

## JOSE ORTEGA Y GASSET (1883-1983)

Asistimos (1983) al primer centenario del nacimiento de José Ortega y Gasset. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, a partir de su primer número (1974), viene ocupándose del pensamiento iberoamericano, que desde los comienzos figuraba como campo especializado de su interés editorial. La obra de Ortega y Gasset no ha tenido hasta ahora puesto significativo en sus páginas. La circunstancia de este centenario parece buena oportunidad para recordar esa obra. La primera parte del presente volumen recoge, en consecuencia, varias colaboraciones que se hacen eco de la figura de nuestro filósofo. No serán tantas y tales como hubiéramos deseado, pero sí las suficientes como para dejar constancia de la fecha, que sería injusto pasase ante nosotros desapercibida.

Existen razones adicionales para recordar a Ortega en nuestra publicación. Vamos a indicar algunas de ellas.

La *primera* resulta de que también él dirigió buena parte de sus «apasionadas» cuanto lúcidas meditaciones a ahondar en nuestro pasado cultural y a discernir los valores de las creaciones y los nombres más significativos de ese pasado. Lo hizo desde una filosofía que entiende como «ciencia general del amor» (*Obras*, Madrid, I, 1966, p. 316); y para identificar en las gestas hispánicas las corrientes de espíritu consonantes con los «motivos clásicos de la humana preocupación» (I, p. 312).

Su obra enriqueció nuestra sensibilidad para entender mejor el *Quijote* y *Las Meninas*, los nombres de Vives o de Goya, la arquitectura de El Escorial o el paisaje de Castilla. Supo hacerlo abierto a las corrientes universales del espíritu y a la par desde el amor a la circunstancia española más inmediata. Explicando al «lector» los motivos de sus *Meditaciones del Quijote*: «Todos [sus ensayos], directa o indirectamente, acaban por referirse a las circunstancias españolas»; ensayos de «salvación» inspirados en el convencimiento de que «hay dentro de cada cosa la indicación de una posible plenitud». Mas esa plenitud sólo se descubre y entrega a quien se acerca a su estudio con «amor intelectual», actitud en la que se nos recuerda el *amor intellectualis* de Spinoza (pp. 311-12).

Esto lo escribe en 1914, al pasar la línea de su treinta años, edad que para él significa la de entrada en posesión de las propias ideas, dejando atrás los años en los que predomina la disposición receptiva de las ajenas. En el «Prólogo» (1916) que antepone a varios de sus escritos juveniles (*Personas, obras, cosas*) insiste de nuevo: «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 esperanza españolas» (I, p. 419). Insistiendo en 1934 («Prólogo para alemanes»): «Mi producción durante muchos años padece la obsesión de España como problema» (VIII, 1970, p. 58).

Ese interés por lo autóctono no se contradice —antes se potencia— con su vocación europeísta o, si se quiere, universal. Respondiendo a un desplante de Unamuno, que tildaba de «papanatas» a los que se dejaban fascinar por lo europeo, replica orgullosamente Ortega: «Yo soy plenamente, íntegramente, uno de esos papanatas: apenas si he escrito desde que escribo para el público, una sola cuartilla en que no aparezca con agresividad simbólica la palabra: Europa. En esa palabra comienzan y acaban para mí todos los dolores de España» (I, p. 128). «La necesidad de europeización me parece una verdad adquirida» (I, p. 99). Advirtiendo que su mirada hacia Europa sigue selectivamente una dirección orientada, al menos para las fechas a que nos estamos refiriendo, por la cultura germánica. Acabar con la miseria nacional (punto sobre el que, como se sabe, dicta frases desoladoras) implica la «reabsorción del germanismo» (I, p. 213), ordenar nuestras cabezas «según el compás germánico» (I, p. 470). «El alma alemana encierra hoy en sí la más elevada interpretación de lo humano, es decir, de la cultura europea, cuya clásica aparición hallamos en Atenas» (I, p. 501; cf. IV, p. 42). Francia e Italia —piensa— han absorbido sin traumas esa cultura germánica. Como piensa también que hay que desprenderse del «imperialismo larvado» que sobre nosotros venían ejerciendo los modelos literarios franceses (I, p. 211). Todavía no han llegado las calendas en las que el imperialismo vendrá del área angloamericana. Claro es que, con el paso del tiempo, en el propio Ortega remite su germanismo para dejar que su ánimo se abra a intereses, sin más, universales. A estos distintos propósitos, releer «Prólogo para alemanes» (VIII, pp. 13-58).

