado, despegar desde el presente y ponerse en marcha, caminar, avanzar. La continuidad es el fecundo contubernio o, si se quiere, la cohabitación del pasado con el futuro y es la única manera de no ser reaccionario. El hombre *es* continuidad y cuando discontinúa... deja transitoriamente de ser hombre, renuncia a ser sí mismo y se vuelve otro *-alter-*, es que está alterado, que en el país ha habido alteraciones. Conviene, pues, poner a éstas radicalmente término y que el hombre vuelva a ser sí mismo”¹⁹⁵¹.

¹⁹⁵⁰ *Ídem*, pp. 704-706. Esto aporta una nueva razón a su silencio durante la guerra. En nota propia añade Ortega “que *en ningún país del mundo* ha existido ni ha vuelto a existir del todo la libertad de expresión”. Así lo reconocía en marzo la revista *The Nineteenth Century* en la “liberal Inglaterra”. Véase pág. 705, nota al pie de página.

¹⁹⁵¹ “Introducción de la conferencia en Madrid”, O. C., T. IX, pp. 880-881.

Tres cosas, a buen entendedor. Primero, que se necesita una tarea “hacedora de paz”. Ha habido tres años de guerra -si no más- y muchos de victoria. Es preciso que los españoles, empezando por los intelectuales, se decidan a convivir, lo que exige la admisión del otro, como compatriota (todavía el otro es considerado la anti-España y eso es mantener el estado de beligerancia). Precisamente eso es lo que significa -segunda idea- el imperativo de continuidad: enlazar con el pasado, contar con los que lo hicieron (y el pasado es la España anterior a la guerra, la República y el gran momento cultural que es todo el primer tercio del siglo), no partir sólo del presente y enquistarse en él que es el erial propiciado por la guerra, el enfrentamiento y la negación de media España y todo su pasado “liberal”. Continuidad es contar con toda la cultura que en grandísima medida está ausente de España y con los intelectuales que la han hecho y que en su inmensa mayoría están fuera de ella, en el exilio. Ortega representa esa cultura e incluso ese exilio. Su vuelta simboliza no la continuidad, sino el imperativo de continuidad. Prescindir de ello -tercera idea- es no ser. España vive en la alteración de sí misma; prescindiendo de nuestro mejor pasado, sufrimos una profunda alteración, una segura inautenticidad. Si queremos volver a recuperarnos, es preciso, radicalmente, acabar con esta profunda anormalidad, este estado de alteración que caracteriza a España durante más de una década. Está hablando a “intelectuales” dispuestos a forjar una “nueva España”. Pues bien, les está diciendo que esa nueva España no puede partir de la negación, sino de la recuperación de esa cultura que Ortega -y tantos ausentes- representan (y de la que, por la alteración que sufre España, se ha desconectado), única que puede lanzarnos al futuro (“fecundo *contubernio* del pasado y el futuro), y que ello exige el concurso de todos, y recalca todos, y por tanto también de los ausentes.

Entonces profiere Ortega una expresión un tanto desconcertante:

“Por una vez, tras enormes angustias y tártagos, España tiene suerte. Pese a ciertas menudas apariencias... el horizonte histórico de España está despejado. Bien entendido, ese horizonte histórico que es hoy más que nunca el horizonte universal es superlativamente problemático -pero esto significa sólo que está lleno de tareas, de cosas que hay que hacer y que hay que saber hacer. Ello es que mientras los demás pueblos... se hallan enfermos, el nuestro, lleno sin duda de defectos y pésimos hábitos, da la casualidad que ha salido de esta etapa turbia y turbulenta época con una sorprendente, casi indecente salud”¹⁹⁵².

España tiene suerte. Su horizonte histórico, pese a ser, como el universal, problemático y tener muchas tareas a realizar, está despejado. Y mientras los otros pueblos añaden a ese problematismo hallarse enfermos, España goza de una sorprendente, casi indecente salud. Apreciaciones enigmáticas -o concesiones a un auditorio acomodado en el franquismo que aplaudió a rabiarse- y que difícilmente casan con la realidad política, económica, social, cultural, demográfica... que está viviendo España: dictadura que oscila del fascismo al nacionalcatolicismo, aislacionismo internacional, autarquía económica que está provocando retrocesos e insuficiencia en la producción agrícola e industrial, mantenimiento del racionamiento, situaciones de hambre que en el 45 y el 46 provocan importante número de muertes y enfermedades, persistencia de la represión y explotación de la victoria, bajísimos salarios en contraste con el enriquecimiento de las clases pudientes, de los que explotan su implicación en el poder y la corrupción generalizada del “estraperlo”, miseria cotidiana en blanco y negro

¹⁹⁵² *Ídem*, pág. 881.

que algunos novelistas empiezan a retratar (Carmen Laforet, Cela, Delibes) frente a una cultura oficial que vive todavía el sueño del imperio y de la raza.

No se acierta a comprender lo de la “suerte”, el “horizonte despejado” y la “indecente salud” si no es porque, a pesar de todo lo que tiene en contra (una sangrienta guerra civil, una sangría demográfica y cultural -en el exilio sus mejores inteligencias-, un retroceso económico -se produce, aunque momentáneamente, un nuevo aumento del sector primario- agravado por la autarquía y el aislacionismo, un régimen que ignora y aun quiere liquidar a la mitad de los españoles y de lo español, una cultura que de nuevo se aísla y se aldeaniza...), España, o la sociedad española, logra sobrevivir y tiene incluso la intención y el ánimo -la sociedad, más que el Régimen- de ponerse a construir: la economía, la cultura, la propia nación. Un ejemplo es el propio auditorio y la voluntad de recuperación -y continuidad- que manifiesta.

Puntualiza Ortega: “Esa inesperada salud histórica -digo histórica, no política”. Voluntad de continuidad histórica, de recuperar la historia de España y trabajar por construirla. Que no precisamente salud y acierto político: la política, la organización del Estado vuelve a ser una rémora para esa recuperación. Y es la sociedad la que tiene que movilizarse para rehacer la nación que todavía tiene que ser. Y para eso advierte Ortega: esa voluntad de rehacer, esa inesperada salud histórica, que no política, “la perderemos nuevamente si no la cuidamos -y para ello es menester que estemos alerta y que *todos*, noten ustedes la generalidad del vocablo, noten ustedes el vocablo generalísimo, *todos* tengamos la alegría y la voluntad y la justicia, tanto legal como social, de crear una nueva figura de España apta para internarse saludable en las contingencias del más azaroso porvenir. Para ello es necesario que *todos* nos apretemos las cabezas... para intentar nuevas formas donde el pasado desemboque en el futuro”¹⁹⁵³.

Recalca Ortega el *todos* necesario para crear una nueva España (como esta escueta palabra fue la clave en el primer discurso de la Corona, en 1975: “Queremos ser el rey de *todos* los españoles”) haciendo, creemos, referencia a la necesidad de contar con todos los españoles, los que son reprimidos y negados o silenciados en el interior y los que están relegados en el exilio exterior. Y *todos* estemos dispuestos a la generosidad, a la voluntad y a la *justicia, tanto legal como social*. El Régimen y algunos periódicos pudieron tomarlo -el discurso y la afirmación de Ortega- como una manifestación de legitimación, pero en realidad estaba proponiendo todo lo contrario de lo que ese régimen representaba y que era necesario para recomponer España y restablecer la normalidad: continuidad, contar con el pasado que se estaba negando -y nótese cómo insiste en el enlace y contubernio entre pasado y futuro, casi ignorando el presente-, contar con *todos* los españoles, recomponer la justicia -legal y social: ninguna de las cuales podía ostentar propiamente el Régimen, aunque estuviera apuntalando un remedo de legalidad con las “leyes fundamentales” que iba generando (pero en las que la fuente de legitimidad seguía siendo el Caudillo).

Uno de los que mejor podía comprender el alcance de las alusiones de Ortega era sin duda Gregorio Marañón, que le escribe a continuación:

“Querido Ortega: gran alegría hemos tenido todos esta tarde, viéndole en la plenitud de su artillería y viendo su generosa actitud; y viendo también, cómo la gente supo

¹⁹⁵³ *Ibidem*.

comprenderlo todo. Hacía años, tantos como los que nos separan de la otra etapa, que no había estado tan absolutamente contento”¹⁹⁵⁴.

Había algunos que quizás esperaban una condena más explícita del Régimen. Como sus partidarios esperaban también una legitimación más explícita. Pero la mayoría, según Marañón, podía comprender la plenitud de su artillería, cómo Ortega estaba proclamando verdades necesarias.

Todavía dijo más: la necesidad de entablar un diálogo con los jóvenes y tratar con ellos un asunto elemental, ese en el que no gozamos precisamente de salud: la política. Ese encuentro y diálogo con los jóvenes es lo que el Régimen procuró evitar y no llegó a producirse.

“Pero sobre todo esto, sobre lo que es la política... tenemos que hablar, jóvenes, ¡y mucho! No ahora -tiempo adelante-, no sé bien cuándo -un día entre los días. Pero hemos de hablar, jóvenes, larga y enérgicamente, porque tenemos que vernos las caras -ni qué decir tiene-, la mía vieja con las vuestras mozas”¹⁹⁵⁵.

1948 es el año en que Ortega, junto con Julián Marías, fundan el **Instituto de Humanidades**. Constituye el intento de volver a estar presente y movilizar el pensamiento y la cultura dentro de España y de encontrar el contacto y el diálogo con la juventud. Ortega nunca abandona sus proyectos para España: quiere ejercer expresamente de incitador del pensamiento y animador de la cultura. Y quiere promover el diálogo entre intelectuales.

“En el prospecto donde expresamos la idea de un Instituto de Humanidades aludimos a nuestro propósito de que su organización llegue a constituir una nueva forma de convivencia intelectual que permita y fomente la participación vivaz de muchas personas en el cultivo de las ciencias de lo humano”¹⁹⁵⁶.

En el prospecto, firmado por los dos promotores, además de aplicar el término “humanidades” a “las disciplinas todas que se ocupan de los hechos exclusivamente humanos”, llaman a la colaboración para la investigación en diferentes temas de las ciencias humanas, en las fundamentales (como pueden ser la lingüística, la etnología, la historiología o la economía), así como en aquéllas que tienen que ver con la realidad presente y la comprensión del mundo actual. Proponen cursos con asistencia de oyentes, grupos de investigación que quisieran resultaran sugestivos para los jóvenes y coloquios entre colaboradores, con la posibilidad de que asistieran oyentes y así estimularan la reflexión y el intercambio tanto de los participantes como de los oyentes asistentes.

El Instituto se enfrentó a muchas dificultades, muchas de ellas provenientes de la censura y del vacío a que intentó someterlo el Régimen. Aún así tuvo un éxito más que notable, y no sólo por los dos cursos que Ortega impartió (*Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal* y *El hombre y la gente*), que congregaron a más de 600 personas el primero y 1300 el segundo, sino porque fue un verdadero revulsivo y

¹⁹⁵⁴ *Epistolario inédito Marañón Ortega Unamuno*, ed. cit., pág. 272.

¹⁹⁵⁵ “Introducción de la conferencia en Madrid”, pág. 882.

¹⁹⁵⁶ “Boletín número uno del Instituto de Humanidades”, O. C., T. IX, pág. 1177.

un acontecimiento intelectual de auténtico interés por el pensamiento en libertad e independencia. Las dificultades y resistencias a que habían de enfrentarse, los compromisos de Ortega en el extranjero y otras actividades apremiantes llevaron a interrumpir *sine die* las del Instituto¹⁹⁵⁷.

El primer curso de Ortega *Sobre una interpretación de la Historia Universal* está también lleno de alusiones a la situación española (lo mismo cabría decir de *El hombre y la gente*). Expone en él la interpretación de la historia que hace Toymbee en su *Estudio de la Historia*. Su tesis principal es que el sujeto de la historia o el “campo histórico inteligible” no es la nación, sino una unidad socio-histórica más amplia en la que aquéllas, las naciones, están incluidas, que es la “civilización”, en nuestro caso, la Civilización Occidental en la que están contenidas naciones como Inglaterra, Francia, España..., y en ella es donde resultan realmente inteligibles. Con un método que él llama empírico, y partiendo de las civilizaciones hoy vivientes (occidental, islámica, ortodoxa, hindú...), se remonta al origen y establece los caracteres propios de todas las civilizaciones, las que nacen o se originan en otras y las que son originales o nacen de nuevo por sí mismas.

Lo que deja claro es que la historia no habla del pasado, sino que “hable de lo que hable, en el fondo, siempre habla de nosotros mismos”: *De te fabula narratur*. El estudio de la historia nos lleva a la comprensión del presente (la realidad, constitutivamente histórica, sólo puede ser aprehendida por la razón histórica o narrativa, nos dirá en la lección V). Es así como los oyentes podían entender que este curso sobre la interpretación de la historia universal nos estaba dando claves para la comprensión y enjuiciamiento de la realidad presente de España.

Hace, por de pronto, de nuevo referencia a la tremenda realidad que ha vivido Europa y el mundo, la “serie de catástrofes y desastres y calamidades inauditas padecidas por gran parte de los humanos en los últimos quince años”. Y estando acostumbrada Europa y siéndole tan necesaria la labor esclarecedora de los intelectuales, “por primera vez desde hace diez siglos, durante los últimos años (quince o más), los intelectuales europeos han enmudecido y la tarea de ir esclareciendo lo que acontece conforme acontece, ha quedado incumplida y ello en ocasión que los sucesos emergentes eran tan tremendos”¹⁹⁵⁸.

Y es entonces cuando se refiere a su propio silencio y a su resolución de ponerle fin, de lo que es expresión este curso y el Instituto de Humanidades. Aunque señala que esta vuelta a su tarea de intelectual que intenta dar luz sobre lo que está aconteciendo -esa función que Cerezo dice ha muerto en Ortega- no tiene por objeto sólo ni principalmente a España, sino “a todo Occidente y aun al mundo todo”. Como vamos a ver muy pronto y ya nos adelantaba en el prólogo a la cuarta edición de *España invertebrada*, el problema de España y el de Europa se funden en uno solo y en la misma solución. Y de esto es de lo que más habla en todo este período.

“Yo también he callado -y radicalmente- durante catorce años porque en España no podía hablar y fuera de España no quería hablar... Pero así como no he tenido empeño alguno en hacer ver a mis compatriotas que sé tales o cuales sabidurías, he creído deber

¹⁹⁵⁷ Cfr., MARÍAS, Julián, “Humanidades hace medio siglo”, *ABC*, Madrid, 26 febrero 1998.

¹⁹⁵⁸ *Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal*, O. C., T. IX, pp. 1251-1252.

demostrarles que sé no existir, tal vez, la única ciencia difícil. Mas ahora creo inversamente llegado el momento para cancelar mi taciturnidad y he querido iniciar la nueva faena dentro de España, aunque no se refiere sólo ni tan siquiera principalmente a España sino a todo Occidente y aun al mundo todo... El deseo de intentar cumplirla es una de las razones por que he llamado a ustedes proyectando este *Instituto de Humanidades*, porque yo no puede ejecutarla solo, necesito de la colaboración y participación de todos, sobre todo de los jóvenes que sientan auténtica vocación intelectual”¹⁹⁵⁹.

A continuación se refiere a las dificultades que se están poniendo a la labor del Instituto y a la suya propia de agitar el debate intelectual, acusando al aldeanismo y bajos rencores y envidias que se han instalado en la mediocre “vida cultural” de la España oficial (de nuevo nos sirve la denominación) donde, deja caer, cunde el temor hacia los “aparecidos”, por lo que pueden volver a remover.

“De esta manera espero que marcharemos bien y de ningún cuadrante sobrevengan a nuestra empresa tropiezos como no sea del aldeanismo en que ha vuelto a instalarse gran parte de la vida intelectual española y el todo su conocido repertorio: la tóxica explosión de las envidias, la pueril ejecución de insolencias y la vana agitación en las molleras de arcilla o de algún barro otro. En la aldea perdura el terror hacia los aparecidos, hacia los que se creía que ya habían muerto y de los que se pensaba haber ya salido y no debe sorprender que haya gente a la cual irrita el que resucita”¹⁹⁶⁰.

En otra ocasión, en la lección VII, vuelve a repetir esta denuncia y hace un llamamiento a todos, especialmente a los jóvenes, para combatir este aldeanismo y reafirma su propósito de dar la batalla en España contra esa reacción de los zafios que pretenden rebajarnos a la altura de su bajeza.

“Todos juntos, con los jóvenes sobre todo, logremos lo antes posible desalojar ese aldeanismo de la vida intelectual española... Después de esta escaramuza con las sabandijas a la que seguirán cuantas sean menester, porque si he sabido durante catorce años no existir, una vez que pretendo de nuevo actuar en mi país en vez de hacerlo desde otros, me sé muy cierto, primero, de no aguantar arreos y, segundo, no tolerar que en mi contorno siga actuando impunemente el eterno y específico imbécil español con el cual empecé a combatir cuando tenía diecinueve años”¹⁹⁶¹.

Lo mismo que el aldeanismo critica la *tibetanización* de España. Es ésta un caso dramático de alternancia entre apertura y cerrazón, entre enriquecerse con las incitaciones del exterior o encapsularse en una desconfianza empobrecedora. Así, por ejemplo, en el siglo XVI España se abre a todos los vientos del exterior, mientras que en el XVII se encierra en sí misma en un proceso de “hermetización”, a lo que llama “tibetanización”. Lo mismo ocurre, dice, con España y el Madrid de finales del siglo XIX, “al que no le interesaba nada de lo que pasaba en el mundo”, para el que el mundo acababa en las Ventas o en Carabanchel. Por el contrario, el primer tercio del siglo ha sido un tiempo de apertura (hemos “asistido al tránsito de esa España absorta en sí misma a una España, como fue la de los primeros treinta años de este siglo, abierta a

¹⁹⁵⁹ *Ídem*, pág. 1252.

¹⁹⁶⁰ *Ídem*, pág. 1253.

¹⁹⁶¹ *Ídem*, pág. 1300.

todos los vientos, mejor dicho, a todos los huracanes”¹⁹⁶²). Júzguese por estas categorías el momento actual (1948) de España.

Otra explicación que puede leerse en clave nacional es la referida a la cuestión de la legitimidad (lección VI). Basándose en lo que acontece en Roma, descubre que ha habido dos formas fundamentales de legitimidad del poder: la monárquica y la republicana o democrática. En la primera, que ha sido la “primigenia, prototípica”, ejemplar y más duradera en Europa, el rey ostenta la legitimidad “por la gracia de Dios” (la reciba directamente o por delegación del pueblo), recibiendo por ello el reconocimiento del pueblo. En la segunda, que de algún modo comienza en la Roma republicana y en Europa se adelanta en Inglaterra y se extiende entre 1800 y 1850, la legitimidad emana de la soberanía popular. “Esta última forma de legitimidad es lo que se ha llamado “democracia”. Quede, pues, claro lo que intento decir: en la Civilización Grecorromana como en la Civilización Occidental ha habido una legitimidad -primaria, fundamental y prototípica que es la monarquía y a ésta sucedió otra: la legitimidad fundada parcial o totalmente en la soberanía popular, la democrática”¹⁹⁶³. Compárese en cuál de las dos encaja la legitimidad del nuevo Estado y su Caudillo (aparte la pretensión de atribuírsela “por la gracia de Dios”). Así termina la lección: “Ahora, señores, estamos pertrechados para entender lo que es la vida, la vida toda, la personal y la colectiva, cuando llega la hora en que nos aparece formalmente constituida como ilegitimidad”¹⁹⁶⁴.

Precisamente de ilegitimidad constitutiva habla en la historia de Roma con la institución del Imperio. Cuando Augusto recibe todo el poder y se instituye el principado (*princeps, dictator, imperator*), sabe que no tiene título legítimo para mandar; sólo se justifica en la necesidad de acabar con la anarquía. “Y he aquí, señores, lo sorprendente al final del proceso de mil años que es la historia de Roma: el jefe de su Estado vuelve a ser... *cualquiera*. Por eso el Imperio no tuvo nunca genuina forma jurídica, auténtica legalidad ni legitimidad. El Imperio fue esencialmente una forma informe de gobierno, un Estado sin auténticas instituciones”¹⁹⁶⁵.

Pero cuando los hombres de una colectividad se acostumbran y acomodan a un poder ilegítimo y fraudulento se produce lo que Ortega llama encanallamiento, citando un texto de *La rebelión de las masas*:

“Pero haría ver la enorme dosis de desmoralización íntima, de encanallamiento que en el hombre medio de nuestro país produce el hecho de ser España una nación que vive desde hace siglos con una conciencia sucia en la cuestión de mando y obediencia. El encanallamiento no es otra cosa que la aceptación como estado habitual y constituido de una irregularidad, de algo que mientras se acepta sigue pareciendo indebido. Como no es posible convertir en sana normalidad lo que en su esencia es criminoso y anormal, el individuo opta por adaptarse él a lo indebido, haciéndose por completo homogéneo al

¹⁹⁶² *Ídem*, pág. 1310.

¹⁹⁶³ *Ídem*, pág. 1289. Por cierto, compara la “monarquía inglesa actual” con la monarquía en que el rey gobierna efectivamente y detenta esa legitimidad. “Este hombre ya propiamente no gobierna, no ejerce *imperium*. Su función estatal ha quedado reducida al *minimum* imaginable: establecer la continuidad en la sucesión de los efectivos gobiernos. Representa, en rigor, sólo la continuidad de la milenaria vida inglesa. No es ya un jefe de Estado efectivo: es sólo o casi exclusivamente un símbolo” (pág. 1295).

¹⁹⁶⁴ *Ídem*, pág. 1295.

¹⁹⁶⁵ *Ídem*, pág. 1330.

crimen o irregularidad que arrastra... En vez de oponerse a ser imperado por quien su íntima conciencia rechazaba, ha preferido falsificar todo el resto de su ser para acomodarlo a aquel fraude inicial. Mientras esto persista en nuestro país es vano esperar nada de los hombres de nuestra raza. No puede tener vigor... una sociedad cuyo Estado, cuyo imperio o mando, es constitutivamente fraudulento”¹⁹⁶⁶.

En conclusión, si es verdad que Ortega, desde 1932, dejó de escribir básicamente artículos de periódico de carácter político para dedicarse a escribir libros de filosofía y que eso se convirtió en una vocación de silencio político, parcial hasta el comienzo de la guerra, efectivo y obligado durante la misma, sobre todo para no consentir y contribuir al enfrentamiento entre españoles y no legitimar a ninguno de los bandos o dar pie a que alguno de ellos pudiera aprovecharlo, es verdad que su silencio no lo fue en absoluto y que en sus libros u obras teóricas, sobre todo desde que, según confiesa, estuvo dispuesto a romper ese silencio y volver a ejercer su función de intelectual, Ortega habló, y bastante, aunque con la explicable cautela, de política y de la realidad política y cultural de España. Quiso volver a ella y hablar desde ella, en su condición de español. Obviamente no se enfrentó abiertamente al Régimen, pero ni sus gestos ni sus palabras lo legitimaron. Todo lo contrario: todos sus escritos anteriores a la guerra civil en defensa de la democracia y el liberalismo y en contra del totalitarismo y el autoritarismo, del fascismo y del comunismo, constituyeron su pensamiento político permanente. Él había diseñado para España un modelo de Estado nacional, democrático y liberal, con justicia social y descentralizado, un modelo que encajaría con diferentes variantes de la socialdemocracia o el nuevo liberalismo progresista. Ese modelo no lo cumplió la República, que se había desnacionalizado. Ortega hizo sus necesarias advertencias. Pero, evidentemente, no lo cumplía el régimen franquista, que no era ni nacional (prescinde, acalla o elimina a la mitad de los españoles) ni democrático ni liberal. Reaccionario y recentralizador, no brillaba por la justicia, ni legal ni social. Las propuestas de Ortega deslegitimaban necesariamente al franquismo.

Pero es que esas posiciones las mantiene y de muchas formas las manifiesta en sus obras, las que reedita o amplía, como *La rebelión de las masas*, o las que produce en todo el período desde 1936 y tras su “vuelta” a España, como estamos viendo. Y en ellas hay claras alusiones críticas al régimen de Franco, a la situación de la cultura española, a los principios que deben regir en el Estado y los cambios que deben producirse en aquél. Ortega habla y se manifiesta de muchas maneras: en absoluto puede decirse que había muerto como intelectual.

Vamos a anotar todavía algunas de esas intervenciones, aunque seguramente se pueden encontrar en sus obras muchas otras. Pero hay una fundamental: es la propuesta europeísta. Desde *La rebelión de las masas*, ya en 1929-30, en el prólogo ya citado de 1934 (*España invertibrada*), clarísimamente en 1937-38 (“Prólogo para franceses” y “Epílogo para ingleses”) e insistentemente desde 1945, Ortega tiene claro que los problemas que padece España y también las demás naciones europeas sólo pueden tener una solución que va más allá de las naciones-estado con que se constituyó Europa desde el comienzo de la Edad Media: la construcción de una Europa unida, la ratificación de Europa como “nación” o Estado supranacional en lo económico, en lo cultural y en lo político. Y, evidentemente, Europa con los valores que la definen y constituyen: ilustración, individualismo crítico, liberalismo, democracia... Ortega en todo este

¹⁹⁶⁶ *Ídem*, pp. 1276-1277. También en *La rebelión de las masas*, O. C., T. IV, pág. 465.

tiempo nunca ha dejado de preocuparse y reflexionar sobre España y tiene un nuevo proyecto para ella. Sólo que, como nos dice repetidamente, ese proyecto no es sólo para España. Es para el conjunto de Europa. Este proyecto europeo es al que queremos dedicar la última parte de nuestro trabajo. Terminemos antes de constatar las todavía importantes intervenciones de Ortega, sus muchas formas de pronunciarse.

No hay por qué insistir ya en *El hombre y la gente*, cuyo mensaje fundamental es pro de la libertad y la responsabilidad individual y frente a los peligros de una socialización extrema que propicia el totalitarismo ya hemos comentado al referirnos a las conferencias de Valladolid y Rotterdam o los artículos *Sobre ensimismarse y alterarse* de 1933. Entre 1939 y 1940 Ortega imparte, en la Sociedad de Amigos del Arte de Buenos Aires un curso completo de diez lecciones con ese título *El hombre y la gente*, cuya primera lección es “Ensimismamiento y alteración”. Éste será también el segundo curso del Instituto de Humanidades (1949-50), aunque lo redacta de nuevo casi por completo.

En Buenos Aires, ya en 1940, comenta Ortega el error de los intelectuales al implicarse demasiado en la política, comprometiendo tal vez la tranquilidad de ánimo necesaria para el cumplimiento de su verdadera misión, que es la de alumbrar algún aspecto de la verdad, como ya defendía en 1923 en “reforma de la inteligencia”. De ahí la necesidad de recogimiento, del ensimismamiento necesario a la reflexión, fuera de la alteración que el *pathos* político puede suponer: “Ahí tienen ustedes, concluye, -si por ventura alguno es curioso de ello- la clave de mi vida -de mi actuación y de mi inactuación- en los últimos quince años”¹⁹⁶⁷. Pero en esto ya hemos insistido suficientemente.

Durante el verano de 1940 escribe Ortega una serie de artículos en *La Nación*, de Buenos Aires, sobre el Imperio romano, que será la segunda parte del libro publicado en 1941 *Historia como sistema y del Imperio Romano*. Es un ensayo de historia que trata de asuntos políticos y de aquilatar ciertos conceptos básicos: sociedad, Estado, concordia, libertad... Después de haber proclamado, en *Historia como sistema* (1ª parte del libro), que la *razón histórica* es la única que puede hacernos comprender la realidad, que es constitutivamente histórica, se trata ahora de un verdadero ejercicio de razón histórica en el que el análisis del Imperio romano nos sirve, no sólo para entender aquella sociedad y momento histórico, sino que nos da claves para la nuestra y el momento actual. Y no deja Ortega de resaltarlo, reclamando el carácter paradigmático de la historia de Roma y animando a hacer un paralelismo con el presente. Eve Giustiniani afirma en este sentido que se trata de un “texto de intervención” de clara intencionalidad política, en el que Ortega intenta justificar la actitud adoptada por él ante la guerra civil y posicionarse, manteniendo la ambigüedad entre el texto teórico y la intervención política que sea asumible para su decisión de silencio, ante el régimen dictatorial de Franco, haciendo sugerencias para los propios argentinos en su particular situación política¹⁹⁶⁸.

¹⁹⁶⁷ *El hombre y la gente*, O. C., T. IX, pág. 385.

¹⁹⁶⁸ Véase: GIUSTINIANI, Eve, “Sobre el silencio de Ortega: una lectura contextualizada de *Del Imperio Romano*” (1941), en *Ortega medio siglo después 1955-2005: la recepción de su obra*.

1.- CONCORDIA-DISCORDIA

Los mismos temas en que trata y divide su disertación: *concordia, libertas*, vida como libertad o vida como adaptación, son ya todo un programa. En el primer capítulo, *concordia-discordia*, hay un juicio implícito sobre la guerra civil y un aviso para el nuevo Estado: el consenso social y en definitiva la concordia es la base de toda sociedad: “Es evidente que una sociedad existe gracias al consenso, a la coincidencia de sus miembros en ciertas opiniones últimas: (...) dogmas sobre el universo y la vida, normas morales, principios de derecho, prescripciones que regulan incluso la forma de la guerra...”¹⁹⁶⁹. En último término la “creencia firme y común sobre quién debe mandar”.

Lo opuesto a la con-cordia es la dis-cordia. Claro que en toda sociedad hay divergencias, disensos y aun conflictos que pueden cuestionar muchas cosas, pero que no afectan a la base de la convivencia o se mantienen dentro de un mismo orden de valores y creencias básicas. Porque la discrepancia puede ser en lo secundario o en lo básico. Cuando “la disensión llega a afectar a los estratos básicos que sustentan la solidaridad del cuerpo social, quedará éste tajado de parte. (...) Cuando la disensión es radical, todo queda aniquilado. Nada es común entre los contendientes. El Estado queda destruido, y con él toda vigencia de ideas, de normas, de estructuras en que apoyarse”¹⁹⁷⁰.

2.- LIBERTAS

Concordia y libertas son, para Cicerón -cuyo libro *De Republica* sirve de base al comentario de Ortega-, los dos pilares del Estado romano, que están agonizando en los albores del Imperio. En este apartado se explica qué es la *libertas* romana (negativa a que mande un rey que sea encarnación de la ley y sometimiento a la ley hecha en común por los ciudadanos) frente a la libertad del liberalismo europeo (que es la proclamación de las “libertades individuales”, al tiempo que se exigen límites al poder del Estado para impedir que invada la esfera individual de la persona). Lo que predomina es la explicación de ese liberalismo clásico que está ya superado, pero que ha dejado algo que es consustancial al liberalismo europeo o a la concepción política de Europa como tal: que, mande quien mande, sea rey, emperador, parlamento o sufragio universal, ha de tener límites a su poder.

El liberalismo parte de una idea optimista de la sociedad: en los hombres predomina la sociabilidad. La sociedad, dejada a sí misma (*laissez faire, laissez passer*), se autorregula, reduce los conflictos y produce el mayor bienestar de todos. Proclama una pluralidad de libertades determinadas, entre las cuales la primera fue la libertad de contrato o de comercio (ahí nació *sensu stricto* el liberalismo; en un medio caracterizado por el capitalismo -economía de la producción-, al que es connatural un proceso donde la producción no tenga límites y por tanto tampoco el mercado). Su preocupación fundamental respecto del Estado es, no quién ha de mandar (le parecen igualmente legítimos un rey o una república), sino cuáles han de ser los límites del poder.

¹⁹⁶⁹ *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, O. C., T. VI, pp. 89-90.

¹⁹⁷⁰ *Ibidem*.

Señala Ortega en este liberalismo un error de principio sobre la sociedad: ésta es necesaria, el hombre es por naturaleza un ser social; pero en el hombre coexisten impulsos antisociales. Por ello la sociedad tiene que neutralizarlos y el orden social no se consigue sino por un control estricto que exige la fuerza, el mando, en definitiva el Estado que detenta y actúa en último término por la violencia. Frente a éste, el liberalismo exige límites en el ejercicio del poder y proclama las libertades individuales: de conciencia, de religión, de empresa, de asociación, de expresión, de residencia; en suma, de autonomía frente al Estado en la disposición de la propia vida: el individuo puede hacer todo... mientras no esté prohibido por la ley.

La libertad en este liberalismo no coincide exactamente con lo que llama Ortega “la vida en libertad”, que es algo más hondo y radical que el hecho de éstas o las otras libertades. Su tesis es que se puede no tener, aunque sea temporalmente, alguna de las libertades y no por eso sentirnos despojados de nuestra libre condición.

La *libertas* romana, la libertad para Cicerón y los romanos es ante todo “vida pública sin reyes”, la negativa a ser regidos por reyes que encarnen o impongan las leyes. En sentido positivo, expresa la voluntad de ser regidos por la ley (sometimiento al derecho); ley que no proviene de la voluntad de una persona, sino del común de los ciudadanos. La ley supone contención y a la vez seguridad, garantía para el ciudadano que deja de estar a expensas de la arbitrariedad, y de algún modo representa y proviene de todos (*Senatus populusque romanus*). Imperio de la ley. Estar regido y amparado por la ley es la auténtica *libertas*.

“Pero este sentido negativo de *libertas* -“vida pública sin reyes”- tiene, por fuerza, un reverso positivo: vida pública según las instituciones republicanas y tradicionales... Cicerón se sentía libre cuando era mandado por las magistraturas conforme a las leyes”¹⁹⁷¹.

Pero estas leyes que fundamentan la *libertas* romana no proclaman ninguna de las “libertades” del liberalismo. Hay mucha diferencia entre esta “libertad” y el liberalismo de las libertades. Ante el poder del Estado aceptado como tal cabe plantear dos cuestiones, como ya hemos comentado en otro momento: 1) quién debe mandar; 2) qué límites ha de tener quien mande. La República romana se plantea la primera cuestión: de ninguna manera los reyes -expresión de una voluntad particular que se impone al resto, negando así su libertad-, sino “*senatus populusque romanus*”; en definitiva, la ley que emana de todos. Pero no se plantea, como lo hace el liberalismo, lo segundo; el romano no es “liberal”: el poder público, para él, no tiene límites; el romano es totalitario. No concibe al hombre sino como miembro de su ciudad. El resumen es éste:

“La libertad europea y la romana se nos ha presentado como dos perfiles con cierto parecido familiar (en ambas la libertad es un pilar básico del Estado y garantía para el ciudadano; pero la conciben de modo diferente)... La libertad europea ha cargado la mano en poner límites al poder público e impedir que invada totalmente la esfera individual de la persona. La libertad romana, en cambio, se preocupa más de asegurar que no mande una persona individual, sino la ley hecha en común por los ciudadanos. Esto último es lo que representan para Cicerón las instituciones republicanas tradicionales de Roma, y a vivir dentro de ellas llamaba *libertas*”¹⁹⁷².

¹⁹⁷¹ *Ídem*, pág. 108.

¹⁹⁷² *Ídem*, pág. 113.

3.- VIDA COMO LIBERTAD Y VIDA COMO ADAPTACIÓN

Nótese que ni una ni otra forma de libertad, fundamental, como la concordia básica, para un Estado que se quiera legítimo, se da en una dictadura personal e impuesta. Pero todavía se ve más claro en la distinción que hace Ortega entre “vida como libertad” y “vida como adaptación”.

Mírese como se mire, el Estado es siempre constricción, imposición, en último término por la violencia -no en vano se define por el monopolio de la violencia legítima-, de la ley a la que el ciudadano debe atenerse. Es “por esencia, presión de la sociedad sobre los individuos que la integran”. “Vida como libertad”, que es la libertad fundamental que cabe en un Estado, aunque se hayan dado diferentes expresiones, más o menos logradas, de ella, es conformar el Estado y sus instituciones, necesarias e ineludibles, de acuerdo con la voluntad de los pueblos o la ciudadanía para los que se conforman: “El hombre no es libre para eludir la coacción permanente de la colectividad sobre su persona que designamos con el inexpresivo nombre de “Estado”, pero ciertos pueblos, en ciertas épocas, *han adaptado el Estado a sus preferencias vitales*, le han impuesto el gálibo que les proponía su albedrío. Esto y no otra cosa es “vida como libertad”¹⁹⁷³.

Por el contrario, cuando el Estado oprime férreamente y adopta una forma impuesta a la colectividad, en absoluto dependiente ni de su voluntad ni de sus “preferencias vitales”, de forma que no sólo es ineludible la presión del Estado sino también la figura concreta que adopta, tenemos la “vida como adaptación”: no que el Estado se adapte a la vida y a la voluntad de los ciudadanos, sino la vida y voluntad de éstos la que tiene que adaptarse al Estado y su forma de imposición. Obsérvese cómo podían sonar las palabras de Ortega en tiempos de regímenes autoritarios, dictatoriales y totalitarios:

“Hay épocas en que, por causas múltiples, desaparece, aun para esos mismos pueblos, la *posibilidad* de preferir unas instituciones a otras; antes bien, sobrevienen ineluctablemente, sin margen para la opción, impuestas por una necesidad mecánica e inexorable... En tiempos tales, lejos de fluir la vida humana a sabor por cauces institucionales forjados a su medida y *con su anuencia*... se vuelve todo lo contrario: *pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado*, un molde de que nadie es responsable y que nadie ha preferido... La vida pública deja de ser cuestión de querer o no querer; por tanto, de preferir. Con extraño automatismo el Estado se convierte en pura exigencia ante los individuos, no admite condiciones previas, reservas, reparos. En rigor, no admite siquiera la colaboración, sino simple entrega”¹⁹⁷⁴.

Consideramos finalmente, antes de abordar la “solución europea”, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, única obra escrita por Ortega como “libro” o tratado filosófico que, aunque escrita entre 1947 y 1948 y no terminada, se publica póstumamente en 1958 en Argentina y en 1962 en España. Aunque obra fundamentalmente de filosofía de la ciencia y de filosofía en general, hay

¹⁹⁷³ *Ídem*, pág. 117.

¹⁹⁷⁴ *Ibidem*.

en ella muchas referencias críticas a la sociedad y a la cultura española del momento. Señalamos las que nos parecen más evidentes.

El párrafo 20, “Breve paréntesis sobre los escolasticismos”, es una auténtica diatriba que tenía que ser recibida como tal por los representantes de la filosofía entonces dominante en España, todos ellos “escolásticos” y “nacional-católicos”. Todavía dolería en 1962. Para Ortega, toda “escolástica” es un pensamiento recibido, parasitario, que no parte de los problemas -como todo pensamiento auténtico-, sino de las soluciones, que no trata de investigar y esclarecer, sino de asimilar y “entender” lo que se nos dice. “Filosofía” anacrónica, fuera de espacio y de tiempo, que no puede realmente comprender el pensamiento que trata de asimilar porque no coincide ni con la época ni con las condiciones en que los problemas se suscitaron ni podrían alcanzar el significado propio de los términos con que se abordaron. Carente por completo de creatividad y de originalidad, a enorme distancia en el espacio y el tiempo de la filosofía griega y de su contexto cultural (no digamos el de la neo-escolástica española de seminario), puede dar lugar a aberraciones conceptuales que impiden el verdadero pensamiento. ¿O es ese, quizás, el propósito de alguna escolástica? Termina Ortega: “La deficiencia más grave de la filosofía escolástica: su incapacidad para plantearse los problemas filosóficos que son siempre los últimos o extremos”¹⁹⁷⁵.

Es muy conocida y reproducida la cita final del párrafo 30 (“Ciencia y verdad”), en el que, a propósito de la metáfora y su capacidad de presentar la realidad y por tanto su valor filosófico, carga contra “los pseudo-intelectuales cretinos de mi país”, incapaces de destilar un mínimo de auténtica filosofía:

“Pensar que durante más de treinta años -se dice pronto- he tenido día por día que soportar *en silencio, nunca interrumpido*, a los pseudo-intelectuales cretinos de mi país que descalificaban mi pensamiento, porque “no escribía más que metáforas” -decían ellos. Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía. ¡Y claro que afortunadamente no lo eran! Si filosofía es algo que ellos son capaces de segregar. Ciertamente que yo extremaba la ocultación de la musculatura dialéctica definitoria de mi pensamiento, como la naturaleza cuida de cubrir fibra, nervio y tendón con la literatura ectodérmica de la piel donde se extremó en poner el *stratum lucidum*. Parece mentira que ante mis escritos -cuya importancia, aparte de esa cuestión, reconozco que es escasa- nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino, por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra puedan cuidar esa virtud. Ni de lejos sospechan por qué *esenciales y graves razones*, es el hombre el animal elegante. *Dies irae, dies illa!*”¹⁹⁷⁶.

En el párrafo siguiente (“El lado dramático de la filosofía”), al que ya nos hemos referido en otra ocasión por su crítica al existencialismo, cuando acusa a Kierkegaard de provincianismo (“El provincial cree que su provincia es su provincia pero el provinciano cree que su provincia es el Universo y su aldea una galaxia. De este modo

¹⁹⁷⁵ *La idea de principio en Leibniz...*, O. C., T. IX, pág. 1073.

¹⁹⁷⁶ *Ídem*, pág. 1136. Nota a pie de página.

las facciones del villorrio quedan ridículamente amplificadas al tamaño de Ecumene¹⁹⁷⁷), no pierde ocasión de denunciar el provincianismo a que ha descendido la cultura en España y cómo Madrid no pasa de ser Madrideos.

“Hace mucho tiempo di la voz de alarma en la *Revista de Occidente*, avisando de que el mundo se estaba volviendo estúpido como hacia los 80 años antes de Cristo. Pues una de las causas de ello es el universal provincianismo. La vida intelectual ha descendido téticamente de nivel en todas partes pero, en países donde nunca fue normal y saludable, la degeneración de los caletres es superlativa y el nivel anda ya por debajo del mar como en el lago Asfaltites. Madrid ha perdido el poco de alerta en la idea que logró despertarse en él; ha vuelto a ser del todo el eterno aldeón manchego que siempre en el fondo fue y le ha salido a la cara su infuso e indeleble Madrideos. Madrid ha sido entregado, como se entrega una buena oveja a las alimañas, a los “intelectuales” provincianos y a los aficionados. El aficionado es el provinciano de aquello cuya es su afición. Muy especialmente es la filosofía lo contrario de todo provincianismo...”¹⁹⁷⁸.

