

## LA FILOSOFIA PRACTICA DEL JOVEN ORTEGA DESDE EL NEOKANTISMO DE MARBURGO

El presente trabajo ofrece tan sólo unas notas incompletas que espero que serán suficientes para poner de relieve la importancia de la influencia que ejerció en un momento del pensamiento de Ortega (1907-1914) la doctrina neokantiana, tal como la entendían los filósofos de Marburgo. Ello es índice de una incidencia mal estudiada de estas corrientes en la cultura española del siglo xx. Para un estudio adecuado de estos problemas será condición imprescindible romper con las imágenes esquemáticas y fosilizadas del neokantismo marburgés que, paradójicamente, fueron ampliamente propiciadas por el propio Ortega en un intento de reacción, no siempre mesurada, contra sus propios comienzos.

En realidad, este trabajo es la continuación de otro mío anterior<sup>1</sup> en el que abordé la influencia del neokantismo marburgés en el joven Ortega en lo tocante a la concepción de la *filosofía* y la *cultura*, importancia de la *ciencia* y el *método*. Por lo que toca a estos temas, los estudios de Ortega en Marburgo, la visión que el neokantismo de Marburgo da el Ortega maduro y la que yo (brevemente esbozo remito a dicho trabajo. Aquí, como el título indica, trataré los temas de ética, pedagogía y política, con un breve apéndice sobre la libertad como meta y Dios en el sentido antes indicado.

### 1. ETICA.

Es muy poco lo que he podido encontrar en los escritos de Ortega de esta época que refleje explícita y directamente influencias de la ética de los neokantianos de Marburgo; sin embargo, como para éstos pedagogía, política y religión pertenecen a este mismo dominio, es decir, son anexos de la ética, después de unas breves anotaciones sobre ética haré referencia a los otros puntos citados en los que la influencia explícita del neokantismo marburgés es más patente en el joven Ortega.

En 'Sobre una apología de la inexactitud' (1908) Ortega, polemizando

1 Cf. M.<sup>a</sup> S. González-Gardón, 'Presencia de algunos temas neokantianos en el joven Ortega', *Cuadernos salmantinos de filosofía* 6 (1979) 359-77. La reciente e importante obra de N. R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas* (Gredos, Madrid 1979) ofrece muchos datos importantes, aunque no trata directamente la problemática que ahora me ocupará.

con Maeztu, no cree como éste que la falta de moralidad pueda solucionarse mediante la propaganda y difusión de la vida de fe, sino de las ideas científicas. Hay «un medio —dice— que nos podemos proporcionar para hacer hombres buenos, como el que compra una pócima en la botica: ciencia»<sup>2</sup>. La virtud, admite Ortega con Platón, puede ser adquirida, enseñada porque es ciencia. Que la virtud sea ciencia no sólo lo dice en el artículo citado sino en varias ocasiones; así, en 'Reforma del carácter no reforma de las costumbres' (1907) repite con Sócrates que la virtud es ciencia<sup>3</sup>. En 'La cuestión moral' (1908) espera de la cultura no la técnica, sino la virtud, la honradez, la bondad y responsabilidad, en suma, la energía moral; es la ciencia quien nos descubre el mundo moral<sup>4</sup>. En 'La moral visigótica' (1908), del que vamos a tratar luego, sigue insistiendo en que la virtud moderna es la sabiduría y el gran pecado la ignorancia. Esto tiene resonancias socrático-platónicas, pero también neokantianas; para Cohen, la ética no es sólo razón práctica, voluntad pura, sino sobre todo ciencia jurídica, Derecho. El Derecho representa para Cohen el papel de *factum* en la razón práctica del mismo modo que la matemática lo era en la razón pura. Para Natorp el único camino para tener conciencia moral es la cultura y ya sabemos que para Ortega y los neokantianos de Marburgo cultura y ciencia en sentido amplio son equivalentes; como es lógico, en este contexto no se refiere Ortega a la ciencia en sentido estricto —la física matemática—, sino a todo ámbito de la cultura que utilice métodos científicos, precisión y rigor. Según dice Ortega, no bastan las buenas intenciones, sino que se necesitan buenos métodos<sup>5</sup>.