Pero incluso en sus momentos de devoción polarizada hacia lo germánico, lo que busca no es una importación de la cultura exterior, sino su transplante con raíces: «Yo no me contento con menos que con una cultura española, con un espíritu español» (I, 501). No le seduce el copiar; su preocupación se cifra en integrar. Fustiga a los casticistas, que venden superficialidad por claridad, elevan la espontaneidad a genio nacional y confunden la tradición con el marasmo. Repudia el *pathos* del Sur, lo que Unamuno denomina alguna vez «el espíritu de España» y, contra él, tritura ese *pathos* haciéndolo consistir en «movimientos reflejos, instintos, barbarie, fisiología vasca o castellana» (I, p. 501). Se aventura en ocasiones hasta en las cualidades mismas de la raza, encontrando allí la explicación de los siglos de incuria e insustancialidad en que ha existido nuestra historia y hasta motivos para perder la esperanza. Observa que «no nos hemos iniciado siquiera en la cultura moderna», cuyo centro está en la filosofía y en las matemáticas. Ante lo cual espera no se encuentre extraño que «abomine de toda fe en lo espontáneo de la raza» (I, 83). Conceptúa lo espontáneo español

como «forzosamente malo» y a la raza como «espiritualmente muerta» (I, 84). En otro lugar, en debate con Maeztu, habla de «los dolores de esta raza sin fortuna ni esperanzas» (I, p. 122). Antídoto de lo castizo es lo europeo, lo que significa «producir ciencia» (I, pp. 84 y 106: pasajes de 1908).

Aunque la visión que de España tiene el joven Ortega sea más bien pesimista, presenta su programa de acción como «pesimismo metódico» (I, p. 503). Sus motivos de esperanza parten de poner en duda los valores del estilo de la España tradicional o casera. Requiere pasar a hacer pie en los contenidos culturales de la Europa moderna y se esfuerza en empujar la vida nacional en esa dirección, hacia una cultura transustanciada: la «cultura española» o el «espíritu español» por él buscados. Su voluntad de integración de lo castizo y lo europeo no quiere decir ni más menos que forzar al pasado tradicional a que se someta a la prueba de la modernidad y la supere. Si bien es consciente de que esto ha de hacerlo el español con el equipaje de vida histórica que tiene entre manos, entendiendo que «un pueblo es un estilo de vida», y que «el individuo no puede orientarse en el universo sino a través de su raza» (I, pp. 360 y 362; cf. II, p. 19). Repito que, sobre esa raza, dejada en sus espontaneidades, nuestro autor arroja reservas que, leídas a nuestra distancia, resultan hasta vejatorias (cf. X, p. 44). Toma, por ejemplo, de Tomás Mann esta frase aplicada a los italianos, pero que puede extenderse a todo el linaje de los meridionales: «No puedo aguantar a esos hombres terriblemente vivaces con su negra mirada animal. Esos pueblos latinos no tienen conciencia de los ojos» (I, p. 500, cf. pp. 497, 312, 356...).

A Ortega se le habían contagiado —¡manes del tiempo!— las opiniones que se divulgaban ya por sus años mozos sobre la superioridad aria. Llegaba a horrorizarse ante la eventualidad del parentesco étnico de los iberos con los «oscuros bereberes». (Ello reflexionando al hilo de que los iberos pudieran haber hablado euskera, no siendo el euskera idioma indoeuropeo —Masdeu, Larramendi, Humboldt [I, pp. 496-97]). Sobre lo mísero de la cosecha espiritual de nuestra historia parece que, al menos por algún tiempo, tuvo ideas arraigadas. «La sustancia española está enferma hace siglos» (I, pp. 82-83, 272-73, 279-80). Cuando no bastan a dar razón de ello los posibles antepasados bereberes (X, p. 44), echa mano de los visigodos: los germanos más romanizados, decadentes y sin vigor, como lo hace en *España invertebrada*.

Hay que tener presente que el tema de «la decadencia de España», de sus venturas y desventuras, es tratado por Ortega de modo nada simplista y desde un muy hondo «dolorido sentir», acaso bastante en relación con el dicho (que nos recuerda) de Nietzsche: el de ser el nuestro un pueblo que «quiso demasiado» (II, p. 557; VIII, p. 58). (Algunos matices sobre este asunto, en *La rebelión de las masas*, tanto el «Prólogo» como el «Epílogo»; de este último, las primeras y las últimas páginas; no perderían el tiempo nuestros hombres públicos si releyeran hoy con la debida atención y sin prejuicios esos textos).