En fin, al final de la obra, hablando de “Renacimiento, Humanismo y Contrarreforma”, hace referencia a algo que ya comentamos en otro lugar: la hermetización o tibetanización de España y los males que provocó en ella como cultura y civilización. Hermetismo y cerrazón a la cultura europea que vuelve a producirse. Interpreta que la Contrarreforma, si tuvo efectos negativos para España, no fue tanto por ella misma cuanto porque coincidió con otros rasgos de nuestra cultura que la condujeron en ese sentido. Y esos son precisamente la clausura a otras corrientes de pensamiento europeas que terminó por identificar a España con un catolicismo ajeno, si no contrario, a toda la renovación que significó la modernidad¹⁹⁷⁹.

Para concluir. Estamos acostumbrados a hablar del silencio de Ortega y lo hemos dado por hecho y construido interpretaciones del mismo, muchas “sobre el silencio” en general. Se ha convertido en un tópico. El propio Ortega nos induce a ello con sus reiteradas referencias a sus muchos años de silencio y a la necesidad y vocación que lo llevaban cada vez más a él. Pero vemos que el silencio -político- fue sólo parcial y relativo, según lo fueran aconsejando las circunstancias. La verdad es, en definitiva, lo que él mismo escribe en *Prólogo a una edición de sus obras*: las circunstancias aconsejaban retirarse de la política, dedicarse a su tarea filosófica y a escribir libros de filosofía; e incluso interrumpir, sin intención de que fuera definitivamente, sus acostumbradas intervenciones en la actualidad política. Había dicho todo lo que tenía que decir sobre lo que tenía que ser la República y España bajo ella; advirtió suficientemente sobre el sectarismo y el rumbo equivocado que los partidos republicanos de izquierda le estaban dando -fustigó igualmente el abstencionismo y la hostilidad e indefinición de la derecha- y la necesidad de ampliar la base social y política de la República. Continuar con sus artículos políticos habría sido repetirse en vano y tal vez perjudicar con su insistencia a la misma, contribuyendo con ello a solidificar, también por su parte, bandos irreconciliables. Por eso consideró conveniente callar, aunque permitiéndose hablar en momentos puntuales que juzgó de gravedad y siguiendo en sus análisis teóricos manteniendo los principios del liberalismo, el criterio

¹⁹⁷⁷ *Ídem*, pág. 1146.

¹⁹⁷⁸ *Ídem*, pág. 1147.

¹⁹⁷⁹ Véase: *idem*, pág. 1170.

y la responsabilidad individual, el rechazo del totalitarismo, la democracia como necesidad de contar con todos, en suma, los planteamientos políticos que había siempre y suficientemente desarrollado.

Llegada la guerra civil, se le impuso con mayor claridad la necesidad de callar, de no pronunciarse políticamente. Las condiciones personales y nacionales no estaban para que reanudara con normalidad y comunicara su visión de la actualidad política ni habría ocasión siquiera para su publicación. Sus condiciones particulares cambiaron drásticamente. Y la libertad de expresión había desaparecido en los dos bandos contendientes. No había realmente, como hemos señalado suficientemente, lugar para el pensamiento independiente que quisiera expresarse críticamente y sin concesión a alguno de los bandos. Aquí sí que sería más necesario callar, para no dar pie o no justificar con sus posiciones el enfrentamiento entre españoles. Sus preferencias podían estar con la ventaja del bando nacionalista, con el que tampoco se identificaba. Pero su papel de defensor del sentido nacional no le permitía manifestarse por uno o por otro de los contendientes. Tenía que dar ejemplo con su silencio de no declararse contra otros españoles y de la necesidad de retirarse a pensar de verdad en lo que España necesitaba. Y siguió, en la medida que le acompañaban las fuerzas y la ocasión, su ocupación filosófica y su reflexión preocupada por España. Continúa desarrollando las implicaciones que señala *La rebelión de las masas* en el análisis de la sociedad (*El hombre y la gente*) y va viendo con claridad cuáles son los problemas que atenazan no sólo a España, sino a Europa, y la solución que cabe para ambas: la construcción de una Europa supranacional.

Tras la guerra civil y la caída de Europa en una tragedia todavía mayor, más la situación personal que mantiene la incertidumbre sobre su vida privada, el tiempo es para continuar su indagación filosófica y teórica, por supuesto con firme orientación hacia los problemas políticos, que implican a España, a Europa, al mundo. Ya no es cosa, no hay ocasión, de volver a ejercer su labor de intelectual como había sido normal hasta la misma República. Eso no cabía en la España de Franco, a la que tiene -a España- que volver. Lo demuestran sus intentos, fallidos, de volver al análisis de la actualidad política (en la serie de artículos que pensaba publicar en el periódico *España*, de Tángen) o la falta de continuidad en sus mismos cursos del Instituto de Humanidades. Pero no abandona su labor filosófica ni, tampoco, su labor intelectual -no es verdad que “muera como intelectual”-, que ahora ejerce en sus escritos teóricos, en sus conferencias -dentro y sobre todo fuera de España-, en los cursos que puede llegar a dar. No escribe -ya lo había dicho- los artículos políticos que antes fueron la tónica; no puede hablar públicamente con asiduidad; porque las circunstancias -la censura, la inexistencia de libertad de expresión, el mismo ambiente de cerrazón y de falta de auténtica confrontación política- no lo permiten. Pero no renuncia a hablar y a pronunciarse. Y desde luego no abandona la reflexión y la búsqueda de solución para España. Quizás la reflexión más constante y característica de este momento, desde el “Prólogo para franceses” y el “Epílogo para ingleses” que incorpora a *La rebelión de las masas* hasta la conferencia en Berlín *De Europa meditatio quaedam*, es la propuesta, el nuevo proyecto de unidad de Europa, en una renovación de sus ideales culturales, políticos, espirituales.

EPÍLOGO: LA REBELIÓN DE LAS MASAS Y EL PROYECTO DE EUROPA UNIDA

Aunque escrita como serie de artículos entre 1929 y 1930, publicada por primera vez como libro ese último año y, en su versión definitiva, con un Prólogo para franceses y un Epílogo para ingleses, en 1939, hemos dejado su comentario para el final por ser la única obra que Ortega escribe no pensando (sólo) en España, sino en Europa, y por expresar de la forma más clara los problemas de fondo que afectan al hombre contemporáneo -que se reflejan de forma peculiar en España y en las naciones europeas- y proponer de forma explícita y razonada la solución -para España y para Europa- , que es la superación de las naciones o naciones-estado que conformaron las unidades político-sociales que integraron Europa a partir de la liquidación del Imperio romano (y se constituyeron como tales en el Renacimiento) y la construcción de una Europa unida también en lo político.

La rebelión de las masas, en su núcleo central, es un ensayo de crítica cultural en que se analiza cuál es el peligro que se cierne sobre la democracia y en general sobre la civilización europea (sobre el “modo de vida europeo”, sobre el liberalismo, la democracia, el pensamiento crítico y racional, la libertad individual y el progreso científico-técnico que engendra prosperidad, efectiva igualdad y justicia social, sobre el fundamento de una vida mínimamente digna): la rebelión de las masas, la suplantación de lo excelente por lo vulgar, el creciente dominio de personas, opiniones y actitudes sin verdadera cualificación como pautas de vida, de pensamiento y de conductas generalizadas o seguidas por amplias mayorías.

Con sus previsibles secuelas: posible regresión o pérdida de los logros alcanzados (en lo político, en lo científico, en lo económico y material, en lo social), estatificación de la vida, dominio de lo social sobre el individuo, anulación de la conciencia, la libertad y la responsabilidad individual bajo diferentes formas de totalitarismo o sometimiento de la persona a la pauta, al tópico y a la consigna social. Es decir, la verdadera eliminación de la democracia, de la expansión de la persona y de su autonomía espiritual y de una civilización que progresa en cultura, en prosperidad, en justicia y en verdadera solidaridad. Evidentemente, una consecuencia inmediata es la eliminación de Europa en su papel de orientación espiritual -cultural, civilizatorio- del mundo.

Pero al tiempo que señala el problema apunta o propone la solución: la reconstitución de Europa como una auténtica sociedad político-cultural unida, recuperando la plena vigencia de los principios que la distinguen y constituyen: el pensamiento crítico y racional, la autonomía de la persona, el valor de la cultura y de la ciencia, la preeminencia del derecho, la participación política, en definitiva, el

liberalismo, la democracia, la ilustración y la construcción de una sociedad justa, igualitaria, solidaria, libre.

Es sin duda la obra fundamental que resume el pensamiento político de Ortega: lo que de verdad es la democracia, el liberalismo, el Estado de derecho socialmente avanzado, los peligros del totalitarismo y de la supresión del individuo y su responsabilidad, de la vulgarización retrógrada de la vida -que sólo progresa con la sana dialéctica de ejemplaridad y docilidad, con el predominio en la sociedad de lo excelente. Es al mismo tiempo la llamada de atención sobre la “regresión de Europa”, de lo que su espíritu supone para el mundo, y la exhortación a ponerle remedio: abandonar la seducción de los particularismos nacionalistas y decidimos a crear la Europa unida.

La síntesis de la obra, con la secuenciación de sus análisis y propuestas, podría ser ésta:

1/ Comienza el “Prólogo para franceses”, en realidad una síntesis de toda la obra, proponiendo la inevitabilidad ya de una Europa unida y el peligro que se cierne sobre ella y amenaza su civilización -sin duda acarrea su desmoralización: el predominio del hombre masa, la pérdida de la libertad y del pluralismo.

2/ La primera parte, “La rebelión de las masas”, analiza ampliamente este fenómeno y el peligro que representa para Europa y sus más importantes logros: la autonomía racional -espiritual-, de la persona, la democracia liberal y el progreso científico-técnico. Se hace la disección del hombre-masa y las figuras que adopta en el momento presente de la civilización avanzada.

3/ “¿Quién manda en el mundo?” analiza el proceso de desmoralización de Europa, la pérdida de sus valores y el predominio del hombre-masa o el proceso de suplantación de lo excelente y cualificado por lo vulgar y no cualificado. Y apunta una solución, que es en lo que se ratifica en el “Prólogo para franceses” y el “Epílogo para ingleses”: la constitución de la Europa unida, con la revalorización de lo que la ha conformado y distinguido en su peculiar evolución: la libertad espiritual, la democracia liberal, la ciencia, el progreso técnico y material, la alta cultura, el rigor moral. En definitiva, el liderazgo de la excelencia y la también sabia y meritoria docilidad de la mayoría no cualificada. Todo lo contrario de lo que representa el nacionalismo y el estatismo que no son sino el imperio de lo vulgar, lo mediocre, lo inmoral y el sometimiento de toda individualidad.

1.- Prólogo para franceses. La realidad de Europa

El “Prólogo para franceses”, dirigido precisamente a aquellos que se encuentran en el lugar por donde han pasado siempre, se han encontrado y de alguna forma dirimido los problemas que afectan a Europa, a su definición y a su porvenir, sitúa el punto o el tema de la discusión: Europa. Delimita el problema y apunta la solución. Europa es una realidad, política y espiritual. Fundamentalmente espiritual y por ello política. Que subsiste bajo la superestructura “nacional”, esto es, bajo la diversidad política y también

cultural de las naciones que la forman. El problema es la homogeneización que se está produciendo y que está atenazando a esas naciones, que no sólo las lleva al borde de su liquidación, sino que pone en peligro la sustancia misma europea. La solución es la reconstitución de la Europa transnacional en el espíritu que constituye esa sustancia que la ha mantenido.

España invertebrada denunciaba el problema de España en la ausencia de verdaderas aristocracias, en la falta de élites ejemplares y generosas y en el predominio de lo popular, a veces genial y verdaderamente creativo, normalmente falto de calidad y de impulso ascendente, con elementos desmoralizadores de aversión a lo excelente, a lo verdaderamente ejemplar. Pero ya apuntaba que el problema no era sólo de España, sino que anunciaba un fenómeno más generalizado.

La rebelión de las masas explicita ese problema que es ya de Europa e incluso del mundo: no la falta de élites, sino el avance pavoroso de la homogeneidad, el dominio de la vulgaridad, una auténtica “masificación” que es el triunfo de la colectivización, el dominio de “lo común” y falto de originalidad y responsabilidad. Es el predominio, la entronización del hombre-masa, el hombre sin calidad ni excelencia: hombre sin genio, sin ideas, sin conocimiento, sin criterio propio, sin conciencia y sin responsabilidad.

Pero es el problema de Europa, y así lo sitúa. Europa significa la presencia del espíritu, de la razón dialéctica, de la diversidad que se confronta y se critica, que tiene que acreditarse, validarse, hacer triunfar su calidad. El gran peligro al que Europa se enfrenta es la liquidación de esa rica tradición de invención, de originalidad y de confrontación: la desaparición del espíritu de originalidad o de iniciativa espiritual que exige la búsqueda, la exigencia, la prueba y la mejora constante, el inconformismo. El predominio de la vulgaridad homogeneizante, nada exigente, amenaza con liquidar las fuentes (*les sources*) de lo que constituye la calidad europea, el espíritu que le hace inventar en todos los campos (el pensamiento, la ciencia, la técnica, la organización político-social, la cultura, el derecho, la democracia, la justicia social). Y que es lo que ha fundamentado el “poder espiritual” que ha ejercido Europa sobre el mundo.

Ortega vincula la “rebelión de las masas” y el destino de Europa. La realidad “Europa” se ve amenazada no tanto por la persistencia y la exacerbación del nacionalismo cuanto por la extensión y el imperio de lo colectivo, de la “masificación” o vulgarización de la vida, del dominio de la vida colectiva o pública por lo no-cualificado, por el hombre-masa. El movimiento “nacionalizador”, el que dio lugar y mantiene las diferentes naciones o Estados-nación en Europa, ha estado acompañado siempre por la existencia de lo común europeo -la realidad “Europa”- y puede y exige incluso completarse ahora en un proceso de unificación o convergencia europea. Pero la vulgarización o masificación de la vida, la pérdida en la inmensa mayoría de la cualificación espiritual que es siempre exigencia de excelencia, es una amenaza que afecta a los fundamentos de esa realidad básica que es la verdadera Europa (eso que alienta bajo o sobre las realidades nacionales y que es lo que hace posible la unidad europea). Eso es lo que haría imposible la realización de la nueva Europa, pues lo que resultara sería una Europa sin alma, sin lo que la ha distinguido y hecho avanzar: sería la Europa de la colectivización y no la Europa del espíritu, de la libertad, de la democracia, de la autonomía racional, crítica y moral.

Puesto que las naciones-estado son el lugar donde está aconteciendo y se está alentando ese proceso de homogeneización-colectivización (y su concreción más característica es el triunfo del fascismo y del comunismo, el politicismo integral, la dominación de lo colectivo o de la identidad comunitaria o grupal sobre la convicción individual), la solución puede estar en el impulso de esa Europa supranacional unida, en el “espíritu” que la constituye: la razón crítica, el valor de la conciencia, la búsqueda de la verdad objetiva, la necesidad de legitimidad en la organización social y en el ejercicio del mando, la búsqueda de soluciones realistas a los problemas. La organización en naciones tiene unos límites insuperables: la globalización de la economía, de la política, de la defensa, de la ciencia, de la cultura... La solución de los problemas en cualquier ámbito exige una dimensión transnacional. La consecución (conservación o promoción) del bienestar, de la seguridad, de la libertad, del dominio técnico, de la democracia - Estado de libertad y de participación-, de la justicia efectiva, exige pensar más allá de la propia nación. Un espacio de libertad, de seguridad y de bienestar, de verdadera cultura espiritual, sólo la ofrece y la asegura Europa.

El Prólogo para franceses, en su apartado II, comienza por establecer la realidad que es Europa. Ésta constituye una “unidad nacional” que no está lejos de convertirse en cualquier forma de “Estado unitario”: la Europa unida. Existe un “espacio común europeo” que es no tanto geográfico como social, una sociedad europea, una opinión pública europea y por tanto un tipo de “poder público”, aunque no tenga la forma de “Estado”. Si esto es así, la probabilidad de un Estado general europeo (que tendrá una forma peculiar, seguramente distinta de la del Estado-nación, cómo éste fue distinto de la ciudad-estado) se impone con necesidad. Y esto es puro realismo, no expresión de un deseo o un ideal.

Europa constituye una verdadera sociedad superpuesta a la de las sociedades nacionales en un sentido no menos preciso que el de ellas. Esta sociedad se sustenta sobre una auténtica convivencia, que unas veces tiene forma pacífica y otra conflictiva y de combate, y sobre un sistema de ideas comunes, usos, costumbres, derecho, en suma, una cultura común. Pero también un auténtico poder público europeo concretado en una opinión pública que presiona -regula- sobre las formas de vida y en la efectividad del mecanismo de “equilibrio europeo” como un “superpoder” o mecanismo supraestatal que regula a su vez las relaciones entre los Estados y naciones.

“Quería insinuar que los pueblos europeos son desde hace mucho tiempo una sociedad, una colectividad, en el mismo sentido que tienen estas palabras aplicadas a cada una de las naciones que integran aquélla. Esta sociedad manifiesta todos los atributos de tal: hay costumbres europeas, usos europeos, opinión pública europea, derecho europeo, poder público europeo. Pero todos estos fenómenos sociales se dan en la forma adecuada al estado de evolución en que se encuentra la *sociedad europea*, que no es, claro está, tan avanzado como el de sus miembros componentes, las naciones”¹⁹⁸⁰.

“Y es que para estos pueblos llamados europeos vivir ha sido siempre -claramente desde el siglo XI, desde Otón III- moverse y actuar en un espacio o ámbito común. Es decir, que para cada uno vivir era convivir con los demás. Esta convivencia tomaba indiferentemente aspecto pacífico o combativo. (...) Sociedad es lo que se produce

¹⁹⁸⁰ *La rebelión de las masas*, O. C., T. IV, pág. 354.

automáticamente por el simple hecho de la convivencia. De suyo e ineluctablemente segrega ésta costumbres, usos, lengua, derecho, poder público”¹⁹⁸¹.

Insiste en que esta sociedad europea está regulada por un auténtico poder público, que es la opinión pública europea, y un mecanismo regulador del poder intereuropeo que es el “equilibrio europeo”, por el que se busca que nunca el poder de un Estado nacional supere sobremanera el de los demás y suponga detrimento en la autonomía de aquéllos. Es verdad que a esa sociedad europea no corresponde un “Estado”, que es el que normalmente en las sociedades detenta el poder público y el que regula las relaciones entre las unidades sociales o colectividades subalternas. Pero no es menos cierto que la opinión pública es un auténtico poder que impone y regula normas de vida, ideas y creencias que son comunes a los europeos y que la búsqueda del equilibrio europeo es una forma de poder supranacional que regula en muchos ámbitos, y no sólo el político, el espacio de convivencia que es el espacio común -geográfico, político, cultural, social- europeo.

“Si a este órgano diferenciado a quien se encomienda el ejercicio del poder público se le quiere llamar Estado, dígase que en ciertas sociedades no hay Estado, pero no se diga que no hay en ella poder público. Donde hay opinión pública, ¿cómo podrá faltar un poder público si éste no es más que la violencia colectiva disparada por aquella opinión? Ahora bien, que desde hace siglos y con intensidad creciente existe una opinión pública europea -y hasta una técnica para influir en ella- es cosa incómoda de negar”¹⁹⁸². Por otra parte:

“Sería recaer en la limitación antigua no descubrir unidad de poder público más que donde éste ha tomado máscaras ya conocidas y como solidificadas de Estado; esto es, en las naciones particulares de Europa. Niego rotundamente que el poder público decisivo actuante en cada una de ellas consista exclusivamente en un poder público interior o nacional... Desde hace muchos siglos -y con conciencia de ello desde hace cuatro- viven todos los pueblos de Europa sometidos a un poder público...: el “equilibrio europeo” o *balance of Power*. Ese es el auténtico gobierno de Europa que regula en su vuelo por la historia al enjambre de pueblos, solícitos y pugnaces como abejas, escapados a las ruinas del mundo antiguo. La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas e independientes”¹⁹⁸³.

Esto hace que los pueblos europeos, los que formaron naciones-estado independientes, hayan tenido una existencia dual, como va a repetir Ortega siempre que se refiere a la realidad de la “nación europea”. Por una parte su existencia como Estado nacional, con su independencia política y su solidaridad intranacional; y por otra su pertenencia, su solidaridad, su comunidad cultural, su impronta de la “concepción del mundo” europeas. El europeo tiene dos identidades que se superponen y concilian: la de su nación particular y la europea, que le aporta un sistema de ideas, de costumbres, de creencias, de formas de ver y de situarse ante el mundo.

“Este enjambre de pueblos occidentales que partió a volar sobre la historia desde las ruinas del mundo antiguo se ha caracterizado siempre por una forma dual de vida. Pues

¹⁹⁸¹ *Ídem*, pág. 353.

¹⁹⁸² *Ídem*, pág. 354.

¹⁹⁸³ *Ídem*, pp. 355-356.

ha acontecido que, conforme cada uno iba formando su genio peculiar, entre ellos o sobre ellos se iba creando un repertorio común de ideas, maneras y entusiasmos”¹⁹⁸⁴.

Pero lo que ha caracterizado a Europa es, por una parte, su diversidad, de modo que hasta los elementos comunes daban ocasión a nuevas maneras de diversificación; por otra, la coincidencia en ciertos rasgos o elementos fundamentales: la lengua, la religión, la forma de organización política en el Estado, el reconocimiento de la autoridad de Roma y la organización eclesiástica, la tendencia a constituir y reconocer un poder supranacional que restaure el Imperium (Roma), el monacato, las escuelas y la organización escolar y de los saberes, la tradición y las formas culturales (en literatura, en arquitectura, en las artes en general). Aunque en cada uno de esos elementos comunes creara cada cual su “variante nacional”.

Por eso no es descabellado ni pertenece al género de la ficción considerar la posibilidad cercana y aun pedir como solución a muchos problemas contemporáneos (de las naciones europeas) la unidad de Europa, la formación de un Estado europeo supranacional: los Estados Unidos de Europa.

“Recomiendo al lector que ahorre la malignidad de una sonrisa al encontrar... la afirmación de una posible, de una probable unidad estatal de Europa. No niego que los Estados Unidos de Europa son una de las fantasías más mólicas... Mas por otra parte es sumamente improbable que una sociedad, una colectividad tan madura como la que ya forman los pueblos europeos, no ande cerca de crearse un artefacto estatal mediante el cual formalice el ejercicio del poder público europeo ya existente”¹⁹⁸⁵.

Pero un gran peligro se cierne sobre Europa, amenazando esa unidad de civilización que la constituye y la culminación de su proceso político (en lo que afecta al logro del Estado de derecho y justicia en cada uno de los Estados y a la conservación de la cultura, la independencia y plenitud política de Europa como tal). Y es el avance y predominio en la sociedad del hombre-masa y con ello la amenaza de una total homogeneización que acaba con toda originalidad, con la riqueza, novedad y diversidad que supone la expansión de la libre individualidad y en definitiva con toda libertad y pluralismo.

Europa es la fecunda coexistencia de la diversidad y de la unidad. Ambas, en realidad, la entraña profunda de Europa, se ven amenazadas por la homogeneización y la pérdida de toda personalidad creadora que supone la extensión del hombre-masa y su “modo vulgar de vida” que puede convertir a Europa en su contrario: una verdadera termitera.

“Esta muchedumbre de modos europeos, que brota constantemente de su radical unidad y revierte a ella manteniéndola, es el tesoro mayor de Occidente... Triunfa hoy sobre toda el área continental una forma de homogeneidad que amenaza consumir por

¹⁹⁸⁴ *Ídem*, pág. 352. Esta idea y las que se exponen en este prólogo las va a repetir Ortega, a veces reproduciendo los mismos párrafos, en “Prólogo a *Las épocas de la historia alemana* de Johannes Haller” (junio 1941), “Europa y el hombre gótico” (agosto 1951), “La Edad Media y la idea de nación” (mayo 1955). Estas dos últimas repiten literalmente ideas de la conferencia dada en Berlín en septiembre de 1949 *De Europa meditatio quaedam* y del propio Prólogo para franceses. A todos estos textos nos referiremos posteriormente.

¹⁹⁸⁵ *Ídem*, pág. 354.

completo aquel tesoro. Donde quiera ha surgido el hombre-masa de que este volumen se ocupa, un hombre hecho de prisa, montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones, y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa a otro. A él se debe el triste aspecto de asfixiante monotonía que va tomando la vida en todo el continente”¹⁹⁸⁶.

El hombre-masa es el hombre vaciado de sí mismo, que ha perdido su individualidad, el fondo original de su insustituible entidad, y no se rige sino por el tópico, en lugar de pensamiento propio, y la moda, como forma de conducirse: lo que se lleva, la pauta común, lo que es políticamente correcto, lo que hay que hacer y tener. De ahí la terrible homogeneidad del mundo moderno, de esta sociedad de masas.

Avanza Ortega algunas características de ese hombre-masa: “Un hombre hecho de prisa”, sin el reposo que exige una buena educación, el cultivo de la conciencia ilustrada y crítica y de las virtudes morales. “Montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones”, que viene a ser lo mismo que “constituido por meros *idola fori*”, los tópicos y prejuicios de la plaza pública; esto es, un hombre sin pensamiento ni criterio propio, que no asume en rigor la dirección de su vida. “Carece de un “dentro”, de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se puede revocar”. Ésta es la clave y el resumen: vaciado de sí mismo, de su conciencia o capacidad de juicio propio y de autonomía, de su insustituible individualidad al pensar la realidad y afrontar su conducta. Es un ser realmente “conducido”, alienado por la opinión más generalizada y más proclive a sus gustos o inclinaciones. Pues es un ser de “apetitos”, que “cree tener sólo derechos y no cree que tiene obligaciones”. Es decir, un ser bastante elemental, que acepta y se aprovecha de lo que parece responder a sus intereses, pero ignora o es más bien inconsciente al hecho de que ello implica deberes, obligación de solidaridad, condiciones a la materialización de esos derechos, trabajos y sacrificios por nuestra parte, límites en nuestra conducta y en el disfrute mismo de los bienes que reclamamos. Y es que es un hombre “vaciado de su propia historia”, sin conciencia de la raíz -social, cultural, comunitaria- que lo constituye ni de lo que han costado -como va a desarrollar ampliamente después- los logros y recursos con que cuenta y que la sociedad pone a su alcance. Por eso es inconsciente a las peculiaridades de su comunidad histórica y no se siente obligado hacia ella. “Obligado”, esa es la cuestión: no tiene conciencia de obligación, que es el rasgo distintivo de toda verdadera nobleza que siente su preeminencia y aun privilegio como algo de lo que tiene que hacerse digno -y por tanto como una obligación que tiene que presidir toda su actuación- y que tiene que devolver en bienes equivalentes a la comunidad que se los reconoce. Por eso el hombre-masa es el hombre sin nobleza, sin la exigencia moral que te obliga a estar a la altura de tu dignidad¹⁹⁸⁷. Es, en fin, un hombre sin conciencia de destino, de que tiene una misión a realizar, una vocación a la que dar cumplimiento. Sin verdadera aspiración a ser alguien, a ser él mismo, a ser lo que tiene que ser.

Termina Ortega esta “introducción” al hombre-masa con aquello que creo es su principal intención al recalcar los peligros que para nuestra civilización representa: el hombre-masa es “hostil al liberalismo”; y su consecuencia: proclive al colectivismo. Éste es el hecho fundamental que denuncia *La rebelión de las masas* y el principal peligro que amenaza la realidad de Europa: la progresiva y alarmante desaparición de la personalidad individual y creadora, cualificada y exigente, laboriosa hasta el sacrificio y

¹⁹⁸⁶ *Ídem*, pág. 356.

¹⁹⁸⁷ Cfr., sobre estos rasgos del hombre-masa, *idem*, pp. 356-357.

solidaria, que asume como misión su responsabilidad consigo misma y con su comunidad. Supresión del liberalismo -de la vida y la sociedad en libertad- por una cada vez más asfixiante colectivización de la vida que se da no solamente en los regímenes totalitarios, sino también en los regímenes nominalmente democráticos, pero donde “lo social” invade cada vez más la esfera individual y anula la capacidad de autonomía, de juicio y de decisión verdaderamente consciente y personal de los ciudadanos. La “masificación” es el suelo propicio para la colectivización y el totalitarismo.

Discurre entonces sobre el significado del liberalismo, del “viejo liberalismo” no exento de raíces colectivistas y del nuevo liberalismo necesario, curado por la experiencia de lo que representa del amenazante colectivismo.

La tendencia de la sociedad es contra el liberalismo. Y se contribuye a ello cuando se combate el “viejo liberalismo”, que es viejo y tiene evidentes deficiencias que hemos puesto varias veces de relieve -sobre todo como doctrina económica-, pero que es “una doctrina sobre la sociedad mucho más honda y clara de lo que suponen sus detractores colectivistas”¹⁹⁸⁸. Por de pronto, todavía podemos aprender de ella que “la libertad y el pluralismo son dos cosas recíprocas y cómo ambas constituyen la permanente entraña de Europa”¹⁹⁸⁹. Es verdad que el viejo liberalismo, contra lo que sus detractores colectivistas puedan pensar, está lejos de ser “individualista” y proclama los derechos y libertades individuales y el límite del poder del Estado como la mejor manera de hacer progresar la sociedad, que es su verdadero interés. Su individualismo se da sobre una convicción colectivista radical¹⁹⁹⁰. Pero también es verdad que estos liberales, que supieron captar que el hecho de la colectividad es una realidad absolutamente heterogénea a la de los individuos y su simple suma, no pudieron conocer lo que realmente significaba “lo social” y “lo colectivo” y no pudieron prevenirse suficientemente contra ello, aunque ya advirtieron perfectamente la tendencia de la sociedad a imponerse sobre el individuo¹⁹⁹¹. Por eso es necesario un nuevo liberalismo que cuente, sin embargo, con las adquisiciones definitivas de aquél: el valor de la libertad individual, del pluralismo (como valores que se implican y se exigen mutuamente), los límites del poder del Estado y el cultivo de la espontaneidad y la responsabilidad personal que crea diferencias cualitativas que hay que mantener.

¹⁹⁸⁸ *Ídem*, pág. 357.

¹⁹⁸⁹ *Ídem*, pág. 358.

¹⁹⁹⁰ “Cuando llegamos hasta los grandes teorizadores del liberalismo -Stuart Mill o Spencer- nos sorprende que su presunta defensa del individuo no se basa en mostrar que la libertad beneficia o interesa a éste, sino todo lo contrario, en que beneficia o interesa a la sociedad... Porque individuo y Estado significan en este título dos meros órganos de un único sujeto -la sociedad. Y lo que se discute es si ciertas necesidades sociales son mejor servidas por uno u otro órgano. Nada más. El famoso “individualismo” de Spencer boxea continuamente dentro de la atmósfera colectivista de su sociología... ¡Hasta ese punto era la primacía de lo colectivo el fondo por sí mismo evidente sobre que ingenuamente danzaban sus ideas!” (*Ídem*, pág. 361).

¹⁹⁹¹ Cita un texto de Stuart Mill que lo confirma: “Existe en el mundo una fuerte y creciente inclinación a extender en forma extrema el poder de la sociedad sobre el individuo, tanto por medio de la fuerza de la opinión como por la legislativa. Ahora bien, como todos los cambios que se operan en el mundo tienen por efecto el aumento de la fuerza social y la disminución del poder individual, este desbordamiento no es un mal que tienda a desaparecer espontáneamente, sino, al contrario, tiende a hacerse cada vez más formidable. La disposición de los hombres, sea como soberanos, sea como ciudadanos, a imponer a los demás como regla de conducta su opinión y sus gustos... casi nunca se contiene más que por faltarle poder... Debemos esperar que en las condiciones presentes del mundo esta disposición no hará sino aumentar” (Stuart Mill, *La libertad*, trad. de Dupon-White, cit. en pág. 362).

Veamos estos dos textos sobre la necesidad de un nuevo liberalismo y sobre el valor necesario de la pluralidad:

“De aquí que los “viejos liberales” se abriesen sin suficientes precauciones al colectivismo que respiraban. Mas cuando se ha visto con claridad lo que en el fenómeno social, en el hecho colectivo, hay por un lado de benéfico, pero, por otro, de terrible, de pavoroso, sólo puede uno adherir a un liberalismo de estilo radicalmente nuevo, menos ingenuo y de más beligerancia, un liberalismo que está germinando ya, próximo a florecer, en la línea misma del horizonte”¹⁹⁹².

“Lo que más nos interesa en Stuart Mill es su preocupación por la homogeneidad de mala clase que veía crecer en todo Occidente. Eso le hace acogerse a un gran pensamiento emitido por Humboldt en su juventud. Para que lo humano se enriquezca, se consolide y perfecciones es necesario, según Humboldt, que exista “variedad de situaciones”... Es insensato poner la vida europea a una sola carta, a un solo tipo de hombre, a una idéntica “situación”. Evitar esto ha sido el secreto acierto de Europa y... del perenne liberalismo europeo. En esa conciencia se reconoce a sí misma como valor positivo, como bien y no como mal, la pluralidad continental. Me importaba aclarar esto para que no se tergiverse la idea de una supernación europea que este volumen postula”¹⁹⁹³.

En el apartado siguiente desarrolla otro de los fenómenos concomitante a la masificación de la sociedad y que constituye también una seria amenaza a la conciencia y libertad individual y por tanto a la sociedad liberal y democrática: el “politicismo integral”.

“El politicismo integral, la absorción de todas las cosas y de todo el hombre por la política, es una y misma cosa con el fenómeno de la rebelión de las masas que aquí se describe. La masa en rebeldía ha perdido toda capacidad de religión y de conocimiento. No puede tener dentro más que política, una política exorbitada, frenética, fuera de sí, puesto que pretende suplantarse al conocimiento, a la religión, a la *sagesse* en fin, a las únicas cosas que por su sustancia son aptas para ocupar el centro de la mente humana. La política vacía al hombre de soledad e intimidad, y por eso es la predicación del politicismo integral una de las técnicas que se usan para socializarlo”¹⁹⁹⁴.

El politicismo integral es un caso extremo de “socialización”, de colonización del individuo y su conciencia por lo “público”, por ideas, posiciones y pautas de comportamiento socialmente definidas que disminuyen notablemente o anulan su capacidad de reacción, de enfocar su vida hacia fines autónomos, también su capacidad de conocimiento objetivo y de juicio propio. Es una de las maneras en que la sociedad actúa y se impone a la conciencia individual y la aliena, privándole de juicio crítico y de verdadera autonomía. Anula, como decimos, su capacidad de buscar conocimientos verdaderos y tener criterio propio por la pasión política, por la identificación fuertemente emocional con una posición política, donde se juega con el interés particular, la adulación y la ocultación o simple falseamiento de la realidad.

“Es una y misma cosa con el fenómeno de la rebelión de las masas”. El individuo que renuncia al esfuerzo y a la disciplina de pensar por sí mismo, que no está dispuesto

¹⁹⁹² *Ídem*, pág. 361.

¹⁹⁹³ *Ídem*, pág. 362.

¹⁹⁹⁴ *Ídem*, pp. 364-365.

al rigor y a la renuncia al interés propio que exige la búsqueda del conocimiento objetivo, necesariamente es presa de “lugares comunes”, especialmente de aquéllos que adulan su interés y favorecen su apetito. Si el momento es seriamente conflictivo, los posicionamientos se cargan de intensidad emocional y de apasionamiento, embotando más la capacidad de juicio objetivo. Ahí es fácil que el “interés político” se convierta en el interés vital y la propia vocación vital se confunda con el triunfo de tu opción política. Tenemos la politización integral de la vida -que no deja de ser sino la vida alucinada por ideas sociales impostadas- que, si se sabe administrar por un líder avisado, puede ser dirigida y controlada en cualquier régimen de tipo totalitario o cualquier forma de sistema falsamente o muy deficientemente democrático.

La cuestión es que la “masa en rebeldía”, esto es, los hombres medios y poco cualificados, pero pagados de sus propias ideas y posiciones como si fueran propias y cualificadas, pierden la capacidad de religión y de conocimiento, de pensar y decidir por sí mismos, pierden la prudencia necesaria a la conducción de la vida. El politicismo integral no es sino una manera de alienación de la conciencia individual por posiciones y pautas sociales. Una forma de anulación del individuo por el dictado de lo social. Es una forma de renunciar a ejercer como sí mismo -cosa que exige ensimismamiento- y una lacerante pérdida de libertad. Donde florecen todo tipo de totalitarismos. Por eso dice Ortega que, cuando alguien nos pide o nos urge a que nos definamos políticamente o nos pregunta nuestra adscripción política, tendríamos que preguntarle e incitarle a averiguar primero, a conocer de verdad lo que es necesario para situarse personalmente, libremente, en política: qué es el hombre, qué es la historia, la naturaleza, la sociedad, el individuo, el Estado, el derecho, la libertad, los fines del hombre, su misión en la vida. Es decir, el conocimiento, la reflexión crítica y no los tópicos sociales o los intereses particulares es lo que ha de guiar nuestra actuación -necesaria, pero limitada a una de nuestras muchas funciones- política.

¿Se puede -concluye Ortega- corregir al hombre-masa, revertirlo en hombre dueño de sí, capaz de un proyecto de vida personal, con un pensamiento y un comportamiento que se pretenden autónomos? Porque aunque siempre haya minorías excelentes y hombres medios y vulgares, no tienen éstos por qué ser individuos totalmente “socializados” e incapaces de una vida personal y autónoma. Es ésta una tendencia que parece haberse incrementado paradójicamente en la nueva sociedad de masas, industrializada, “democrática” y en muchos aspectos “desarrollada”. He aquí uno de los peligros contra el que precisamente advierte Ortega, el del ingenuo y falso “progresismo”: la creencia en que el desarrollo histórico, mucho más si va acompañado de progreso material, científico-técnico, productivo, con los avances cuantitativos en educación, participación y libertad política, etc., traen inevitablemente progreso humano y social y el hombre -individual y socialmente- avanza en humanidad. Mostrará Ortega el error de esta creencia y la necesidad de llegar al convencimiento de que ningún logro está garantizado y todo “progreso” puede revertirse y dar lugar a su contrario¹⁹⁹⁵. La tendencia a la “masificación” del hombre y a la anulación de su conciencia y autonomía personal es una posibilidad que parece incrementarse en el mundo moderno pese a sus muchos adelantos (que lo son en muchos y verdaderos sentidos). Pero el destino del

¹⁹⁹⁵ “Es pura inercia mental del “progresismo” suponer que conforme avanza la historia crece la holgura que se concede al hombre para poder ser individuo personal... No; la historia está llena de retrocesos en este orden, y acaso la estructura de la vida en nuestra época impide superlativamente que el hombre pueda vivir como persona” (*Ídem*, pág. 366).

hombre, excelente o vulgar, no tiene por qué ser esta socialización extrema y esa anulación de la libertad. ¿Es posible un progreso que lo sea genuinamente humano?

En todo caso, advierte Ortega, hay dos modos de intentarlo: el método de la demagogia y el método de la continuidad. El primero, que es el método de la revolución, es hacer tabla rasa de toda idea previa y de toda tradición y proponer un cambio radical de hombre, crear un hombre nuevo en una nueva sociedad. Una nueva sociedad construida desde una razón alucinada. El método de la continuidad es partir de la realidad y de su profundo y efectivo conocimiento, saber exactamente a qué nos enfrentamos, donde encontraremos pautas para una intervención correctora y verdaderamente transformadora. Pero ese método de la continuidad no es otro que el de la razón histórica: la aplicación al conocimiento de la realidad tal como se ha producido y llegado hasta aquí, en sus precisas manifestaciones, aprendiendo de los errores y proyectando al futuro lo que el presente anuncia como lo mejor y puede dar de sí.

“La primera condición para un mejoramiento de la situación presente es hacerse bien cargo de su enorme dificultad. Sólo esto nos llevará a atacar el mal en los estratos hondos donde verdaderamente se origina. Es, en efecto, muy difícil salvar una civilización cuando le ha llegado la hora de caer bajo el poder de los demagogos. Los demagogos han sido los grandes estranguladores de civilización. La griega y la romana sucumbieron a manos de esta fauna repugnante”. O poco después:

“En las revoluciones intenta la abstracción sublevarse contra lo concreto: por eso es consustancial a las revoluciones el fracaso. Los problemas humanos no son, como los astronómicos o los químicos, abstractos. Son problemas de máxima concreción, porque son históricos. Y el único método de pensamiento que proporciona alguna probabilidad de acierto en su manipulación es la “razón histórica”¹⁹⁹⁶.

Conocimiento de la realidad histórica, esa es la consigna. Analizar con precisión lo que el fenómeno de la rebelión de las masas significa, cómo se ha producido y cómo o en qué fenómenos o tipos se manifiesta. Es por eso preciso llevar a cabo la “anatomía del hombre hoy dominante”. Así se introduce Ortega en el tema central que llama “La rebelión de las masas”.

2.- La rebelión de las masas. Amenaza para la civilización y para la democracia

La síntesis de esta Primera parte, que es el núcleo central de la obra, podría ser ésta: el siglo XIX y XX, con el enorme desarrollo técnico (científico-técnico-industrial) y la evolución de la democracia liberal, han traído consigo el enorme incremento de la producción y de la riqueza, el aumento importantísimo de la población y el acceso -al menos en Europa- de una gran mayoría a los beneficios materiales de la civilización (participación en la riqueza y disfrute de los avances, servicios y comodidades que los adelantos técnicos proporcionan) y a los derechos civiles y sociales, con el ejercicio de la soberanía y la participación política. Se trata de logros efectivamente históricos, evidentemente positivos, que suponen una verdadera subida de nivel en la humanidad.

¹⁹⁹⁶ *Ídem*, pp. 367 y 368.

Los hombres, hoy, en la Europa avanzada y liberal, son ciudadanos con derechos y con posibilidad de disfrutar una vida materialmente segura y hasta cómoda. Las multitudes, las mayorías, se enseñorean de la sociedad e intervienen, legítimamente -muchísimos con una deficiente educación- en la cultura y en la política.

Todo esto, que constituye indudablemente un avance (yo diría que portentoso) -material, social, político, moral-, puede tener o de hecho tiene alguna derivación indeseable: es el fenómeno que se analiza como “rebelión de las masas”, a saber, que el individuo no cualificado, el hombre-masa, que tiene todo el derecho al disfrute de los logros materiales y a la participación política como sujeto de la soberanía, acabe por imponer (seguramente por una deficiente educación y falta de exigencias morales) su opinión, no cualificada, y su modo vulgar de vida. Y en lugar de tener una sociedad y una democracia “progresiva”, ascendente, tengamos una sociedad regresiva en sus logros y una democracia deficiente, morbosa.