Ortega critica la moral española por estar reducida al exclusivo dominio de la sexualidad y el robo, ocupando aquélla el primer lugar; es una moral cristiana, dogmática, estrecha y heterónoma. Así en 'Reforma del carácter no reforma de las costumbres' expone la necesidad de una reforma moral lo suficientemente honda para que sea capaz de modificar el carácter moral, fuente de los actos y las costumbres. Para hacer mejores celtíberos no hay que cerrar las tabernas y prohibir el alcoholismo, sino hacerlos más sabios, fomentar la intelectualidad<sup>6</sup>. En 'La moral visigótica', después de oponerse a la polarización de la moral en la lujuria y el robo, dice que en la Edad Media la tragedia de la vida había que resolverla según el dilema «o materia o Dios»; con el Renacimiento viene la resurrección de la ciencia y se rompe el dilema medieval pues entre la materia y Dios está la humanidad. El hombre es para Ortega el único capaz (entre materia y Dios) de una producción continua, progresiva de la sabiduría; por eso, la primera virtud moderna es la sabiduría, el ejercicio de la ciencia. La ciencia es quien ha convertido en *hombre* al ser humano; por tanto, la sexualidad es algo secundario en la ética moderna y «no es la pureza el primer deber del hombre, sino la sabiduría; no es la lujuria el gran pecado, sino la

2 J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, I, 120. Todas las citas de Ortega se harán por la 1ª ed. de sus *Obras completas* (OC) (Rev. de Occidente, Madrid).

3 Cf. OC, X, 21.

4 Cf. OC, X, 76-7.

5 Cf. OC, I, 122.

6 Cf. OC, X, 21.

ignorancia». Por ello, el primer deber del Estado es la cultura y si no reconoce como deber primario suyo el fomento de la sabiduría entonces es un Estado inmoral<sup>7</sup>. Secularización de la virtud y virtud equivalente a ciencia son dos constantes en el Ortega de esta época cuando trata el tema y todo ello como trasfondo de su labor de reforma político-social que se impuso como tarea en estos años mozos. Este ideal moral como motor de su labor político-social lo veremos aparecer a lo largo de todo el trabajo, así como su relación con los neokantianos de Marburgo.

En 'El sobrehombre' (1908) Ortega, comentando a Nietzsche, dice que la definición del hombre es el problema más hondamente filosófico. Según Ortega, la filosofía nació precisamente cuando Sócrates se preguntó: ¿qué es el hombre? Tal pregunta es el único y verdadero problema de la ética y motor de las variaciones históricas. En dicho artículo, aunque Ortega alude explícitamente a Nietzsche, puede haber influencias de la ética de Cohen. En 'Asamblea para el progreso de las ciencias' (1908) Ortega alude a la importancia y las dificultades que entraña la definición del hombre y aquí ya no sólo acepta con Cohen que el hombre es el verdadero problema de la ética, sino que además define al hombre como sujeto de la bondad. Veamos el texto de Ortega: «¿Es cosa tan clara lo que entendemos por hombre? Bien sabe el lector que las disputas de lo que es el hombre han sido el motor de todas las grandes guerras y revoluciones; bien sabe que no nos hemos puesto de acuerdo... En tiempo de Varrón se contaban ya doscientas ochenta opiniones acerca del Bien: ésto supone otras tantas acerca del hombre, que es el sujeto de la bondad»<sup>8</sup>. En 'La pedagogía social como programa político', Ortega plantea de nuevo la pregunta qué sea el hombre; como Natorp, niega que el hombre sea un individuo biológico; la educación, la pedagogía no se aplican a tal individuo, sino al hombre en cuanto sujeto de la bondad, del conocimiento científico y de la experiencia estética.

Respecto al imperativo categórico kantiano dice Ortega: «Tras un siglo de haber sido formulado "el imperativo categórico" no ha habido dos docenas de españoles que le hayan mirado frente a frente, de hito en hito y aún está por estrenar en España esa navaja de afeitar vicios»<sup>9</sup>. Esta referencia aparece en el segundo artículo de 'Asamblea para el progreso de las ciencias'.