Pese a todo lo dicho, su obra desmiente a sus diagnósticos. Tal vez

hasta encontró en esos diagnósticos la fuerza para llevarla a cabo o estimular a otros a hacerlo. Al fin acaba mostrándonos que el cuerpo enfermo de España contaba con miembros dotados de buena salud. Ortega nos enseñó a ver nuestra historia de manera diferente a como se veía antes de mostrárnosla él. Serán o no discutibles algunas de sus apreciaciones, mas donde puso la mirada iluminó siempre algún tema, a veces siglos enteros, de nuestro pasado. Y puesto que lo hizo de manera genial, inferimos que encontró gusto en hacerlo dando la razón al dicho de Schlegel que recoge en más de una de sus páginas: «Para lo que nos gusta, tenemos genio (*¿Qué es filosofía?*, VII, 1969, p. 278). Habría que añadir que su interés por las cosas de la raza se extendió también a los problemas de América. En concreto sobre las tierras y los hombres de la República Argentina dejó escritas páginas notables.

El *segundo punto* sobre el que valdría la pena decir algo tiene relación con el *cómo* hizo su obra, y sobre lo que en esa manera de hacerla hay de un estilo que estaba llamado a ser modélico para las generaciones que le suceden. Al decir «estilo», el término no ha de entenderse restringido, aunque no se excluya, a lo literario. Y no importa que el modo orteguiano de estar en la vida y de hacer las cosas haya sido tratado con suspicacias, tanto por activa como por pasiva. A nuestra distancia, resulta fácil comprobar lo hondo y amplio de su magisterio, que se extiende a sus mismos críticos y también a los que se aventuraron a darle lecciones.

Frente al *amor intellectualis* con que deseaba ejercer su oficio de filósofo, encontraba «la morada íntima de los españoles... tomada por el odio» (también nos habla de rencor y resentimiento recordando las descripciones que de esos estados de ánimo hiciera Nietzsche). Su modo de ser y su modo de hacer tiene que abrirse paso entre las escolleras a derecha y a izquierda que han sido nuestras seculares tendencias extremistas. Así, en el modo de ser, practicó de por vida la «fidelidad a uno mismo», acogiéndose a la enseñanza de Píndaro: «llega a ser el que eres». En la manera de pensar se opuso a la rutina y a la improvisación en nombre de la «responsabilidad (del) intelectual». En la práctica del oficio intelectual se impuso la profesionalidad, repartiendo parecido desdén para los inquisidores y para los beatos de la cultura. Se esforzó por asistir a la historia atento a las interpelaciones de su tiempo y tratando de situarse a la altura de ellas, lamentando el triste a la vez que «extraño aspecto patológico que tiene la historia y que la hace aparecer como una lucha sempiterna entre los paralíticos y los epilépticos» («Epilogo para ingleses» [*La rebelión de las masas*], IV, 1966, p. 292; ver igualmente p. 138). De donde su repulsa de la forma más castiza de manifestarse nuestra paralítica y nuestra epilepsia: «Ser de izquierda es, como ser de derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser imbécil; ambas, en efecto, son formas de la hemiplejía moral» (*Ibid.*, p. 130; cf. XI, p. 385).

«Nada moderno y muy siglo XX» (II, p. 22), se esforzó por dar a sus conciudadanos lo que necesitaban, no lo que le pedían, como exigiera para su hora Schiller: «Vive con tu siglo, pero no seas el juguete de

tu siglo; da a tus contemporáneos, no lo que ellos aplauden, sino lo que necesitan» (*La educación estética del hombre*, Austral, Madrid 1968, p. 45).

Ortega entendía que lo que necesitaban sus contemporáneos era un tratamiento de racionalidad europea y disciplina germánica. No descubre que en la «perenne decadencia» de España hubo esfuerzos honrados, pero los tacha de miopes (I, p. 99). A lo que él aspira es a convertir la ocurrencia feliz en estado de vida nacional. Por ello es por lo que afirma la necesidad de europeización como «verdad adquirida» (I, p. 99). Si ello implica descastización, viene a resultar como efecto de una duda universal, pero metódica; es decir, tras la cual se recupera en forma buena aquello mismo que se deja atrás o se pierde en su forma mala. Pudo equivocarse en las aplicaciones que hiciera de ese método, mas en cuanto a la necesidad de aplicarlo apenas parece que puedan existir dudas.