Ortega dice que el hombre-masa es hoy el tipo dominante en la sociedad. Hay dos tipos de hombre (y no hablamos de clases sociales, sino de tipos morales, que pueden darse y de hecho coexisten en cualquier estrato social): el hombre-masa, el que moralmente sólo persigue el disfrute sin esfuerzo ni exigencias e intelectualmente sigue simplemente los tópicos y aquello que favorece su interés, sin entrar -ni exigir- en más análisis, conocimientos y profundidades; y el hombre egregio o excelente, que es el que se exige continuamente a sí mismo, busca la verdad y procura dotarse de una cultura superior -ciencia, ética, estética. Moralmente, tiene profundo sentido del deber y aspira a lo mejor, a la realización de “lo que debe ser”.

En un mundo de multitudes, donde los mejores son siempre minoría, pueden predominar -predominan, dice Ortega- los hombres-masa: dinero fácil, consumo insaciable, mínimo esfuerzo, hedonismo, moral laxa que admite la mentira, el ventajismo, la corrupción, el normal abandono del deber y todo lo que exige esfuerzo y disciplina, incluyendo el trabajo exigente y generoso, que busca no sólo la propia satisfacción o provecho sino también el bien y riqueza del conjunto. Y lo hacen imponiendo sus criterios, sus decisiones, sus modos de vida -egoístas, aprovechados, faltos de moral y disciplina, puramente hedonistas, indolentes...- y su tono en la sociedad y en la política.

El peligro se hace más real -añadimos- si los políticos o aquellos que dirigen, aunque sea temporalmente, el Estado y sus poderes, olvidando su función de ejemplaridad y educación -que sería lo propio de hombres excelentes-, hacen auténtica demagogia, proponiendo las opciones que halagan los deseos y tendencias del hombre medio y no las propuestas racionales, exigentes y realmente mejoradoras de, justamente, los “mejores”. Ése es el mayor peligro de nuestro tiempo.

Pues la democracia, liberal y participativa, puede llegar a ser una verdadera conjunción de democracia (soberanía popular, participación, decisión por parte de todos en todo lo que compete a la vida pública, especialmente en la definición de las leyes) y aristocracia (elección de los mejores y de las mejores propuestas para la conducción de la sociedad) o bien pura demagogia: gobierno de los peores, de los que saben ganarse a la mayoría con el halago y la mistificación, que es una forma de tiranización de la misma.

“El hecho de las aglomeraciones”, el capítulo primero de esta primera parte, expone el fenómeno básico de lo que es la rebelión de las masas. Vivimos en una sociedad de masas, de multitudes, donde las mayorías son determinantes. Esto se debe a un simple hecho demográfico, el crecimiento exponencial de la población que llena todos los ámbitos: el espacio físico, las ciudades, las calles, los supermercados, los espectáculos, los centros de enseñanza, las fábricas y centros de producción, los servicios públicos... Pero también a un hecho político y social: el acceso de las clases populares, del conjunto de la población, al disfrute de los bienes materiales -cuya producción se ha elevado a cotas inimaginables como consecuencia del desarrollo científico-técnico- y a los derechos políticos y sociales que ha impulsado la democracia. El sistema democrático se caracteriza precisamente por la soberanía popular (el poder radica en el pueblo, en la voluntad de todos los ciudadanos), la participación política y la decisión por el criterio de mayorías. Las mayorías, el predominio numérico de los más, son determinantes en nuestra sociedad: para establecer las leyes (o formar el Parlamento) y decidir el Gobierno; influyen con sus gustos y necesidades en la orientación de la cultura y sin duda en la industria del ocio; hay un acceso masivo a la educación y a todos los servicios sociales, al consumo... Pero esto, que muchos llaman la “sociedad de masas”, no indica sino el peculiar desarrollo que ha experimentado nuestro sistema económico-político-social y no es lo que Ortega llama “la rebelión de las masas”.

“Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderío social. Como las masas, por definición, no deben ni pueden dirigir su propia existencia y menos regentar la sociedad, podría decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, cabe padecer. Esta crisis ha sobrevenido más de una vez en la historia... Se llama la rebelión de las masas”¹⁹⁹⁷.

“El advenimiento de las masas al pleno poderío social” no se refiere, sin más, al hecho de la democracia, al acceso del conjunto de los ciudadanos a las decisiones políticas y en definitiva al ejercicio de la soberanía. Y tampoco al hecho del crecimiento demográfico y a la posesión por el “pueblo” de los derechos y el acceso y disfrute de los beneficios de la civilización: la riqueza y los bienes materiales, la educación, la cultura, la sanidad y las ventajas que proporciona la elevación del “nivel de vida”. “Masas” no significa “pueblo”, “clases populares”, “masas obreras” o trabajadoras; no es una clase social, sino que designa un cierto tipo de hombre -dentro de la sociedad y de cualquiera de sus grupos- que impone un cierto modo de ser.

Ortega establece la distinción y el principio que ya había desarrollado en *España invertebrada*: en toda sociedad se diferencian inevitablemente dos tipos de hombre y se articula por la relación dinámica que se establece entre minorías y masas. Una relación que puede ser de ejemplaridad y docilidad, de sana influencia de los mejores sobre los menos cualificados, o puede ser de indocilidad y resistencia de éstos a su benéfica influencia, queriendo imponer su propio modo vulgar y poco ejemplar de vida.

“La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entiende, pues, por masas sólo

¹⁹⁹⁷ *Ídem*, pág. 375.

ni principalmente “las masas obreras”. Masa es el “hombre medio”... es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico”¹⁹⁹⁸.

Está ya claro por lo que hemos dicho muchas veces que la división no responde a una categoría sociológica, sino antropológica o moral. Sociológicamente podemos hablar de diferenciación o de estratificación social, de grupos que se diferencian por criterios económicos, de poder político o de prestigio, de clases sociales, de clases dominantes y dominadas, de élites (grupos o clases que se consideran como “los más preparados para las tareas de dirección política, económica o cultural en una sociedad”¹⁹⁹⁹) y masas (grupos menos preparados para ejercer esas funciones y necesitan ser dirigidos) y en definitiva de gobernantes y gobernados.

La distinción que establece Ortega viene dada por el nivel de -mayor o menor- autoexigencia y la consiguiente cualificación intelectual y moral. En toda sociedad hay hombres que se seleccionan automáticamente porque se imponen un mayor grado de exigencia -también, pero no solo, por su capacidad-, no se conforman y aspiran siempre a ser más y mejores. Inevitablemente constituyen una minoría, porque la mayoría tienden al mínimo esfuerzo y a conformarse en una cómoda mediocridad. Se es “masa” no por formar multitud -aunque es propio de la mayoría-, sino por estar falto de cualificación y por tanto no diferenciarse de los demás, conformarse con lo que caracteriza a la inmensa mayoría que es la poca exigencia y la baja cualificación.

“En rigor, la masa puede definirse sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración... Masa es todo aquél que no se valora a sí mismo... sino que se siente “como todo el mundo”, que no posee ninguna calidad excelente. Este hombre se sentirá mediocre y vulgar, mal dotado, pero no se sentirá “masa”... El hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas aspiraciones superiores. Y es indudable que la división más radical que cabe hacer en la humanidad es ésta, en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas”²⁰⁰⁰.

Está claro, pues, que cuando hablamos de minorías y masas, de hombre-masa y hombre egregio o excelente, no nos referimos a dos clases sociales, a las minorías dirigentes o dominantes y a las mayorías gobernadas y normalmente dominadas, a las élites socialmente dominantes y rectoras y a las masas -populares, trabajadoras-frecuentemente dominadas, oprimidas, explotadas. La división es perfectamente compatible con la democracia y un estado de justicia. Pues minoría selecta no es necesariamente la que manda en la sociedad, sino la más cualificada en todos los aspectos (y por ello debería influir con sus propuestas en la organización y dirección de la sociedad), y masa no es necesariamente las clases bajas y dominadas, sino el hombre de menor cualificación y que no por ello pierde su derecho a ejercer como ciudadano y sujeto de la soberanía. Minorías selectas y hombre-masa se dan de hecho en todas las categorías sociales. Pues, aunque las aristocracias y élites sociales gozan de mayores oportunidades y medios para alcanzar una mayor cualificación, no siempre coinciden con “los mejores” ni dejan de tener en su seno individuos sin mérito alguno, que sólo

¹⁹⁹⁸ *Ídem*, pág. 377.

¹⁹⁹⁹ SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986, pág. 105.

²⁰⁰⁰ *La rebelión de las masas*, pág. 378.

por su posición social se salen “del montón”. Y aunque las clases inferiores dispongan de menores posibilidades de promoción, no dejan de destacarse en ellas individuos de alta cualificación moral, intelectual y profesional. Por ello insiste Ortega:

“La división de la sociedad en masas y minorías excelentes no es, por tanto, una división en clases sociales, sino en clases de hombres, y no puede coincidir con la jerarquización en clases superiores e inferiores... En rigor, dentro de cada clase social hay masa y minoría auténtica. Como veremos, es característico del tiempo el predominio, aun en los grupos cuya tradición era selectiva, de la masa y el vulgo. Así, en la vida intelectual... como en los grupos supervivientes de la “nobleza”. En cambio, no es raro encontrar hoy entre los obreros... almas egrejiamente disciplinadas”²⁰⁰¹.

Lo que parece evidente es que la dirección de la sociedad, en todos los ámbitos, exige personas con un alto nivel de cualificación. ¿Siempre la han dirigido personas verdaderamente cualificadas? Siempre lo han hecho ciertamente minorías sociales, no siempre verdaderas aristocracias, pero que al menos pretendían ser diferentes o estar más cualificadas que los demás. El problema y lo nuevo de ahora es que la mayoría, siendo masa y no cualificada, aspira a dirigir y a imponer su criterio y su modo vulgar de vida. Creyéndose cualificada por la autoconplacencia que despierta en ella el éxito social y político alcanzado -el acceso a los bienes y ventajas de la civilización y los derechos políticos que implica la democracia-, se vuelve insensible e indócil a las propuestas más calificadas y pretende imponer las suyas dictadas por el interés, el tópico falta de fundamentos y la vulgaridad. Lo mediocre, que por serlo es mayoritario, se convierte en criterio rector. De esta forma, el progreso -que suponen los avances materiales y el principio democrático- y la misma democracia se convierten en elementos de perversión y de posible regresión: en lugar de ser un medio de avance, se vuelven un peligro para la evolución que puede impedir el progreso y dar al traste con logros ya alcanzados.

Esta rebelión de las masas -que “la masa, sin dejar de serlo, suplanta a las minorías”, que lo vulgar se imponga a lo excelente, que “las masas se han hecho indóciles frente a las minorías y no las obedecen, no las siguen, no las respetan, sino que, por el contrario, las dan de lado y las suplantán”²⁰⁰²- no es consecuencia necesaria ni mucho menos expresión de la democracia, sino más bien una deformación de la misma como “hiperdemocracia” o democracia morbosa.

Democracia significa voluntad general e imperio de la ley, concreción de aquélla. El principio de la voluntad general -expresión del *demos*- queda disciplinado por el respeto de la ley, que es garantía para las minorías y límite a la acción arbitraria de la mayoría que no puede, sin más, imponer su criterio. Ésta, además, debidamente educada, busca el criterio de mayor racionalidad. Así la democracia no sucumbe a la voluntad descontrolada de la mayoría de turno. Tiene su límite en el derecho de las personas y las garantías de la ley. Es voluntad popular sometida a disciplina y orden, es democracia liberal. El problema es cuando, por una evidente falta de educación, la confusión que se implanta entre voluntad general e imperio de las mayorías -con desprecio de la ley- convierte la democracia en el imperio de los apetitos siempre cambiantes de las

²⁰⁰¹ *Ibidem*. En otro lugar dirá: “Por “masa” no se entiende especialmente al obrero; no designa aquí una clase social, sino una clase o modo de ser hombre que se da hoy en todas las clases sociales, que por lo mismo representa a nuestro tiempo, sobre el cual predomina e impera” (pág. 442).

²⁰⁰² *Ídem*, pág. 383.

mayorías de turno. El principio de la soberanía popular se convierte en tiranía de los más, que imponen su criterio en cada momento cambiando las reglas de juego al dictado de sus apetencias. La democracia deja de ser un sistema ordenado, legal, de convivencia para convertirse en el sistema de imposición del apetito mayoritario (con desprecio absoluto de las minorías y de las garantías que les asegura la ley). La democracia pasa de ser imperio de la ley a imperio de las mayorías (de las masas, sin límite ni criterio racional) y el gran peligro es el predominio de lo vulgar y la tiranía de la simple mayoría (el dominio continuo y aplastante de los que se alzan en mayoría) sobre la excelencia y el derecho: una democracia hipertrofiada, adulterada.

“Creo que las innovaciones políticas de los más recientes años no significan otra cosa que el imperio político de las masas. La vieja democracia vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la ley. Al servir a estos principios, el individuo se obligaba a sostener en sí mismo una disciplina difícil. Al amparo del principio liberal y de la norma jurídica podían actuar y vivir las minorías. Democracia y ley, convivencia legal, eran sinónimos. Hoy asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos... Ahora cree la masa que tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café”²⁰⁰³.

En el capítulo VII de esta primera parte resume y completa Ortega la caracterización del hombre-masa frente al hombre excelente, la vida noble frente a la vida vulgar: esfuerzo e inercia. Esfuerzo, autoexigencia, afán de superación, búsqueda de la perfección, entrega al deber o vida como obligación y destino, con una misión a realizar, por un lado. Inercia, dejarse llevar por la corriente -inclinación, interés y desidia-, sin exigencias y sin disposición al esfuerzo necesario para hacer las cosas bien y procurar una vida más plena y de mayor calidad, por otro. Ignora éste lo que es la perfección y se conforma con cualquier resultado que aminore las molestias y el esfuerzo. Disfruta de los bienes puestos a su alcance sin sentido de obligación, de que implican la responsabilidad de la propia contribución y de devolver a la sociedad al menos en la proporción recibida. No tiene sentido de que la vida es deber, afán de mejora, responsabilidad hacia ti y hacia los otros, misión a cumplir. Vida como inercia y disfrute frente a la vida como servicio y misión. Creo que no es necesario comentar el siguiente texto:

“El hombre selecto o excelente está constituido por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, a cuyo servicio libremente se pone. Recuérdese que, al comienzo, distinguíamos al hombre excelente del hombre vulgar diciendo: que aquél es el que se exige mucho a sí mismo, y éste, el que no se exige nada, sino que se contenta con lo que es y está encantado consigo. Contra lo que suele creerse, es la criatura de selección, y no la masa, quien vive en esencial servidumbre. No le sabe su vida si no la hace consistir en servicio a algo transcendente... Esto es la vida como disciplina -la vida noble. La nobleza se define por la exigencia, por las obligaciones, no por los derechos. *Noblesse oblige*. “Vivir a gusto es de plebeyo: el noble aspira a ordenación y ley” (Goethe). (...) Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar o inerte,

²⁰⁰³ *Ídem*, pág. 379.

que, estáticamente, se recluye a sí misma... De aquí que llamamos masa a este modo de ser hombre -no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte”²⁰⁰⁴.

Por supuesto, la consecuencia de esta inercia o falta de exigencias en el hombre-masa es falta de cualificación, es no tener ninguna cualidad sobresaliente, de ahí que viene a ser el “hombre medio” idéntico a los demás, que “repite en sí mismo un tipo genérico”. Esta falta de cualificación lo es tanto en su conformación moral, en su disposición vital, en su preparación y en su conducta como en su pensamiento, ideas y opiniones. Hemos dicho antes que el hombre-masa no piensa por sí mismo o se conforma con las ideas más generalizadas, las soluciones que gozan de mayor apariencia y por ello de mayor consenso social o se deja llevar por las modas y las opiniones que se imponen en cada momento, sin ahondar en los fundamentos y razones de las mismas y por tanto sin verdadera convicción, aunque se mantengan con rotundidad. Por eso hemos dicho que es un hombre profundamente “socializado”, que responde a la pauta general, que es “masa” porque coincide básicamente con el común, con la inmensa mayoría, con el modo vulgar de ser que uniformiza a tantos ciudadanos y que en gran medida ha desistido de su íntima e insustituible personalidad individual, con su capacidad de pensar y decidir con total autonomía.

Hay un hecho histórico que caracteriza nuestro tiempo y que puede explicar el ascenso del hombre-masa y el predominio que llega a tener en nuestra sociedad, además de sus peculiares características. Lo hemos apuntado ya y es, junto al enorme crecimiento demográfico que ha hecho “masiva” -multitudinaria, aplastante- la presencia y el peso del hombre medio en el conjunto de la sociedad, el impresionante crecimiento de la producción de bienes materiales o de riqueza como consecuencia del desarrollo científico-técnico e industrial y el avance de la democracia liberal con la extensión al conjunto de la ciudadanía de los derechos políticos y sociales y el ejercicio de la soberanía (y la consiguiente capacidad de decidir sobre la elección de los gobiernos, el poder legislativo y en general sobre la orientación política, el desarrollo industrial, el rumbo de la educación, el ocio y el de la cultura en general).

Lo explica Ortega en el capítulo II (“Subida del nivel histórico”: acceso de las masas a los bienes materiales, a los derechos políticos y a la educación, con un enriquecimiento económico de la sociedad²⁰⁰⁵). Y en el capítulo V (“Un dato estadístico”): aumento considerable de la población y “vertiginosidad del crecimiento en Europa entre 1800 y 1914”, paralelo crecimiento del nivel de vida y triunfo de la democracia liberal²⁰⁰⁶. En el capítulo VI lo resume así:

²⁰⁰⁴ *Ídem*, pp. 411-412 y 413.

²⁰⁰⁵ “Las masas gozan de los placeres y usan los utensilios inventados por los grupos selectos y que antes sólo éstos usufructuaban... Las masas conocen y emplean hoy muchas de las técnicas que antes manejaban sólo individuos especializados. Y no sólo las técnicas materiales, sino, lo que es más importante, las técnicas jurídicas y sociales. En el siglo XVIII ciertas minorías descubrieron que todo individuo humano, por el mero hecho de nacer, y sin necesidad de cualificación especial alguna, poseía ciertos derechos políticos fundamentales, los llamados derechos del hombre y del ciudadano” (*Ídem*, pág. 383). “El triunfo de las masas y la consiguiente magnífica ascensión del nivel vital ha acontecido en Europa por razones internas, después de dos siglos de educación progresista de las muchedumbres y de un paralelo enriquecimiento de la sociedad” (pág. 385).

²⁰⁰⁶ “Corresponde al siglo pasado la gloria y la responsabilidad de haber soltado sobre el haz de la historia las grandes muchedumbres. (...) Al someter la simiente humana al tratamiento de estos dos principios, democracia liberal y técnica, en un solo siglo se triplica la especie europea. Hecho tan exuberante nos

“Jamás en toda la historia ha sido puesto el hombre en una circunstancia o contorno vital que se pareciera ni de lejos al que estas condiciones determinan. Se trata, en efecto, de una innovación radical en el destino humano, que es implantada en el siglo XIX. Se crea un nuevo escenario para la existencia del hombre, nuevo en lo físico y en lo social. Tres principios han hecho posible ese nuevo mundo: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica”²⁰⁰⁷.

Hemos dicho que esto constituye una indudable elevación del nivel histórico y un evidente progreso para la humanidad al que no cabe renunciar y que es preciso proteger y hacer crecer. Y representa una gran oportunidad para un auténtico desarrollo humano y social. El desarrollo económico, la extensión de los servicios sociales como la educación y el reconocimiento de los derechos políticos y la participación democrática suponen indudables mejoras -y sobre todo enormes posibilidades de ello- en el nivel y calidad de la vida y también en el nivel intelectual y moral de la gran mayoría de la población. Implican también mayores posibilidades para el desarrollo de la ciencia, para la universalización de la educación, incluso en sus niveles superiores, y para la extensión y calidad de la cultura. Eso puede acarrear un incremento de las élites intelectuales y morales, con el aumento cuantitativo y cualitativo de la excelencia, y a la vez el aumento del nivel medio de la mayoría social que accede a una educación que puede ser de calidad, a conocimientos técnicos, a la información y a la práctica de la participación política e incluso a conocimientos especializados y profesiones técnicas de muy alta cualificación. Sería de esperar un comportamiento más avisado y consciente, una mayor capacidad de análisis y de comprensión de la realidad, unas ideas y opiniones más cualificadas y una mayor responsabilidad en la toma de decisiones (sobre todo en las que afectan a la sociedad); en cualquier caso, una mayor perspicacia o capacidad para juzgar entre las diferentes alternativas las mejores opciones. Tendría que suponer un crecimiento en humanidad y un progreso en la democracia.

Sin embargo, lo que encontramos es el crecimiento de la “masificación”, un predominio del hombre-masa que, lejos de crecer en cualidades morales y en docilidad para reconocer la ejemplaridad y aceptar o preferir lo que se le revela superior a lo propio, se afirma en la mediocridad y prefiere imponer por doquier su propio modo vulgar de vida. Esto es, se produce el efecto más negativo que ese crecimiento, por principio positivo, podría dar de sí. Lo dice Ortega mostrando la ambivalencia de la “subida del nivel histórico”: “Todo el bien, todo el mal del presente y del inmediato porvenir tienen en este ascenso general del nivel histórico su causa y su raíz”²⁰⁰⁸. La aparente facilidad que presenta la vida y las enormes posibilidades -y derechos- que ofrece a los que nunca los habían tenido, aun constituyendo una verdadera subida de nivel vital, produce en muchos, incapaces de trascender su medianía y aspirar a niveles superiores de excelencia, un efecto de confirmación en aquélla o la recaída en nuevas formas de vulgaridad y aun de barbarie. Lo dice taxativamente Ortega: nunca hubo para el hombre tantas posibilidades ni logros tan definitivos como los avances técnicos y la democracia liberal. Sin embargo, nunca había sido tan apabullante el poder del hombre-

fuerza a sacar estas consecuencias: primera, que la democracia liberal fundada en la creación técnica es el tipo superior de vida pública hasta ahora conocido; segunda, que este tipo de vida no será el mejor imaginable, pero el que imaginemos mejor tendrá que conservar lo esencial de aquellos principios; tercera, que es suicida todo retorno a formas de vida inferiores a la del siglo XIX” (pág. 403).

²⁰⁰⁷ *Ídem*, pág. 406.

²⁰⁰⁸ *Ídem*, pág. 385.

masa que, sin proyectos ni orientación, sin capacidad constructiva, es el que domina y decide hoy en Europa.

“Una vez reconocido esto con toda la claridad que demanda la claridad del hecho mismo, es preciso resolverse contra el siglo XIX. Si es evidente que había en él algo extraordinario e incomparable, no lo es menos que debió padecer ciertos vicios radicales, ciertas constitutivas insuficiencias cuando ha engendrado una casta de hombres -los hombres-masa rebeldes- que ponen en peligro inminente los principios mismos a que debieron la vida. Si este tipo humano sigue dueño de Europa y es definitivamente quien decide, bastarán treinta años para que nuestro continente retroceda a la barbarie. Las técnicas jurídicas y materiales se volatilizarán... la actual abundancia de posibilidades se convertirá en efectiva mengua... Porque la rebelión de las masas es una y misma cosa con lo que Rathenau llamaba “la invasión vertical de los bárbaros”²⁰⁰⁹.

Lo que viene a continuación (“Comienza la disección del hombre-masa”) es una tipología del hombre-masa, un análisis de las formas y características que presenta en la actualidad y de las causas de su indocilidad y rebeldía que lo conducen a dar por buena e imponer su poco cualificada visión de la realidad. Se pueden resumir en éstas: la facilidad de la vida, que da lugar a la psicología del “niño mimado”; la autocomplacencia, la psicología del nuevo rico, que engendra indocilidad y hermetismo; el nuevo primitivismo, compatible con la alta cualificación técnica, que puede suponer la regresión de todos nuestros avances; la falta de educación del “señorito satisfecho”; en fin, la nueva forma de barbarie que es el especialista altamente cualificado y carente de humanismo y de verdadera cultura.

La primera consecuencia del impresionante crecimiento material que ha caracterizado al mundo industrializado es la aparente facilidad y seguridad material, económica, que la gran mayoría experimenta por primera vez. Tiene ante sí todos los medios y recursos, que parecen ilimitados. Y se proclama, además, la igualdad de todos los hombres y el derecho de todos a intervenir y a decidir con su mayoría la dirección de la sociedad. Medios materiales abundantes y democracia liberal. El disfrute de los bienes no parece tener límite alguno y lo que es fruto de un largo proceso de esfuerzos y trabajos parece un hecho natural que no implica costo alguno. El hombre vulgar, que nunca profundiza en el valor de las cosas, cree un derecho el uso de tales bienes materiales, sin conciencia de las dificultades que entraña obtenerlos, la escasez de los recursos, la improbabilidad de su duración, las consecuencias negativas en muchos órdenes (el ambiental, por ejemplo). Sólo ve su apetencia y su derecho: ignora su responsabilidad. He aquí la psicología del niño mimado, para el que todo es un medio para su satisfacción, sin contrapartidas por su parte.

“El hombre vulgar, al encontrarse con ese mundo técnica y socialmente tan perfecto, cree que lo ha producido la naturaleza y no piensa nunca en los esfuerzos geniales de individuos excelentes que supone su creación. Menos todavía admitirá la idea de que todas esas facilidades siguen apoyándose en ciertas difíciles virtudes de los hombres... Esto nos lleva a apuntar en el diagrama psicológico del hombre-masa actual dos primeros rasgos: la libre expansión de sus deseos vitales... y la radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia. Uno y otro rasgo componen la conocida

²⁰⁰⁹ *Ídem*, pp. 403-404.

psicología del niño mimado... Heredero de un pasado larguísimo y genial, el nuevo vulgo ha sido mimado por el mundo en torno. Mimar es no limitar los deseos, dar la impresión a un ser de que todo le está permitido y a nada está obligado”²⁰¹⁰.

Mejor explicación de la indocilidad del hombre-masa es lo que yo llamaría el síndrome del nuevo rico y que Ortega describe como la autocomplacencia del éxito material obtenido. Nunca como hasta nuestro tiempo había gozado el hombre vulgar de tantas facilidades y tanto poder. Si la vida se había sentido siempre como limitación y el éxito ocasional se atribuía a un enorme esfuerzo o a la buena fortuna, el hombre tiene ahora ante sí infinitas posibilidades y logra muchas veces un éxito material efectivo. Esto le lleva a la autosatisfacción o autocomplacencia, a creer que no necesita de nada superior y a creerse efectivamente superior:

“Tenderá a afirmar y dar por bueno cuanto en sí halla: opiniones, apetitos, preferencias o gustos... Nada ni nadie le fuerza a caer en la cuenta de que él es un hombre de segunda clase, incapaz de crear ni conservar la organización misma que da a su vida esa plenitud... El hombre-masa se siente soberano de su vida”²⁰¹¹.

Esto conduce a otra característica fundamental del hombre-masa actual: la indocilidad, la negativa a dejarse dirigir. Confunde el éxito con el mérito y se atribuye el mérito y el derecho a hacer triunfar su opinión, su visión de las cosas, sus propias opciones como las mejores. Puesto que goza de bienes materiales, de riqueza, de éxito material, de cierta influencia, es que tiene mérito, sus opiniones son valiosas, lo que dice y representa tiene autoridad. Su posición es cualificada. Luego su opinión tiene que ser atendida y merece ser adoptada. Pagado, pues, de sí mismo, cree tener una cualificación de la que carece e impone con total suficiencia sus opiniones y opciones vitales como si se trataran de las mejores. Esto es la suplantación de lo excelente por lo vulgar.

Esto es lo que explica en último término su “hermetismo intelectual” o el mecanismo de obliteración que es propio del hombre-masa: se siente lleno de ideas y razones, no necesita de nada externo, nada de fuera es mejor que lo suyo; su propio éxito lo confirma. Es lo que ilustra o podríamos llamar la psicología del nuevo rico -tal vez del rico sin más-, del que ha tenido éxito material (y las posibilidades que ofrece el nuevo orden económico aumentan su probabilidad). Cree que su éxito confirma el valor de sus posiciones y opciones vitales. Siente la “suficiencia” de su propia vida. Se siente autorizado a que su opinión sea considerada como valiosa. El problema es, dice Ortega, que consagra como ideas cualificadas lo que no es más que “un surtido de tópicos, prejuicios, cabos de ideas o, simplemente, vocablos hueros que el azar ha amontonado en su interior y, con una audacia que sólo por la ingenuidad se explica, los impondrá donde quiera”²⁰¹².

Aquí se ensaña literalmente Ortega con la pretensión del hombre-masa de dar como ideas meras opiniones adoptadas sin ningún rigor, sin la disciplina mental que exige

²⁰¹⁰ *Ídem*, pág. 408.

²⁰¹¹ *Ídem*, pág. 411.

²⁰¹² *Ídem*, pág. 416.

investigación, conocimientos acreditados, atención a todos los aspectos, fundamentación:

“El imperio que sobre la vida pública ejerce hoy la vulgaridad intelectual es acaso el factor de la presente situación más nuevo... Nunca el vulgo había creído tener “ideas” sobre las cosas. Tenía creencias, tradiciones, experiencias, proverbios, hábitos mentales, pero no se imaginaba en posesión de opiniones teóricas sobre lo que las cosas son o deben ser -por ejemplo, sobre política o literatura... Hoy, en cambio, el hombre-masa tiene las “ideas” más taxativas sobre cuanto acontece y debe acontecer en el universo. Por eso ha perdido el uso de la audición. ¿Para qué oír si ya tiene dentro cuanto hace falta? Ya no es razón de escuchar, sino, al contrario, de juzgar, de sentenciar, de decidir. No hay cuestión de vida pública donde no intervenga, ciego y sordo como es, imponiendo sus opiniones. Pero... las “ideas” de este hombre medio no son auténticamente ideas, ni su posesión es cultura. La idea es un jaque a la verdad. Quien quiera tener ideas necesita antes disponerse a querer la verdad y aceptar las reglas de juego que ella imponga. (...) Cuando faltan estas cosas no hay cultura; hay, en el sentido más estricto de la palabra, barbarie”²⁰¹³.

Es lo que ocurre con una de las variantes de esta imposición de la vulgaridad: la acción directa en el ámbito de las ideas. Se trata de imponer la propia opción, no por el razonamiento o la convicción, sino por la vía de la fuerza, que no admite la confrontación ideológica. Se trata de imponerla, de que el otro se vea obligado a aceptarla, sea por la violencia directa o el terror, sea por otras formas de acallamiento del oponente que no dejan sino una opción: la propia. Como caso extremo de esta acción directa como imposición del propio orden cita Ortega al sindicalismo y al fascismo, que son dos movimientos de masas para imponer un orden o una “idea” de sociedad. Si del último había dicho que no sólo era ilegítimo, sino que se negaba a legitimarse, ahora nos dice de ambos que no es que quieran hacer valer sus razones, sino que ni siquiera pretenden tener razón: se trata de imponer la propia opinión o el orden ideado por nosotros. Para ello la fuerza se convierte en la razón decisiva. Hubo tiempos en que la fuerza servía como *ultima ratio*: cuando se agotaban las razones, se recurría a la fuerza como última instancia de la razón. Ahora ocurre al contrario: desaparece la razón y la fuerza es su sustituto; se convierte en primera y única *ratio*. Esto constituye la negación radical de la democracia y de la civilización, y no sólo en el fondo, sino en la forma, que exige normas y modos civilizados de diálogo y confrontación:

“Bajo las especies de sindicalismo y fascismo aparece por primera vez en Europa un tipo de hombre que *no quiere dar razones ni quiere tener razón*, sino, sencillamente, se muestra resuelto a imponer sus opiniones. He aquí lo nuevo: el derecho a no tener razón, la razón de la sinrazón. Yo veo en ello la manifestación más palpable del nuevo modo de ser las masas, por haberse resuelto a dirigir la sociedad sin capacidad para ello”²⁰¹⁴.

A propósito de esto, vuelve Ortega al significado de democracia y liberalismo. Democracia es en último término la voluntad de contar con todos y liberalismo es admisión del otro y estar dispuesto a entenderse con él aun cuando piense de otro modo, de ahí el respeto a los derechos individuales y en particular de los que están en minoría,

²⁰¹³ *Ídem*, pág. 417.

²⁰¹⁴ *Ídem*, pág. 418.

que tienen que contar al menos con la garantía de la ley. Una y otro son la forma más alta de asegurar la convivencia y en definitiva lo que llamamos “civilización”, lo que hace posible la civilidad, la vida en la ciudad, en comunidad. Para ello son necesarias las normas y las formas que regulan la comunicación, el intercambio de ideas, la confrontación. Esto es lo que destruye la acción directa, que es una forma de retorno a la barbarie:

“¡Trámites, normas, cortesía, usos intermediarios, justicia, razón! ¿De qué vino inventar todo esto, crear tanta complicación? Todo ello se resume en la palabra “civilización”... Se trata con todo ello de hacer posible la ciudad, la comunidad, la convivencia... Todos, en efecto, suponen el deseo radical y progresivo de contar cada persona con los demás. Civilización es, antes que nada, voluntad de convivencia. Se es incivil y bárbaro en la medida en que no se cuente con los demás. La barbarie es la tendencia a la disociación... La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es prototipo de la “acción indirecta”²⁰¹⁵.

La persona egregia no teme la confrontación; tiene sus razones y cuenta con que el otro las tiene también y de su confrontación puede surgir nueva luz. Sabe el valor de las suyas, pero no teme la posibilidad de cambiar: está en las reglas del juego de la verdad. Por el contrario, el hombre vulgar no tiene seguridad en sus “ideas” ni razones en que apoyarlas. Como no le interesa la verdad, sino su ventaja, teme ser vencido. Rehúye, por tanto, la confrontación. De lo que se trata es de imponer, de hacer prevalecer su opción, sea por la fuerza, por el acallamiento del contrario o por el peso aplastante de la mayoría.

Niño mimado que se cree con derecho a usar de todo, a consumir, sin ninguna obligación ni contrapartida; autocomplacencia e indocilidad, en último término interés en el propio provecho que trata de imponer la opción y la opinión propia; hermetismo que cree innecesario tener en cuenta la posición de los demás, incapaz de bajar a las razones y temeroso de que representen un peligro al interés propio. Todo ello conduce al primitivismo de este ser elemental, poco cultivado, incapaz de elevarse sobre la espontaneidad de su entendimiento y la mezquindad de su interés particular, que puede estar rodeado de los más sofisticados adelantos técnicos y la más alta civilización y ser un bárbaro que ignora sus fundamentos, ciego a su significación, insensible a la oportunidad que representa de elevación espiritual y capaz de dilapidarla por un uso zafío, puramente interesado e irresponsable.

El capítulo “Primitivismo e historia” es una advertencia inquietante sobre el riesgo en que se halla nuestra civilización (por efecto del predominio del hombre-masa). La democracia liberal y el progreso técnico -que han potenciado la participación, con toda legitimidad, de las masas en la política y en la cultura- constituyen un indudable progreso. Pero ese progreso no es irreversible y puede producirse una auténtica regresión. Éste es un principio fundamental: no hay progreso seguro. La vida, individual y colectiva, es esencialmente peligro, riesgo, drama. Pues bien, no el advenimiento de las “masas” a la política y a la cultura, pero sí el predominio del hombre-masa (niño mimado, primitivo autocomplaciente e indócil, nuevos bárbaros aunque posean una alta

²⁰¹⁵ *Ídem*, pág. 420.

especialización o cualificación técnica o profesional) puede dar al traste con esos logros: imponer la tiranía de lo mediocre, de lo vulgar, del deseo-satisfacción inmediato y el abandono del esfuerzo, la disciplina, el espíritu del deber y sacrificio, la generosidad de juicio que sabe distinguir y preferir las opciones y propuestas verdaderamente mejores. El peligro consecuente es la tiranía, la liquidación del liberalismo, el imperio de la demagogia, de las mayorías idiotizadas, el desapego respecto de las minorías egregias y el sometimiento de toda minoría social, el desprecio de la ley a conveniencia (democracia morbosa); desvirtuándose el progreso científico y poniéndose en peligro el mismo progreso técnico y material, que puede ser acaparado y reconducido por y para una minoría dominante.

“La rebelión de las masas *puede*, en efecto, ser tránsito a una nueva y sin par organización de la humanidad, pero también *puede* ser una catástrofe en el destino humano. No hay razón para negar la realidad del progreso, pero es preciso corregir la noción que cree seguro este progreso. Más congruente con los hechos es pensar que *no hay ningún progreso seguro*, ninguna evolución, sin la amenaza de involución y retroceso. Todo, todo es posible en la historia -lo mismo el progreso triunfal e indefinido que la periódica regresión. Porque la vida, individual o colectiva, personal o histórica, es la única entidad del universo cuya sustancia es peligro... Es, rigurosamente hablando, drama”²⁰¹⁶.

“Todo el crecimiento de posibilidades concretas que ha experimentado la vida corre el riesgo de anularse a sí mismo al topar con el más pavoroso problema sobrevenido en el destino europeo y que de nuevo formulo: se ha apoderado de la dirección social un tipo de hombre a quien no interesan los principios de la civilización”²⁰¹⁷.

Por supuesto, el dominante hombre-masa anhela los adelantos de la técnica, los miles de inventos y la comodidad que proporcionan, pero ignora los fundamentos científicos y no está dispuesto a la disciplina que supone el conocimiento teórico que los sostiene. Así en todos los campos de la cultura: quiere el disfrute de sus logros, pero no el esfuerzo que hay que hacer para crearlos y mantenerlos. Puede darse el caso de que cultive los conocimientos tecnológicos necesarios para una vida cómoda y segura, pero desprecia el lado puramente teórico o especialmente espiritual de la cultura, que es el que le proporciona un verdadero sentido y su orientación humanista. Ello dará lugar a una cultura tecnocrática y materialista, falta de dimensión espiritual, reductora de lo humano y en último término incompatible con la democracia.

El olvido de la ciencia, de la disciplina rigurosa que exige el saber, puede poner en peligro el mismo progreso técnico o puede éste anquilosarse y ser incapaz de dar respuesta a retos futuros (como el calentamiento global, el cambio climático, la escasez de recursos, etc.). Y el olvido de la dimensión espiritual, humanística, de la cultura puede dar al traste con la democracia. Democracia liberal, progreso científico-técnico y humanismo se implican entre sí. Pero democracia y progreso científico pueden ser sustituidos por demagogia, consumismo egoísta y tecnocratismo (puro practicismo técnico sin ciencia teórica pura), convirtiéndose la cultura, no en forma de enaltecimiento espiritual, sino en pura diversión (consumo) y la ciencia en puro recurso técnico a corto plazo. Si falta la verdadera libertad democrática, cultura y educación superior, rigor intelectual y moral, hasta la misma civilización material puede estar en peligro. La humanidad no sabrá enfrentarse a los problemas futuros y puede sucumbir o

²⁰¹⁶ *Ídem*, pp. 421-422.

²⁰¹⁷ *Ídem*, pág. 423.

experimentar una fuerte regresión²⁰¹⁸. Se necesita recuperar el rigor y la excelencia, promover las minorías selectas, elevar el nivel del hombre medio y mantener una adecuada relación entre ejemplaridad y docilidad.

Porque con este análisis de la rebelión de las masas y los diferentes tipos de vulgaridad dominante, que revelan aspectos negativos e indeseables de la moderna sociedad industrializada y democrática y que siguen presentes y pueden denunciarse hasta la actualidad, lo que está mostrando Ortega son peligros reales que amenazan y distorsionan la democracia y la civilización europea o algunos de sus logros más valiosos. Si éstas quieren mantenerse y progresar, es preciso corregir este movimiento de “masificación” o predominio de la mediocridad, lo que no puede ser sino por el empeño en un proceso de educación profunda y de calidad. No se cuestiona, todo lo contrario, la democracia ni el acceso de la mayoría social, del conjunto de la población, a los bienes que proporciona el trabajo científicamente orientado y al ejercicio de los derechos políticos. Todos los ciudadanos, sean minorías selectas o mayorías menos cualificadas, son el sujeto del poder y tienen el mismo derecho al ejercicio de la soberanía y de la participación política. Pero la democracia siempre será deficitaria si esos ciudadanos no ejercen su derecho y su capacidad de decisión con plena autonomía y conciencia de sus efectos. O lo que es lo mismo, no habrá verdadera democracia mientras la elevación material y política del conjunto de la población no vaya acompañada de una elevación intelectual y moral que los convierta en verdaderos sujetos -con plena autonomía y conciencia- de sus derechos. Lo que sólo una esmerada educación puede conseguir. Con lo que volvemos a la convicción platónica de que la democracia, para cumplirse efectivamente, exige en todos un alto nivel de educación.

El triunfo de la mediocridad es un peligro real para -repetimos- la civilización y la democracia. El logro de una alta cualificación, en la mayoría de los ciudadanos, es un imperativo democrático. Las masas tienen toda la legitimidad para intervenir en política y en todos los ámbitos de la cultura; pero sería deseable que alcanzaran el más alto nivel posible de educación y cualificación cultural y moral. La necesaria para poder juzgar entre todas las opciones cuáles son las mejores y más fundamentadas, habituándose a la sana discusión de las razones que fundamentan las verdaderas ideas. No será posible convertir a toda la sociedad en “minoría selecta”; pero sí conseguir un nivel intelectual, una “buena educación” que dé capacidad de juicio y poder discriminar entre el halago manipulador y las propuestas más razonables. De esta forma la democracia y la civilización pueden progresar hacia una humanidad más libre y solidaria. Y la democracia no tiene por qué separarse mucho de una aristocracia: donde todos deciden y, a la vez, eligen, para dirigir, a los mejores y las mejores propuestas.