Por otra parte, Ortega da mucha importancia al respeto, que considera «la virtud socializadora por excelencia»<sup>10</sup>. Respeto hacia todo y hacia todos pide en 'Sobre «El Santo»' (1908). Respeto a la verdad, el bien, la belleza y, sobre todo, respeto a las personas: éste es el gran motor para conseguir obras sociales perennes, dice en 'Fuera de la discreción' (1909). Respeto para las opiniones aunque no se compartan, pide en 'Observaciones' (1911). El respeto es un deber ético que tenemos hacia los demás para Kant y los neokantianos de Marburgo simplemente por ser hombres. Kant y los marburgeses basan dicho deber

7 Cf. OC, X, 57-8.

8 OC, I, 100.

9 OC, I, 110.

10 OC, X, 95.

en la dignidad del hombre, dignidad que derivan, a su vez, del imperativo del hombre fin-en-sí; si el hombre ha de ser tratado siempre como fin y nunca meramente como medio exige que le respetemos en él y en sus obras, a pesar de sus defectos, porque como fin posee una dignidad en sí. El respeto tiene, pues, en la ética de Kant y los neokantianos de Marburgo un lugar privilegiado. También hemos visto cómo Ortega da mucha importancia al respeto, pero lo que no explicita es en qué se basa el respeto, por qué hemos de respetarnos por qué el respeto es una virtud, cuál es en fin su fundamento ético.

En 'Sobre la pequeña filosofía' (1908) Ortega considera como la gran obra de Kant su filosofía práctica, concretamente cita la *Crítica de la razón práctica* y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Según Ortega, esta filosofía práctica fue el gran invento de Kant, lo nuevo en filosofía al presentar la moral como ciencia. Sin embargo, aunque considera la *Crítica de la razón pura* como obra genial «en la que se expone la teoría idealista del conocimiento con claridad incomparable», luego añade que «la afirmación contenida en esta obra» estaba íntegramente en Platón, Descartes y Leibniz. Respecto a la *Crítica de la razón pura*, éste no es exacto, pues bien está reconocer el primado de la razón práctica, cosa que hacían no sólo los marburgeses sino el propio Kant; pero la afirmación anterior de Ortega lo que indica es que no entendió el planteamiento de la *Crítica de razón pura* ni en ella misma ni en los neokantianos de Marburgo. Para éstos eran importantes Platón, Descartes y Leibniz; así, Cohen y Natorp tienen estudios sobre ellos muy interesantes, pero pertenecían a la *prehistoria* del criticismo, no eran ya el criticismo de Kant.

Para Ortega, antes de la reforma económica ha de venir la intelectual y moral; para ello se necesita la cultura, mejor, difundir la cultura, culturalizar y concienciar al pueblo, cosas que se logran mediante la educación.

La moral, como decíamos, subyace en la obra pedagógica y político-social (socialismo) de los neokantianos de Marburgo, pero aquí hay una gran diferencia entre ellos y Ortega. La diferencia está en que el joven Ortega no nos ofrece un desarrollo riguroso y sistemático de la ética de Kant, como hicieron los marburgeses, ni tampoco de la de los neokantianos de Marburgo (que es en realidad una interpretación de la kantiana), ni de la suya propia. Sólo presenta el Ortega de esta época simples alusiones, referencias a un ideal moral que sirve de soporte a su concepción de reforma socio-política y pedagógica.

## 2. PEDAGOGIA

En 'La pedagogía social como programa político' (1910) Ortega renuncia a la pedagogía del paisaje, expuesta en el trabajo que lleva ese mismo título en 1906. Así, en la citada conferencia de 1910 puede decirse que hay un auténtico enraizamiento con la pedagogía social de Natorp. Entre los intereses de éste están la pedagogía y la psicología (no el psicologismo); en su pedagogía Natorp habla del ideal educativo, de

los medios para realizarlo, del concepto de pedagogía social, etc. Teniendo ésto en cuenta, los temas que trata Ortega en dicha conferencia son muy semejantes<sup>11</sup>. Además, la pedagogía científica tanto para Ortega como para Natorp ha de ser pedagogía social: «Puesto que la educación debe ser transformación de la sociedad, según un ideal de sociedad que previamente poseemos y esta educación debe ser social, la pedagogía se convierte en la ciencia de transformar las sociedades». Si antes llamábamos a esto política, dice Ortega, la política se ha convertido para nosotros en pedagogía social y el problema español es un «problema pedagógico».

Así, a una pedagogía individual opone Ortega una pedagogía social, tomando explícitamente ideas de Natorp, Platón y Pestalozzi (téngase en cuenta que Natorp toma muchas ideas de Pestalozzi y Platón). A este respecto dice Ortega: «La pedagogía de Platón parte de que hay que educar la ciudad para educar al individuo. Su pedagogía es pedagogía social»<sup>12</sup>. Hablando de Pestalozzi dice: «La escuela según él es sólo un momento de la educación: la casa y la plaza pública son los verdaderos establecimientos pedagógicos»<sup>13</sup>. Y sigue Ortega en la citada conferencia: «En estos años que corren el insigne Paul Natorp ha publicado estudios decisivos sobre esta materia. El concepto de pedagogía social —escribe en uno de sus libros— significa el reconocimiento capital de que la educación está socialmente condicionada en todas sus direcciones esenciales, mientras 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»<sup>14</sup>.