Otros países, de entre los que han ido en cabeza dirigiendo la cultura occidental, tienen sus clásicos de pensamiento, que en un momento dado dieron forma y estilo al hacer intelectual de su respectiva nación, o bien consagraron esa forma, como, por citar sólo un par de ejemplos, tuvo su Descartes Francia o tuvo su Kant Alemania. Los autores que vinieron después pudieron entregarse profesionalmente a su tarea porque encontraban en su predecesor clásico un modelo que les orientaba sobre el modo de «habitar» transitivamente el mundo, es decir, con eficacia, sin perderse en él; y habían fijado además ese modo de «habitar» el mundo en un discurso coherente. Yo no voy a decir que Ortega y Gasset sea un Descartes o un Kant, tampoco digo que no lo sea. Lo que sí afirmo es que en él puede encontrar el alma española una referencia paralela, en cuanto a las funciones que puede cumplir, a la de aquellos otros clásicos, cada uno en sus respectivas áreas culturales. Y afirmo también que por no tener esa referencia (evitando ahora toda comparación) andamos todavía aquí de un lado para otro, poniéndonos etiquetas culturales —filosóficas— y hablándolas en la más curiosa variedad de «germanías». Ortega puede orientarnos para pensar con claridad, que «es la cortesía del filósofo» (*¿Qué es filosofía?*, VII, p. 280); y para organizar lo pensado en sistema, que «es la honradez del pensador» (I, p. 114). En términos más humildes nos enseña el modo de acercarnos a las cosas, a las circunstancias, de arte que consigamos encontrar y sacar de ellas, «por el camino más corto» en cuanto sea posible, la plenitud de significado que llevan dentro (sin izquierdas, sin derechas, sin epilépticas sin paralíticas, sin resentimientos y sin más historias...).

Ejerció entre nosotros a su manera el oficio socrático. Sus libros pueden no tener el toque último de la obra acabada, al menos según lo que por obra acabada se entiende en filosofía. Pues bien, Sócrates no escribió libro alguno. Pero andaba en medio de sus conciudadanos como un tábano que los agujeroneaba para sacudir sus convenciones y despertarlos de sus modorras. También dijo a sus gentes cosas poco agradables. Aquellos mismos a los que educó en una forma de vida terminan deshaciéndose de él. No sin que antes dejara realizada su obra, y tras haber sido ejemplo mayor de la situación que refleja el dicho de aquel otro gran heleno: «tú pega, pero escucha».

Algo de esas vicisitudes socráticas conoció también Ortega. Y no importa que, con el tiempo y madurar de sus saberes, ajustara estrictas cuentas con el Sócrates amigo de su juventud. Como también las ajustó con los mentores modernos de linaje socrático, como Descartes o Kant (pueden verse al respecto sus obras: *El tema de nuestro tiempo* y *¿Qué es filosofía?*). Sus ajustes de cuentas son históricas y «en historia toda superación implica una asimilación» (*¿Qué es filosofía?*, VII, p. 369).

Hay en *Meditaciones del Quijote* un apartado en el que el propio Ortega explicita lo que es un modo de hacer las cosas y lo pone en práctica en su modo de habérselas con la novela cervantina. Tras insistir en las líneas finales de las páginas al «lector» en que sus ensayos traducen su constante «preocupación patriótica» afirma que, tras sus negaciones de una forma de ser España, se encuentra «en el paso honroso de hallar otra», y que sus meditaciones son «experimentos de nueva España» (I, p. 328). Uno de esos experimentos es el que hace meditando sobre el *Quijote*. Lo que hace es «un estudio del qui jotismo», entendiendo por tal el estudio del libro no del personaje; y buscando como resultado qué sea el «estilo cervantino». Con lo cual lo que intenta poner de relieve es la forma como Cervantes estaba en el mundo y cómo lo veía o lo pensaba; desde qué fuente vital manaba su obra y con qué recursos espirituales hubo de ejecutarla (I, pp. 326-27). Dado que Ortega encuentra «dudoso que haya otros libros españoles verdaderamente profundos» (insinuación contra la pretendida claridad latina y a favor de la profundidad —supuesta nebulosidad— germánica), lo que en ese libro leamos sobre la manera de estar en el mundo su autor puede ser la clave para abrir a las mentes ibéricas el camino al modo nuevo de experimentar lo hispánico (I, p. 380; cf. II, pp. 553-55, hablando del estilo de El Escorial).