Ortega hace así el resumen de lo dicho hasta aquí:

²⁰¹⁸ En el capítulo X (“Primitivismo e historia”) vuelve a insistir en estas ideas: el desarrollo científico-técnico y el progreso de nuestra civilización impone una exigencia: el cultivo de la ciencia y la cultura superior. El uso interesado de la técnica sin el cultivo de la ciencia rigurosa es una forma de barbarie, es primitivismo que usa los adelantos sin saber sobre sus fundamentos y que pierde los principios que los hicieron posibles. En Europa empieza a darse esta forma de barbarie y primitivismo. Dos ejemplos de esta forma de primitivismo en política son el fascismo y el bolchevismo: dominados o fruto del dominio del hombre-masa, no tienen en cuenta el pasado, no sacan lecciones de él y son formas de regresión más que de progreso. Repiten el modelo de las revoluciones, sin aprender ni corregir nada de lo acontecido.

“Resumen: el nuevo hecho social que aquí se analiza es éste: la historia europea parece, por primera vez, entregada a la decisión del hombre vulgar como tal. O dicho en voz activa: el hombre vulgar, antes dirigido, ha resuelto gobernar el mundo... Si se estudia la estructura de este nuevo tipo de hombre-masa, se encuentra lo siguiente: 1.º, una impresión nativa y radical de que la vida es fácil... Cada individuo medio encuentra en sí una sensación de dominio y triunfo que 2.º, le invita a afirmarse a sí mismo tal cual es, a dar por bueno y completo su haber moral e intelectual. Este contentamiento consigo le lleva a cerrarse para toda instancia exterior, a no escuchar, a no poner en tela de juicio sus opiniones... Por tanto, 3.º, intervendrá en todo imponiendo su vulgar opinión, sin miramientos... es decir, según un régimen de “acción directa”. Este repertorio de facciones nos hizo pensar en ciertos modos deficientes de ser hombre, como el “niño mimado” y el “primitivo rebelde”; es decir, el bárbaro... Este personaje, que ahora anda por todas partes y dondequiera impone su barbarie íntima, es, en efecto, el niño mimado de la historia humana. El niño mimado es el heredero que se comporta exclusivamente como heredero. Ahora la herencia es la civilización -las comodidades, la seguridad, en suma, las ventajas de la civilización”²⁰¹⁹.

Todavía añade dos tipos a estos “modos deficientes de ser hombre”: el “señorito satisfecho” y el “bárbaro especialista”. El primero (el señorito satisfecho) es el que tiene ante sí una “superabundancia de medios”, de beneficios, de comodidades sin que le hayan costado nada. Completamente inconsciente a la fragilidad de esos recursos y a la problematicidad inherente a la vida, no se ve urgido por ninguna obligación y cree que “ha venido a la vida para hacer lo que le dé la gana”, vive totalmente ajeno a la presión del deber, como si sobre él no pesara una vocación, un destino. Caprichoso o cínico, se permite jugar y poner en peligro los principios más sagrados o los logros más definitivos, aunque vive asentado y espera estarlo en ellos (así el fascismo o el bolchevismo con los principios del liberalismo). Juega a ser nihilista y en realidad es un farsante incapaz de ninguna acción creadora.

Pero quizás el análisis más esclarecedor lo hace Ortega al poner de relieve la “barbarie del especialismo”, mostrando la existencia de un nuevo y paradójico tipo de “bárbaro” al que ya hacíamos referencia cuando comentamos *Misión de la Universidad*: la del especialista, el hombre de ciencia especializado, como consecuencia de la complejidad a la que aquella ha llegado, en una pequeña porción de la misma, realmente cualificado, capaz de hacer progresar a la ciencia en un aspecto muy determinado, pero que está falto de una cultura integral. Como es un gran profesional y posee un saber profundo y útil, se cree con autoridad y con criterio cualificado en los campos en que no es especialista y no tiene cualificación alguna:

“Antes los hombres podían dividirse, sencillamente, en sabios e ignorantes, en más o menos sabios y más o menos ignorantes. Pero el especialista no puede ser subsumido bajo ninguna de estas dos categorías. No es un sabio, porque ignora formalmente cuanto no entra en su especialidad; pero tampoco es un ignorante, porque es “un hombre de ciencia” y conoce muy bien su porción del universo. Habremos de decir que es un sabio-ignorante, cosa sobremanera grave, pues significa que es un señor el cual se comportará en todas las cuestiones que ignora, no como un ignorante, sino con toda la petulancia de quien en su cuestión especial es un sabio”²⁰²⁰.

²⁰¹⁹ *Ídem*, pp. 434-435.

²⁰²⁰ *Ídem*, pág. 444.

Pero la mayor barbarie no es la del especialista que opina como si fuera especialista en todo y pretende hacer pasar como opiniones cualificadas lo que no son sino tópicos y verdaderas vulgaridades, sino el del hombre verdaderamente cualificado -un médico, un ingeniero, un profesor...-, pero sin verdadera educación, sin la finura espiritual que tiene en consideración las exigencias y derechos del otro, que se cree con autoridad y cualificación y vulnera “con autoridad”, sin conciencia de estar haciendo algo indebido, las normas de convivencia, desmintiendo la conducta que podría esperarse de persona de tanta calidad. Especialización, sabiduría y verdadera educación no son equivalentes. Cuando personas así cualificadas tienden a ser modelo para la sociedad. El resultado puede ser devastador.

Concluye Ortega: si la sociedad se diferencia y articula en minorías y masas, es misión de las primeras dirigir, organizar, orientar y es misión de las masas aceptar esa dirección y dejarse orientar por aquéllas. Docilidad no es obedecer, sino saber reconocer la ejemplaridad, los modelos superiores, las propuestas mejores para el conjunto y apostar por ellas. Las minorías selectas no son las que mandan, sino las que saben proponer formas de organización y de actuación, soluciones a los problemas sociales, proyectos para la construcción de la comunidad, para que los ciudadanos puedan decidir y efectivamente contribuir a una sociedad cada vez más libre, más justa y más próspera, que de verdad progrese en civilización y humanidad.

Porque el mayor peligro a que se enfrenta una sociedad de masas, en la que triunfa el hombre medio sin verdadera individualidad y sin proyecto (sin una misión a realizar), es que el Estado, la maquinaria para el funcionamiento de la sociedad, termine absorbiendo y anulando la capacidad de iniciativa de los individuos y acaparando todas las funciones, convirtiéndose en una superestructura que anula todas las demás instancias. El Estado se convierte en el verdadero sujeto que elimina toda autonomía y toda creatividad de la sociedad: ésta le está totalmente supeditada. El fascismo, el bolchevismo, la tecnocracia, el total sometimiento del individuo a las pautas que marca el Estado son formas de esta evolución de la sociedad de masas: la sustitución de la sociedad por el Estado y la total socialización del individuo.

“Este es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de toda espontaneidad histórica. (...) ¿Cómo no temer que bajo el imperio de las masas se encargue el Estado de aplastar la independencia del individuo, del grupo, y agostar así definitivamente el porvenir?”²⁰²¹.

(Ortega está viendo en peligro la civilización y la democracia liberal, los dos grandes progresos de Europa. ¿Dónde ve la solución? En la construcción de una Europa unida, donde los europeos encuentren el apoyo y el clima necesario al desarrollo de lo que es el patrimonio espiritual de Europa: la ciencia, la cultura, el progreso científico-industrial, la libertad individual, la democracia liberal).

3.- “¿Quién manda en el mundo?”. Europa unida como solución

²⁰²¹ *Ídem*, pp. 450 y 451.

La rebelión de las masas significa, por un lado, un fabuloso crecimiento de la vida humana; por otro, una desmoralización radical de la humanidad. Esta desmoralización es evidente en Europa y sus manifestaciones son más que inquietantes. Europa está perdiendo su cohesión y su capacidad de ejemplaridad, la preeminencia de los valores espirituales que le han dado su prestigio y, en definitiva, su influencia o su poder espiritual: Europa ya no manda en el mundo, ya no ejerce su dirección, que es ante todo espiritual, sobre él. Europa, y el mundo con ella, se encuentran ante una encrucijada: ¿decaen definitivamente los valores europeos? ¿Serán sustituidos por otros que todavía no se ven en el horizonte? ¿O hay una forma de que renazca con sus valores renovados y reafirmados?

La desmoralización tiene, decimos, muchas manifestaciones. La más ostensible y llamativa es que Europa pierde su influencia -política, económica, cultural- en el mundo y su liderazgo espiritual. Pero es que pierde su consistencia, el espíritu que la animaba y en el que se reconocían los diferentes pueblos, los “ciudadanos” europeos: el valor del conocimiento crítico o racional, la autonomía personal, la prevalencia de la moral, el ideal de la cultura, una forma de mando con el asentimiento de los ciudadanos y con el derecho, la coincidencia en un estilo y una concepción de la vida. Los valores, el modo europeo de vida está en cuestión o en franca recesión. Los europeos mismos no se reconocen como tales y parecen perder o quedar ignoradas las referencias a los valores compartidos, una forma de convivencia que gravitaba realmente sobre todo europeo. Y así triunfa el aislamiento o la afirmación en lo propio con gesticulación de agresividad hacia los otros. Por doquier se renuncia o es cada vez más rara y menos operante la iniciativa, el juicio propio y la responsabilidad personal y se impone la socialización generalizada e integral, donde los individuos no responden a instancias de su conciencia personal, sino a pautas e identificaciones socialmente definidas e infundidas a golpe de propaganda, violencia y colectivización. Por eso triunfan y amenazan gravemente el futuro de las naciones europeas el fascismo, el comunismo, la alucinación sindicalista, los nacionalismos; fórmulas todas de populismo y de anulación del juicio individual por la seducción irresistible de unas promesas y unos ideales en las que los individuos quedan literalmente confundidos y absorbidos, coadyuvando a ello la seducción, la mentira, la inmersión “extática” en lo colectivo y la violencia. El nacionalismo, en diversas variantes, hace sus estragos y las naciones se cierran en sí mismas y, sordos y ciegos a lo común y a los valores compartidos, se practica la política del “sálvese quien pueda” y cada cual piensa exclusivamente en sí mismo. Por supuesto, se ponen en cuestión o provocan profunda desconfianza el liberalismo, la democracia, los derechos individuales, la limitación del Estado; y parece cada vez más ausente la racionalidad ilustrada, el espíritu crítico y universalista, el valor de la integridad moral y la excelencia individual.

La constatación fundamental es que Europa, que desde el siglo XVI ha ejercido una indudable hegemonía en el mundo -en lo político y militar, en lo económico, en el ámbito del conocimiento y de la ciencia, en la cultura en general-, ya no manda en él. “Durante varios siglos ha mandado en el mundo Europa, un conglomerado de pueblos con espíritu afín. (...) En estas jornadas de la postguerra comienza a decirse que Europa no manda ya en el mundo. ¿Se advierte toda la gravedad de ese diagnóstico? Con él se anuncia un desplazamiento del poder. ¿Hacia dónde se dirige?”²⁰²². “Mando” no es primordialmente la fuerza o la coacción física, el dominio que se ejerce mediante la

²⁰²² *Ídem*, pág. 458.

violencia, sino que es el ejercicio de la autoridad que se asienta sobre la opinión pública, sobre alguna forma de asentimiento. Es básicamente “poder espiritual”, lo que implica predominio de ciertas ideas que conforman un estado de opinión que sostiene esa autoridad. Es evidente que Europa ha ejercido un poder efectivo -político, económico, colonial- sobre el mundo, pero no ha sido menos su influencia cultural y espiritual que ha asentado su prestigio y provocado una cierta aquiescencia en la opinión: “Mando significa prepotencia de una opinión; por tanto, de un espíritu; mando no es, a la postre, otra cosa que poder espiritual”²⁰²³. Pues bien, parece que Europa ha dejado de ejercer esa influencia mundial, ha dejado de ser la presencia de espíritu que en alguna manera conformaba el mundo. Si Europa mandaba, es que había creado un sistema de normas que resultaban fértiles y eficaces, un módulo de existencia que conformaba el quehacer vital y que resultaba aceptable para una inmensa porción de la humanidad. La civilización europea tenía vigencia. ¿Qué pasa ahora con ella? ¿Ha perdido Europa su capacidad civilizadora?²⁰²⁴

Pues bien, la decadencia de Europa, la pérdida de su poder espiritual que es subsecuente al proceso de masificación o a la pérdida del empuje espiritual que el imperio de la masa, con su dejación moral, su conformismo intelectual y su entreguismo político provoca, se debe al estrecho marco de actuación que se deriva de su organización en pequeñas “naciones”; o al menos -si se quiere decir de otra manera- no se superará mientras no se sobrepase el estrecho marco institucional de la nación-estado y Europa se recomponga como una supra-nación en la que los europeos vuelvan a reconocerse y a ejercer a lo grande, sin los límites y contrariedades que impone la estrechez nacionalista, su genio político, su creatividad científica y cultural, su noble ambición económica y tecnológica, su amplio humanismo (exigente de universalidad y de no ser asfixiado por la cerrazón etnicista). Las naciones, el marco de la nación-estado -que supuso sin duda una superación del más excluyente marco político de la ciudad-estado y a su vez estrechó la solidaridad y provocó la creatividad diversificadora que de alguna forma impedía la pura dispersión imperial- se queda chico para el europeo y para la vitalidad y pujanza que esa dialéctica entre profundización en la raíz nacional y confrontación con las fuentes europeas ha producido en él.

Las naciones europeas tienen todas sus problemas internos -que son, como los de pueblos que siempre han convivido o han tenido esa existencia dual a que ya nos referíamos, bastante comunes y todos tienen el mismo denominador: encontrarse ante una oportunidad para el avance en calidad humana o ante un retroceso por el fenómeno de la masificación-, pero todas padecen el mismo mal: hallarse encapsuladas en los límites del Estado-nación que ya es una condición gravosa y fuertemente distorsionadora para la expansión que se está produciendo en todos los campos: el económico, el intelectual, el político, el social. El mundo es cada vez más global. El proceso de mundialización que comenzó en el siglo XVI, en que todos los rincones del planeta empezaron a estar en relación y en que mercantilismo y capitalismo los hicieron

²⁰²³ *Ídem*, pág. 457.

²⁰²⁴ “Lo que ahora pasa en Europa es cosa insoluble y extraña. Los mandamientos europeos han perdido vigencia sin que otros se vislumbren en el horizonte. Europa -se dice- deja de mandar, y no se ve bien quién puede sustituirla. Por Europa se entiende, ante todo y propiamente, la trinidad Francia, Inglaterra, Alemania. En la región del globo que ellas ocupan ha madurado un módulo de existencia humana conforme al cual ha sido organizado el mundo. Si, como ahora se dice, esos tres pueblos están en decadencia y su programa de vida ha perdido validez, no es extraño que el mundo se desmoralice” (*Ídem*, pág. 462).

interdependientes, llega hoy a su máxima realización. El Estado-nación produjo una inmensa concentración y generación de energías que hizo de Europa el centro y la cabeza política y espiritual del mundo. Pero hoy ese límite y estrechez de la nación-estado se ha convertido en una rémora que dificulta enormemente la expansión y con ello la recuperación vital-espiritual de Europa. Se suele cifrar en la pérdida de influencia económica el decaer europeo. Pero aquí, como en otros campos, encontramos el obstáculo de la constricción nacional:

“¿Es que, por ventura, el alemán o el inglés no se sienten hoy capaces de producir más y mejor que nunca?... La depresión indiscutible de sus ánimos no proviene de que se sientan poco capaces, sino, al contrario, de que, sintiéndose con más potencialidades que nunca, tropiezan con ciertas barreras fatales que les impiden realizar lo que muy bien podrían. Esas fronteras fatales de la economía actual alemana, inglesa, francesa, son las fronteras políticas de los Estados respectivos. La dificultad auténtica no radica, pues, en este o el otro problema económico que esté planteado, sino en que la forma de vida pública en que habrían de moverse las capacidades económicas es incongruente con el tamaño de éstas. A mi juicio, la sensación de menoscabo, de impotencia que abrumba innegablemente estos años la vitalidad europea, se nutre de esa desproporción entre el tamaño de la potencialidad europea actual y el formato de la organización política en que tiene que actuar. El arranque para resolver las graves cuestiones urgentes... tropieza al punto con las reducidas jaulas en que está alojado, con las pequeñas naciones en que hasta ahora vivía organizada Europa”²⁰²⁵.

La potencialidad económica europea y la resolución de los problemas económicos que angustian a muchas de sus naciones tropiezan con la demarcación nacional de los mismos y exigen la superación de ese marco restrictivo y esas barreras nacionales. La economía europea puede ser más productiva y equilibrada, además de más segura y competitiva frente a otras economías potentes, en el marco de la supernación (Europa unida). Pero lo mismo cabe decir en los demás campos: la ciencia exige la comunicación y el intercambio, la racionalización de los recursos, la coordinación de los esfuerzos, la liberalización de los hallazgos. No hay una “ciencia nacional”, cuando la ciencia ha sido precisamente el hontanar de que ha surgido lo más propio y común de Europa, desde su misma fuente griega. “Todo buen intelectual de Alemania, Inglaterra o Francia se siente hoy ahogado en los límites de su nación, siente su nacionalidad como una limitación absoluta”²⁰²⁶.

Lo mismo ocurre en el orden de la política. El mantenimiento de los Estados nacionales y sus intereses enfrentados -por el error óptico que no permite ver dónde se encuentran éstos realmente- no sólo aboca a conflictos de consecuencias irreparables, sino que impide una precisa resolución de los problemas políticos planteados. No hablamos ya de la seguridad europea -o de cada una de sus naciones-, de la firmeza de sus fronteras, de la libertad interior y de las garantías de su modo de vida que exigen sin duda, si quieren ser eficaces, medidas comunes y coordinadas entre las diferentes naciones. Sino de la solución de los problemas que se están planteando en el interior de esas mismas: las dificultades que están encontrando la viabilidad democrática, el parlamentarismo, el Estado de derecho y de libertades, un Estado de justicia y de bienestar. Se viven en cada nación ataques de la misma índole que tienen difícil resolución nacional; y el encapsulamiento político produce “soluciones nacionales” que ponen en peligro las de los vecinos. Parece que la interconexión europea exige

²⁰²⁵ *Ídem*, pp. 468-469.

²⁰²⁶ *Ídem*, pág. 469.

soluciones globales, y no habrá estabilidad política en cada nación mientras no haya soluciones compatibles en el conjunto de las mismas: o se impone el comunismo, o se impone el fascismo, o se generaliza la democracia liberal. Pero no hay solución aislada para las diferentes naciones europeas. La política tiene una dimensión europea o no hay sino intentos “nacionales” que conducen al sufrimiento y al fracaso. En conclusión:

“Por vez primera, al tropezar el europeo en sus proyectos económicos, políticos, intelectuales, con los límites de su nación, siente que aquéllos -es decir, sus posibilidades de vida, su estilo vital- son inconmensurables con el tamaño del cuerpo colectivo en que está encerrado. Y entonces ha descubierto que ser inglés, alemán o francés es ser provinciano... Éste es, me parece, el auténtico origen de esa impresión de decadencia que aqueja al europeo. (...) La situación auténtica de Europa vendría, por tanto, a ser ésta: un magnífico y largo pasado le hace llegar a un nuevo estadio de vida donde todo ha crecido; pero a la vez las estructuras supervivientes de ese pasado son enanas e impiden la actual expansión. Europa se ha hecho en forma de pequeñas naciones. En cierto modo, la idea y el sentimiento nacionales han sido su invención más característica. Y ahora se ve obligada a superarse a sí misma. Éste es el esquema del drama enorme que va a representarse en los años venideros”²⁰²⁷.

Si volvemos a la pregunta “¿Quién manda en el mundo?”, diremos que Europa ha ejercido un papel de liderazgo espiritual que parece está a punto de perder. Y es que las naciones europeas se encuentran en un momento de su evolución en que los problemas que se les plantean no tienen real solución en el marco de su organización nacional (el desarrollo de sus potencialidades entra en contradicción con su estructura política nacional). El desarrollo económico, científico y cultural y la resolución de una evolución política e institucional que afiance la democracia, el estado de libertades y de justicia social, además de prosperidad y seguridad, exigen superar los límites del Estado-nación y que los europeos puedan actuar y reforzarse en el marco de una Europa global, donde no haya límites a la iniciativa económica, a la creatividad intelectual y donde se potencien por el esfuerzo coordinado la seguridad común, la defensa de la libertad, el ejercicio de los derechos, la solidaridad y la justicia distributiva. Los problemas nacionales no tienen una solución nacional. O exigen para una auténtica resolución una dimensión y una perspectiva supranacional, con un apoyo en las otras naciones.

Es el caso de España, que ha tenido una evolución peculiar -como podría decirse de cada una de las naciones europeas- dentro de Europa. En medio de todos los problemas y de todos los conflictos que relacionaron los pueblos europeos desde finales del siglo XV, participa, incluso en lugar destacado, de todas las empresas y descubrimientos, va formando y consolidando su Estado nacional o conformándose como Estado-nación y al mismo tiempo, por una orientación rigorista del mismo -que exige pureza de sangre, de religión, de concepción del mundo-, se va cerrando respecto de Europa y los avances científicos y espirituales de la modernidad. La vuelta a la plena inclusión en la vida europea le sorprende con particulares debilidades: de su organización política liberal, de su estructura económico-social, de su sistema educativo y cultural. El proyecto de un Estado plenamente democrático, de justicia y nacional, completamente integrado y a la altura de los modelos europeos, se encuentra gravemente dificultado por las deficiencias mismas de una estructura económica y social y de una cultura política que no está habituada a poner los fines nacionales por encima de las identificaciones particulares.

²⁰²⁷ *Ídem*, pp. 470 y 471.

Al final, una politización y polarización excesiva, una socialización que radicaliza las posiciones y hace imposible la convivencia, la traslación a España de enfrentamientos más generalizados, rompe en ella y aleja los proyectos de una convivencia democrática, liberal, en paz y en justicia, acercándola de momento a soluciones próximas al fascismo y al totalitarismo, aunque sea con las variantes del reaccionarismo católico. En este contexto, la integración de España en una Europa liberal y democrática, con una economía capitalista que impulsa la producción y la riqueza y una intervención de los Estados para corregir las desigualdades y asegurar un mínimo de justicia y de bienestar es sin duda la salida más prometedor y sólida para España. La formación de una Europa unida donde tenga cabida España es el proyecto más integrador, con más perspectivas de futuro y por ello más necesario para ella.

Pero igual ocurre con las demás naciones europeas y para la misma Europa. No hay solución a la desmoralización europea que un proyecto donde la solución de las naciones particulares y la recuperación del espíritu de afirmación europea sea una realidad. Esto es, Europa no recuperará su verdadera creatividad y su pujanza espiritual sino en la recomposición de su unidad -nación de naciones-, donde su potencialidad económica, intelectual, científica, halle total expansión y donde el genio político que la ha caracterizado halle verdadero cumplimiento: una ordenación política donde la voluntad de todos se exprese y decida, donde impere la ley asentada por esa voluntad, donde el poder quede limitado por los derechos y libertades de las personas y donde el Estado estimule y proteja la creación de riqueza y asegure un estado de dignidad y libertad para todos. Un Estado, en definitiva, de democracia, libertad, solidaridad, justicia y bienestar. Ese es el ideal político y social europeo, donde España y las naciones europeas pueden encontrar su proyecto de futuro. No tiene que mandar en el mundo; pero seguro que sigue impulsando (representando) un proyecto de vida para el mismo.

Continúa Ortega discurrendo sobre qué es el Estado o cuál ha sido el proceso de constitución del Estado-nación como un magno proceso de incorporación que ha ido definiendo las naciones europeas y que puede ahora alcanzar su total cumplimiento en la definitiva incorporación de esas naciones en la gran nación europea.

Vuelve aquí Ortega a repetir ideas que ya están en *España invertebrada*. “Todavía no se ha logrado decir en qué consiste una nación”. Pero no es, desde luego, ni la comunidad de sangre -no son unidades étnicas- ni la adscripción a un territorio ni una comunidad lingüística, por más que estas condiciones contribuyan a estabilizar una nación. Se trata más bien de un proceso de incorporación, de unificación de lo diverso -etnias, lenguas, territorios- impulsado por una entidad política -el Estado- y presidido por un proyecto común, verdaderamente unificador. Naciones son las que se han configurado por el proyecto impulsado por el Estado-nacional. Naciones son las diferentes naciones-estado, que no se han cimentado sobre la identidad -étnica, lingüística, territorial, religiosa-, sino sobre un proyecto político y civilizatorio que vinculaba y traía a unidad la más amplia diversidad. Este Estado-nación -o naciones a secas- superó precisamente, como hemos señalado, la estructura étnica, identitaria, de la ciudad-estado; pero al mismo tiempo generó una solidaridad entre las partes como no se había conocido en la dispersión característica de la unidad política que supone el Imperio. Constituyó, pues, un avance histórico respecto a una y otra forma de

organización política que generó enormes energías y riqueza con la expansión del genio particular de esas naciones.

“Se trata de averiguar qué es el Estado nacional -lo que hoy solemos llamar nación-, a diferencia de otros tipos de Estado, como el Estado-ciudad, o yéndonos al otro extremo, como el Imperio que Augusto fundó... ¿Qué fuerza real ha producido esa convivencia de millones de hombres bajo una soberanía de poder público, que llamamos Francia, o Inglaterra, o España, o Italia, o Alemania? No ha sido la previa comunidad de sangre... Ni ha sido tampoco la unidad lingüística... La relativa homogeneidad de raza o lengua de que hoy gozan es resultado de la previa unificación política. Por tanto, ni la sangre ni el idioma hacen al Estado nacional... Pocas veces, por no decir nunca, habrá *el Estado coincido con una identidad previa de sangre o idioma*... Toda unidad lingüística que abarca un territorio de alguna extensión es casi seguramente precipitado de alguna unificación política precedente. El Estado ha sido siempre el gran truchimán”²⁰²⁸.

“Nación -en el sentido que este vocablo emite en Occidente desde hace más de un siglo- significa la “unión hipostática” del Poder público y la colectividad por él regida. El Estado es siempre... la invitación que un grupo de hombres hace a otros grupos humanos para ejecutar juntos una empresa. Esta empresa consiste a la postre en organizar un cierto tipo de vida en común. Estado y proyecto de vida son términos inseparables”²⁰²⁹.

Lo cierto es que el Estado-nación fue un proceso de superación de lo “étnico”, de la unidad política asentada en la “identidad”, cumpliendo una función de universalización y de enriquecimiento por lo diverso; pero al mismo tiempo cumplió una función de solidaridad dentro de esa diversidad²⁰³⁰. Pues bien, viene a decir Ortega, ese proceso de incorporación, que es doble -por una parte, unión de lo diverso, superación de lo “particular”; por otra, creación de solidaridad entre esas partes diversas-, exige ahora su culminación. Las diferentes naciones europeas se han formado como tales en un proceso de incorporación-unificación de lo diverso; aunque esa unificación siempre partía de múltiples vínculos previos que tendieron a reducirlo a unidad. Pues bien, coincidiendo con las dificultades que encuentran esas naciones para resolver sus problemas en el marco de esa estrecha “identidad” nacional así creada, parece llegado el momento de culminar ese proceso de incorporación en la constitución de la superación europea que ligue con más firmes lazos los múltiples vínculos y la real “identidad” existentes entre las diversas naciones europeas. Éstas llegaron a su unidad respectiva a partir de ciertos vínculos y afinidades que estaban en su “prehistoria” y que terminaron fraguando en esa unidad por un proyecto compartido. Europa no es para las naciones europeas, en el siglo XIX, por ejemplo, menos que lo fue España para los “españoles” del XI o del XIV o la Hélade para los griegos del siglo IV.

²⁰²⁸ *Ídem*, pág. 482.

²⁰²⁹ *Ídem*, pág. 484.

²⁰³⁰ “El Estado nacional representaría un principio estatal más próximo a la pura idea de Estado que la antigua *polis* o que la “tribu” de los árabes, circunscrita por la sangre. De hecho, la idea nacional conserva no poco lastre de adscripción al pasado, al territorio, a la raza; mas por lo mismo es sorprendente notar cómo en ella triunfa el puro principio de unificación humana en torno a un incitante programa de vida. Es más: yo diría que ese lastre de pretérito y esa relativa limitación dentro de los principios materiales no han sido ni son por completo espontáneos en las almas de Occidente, sino que proceden de la interpretación erudita dada por el romanticismo a la idea de nación. De haber existido en la Edad Media ese concepto diecinuevesco de nacionalidad, Inglaterra, Francia, España, Alemania habrían quedado nonatas. Porque esa interpretación confunde lo que impulsa y constituye una nación con lo que meramente la consolida y conserva” (*Ídem*, pág. 487).

“Hélide fue para los griegos del siglo IV, y *Spania* para los “españoles” del XI y aun del XIV, lo que Europa fue para los “europeos” en el siglo XIX. Muestra esto cómo las empresas de unidad nacional van llegando a su hora del modo que los sonen en una melodía. La mera afinidad de ayer tendrá que esperar hasta mañana para entrar en erupción de inspiraciones nacionales. Pero es seguro que llegará su hora.

“Ahora llega para los *europeos* la sazón de que Europa puede convertirse en idea nacional. Y es mucho menos utópico creerlo hoy así que lo hubiera sido vaticinar en el XI la unidad de España y de Francia. El Estado nacional de Occidente... va a depurarse en un gigantesco Estado nacional”²⁰³¹.

Insiste Ortega en el proceso que va gestando a Europa como nación que incluye las diferentes naciones europeas: cómo de las múltiples relaciones y aun hostilidad entre ellas se va formando una homogeneidad que consolida un “contenido mental común” del alma europea -“religión, ciencia, derechos, arte, valores sociales y eróticos”- que proviene del “fondo común europeo”: “Hoy, en efecto, pesa mucho más en cada uno de nosotros lo que tiene de europeo que su porción diferencial de francés, español, etc. ... Las cuatro quintas partes de su haber íntimo son bienes mostrencos europeos”²⁰³².

Todo conduce a la propuesta de unidad europea como único proyecto que puede dinamizar a los europeos y acabar con la “desmoralización” en que se está actualmente. Y es, además, el único que puede oponerse seriamente al proyecto bolchevique colectivizador. A él se opone como último coletazo de la reacción particularista el nacionalismo, con la más furibunda intensidad de la violencia -fascismo- o del etnicismo excluyente (“El nacionalismo -exclusivista y excluyente- es todo lo contrario del “principio nacionalizador”, que es incluyente, un principio de incorporación de los diferentes en un proyecto común”). Y, por supuesto, hay que hacer una salvedad: la constitución de la Europa unida no puede significar la pérdida de la riqueza y la energía contenida en cada una de las naciones constituyentes. La unidad no puede ser homogeneidad, sino sinergia que potencia la energía insustituible de cada una de ellas.

“Los europeos no saben vivir si no van lanzados en una gran empresa unitiva. Cuando ésta falta, se envilecen, se aflojan, se les descoyunta el alma... Los círculos que hasta ahora se han llamado naciones llegaron hace un siglo poco más o menos a su máxima expansión. Ya no puede hacerse nada con ellos si no es trascenderlos. Ya no son sino pasado... Cada nación que antes era la gran atmósfera abierta se ha vuelto provincia e interior. En la Supernación europea que imaginamos, la pluralidad actual no puede ni debe desaparecer... La idea nacional exige la permanencia activa de ese plural que ha sido siempre la vida de Occidente. (...) Sólo la decisión de construir una gran nación con el grupo de pueblos continentales volverá a entonar la pulsación de Europa. Volvería ésta a creer en sí misma, y automáticamente a exigirse mucho, a disciplinarse”²⁰³³.

En definitiva, a la preocupación y al proyecto de España se le está marcando -y no sólo a ella, sino al conjunto de las naciones europeas- un proyecto que la trasciende y que puede ser su solución: la construcción de Europa como un gran Estado (supra)nacional. Hay en cada una de las naciones europeas más de lo común europeo que de lo nacional diferenciador; nos constituye más íntegramente lo europeo que lo diferencial español, francés o alemán. Hay que construir la Europa unida, en la que lo

²⁰³¹ *Ídem*, pág. 490.

²⁰³² *Ídem*, pág. 491.

²⁰³³ *Ídem*, pp. 492-493.

peculiar de las naciones-estado ha de permanecer. La integración no tiene por qué anularlas como tales.

Estas ideas son las que se ratifican en “**En cuanto al pacifismo**”, que se incluye dentro del “**Epílogo para ingleses**”: Europa es una realidad como sociedad, y así lo había expresado en el “Prólogo para franceses”. “Es evidente que existe una convivencia general de los europeos entre sí y, por tanto, que Europa es una sociedad, vieja de muchos siglos, y que tiene una historia propia como puede tenerla cada nación particular. Esta sociedad general europea posee un grado o índice de socialización menos elevado que el que han logrado desde el siglo XVI las sociedades particulares llamadas naciones europeas... Pero no se desconozca su efectivo carácter de sociedad”²⁰³⁴.

Pues bien, es ya la hora de que esa sociedad se conforme jurídicamente y se constituya como Estado. Esto es lo contrario del internacionalismo, que niega en definitiva la realidad nacional que, según él, sería un obstáculo a la acción solidaria del obrero -que no reconoce patria, sino la hermandad universal de los trabajadores. Es reconocer la realidad “nacional” de Europa como una supernación en que todos los europeos y sus naciones han de integrarse y encontrar una nueva solidaridad que impulse todos sus proyectos.

“En el libro *The Revolt of the Masses*, que ha sido bastante leído en lengua inglesa, propugno y anuncio el advenimiento de una forma más avanzada de convivencia europea, un paso adelante en la organización jurídica y política de su unidad... Las naciones europeas llegan ahora a sus propios topes, y el topetazo será la nueva integración de Europa. Porque de eso se trata. No de laminar las naciones, sino de integrarlas, dejando al Occidente todo su rico relieve”²⁰³⁵.

4.- *De Europa meditatio quaedam*

La rebelión de las masas, tal como queda definitivamente conformada con el Prólogo para franceses y Epílogo para ingleses, es sin duda la exposición más completa de Ortega sobre la realidad de Europa como sociedad en la que conviven y se sustenta el modo de vida de las diferentes naciones que en ella se han desarrollado y la constituyen y sobre el proyecto de una Europa unida como un Estado supranacional o una supernación que integre económica, política, social y culturalmente y al mismo tiempo conserve esas diferentes naciones. Europa así constituida como los Estados Unidos de Europa es la solución para España y para las otras naciones europeas. Y Europa con las características, valores y modos de vida política, cultural, espiritual que han llegado a serle propios (especialmente, el pensamiento científico y racional, la innovación técnica y el desarrollo industrial, la democracia liberal). Como ya hemos apuntado, estas ideas las va a repetir Ortega y en ellas va a insistir en diferentes

²⁰³⁴ *Ídem*, pág. 515.

²⁰³⁵ *Ídem*, pág. 527. El 15 de septiembre de 1947, *El Universal*, de México D. F. publica una entrevista con Ortega, donde se dice: “Unión europea.- Ahora nos está hablando, con calor y entusiasmo, de la unidad europea que percibe en el porvenir. —“Vendrá la unidad europea, no tenga usted la menor duda”, afirma. —“¿Qué forma podrá asumir?”, interrogamos. —“La forma jurídica no interesa. Porque la unidad europea será económica, por lo pronto” (*Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 33, 2016, pág. 76).

intervenciones y en especial ante diferentes públicos europeos. Señalamos a continuación algunas de las más significativas. Sin duda, la más importante y completa es la conferencia pronunciada en Berlín, en septiembre de 1949, *De Europa meditatio quaedam*.

En el curso *El hombre y la gente*, impartido en Buenos Aires entre 1939 y 1940, en su lección X, que es una lección de síntesis que él tituló “Nación-Supernación-Ultración”, termina con las nociones de Estado y Nación y apunta a las supranaciones que integran de modo superior las naciones que han nacido en su seno. Esto es lo que está a punto de suceder en Europa. Y entonces declara cuál es el verdadero sentido o la intención con que escribió *La rebelión de las masas*, que no es tanto reflexionar sobre minorías y masas o el ascenso de éstas cuanto señalar a Europa como el espacio y cultura común -verdadera sociedad- y única solución para las naciones que la conforman y para superar la desmoralización que el ascenso de las masas produce y que es más efectivo en el estrecho marco de la nación. Esto es evidente en su segunda parte:

“En el año 1929... escribí la segunda parte de mi libro *La rebelión de las masas*. Esta segunda parte, no trata de las masas sino secundariamente. Su tema es otro. Se titula. “¿Quién manda en el mundo?” y es un estudio... sobre la guerra que ahora está teniendo lugar... Allí está pronosticado literalmente que la idea de “nación” como sociedad plenaria había muerto ya y que sobre el horizonte ascendía una nueva gran idea social: la supernación... En vez de supernación, vocablo que hoy me suena lingüísticamente mal, digo al presente “ultración”. Todo lo demás es idéntico. Allí anuncié que cada uno de los pueblos europeos estaba harto de ser sólo el que era. (...) Como ven ustedes se vaticina aquí no sólo que el porvenir inmediato era la unidad europea, sino también el modo al través del cual se llegaría a ella: un modo paradójico... que se iría a la ultración Europa usando como instrumentos los “hipernacionalismos”²⁰³⁶.

Sobre la idea de nación hace aquí Ortega una aportación muy interesante, no tanto sobre el proceso de incorporación que la conforma, que se ha explicado en otros momentos, cuanto sobre el contenido o significado jurídico de nación que no es sino el conjunto de los ciudadanos que la integran -y su voluntad soberana-, tal como quedó establecido en la Revolución Francesa y teorizado por Sieyès. La nación no es una entidad mística, sino el pueblo o conjunto de ciudadanos que ejercen su soberanía y la plasman en una Constitución que da fundamento al Estado y asegura la igualdad y libertad de todos.

Es en el siglo XVI cuando los europeos empiezan a percibir la idea de nación y cuando éstos la constituyen por el impulso de Estados unificadores. Antes “no existía esa figura de sociedad”. Nación significaba el lugar de nacimiento, el ámbito más estrecho de origen y relación del individuo, lugar, parentela, clan, y no tenía significación política. “En Francia “nación” significaba sólo grupo regional, naciones eran no Francia y España e Inglaterra, sino los picardos, los normandos, los provenzales”²⁰³⁷. En el siglo XVI, cuando las monarquías “cosen” la diversidad de regiones²⁰³⁸, Estados feudales o reinos diferentes en un Estado nacional, los europeos empiezan a sentirse dentro de esa unidad superior que es desde entonces la nación. “La

²⁰³⁶ *El hombre y la gente*, curso 1939-40, O. C., T. IX, pp. 433-434.

²⁰³⁷ *Ídem*, pág. 431.

²⁰³⁸ “Fue menester que viniese Luis XI para que cosiese las regiones de Francia en su grande y magnífica unidad” (*Ibidem*).

lengua vernácula, hasta no mucho antes sin prestigio, se había exaltado hasta ser símbolo y síntoma de unidad nacional. Entonces, en efecto, formadas ya las nacionalidades, va a vivir cada europeo sabiéndose perteneciente a una de ellas”²⁰³⁹.

Pero “la plenitud de esa idea social” no llega sino con la Revolución Francesa, que es cuando “nación” queda identificada con “pueblo” o conjunto de los ciudadanos que la integran y son el sujeto soberano. Es entonces cuando existe la verdadera soberanía nacional, cuando ésta fundamenta las leyes, especialmente la Constitución, y en definitiva cuando “nación” va íntimamente ligada a democracia.

“La idea de nación existe plenamente con todos sus atributos sólo desde la Revolución Francesa. La “idea de las nacionalidades” fue el parto más positivo de aquella pavorosa y criminal convulsión, que en sus dos terceras partes consistió en puras negatividades... Ello es que la *plenitud* de la idea de nación -que podemos fechar en torno a 1800- está inseparablemente unida a la democracia. En los textos jurídicos del tiempo, por ejemplo, en la Constitución de las Cortes de Cádiz de 1812, que, como es sabido, es la primera Constitución formalmente liberal y democrática que ha existido... la palabra “nación” está matizada con el sentido de “pueblo”²⁰⁴⁰.

Ha habido muchas formas de sociedad y diferentes formas en que el individuo siente su pertenencia a una colectividad: “horda”, “clan” o “parentela”, “tribu”, “*polis*” o “*civitas*” propias de la antigüedad greco-latina, “Nación”, “Imperio”. Pero no se ha hecho bien la historia de cada una de ellas y de cómo siente el individuo su pertenencia a las mismas, si como a una colectividad plena o a un grupo particular dentro de otra más amplia. Se pregunta en este sentido “cuál es esa efectiva unidad social”, “completa, suficiente, que existe por y para sí misma”. Y precisa que hay que distinguir tres unidades:

1º: La auténtica sociedad plenaria, la que desde su nacimiento en el siglo XVI en Europa se identifica con la nación.

2º: Los grupos intrasociales, grupos particulares dentro de aquélla, “como son las parentelas o clanes, las regiones y provincias, la familia”.

3º: Y aquí está lo más novedoso que introduce Ortega: el “espacio social” mucho más amplio que las sociedades o naciones que ejerce su influencia sobre ellas con un “sistema completo de usos”, pero que no está institucionalizada como Estado: ese es el caso de Europa, en cuya realidad insiste y que puede estar en la sazón de convertirse en auténtica “ultranación”. Lo dice con absoluta claridad que no merece comentario:

“Toda sociedad *sensu stricto* flota siempre sobre una casi-sociedad o unidad de convivencia más tenue pero más ancha donde dominan ciertos usos que reobran sobre cada una de las sociedades interiores. Éste es, y ha sido desde un principio, el caso de Europa. Noten ustedes que la sociedad o casi-sociedad es anterior a la germinación -no digamos ya la maduración- de las naciones europeas. La desaparición del Imperio Romano de Occidente dejó creado un espacio social unitario desde las Islas Británicas hasta los Balcanes. En la Alta Edad Media lo único que hay de sociedad, es decir, de usos vigentes, es la herencia casi mitológica de Roma -sus ideas de imperio, de autoridad, de urbe y de derecho, más los residuos de cultura, más el sistema de creencias y normas que

²⁰³⁹ *Ibidem*.

²⁰⁴⁰ *Ídem*, pág. 430.

era el cristianismo católico romano, herencia del Bajo Imperio. Lo demás no es casi sociedad, es una polvareda de mínimas comarcas, terruños, glebas, en que empiezan a germinar usos... En ese ámbito social que era desde luego Europa se formaron, crecieron e integraron las unidades nacionales -los llamados pueblos de Occidente-, pero viviendo siempre sobre aquel fondo común, y toda la historia occidental ha sido una pendulación o alternativa en que unas veces podía más el común fondo europeo, es decir, Europa como sociedad, y otras las peculiaridades nacionales.