Pero podemos preguntarnos: ¿qué es lo social?, a lo que Ortega responde: «Lo social es la combinación de los esfuerzos individuales para realizar una obra común»... La sociedad no es originariamente una comunidad de sentimientos, sino una agrupación de hombres para lograr ciertos productos culturales o materiales, pues «cultura es labor, producción de las cosas humanas; es hacer ciencia hacer moral, hacer arte». Mayor o menor cultura es mayor o menor capacidad de trabajo, ya que «las cosas, los productos son la medida y el síntoma de la cultura»<sup>15</sup>. Puesto que la base de la sociedad no son vínculos naturales, sino la unanimidad en las labores de la cultura, cada trabajador ha de ser consciente del valor social de su trabajo a fin de que su servicio no

11 OC, I, 499-500. Cf. P. Natorp, *Propedéutica filosófica, Kant y la Escuela de Marburgo, Curso de Pedagogía social*, tr. respectivamente por F. Larroyo, J. V. Viqueira, M.ª de Maeztu (Porrúa, México 1975); aquí *Curso de pedagogía social*, §§ 2-6, pp. 105-8.

12 OC, I, 506.

13 Cf. P. Natorp, *Curso de pedagogía social*, §§ 18, 19-42, pp. 123-4, 125-51 trata cómo se ha de desarrollar la educación en la casa, escuela y formación libre de los adultos en la universidad y escuelas normales. Cf. K. Vorländer, 'Kant und Marx', en H. G. Sandkühler y R. de la Vega (Ed.), *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus* (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974) 343. Aquí Vorländer trata de paso de los mismos niveles de educación que Natorp: hogar, escuela y formación libre de adultos.

14 OC, I, 506. Cf. Natorp, o. c., § 15, p. 119 dice casi textualmente lo que repite Ortega en el citado párrafo; quizá la única diferencia resida en la traducción.

15 OC, I, 507.

sea de esclavo, sino cooperación consciente de todos en la empresa común. «El trabajador —dice— si no ha de ser esclavo, necesita tener conciencia viva del sentido de su labor»<sup>16</sup>. En la conferencia a que nos venimos refiriendo Ortega insiste en la necesidad de que todo individuo sea un trabajador de la cultura y en que todo trabajador tiene derecho a que se le dé conciencia cultural, lo que Ortega llama «el valor ético de la pedagogía social». Dividir a los hombres en cultos e incultos equivale a clasificarlos en hombres y subhombres, lo cual es inadmisibile porque implica una ruptura en la sociedad humana y en la unidad de un pueblo. Pueblo es una comunión en el trabajo, en la cultura. Aquí aparece una clara influencia de las ideas que Natorp expone en su *Pedagogía social y Curso de pedagogía social*<sup>17</sup>.

En cuanto a la importancia de fomentar en el niño su dimensión social e inserción en la comunidad, Ortega en 'Al margen del libro A.M.D.G.' (1910) pide que se enseñe a los niños a amar la comunidad, a hacerse filantrópicos y activos, respetuosos con el error y confiados en la capacidad de mejorar inmanentemente al hombre. Dichos temas son casi una constante en Natorp al tratar de pedagogía y educación.

Según dice Ortega, él descubrió que su grito «¡salvémonos en las cosas!» no quería decir otra cosa distinta de lo que decía Pestalozzi con su «educación del trabajo», que es al mismo tiempo «educación para el trabajo y educación por el trabajo», pues «la comunidad o sociedad verdadera se funda en la unanimidad del trabajo», pero «la comunidad del trabajo no ha de ser puramente exterior: ha de ser comunión de los espíritus, ha de tener un sentido para cuantos en ella calaboren. La comunidad será cooperación»<sup>18</sup>.