El ajuste de cuentas se hace aquí a la España caduca y a su cultura oficial. Sobre todo, a la carencia de la manera auténtica de estar en la realidad y a la falta de un estilo puesto a servir a esa manera que no niegue la experiencia de lo profundo. Recuérdese lo que escribe sobre la crítica literaria de la época, en un Menéndez Pelayo o en un Valera (I, p. 339). Pero la negación o crítica de la cultura tradicional supone, o más bien exige, que se complete con una afirmación, con la declaración clara de lo que como nuevo y en su plena forma ha de sustituir a lo anterior. Aunque en casos —y como revulsivo— cargue la mano de las negaciones (en más de una ocasión coregidas con el andar del tiempo), lo que busca es la integración. Y piensa que esto exige ver las cosas bajo nueva óptica. La España de la apariencia ha de dejar paso a la de la sustancia. Si «la realidad tradicional en España (y alude a una tradición de tres siglos) ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad de España», es claro que postule ir «contra la tradición, más allá de la tradición». Pero admitiendo, como ya hemos dicho, que es «cada raza un ensayo de una nueva manera de vivir, de una nueva sensibilidad». Esa manera nueva de vivir y nueva sensibilidad es lo que intenta ponernos delante: no inventándola o trayéndola dispuesta para todo uso de algún más afortunado país exterior. «De entre los escombros tradicionales nos urge salvar la primera sustancia de la raza, el módulo

hispánico...», el estilo de la España que pudo ser, y que en el gran libro cervantino encontré, por una vez al menos, el modo de hacerse realidad. «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»: es decir, la enciclopedia toda de la cultura moderna en la clave neokantiana que Ortega trajo de Marburgo, y que le sirve de criterio al escribir ese pasaje (I, pp. 362-63; su eco, en VIII, p. 58).

Eso que Ortega buscaba en Cervantes y que, de encontrarlo, sería como el canon de hacer las cosas en forma, por lo nuevo y más allá de lo tradicional, es lo que habríamos de buscar igualmente en su obra: el estilo de Ortega, la manera orteguiana de acercarse a las cosas..., con lo que tendríamos abierto el camino para entrar en contacto con algo parecido a lo que nuestro autor denomina «la primaria sustancia de la raza, el módulo hispánico», una manera de entrar con firme paso por el camino de la cultura y asistir a ella allí donde en cada sazón se dan sus batallas.

Eso es lo que quería decir cuando sugería que Ortega y Gasset no sólo nos enseña con sus obras cosas importantes *sobre lo que* ha sido nuestra historia, nuestra tierra y nuestros hombres, nos enseña también *el modo* de ponerse a ser lo español en forma y como es debido.

Se dirá que en toda esa requisitoria orteguiana sobre plenitudes y esencialidades hay demasiada literatura. Y que en la presentación que de él se hace aquí también. Aceptado. Quítese toda la literatura que guste. Pero sobre la cosa de que se habla, valga repetir el dicho temistocleo: «Pega, pero escucha».

Todavía hay un *tercer punto* que merece la pena tocar. Hemos dicho que Ortega estudió clarívidamente determinado número de temas hispánicos. Y también que enseñó a su generación y a las que le han sucedido una manera de pensar desde España que consueña con los hábitos intelectuales modernos, o que se puso a hacer filosofía en la clave de discurso utilizada en todas partes por los entendidos en hacerla. Pero ocurre que las dos cosas se le han venido criticando. Por ocuparse en lo circunstancial —no sólo la circunstancia española—, su obra se reparte en piezas literarias (concediendo que de gran calidad) servidas al público en la prensa cotidiana. Cuando se eleva a tratar alguna cuestión filosófica más de propósito no abandona el estilo de ensayo del periódico. No es cuestión de volver aquí sobre pasadas escaramuzas de agravios y desagravios. Tomando pie en ello, lo que cabría hacer es distinguir en la obra orteguiana dos clases de escritos: unos que tendrían carácter exotérico o destinados al gran público, y otros esotéricos o compuestos por estudios especializados o por cursos universitarios. Los lectores comunes de Ortega, fuera de los que siguieron su magisterio, de ordinario, se han quedado en la primera clase de esos escritos. Para los estudiosos, los que tienen mayor importancia son los segundos, o sea los que de propósito tratan de filosofía. Y es curioso observar que Ortega, si bien hizo seriamente filosofía, fue más común en él hablar sobre ella, como también sobre la ética, la estética, la ciencia. Es decir, que lo que hizo

más a fondo fue una filosofía de la cultura y, en concreto, una filosofía de la filosofía o una meta-filosofía.