“Cuando existe un “espacio social o sociedad difusa” de este tipo, al fondo de una pluralidad de sociedades plenas, como en nuestro caso han sido los Estados nacionales europeos, aquella “sociedad difusa” está en potencia más o menos próxima de convertirse a su vez en plena sociedad, quedando las naciones ingredientes como unidades meramente regionales o provincias. Entonces tendríamos un nuevo tipo de sociedad, más allá de la nación: tendríamos la ultranación”²⁰⁴¹.

Es entonces cuando, refiriéndose a lo ya dicho en *La rebelión de las masas*, se ratifica en su vaticinio de una pronta unidad europea que los excesos del nacionalismo hacen ya imprescindible. Por eso dice que son el “medio” que conducirá a la construcción de esa ultranación que será la Unión Europea.

En el “**Prólogo a *Las épocas de la Historia Alemana, de Johannes Haller***”, escrito en junio de 1941, hace Ortega una breve y magnífica síntesis de las principales ideas que ha destacado hasta aquí sobre Europa: que bajo la realidad de las naciones plenas está otra realidad no menos plena, pero más difusa, que es la sociedad europea, aunque no cristalice en Estado; que históricamente, en Europa, unas veces ha predominado el fondo común europeo y otras lo diferencial nacional y aun nacionalista que parece ahora mismo negar lo anterior y paradójicamente lo hace más necesario; que todas las naciones acaban por descubrir que tras el problema nacional -de España, Alemania, etc.- está el problema de Europa, y que no hay solución al primero si no se afronta el segundo, la construcción europea; y que el problema ahora está en cómo avanzar en esa unidad de Europa sin perder la vitalidad y la riqueza que sus naciones han acreditado y necesitan. A fuer de repetirnos, citamos el propio texto:

“Cada una de las naciones europeas es una sociedad en el más intenso sentido de la palabra -el de sociedad nacional... Pero acontece que además de esas sociedades nacionales -Alemania, Francia, Inglaterra- existe otra sociedad en que éstas viven sumergidas o flotando: la sociedad europea. Mas entiéndase bien: no quiere decir esto que la sociedad europea consista en la convivencia de las naciones europeas. Las naciones no conviven... Conviven sólo los individuos. La sociedad europea consiste también en la convivencia de los individuos que habitan el continente y las islas adyacentes. Esta convivencia es distinta de la nacional, pero no menos efectiva, menos real. Tan no lo es que, en rigor, la convivencia europea es anterior a las naciones, que preexistía a la formación de éstas y que éstas se han ido haciendo como coágulos más densos. Por tanto, no se ha hecho todo cuando se ha presentado como personajes del drama histórico a Alemania, Francia, España, Inglaterra, etcétera. A todos éstos hay que agregar otro personaje distinto de ellos y tan operante como ellos: Europa... La convivencia *sensu stricto* europea es más tenue, menos densa y completa. En cambio fue previa y más permanente. No ha llegado nunca a condensarse en la forma superlativa de sociedad que llamamos Estado, pero actuó siempre, sin pausa, aunque con mucho vigor, en otras formas características de una “vida colectiva” como son las vigencias intelectuales, estéticas, religiosas, morales, económicas, técnicas. Si extirpamos a

²⁰⁴¹ *Ídem*, pp. 432-433.

cualquiera de aquellas naciones los ingredientes específicamente europeos que las integran les habremos quitado las dos terceras partes de sus vísceras”²⁰⁴².

Hay otras síntesis de este tipo. Por ejemplo, “**Europa y el hombre gótico**”, de 1951, donde recalca la forma dual de los pueblos europeos y cómo el hombre medieval fue absorbiendo algunas formas básicas de la cultura grecorromana y constituyendo el “fondo y el espacio social europeo”²⁰⁴³. O “**La Edad Media y la idea de Nación**”, conferencia pronunciada en el *Centro di Cultura e Civiltà de la Fondazione Giorgio Civi* de Venecia, en mayo de 1955²⁰⁴⁴. Pero en ellas se recogen literalmente largos párrafos -y en ello consisten- de la conferencia más amplia, dada en Berlín en 1949, *De Europa meditatio quaedam*. Y dejo de referirme -por no alargar indefinidamente este trabajo- a las obras en que aborda Ortega la historia de Europa como tal o la formación y evolución de la “civilización europea u occidental”, de las que son fundamentales *Sobre una interpretación de la Historia Universal* (1948. Sobre el concepto de civilización y el origen y formación de la civilización occidental en la Edad Media) y *En torno a Galileo* (curso de 1933, aunque publicado en 1947. Análisis de la crisis o cambio radical que se produce en torno a 1650: el nacimiento del hombre moderno desde el fondo medieval y cristiano; de una vida centrada en la fe a otra centrada en la razón).

En esa larga meditación sobre Europa que es *De Europa meditatio quaedam* no hay en realidad nuevas ideas sobre las ya expuestas en los escritos anteriores. Se trata más bien de una repetición de las mismas, incluso en los mismos términos que el Prólogo para franceses o En cuanto al pacifismo. Lo más significativo es la insistencia en ella ante los alemanes, en el momento en que se produce, 1949, en una Alemania derrotada y en ruinas, en un Berlín dividido y entregado a los ejércitos de ocupación, donde lo nuevo, además de insistir en que han de saber construir a partir de la nueva realidad y de la propia derrota, es recordar cómo los mejores pensadores o intelectuales alemanes vieron los peligros que podían seguirse de un exceso de nacionalismo y cómo fueron conscientes de que la construcción de Alemania como nación tenía que completarse con la construcción de Europa; o que Alemania, y con ella todas las naciones europeas, no tenían sentido ni realidad completa en sí mismas, sino en el ámbito de una sociedad más amplia y común: Europa. Que por eso el problema de Alemania tenía su reverso imprescindible: el problema de Europa.

Nos limitamos simplemente a enunciar las ideas que va desgranando ante los universitarios berlineses:

1/ “Es en Berlín, precisamente en Berlín, donde se debe hablar de Europa. El tema es enorme”. En Berlín, ejemplo perfecto de que el ultranacionalismo se vuelve devastador para la propia nación y donde la ruina misma hace poner en cuestión pero no dar por liquidados todos los principios de nuestra civilización. “Europa es ciertamente un espacio, pero un espacio impregnado de una civilización y esta civilización, la nuestra, la europea, se nos ha convertido a nosotros mismos los europeos en algo

²⁰⁴² “Prólogo a *Las épocas de la Historia Alemana*, de Johannes Haller”, O. C., T. VI, pp. 37-38.

²⁰⁴³ Véase, O. C., T. VI, pp. 775-777.

²⁰⁴⁴ Véase, también T. VI, pp. 953-963.

problemático”²⁰⁴⁵. Problemático no sólo en el sentido de su validez, sino en el de su realización. De hecho, vivimos las consecuencias del desastre, en una Europa en ruinas, donde todos los principios, y en particular la democracia, están por validar²⁰⁴⁶. Pero ni el cuestionamiento es por sí negativo ni la ruina tiene que conducir a la desesperación. Al fin y al cabo, la historia, cuya esencia es la mutación, se construye sobre las ruinas -negación y superación- del pasado. “Pertenece a la simiente de Heráclito”²⁰⁴⁷. Nuestra sustancia es la transformación. A la destrucción tiene que seguir la construcción y la misma tiene que ser ocasión de rejuvenecimiento. Aquí es donde se vuelve necesario pensar en Europa.

2/ La realidad supranacional de Europa. Necesidad de superar el marco de la nación

“Los pueblos occidentales se han caracterizado siempre por una forma dual de vida”, la propia de un lugar, cultura o nación particular y la propia de Europa, de su pertenencia a un espacio y a una cultura común. “El hombre europeo ha vivido siempre, a la vez, en dos espacios históricos, en dos sociedades, una menos densa, pero más amplia, Europa; otra más densa, pero territorialmente más reducida, el área de cada nación o de las angostas comarcas y regiones que precedieron a las actuales grandes naciones”²⁰⁴⁸.

Y es que, si para cada europeo su nación es la sociedad, por principio plena, “suficiente, que existe por y para sí misma”, a la que pertenece, Europa es, al mismo tiempo, una sociedad más amplia, menos “densa” -no constituida jurídicamente en Estado-, pero no por ello menos efectiva y eficaz, a la que también pertenece y en la que está “socializado” por un sistema de usos, costumbres, creencias, ideas, ideales de vida, en suma, una cultura y un sistema de vigencias.

Que es una sociedad se demuestra en que tiene todos los atributos que le son propios: costumbres, usos, opinión pública, derecho, poder público... europeos. Particularmente existe un “poder público europeo”, algo consustancial a toda sociedad. Y ese poder público se sustancia, como ya vimos al comentar “Prólogo para franceses” (que aquí se repite literalmente), sobre dos hechos: la existencia de una opinión pública europea y un mecanismo que regula las relaciones de poder entre los diferentes Estados europeos, ejerciendo una auténtica presión y poniendo un límite a su actuación, que es el llamado “equilibrio europeo”. Concluye de ello: no sólo una sociedad en el sentido propio del término, sino “una cierta forma de Estado ha existido siempre y no hay pueblo que no haya sentido su presión, a veces terrible. Sólo que el Estado

²⁰⁴⁵ *De Europa meditatio quaedam*, O. C., T. X, pág. 76.

²⁰⁴⁶ La idea de democracia, palabra tan respetable y tan emblemática en Europa, se ve arrastrada a la más profunda confusión. En Yalta se habla de democracia cuando cada uno le da sentidos diferentes: la democracia *popular* es diametralmente opuesta a la democracia *liberal*; y para el inglés, modelo de democracia *parlamentaria*, la democracia *presidencialista* es una forma de tiranía. Por otra parte, no se deslinda democracia y liberalismo, lo que no es extraño, pues el mismo teórico de la democracia, Tocqueville, que la definió como “*un gouvernement auquel le peuple prend un parti plus ou moins grande*”, no advierte que “la democracia *por sí* es enemiga de la libertad y... lleva al absolutismo mayoritario” (*Ídem*, nota en pág. 77). Está, pues, por definir qué modelo de democracia hay, si es que hay, que llevar a cabo.

²⁰⁴⁷ Hermosa frase. *Ídem*, pág. 81.

²⁰⁴⁸ *Ídem*, pág. 84. Todavía lo dice de otra forma en pág. 86: “Cada uno de los pueblos a que ustedes y yo y franceses y británicos, etcétera, pertenecemos ha vivido *permanentemente* a lo largo de la historia esa forma dual de vida: la que viene de su fondo europeo, común con los demás, y la suya diferencial que sobre ese fondo se ha creado”.

supernacional o supranacional ha tenido figuras muy distintas de las que ha adoptado el Estado nacional”²⁰⁴⁹.

Esa sociedad europea existe con anterioridad a las naciones que se han formado en su seno, diferenciándose en cada una, pero permaneciendo como sistema de convivencia y relaciones específicas supranacionales y como una cultura común, aunque adopte en muchos aspectos “variantes nacionales”. Ya hemos citado el texto: “Europa como sociedad existe con anterioridad a la existencia de las naciones europeas...”²⁰⁵⁰.

Es una idea también constante que ha habido en la historia de Europa siglos en que ha predominado lo común europeo, siglos “europeístas”. Tal es el caso de los siglos IX -la época de Carlomagno, tiempo de definición de lo europeo (de hecho se nombra por primera vez como “Europa”), que va a determinar la pervivencia de Europa como tal en los siglos venideros- y el siglo XVIII. Y siglos de particularismo, donde predomina el elemento diferenciador de las naciones y sus intereses, frecuentemente enfrentados. Así el siglo XVII (consolidación de los Estados nacionales) y el XIX: siglo del romanticismo y del nacionalismo (conversión del principio nacional en programa político; lo que viene a ser acción directa en las relaciones internacionales).

Una idea importante para precisar el concepto de nación: “Lo que llamamos estrictamente “naciones” no aparece plenamente en el área histórica hasta fines del siglo XVI y comienzos del XVII... En torno a 1600 la realidad “naciones” se presenta ya con todos sus atributos, íntegramente constituida. Los pueblos de occidente habían llegado en su desarrollo a constituirse una vida propia lo suficientemente rica, creadora y característica... diferente se los demás. Por vez primera entonces se habla en cada país de *nuestros* capitanes, *nuestros* sabios, *nuestros* poetas. Es la plena conciencia de la nacionalidad”²⁰⁵¹. Esto es, por “naciones” se entiende las naciones-estado que, en un proceso de incorporación y unificación de muy diversos elementos -étnicos, lingüísticos, geográficos, políticos-, evidentemente contando con factores de afinidad, e impulsado por un Estado que aporta un proyecto y una indudable presión unitaria (unificadora), se han conformado en Europa. Posteriormente -nos ha dicho en *El hombre y la gente*- esa nación así constituida alcanzará su sentido pleno en la Revolución Francesa al ser definida, en sentido jurídico preciso, como el pueblo o conjunto de los ciudadanos que habitan el territorio de la nación y son el sujeto, obviamente en libertad e igualdad, de la soberanía. Nación entonces se liga a democracia y soberanía popular. En el proceso de formación de estas naciones-estado que cristaliza en el siglo XVI la primera en constituirse es Inglaterra (España será la primera entre los pueblos del continente) y la última Alemania. Las implicaciones que esto ha tenido es lo que se trata de ver.

Pero, antes, lo que puede considerarse la tesis capital: es momento de superar el marco del Estado-nación. Las naciones europeas han llegado a un momento de su evolución en que, sólo si se superan como tales y culminan su proceso de incorporación integrándose en un Estado europeo supranacional, donde la solidaridad nacional -y la acción económica, político-social, cultural- abarque todo el “espacio europeo”, podrán

²⁰⁴⁹ *Ídem*, pág. 116.

²⁰⁵⁰ *Ídem*, pág. 84.

²⁰⁵¹ *Ídem*, pág. 88.

responder a las necesidades de sus ciudadanos, a la expansión de su vitalidad, y a los problemas planteados a sus sociedades nacionales en lo político, en lo económico, en lo social y en lo cultural (sólo así podrán asegurarse sociedades democráticas y liberales, con garantías de los derechos y libertades individuales, con independencia de los poderes, con posibilidades aumentadas para el desarrollo científico y tecnológico, con espacio y libertad para la actividad económica, con efectivas condiciones para la justicia y la solidaridad. Sólo así podrá garantizarse a *todos* los europeos los derechos políticos y sociales, en una cultura de calidad, donde todos puedan cultivarse en los valores del espíritu, alcanzando la mayor altura en dignidad y humanidad).

“Las naciones europeas han llegado a un instante en que sólo pueden salvarse si logran superarse a sí mismas como naciones, es decir, si se consigue hacer en ellas vigente la opinión de que la nacionalidad *como forma más perfecta de vida colectiva* es un anacronismo, carece de fertilidad hacia el futuro; es, en suma, históricamente imposible. Hace más de veinte años... gritaba yo a las minorías políticas dirigentes para que se hiciesen bien cargo de que si no comenzaba inmediatamente una labor enérgica desde nuestros países para proceder a... articular las naciones europeas en una unidad política, supra o ultranacional, las veríamos pasar rápidamente de vivir *en forma* y mandar en el mundo a arrastrarse *envilecidas*”²⁰⁵².

Las naciones han cumplido su cometido de superación del ámbito de la tribu, el terruño, la etnia o la ciudad... Pero el encapsulamiento o cerrazón en el ámbito ya limitante de la nación conduce al empobrecimiento, a limitar las posibilidades de evolución en todos los campos, a reducir la humanidad a versiones cortamente unilaterales, a poner en peligro la convivencia y aun la supervivencia, a no poder responder a los peligros y amenazas de un mundo de masas y cada vez más globalizado. El ámbito de la nación es ya un obstáculo a la expansión vital del individuo y de la sociedad. Pero es un peligro cierto para la supervivencia -y expansión de sus todavía posibilidades- de lo que ha sido la civilización occidental, rectora espiritual -hasta ahora- del mundo.

(La política de corte nacional, dice Ortega, sigue un proceso de envilecimiento. En democracia decide la voluntad popular, pero no tiene por qué seguir el criterio de “la masa”. Los verdaderos políticos o dirigentes son aquellos que hacen labor pedagógica y dirigen la opinión de forma que se decida, no según los apetitos, sino según un programa suficientemente razonado. Pero hoy ocurre lo contrario: son las masas las que imponen a los políticos sus programas que se ajustan en virtud de las que se consideran preferencias de los votantes a los que ante todo se busca halagar. De forma que los programas políticos no dirigen las opiniones del pueblo, sino que son meros exponentes de sus apetitos).

3/ Alemania y su relación con la realidad nacional. Su tradición “europeísta”

Puesto que se dirige a jóvenes alemanes, reflexiona sobre cuál ha sido la relación de Alemania con la idea de nación y el proceso de nacionalización y qué cabe esperar de los alemanes con respecto a Europa. Y lo va a hacer recurriendo a cómo se gesta o cómo han teorizado sus mejores intelectuales la idea de la nación alemana y su relación con la sociedad europea de fondo.

²⁰⁵² *Ídem*, pág. 91.

Antes se detiene en el concepto de nación para establecer algo que ya nos es familiar: que nación es tradición y empresa, peso que ejerce sobre nosotros el pasado, la condición en que somos y nacemos (lengua, religión, costumbres, historia), pero sobre todo proyecto en que nos embarcamos y futuro sugestivo que queremos construir; dicho de otra forma, inercialidad de lo que nos constituye y ejemplaridad en que queremos convertirlo. Nación no es adaptación a lo que nos determina y sin duda condiciona, sino ilusión por la que queremos infundir perfección a nuestra vida. De ahí que no sea permanencia en los contenidos materiales que nos vienen dados, sino conquista de nuevos horizontes, encuentro con nuevas realidades y exploración de más amplias perspectivas (nación no es sujeción a lo étnico, sino incorporación de elementos diversos). Lo resume Ortega en el siguiente texto:

“La nación les es (al inglés, al francés o al español), en este modo inercial, su lengua materna, su tradición religiosa y heroica, sus costumbres inveteradas, su modo peculiar de pensar, sentir y gozar. Pero lo característico de la idea de nación estriba en que todas esas formas de vida inerciales fueron desarrollándose y enriqueciéndose hasta constituir *un modo integral de hombre*. Ser inglés, francés o español quiere decir ser *íntegramente hombre* en el modo inglés, francés o español... Así cada europeo llegó a sentir que su modo “nacional” de humanidad *no era sólo un arrastre inercial del pasado*, sino algo que debía ser en el futuro, que merecía ser. La *vis a tergo* de la tradicionalidad se tornó, a la vez, en ejemplaridad, por tanto en *vis proiectiva*, en fuerza creadora de futuro, en ideal de vida hacia el porvenir. El inglés primero, luego el español o el francés descubrieron que no sólo se encontraban siendo inglés, francés o español, sino que eso era lo mejor que se podía ser”²⁰⁵³.

Esta proyección de ejemplaridad y esta dimensión de porvenir que, sobre la simple tradición, tiene la realidad histórica que es la nación, es a un tiempo la base de su potencialidad y la causa del atractivo que suscita y que hace que toda comunidad tradicional quiera convertirse en nación. Esto ha actuado sin duda sobre Alemania y provocado la reflexión de sus intelectuales.

Hemos dicho que las naciones se constituyen en Europa a lo largo del siglo XVI. “Ya vimos que fue en la primera mitad del siglo XVII cuando en España y Francia *cuaja* el “sentimiento” de nación, pero su presencia se hace notar desde el primer tercio del siglo XVI. Inglaterra se había adelantado, cuando menos, un siglo. Italia y Alemania van más retrasadas. En el continente fue proal España. Es entre los grandes países de tierra firme el primero que llega a constituirse en Estado nacional unitario”²⁰⁵⁴.

Pues bien, Alemania llega tarde al proceso de nacionalización que sólo fructifica en la creación del Estado nacional alemán, bajo el liderazgo de Prusia, hacia 1870. Pero el siglo XIX es el siglo del romanticismo y de la idea democrática. El primero es la exaltación de los elementos diferenciales y en definitiva la negación de la pretensión de

²⁰⁵³ *Ídem*, pág. 103. La nación, en suma, “prolonga hacia el futuro, como ideal a realizar, la figura misma de su pasado, intentando su perfección, con lo cual la inercialidad de un pretérito se transmuta constantemente en meta y ejemplaridad para un porvenir. Sólo hombres capaces de vivir en todo instante las dos dimensiones sustantivas del tiempo –pasado, futuro- son capaces de formar naciones” (pág. 106). Concluye poco después: “De aquí que el contenido “material” de la tradición de cada pueblo, *informado* por el imperativo de ejemplaridad... diese como fruto la sociedad cuya Idea incluía, a la vez, ser tradición y empresa” (pág. 108).

²⁰⁵⁴ *Ídem*, pág. 111.

universalidad²⁰⁵⁵. La segunda, dice Ortega, lo que acarrea es la época de los demagogos -la demagogia es la “alcoholización de las masas”- y con ellos “la conciencia de nacionalidad, que llevaba ya dos siglos de tranquila, pacífica vida, se convirtió en programa político... De esta suerte, la conciencia nacional se transformó -yo diría se emborrachó- en forma de *nacionalismo*”²⁰⁵⁶. Ese era el peligro, que el proyecto de consolidación de la nación se convirtiera en un nacionalismo agresivo de afirmación colectivista y antidemocrático en el interior y de hostilidad imperialista hacia el exterior. Pero este fenómeno no parece darse realmente en Alemania hasta el Kaíser Guillermo II y el nacionalsocialismo. Lo que sorprende es que, pese a la política de fuerza de Bismark (el primero en explotar, dice Ortega, “el mayor defecto alemán, que es el *furor teutonicus*”) “ha sido Alemania hasta Guillermo II el país más mesuradamente nacionalista que ha habido en Europa” y, sobre todo, cómo los grandes pensadores alemanes han ido forjando la idea de la nación alemana con la conciencia de que hay algo más allá de la nación y es en definitiva la realidad de Europa. Así hasta en el mismo Bismark hay un “lado de medida, de conciencia europea, de sentido de responsabilidad histórica, de “deberes” para con la ultra-nación que era y es Europa”²⁰⁵⁷.

“La profundidad del hombre alemán se advierte en que aun hallándose movilizado en querer no sólo ser una nación, sino serlo *como* lo han sido las otras... ha hecho dentro de su cabeza múltiples ensayos para cohonestar aquel deseo con el aspecto que a su mirada insobornable ofrecía la realidad alemana, y aun con *admirables anticipaciones sobre el remoto futuro del hecho nacionalidad*. Estas dos cosas: el constitutivo retraso de Alemania en el proceso de su nacionalización y la genial videncia con que sus pensadores y algunos políticos, aun anhelando patrióticamente que su país llegase a ser un Estado nacional, no consideran esto como lo último en la historia, sino que, a su vez, hay algo más allá de la Nación que en su hora presentará reclamaciones”²⁰⁵⁸.

Téngase en cuenta lo difícil que es para muchos ver el auténtico poder público de Europa en el “equilibrio europeo”, que exige un “mirar al trasluz”, como para ver la filigrana en el papel²⁰⁵⁹. Pues bien, quizás la mayor clarividencia se encuentra en Guillermo de Humboldt (1767-1835), que “insiste en apelar o tomar en cuenta, más allá de la realidad exclusivamente alemana -él, que fue el primero en ver a Alemania propia y estrictamente como nacionalidad con todos sus atributos-, la realidad histórica, concreta, actuante y nada utópica que era el “concierto europeo”... La reserva de Humboldt, de Stein, de Gneisenau, como antes de Niebuhr, su empeño en *encajar* la “nacionalidad alemana” en el bloque real histórico de Europa no procedía sino de un sentido sobremanera realista tanto político como histórico. Esa “colectividad política ultranacional” no es fantasmagoría. Ninguna nación europea se ha desarrollado ni ha conseguido llegar a su forma plenaria si no es *gracias a un fondo ultra o supranacional*, que era precisamente la realidad total europea. En 1815 sienten los alemanes con tal vivacidad la realidad europea, es decir, el equilibrio europeo, que los más nacionalistas de entonces, como Stein y Gneisenau... comprendían que nada se lograba para su

²⁰⁵⁵ “Fue el inglés Burke en quien, por primera vez, aparecen resueltamente afirmados la tradición, las costumbres, el instinto, los impulsos espontáneos de cada pueblo que habían sido considerados hasta entonces como los *rudenda de la historia*... El hombre en general no existe, que sólo hay el hombre producido en la historia de cada pueblo y que esta historia se origina no en juicios abstractos racionales, sino en azares, circunstancias y creaciones ocasionales; por tanto, en prejuicios” (*Ídem*, pp. 122-123).

²⁰⁵⁶ *Ídem*, pág. 114.

²⁰⁵⁷ *Ídem*, pág. 122. La frase entrecomillada anterior es de la pág. 121.

²⁰⁵⁸ *Ídem*, pág. 113.

²⁰⁵⁹ Cfr., *Ídem*, pág. 117.

nación si no aseguraba, *a la vez*, la convivencia europea, por tanto, la *sociedad europea*”²⁰⁶⁰.

Otro padre del nacionalismo alemán, Fichte, “el primero en sentir con pasión la nación alemana”, no transige con el irracionalismo y quiere que ser alemán sea ser un modelo de humanidad y que el proyecto nacional sea a la vez un programa de “Humanismo, Universalismo y Cosmopolitismo”. Ser alemán no es aislarse de lo humano y cerrarse en el exclusivismo, sino proyectar un modelo de humanidad. No es de extrañar que J. E. Erdmann dijera, en 1862: “Es antialemán ser sólo alemán”²⁰⁶¹.

La conclusión es que los grandes pensadores alemanes que en el siglo XIX piensan y teorizan la nacionalidad alemana la han percibido en paralelo a la realidad europea, cuyo equilibrio hay que respetar. “Siguen viendo, como algo esencial y que va de suyo, el fondo del concierto europeo, como condición para su propio Estado nacional”. La nación alemana no es contraria a Europa y a su equilibrio ni mucho menos al humanismo universalista. Más bien el nacionalismo sería un modelo de humanismo, pues ser íntegramente alemán exige ser íntegramente hombre. Cuando el ultranacionalismo ha contradicho totalmente esta herencia y ha abocado a Alemania y a Europa al mayor de sus abismos, los alemanes deben recuperar su propia tradición europeísta y hacer verdad lo que uno de sus pensadores, hacia 1915, decía: “La grande federación de pueblos europeos, que vendrá *tan ciertamente como ahora vivimos*, llevará también colores alemanes; porque todo lo grande, serio y eterno de las instituciones europeas es, claro está, alemán”²⁰⁶². Quizás hay en ello un exceso de exaltación alemana, pero lo que está reclamando es que Alemania debe recuperarse, como todas las demás naciones europeas, participando en la construcción de la gran nación europea, que conserve los valores de su civilización y proyecte un auténtico modelo de humanidad.

²⁰⁶⁰ *Ídem*, pág. 120. El mismo Humboldt llega a prevenir contra las tentaciones imperialistas alemanas en Europa: “Nadie podría evitar entonces que Alemania, como tal Alemania, se convirtiese en un Estado conquistador, lo que ningún auténtico alemán puede desear, pues hoy por hoy se sabe qué notables méritos ha conseguido la nación alemana en su cultura intelectual y científica, aun no teniendo ninguna proyección política hacia el exterior, pero resulta, en cambio, imprevisible qué efecto podría tener tal proyección sobre este mismo aspecto”(citado en pág. 121, del libro de MEINECKE, Fiedrich, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Berlín, 7.ª edición revisada, 1928, pág. 202).

²⁰⁶¹ *Ídem*, pág. 123.

²⁰⁶² *Ídem*, pp. 134. Citado por Meinecke, o. cit., pp. 155-156.

CONCLUSIONES FINALES

Comenzábamos nuestra exposición con esta confesión de Ortega: “Llevo diez años de incesante combate por una España mejor, he perdido a destiempo mi juventud en ese afán patriótico y he consagrado a nuestra raza todas sus horas sin reservarme un rincón que pudiese decir mío”. Esto lo pronunciaba Ortega en 1916, ante el público argentino. A la altura de 1955 podía haber dicho lo mismo: “Llevo cincuenta años de incesante combate por una España mejor, he dedicado mi vida a ese afán patriótico y he consagrado a nuestra raza todas sus horas”.

En 1932 lo confirma, concretando los términos de su tarea:

“Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que una las características de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país. Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España. Y esto es una verdad incommovible, aunque objetivamente resultase que yo no había servido de nada”²⁰⁶³.

De nuestra exposición se deducen dos conclusiones claras, que confirman lo que en esas declaraciones se afirma:

1.^a: Que la actividad intelectual de Ortega, realmente todo su pensamiento, tanto sus artículos y ensayos políticos como sus obras de carácter filosófico y su intento de sistematizar una filosofía, durante toda su vida -de forma clara, masiva, desde 1902 a 1932 o 1937; en realidad hasta el año mismo de su muerte-, han versado sobre España, han hecho de ella su tema fundamental, su objeto de elucidación, su preocupación y su vocación: su destino. Afán de definirla -“realizarla”- y mejorarla, de comprensión y de transformación: servicio de España, “incesante combate por una España mejor”.

2.^a: Que en ella se han fundido su afán patriótico y su vocación filosófica, su afán de infundir claridad en los destinos de la raza y la necesidad de darle fundamento y profundidad filosófica; o mejor, la necesidad de hallar y construir una filosofía que dé claridad a la propia vida y al propio destino, que ilumine y dé justificación a la orientación, al proyecto que ha de seguir nuestra sociedad; y por tanto a la solución que se alumbra para nuestra patria. Preocupación y reflexión sobre España -de carácter inmediatamente político y de actualidad o de más largo alcance teórico- y pensamiento e indagación filosófica se funden y se implican en Ortega constantemente y de muchas maneras.

En primer lugar, porque la primera función de la filosofía -que es ejercicio de la razón vital- es la salvación de la circunstancia: iluminarla, definirla, alumbrar en ella su

²⁰⁶³ “Prólogo a una edición de sus obras”, T. V., pág. 96.

íntima y esencial perfección: comprender para realizar en plenitud. Y la primera y palpitante circunstancia es España, tan urgida de salvación.

Eso implica una tarea, un auténtico programa de comprensión precisa de la realidad española. Lo que exige un conocimiento, un análisis puntual de la realidad política, social, cultural, histórica, moral... Una profundización en sus raíces y en las causas y condiciones históricas que lo explican. Conocimientos que iluminarán las salidas y alternativas mejores, condiciones de salvación y promesas de perfección. Solemos distinguir entre actividades o reflexiones de carácter político y de tipo estrictamente filosófico; entre tarea del “intelectual” y del “filósofo”. Pero las primeras son, en rigor, tarea filosófica, labor de iluminación de la realidad para alumbrar su plena inteligibilidad y su máxima perfección. Es misión a la vez teórica -de conocimiento- y moral, que se convierte en este caso en tarea política. Decíamos que, con respecto a España, su principal circunstancia, se trataba de un programa filosófico (orientación, comprensión, definición de España) que se continuaba en un programa político (propuesta de soluciones y tareas de transformación). Los análisis de carácter político, enteramente periodísticos, y no digamos los análisis de profundización teórica (como pueden ser *Pedagogía social como programa político*, *España invertebrada*, *La rebelión de las masas*, *La redención de las provincias*, *De Europa Meditatio quaedam*, etc.) forman parte de ese *programa filosófico*, tienen una justificación y una fundamentación filosófica, entran dentro un proyecto que es rigurosamente filosófico y por ello es vital: por tanto moral y político. No se olvide que la razón es función de la vida: es conocimiento para orientar y actuar, dar a la vida la mejor dirección. La filosofía es un programa de conocimiento -teórico- de inevitable dimensión moral: conocemos para ser (para afirmarnos y orientarnos en el ser). El proyecto filosófico de Ortega incluye como objeto, como concreción fundamental, el conocimiento preciso y profundo de la realidad española que pueda alumbrar, justo, su realidad y su plenitud. Afán patriótico y vocación filosófica quedan identificados. La actividad político-intelectual de Ortega no es ajena a su actividad filosófica: es una de sus expresiones fundamentales.

En la misma dimensión, forma igualmente parte de su programa filosófico -y con la misma finalidad patriótica- indagar, fundamentar, elaborar un sistema de filosofía, de auténtica y estricta metafísica: una filosofía del ser, que se convierte en filosofía de la vida y de la acción moral y política. Que dé claridad sobre la propia vida, sobre la propia tarea moral y sobre la propia vocación (dicha filosofía incluye una metafísica o filosofía de la realidad radical, una antropología, una filosofía de la acción tanto en su dimensión moral o personal como política o social, y, por supuesto, una filosofía del conocimiento que va a ser la filosofía de la razón vital). Por eso fundamenta y orienta nuestra acción moral y política. Y fundamenta o da coherencia y justificación filosófica a la actividad “intelectual” y política de Ortega: tanto a su actividad de elucidación política -sobre la realidad española, europea o mundial- como a las propuestas de carácter político que hace para España o para Europa. Su filosofía de la razón vital e histórica, por ejemplo, explica y justifica su dedicación al análisis político -de actualidad o histórico- o sus propuestas sobre la necesidad de cultura, educación, democracia, liberalismo... o la construcción de una Europa unida.

Pero es que España tiene una necesidad especial de filosofía, de ciencia, de alta cultura. No sólo para hallar comprensión de sí misma y ponerse en vías de su necesaria transformación y mejora, de su efectiva realización y perfección. Es que España,

inevitable realidad europea, de la que Europa no puede prescindir porque ha contribuido como pocas a su definición y por tanto representa una versión europea esencial, pero alejada en ocasiones de su camino ascendente y creativo, tiene que ponerse a la altura de los más altos logros europeos y desde ahí poder contribuir a nuestra común civilización. La realización de la filosofía orteguiana es en ese sentido una forma de afirmación -y de elevación- de España. Una manera de confirmar su presencia y su realidad en la alta cultura europea. Una manifestación de la realidad europea de España. Una muestra más de la incorporación de España a la que en realidad nunca ha dejado de ser: Europa.

De esta forma puede decirse, en conclusión:

- Que las actividades de orientación política y “patriótica” tiene también una dimensión filosófica o no son ajenas al proyecto y a la orientación filosófica de Ortega.
- Que todas sus obras, también las que se consideran “estrictamente filosóficas”, tienen una intención y una orientación patriótica, son “servicio a su país”.
- Que la reflexión (“política”) sobre España y la actividad estrictamente filosófica (“la filosofía de Ortega”) se implican continuamente, evolucionan a la par y se influyen mutuamente. Hemos visto cómo la filosofía conduce necesariamente al problema de España, se convierte en tarea de “salvación” y por tanto en “ensayos de nueva España”. Y a la inversa, cómo el problema y la preocupación por España conduce a la filosofía, aquello de que España está más falta. Porque necesita la luz de la ciencia, de la objetividad, y de propuestas de transformación que estén verdaderamente fundadas, enraizadas en la realidad y que apunten a su perfección. Pero podemos, además, comprobar en su evolución cómo toda propuesta para España está fundamentada dentro de una concepción filosófica sistemática y cómo la evolución en su pensamiento filosófico, los cambios dentro de él, se reflejan en una inflexión en sus análisis y propuestas sobre España. Cómo, finalmente, la concreción y sistematización de su filosofía como filosofía de la razón vital, que tiene como concreción inevitable ser una filosofía de la razón histórica, fundamenta todos sus análisis y propuestas políticas: los análisis pormenorizados de la realidad político-histórica que llenan su actividad desde 1917 o las profundizaciones teóricas y de crítica histórica y cultural como pueden ser *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*, verdaderos ejemplos de ejecución de la razón vital (o histórica); o bien las propuestas de transformación en sentido democrático y liberal -y en un proceso gradual, evolutivo, no revolucionario- y compatible con un sistema democrático avanzado de justicia y bienestar.

Reflexión política y filosófica, preocupación por España y vocación filosófica, marchan en paralelo y siempre conjuntamente, realmente confluyentes y en coherencia, y ambas fecundándose. Podríamos decir que la reflexión política (concretamente sobre España) permanece ciega sin la reflexión filosófica. Y que ésta queda vacía, sin contenido, sin aquélla. La una le proporciona objetivos, estímulos, contenido; la otra le da sentido, orientación, fundamento, inteligibilidad.

Veamos cómo se concreta esta relación (entre análisis y propuestas políticas, para España, por un lado y su pensamiento filosófico por otro) en el desarrollo de su pensamiento o actividad intelectual o cómo evolucionan a la par su posición ante el problema de España y las doctrinas filosóficas que adopta en toda su trayectoria vital.

Hemos dividido esta evolución en diferentes etapas, porque eran necesarias por razones de exposición y porque observamos diferencias, inflexiones, tanto en el modo de tratar el tema español (tipo de análisis, diagnóstico, propuestas de solución o actuación) como en las posiciones filosóficas. Hay una auténtica evolución (proceso de desarrollo con momentos de cambio y superación) en el pensamiento político - específico sobre España- y filosófico de Ortega. Así distinguimos:

- 1) Una primera etapa de juventud (1902-1911) en que, bajo la influencia de la filosofía idealista neokantiana, analiza el problema de España como un problema de cultura, de ciencia y educación (de falta de las mismas) y propone modernización, pedagogía social y socialismo democrático y nacionalizado como soluciones a su recuperación.
- 2) Una segunda etapa (1911-1917), presidida en filosofía por la necesidad de escapar del idealismo, que se abre a la influencia de la Fenomenología e inicia una filosofía vitalista de la que ya esboza una sistematización. El problema de España se concibe como un problema de vitalidad, que afecta a las instituciones políticas -la farsa de la Restauración- y más profundamente a la sociedad, desvitalizada y desmoralizada. Es necesaria una radical reforma política y un programa de profunda regeneración-nacionalización de la sociedad. Pero no se trata sólo de hacer análisis críticos y propuestas de actuación. Es momento de pasar a la realización. Y no me refiero al proyecto de intervención política que supone la “Liga para la educación política española”. Me refiero más bien a mostrar y al mismo tiempo construir la realidad de una España que nunca dejó de ser y de contribuir a la cultura europea y que sigue siendo esencial y estando presente en ella con su modalidad española de humanidad. Inspirado por la fenomenología y su lema de ir a las cosas mismas, hace incursiones apasionantes en la literatura, el arte, el paisaje de España para sacar a la luz lo esencial español y su contribución irremplazable a la humanidad: *Meditaciones del Quijote*, un libro de realidades españolas, de una filosofía objetivista, fenomenológica y perspectivista, un modelo de dramática humanidad y una propuesta moral y política que supera el utopismo alucinado y desbaratador y la ramplonería positivista por un enérgico realismo que hace posible la reforma transformadora de la realidad.
- 3) La tercera etapa, que arrancamos con la crisis de 1917 hasta el advenimiento de la segunda República, está caracterizada por la firme constitución y sistematización de la filosofía de la razón vital (*El tema de nuestro tiempo*, *¿Qué es filosofía?* como filosofía, *España invertebrada*, *La rebelión de las masas* y otras como casos ejecutivos de la misma) que es la filosofía definitiva de Ortega y que constituye una obsesiva crítica y superación del idealismo, la clara formulación de la idea de vida como nuevo principio de la filosofía, nueva “realidad radical” y fundamento de una nueva ontología: filosofía de la relación frente a la filosofía de la sustancia, verdad como perspectiva, ontología de la historicidad, ética de la autenticidad. Una filosofía más allá del realismo y del

idealismo, del racionalismo y del irracionalismo: el raciovitalismo. Y una filosofía que se corresponde, en su dimensión política, con la crítica del utopismo o de la razón revolucionaria.

En el tema de España, lo que hay es: primero, una atención y seguimiento pormenorizado de la actualidad política y social; segundo, una profundización en las raíces que acierte con un diagnóstico verdaderamente explicativo y revelador; tercero, la consecución de un diagnóstico: particularismo y ausencia de selección; con particular concreción en España, donde hay escasez de excelencia, pero un problema que se extiende y amenaza a todo Occidente y los logros mismos de su civilización (*España invertebrada* y *La rebelión de las masas*); cuarto, las propuestas consiguientes: nacionalización e imperativo de selección, propuestas que adquieren todo su significado a la luz de los análisis y propuestas pormenorizadas que se vienen haciendo en los artículos de actualidad.

La propuesta se hace más concreta para España y el imperativo de vitalización (los diagnósticos y “soluciones” de cada etapa no son una “negación” de las anteriores -un total prescindir de ellas-, sino su “superación”, que implica conservarlas, pero transformándolas y ampliándolas: superándolas en las nuevas propuestas) exige la revitalización de las provincias o la propuesta de una organización autonomista, descentralizada, para España. Dentro de un programa amplio de transformación política y social, que implica democracia, liberalismo, riguroso criterio de selección, profundas reformas económicas y sociales, con intervencionismo estatal -principio del trabajo, economía organizada- que asegure crecimiento de la riqueza, justicia social y bienestar. También queda planteada la propuesta más amplia para España y para Europa (que nosotros dejamos para el final): la construcción de una Europa unida como verdadero programa donde únicamente puede tener éxito la “solución de España” y de las demás naciones.