En esta conferencia Ortega utiliza ampliamente ideas expuestas por Natorp en *Pedagogía social y Curso de pedagogía social*, sobre todo cuando insiste en la necesidad de hacer de España una nación, un pueblo, una comunidad en el orden del trabajo y de la cultura. Veamos lo que dice el propio Ortega: «La España futura, señores, ha de ser esto: comunidad, o no será. Un pueblo es la comunión de todos los instantes en el trabajo, en la cultura; un pueblo es un orden de trabajadores y una tarea. Un pueblo es un cuerpo innumerable dotado de una única alma: Democracia. Un pueblo es una escuela de humanidad»<sup>19</sup>. Y también cuando, como ya hemos visto, nos dice que pedagogía y política vienen a ser dos cosas paralelas, ya que la política es el instrumento para transformar una realidad dada según un ideal y, por ello, resulta una actividad educativa ya que la educación consiste también en transformar una cosa en otra. Son asimismo ideas de Natorp el pensar que para que todo individuo trabaje con entusiasmo en una labor común

<sup>16</sup> OC, I, 509.

<sup>17</sup> Cf. P. Natorp, *Propedéutica filosófica*, cit., §§ 34, 35, 36, 37, pp. 41-7, en donde trata sobre la participación de todos en la comunidad, en la educación social, en el trabajo comunitario, en fin participación de todos en la cultura. También presenta la moral como ideal subyacente a la pedagogía.

<sup>18</sup> OC, I, 508. P. Natorp, *Curso de pedagogía social*, §§ 18, 23, pp. 123, 130, habla de la relación educación-trabajo como integración en la comunidad. K. Vorländer, o. c., p. 345 también habla de la íntima relación entre ambos.

<sup>19</sup> OC, I, 512.

es necesario que tenga una clara conciencia del sentido de su labor; por eso es imprescindible que se dote de conciencia cultural a todo trabajador. No sólo Natorp, sino en general los marburgeses dan gran valor e importancia a la labor educativa para concienciar y preparar a los hombres, para ayudar a difundir su gran esperanza: el socialismo. Para conseguir, finalmente, una sociedad socializada más humana, más justa.

Ya en 'La ciencia romántica' (1906) dice Ortega: «El individuo no ha existido nunca: es una abstracción. La humanidad no existe todavía: es un ideal»<sup>20</sup>. Ideas semejantes son repetidas en 'La pedagogía social como programa político' en donde incluso cita a Natorp<sup>21</sup>. Por eso, cuando el pedagogo entra en relación educativa con un alumno no se encuentra ante un individuo, sino ante un «tejido social» ya que el niño es miembro de una familia y en él gravitan sus influencias; ésta, a su vez, forma parte de una sociedad y un Estado que están influyendo en ellas; pero, además, cada nación, cada pueblo está a su vez bajo el influjo de su historia y de la humanidad entera. Estas ideas son expuestas por Natorp en los escritos ya citados y por Cohen en *Ethik des reinen Willens*. Por tanto, sigue Ortega, «el hombre como tal no es el individuo de la especie biológica sino el individuo de la humanidad. Concretamente el individuo humano lo es sólo en cuanto contribuye a la realidad social y en cuanto es condicionado por ésta»<sup>22</sup>. Sin embargo, Natorp tiene mucho cuidado en no disolver la individualidad, la dimensión individual de la persona en lo social; en su pedagogía hay una constante atención a lo individual y social, lo cual no aparece tan claro en Ortega en quien lo social eclipsa un tanto lo individual, como podemos ver en este apartado y veremos en el siguiente.

Según Ortega, la educación del individuo ha de ser educación social y el Estado el encargado de enseñar en cuanto representa los ideales de la sociedad; la Iglesia no debe entrometerse. Son varios los escritos en los que Ortega aboga por la enseñanza laica. En 'Catecismo para la lectura de una carta' (1910) defiende las teodiceas modernas de Spinoza, Voltaire, Lessing, Rousseau, Kant, Hegel, etc., que son, según Ortega, teodiceas sin Dios; parece que aquí Ortega se declara partidario de una «religión dentro de los límites de la humanidad». En la educación, según nuestro autor, ha de suprimirse la Iglesia católica, ya que la primera exigencia es la supresión de toda dogmática y ésta es la primera condición exigida por Natorp para lograr la transformación dentro de los límites de la humanidad». En la educación, según nuestro autor, ha de suprimirse la Iglesia católica, ya que la primera exigencia es la supresión de toda dogmática y ésta es la primera condición exigida por Natorp para lograr la transformación dentro de los límites de la humanidad. Tal vez dicha religión proceda de Natorp y tenga sus raíces en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant. Aunque haya en este punto influencias krausistas y de otros autores (como Pestalozzi), creo que el influjo kantiano y neokantiano están también