Esto tiene una explicación. A la vez apunta a lo que puede ser nuestra manera de relacionarnos con Ortega-filósofo.

La explicación tiene que ver con el hecho de que la filosofía, como pensamiento sistemático de la realidad, había ido perdiendo vigencia y hasta razón de ser desde la segunda mitad del siglo XIX. Su propia formación la recibe de corrientes epigonales. Su manera de entenderse con la realidad cuando regresa de Marburgo es la neokantiana. Y lo que escribe durante una docena de años es estética, ética o filosofía neokantiana. O bien ensayos sobre circunstancias diversas inspirados en esa filosofía, entreverada de ecos fenomenológicos. Años después se inspirará en las filosofías de la vida. En la primera lección de su curso *¿Qué es filosofía?* habla de la penuria filosófica de décadas anteriores, incluso del siglo anterior. «Desde 1840 a 1900 puede decirse que ha atravesado la humanidad una de sus temporadas menos favorables a la filosofía» (VII, p. 286). Cree que, cuando escribe esas lecciones (1929), las cosas están cambiando. Pero si han cambiado es para una manera rara de hacer filosofía. Tanto que él no va a ocuparse en hacer filosofía, sino de filosofar sobre la ocupación de los filósofos; es decir, sobre lo que se hace al hacer filosofía. De ahí que no entienda su escrito como una «introducción a la filosofía», sino como la operación de tomar en cuenta «la actividad misma filosófica, el filosofar mismo y someterlo radicalmente a un análisis» (VII, p. 279). Añade que a su entender, una operación semejante «no se ha hecho nunca, aunque parezca mentira» (p. 280). Pues bien, esa operación de segundo orden que consiste en filosofar sobre la filosofía absorberá en gran parte sus reflexiones posteriores, hasta la que puede considerarse su última obra y, para el sentir común, la más importante: *La idea de principio en Leibniz*.

Y ahora pasamos a decir algo acerca de nuestras relaciones con Ortega. Sobre lo cual resulta que, por un lado, es discutible que encontremos en él una cosa así como nuestro Descartes, con su sistema terminado y dado al público. No tenemos nada de eso. O, si queremos hablar de un sistema, éste consiste en dejar sistematizada la tesis de que no hay sistemas que una época o una raza puedan usufructuar, como un patrimonio que conservar o, si acaso, incrementar. Filosofar consiste en cosa distinta de hacer sistemas; más bien es lo contrario, consiste en deshacerse —aunque sistemáticamente— de ellos. Su juvenil convicción hegeliana de que «la verdad sólo puede existir bajo la figura de sistema» (I, p. 440), si es que la mantiene en su madurez, es totalmente transformada.

Y uno se explica entonces que en Ortega no se encuentre obra alguna que lleve un título con la promesa de aclararnos lo que es la realidad. Al modo, por ejemplo, de los títulos de Descartes: *Principios de filosofía*, *Meditaciones metafísicas*. Por cierto, es chocante notar lo poco afortunados (no todos) que son los títulos de las obras orteguianas. Pese a su genio del lenguaje, no encontró para sus obras ninguno que, por sí mismo, llevara a la convicción de que era el de un tratado de filosofía,



como, por ejemplo, *Crítica de la razón pura* o *Fenomenología del espíritu*. Ortega no podía escribir una *Enciclopedia filosófica*, ni tampoco una *Lógica* con valencia de *Metafísica*. Debíó ser dramático para un profesor de esa última materia. Pero se trataba de que los tiempos le pedían entender la filosofía como drama, como una manera de vivir, la manera radical de hacerlo, no como una ocupación profesoral consistente en escribir tratados desdramatizadores.