- 4) La cuarta etapa, que es el del período de la segunda República, es donde se completa la sistematización de la filosofía de Ortega como filosofía de la razón vital y donde empieza ya a concretarse la razón vital como razón histórica (ya aparece su formulación en *El hombre y la gente*, curso de 1939-40; será definitiva en *Historia como sistema*, de 1941) y establece como necesario, para comprender la realidad que es constitutivamente histórica, el “método” de la razón histórica o narrativa (la realidad, que es histórica y contingente, no puede ser comprendida desde una razón pura o apriorística, sino sólo desde las concretas condiciones históricas que la producen y explican, en su singularidad: tal es la razón narrativa). Su propuesta política para España es el proyecto republicano como Estado nacional, que incluye un Estado democrático, descentralizado -proyecto autonómico frente al federal-, por supuesto laico (ni clerical ni anticlerical), que sea a la vez “liberal” y “social”, con economía organizada, y en el que todas las instituciones, del Parlamento y los partidos a la Administración, la Universidad, la escuela... se rijan por el principio del interés nacional, abandonando el particularismo y su expresión más frecuente: el sectarismo. Eso es precisamente lo que impidió que el proyecto fructificase.
- 5) Analizamos entonces (no se trata de una nueva etapa, pero introduce el período del exilio y la vuelta a España durante la dictadura de Franco y lo que va a ser la

última propuesta para España, que exponemos como “Epílogo” final) lo que suele llamarse el “silencio” de Ortega que, atendiendo a sus concretas manifestaciones o numerosas intervenciones, no nos parece propiamente tal. Se trata de un silencio “político” y de un pretendido abandono de su función “intelectual” (distinta de la filosófica): de su labor de orientar la actualidad política y de hacer propuestas iluminadoras para la organización de la sociedad y la actuación política en ella. En primer lugar hay que distinguir diferentes “momentos” en ese silencio y en ellos tiene su particular explicación y su significado. Es verdad que Ortega dejó de intervenir masivamente en el análisis de la actualidad política (dejó de escribir artículos de periódico “políticos”), como había hecho hasta 1932. Pero nunca abandonó, no ya su labor filosófica -cuya producción es abundante a partir de esa fecha-, sino tampoco su papel de intelectual que orienta y se pronuncia sobre la realidad política. Primero, había dicho todo lo que tenía que decir sobre los problemas y los imperativos políticos para España y para la República. Con ello se podía juzgar suficientemente lo que estaba ocurriendo en la República, lo que significaban los bandos enfrentados y la realidad política, social y cultural de España bajo el franquismo. Segundo, las circunstancias habían cambiado, no había libertad de expresión ni medios de expresarse (“En España no podía hablar y fuera de España no quería hacerlo”); y había un estado de polarización y enfrentamiento que en algún momento, sobre todo durante la guerra civil, aconsejaba el silencio y el “ensimismamiento” como forma de oponerse a la “acción directa”, en este caso criminal, del enfrentamiento y a la excesiva, fanatizada, “socialización”. Y tercero, nunca dejó verdaderamente de hablar y de pronunciarse, haciéndolo donde era posible y donde las nuevas circunstancias lo imponían: en sus cursos, conferencias y libros de filosofía.

- 6) Fracasada la República y la convivencia de los españoles, arrastrados a incivil enfrentamiento, la propuesta más continua que hace y en la que insiste como último proyecto para España -que lo es, además, para el conjunto de Europa- es la que ya había hecho en *La rebelión de las masas*, aunque se perfila más explícitamente con la inclusión en la obra del “Prólogo para franceses” y el “Epílogo para ingleses” que escribe en 1937 y 1938. Y es el de la conformación de un Estado supranacional que unifique política y económicamente (y así culmine la unidad social y cultural que siempre existió) las distintas naciones europeas: los Estados Unidos de Europa. En esa unión que la realidad de fondo que es la sociedad europea hace posible y está ya puesta en sazón, las naciones podrán alejar o superar las amenazas que se derivan del ultranacionalismo y de la colectivización y en general de la socialización antiliberal que es propia de una sociedad de masas, pudiendo asegurar -seguramente es la única manera- la civilización occidental en sus señas de identidad: la democracia liberal, las libertades, los derechos y la independencia de conciencia individuales, la creatividad y el progreso científico, tecnológico, económico y cultural, en suma, el espíritu de Occidente. Y en ella podrá España constituirse finalmente como una sociedad reconciliada, donde se asegure un Estado democrático, de libertad y de justicia, de verdadera soberanía popular y participación, y una sociedad que progrese en educación, en ciencia, en cultura, en riqueza y en bienestar. Aunque enunciado -este proyecto- ya en 1929, pero concretado con más insistencia desde 1934 (Prólogo a la cuarta edición de *España invertebrada*), en 1938, 1939-40 (*El hombre y la gente*), 1949 (*De Europa meditatio quaedam*), 1951,

1955 (la última conferencia en Venecia), lo hemos expuesto al final, como epílogo, por ser expresión de su definitiva propuesta para España.

1. 1902-1911. Modernización y cultura

Al final de las tres primeras partes o etapas en que analizamos la reflexión de Ortega sobre España y en relación con ella la evolución de su filosofía hemos dejado constancia de unas conclusiones a las que nos remitimos ahora y que de alguna forma queremos resumir.

En la primera etapa toda la producción de Ortega, que consiste fundamentalmente en artículos de periódico, algunas importantes conferencias (especialmente *Pedagogía social como programa político*) y dos ensayos de carácter filosófico publicados por entregas, que son *Renan y Adán en el Paraíso*, gira en torno al problema de España. Aquí Ortega está claramente influido por la literatura regeneracionista y noventayochista y ve a España como problema, como deficiencia, a lo sumo como posibilidad y como deber. Predomina en él el pesimismo étnico y el “dolorido sentir” sobre la patria menoscabada, inconstituida y por hacer: “España es un dolor enorme, profundo, difuso. España no existe como nación”. “Creo que la amargura debe ser el punto de partida que elijamos los españoles para toda labor común... La alegría no puede ser un derecho natural ibérico. Gravitan sobre nosotros tres siglos de error y de dolor”²⁰⁶⁴. En esta dolorida y apasionada reflexión sobre el “problema” de España, Ortega se eleva a consideraciones filosóficas, da continuamente a la reflexión sobre España una dimensión y una altura filosófica y, como decimos, construye artículo a artículo una verdadera posición o doctrina filosófica que tiene que ver con el concepto de cultura, el papel de la razón, la filosofía moral, la estética y la relación del clasicismo, el liberalismo y el socialismo. Artículos o ensayos de importante contenido filosófico son, sin ánimo de señalarlos todos: *La moral visigótica y La cuestión moral* (1908), *Renan* (1909), *La ciencia y la religión como problemas políticos* (1909), *La pedagogía social como programa político* (1910), *Adán en el Paraíso* (1910), *La estética del enano Gregorio el Botero* (1911).

Ortega sabe que la principal deficiencia española es de ciencia, que España se ha encerrado sobre sí misma y ha “cortado” con Europa desde comienzos del siglo XVII (lo que llama la tibetanización), precisamente cuando da sus espléndidos frutos la nueva ciencia física y el nuevo pensamiento crítico y racionalista: la filosofía racionalista y empirista, a la que seguirá el idealismo alemán. Ortega va a Alemania en busca de ciencia, a recuperar aquella corriente bienhechora que ha elevado cultural y económicamente a Europa y ha dejado retrasada a España, “resistente a la modernidad”, y se encuentra con el idealismo neokantiano de Marburgo, donde aprende: que la filosofía es disciplina, rigor y sistema; que la verdadera realidad no es el ser trascendente del realismo, sino la proyección objetiva de la subjetividad trascendental que es la cultura -constituida por la ciencia, la moral y la estética-; que ésta es en último término la que funda la humanidad, que es el verdadero contenido del ideal moral o del deber, el fin que el imperativo moral aspira a realizar; que por eso la participación de todos los hombres en la cultura es el objetivo de la pedagogía social, proyecto pedagógico que tiene por fin extender la más alta cultura al mayor número de hombres

²⁰⁶⁴ *Pedagogía social como programa político*, T. II, pág. 87.

para alcanzar así la verdadera humanidad; y que eso sólo puede conseguirlo el socialismo, que se convierte así en movimiento cultural y humanista por antonomasia.

Con este bagaje, Ortega interpreta que el problema de España es ante todo un problema de deficiencia de ciencia, de cultura, de auténtica filosofía, de educación. España se ha cerrado a la modernidad; con ello ha quedado al margen de aquello en que ha consistido el mayor progreso de Europa: el movimiento filosófico y espiritual que significa el racionalismo crítico, el idealismo y la elevación moral que conduce a la humanidad; el desarrollo científico y su repercusión en el desarrollo tecnológico e industrial, con el prodigioso crecimiento en la producción y la riqueza; y finalmente el desarrollo del pensamiento liberal y democrático, con la transformación política que ha experimentado Europa y que a España nos ha llegado tarde y totalmente falseado, prostituido. España no sólo queda retrasada y empobrecida científica, económica y políticamente. Queda disminuida como nación y rebajada como humanidad. La resistencia a la modernidad, como el enano Gregorio el Botero simboliza, nos mantiene en un cierto grado de barbarie.

La solución de Ortega no se hace esperar: lo que España necesita es modernización, europeización, lo que significa recuperar, volver a entroncar con las corrientes espirituales de Europa de las que nos apartamos en el siglo XVII (tres siglos de error y de dolor). España necesita engancharse a la ciencia europea, formarse en la ciencia física y experimental y con ella al desarrollo científico-técnico, único que puede asegurarnos el desarrollo económico y elevarnos a un nivel de prosperidad que puede devolvernos a nuestra dignidad. Pero Europa no es cientismo, positivismo, industrialismo: es cultivo del pensamiento científico, que es ante todo un bien espiritual, la búsqueda de la verdad. Por eso España necesita enlazar con la filosofía moderna, con el pensamiento crítico y racionalista, sacudiendo el peso del dogmatismo y del tradicionalismo. Y España necesita asimilar auténticamente los principios del liberalismo y de la democracia, con los ideales de justicia y solidaridad que supone el socialismo. En definitiva, la solución de España es incorporarse de lleno a la alta cultura que significa y florece en Europa (ciencia, filosofía, nueva moral y nuevo pensamiento político) y por tanto un vasto movimiento de educación o, como dice Natorp, de pedagogía social: de educación superior, para formar verdaderas élites intelectuales y morales, y de educación general básica, que eleve el nivel de cultura, la exigencia moral y la sana estimativa del conjunto de la sociedad. La fuerza política más seria y que puede impulsar este programa de verdadera elevación social, cultural y moral, que es verdadera elevación en humanidad, es el socialismo, un socialismo liberal, humanista, democrático y nacionalizado: el que ha de traer la modernización de España.

2. 1911-1917. Política de la vitalidad, ensayos de nueva España

La síntesis y las conclusiones de la segunda etapa están expuestas al final de la segunda parte y no creo poder expresarlas de forma mejor. Me remito absolutamente a ellas y excusan por completo una nueva redacción aquí. La idea principal la enuncia su título: cambios en la orientación filosófica, nueva posición ante el problema de España.

Ortega va, por segunda vez, a Marburgo en 1911 y esta nueva estancia va a marcar su apartamiento de la filosofía idealista y neokantiana. Con otros miembros de su

generación experimenta la necesidad de superar el idealismo: necesitan objetividad, veracidad, enfrentarse a la realidad tal como es, sin construccionismos aprioristas. Y entonces se encuentran con la Fenomenología, que es la pretensión de un método -una forma de aproximarse a la realidad- puramente descriptivo, que deja ser a la realidad para que ella nos muestre por sí misma su sentido esencial. Método que va a servir para encontrar una nueva filosofía, un nuevo principio ontológico, por el análisis fenomenológico del dato inmediato de la conciencia; pero también para desvelar el sentido de la “realidad” nacional y su falseamiento político.

En estos años, en realidad desde 1909 hasta 1916, Ortega está accediendo a formular una nueva posición filosófica de la que va a dar una primera aproximación sistemática. Esta posición parte de un ansia de objetividad (ya expresada en *Renan*, 1909), se confirma en el enfoque fenomenológico y culmina en el descubrimiento y formulación de un nuevo principio ontológico: el concepto de vida como coexistencia y quehacer del hombre en el mundo. Elementos clave de esta nueva filosofía, además del método fenomenológico, son: la superación del idealismo, el descubrimiento de la vida como realidad radical, la necesidad o el principio de una nueva ontología y el perspectivismo. También el principio de una nueva concepción moral y una teoría de la acción política. Las obras o ensayos que jalonan esta evolución son extraordinariamente importantes: *Renan* (1909), *Adán en el Paraíso* (1910), *El hecho de que existan cosas* (1910), *Sobre el concepto de sensación* (1913), *Sensación, construcción, intuición* (1913), *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914), por supuesto *Meditaciones del Quijote* (1914), los cursos *Sistema de Psicología* (Madrid, 1915) e *Introducción a los problemas fundamentales de la filosofía* (Buenos Aires, 1916), *Verdad y perspectiva* y *Conciencia, objeto y las tres distancias de éste* (*El Espectador* I, 1916). Son también importantes *La voluntad de barroco* (1912), *Meditación del Escorial* (*El Espectador* VII) y *Muerte y resurrección* (*El Espectador* II).

Su posición sobre España varía o presenta tres novedades: primero, deja de verse exclusivamente como problema para afirmarse como realidad; una realidad que permanece en germen, en promesa, núcleo esencial de nacionalidad o comunidad histórica, que está todavía por realizar y que es todavía fundamentalmente quehacer; pero realidad esencial que se afirma y permanece históricamente, verdadera potencia contenida, que ha tenido diferentes y casi siempre deficientes expresiones, pero que va a empezar ya a revelarse en auténticas realizaciones a un nivel de verdadera excelencia. Es decir, aunque todavía abunden las expresiones de amargura étnica, empieza a abandonarse el tono exclusivamente agónico para enfrentarse a la realidad española con exigencia de máxima objetividad, todavía en posición muy crítica, pero más inclinada al reconocimiento.

Segundo: de acuerdo con la nueva filosofía vitalista, el problema o la deficiencia de España no es simplemente de cultura y de modernización, sino de algo más hondo: hay un problema de constitución política evidente: el falseamiento, perversión, corrupción y desnacionalización de todas las instituciones que hurtan su espontaneidad e impiden el desarrollo, la expansión y la vitalidad de toda la nación; pero hay un mal más profundo, una grave deficiencia, enfermedad o descomposición de la sociedad o cuerpo nacional: la debilidad e inconsistencia de la sociedad civil, su falta de cohesión nacional, su escaso impulso creativo (para la creación de riqueza, para la participación política, para el entusiasmo cultural), su baja cualificación técnica e intelectual, su auténtica perversión moral (en cuanto perversión de la estimativa moral, que hace preferir lo

vulgar y degradado a lo excelso o excelente). El problema de España es un problema general de vitalidad. Por eso la solución es, como exigencia inexcusable, una reforma política radical que acabe con la farsa de la Restauración e implante un sistema político verdaderamente democrático, representativo, expresión de la voluntad y del interés nacional, que aborde con decisión y eficacia todos los problemas esenciales que España tiene planteados, con una administración competente y eficaz que de verdad promueva la gestión pública, las estructuras de nación, la riqueza, la justa distribución, la educación, la elevación en cultura: un Estado al servicio y para la promoción de la Nación. Pero, sobre todo, la revitalización y la promoción de la sociedad misma, su recuperación como sociedad activa, dinámica, embargada en proyectos de creación de riqueza, cohesionada socialmente y estableciendo profundos vínculos nacionales, con un crecimiento que tiene que ser espectacular de la educación, la cultura en todos sus ámbitos, la preparación técnica y profesional, la disposición moral a ser más y mejor y a elegir siempre lo mejor. En suma, cambiar la política, movilizar la sociedad.

Lo tercero que cambia es la disposición de Ortega a no sólo reflexionar sobre España -analizar, diagnosticar, proponer soluciones-, sino a llevar a cabo realizaciones que la confirman. Esto es lo que creo que significa “ensayos de nueva España”; y su realización más evidente es *Meditaciones del Quijote* y las meditaciones -“salvaciones”- que la continúan, como la *Meditación del Escorial, Muerte y resurrección, Azorín o los primores de lo vulgar*, las meditaciones sobre el paisaje, la literatura, el arte español.

Meditaciones del Quijote -“un libro de realidades españolas”, lo he llamado- tiene un doble significado: es una meditación sobre el *Quijote*, o mejor, sobre Cervantes y la forma cervantina de acercarse a la realidad -española. Y es por otra parte una reedición o reproducción orteguiana de ese modo cervantino, una nueva meditación sobre España a la manera en que la hace Cervantes. Desvela ese modo cervantino y lo aprende y reproduce. La primera nos revela un procedimiento -un método filosófico- y su resultado: una visión de la realidad, una interpretación de España y de la humanidad, una verdadera filosofía. El procedimiento de Cervantes, el “método cervantino” es en realidad el método fenomenológico -dejar hablar a las cosas, en su multiplicidad o pluralidad de perspectivas- o la ejecución del perspectivismo. El resultado es una visión del hombre español -en la contradicción interna de Don Quijote y en la oposición de sus héroes- que se convierte en modelo de humanidad. Y a su vez una valoración -en el resultado de su íntima ejecución- de la tarea moral: la vida heroica como voluntad inconformista de aventura, que no se mantiene en la banalidad de lo positivo, pero que no puede fiarse al puro voluntarismo que desdeña las condiciones de lo real. Hay, pues, en Cervantes, como en la arquitectura del Escorial o en San Mauricio del Greco, un pensamiento, una auténtica filosofía de la que Europa empieza quizás ahora a sacar las consecuencias (en la nueva filosofía antiidealista y vitalista).

A su vez, la reproducción de la meditación cervantina por parte de Ortega, esto es, *Meditaciones del Quijote* como meditación orteguiana al modo cervantino, nos desvela, primero, esa “filosofía” de Cervantes: una visión sobre España y una visión sobre la realidad; Y sobre todo un método de acercamiento a la misma. Segundo, nos da, ejecutada, lo que es su propia filosofía: un método, el de la fenomenología, ejecutado en sus diferentes aproximaciones a la esencia de lo español (arte, literatura, paisaje...). Una teoría del conocimiento y de lo real: el perspectivismo, la realidad como perspectiva. Una concepción de lo real: la vida como coexistencia -reciprocidad- y

quehacer, como drama y responsabilidad: “Yo soy yo y mi circunstancia; y si no la salvo a ella, no me salvo yo”. Una concepción ético-política: ni la alucinación revolucionaria y utópica ni el conformismo o sacralización de lo dado propio del empirismo positivista: el realismo reformista y verdaderamente transformador.

España no es sólo una promesa. Es ya una realidad. Y una realidad a la altura de Europa. El “módulo hispano” rinde sus frutos en una visión insustituible.

3. 1917-1930. Nacionalización e imperativo de selección. Evolución frente a revolución

Lo cierto es que Ortega ha encontrado su propia forma de aproximarse a la realidad española que ya no se debe a experiencias o influencias ajenas. Una aproximación que sin duda sigue siendo muy crítica, pero que sobre todo es objetiva, atenta, entregada totalmente a su objeto, que escudriña sus palpitaciones y su evolución y va de sus manifestaciones más patentes a su raíz, para delatar toda su consistencia. Esa mirada omnicomprendensiva es en realidad ejecución de la “razón histórica”. Porque igualmente Ortega ha encontrado su filosofía, que no es otra que la filosofía raciovitalista o de la razón vital.

El largo período que analizamos como tercera etapa, y que básicamente está en continuidad con el anterior -por lo que se refiere al pensamiento filosófico, que consolida y sistematiza, y a las propuestas sobre España, que amplía y profundiza- incluye una muy densa producción, tanto en escritos de carácter político (de dos tipos, los análisis de actualidad política y los de profundización teórica e histórica) como los de carácter y desarrollo filosófico. En filosofía decíamos que consolida, fundamenta, desarrolla y de algún modo sistematiza la filosofía de la razón vital o raciovitalismo; en su reflexión sobre España, hay por una parte un análisis puntual y continuo de la realidad político-social, que da pie y adquiere una dimensión más universal en ensayos de carácter teórico de amplio alcance filosófico, sociológico y político. La síntesis y conclusiones de este período están recogidas al final de la tercera parte, en las páginas 739 a 743, que pueden releerse juntamente con la introducción a toda la etapa en páginas 455 a 462.

Destacaríamos en primer lugar la coherencia entre el pensamiento filosófico y la actividad o dedicación “política” como intelectual que reflexiona y orienta -ilumina- la realidad político-social. Y en muchos sentidos. La filosofía siempre está presente, fundamenta y da un significado más general a la reflexión política. En primer lugar, fundamenta y teoriza la figura y la función -la “misión”- del intelectual, con su compromiso con la sociedad y su papel como educador u orientador de la opinión pública. Ello está en coherencia con su teoría de la razón vital, que es función de la vida y tiene por fin orientarla y hacerla mejor: el intelectual asume el papel de la razón (vital) en la sociedad. La labor, pues, de Ortega como intelectual, educador e incitador de la mejora de España es coherente con su pensamiento filosófico. De hecho, su ejercicio particular de análisis puntual de la realidad política y su elevación teórica en ensayos de profundización como *España invertebrada* y *La rebelión de las masas* pueden considerarse, y así los hemos calificado, como ejercicios de la razón vital e histórica. Ésta cumple la función de objetividad, de conocimiento minucioso de la

realidad, para poder establecer causas explicativas, principios generales y propuestas de amplio alcance que sirvan para solucionar los problemas inmediatos y abran perspectivas de mejora duradera y evolución ascendente. Esa es la función de la razón vital -servir a la vida- e histórica -atender a las condiciones que puedan explicar o hacer comprender la realidad determinada que es histórica y contingente, pero donde pueden encontrarse pautas para una actuación eficaz y con amplias posibilidades de futuro. Finalmente, hay profunda coherencia entre las propuestas de actuación política para España, sus profundizaciones teóricas -que alcanzan rango filosófico- y la fundamentación de las mismas con sus elaboraciones filosóficas de carácter político -y no sólo sobre el papel del intelectual o la misión de la educación y la Universidad- sobre la democracia, el liberalismo, los peligros del totalitarismo y la politización integral, la crítica de la razón revolucionaria, el predominio de la mediocridad sobre la excelencia, las exigencias de la “nueva democracia” frente a desviaciones de un democratismo rayano en la demagogia, el papel del Estado en la economía, etc.

En cuanto al desarrollo del pensamiento filosófico, constatamos y analizamos -en dos etapas, hasta 1923 y hasta 1931, realmente hasta el 36- cómo se desarrolla, fundamenta y sistematiza lo que es la filosofía definitiva de Ortega: la filosofía de la razón vital o raciovitalismo. Además de los ensayos de filosofía y pedagogía que son *Leyendo Le Petit Pierre, de Anatole France y El Quijote en la escuela*, donde deslinda primero qué es la filosofía de la razón vital frente al irracionalismo y relativismo por un lado y frente al racionalismo dogmático, el culturalismo desvitalizador o el adanismo de la razón utópica y revolucionaria por otro es en *El tema de nuestro tiempo*, donde analiza el significado y las relaciones entre vida y razón, vida y cultura y las diferencias entre razón vital y razón pura, apriorística y revolucionaria. Donde desarrolla la fundamentación, los principios y el sistema de la vida como drama y quehacer -asistido por la razón- es en *¿Qué es filosofía?* y en otros cursos que imparte y que llamó sobre todo *Principios de metafísica según la razón vital* (1932-33, 1933-34, 1935-36) o *Sobre la razón histórica* (1940, 1944). Son también fundamentales el *Prólogo a una edición de sus obras* (1932), *Prólogo para alemanes* (1934) o *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932).

Tomando como base *¿Qué es filosofía?* y contando con todos estos cursos y escritos hemos intentado hacer la síntesis de su sistema de filosofía, haciendo especial hincapié en la superación del idealismo y particularmente en el método y los argumentos con que pretende mostrar su inconsistencia y por tanto superarlo, en el nuevo principio de la filosofía o realidad radical que es la vida y el nuevo sentido que en esta filosofía tienen “realidad” y “verdad”, que se concreta en un nuevo sistema de categorías con las que entender esa realidad, así como en las líneas básicas de su moral de la autenticidad en torno al concepto de “vocación”.

Al mismo tiempo que se sistematiza esta filosofía y nueva ontología, se desarrollan, como hemos apuntado antes, importantes teorías políticas que, como hemos dicho, fundamentan sus propuestas para España y aun para Europa. Tiene que ver sobre todo con la democracia y el liberalismo (la democracia liberal) y con la crítica al politicismo integral, el colectivismo, el totalitarismo, la demagogia y la perversión de la democracia que supone “la rebelión de las masas” o la suplantación de la excelencia y la individualidad por la mediocridad demagógica y populista y por el imperio de lo colectivo impersonal. Es la formulación del liberalismo de Ortega, que yo llamaría un liberalismo de corte progresista. Ensayos importantes en este sentido son: *Democracia*

morbosa (*El Espectador* II, 1917), *Ideas de los castillos: liberalismo y democracia* (*El Espectador* V. 1925), *Sobre el fascismo* (*El Espectador* VI), *Ante el movimiento social* (1920), *España invertebrada*, *El ocaso de las revoluciones* (en *El tema de nuestro tiempo*), *Entreacto polémico* (1925). En fin, *La rebelión de las masas*, *Mirabeau o el político* (1921), *Misión de la Universidad* (1930).

Por lo que respecta a su reflexión sobre España, diríamos que es fuerte y constantemente crítica, pero también propositiva, en una línea de transformación radical y siempre en una dimensión democrática, liberal y decididamente “progresista”, en cuanto aspira a conciliar democracia y derechos individuales (límites del Estado), soberanía popular y reconocimiento de la excelencia, equidad y reconocimiento del mérito, participación democrática y promoción de la aristocracia (que significa: ejemplaridad de los mejores y docilidad de los menos cualificados), prosperidad y política distributiva, gradualismo reformista frente al radicalismo revolucionario, liberalismo capitalista compatible con el “principio del trabajo” (“A cada cual según su contribución y mérito”) y con el intervencionismo del Estado para corregir las desigualdades, los desequilibrios, y “organizar” la economía para que produzca “bienestar”. Finalmente, iniciativa y responsabilidad individual -“ensimismamiento”- frente a la socialización despersonalizante y anuladora de la libertad -“alteración”.

Señalábamos, como hacíamos en el apartado anterior, una actitud más positiva y esperanzada sobre España -pese a sus análisis particularmente críticos y nada complacientes- que de desesperanza o amargura étnica, que constata los graves defectos que atenazan históricamente a España, pero que le hace continuamente proponer alternativas posibles y de entusiasmo constructivo. España, decíamos, no se vive tanto como problema cuanto como empresa. Seguimos teniendo muchos motivos de preocupación y crítica y hay deficiencias estructurales (la situación política, social, educativa, territorial...) que demandan medidas de radical transformación. Pero el caso español no es tan excepcional en Europa y la sociedad española, que va muy por delante de su Estado, presenta también signos de recuperación (reactivación económica, elevación del nivel cultural, realidad de una clase media ilustrada). No es momento para el lamento sobre la deficiencia constitutiva española, sino para encarar con decisión el futuro, que exige: conocimiento riguroso de la realidad española, propuestas decididas y firmes sobre lo que es necesario reformar y una acción confiada en las posibilidades españolas: España es una realidad europea que en muchos aspectos se está poniendo a la altura de Europa. No es un pueblo atrasado que persiste en su barbarie, sino un pueblo cada vez más consciente de sus carencias que tiene que convertir en oportunidades. Mostrar esa posibilidad es la tarea del intelectual, como tendría que ser la del político, que habría de mostrar, además, las vías de realización.

Pero la realidad española no da todavía suficientes motivos al optimismo. Los problemas constitutivos que arroja el análisis de la situación española son, en definitiva, los que había analizado en *Vieja y nueva política*, pero ahora agudizados por la crisis de 1917 y el largo período de descomposición en que un régimen incapaz de afrontar reformas y ni siquiera de reformarse a sí mismo aboca al país. El estado de descomposición política es cada vez más evidente, con una inestabilidad que impide un verdadero gobierno, y el Estado es cada vez más un problema que un instrumento para la vitalidad de la sociedad. Resulta cada vez más inquietante la alta conflictividad social, que puede arrastrar a España a un proceso revolucionario de resultados imprevisibles y seguramente indeseables. Y ello es fruto de una estructura socio-

económica injusta y disfuncional, con una distribución de la propiedad que atenta contra la justicia, mantiene en condiciones infrahumanas a una porción importante de la sociedad y es lesiva para el desarrollo de la riqueza nacional; con un sistema productivo que no desarrolla las potencialidades de nuestra economía, que es insuficiente para las necesidades de nuestro pueblo; y con unas relaciones de producción, laborales y distributivas francamente injustas e impropias de una sociedad progresiva y moderna. Todo ello coherente con un Estado ineficaz e incapaz de impulsar ni la democracia, ni la riqueza, ni la justicia. Por otra parte, el nacionalismo cada vez más presente pone de manifiesto los problemas de cohesión nacional, que son, además, de falta de vitalidad, dinamismo y responsabilidad en la mayor parte del cuerpo nacional constituido por las provincias.

Las propuestas de Ortega a lo largo del período son recurrentes: se necesita una reestructuración radical del Estado que lo haga útil instrumento para una sociedad activa y que progresa en justicia y en prosperidad. Un Estado que represente realmente a la sociedad y sea fruto de su voluntad soberana, que facilite su funcionamiento y estimule su dinamismo. Ello exigirá que afronte reformas estructurales que transformen realmente la sociedad. Éstas tienen que afectar al régimen de propiedad de la tierra, tiene que modernizar el sistema productivo y en general potenciar la creación de riqueza y asegurar la justicia social, con la consideración y dignificación del trabajo, la mejora de las condiciones del trabajador y medidas redistributivas de la riqueza. Estas dos cosas son necesarias: justicia y prosperidad. Y el Estado sólo será útil si sirve a esos dos objetivos. El impulso de la vitalidad nacional exige finalmente una organización descentralizada del Estado que potencie, con la autonomía de las provincias o regiones, el grado de responsabilización de los españoles de provincia, en economía, en cultura, en su participación en los problemas nacionales. Impulsando de este modo, piensa Ortega, la cohesión nacional.

Cuando intenta profundizar en los males constitutivos, resume las deficiencias de España en dos tendencias permanentes: particularismo y ausencia de minorías selectas, que se traduce cuando menos en verdadera e histórica ausencia de selección. Particularismo de todas las instituciones, del Parlamento, los partidos políticos, la Iglesia, la Monarquía, el ejército, la Administración, las clases trabajadoras y sus Sindicatos, la Universidad y, por supuesto, los grupos nacionalistas, que intentan explotar en su provecho las debilidades de la nación. El particularismo se sostiene y es consecuencia en grandísima medida de una estructura política que no representa la voluntad nacional y que no impone con instituciones de control el interés nacional. Ello explica que las diferentes instituciones del Estado y en general los órganos de dirección de la sociedad no estén entregados a los mejores, sino a castas celosas de sus privilegios y que ocultan su incompetencia en la selección de los menos dotados: ausencia de selección y de verdaderas aristocracias. Estos males característicos de España se ven agravados por la tendencia que parece imponerse en el mundo contemporáneo, industrializado y “democrático”, por causas que se analizan en *La rebelión de las masas*: la tendencia de éstas a suplantarse a la excelencia, el criterio mejor fundado, por la mediocridad o por el triunfo de las opciones que exigen menos de nuestro esfuerzo y halagan nuestros apetitos. Mal que afecta no sólo a España, sino a todas las naciones europeas y en general a nuestro mundo.

Las respuestas a estos males las resume en dos imperativos: nacionalización y selección, que cobran todo su significado -como todos los análisis de *España*

invertebrada- a la luz de las propuestas que viene haciendo para España desde 1917, en sus continuos análisis de la actualidad. Nacionalización significa la creación de un Estado verdaderamente nacional, que represente la voluntad y el interés del conjunto de los ciudadanos y del todo de la nación y asegure con sus organismos de efectiva división de poderes y de controles y garantías institucionales el cumplimiento de las funciones de cada órgano del Estado, de cada institución y de cada uno de los individuos que los sirven. No hay Estado que sirva ni democracia sin órganos de control y sin rendición de cuentas. Por lo mismo, imperativo de selección significa que para todos los órganos del Estado y para cualquier función social ha de imponerse el criterio de selección por capacidad y mérito. Que para todo sean seleccionados los mejores. Pero eso significa que ha de partirse y potenciar un sistema de igualdad de oportunidades y un sistema de desarrollo económico, social, educativo y cultural que eleve en todos los sentidos el nivel de los españoles y haga posible que todos estén en condiciones o tengan la oportunidad de desarrollar al máximo sus talentos o capacidades. España necesita organizarse como un Estado democrático y llegar a ser una sociedad económicamente avanzada, solidaria y liberal, con un sistema de educación generalizado y de calidad, con acceso de todos a la cultura... Un Estado de justicia y de prosperidad.

Durante la Dictadura de Primo de Rivera, a la vista de la descomposición definitiva del Estado y que la vuelta a la normalidad institucional tiene que suponer una revisión radical de su fundamento y de su estructura, que no podrá ser -como pretendió el “error Berenguer”- la vuelta al Estado de la Restauración como si nada hubiera pasado, Ortega se dedica a pensar las reformas necesarias que han de ser imprescindibles. Lo más característico de sus propuestas, que desarrolla en *La redención de las provincias*, es la concreción de la constitución autonomista y descentralizada del Estado, organizando España en diez grandes regiones autónomas que, contando con la lealtad institucional, aseguren por un lado una mayor participación democrática, un impulso de la actividad y dinamismo de las regiones en todos los campos y al mismo tiempo una mayor cohesión y solidaridad entre las regiones y por tanto nacional.

Precisaba en las conclusiones de esta tercera parte que Ortega se opone a las soluciones revolucionarias, pero que eso no significa un pensamiento reaccionario que quiere mantener el statu quo y en definitiva las ventajas de las clases privilegiadas. Ortega apuesta en todo momento por un proceso de reforma radical que afecte al Estado y a las condiciones estructurales de la propiedad y de las relaciones de producción, que transformen profundamente la sociedad y hagan posible su progreso en todos los ámbitos del espíritu y de la dignidad humana: en igualdad social, en acceso a la educación y a la cultura y en general a todos los beneficios de la civilización. España tiene que ser una sociedad justa y próspera. O no es posible pensar una sociedad que no prospere en justicia, en riqueza económica, en bienestar. Por otra parte, Ortega sigue hasta el final defendiendo lo que considera principios fundamentales del socialismo: el “principio del trabajo”, principio de dignificación del trabajo y del trabajador y principio que ha de ser la base de toda justa distribución y de la igualdad básica de los hombres, aunque admita la diferencia que se deriva de la distinta capacidad y mérito. El sistema democrático y liberal promueve la igualdad jurídica y el mismo derecho a la participación, la igualdad de oportunidades, que nadie es más que nadie si no hace más que nadie y que hay que garantizar una participación en los bienes y beneficios de la sociedad que asegure la dignidad y la posibilidad de ejercer en igualdad los derechos que proclama ese sistema de democracia liberal.

4. 1931-1936. La República como proyecto de Estado nacional

La adhesión a la República significa la opción por un nuevo modelo de Estado que tiene que ser radicalmente reformista, estrictamente democrático y decididamente nacional. A eso es a lo que llamamos el proyecto de la República como proyecto de Estado nacional. Esa es la clave para Ortega: la República ha de ser -y por ello se justifica- lo que ha dejado de ser la Monarquía: un Estado nacional. Qué significa “Estado *nacional*” lo explicábamos así:

“Estado nacional es aquél en que todas sus instituciones y todos sus agentes están orientados y movidos exclusivamente por el bien y los intereses del conjunto, superando todo interés de parte. El lema es, desde *España invertebrada*, nacionalización frente a particularismo, interés solidario frente a sectarismo (además de eficacia, competencia, selección, frente a improvisación, chabacanería, autoindulgencia). Un Estado que se sustenta en la voluntad de la Nación, que representa realmente la voluntad y la soberanía popular y expresa sus verdaderas necesidades y exigencias, que potencia y cuenta con la participación de los ciudadanos y administra sus verdaderos intereses, que ejecuta con eficacia sus mandatos y para ello selecciona para todas las instancias a los mejores o impone para cualquier comisión el criterio de capacidad y mérito. Donde el “interés supremo de la nación” no es otra cosa que una sociedad donde hay voluntad de convivencia, donde la ley asegura la libertad, el derecho y la igualdad básica de todos, donde las diferencias de criterio y de interés o facción, clase, etc., están compensados por unos consensos básicos y unos objetivos comunes relativos al sistema de convivencia, a la forma en que se elige y se ejerce el mando, a la necesidad de producir los bienes y la riqueza necesaria para todos y de acceder en términos de justicia a su distribución, a la necesidad de contribuir a una vida de mayor cultura, dignidad y humanidad para todos. En la construcción de tal Estado ha de empeñarse y se justifica la República, que ha de significar, en definitiva, modernidad, democracia, liberalismo, justicia, prosperidad, progreso en cultura, en educación, en vertebración nacional, en solidaridad”.

Ortega enfatiza otro elemento clave que juzga fundamental para la nacionalización del Estado y la vertebración de la sociedad española, lo que él llama la instauración de la “*plena decencia* en la vida pública española” y que consiste en que se imponga en España la decidida resolución de convivencia entre los españoles, el respeto y la admisión del otro en su condición de compatriota y conciudadano, con sus derechos básicos, por lo menos el derecho a ser y a sus diferencias. A esta voluntad de convivir se añadiría la de colaborar, pero al menos asegurar esa voluntad de convivencia -concretada en reglas-, que es reconocimiento del otro y a la vez aceptación de unos límites a mi acción.

“Y la decencia en la vida pública no consiste en otra cosa que en imponer a todos los españoles la voluntad de convivir unos con otros, sean quienes sean unos y otros; que por encima y por debajo de todas las luchas propias a la natural disensión humana triunfe la resolución nacional de convivencia; por tanto, de respetar la vida pública del enemigo, de no escatimarle, ni discutirle ni sofisticarle sus derechos de español, sea él quien fuere...”

Esa decencia, ni más ni menos que esa decencia o resolución de convivir radicalmente con el prójimo compatriota”²⁰⁶⁵.

Donde mejor se concreta ese modelo de Estado nacional que Ortega propone para la República es en “Algunos puntos esenciales del Programa de la Agrupación al servicio de la República” (mayo 1931), completado con otras intervenciones y documentos, especialmente su discurso “Proyecto de Constitución” pronunciado en las Cortes el 4 de septiembre de 1931. Lo más importante, a mi juicio, es que propone un modelo de Estado que sea no sólo *liberal*, sino *social* (esto es, que vaya más allá del liberalismo económico y que el Estado intervenga activamente en el proceso económico, planificando las grandes líneas e impulsando una economía nacional en un sistema de economía organizada) y que se organice como un “pueblo de trabajadores”, esto es, según el “principio del trabajo”. Propone, y lo consignamos en meros enunciados: una reforma integral del Estado y de la sociedad; reforma, que no revolución; la organización de España como un pueblo de trabajadores; la independencia del Gobierno y el Parlamento; la autonomía de las regiones, en el sentido ya apuntado; autonomía máxima, pero no federalismo, pues no se cuestiona la unidad de España ni se fragmenta la soberanía unitaria del pueblo español; un régimen de economía organizada, frente al liberalismo económico; y la separación de Iglesia y Estado que, aunque debe abandonar el inútil y contraproducente anticlericalismo, debe ser rigurosamente laico y, entre otras cosas, “asumir las funciones y el predominio de la enseñanza estatal”, no por la prohibición de la enseñanza privada, sino por la adopción de una decidida política educativa que amplíe y perfeccione la enseñanza pública y permita al Estado ocupar el terreno dejado a las órdenes religiosas. Todos estos principios se resumen en dos: Nación y Trabajo.

Lo más significativo, decimos, y a lo que hemos dedicado la mayor parte de nuestro comentario, es “pueblo de trabajadores” y “economía organizada”. Que España se organice como pueblo de trabajadores significa la pretensión de establecer “el principio del trabajo” en el principio organizador fundamental de la sociedad. Eso quiere decir a su vez que el trabajo es un deber, que nos iguala a todos como productores (lo mismo que lo somos como personas y como ciudadanos) y que es el fundamento de los derechos y deberes de los ciudadanos y el criterio por el que ha de valorarse la retribución de cada uno, pues es la aspiración “a que la sociedad se organice legalmente según el principio del trabajo; esto es, a que no exista más riqueza individual que la obtenida por el propio trabajo” o a que “no exista más título posesorio que el trabajo”²⁰⁶⁶. Llama la atención que el “socialismo de juventud” de Ortega no es exclusivo de 1910 (*Pedagogía social como programa político*), sino que mantiene principios fundamentales del mismo en 1919 y de algún modo todavía en 1931. Pero nadie lo confunda con un principio revolucionario, si no es porque la “revolución” más profunda es la revolución científico-técnica-productiva que es la que, transformando la sociedad en una gran empresa y multiplicando la producción, nos convierte a todos en trabajadores, iguala progresivamente a los hombres, eleva el nivel de vida y la participación en la riqueza, produce una verdadera transformación del sistema de producción y de las relaciones técnicas y sociales dentro de él y consigue unos niveles de igualdad, dignidad y justicia como ninguna revolución voluntarista ha conseguido:

²⁰⁶⁵“Organización de la decencia nacional”, en *La redención de las provincias...*, T. IV, pp. 757-758.

²⁰⁶⁶ Esto lo decía Ortega en “Ante el movimiento social”, en 1920, O. C, T. III, pág. 268.

“Para la reforma social del mundo las revoluciones cruentas, los matonismos no sirven de nada y el verdadero revolucionario lo que tiene que hacer es dejar de pronunciar vocablos retóricos y ponerse a estudiar economía. (...) Hoy, cuando en todas partes se ha gastado el prurito revolucionario y la idea de revolución está plenamente agotada, la única revolución auténtica es la de la técnica, la construcción económica y el orden fecundo de la sociedad organizada en cuerpo de trabajadores”²⁰⁶⁷.

El otro principio es el de “economía organizada”. No podemos ahorrar las explicaciones que dimos en su momento (pp. 775-782). Está claro que el Estado no puede ser “sólo liberal”, sino también “social”, ni ser expresión de un sistema “burgués”, sino de una humanidad trabajadora; esto es, no puede limitarse a ser “liberal de derecho”, sino que tiene que ser, además de derecho, “democrático y social”. Y, puesto que está al servicio de la sociedad, debe asumir su dirección, no sólo para asegurar las libertades civiles, sino también los derechos sociales, impulsando la economía y la creación de riqueza y asumiendo la dirección de la misma para darle un giro y una orientación social. El Estado deja de ser abstencionista para convertirse en agente fundamental del sistema económico, interviniendo activamente en la economía, marcándole unos objetivos nacionales, no dejándola a la mera iniciativa e intereses particulares, estableciendo un plan integral de economía nacional que diseñe las grandes líneas de la actuación económica, determine los objetivos y prioridades, prevenga los desequilibrios, corrija desigualdades y deficiencias... El sistema de economía organizada supera el liberalismo económico, pero no recae en la planificación colectivista. Mantiene el capitalismo, la propiedad privada de los medios de producción, la iniciativa privada y la libertad de empresa, la legitimidad del beneficio y la complementariedad entre la empresa privada y la empresa pública. Pero interviene directamente en la economía con inversión pública, actividades económicas de carácter público y con reformas tanto técnicas como sociales que corrijan los desequilibrios y desigualdades que se producen en el liberalismo a ultranza. Es misión del Estado fomentar la riqueza y la justicia, convertirse en un Estado social de justicia y bienestar.

Concluíamos de esta forma nuestra exposición: se trata de una economía mixta, que sigue siendo capitalista pero con intervención y regulación del Estado, en una sociedad que tiende a organizarse como pueblo de trabajadores. No se cuestiona la propiedad privada de los medios de producción, pero sí aspira a eliminar o reducir las desigualdades: con reformas que afectan al sistema de propiedad (como la reforma agraria), con medidas fiscales que limitan el beneficio individual y son redistributivas, que incentivan la inversión productiva o penalizan otras actividades; se declara el carácter y finalidad social de toda producción y riqueza; y se promueven medidas para lograr la igualdad de oportunidades, la seguridad en el trabajo, la seguridad social y en definitiva los beneficios que proporciona lo que se ha llamado el Estado de bienestar, una de las concreciones del “Estado social”.

Terminábamos nuestro comentario valorando el modelo de Estado social y economía organizada, complementado con “pueblo de trabajadores”, que Ortega propugna. No está desarrollado con total precisión. De ninguna manera puede asimilarse a un Estado autoritario de corte fascista, que es autoritario, antidemocrático, antiliberal, que se mantiene en la ilegalidad constituida, niega el Estado de derecho y es a la postre antisocial. El modelo que apunta Ortega se aproxima más bien al de la socialdemocracia, tal como se desarrolló en Europa después de la segunda guerra

²⁰⁶⁷ “Discurso en el Teatro Principal de León”, T. VIII, pp. 497-498.

mundial, en cuanto admite el sistema capitalista y lo corrige con el intervencionismo del Estado y la promoción del bienestar y la justicia social con una fiscalidad progresiva que sustenta el Estado de bienestar. Responde a un sistema de economía mixta alejado del liberalismo clásico o neoliberal y del colectivismo. Mantiene, sin duda, los principios y libertades del Estado liberal de derecho, complementándolo de algún modo con los del Estado democrático y social. Teniendo en cuenta su alejamiento del socialismo estricto y de cualquier propuesta revolucionaria, su posición podría asimilarse a lo que hoy se llama liberalismo progresista o social-liberalismo, un modelo de Estado decididamente liberal, pero “integrado con los principios del “Estado social” y democrático. Estado social, estado de bienestar, keynesianismo, socialdemocracia, social-liberalismo... son fórmulas distintas entre sí pero bastante próximas y por ello la de Ortega tiene cercanía con todas ellas.

Pero el proyecto de Estado nacional es una cosa y la realidad de la República es otra. Ortega se ve obligado a criticar pronto la orientación que los partidos republicanos que la dirigen le están imprimiendo y es precisamente el de la desnacionalización, la recaída en el particularismo. En “Un aldabonazo”, escrito en septiembre de 1931 les acusa precisamente de radicalismo sectario que puede hacer inviable la República. La izquierda republicana se cree la única depositaria de la autenticidad de la República y pretende acapararla, imponiendo su versión de la misma contra los que considera sus enemigos, en realidad la mitad de los españoles. No es la radicalidad de las reformas adoptadas, sino la exclusión de los que no son “los nuestros”, lo que puede hacernos una República sectaria. Pero pareja responsabilidad les cabe a las derechas que, incapaces de aceptar el más mínimo cuestionamiento de sus posiciones, se dedican a un obstruccionismo suicida, sin confrontar las posiciones contrarias e impidiendo toda transacción (“El absentismo mortal”). A sólo ocho meses apenas de proclamada la República, Ortega pronuncia su célebre “Rectificación de la República” que significa una crítica prácticamente definitiva a la misma y anuncia la retirada de Ortega de la actividad política e incluso de su actividad periodística como intelectual que analiza y se pronuncia continuamente sobre la actualidad de su país. La República, que vino propiciada por la desnacionalización de la Monarquía, tenía que constituir un Estado nacional y su advenimiento casi por consenso parecía una magnífica oportunidad para lograrlo. Pero la acción de los republicanos de izquierda, que prácticamente la han monopolizado, y el obstruccionismo de los conservadores la han conducido por el camino del particularismo y del sectarismo. La República está lejos de ser el Estado nacional que tenía que ser. Es necesario nacionalizar la República. Ésta tenía que ser de todos y contar con todos. Por el contrario, acaparada por unos grupos, partidos y credos, se ha hecho una República partidista que relega a los otros, al contrario, a una parte sustancial de la nación. Dinámica de particularismo y exclusión que hace inviable la República.

5. El significado del silencio de Ortega

En el verano de 1932, en el “Prólogo a una edición de sus obras”, cercana la disolución de la Agrupación al servicio de la República y el abandono de su actividad parlamentaria, Ortega anuncia y justifica su retirada de la política y el cese de su actividad periodística como analista de la actualidad política para dedicarse a escribir

libros de filosofía. Pues España ya está preparada para la actividad científica estricta y su filosofía, que necesita sistematización, no tiene ya por qué entregarse en artículos de periódico sino que puede hacerlo en auténticos tratados científicos. El razonamiento que hace Ortega es en el fondo verdadero, pero suena a justificación (España en lo fundamental está constituida; tiene ante sí muy graves problemas, pero no provienen de su sustancia, sino del exterior. Y es que un gran peligro amenaza a Europa y su civilización, y tiene su manifestación en España. Por eso el problema ya no es sólo España, sino Europa. Lo que yo necesito ahora no es escribir artículos de periódico que aclaren su situación a los españoles, sino obras de más alta exigencia técnica que sirvan a clarificar la situación general. Es preciso abandonar la filosofía en la plazuela que es la tribuna periodística para hacer auténticos tratados filosóficos).

Lo cierto es que Ortega desconfía ya de su labor periodística. Ha dicho ya todo lo que tenía que decir sobre lo que es necesario en España y sobre la República, sobre el sistema autonómico, sobre el Estatuto y el problema catalán y sobre el sentido de la autonomía. El clima en la República se está polarizando y ve que sus llamadas de atención y a la rectificación, como la de la formación de un gran partido nacional, apenas son escuchadas. Ortega ve prudente y acorde con sus exigencias intelectuales abandonar toda actividad política directa, incluida su intervención en los periódicos, y dedicarse plenamente a su actividad teórica y filosófica. De hecho, el 1 de abril de 1933 dice en una Carta al director de *Luz*: “A fines de agosto (de 1932) suspendí mi actuación política, no sólo parlamentaria, sino absolutamente toda”. Y se impone un silencio político -auténtica “parálisis política”- que sólo muy excepcionalmente se permite quebrantar.

Hasta aquí estaba prevista la extensión de mi trabajo, puesto que me proponía examinar la reflexión de Ortega sobre España -poniéndola en relación con su filosofía. Y Ortega se decide a guardar silencio sobre la cuestión de toda su vida. Faltando, claro está, por exponer el análisis de *La rebelión de las masas* que, por plantear el proyecto de la unidad europea, que es también un proyecto para España, el último que realmente establece para ella, me proponía analizar al final. Pero se me imponía indagar el significado del pretendido silencio de Ortega, convertido en un tópico de su pensamiento, aunque esto me llevara a alargar la exploración casi a toda su obra. Y la indagación sobre el silencio de Ortega alarga efectivamente la reflexión sobre España hasta el final de la vida de Ortega.

La verdad es que Ortega deja prácticamente de escribir artículos de actualidad política y deja de pronunciarse directamente sobre España y su realidad política, en momentos tan críticos como son los últimos años de la República anteriores al “levantamiento”, la guerra civil, la inmediata postguerra y el largo período de la dictadura franquista, que para él son de exilio desde noviembre del 36 hasta 1945 y de experiencia directa del franquismo sin llegar a instalarse nunca “definitivamente” en España, aunque viva “permanentemente” en ella desde 1948 hasta 1955. A eso, al abandono de su labor de intelectual que opina, se pronuncia, analiza y orienta sobre la realidad política, y sobre todo al abandono en momentos tan graves del tema que ha sido el objeto de su proyecto, a la vez filosófico y político, el tema de España, es a lo que se llama el silencio de Ortega.

Estoy de acuerdo con José Lasaga en que no cabe hablar de “silencio”, sino de silencios, y que tiene diferente consistencia y significación según las diferentes etapas o momentos de que se trata. Y lo que sorprende es, cuando se leen las diferentes intervenciones y pronunciamientos de Ortega en ese largo y supuesto período de silencio, es que apenas hay tal, que Ortega no ha dejado de hablar -y no ha abandonado realmente su proyecto- aunque lo haga de otra manera, en las posibilidades que deparan las nuevas circunstancias.

El silencio autoimpuesto de 1932 a 1936 es sólo parcial y sin verdadera intención de que sea definitivo. Analizamos las diferentes interrupciones, especialmente las dos famosas intervenciones en defensa de la República ante el triunfo electoral de las derechas en 1933. Pero hay otros pronunciamientos de carácter político que son, sobre todo, reflexiones sobre la libertad, la responsabilidad individual y la amenaza del totalitarismo. Son estudios que tienen que ver directamente con la realidad inmediata y las amenazas que está viviendo el mundo, la libertad individual, el Estado de derecho, la democracia, que afectan a los pilares de nuestra civilización y tienen su traducción práctica, política, en España. Ortega no deja, pues, de intervenir, con ánimo de analizar y orientar la realidad, incluso la más preocupante actualidad política. Aunque lo hace en otra dimensión teórica. Ejemplos de estas intervenciones son las dos conferencias de 31 de mayo y 2 de junio de 1933 “¿Qué pasa en el mundo?. Algunas observaciones sobre nuestro tiempo”, sobre comunismo, fascismo y nacionalsocialismo; las conferencias *El hombre y la gente*, en 1934 en Valladolid y en 1936 en Rotterdam; el artículo “Un rasgo de la vida alemana”, en marzo de 1935, en *La Nación*. (Sin olvidar el Prólogo a la cuarta edición de *España invertebrada*, en 1934, en que habla de la solución europea. Esta misma edición -cinco más entre 1946 y 1955- o las múltiples ediciones que sigue haciendo de *La rebelión de las masas* -veintidós entre 1930 y 1955, sin contar las ediciones en otras lenguas- hacen presente su posición y su pronunciamiento sobre España y sobre Europa). En todos ellos se hace una denuncia de la intensa “socialización” que está limitando la libertad y la responsabilidad individual y creando el clima propicio al triunfo de los colectivismos y a la misma polarización política. La última intervención “política” en un periódico, y fue en *La Nación* de Buenos Aires, fue el artículo “En la muerte de Unamuno”, de 4 de enero de 1937, desde su exilio en París.

Es cierto que Ortega ha dejado prácticamente de producir artículos de periódico de contenido político y que se ha prohibido pronunciarse sobre la actualidad política española, contra lo que había sido su práctica habitual e incluso su “misión”. Sólo puede explicarse -este no completo, pero efectivo silencio- por dos cosas: porque lo principal, todo lo que tenía verdaderamente que decir, lo había dicho ya y ahí estaba en sus obras. Y porque podía pensar que en el clima de progresiva polarización y enfrentamiento era más significativo su silencio y la llamada al ensimismamiento reflexivo y no violento que sus palabras, que o no iban a ser escuchadas o iban a ser tomadas como armas arrojadas (como toma de posición por uno de los polos y contra el otro). Por otra parte, no es verdad que haya abandonado su proyecto que era, según dijimos, a la vez filosófico y político-patriótico. Parte fundamental del mismo es su sistema filosófico y lo que más urgía era darle su forma definitiva. Y a él se dedicó en la medida de sus fuerzas. Y no abandonó propiamente el proyecto político, sólo cambió la frecuencia y el modo de intervención aconsejado y en gran medida obligado por las circunstancias. El proyecto a largo plazo está diseñado. Lo que sí abandona es la intervención, el pronunciamiento de actualidad. Porque de eso es de lo que hay en

exceso: sobra “socialización”, encasillamiento ideológico, “alteración” y falta reflexión, posicionamiento responsable, “ensimismamiento”.

Esto es lo que pesó sin duda en el silencio más riguroso durante la guerra civil, donde, además, las circunstancias personales del exilio hacían más difícil la ocasión de escribir y pronunciarse. “Dentro de España no podía hablar y fuera de España no quería hacerlo”. No es cierto que se pronunciara a favor de la victoria de Franco y que de alguna forma justificara al bando nacionalista, aunque personalmente le pareciera el resultado menos malo. La verdad es que no estuvo ni con unos ni con otros y a ninguno quiso legitimar. Y se negó rotundamente a pronunciarse porque su intervención podría significar aceptación, legitimación del enfrentamiento o servir de bandera a unos contra los otros. Decía más su silencio y su ensimismamiento como llamada a recuperar la cordura y cuestionar la barbarie. Las pretendidas manifestaciones en privado, en cartas a Marañón o en el artículo “Sobre el pacifismo” en una revista inglesa son tan poco significativas, de tan poca resonancia, que no pueden acreditar una evidente y pública toma de posición. Sin embargo, la reedición de *La rebelión de las masas* y la inclusión del Prólogo para franceses y el Epílogo para ingleses sí están hablando de los problemas más generales de Europa y de nuestra civilización, sobre los peligros de una socialización extrema o una politización integral, el riesgo del populismo y la demagogia y en general los problemas a que se enfrenta la democracia y la política liberal. Es decir, se está pronunciando sobre problemas políticos candentes y de largo alcance, que afectan también a España y a su “solución”.

En el período de postguerra y durante el franquismo he dejado dicho que el silencio de Ortega es “relativo”, que no dejó de hablar a través de sus escritos teóricos, que no abandonó su función de intelectual, que se refirió en muchas ocasiones a la situación política y cultural de España y sobre todo a problemas políticos de incidencia mundial y que no justificó ni legitimó ni se acomodó al franquismo; antes bien, todo lo que Ortega significaba lo deslegitimaba. Todo el pensamiento político de Ortega anterior a la guerra, todo lo que había establecido como necesario para España lo condenaba y lo deslegitimaba. Ese pensamiento lo mantuvo y lo siguió desarrollando en las obras de este nuevo período. Su imposibilidad misma de escribir sobre la realidad política del momento en España, cuando varias veces tuvo la intención de hacerlo, mostraba claramente la ilegitimidad de un régimen en el que ni los más importantes pensadores podían expresar su pensamiento. Y habló muchas veces con toda la claridad que es posible en sus escritos teóricos. En mi recorrido he dejado constancia de esas intervenciones, que seguramente no son todas, pero que tienen un peso evidente: *El hombre y la gente* (Buenos Aires, 1939-40), “*Llevo doce años de silencio*” (1945), conferencia en el Ateneo de Madrid *La idea del teatro* (primavera 1946. Léase con atención y se verá una denuncia contra la situación que vive España y una llamada al encuentro de todos los españoles), *Introducción a Velázquez* (curso de cuatro lecciones en septiembre de 1947, en San Sebastián. Repite su intención de escribir sobre la realidad política mundial, definitivamente impedida), *Prospecto* y primer curso del *Instituto de Humanidades: Sobre una interpretación de la Historia Universal* (1948), segundo curso *El hombre y la gente* (1949), *Del Imperio Romano* (1940. Publicado junto con *Historia como sistema*), en fin, *La idea de principio en Leibniz* (1947-48, aunque publicado póstumamente).

Y en todos esos años hay una reflexión constante, una propuesta que es para Europa y para España y que es un claro pronunciamiento político por lo que han sido las constantes o las señas de identidad de la sociedad-civilización europea: el pensamiento crítico y racional, la libertad y la responsabilidad individual, la participación política, la democracia liberal. Se trata del proyecto o la propuesta de una Europa unida, en la que España encontrará su verdadero lugar (remito a las dos últimas páginas, especie de conclusión, del apartado “Sobre el silencio de Ortega y su significado”, pp. 863-864).

6. Epílogo: La última propuesta para España: la integración en una Europa unida

La rebelión de las masas, escrita entre 1929 y 1930 y completada después con el Prólogo para franceses y Epílogo para ingleses, es en realidad la obra principal que contiene la propuesta última de Ortega, que lo es para Europa y para España: el proyecto de una Europa unida. Y éste es, creo, el sentido fundamental de la obra, como lo confirma Ortega en el curso *El hombre y la gente* de 1939-40²⁰⁶⁸. La idea central es ésta: un gran peligro amenaza a Europa y su civilización, a su espíritu de autonomía individual, progreso material y espiritual a la vez (científico y productivo) y democracia liberal: el ascenso de la masificación, el predominio de lo vulgar sobre lo excelente, el dominio de “lo colectivo” sobre la personalidad eminente, de la medianía “socializada” y convertida en mayoría social sobre la excelencia sustentada en individualidades autoexigentes, cualificadas y responsables. Peligran las fuentes de la excelencia europea, que le han hecho liderar espiritualmente el mundo, y peligran los logros de una civilización que es la base del desarrollo, de la expansión y calidad política, material, económica, cultural de las naciones europeas. Todas están por ello en peligro: los valores espirituales que le dan su calidad, el interés teórico-científico que es la base de su desarrollo técnico y material, el impulso continuo a ser más que impone disciplina y esfuerzo, el principio de libertad y responsabilidad individual que sustenta la democracia, la conciencia de unas raíces y unas vigencias comunes, lo que, sumado a una masiva socialización, conduce a una politización extrema, al nacionalismo y al colectivismo, a formas de encuadramiento ideológico y político que cuestionan la supervivencia misma de las naciones y desde luego su consistencia espiritual.

Europa ha sido una realidad política y espiritual, una sociedad de fondo y una civilización -un conjunto de usos, costumbres, creencias, valores espirituales, saberes y técnicas, impulsados y compartidos dentro de un espacio común, un modo de vida y de civilización- que ha sustentado y sobre la que se han formado, desarrollado y vivido, cada una como una comunidad individual, pero al mismo tiempo compartiendo esa sociedad más amplia, las diferentes naciones europeas. Europa es una sociedad más amplia y difusa -en cuanto que no ha llegado a constituirse en la forma característica del Estado- en la que conviven las naciones europeas, o mejor, los individuos que viven en las naciones de que forman parte y que son sociedades más compactas y firmes que sí están constituidas en Estados. De ahí que los europeos hayan vivido siempre una existencia dual: la de la nación particular en que están incluidos e intensamente ligados por las leyes del Estado y la de la “nacionalidad” o ciudadanía europea que los liga -y

²⁰⁶⁸ Véase T. IX, pp. 433-434, texto citado en pág. 888.

los nutre- con una serie de lazos, costumbres, creencias, ideas, saberes e ideales. El europeo es hijo de su nación particular y de su civilización europea.

Europa es una sociedad -y una civilización de la que se nutren y reciben impulso y calidad- que preexiste a las naciones europeas particulares. Éstas tuvieron su peculiar desarrollo y accedieron a su definitiva constitución político-social como Estados-nación normalmente a lo largo del siglo XVI, culminando su proceso nacionalizador por un lado en el siglo XVII, en que existe plena conciencia nacional (de ser españoles, franceses, ingleses, etc.), y por otro en torno a la Revolución Francesa, cuando esa “nación” se identifica con el conjunto del pueblo o ciudadanos y se vincula a la democracia. Esa sociedad difusa pero efectiva que es Europa ha operado sobre los europeos en forma de cultura compartida, que estimula su creatividad en todos los campos y también en forma de un poder público concretado en la opinión pública europea y en la institución supranacional que es el “equilibrio europeo”.

Pues bien, hemos llegado a un momento en que los problemas planteados a las diferentes naciones que se han desarrollado en el seno de Europa exigen la superación del marco de la nación; o si se prefiere, es el momento en que el proceso de nacionalización que ha conducido a las diferentes naciones dé un paso más en su proceso de incorporación... en el sentido de que sean esas naciones así diferenciadas las que se incorporen o queden integradas en la unidad de una Europa supranacional, en un auténtico Estado de unidad europea.

Considérese el caso de España: una nacionalización quizás prematura y deficiente, por falta de verdaderas aristocracias que impulsen un proyecto de nación. En su lugar unas clases dominantes más atentas a sus privilegios que a los deberes para merecerlos impulsan un Estado en que las instituciones, empezando por la Monarquía, están más preocupadas de sus prerrogativas que de las necesidades de los súbditos y territorios. No se hace nación, sino concurso de particularismos. España se cierra a Europa y se aparta de sus corrientes creadoras. Y cuando intenta su recuperación, la falta de minorías suficientes y verdaderamente cualificadas y generosas, la falta de una clase media abundante y capacitada, la falta de exigencias y de selección en todos los ámbitos del Estado y de la sociedad, el predominio de los intereses y los particularismos, impiden un verdadero desarrollo político, económico, educativo, cultural, social. Y cuando parece que empieza a levantarse, a tomar conciencia de sus problemas, a desarrollarse una clase media y una minoría intelectual que entronca con Europa, a incorporarse al proceso de desarrollo técnico-económico-productivo y a las formas de democracia, la invasión de la politización integral, la falta de educación, la mezcla de socialización excesiva por procesos de polarización, de populismos de diverso signo y de déficit de individuación tornan inviable un proceso sereno de constitución de un Estado democrático y una sociedad en sana y creativa convivencia.

Pero el problema no es sólo de España, sino de Europa y de todas sus naciones. Por una parte, la mundialización. Vivimos un mundo cada vez más interconectado en que los problemas implican a muchas partes, ámbitos, regiones, y no tienen una solución nacional: la economía, la obtención de recursos, la ciencia, la seguridad, la salud, la misma constitución y estabilidad política... Por otra parte, la tendencia de las naciones a encerrarse en sí mismas y poner solución particular a sus problemas las lleva al enfrentamiento y la proliferación de los nacionalismos o se ven expuestas al colectivismo. Finalmente, el aumento del dominio de las masas, esto es, la proliferación

del hombre-masa y su tendencia a imponer su criterio falto de cualificación apoyándose en la mayoría, conduce a la falta de una verdadera dirección, al agotamiento de la calidad, al deterioro de la democracia y en definitiva a formas de populismo, demagogia y situaciones políticas que propician el florecimiento de las tiranías.

Por eso no hay forma de conservar y desarrollar la pujanza creativa, espiritual, que ha sido Europa y encontrar una solución duradera a los problemas a que se enfrentan las diferentes naciones si no es impulsando un proceso de convergencia y unificación europea que, además de conservar la vitalidad espiritual que las ha hecho florecer, potencie precisamente la invención y el desarrollo científico, la actividad y el dinamismo económico, la creatividad cultural, la seguridad colectiva y de ese espacio común de potencia civilizadora, las formas de convivencia democrática con el cuidado de la libertad y de la iniciativa individual. Sólo Europa unida puede asegurar esas señas de identidad, esos principios que han hecho de ella -de las naciones que la conforman y que en su convivencia la crean- esa potencia cultural, económica, política, civilizatoria, espiritual.

Por eso el proyecto europeo es una verdadera salida para España, un verdadero proyecto de nación. La integración en esa Europa unida, de amplia proyección cultural, económica y democrática, podría asegurar, por fin, la constitución de una España incorporada a las corrientes científicas, participando en la gran tradición cultural que es la suya, en el proceso de desarrollo económico firme y equilibrado, afianzada en la democracia, el Estado de derecho y el respeto a las libertades individuales, que extiende una educación de calidad y que progresa definitivamente en condiciones de justicia y de prosperidad.

Concebía Ortega la filosofía como un proyecto de “salvaciones”, de iluminar un objeto, en este caso España, hasta proyectar en él su máxima inteligibilidad. Y formulaba la pregunta dramática, obsesiva, que sólo cabe rastrear en nuestras creaciones más profundas: “**Dios mío, ¿qué es España?**”. ¿Nos da la larga meditación orteguiana claves para contestarla?

1.- España es, sin duda, una posibilidad, en el sentido aristotélico de potencia, algo que existe en germen, como un módulo esencial que exige desarrollo. Una posibilidad real, fundada en un núcleo original y persistente de realidad, que está siempre por fraguar o en proceso -continuo- de realizarse. No queremos decir una perogrullada ni algo simplemente negativo: hay un núcleo esencial hispano, una entidad fundamental persistente que hace posible el variado y accidentado devenir español. “Español significa para mí una *altísima promesa* que sólo en casos extremos ha sido cumplida... De entre los escombros tradicionales nos urge salvar la primaria *sustancia de la raza*, el módulo hispánico”, que se afirma en ese devenir como auténtica *voluntad de ser*, como algo que persiste y se afana y se afirma contra tanta adversidad y tanta negación. Cuando decimos que España es una posibilidad queremos decir que es una España cierta que puede ser y está en proceso de ser; no la España que pudo ser y no es, no la promesa siempre incumplida, sino la promesa, fundada, en proceso -dialéctico- de cumplimiento. Sea cuando sea que se pueda hablar de españoles, para los españoles de hoy, del XIX, del XVII, o del XII, o del X... hay un germen hispánico que persiste y que se realiza, en medio de dificultades, dando lugar a la España que somos, siempre

insuficiente e inacabada, pero que se empeña en ser. Así viene siendo de hace mucho, muchísimo tiempo. ¿Dos, cuatro, siete, diez, trece siglos? Nómbrase una nación que no tenga que decir lo mismo o tantas otras entidades que no pueden decirlo.

2.- España es, evidentemente, una “realidad histórica”, una realidad que se realiza históricamente, un proyecto de convivencia -política, social- puesto largamente a prueba e incluso una vocación siempre por autentificar. En este proceso histórico de la realidad española que desde el presente puede indagarse hacia el pasado y proyectarse hacia el futuro, es evidente que se ha visto aquejada por enormes dificultades y que adolece todavía de muchas deficiencias (dificultades y azares históricos que amenazan sus persistencia, deficiencias de constitución, minorías insuficientes, dirigentes poco capaces, egoístas y corruptos, desnacionalización de las instituciones concebidas para fraguarla, ataques de los ubicuos particularismos) que hacen problemática su constitución y alargan el logro de su plenitud, de sus proyectos o destinos históricos (la constitución de una sociedad próspera, justa, solidaria, fundamentalmente igual, libre, elevada por la educación y la cultura, con ilusión y confianza en el porvenir, solidaria con otros pueblos...).

3.- Pero lo que es evidente es que España es una *nación*, un proceso-proyecto de convivencia histórica que se ha configurado históricamente y ha unificado jurídica, política, social y culturalmente un conjunto de pueblos o comunidades locales o regionales -por otra parte afines o que habían desarrollado amplios lazos o formas de afinidad- y se ha dado una estructura jurídica que es reconocida como tal en el conjunto de las naciones. España es una de las naciones-estado que se han configurado en Europa, la primera al menos entre las naciones continentales, y que como ellas se ha formado en un proceso de incorporación que ha ido vinculando política, jurídica, social y culturalmente a diferentes reinos y Estados feudales que se integraron, por diversas vicisitudes, en ella, llegando a constituir la unidad político-jurídico-social que se llama nación (“nación” que en sentido jurídico estricto se define como el conjunto de los ciudadanos que ostentan la soberanía y la ejercen estableciendo la Constitución y fundando los poderes del Estado). Insisto en que España es una nación, tal como se entiende en Europa a partir del siglo XVI, que es cada una de las naciones-estado que se formaron en ella a partir de ese siglo (Inglaterra, España, Francia, Alemania, Italia....). Una nación-estado y no un Estado formado por naciones (como pretenden los que quieren negar su existencia, avalada por el desarrollo histórico, la evidencia jurídica y política, el reconocimiento internacional, etc., llamando “naciones” -en su técnica de adular el lenguaje e imponer su significado a base de repetición y de voluntarismo- a las que no lo son y “Estado” a la única que jurídicamente y en sentido estricto lo es).

Es verdad que es una nación que se realiza y supera en sus partes y que es unidad en la pluralidad, comunidad en la diversidad²⁰⁶⁹, que ha incorporado en su unidad progresivamente política, jurídica, social, culturalmente, también en el sentimiento de pertenencia, a los diferentes reinos y Estados feudales (que a su vez incorporaban una más o menos amplia diversidad), que tal vez pudieron ser naciones -como ocurrió con Portugal-, pero que depusieron esa posibilidad para constituir el único Estado nacional español y la única nación española (así podemos hablar de la Corona de Aragón o de

²⁰⁶⁹ Y curiosamente tendencia a la unidad, a anudar vínculos cuando predomina o parece triunfar la desunión, y búsqueda de la afirmación particularista cuando prevalece o triunfa la unidad. Los “españoles” nos buscamos cuando estamos separados, nos repelemos o enfatizamos la diferencia cuando estamos unidos. Como los puercoespines ateridos.

Castilla, o de las que fueron integrantes de las mismas: Cataluña, Aragón, León, Castilla, Navarra, Valencia... Nunca constituyeron naciones en sentido moderno y se integraron en la que terminó siendo la nación española y se definió jurídicamente en sus constituciones, identificándose de forma progresivamente democrática con el conjunto de los ciudadanos que ejercen unitariamente, como nación, la soberanía).

Precisamente por eso puede decirse de España que es una nación en plenitud de realidades y proyectos históricos (Monarquía católica, Estado unitario, Imperio transoceánico, algunos hitos del pensamiento, la literatura o el arte, cultura y realizaciones comunes, Constituciones políticas del XIX y el XX...) y al mismo tiempo de profunda diversidad, que se enfatiza hasta poner en cuestión la unidad, y profundas deficiencias constitutivas: económicas, políticas (siempre cuestionable la adecuación del sistema político o de políticos a las necesidades y dinámica de la sociedad española), educativas, culturales...

4.- España es una nación dentro de una “nacionalidad” más amplia que es Europa; esto es, una nación europea. Un Estado unitario y una sociedad o “comunidad de destino” dentro de la gran comunidad cultural, de civilización y, aunque de forma más difusa, efectivamente política que es Europa. Comunidad de cultura y de civilización a la que, de forma más o menos intensa según los períodos, ha contribuido de forma fundamental y a la que indudablemente pertenece y en la que participa. Desde el “germen” de Europa que fue el Imperio Romano España -entonces Hispania, con su división provincial- formó parte inequívoca de ella. La Hispania visigótica es referencia fundamental en Occidente. La invasión musulmana complicó su evolución dentro de Europa, pero tuvo en ese momento aportaciones decisivas para el desarrollo y la autoafirmación de Europa en su tradición científica e intelectual que venía de Grecia. Desde finales del siglo XV y durante el XVI Europa, y aun el mundo, no sería lo que es sin España, que realiza antes que ningún otro pueblo europeo -según Ortega con excepción de Inglaterra- el modelo de Estado nacional que se va a imponer en Europa e interviene en la política y el equilibrio europeo de forma protagonista. Es verdad que se cierra y aparta “relativamente” de Europa y de su inmenso desarrollo científico, técnico, político, económico. Pero eso es así en relación a las naciones más sobresalientes y ricas, pues no es la única que tiene dificultades y un desarrollo peculiar. En cualquier caso, España ha hecho varios intentos de incorporarse y jugar un papel significativo en el concierto de las naciones europeas y en su magnífico desarrollo cultural. Pero siempre -seguramente como tantas otras- ha contado con particulares dificultades, que venían del interior de ella misma. En todo caso, España es una realidad europea que en sus momentos culminantes está a la altura de Europa y tiene mucho que decir -como también mucho que aprender y asimilar- en ella. Unos de esos momentos esenciales, dice Ortega, es precisamente Cervantes. Pero podríamos hablar del siglo XVI, de la pintura española -el Greco, Velázquez, Goya-, de los comienzos del XIX, de la contribución de España a la misma filosofía del XVII -en el inicio de la filosofía moderna- o del XX, en la superación de la modernidad.

Precisamente por su condición y “vocación” europea, pues España está llamada a realizar plenamente su calidad europea, a integrarse plenamente en el desarrollo espiritual -científico, cultural, educativo, económico-productivo y político, en el sentido de la democracia liberal y el Estado de justicia y bienestar- característico de Europa, España está destinada a integrarse en el proyecto supranacional de Europa. Como hemos comentado antes, después de haber analizado las deficiencias y dificultades

españolas, haber hecho sucesivas propuestas de regeneración y revitalización, de radicales reformas, haber confiado en la República como realización posible de un Estado nacional y haber concluido, por las contradicciones mismas que la propia realidad europea contribuye a fomentar, en el fracaso de todas ellas, Ortega preconiza como futuro esperanzador para España la integración en esa Europa que ha de construirse y a la que España misma ha de contribuir.

5.- España, decimos, es una sociedad, una comunidad histórica de destino (una nación, una comunidad social, política, cultural... jurídicamente definida e históricamente realizada o en proceso continuo de realizarse y conseguir una mayor consistencia y perfección) que supera enormes retos históricos -por momentos, verdaderas alternativas que la llevan al borde de su negación- y se enfrenta siempre a otros nuevos. Seguramente como toda realidad histórica y como la mayor parte de las naciones, según las condiciones y recursos de que disponen. España no es una excepción en Europa. Si se ha hablado de su carácter excepcional es porque, habiendo jugado un papel tan importante en Europa antes que las demás naciones, dejó de representarlo, cayó en evidente debilidad y en algunos momentos decisivos se cerró y apartó de la evolución que siguieron al menos las naciones más sobresalientes de Europa. En ese devenir y entre esos retos históricos, podríamos enumerar, sólo apuntar, algunos de los más significativos:

- a) Aunque hablamos de “Hispania”, que no es lo que conocemos por España y de la que quizás es un primer germen, hay que señalar la pervivencia e integración de las diversas etnias ibéricas en la común civilización romana (y de la que *ninguna* quedó realmente fuera). Ya el Imperio fue un magno proceso de incorporación que va a dejar, tras su disolución, una relativa unidad, si se prefiere afinidad, entre las provincias de Hispania.
- b) Eso hace posible el reino visigótico, que unifica la mayor parte de la península y que tiene que solventar la diversidad gótica e hispano-romana y se debate en la dialéctica entre el particularismo hispano-gótico y el universalismo cristiano-romano. Con algunas peculiaridades, lo cristiano-romano, concretamente el cristianismo católico, se impone en la Hispania visigótica.
- c) La invasión musulmana y la expansión del Islam en una gran parte de la península constituyen una auténtica alternativa en la historia de España. No sólo porque ésta se debate entre la Cristiandad y el Islam (Covadonga, dice Sánchez Albornoz, decidió su adscripción o fue el principio de ello, haciendo además posible la suerte de Europa en Poitiers o Tours), sino porque la “unidad” conseguida por el reino visigodo se fragmentó en los diferentes reinos a que dio lugar la “Reconquista”. La lucha y ampliación del territorio frente a los musulmanes fue llevada a cabo y dio origen a diferentes reinos cristianos, que establecieron muchos vínculos entre sí, que coincidían en su condición de cristianos y que muchas veces usaron un gentilicio común: españoles; pero que institucionalizaron las diferencias que van a continuar y a reivindicarse en los momentos de unión. Hay una evidente resistencia “hispana” y cristiana frente al Islam y una cierta identidad hispana, cristiana y occidental. Pero existe el hecho efectivo de la pérdida de unidad y la efectiva diversidad de los reinos medievales, aunque hay en ellos una clara tendencia a la convergencia y, al menos en sus cabezas, está el imaginario de la unidad hispana y cristiana.

- d) Esa unidad se logró bajo la Corona, persistiendo la diversidad de los reinos, una especie de confederación que va a asentar un Estado unitario (nacional) que va a ir profundizando la unidad política cada vez más firme, la progresiva unidad jurídica, el acercamiento cultural y social (en lo que ya se coincidía en mucho como cristiandad). Dialéctica entre elementos o fuerzas centrípetas y centrífugas, entre unidad-centralización y diferenciación o afirmación de las identidades “nacionales”, con sus peculiaridades jurídicas, políticas, culturales, en algunos casos lingüísticas. Es decir, progresivo afianzamiento del Estado nacional y pervivencia de las diferentes Españas.
- e) Ensimismamiento y alteración. Alteración: dispersión de “España” en las empresas supranacionales (europeas y americanas), a veces con riesgo de pérdida de la sustancia o de la fortaleza interior (descuido de la economía, de la vitalidad política, la cohesión interior, el desarrollo educativo y cultural. Ausencia de una política “nacional”). Ensimismamiento: intento de recomposición interior en el período borbónico-ilustrado. Importante papel de los intelectuales, los del siglo XVII y los del XVIII. Pero la Monarquía y el Antiguo Régimen no acaban de pensar en términos de nación.
- f) El peligro de la descomposición nacional ante la agresión napoleónica y las contradicciones que genera. La descomposición de la propia Monarquía. Y la reacción de un pueblo: la afirmación de la nación en Cádiz.
- g) Los ataques a la nación por la reacción absolutista y las instituciones tradicionales y la insuficiencia de la reacción-resistencia liberal y patriótica (que, por ejemplo, no lleva a cabo una verdadera revolución liberal o no consigue, por su falta de consistencia, la adhesión del campesinado, que sigue privado de tierras, o de las provincias con reivindicaciones forales, que no encuentran ninguna ventaja en el sistema liberal y fian sus exigencias al absolutismo o a la reacción. Significativo, el caso del ámbito rural de las vascongadas o Cataluña, que va a nutrir en gran medida el nacionalismo posterior). Los graves peligros que quedan amenazando o debilitan a España son:
- Insuficiente vertebración nacional por parte del liberalismo.
 - Reivindicaciones regionales, base del nacionalismo posterior.
 - Desnacionalización de la Monarquía y del Estado (en sus instituciones).
 - Pérdida del Imperio y pérdida de la significación de España dentro de Europa y del mundo.
 - Durante mucho tiempo y sobre todo en el sentido científico, educativo y político, además del atraso económico, apartamiento de Europa.
- h) La reacción de un pueblo que reflexiona sobre sí mismo en la acción de sus intelectuales: Regeneracionismo, Institucionismo, Generación del 98, Generación del 14 (este proceso se produce también en el regionalismo, sobre todo en Cataluña: la Renaixença). Apertura a Europa, inicio de la recuperación económica, de la industrialización, recuperación de la Universidad y de una élite intelectual, expresión de una incipiente y significativa clase media. Progresivo, aunque viciado, acercamiento a los usos políticos democrático-liberales. El

proyecto, compartido por las élites, de un Estado nacional, democrático y liberal. Que no quiso serlo la Restauración, no pudo serlo la República y fue dinamitado en la Dictadura (de Franco). España, sin embargo, se abrió a Europa y a la transformación económica (y social: paso, por ejemplo, del ruralismo a la sociedad urbana) por la fuerza de un mundo y una Europa cada vez más próxima.

- i) El ejemplo de la reconciliación nacional y el consenso de la Transición frente al particularismo y el radicalismo sectario: el proyecto de una España democrática, vertebrada, plural, moderna y europea, con un Estado social y democrático de derecho que proclama y defiende: La libertad, la igualdad, el pluralismo, la solidaridad. Que se organiza como Estado de las Autonomías. Y que refuerza su vocación democrática, liberal y de Estado social con su incorporación a la Europa unida y democrática.
- j) Los inmensos retos del presente:
 - Lograr una efectiva y firme prosperidad e igualdad.
 - Integrar las “nacionalidades” (confusa denominación, menos que naciones pero más que región autónoma, consagrada y no definida en la Constitución) en la España integral (el proyecto autonómico acerca a España a un Estado federal, de ninguna manera confederal, manteniendo la unidad, la solidaridad y la igualdad de los españoles, en la soberanía indivisa del pueblo español). Cómo superar los nacionalismos y profundizar la solidaridad nacional (una de las cosas que se necesitan es la clarificación constitucional. Definir con precisión y cerrar el Estado autonómico, de carácter federalizante, pero deslindado claramente de un Estado confederal, que no cabe en el proyecto español ni en el europeo).
 - El desarrollo del proyecto europeo, hacia una más plena integración política y social.
 - Regenerar y profundizar la democracia y su limpieza.
 - El reto ecológico y la amenaza del cambio climático: asegurar la pervivencia para España, para Europa y para el mundo.
 - La solidaridad mundial: no se trata sólo de España, ni de la seguridad y prosperidad de Europa. Vivimos en un mundo global, donde tiene que ser posible la dignidad de todos los hombres, la justicia y la solidaridad, la democracia, la libertad y el derecho, la convivencia en la diversidad y la tolerancia, el compromiso y los derechos de las generaciones futuras...

La respuesta a estos problemas no pueden provenir de meras soluciones nacionales. Está claro que España y los europeos tienen que profundizar la unidad y la solidaridad europea y elaborar unas soluciones conjuntas para el mundo. He ahí una de las propuestas más fecundas de Ortega.

Define él la nación como un proyecto sugestivo de vida en común. Hacíamos hace unas líneas referencia a cómo define la vigente Constitución a España. Expresa un proyecto de convivencia inclusivo y verdaderamente ilusionante que por primera vez ha partido del consenso y ha tenido el apoyo de todos -¿de todos?- o al menos de la inmensa mayoría de los españoles: “España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político”. Eso es ahora

España. Y esa es la empresa en que merece la pena que nos empeñemos. Un Estado social y democrático de derecho, dentro de una Europa que trabaja solidariamente por esos mismos valores y objetivos. Lo que no debería hacer olvidar, como parece que ha ocurrido en los últimos cuarenta años en España, la idea de la nación española y la necesidad de un proyecto de construcción nacional.

Boadilla del Monte, 14 de enero de 2020

SANTOS LORA CERDÁ

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de José Ortega y Gasset

- Obras Completas, ediciones:

ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Madrid, Santillana Ediciones Generales, S. L. y Fundación José Ortega y Gasset, en coedición, diez tomos, 2004-2010. (Tomos I-VI, obra publicada en vida. Tomos VII-X, obra póstuma, con índices en el X. La publicación sigue un orden cronológico).

Otras ediciones de las Obras Completas de Ortega son:

ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1932, un tomo (1410 páginas). (2ª edición aumentada en 1936, en dos tomos. 3ª edición aumentada en 1943, en tres tomos).

ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, edición completa en 11 tomos entre 1946 y 1969. (Tomos I-VI entre 1946 y 1947, sin incluir artículos políticos, por la censura. Tomo VII en 1961. Tomos VIII y IX en 1962, con los escritos póstumos. Tomos X y XI, con los escritos políticos, en 1969. Reimpresión de los XI tomos, más el Tomo XII, en 1983. Pero ésta es ya la edición siguiente).

ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial–Revista de Occidente, 1983, 12 tomos (mantiene la estructura de la anterior: Tomos I-VII, obra publicada; Tomos VIII-IX, obra póstuma; Tomos X-XI, escritos políticos. T. XII incorpora nueva obra póstuma).