Por lo dicho se comprende que no podamos celebrar este centenario algo así como alzando el estandarte de una «vuelta a Ortega». Al menos no en el sentido de continuar epigonalmente lo que pudiera entenderse por su pensamiento. Lo cual no quiere decir que no sea gracias a él como podemos hoy contar con un nutrido cuerpo de verdades adquiridas sobre muy diversos temas, en concreto temas españoles. Su magisterio, dicho en pocas palabras, no consiste en que nos enseñara filosofía, sino en que nos enseñó a filosofar. Magisterio que, por tanto, tiene que ver con el punto segundo anteriormente tratado. Y nos enseñó a filosofar, porque, aunque antes se practicara ya ese oficio, fue él quien le dio profesionalidad, quien recuperó el «paradigma perdido» (o no encontrado entre nosotros, al menos como hábito generalizado) sobre la manera moderna de pensar. En principio, pues, su legado consiste en un método. Pero, como ha ocurrido en otros casos semejantes en la historia del pensamiento, descubrir y ponerse en claro respecto a un método es dejar abierto un campo de problemas. Al modo de pensar de Ortega subsigue una filosofía que, para él mismo, consistía en hermenéutica. «Toda labor de cultura es una interpretación» (I, 337; I, 366). El pensamiento así denominado no puede decirse que sea hoy algo fuera de interés.

Terminaremos transcribiendo una par de pasajes en los que se declara lo que era el modo de pensar orteguiano, así como las posibilidades abiertas ante él como filosofía por hacer. Hacia el final de la lección VI del curso *¿Qué es filosofía?* nos dice que acaba ahí la fase preparatoria «para el ingreso en la filosofía», consistente en hablar de ella, indicando que va a pasar a «hacer filosofía» (VII, p. 357). En realidad ha de seguir todavía hablando de la filosofía, pero, en la lección VII, se aplica a identificar cuáles sean los «datos radicales del universo» en los que hacer pie para asegurar en ellos todo lo demás. Examina lo que para el pensar moderno han sido esos datos que, desde Descartes, son la *cogitatio* o la conciencia. Señala que los pueblos mediterráneos, entre ellos el español, carecieron de sensibilidad —de gusto y de disposición— para adoptar ese punto de vista como dato inicial de su modo de ver el mundo. En consecuencia esos pueblos se replegaron en sí mismos y, reduciendo su vida a *vita minima*, dejan de estar en «forma» cultural, según el modo de hacer la cultura moderna. Describe a esta última en la forma siguiente (y es uno de los pasajes que interesaba transcribir): «Es muy difícil a nuestros pueblos mediterráneos —y no por casualidad— hacerse cargo del carácter peculiar, único entre todas las demás cosas del universo, que constituye el pensamiento y la subjetividad. En cambio, a los hombres del Norte les es relativamente fácil y obvio. Y como la idea de la subjetividad es... el principio básico de toda la Edad moderna, conviene dejar al paso insinuado que su incomprensión es una de las

razones por las cuales los pueblos mediterráneos no han sido nunca plenamente modernos» (VII, p. 369; cf. IV, 33-47).

Tras relacionar para cada época los principios inspiradores de la vida con el clima espiritual de la misma (época), insiste en que el clima de la modernidad era cosa que ni le iba ni le interesaba al pueblo español. De ahí su repliegue sobre sí mismo y la infecundidad en obras de cultura propias de la época en cuestión. Pero Ortega avista un nuevo clima con nuevos principios inspiradores y organizadores de la vida. Son los principios que conlleva su «reforma de la filosofía». Piensa en consecuencia que el tiempo nuevo puede brindar a los pueblos secularmente decaídos una oportunidad de recuperación. Y aquí el segundo pasaje: «Imaginen ustedes que esa idea de la subjetividad, raíz de la modernidad, fuese superada... Esto querría decir que comenzaba un nuevo clima —una nueva época. Y como una nueva época significa una contradicción de la anterior, de la modernidad, los pueblos maltrechos durante el tiempo moderno tendrían grandes probabilidades de resurgir en el tiempo nuevo. España acaso despertaría otra vez plenamente a la vida y a la historia» (VII, p. 369).

Nótese que el último de los textos supone que si España no estuvo en activo o en forma en la modernidad, parece que alguna vez antes sí lo estuvo, incluso en la misma modernidad, aunque según otro espíritu que el moderno. Aunque es de notar también que en el párrafo inmediato al citado entiende Ortega que «en historia toda superación implica una asimilación: hay que tragarse lo que se va a superar, llevar dentro de nosotros precisamente lo que queremos abandonar». En nuestro caso, el principio de la Edad moderna: su duda metódica, que no es «una aventura de la filosofía; es la filosofía misma, percatándose de su propia y nativa condición» (VII, pp. 369-70).

S. ALVAREZ TURIENZO