- Epistolarios:

ORTEGA Y GASSET, J., *Epistolario*, Madrid, Ediciones el Arquero, 1974.

Epistolario completo Ortega-Unamuno, Edición de Laureano Torres, Madrid, Ediciones el Arquero, 1987.

José Ortega y Gasset. Cartas de un joven español, Madrid, Ediciones el Arquero, 1991.

Epistolario Inédito Marañón-Ortega-Unamuno, Edición crítica de Antonio López Vega, Madrid, Espasa, 2008.

“*Órbitas en pugna. José Ortega y Gasset-Alfonso Reyes. Epistolario (1915-1955)*”. Presentación y edición de Sebastián Pineda Buitrago, en *Revista de Estudios Orteguianos*; Madrid, nº 32, mayo 2016 (Primera parte) y nº 33, noviembre 2016 (Segunda parte).

- **Algunas obras de Ortega de especial importancia para nuestro trabajo:**

Aunque ya hemos dicho que nuestro trabajo se basa en toda la obra de Ortega, especialmente entre 1902 y 1932, señalamos algunos artículos, ensayos, cursos, conferencias u obras que nos parecen de especial importancia.

- “Moralejas. Grandmontagne tiene la palabra”, *Helios*, diciembre, 1903.
- *Discurso para los juegos florales de Valladolid*, 1906.
- “La moral visigótica”, *Faro*, 10 mayo 1908.
- “Asamblea para el progreso de las ciencias”, *El Imparcial*, julio-agosto 1908.
- *Los problemas nacionales y la juventud*, 1909.
- *La ciencia y la religión como problemas políticos*, 1909.
- *La pedagogía social como programa político*, 1910.
- *Adán en el Paraíso*, 1910.
- “La estética de *El enano Gregorio el Botero*”, 1910.
- *El hecho de que existan cosas...*, 1910.
- *Ensayo de estética a manera de prólogo*, 1914.
- *Vieja y nueva política*, 1914.
- *Meditaciones del Quijote* 1914.
- *Sistema de la Psicología*, curso 1915.
- *Introducción a los problemas actuales de la Filosofía*, curso 1916.
- “Verdad y perspectiva”, 1916, en *El Espectador I*.
- “Democracia morbosa”, 1917, en *El Espectador II*.
- “El problema agrario andaluz”, *El Sol*, 20 marzo 1919.
- “Ante el movimiento social”, *El Sol*, octubre-noviembre 1919.
- “Leyendo *Le Petit Pierre*, de Anatole France”, 1918 en *El Espectador III*.
- “Política social. Contra los asesinos”, *El Sol*, 16 octubre 1920.
- *El Quijote en la escuela*, 1920, en *El Espectador III*.

- *España invertebrada*, 1922.
- *El tema de nuestro tiempo*, 1923.
- “Las dos grandes metáforas (En el segundo centenario del nacimiento de Kant)”, 1924, en *El Espectador* IV.
- *Mirabeau o el político*, 1927.
- *¿Qué es filosofía?* Curso 1929.
- *Misión de la Universidad*, 1930.
- *La rebelión de las masas*, 1930.
- *La redención de las provincias y la decencia nacional*, 1931.
- *Rectificación de la República*, 1931.
- *Pidiendo un Goethe desde dentro*, 1932.
- *Principios de metafísica según la razón vital*, cursos 1932, 1933-34, 1935.
- *Prólogo para alemanes*, 1934.
- *De Europa meditatio quaedam*, 1949.

2. Bibliografía en relación al problema de España

ABELLÁN, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe S. A., 1979-1991. (T. III, sobre Cervantes y el *Quijote*; T. IV, liberalismo, tradicionalismo, krausismo, federalismo; T. V (I), Restauración, polémica de la ciencia española, regeneracionismo, nacionalismos; T. V (II), Generación del 98: Ganivet, Unamuno, Maeztu, Azorín, Baroja...; T. V (III), Generación del 14).

- *Sociología del 98*, Barcelona, Ediciones Península, 1973.

AGUILAR, Enrique, *Nación y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1998.

- “Historicismo, liberalismo e instituciones: un aspecto en la crítica de Ortega al racionalismo político”, en *Revista de Occidente*, n.º 108, Madrid, mayo 1990, pp. 85-96.

ÁLVAREZ JUNCO, José, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.

ÁLVAREZ JUNCO, J. y SHUBERT, Adrián (eds.), *Nueva historia de la España contemporánea (1808-2018)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2018.

ARAQUISTÁIN, Luis, *El pensamiento español contemporáneo*, Buenos Aires, Editorial Losada, S. A., segunda edición, 1969.

ARIEL DEL VAL, Fernando, *Historia e ilegitimidad. La quiebra del Estado liberal en Ortega*, Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense, 1984.

AZAÑA, Manuel, “Discurso sobre el Estatuto de Cataluña”, en AZAÑA, M. y ORTEGA Y GASSET, J, *Dos visiones de España*. Discursos en las Cortes Constituyentes sobre el Estatuto de Cataluña, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2005.

AZORÍN (MARTÍNEZ RUIZ, J.), *La ruta de don Quijote*, edición de José María Martínez Cachero, Madrid, Ediciones Cátedra, 8.ª edición, 2009.

- *España*, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, S. A., 1954.
- *Castilla*, Prólogo de Gregorio Torres Nebrera, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- *Lecturas españolas*, Madrid, Espasa Calpe, S. A., 10.ª edición, 1970.
- *Un pueblecito. Riofrio de Ávila*, Madrid, Espasa Calpe, S. A., 3.ª edición, 1968.
- *El paisaje de España visto por los españoles*, Madrid, Espasa Calpe, S. A., 1940.
- *Con Cervantes*, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, S. A., 1947.
- *Madrid*, Buenos Aires, Editorial Losada, S. A., 1952.
- *Los clásicos redivivos. Los clásicos futuros*, Madrid, Espasa Calpe, S. A., 3.ª edición, 1958.

BENEYTO, José María, *Tragedia y Razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX*, Madrid, Taurus, 1999.

BLAS GUERRERO, Andrés de, “Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset”, en LLANO ALONSO y CASTRO SÁENZ, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pp. 647-670.

- “Dos visiones de España” (reseña), en *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 10/11, Madrid, 2005.

BRENAN, Gerald, *El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil*, Barcelona, Backlist, 2009.

CACHO VÍU, Vicente, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

- “La imagen de las dos Españas”, en *Revista de Occidente*, n.º 60, Madrid, mayo 1986, pp. 47-77.

CARRERO BLASCO, Enrique, “La realidad nación” (reseña), en *Revista de Estudios Ortegaianos*, n.º 32, Madrid, 2016.

CARVAJAL CORDÓN, Julián, “La autodisolución de la vieja política en Ortega”, en LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T., *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*. En torno a “Vieja y nueva política”, Barcelona, Ántropos Editorial, 1997, pp. 195-209.

CASTILLEJO, José, *Democracias destronadas. Un estudio a la luz de la revolución española 1923-1939*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2008.

CASTRO, Américo, *El pensamiento de Cervantes*, reimpresión, Barcelona, Ed. Noguer, S. A., 1980.

- *La realidad histórica de España*, México, Ed. Porrúa, S. A., séptima edición, renovada, 1980.
- *Sobre el nombre y el quién de los españoles*, Edición al cuidado de Rafael Lapesa, Madrid, SARPE, 1985

CEREZO GALÁN, Pedro, "Experimentos de nueva España", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M^a. T. (ed.), *Política y Sociedad en Ortega y Gasset. En torno a "Vieja y nueva política"*, Barcelona, Ed. Ánthropos, 1997, pp. 101-119.

- “Ortega y la generación de 1914: un proyecto de ilustración”, en *Revista de Occidente*, n.º 156, Madrid, mayo 1994, pp. 5-32.
- "Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio", en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pp. 625-645.
- “Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset”, en *Revista de Occidente*, n.º 120, Madrid, mayo 1991, pp. 33-58.
- “Cervantes, el español profundo y pobre”, *Revista de Occidente*, n.º 288, Madrid, mayo 2005, pp. 7-38.
- “Cervantes y *El Quijote* en la aurora de la razón vital”, en LASAGA, J., MÁRQUEZ, M., NAVARRO, J. M., Y SAN MARTÍN, J. (Eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 17-76.
- “Ideología y mito en *España invertebrada*”, en LOPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.), *Política de la vitalidad*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996, pp. 115-132.

CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha*, Edición del Instituto Cervantes 1605 – 2005, dirigida por Francisco Rico, Navarra, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Centro para la edición de los Clásicos Españoles, 2004.

CLOSE, Anthony, "Cervantes. Pensamiento, personalidad, cultura" y "Las interpretaciones del *Quijote*", en CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, Ed. del Instituto Cervantes 1605-2005, Galaxia Gutenberg, Prólogo 2 y 6.

COSTA, Joaquín, *Reconstitución y europeización de España. Programa para un partido nacional*, Madrid, Publícalo el "Directorio" de la Liga Nacional de Productores, Imprenta de San Francisco de Sales, 1900.

- *Los siete criterios de gobierno*, Obras completas, Tomo VII de la "Biblioteca económica", Madrid, Biblioteca Costa, 1914.
- *Política quirúrgica*, Obras completas, Tomo VIII de la "Biblioteca económica", Madrid, Biblioteca Costa, 1914.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, "La España del *Quijote*", en CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, Edición del Instituto Cervantes 1605-2005, Galaxia Gutemberg, Prólogo 3.

ELORZA, Antonio, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Editorial Anagrama.

FITÉ, Vital, *Las desdichas de la patria* (1899), Prólogo de Javier Tussell, Madrid, Fundación Banco Exterior, 1989.

FLOREZ MIGUEL, Cirilo, "Política y filosofía en Ortega. Teoría orteguiana de la modernidad", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M^a T. (ed.), *Política y Sociedad en Ortega y Gasset. En torno a "Vieja y nueva política"*, Barcelona, Ed. Ánthropos, 1997, pp. 121-139.

- "Ontología de la vida, razón histórica y nacionalismo", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.), *Política de la vitalidad*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996, pp. 95-114.

FONCK, Béatrice, "Un análisis de *España invertebrada* en su circunstancia", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.), *Política de la vitalidad*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996, pp. 63-76.

- "Tres textos olvidados sobre el intelectual y la política", en *Revista de Occidente*, n.º 156, Madrid, mayo 1994, pp. 117-141.

FRANCO, Dolores, *España como preocupación. Antología*, Madrid, Ediciones Guadarrama, S.A., 2.^a edición, 1960.

GAGO GUERRERO, Francisco, "¿Siguen las masas rebelándose?", en *Circunstancia: Revista de Ciencias Sociales del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset*, n.º 6, 2005, pp. 56-59.

GANIVET, Ángel, *Idearium español – El porvenir de España*, Madrid, Espasa-Calpe, S. A., 8.ª edición, 1970.

GAOS, José, "Ortega y España", *Revista Mexicana de Literatura*, n.º 3, 1956, Obras Completas, vol. IX, México, UNAM, 1991.

- "Ortega en política", Obras completas, vol. IX, México, UNAM, 1991.

GARCÍA DELGADO, José Luis, "La economía española entre 1900 y 1923", en

GARCÍA MERCADAL, J., *Ideario de Joaquín Costa*, textos escogidos y ordenados por Afrodisio Aguado, Madrid, S. A. Editores, 1964.

GARCÍA MORENTE, Manuel, *Idea de la Hispanidad*, Obras Completas II, vol. 1, pp. 315-363, Barcelona, Fundación Caja Madrid y Editorial Ánthropos, 1996.

GARCÍA-VELASCO, J. y LÓPEZ COBO, A., "Un proyecto compartido de modernización cultural: Ortega y Gasset y la Residencia de Estudiantes", en LASAGA, J. (ed.), *El Madrid de Ortega* (Catálogo), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006, pp. 233-264.

GINER DE LOS RÍOS, Francisco, *Ensayos*, Selección, edición y prólogo de Juan López-Morillas, Madrid, Alianza Editorial, 1969 (Especialmente: "El espíritu de la educación en la Institución Libre de Enseñanza", "Qué debe ser la Universidad española en el porvenir", "El arte y las artes", "La enseñanza de la filosofía").

GIUSTINIANI, Eve, "Sobre el silencio político de Ortega", en LASAGA, MÁRQUEZ, NAVARRO Y SAN MARTÍN (Eds.), *Ortega en pasado y futuro. Medio siglo después*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, Comunicaciones IV (Anexo CD), pp. 1-15.

GÓMEZ MOLLEDA, Mª D., *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, CSIC, 1966.

GÓMEZ-SANTOS, Marino, *Españoles sin fronteras*, Barcelona, Planeta, 1983.

GONZÁLEZ CASANOVA, J. A., "El Estado de las Comunidades Autónomas", en *Rev. Sistema*, n.º 38-39, Madrid, octubre de 1980, pp. 219-238.

GUERRA GONZÁLEZ, Alfonso, *La España en la que creo. En defensa de la Constitución*, Madrid, La Esfera de los Libros, S. L., 2019.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo, "El sistema de la revolución: Hegel, Ortega y Ramiro de Maeztu", en *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 22, 2017, pp. 185-195.

JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio, *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Editorial Cincel, S. A., 1986.

- "Manuel Azaña ante el problema español", en JIMÉNEZ GARCÍA, A. (ed.), *Estudios sobre Historia del Pensamiento Español*, Santander, Asociación

Hispanismo Filosófico, Fundación Histórica Tavera y Sociedad Menéndez Pelayo, 1998, pp. 207-215.

JOVER ZAMORA, José María, "La época de la Restauración. Panorama político-social. 1875-1902", en TUÑÓN DE LARA, M. (dir.), *Historia de España*, Tomo VIII, Barcelona, Editorial Labor, S.A., 2.ª edición, 3.ª reimpresión, 1981.

JULIÁ, S., GARCÍA DELGADO, J. L., JIMÉNEZ, J. C. y FUSI, J. P., *La España del siglo XX*, Madrid, Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2007.

JULIÁ D., Santos, "Prólogo", en JULIÁ DÍAZ, S (coord.), *República y guerra civil* (Historia de España Menéndez Pidal, dirigida por J. M.ª Jover Zamora, Tomo XL), Madrid, Espasa-Calpe S. A., 2004, pp. XI-XXX.

- "Ortega, intelectual en política", en *El Madrid de Ortega* (Catálogo), ed. cit., pp. 221-231.

HERNÁNDEZ SAAVEDRA, Miguel Ángel, "La política en su arquetipo. Los modelos ejemplares de *España invertebrada*", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.), *Política de la vitalidad*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996, pp. 151-160.

LAFUENTE, Fernando R., "Las revistas de Ortega. "La vital curiosidad", en *El Madrid de Ortega*, ed. cit., pp. 267-285.

LAÍN ENTRALGO, Pedro, *A qué llamamos España*, Madrid, Espasa-Calpe, S. A., 1971.

LAPORTA, Francisco, "Fundamentos de la pedagogía institucionista", en Varios, *La Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cuadernos Historia 16, n.º 168, 1985.

LASAGA MEDINA, José, "Europa versus nacionalismo (Examen de algunas ideas de Ortega sobre nacionalismo)", en *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 5, Madrid, 2002, pp. 11-139.

- "Sobre el silencio de Ortega: el silencio del hombre y el silencio del intelectual", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 745-746, julio-agosto 2012, Madrid, pp. 33-56.

LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, "El Ortega de 1914", en LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa (ed.), *Política y Sociedad en Ortega y Gasset. En torno a "Vieja y nueva política"*, Barcelona, Editorial Ánthropos, 1997, pp. 19-21.

LÓPEZ DE LA VIEJA DE LA TORRE, María Teresa, "Élites sin privilegio", en LÓPEZ DE LA VIEJA, Mª T. (ed.), *Política y Sociedad en Ortega y Gasset. En torno a "Vieja y nueva política"*, Barcelona, Ed. Ánthropos, 1997, pp. 141-165.

- "Nacionalidad y cuerpo político", en LÓPEZ DE LA VIEJA, Mª. T. (ed.), *Política de la vitalidad. España invertebrada de José Ortega y Gasset*, Madrid, Editorial Tecnos, S. A., 1996, pp. 133-150.

LÓPEZ GUERRA, Luis, “Las dimensiones del Estado Social de Derecho”, en *Rev. Sistema*, n.º 38-39, Madrid, octubre 1980, pp. 171-193.

LÓPEZ MORILLAS, Juan, *El Krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*, Madrid, FCE, 2.ª edición revisada, 1980.

LÓPEZ VEGA, Antonio, “Estudio introductorio”, en MARAÑÓN-ORTEGA-UNAMUNO, *Epistolario inédito*, Madrid, Espasa, 2008.

MACÍAS PICAVEA, Ricardo, *El problema nacional*, Madrid, Fundación Banco Exterior, 1992.

MADARIAGA, Salvador de, *España. Ensayo de historia contemporánea*, Madrid, Espasa Calpe, S. A., 14.ª edición, 1979.

MAESTRE, Agapito, *Ortega y Gasset. El gran maestro*, Córdoba, Ed. Almuzara, 1919.

MAEZTU, María de, "Ramiro de Maeztu", en MAEZTU, R., *España y Europa*, 2.ª edición, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, 1948.

MAEZTU, Ramiro de, *España y Europa*, 2ª edición, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, 1948.

MAINER, José-Carlos, “Apunte sobre fenomenología de las revistas”, en *Quimera*, n.º 250, Barcelona, noviembre 2004.

MALLADA, Lucas, *Los males de la patria y la futura revolución española*, Madrid, Colegio de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos, 2005.

MARAÑÓN, Gregorio, *Ensayos liberales*, Madrid, Espasa-Calpe, S. A., 2.ª edición, 1947.

MARCO, José María, *Libertad traicionada. Siete ensayos españoles*, Barcelona, Editorial Planeta, S. A., 1997.

MARÍAS, Julián, *Ortega, Circunstancia y Vocación 1*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1973.

- *España inteligible. Razón histórica de las Españas*, Madrid, Alianza editorial, 2006.

MARICHAL, Juan, “Azaña y Ortega: el designio de una República”, en *Revista de Occidente*, Madrid, mayo 1994, pp. 142-154.

MÁRQUEZ PADORNO, Margarita, “Polémica en torno a un Prólogo: Araquistáin y la cuarta edición de *España invertebrada* (1934)”, en LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.), *Política de la vitalidad*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996, pp. 188-192.

MARQUEZ PADORNO, M. y FUENTES, J. Francisco, "Cartas inéditas de Araquistáin a Ortega (1910-1932)", en *Revista de Occidente*, n.º 156, Madrid, mayo 1994, pp. 155-180.

MARTÍN PUERTA, Antonio, *Ortega y Unamuno en la España de Franco*. El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.

MASÓ LAGO, Noé, "En torno a los 26 años de Ortega y Gasset: la rigurosa cronología viviente", en *Circunstancia: Revista de Ciencias Sociales del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset*, n.º 6, 2005, pp. 38-45.

MATE, Reyes, "A propósito de la *España invertebrada* (1921), de Ortega, y del *Hegel y el Estado* (1920), de Rosenzweig", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.), *Política de la vitalidad*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996, pp. 173-187.

MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel, "*Vieja y nueva política* y el semanario *España* en el nacimiento de la generación del 14", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.ª T. (ed.), *Política y Sociedad en Ortega y Gasset. En torno a "Vieja y nueva política"*, Barcelona, Ed. Ánthropos, 1997, pp. 185-193.

- "España invertebrada en el devenir político de José Ortega y Gasset", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.), *Política de la vitalidad*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996, pp. 161-172.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, B. A. C., tercera edición, 1978.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria* I. Estudios cervantinos, Obras Completas, T. VI, Madrid, CSIC, 1941.

MERCADÉ, Francesc, "La cuestión nacional catalana", en *Rev. Sistema*, n.º 38-39, pp. 239-255.

MOLINUEVO, José Luis, "La crisis del socialismo ético en Ortega", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.ª T., *Política y Sociedad en Ortega y Gasset. En torno a "Vieja y nueva política"*, Barcelona, Ed. Ánthropos, 1997, pp. 23-50.

- "Higiene de los (propios) ideales", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.), *Política de la vitalidad*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996, pp. 77-94.

MORA GARCÍA, José Luis, "A (casi) medio siglo de la polémica de la ciencia española. Su noble involuntario "instigador": Gumersindo de Azcárate", en NAVARRO, V. y BOLADO, G. (coords.), *La ciencia española. Marcelino Menéndez Pelayo*, Vol. I, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2019, pp. LVII-LXXXVI.

MORALES MOYA, Antonio, "*Vieja y nueva política*. La circunstancia histórica", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.), *Política y Sociedad en Ortega y Gasset. En torno a "Vieja y nueva política"*, Barcelona, Ed. Ánthropos, 1997, pp. 69-100.

- “El contexto historiográfico de *España invertebrada*: la “interpretación castellana” de la historia de España”, en LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.), *Política de la vitalidad*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996, pp. 35-62.

MORÁN, Fernando, “Ortega y Gasset y Azaña ante el Estatuto de Cataluña”, en *Los Cuadernos del Norte*, Oviedo, año II, n.º 9, septiembre-octubre 1981.

MORÓN ARROYO, Ciriaco, *El alma de España. Cien años de inseguridad*, Oviedo, Ediciones Nobel, S. A., 1996.

Paisaje y figura del 98, Catálogo exposición, Madrid, Fundación Central-Hispano, 1997.

PELLISTRANDI, Benoit, *El laberinto catalán. Arqueología de un conflicto*, trad. de Ignacio Merino, Madrid, Artalia Ediciones S. L., 2019.

PÉREZ DE AYALA, Ramón, *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial S. A., 2007.

PÉREZ VEJO, Tomás, *España imaginada. Historia de la invención de una nación*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015.

- “Un proyecto para España”, *El País*, 30 septiembre 2014.

PERIS SUAY, Ángel, “El liberalismo de Ortega más allá del individualismo”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, n.º 6, Madrid, 2003, pp. 169-197.

- “El concepto de *opinión pública* en el pensamiento político de Ortega y Gasset”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, n.º 18, Madrid, 2009, pp. 229-260.

PI Y MARGALL, Francisco, *Las nacionalidades*, Madrid, Librería Bergua.

PRATA ALVES GOMES, Luis Miguel, “Superación del idealismo en *España invertebrada*”, en LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.), *Política de la vitalidad*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996, pp. 204.

PRESTON, Paul, *La destrucción de la democracia en España. Reforma, reacción y revolución en la Segunda República*, traducción de Manuel Vázquez, Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U., 2001.

- *Un pueblo traicionado. España de 1874 a nuestros días: corrupción, incompetencia política y división social*, traducción de Jordi Ainaud, Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, 1.ª reimpresión, 2019.
- *Las tres Españas del 36*, Barcelona, Debols!llo (Random House Mondadori, S. A.), 2003.

RAMOS-OLIVEIRA, Antonio, *Historia de España*, T. II y III, México, Cia. General de ediciones, 1952.

REDONDO, Gonzalo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Rialp, S. A., 1970.

REYES MATHEUS, Xavier (coord.), *Estado, Nación y Libertad. Tres conceptos a examen para la regeneración de España*, Madrid, Sílex Ediciones, S. L., 2013.

RIQUER, Martín de, "El *Quijote*", en MENÉNDEZ PIDAL, R., *El siglo del Quijote (1580-1680). Historia de la cultura española*, Vol. II, Madrid, Espasa-Calpe, S. A., 1996, pp. 197-255.

RÓDENAS DE MOYA, Domingo, "La prensa cultural en la Edad de Plata", en *Quimera*, n.º 250, Barcelona, noviembre 2004.

RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, "La escuela de la Institución", en Varios, *La Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cuadernos Historia 16, n.º 168, 1985.

RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, "Presupuestos filosóficos: el Krausismo", en Varios, *La Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cuadernos Historia 16, n.º 168, 1985.

ROMANO GARCÍA, Vicente, *José Ortega y Gasset publicista*, Madrid, Akal editor, 1976.

ROSALES, José María, "Sobre política y reformismo cívico. A partir de Ortega", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.ª T. (ed.), *Política y Sociedad en Ortega y Gasset. En torno a "Vieja y nueva política"*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1997, pp. 167-183.

RUIZ GONZÁLEZ, David, "España 1902-1923: vida política, social y cultural", en TUÑÓN DE LARA, M. (dir.), *Historia de España*, Tomo VIII, Barcelona, Editorial Labor, S. A., 2.ª edición, 3.ª reimpresión, 1981.

RUIZ MIGUEL, Alfonso, "La Junta de Ampliación de Estudios", en Varios, *La Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cuadernos Historia 16, n.º 168, 1985.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, *España, un enigma histórico*, Barcelona, EDHASA, décima edición, 1985.

SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, "El liberalismo de Ortega y Gasset", en *Revista de Occidente*, n.º 108, mayo 1990, pp. 71-84.

SEVILLA, José M., "Ortega y Gasset y la idea de Europa", en *Revista de Estudios Ortegaianos*, n.º 3, Madrid, noviembre 2001, pp. 77-111.

SILVER, Philip W., "Ortega y la revertebración de España", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.), *Política de la vitalidad*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996, pp. 17-34.

SOLOZÁBAL ECHAVARRÍA, Juan José, "Nación, nacionalidades y autonomías en la Constitución de 1978. Algunos problemas de la Organización territorial del Estado", en *Rev. Sistema*, n.º 38-39, pp. 257-281.

TAMAMES, Ramón, *Una idea de España. Ayer, hoy y mañana*, Barcelona, Plaza y Janes Editores, 1985.

TUÑÓN DE LARA, Manuel, *Estudios de Historia Contemporánea*, Madrid, Ediciones Orbis, S. A., 1986.

- *España: la quiebra de 1898 (Costa y Unamuno, en la crisis de fin de siglo)*, Madrid, Sarpe, 1986.
- *Estudios sobre el siglo XIX español*, Madrid, 4.^a ed., Siglo XXI de España Editores, S. A., 1974.
- *Historia de España*, Tomo VIII, Barcelona, Editorial Labor, S. A., 2.^a edición, 3.^a reimpresión, 1981.

TUSELL, Javier, *Historia de España en el siglo XX* (2 vols.), Madrid, Taurus – Santillana Ediciones Generales, S. L., 2007.

- “La estética de fin de siglo”, en *Paisaje y figura del 98* (Catálogo exposición), Madrid, Fundación Central-Hispano, 1997, pp. 17-74.

UNAMUNO, Miguel de, *En torno al casticismo*, Madrid, Espasa Calpe S. A., 8.^a edición, 1972.

- “Sobre la europeización”, en UNAMUNO, Miguel de, *Antología/Poesía, Narrativa, Ensayo, selección e introducción de José Luis López Aranguren, epílogo de Pedro Cerezo, Heteróclita/Pensar en español*, Madrid, FCE, 2007.
- “La crisis del patriotismo español”, *Ídem*.
- *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa Calpe, S. A., 14.^a edición, 2007.
- *Vida de don Quijote y Sancho*, Madrid, Espasa Calpe, S. A., 14.^a edición, 1966.

VARELA, Javier, *La novela de España. Los intelectuales y el problema español*, Madrid, Taurus, 1999.

VARGAS LLOSA, M., “Rescate liberal de Ortega y Gasset”, en LASAGA, J., *El Madrid de Ortega* (catálogo), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006, pp. 123-141.

- *La llamada de la tribu*, Barcelona, Editorial Alfaguara, 2018.

VELÁZQUEZ CUETO, Gerardo, *Ganivet, Unamuno, Azorín, Maeztu*, Madrid, Cuadernos de estudio, Editorial Cincel, 1983.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid, Espasa Forum, 2000.

- “Un diálogo truncado: Ortega y Menéndez Pelayo sobre el *Quijote*”, FACUNDO, Tomás (coordinador), *En el país del arte*, 2.º Encuentro Internacional: Literatura y Arte en el Entresiglos XIX-XX, Biblioteca Valenciana, 2002.

ZAMBRANO, María, “Tres cartas de juventud a Ortega y Gasset”, en *Revista de Occidente*, n.º 120, Madrid, mayo 1991, pp. 7-26.

3. Bibliografía sobre la filosofía de Ortega y su reforma de la filosofía

ABELLÁN, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, T. V (III), Madrid, Espasa-Calpe S. A., 1991.

- *Ortega y Gasset en la filosofía española. Ensayos de apreciación*, Madrid, Editorial Tecnos, S. A., 1966.
- “La inspiración pictórica de una filosofía: Zuloaga y Ortega y Gasset”, en JIMÉNEZ GARCÍA, A, ORDEN JIMÉNEZ, R Y AGENJO BULLÓN, X, *Nuevos estudios sobre Historia del Pensamiento Español*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi y Asociación de Hispanismo Filosófico, 2005.

BAYÓN, Julio, *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1972.

BOLADO, Gerardo, “La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega”, en *Circunstancia: Revista de Ciencias Sociales del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset*, n.º 6, 2005, pp. 3-13.

BOREL, Jean Paul, *Introducción a Ortega y Gasset*, Trad. de Laureano Pérez, Madrid, Editorial Guadarrama, 1969.

CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Editorial Ariel, S. A., 1984.

- “Ortega: “¿Nada moderno y muy siglo XX?””, en *El Madrid de Ortega*, ed. cit., pp. 145-167.

CHAMIZO DOMÍNGUEZ, Pedro J., *Ortega y la cultura española*, Madrid, Editorial Cincel, S. A., 1985.

DÍAZ ÁLVAREZ, José María, “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de José Ortega y Gasset”, en *Circunstancia: Revista de Ciencias Sociales del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset*, n.º 6, 2005, pp. 21-30.

DUJOVNE, León, *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Santiago rueda editor, 1968.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo, *Génesis de la razón histórica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983.

FERRATER MORA, José, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1973.

FERRERO NIETO, Enrique, "Ser ejecutivo y razón narrativa en la epistemología de Ortega", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 65, 2015, pp. 133-146.

GAOS, José, *Los pasos perdidos: escritos sobre Ortega y Gasset*, José Lasaga Medina (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva-FOM, 2013.

- "Salvación de Ortega", *Cuadernos Americanos*, n.º 1, 1956, Obras Completas, vol. IX, México, UNAM, 1991.
- "Los dos Ortegas", *La Torre*, Revista de la Universidad de Puerto Rico, 1956, Obras Completas, vol. IX, México, UNAM, 1991.

GARCÍA BERRIO, Antonio, "Ortega, meditador "circunstancial" del *Quijote*: el estilo, el espacio, lo no dicho", en *Revista de Occidente*, n.º 288, Madrid, mayo 2005, pp. 106-127.

GARCÍA MORENTE, M., "*Meditaciones del Quijote*. Un libro de Ortega y Gasset", *Revista de libros*, año II (1914), Obras Completas I, Vol. 2, pp. 621-627, Barcelona, 1996.

- "La pedagogía de Ortega y Gasset (*El Espectador*, tomo III, 1921)", Obras Completas I, Vol. 2, pp. 696-707.
- "*El tema de nuestro tiempo* (filosofía de la perspectiva)", Obras Completas I, Vol. 2, pp. 713-722.

GARAGORRI, Paulino, *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.

HERNÁNDEZ, Domingo, "La magia y el límite del "deber ser". Una conexión entre *España invertebrada* y *La ciencia de la lógica*", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.), *Política de la vitalidad*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 195-204.

- "Introducción" a *La rebelión de las masas*, Edición de Domingo Hernández Sánchez, Madrid, Editorial Tecnos, 2003, pp. 15-67.

LASAGA MEDINA, José, *José Ortega y Gasset (1983-1955). Vida y filosofía*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva-Fundación Ortega y Gasset, 2003.

- "La llave de la melancolía. El papel de Cervantes en los orígenes de la razón vital", *Revista de Occidente*, n.º 288, Madrid, mayo 2005, pp. 39-59

LÉVÊQUE, Jean-Claude, "Ortega y su trayectoria filosófica. Del neokantismo a su última filosofía" (reseña), en *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 30, Madrid, 2015.

LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005.

LLERA, Luis de, *Ortega y la Edad de Plata de la literatura española (1914-1936)*, Roma, Bulzoni Editore, 1991.

MARÍAS, Julián, *Ortega, Historia de la Filosofía*, Madrid, Manuales de la Revista de Occidente, 1941 (edición cit.: 24.^a edición, 1972)

- *Circunstancia y Vocación 2*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1973.
- *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Universidad, 1983.
- *Acerca de Ortega*, Madrid, Ediciones Revista de Occidente, 1971.
- *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, S. A., 1948.
- "Introducción", ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1990.
- "La posesión de una filosofía", en *Revista de Occidente*, n.º 24-25 (Extraordinario VI, *Ortega, vivo*), pp. 184-193.

MARRERO, Domingo, *El Centauro, persona y pensamiento de Ortega y Gasset*, Colección UPREX, Editorial Universitaria Universidad de Puerto Rico, 2.^a edición, impreso en Artes gráficas Medinaceli, S.A., Barcelona, 1984.

MARTÍN, Francisco José, "Hacer concepto. *Meditaciones del Quijote* y la filosofía española", en *Revista de Occidente*, n.º 288, Madrid, mayo 2005, pp. 81-105.

MERMALL, Thomas, "La rebelión de las masas", en *El Madrid de Ortega*, ed. cit., pp. 287-295.

MOLINUEVO, José Luis, *El idealismo de Ortega*, Madrid, Narcea S. A. de Ediciones, 1984.

- *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- "El arte de la vida", en *El Madrid de Ortega*, ed. cit., pp. 197-213.

MORA GARCÍA, José Luis y HERMIDA DE BLAS, Fernando, "En torno a Ortega y Gasset, Machado y Zubiri. Epistolario: Norberto Hernanz-Pablo de A. Cobos", en *revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 16, 2011, pp. 95-143.

MORÓN ARROYO, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968.

- “La idea de lo social en Ortega”, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pp. 671-691.

NAVARRO CORDÓN, J. Manuel, “Meditación del arte”, en *Revista de Occidente*, n.º 156, Madrid, mayo 1994, pp. 87-101.

ORRINGER, Nelson R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Editorial Gredos, 1979.

RÁBADE ROMEO, Sergio, *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*, Obras Completas, Vol. IV, Madrid, CES Don Bosco/Editorial Trotta, 2009.

- *La concepción del hombre en Unamuno y Ortega*, O. C., Vol. IV, pp. 642-651.

RALEY, Harold C., *José Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, trad. de Ernestina de Champourcin, Madrid, Revista de Occidente, 1977.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Perspectiva y verdad: El problema de la verdad en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

- *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- *Semblanza de Ortega*, Ánthropos-Diputación de Ciudad Real, 1994.

SALMERÓN, Fernando, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, México, UNAM, 2.ª edición, 1971.

SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Editorial Tecnos, S. A., 1986.

SAN MARTÍN, Javier, *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994.

- “Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica”, en *Revista de Occidente*, n.º 132, Madrid, mayo 1992, pp. 107-127.

SILVER, Philip W., *Fenomenología y razón vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset*, versión española de Carlos Thiebaut Luis-André, Madrid, Alianza Editorial,

TABERNERO DEL RÍO, Serafín M., *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.

TRÍAS, Eugenio, “Ortega y Gasset y la condición humana”, en *El Madrid de Ortega*, ed. cit., pp. 183-193.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, “Introducción. La primera singladura de Ortega”, en ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*, edición de José Luis Villacañas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

ZAMORA BONILLA, Javier, “El impulso orteguiano de la ciencia española”, en *Circunstancia: Revista de Ciencia Sociales del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset*, n.º 6, 2005, pp. 14-20.

4. Biografías

ABELLÁN, José Luis, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa Calpe, 2000.

GRACIA, Jordi, *José Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus-Fundación Juan March, 2.^a edición, 2014.

LASAGA, J. (ed.), *El Madrid de Ortega* (catálogo), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006.

MARTÍN LUENGO, Mercedes, *José Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Rueda J. M., S. A., 2001.

ORTEGA Y GASSET, Eduardo, “Mi hermano José. Recuerdos de infancia y mocedad”, en *Cuadernos Americanos*, vol. 87, n.º 3, mayo-junio 1956, pp. 174-211.

ORTEGA SPOTTORNO, José, *Los Ortega*, Madrid, Taurus-Pensamiento, 2002.

ORTEGA SPOTTORNO, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, Barcelona, Editorial Planeta, 1983.

ORTEGA SPOTTORNO, Soledad, *José Ortega y Gasset. Imágenes de una vida, 1983-1955*, Madrid, M. E. C.- Fundación José Ortega y Gasset, 1983.

ZAMORA BONILLA, Javier, *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza y Janés, 2002.

- “Semblanza biográfica”, en LASAGA, J. (ed.), *El Madrid de Ortega* (catálogo), ed. cit., pp. 103-121.
- “Semblanza histórica”, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pp. 35-51.

ZAMORA BONILLA, J. (dir.), *Guía del Madrid de Ortega*, Madrid, Comunidad de Madrid. Vicepresidencia, Consejería de Cultura y Deporte y Portavocía del Gobierno, 1911.

5. Otras obras relacionadas con los problemas, análisis y posiciones de Ortega

ABELLÁN, Joaquín, *Democracia. Conceptos políticos fundamentales*, Madrid, Alianza Editorial, 1911.

ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, Prólogo y traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2014.

BERKELEY, George, *Principios del entendimiento humano*, trad. del inglés por Pablo Masa, Buenos Aires, Aguilar Argentina S. A. de Ediciones, 5.ª ed., 1980.

DÍAZ, Elías, *Estado de derecho y sociedad democrática*, Madrid, Taurus Ediciones, S. A., 8.ª edición (revisada), 1981.

DESCARTES, René, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, S.- A., 12.ª edición, 1970.

DILTHEY, Wilhelm, *Teoría de las concepciones del mundo*, traducción y comentario de Julián Marías, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1974.

FROMM, Erich, *Marx y su concepto del hombre*. Manuscritos económico-filosóficos – Karl Marx, traducción de Julieta Campos, México, FCE, 1.ª reimpresión argentina, 1990.

GUIZOT, François, *Historia de la civilización en Europa* (Desde la caída del Imperio Romano hasta la Revolución Francesa), traducción de Fernando Vela, Prólogo de J. Ortega y Gasset, Madrid, Alianza Editorial, 2.ª edición, 1968.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, Traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, Primera reimpresión, 1971.

- *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, traducción de José Gaos, Prólogo de J. Ortega y Gasset, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

HESSEN, Johan, *Teoría del conocimiento*, traducción de José Gaos, Buenos Aires, Editorial Losada S. A., 11.ª edición, 1973 (1.ª edición en español en Revista de Occidente).

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, Madrid, FCE, 2.ª reimpresión en España, 1993.

- *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Madrid, Tecnos, 1986.
- *La idea de la fenomenología*. Cinco lecciones, traducción de Miguel García-Baró, Madrid, FCE, 1.ª edición en español, 1982.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción, prólogo y notas de Pedro Ribas, Madrid, Ediciones Alfaguara S. A., 1978.

- *Crítica de la razón práctica*, traducción de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Editorial Losada S. A., 2.ª edición, 1968.

- *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, traducción de Carlos Martín Ramírez, Buenos Aires, Aguilar Argentina S. A. de Ediciones, 3.ª edición, 1968.

KEDOURIE, Elie, *Nacionalismo*, Presentación y traducción de Juan José Solozábal Echevarría, Madrid, Alianza Editorial, 2015.

KELSEN, Hans, *Esencia y valor de la democracia*, traducción de Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz y Lacambra, Madrid, Ediciones Guadarrama Punto Omega, 2.ª edición, 1977.

LEIBNIZ, G. W., *Discurso de metafísica*, traducción, prólogo y notas de Alfonso Castaño Piñán, Buenos Aires, Aguilar, 4.ª edición, 1967.

- *Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancia, así como también de la unión entre el alma y el cuerpo*, traducción y prólogo de Enrique Pareja, Buenos Aires, Aguilar, 2.ª ed., 1969.
- *Monadología*, traducción, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, 3.ª ed., 1964.

MARX, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 4.ª edición, 1972.

MILL, J. Stuart, *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

- *Sobre la libertad*, traducción de Josefa Sáinz Pulido, Introducción de A. Rodríguez Huéscar, Madrid, Aguilar, 1971.

NATORP, Paul, *Curso de Pedagogía Social*, traducción de María de Maeztu, México, Editorial Porrúa, S. A., 1975 (editado junto con: *Propedéutica filosófica* y *La escuela de Marburgo*).

NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 3.ª edición, 1978.

- *La voluntad de poderío*, traducción de Aníbal Froufe, Madrid, EDAF, 2.ª edición, 1985.
- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de la filosofía del conocimiento*, Edición preparada por Manuel Garrido, traducción de Luis Manuel Valdés, Madrid, Tecnos, 2015.

PICO DE LA MIRÁNDOLA, Giovanni, *De la dignidad del hombre*, Introducción, traducción y notas de Luis Martínez Gómez, Madrid, Editora Nacional, 1984.

PLATÓN, *La república*, traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid, Alianza Editorial, 8.ª reimpresión, 2010.

RAWLS, John, *Sobre las libertades*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Introducción de Victoria Camps, Barcelona, Ediciones Paidós/I. C. E. - U. A. B., 1990.

RENAN, Ernesto, *¿Qué es una nación?*, traducción de Rodrigo Fernández-Carvajal, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2.ª edición, 1983.

ROUSSEAU, J. J., *Del contrato social*, traducción, prólogo y notas de Mauro Armiño, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México D. F., Ed. Grijalbo, S. A., 1.ª ed., 1967.

- *Las ideas estéticas de Marx*, México, Ediciones ERA, 1.ª ed., 1965.

- *Estética y marxismo*, México, Ediciones ERA, 2ª ed. en español, 1975.

SARTRE, J. Paul, *El existencialismo es un humanismo*, traducción de Victoria Prati, Barcelona, EDHASA, 3.ª edición, 1992.

SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, traducción de José Gaos, Buenos Aires, Editorial Losada S. A., 9.ª edición, 1971.

SIEYÈS, Eugenio J., *¿Qué es el tercer Estado?* Precedido de *Ensayo sobre los privilegios*, Introducción, traducción y notas de Marta Lorente Sariñena y Lidia Vázquez Jiménez, Madrid, Alianza Editorial, 1.ª reimpresión, 2008.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, 2 vols., traducción de Dolores Sánchez de Aleu, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Ediciones Península, 1969.

- *El político y el científico*, Introducción de Raymond Aron, traducción de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 3.ª edición, 1972.

ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980.

- “En torno al problema de Dios”, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 6.ª edición, 1974.