20 OC, I, 93.

21 OC, I, 504.

22 OC, I, 505-6.

presentes. Así Natorp, respecto al problema de la religión, dice que el conflicto entre religión y ciencias humanas está en que éstas permanecen dentro de los límites de la humanidad mientras que la religión aspira a elevarse por encima de dichos límites a lo trascendente. Pero, suponiendo el origen humano de la religión, debe ser posible una «religión dentro de los límites de la humanidad» que abandone el *dogma* de lo trascendente y se quede en un anexo de la moral. El problema de la educación religiosa se soluciona, según Natorp, con una instrucción no dogmática, como piden Pestalozzi y Diesterweg. Por tanto, no inculcar a los educandos —menos aún imponer— convicciones dogmáticas ni positivas ni negativas, sino preparar el hecho religioso como parte integrante de nuestra vida cultural. Ni Iglesia, ni Estado, ni familia deben imponer convicciones dogmáticas, pues la decisión última respecto al hecho religioso ha de ser completamente personal<sup>23</sup>.

En 'La pedagogía social como programa político' Ortega pide la supresión de las escuelas de ricos y pobres, lo cual es una ignominia y una inmoralidad porque escinde la unidad humana; por ello, preconiza la socialización de la educación y la escuela única. Insiste también aquí en la enseñanza laica como exigencia de la pedagogía científica. A pesar de que la idea religiosa ha tenido a veces en la historia «grandes poderes de socialización», sin embargo con frecuencia ha perturbado la paz social; por eso, la Iglesia y la religión particularista se presentan como antisociales; en consecuencia, la existencia de la escuela confesional frente a la laica es «pedagogía disociadora». La escuela laica está instituida por el Estado, por lo que no admite la libertad de enseñanza ni en consecuencia la enseñanza privada ya que en «un Estado idealmente socializado lo privado no existe, todo es público, popular, laico». Lo mismo vale respecto a la moral que ha de ser pública, como la vida misma: «La vida privada misma no tiene buen sentido: el hombre es todo social»<sup>24</sup>. La familia no tiene derecho a educar a los hijos, sólo la sociedad que es la única educadora y fin de la educación. Muchas de estas ideas laicizantes tal vez provengan de Pestalozzi y hayan llegado a Ortega a través de Natorp. También parece que hay influencias de Cohen, para quien el particularismo es inherente al concepto de religión mientras ésta no abandone las cosas de la fe y se reduzca al ámbito de la moral. Ya en 'Reforma del carácter no reforma de las costumbres' Ortega pedía escuelas populares para todos, y en 'La ciencia y la religión como problemas políticos' (1909) dice que hay que luchar por la escuela única. Respecto a este tema, Natorp quería que la escuela fuese: única, común, popular, nacional y obligatoria<sup>25</sup>. Ideas semejantes son una constante entre los marburgeses; así, v. gr. Cohen

23 Cf. P. Natorp, *Curso de pedagogía social*, §§ 14, 34, pp. 116-8, 146-7. Cf. K. Vorländer, o. c., p. 346 en donde alude a una moralización y humanización de la educación.

24 OC, I, 510-1.

25 Cf. P. Natorp, *Curso de pedagogía social*, § 23, pp. 130-1.



defendía también que la escuela fuera popular y única<sup>26</sup>. Otro defensor de la escuela única era Vorländer<sup>27</sup>.

Para que a España llegue la ciencia, nos dice Ortega en 'Asamblea para el progreso de las ciencias', es imprescindible una labor educativa previa, «una magna acción pedagógica... El problema español es, ciertamente, un problema pedagógico, es que necesitamos primero educar unos pocos hombres de ciencia». La formación de una élite intelectual para llevar a cabo su programa de europeización es una constante en estos escritos de juventud de Ortega. Y esta élite es imprescindible porque, como dice más adelante, «España es la inconsciencia... es decir, en España no hay más que pueblo... Falta la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den sentido a la vida de los muchos»<sup>28</sup>. Y en 'La conservación de la cultura' (1908) ya decía: «La función central de la política debe ser la educación» porque pueblo es lo indeterminado histórico a determinar por la cultura, es lo instintivo, lo opuesto a la razón y voluntad y, como el «ideal moral es la ley científica de la voluntad», no se puede hablar de ideales morales del pueblo<sup>29</sup>. En 'Los problemas nacionales y la juventud' (1909) dice que la pedagogía es la médula de la historia porque «cada generación es discípula de una más vieja». Según Ortega, las grandes calamidades por las que pasaba España en 1909 para poder arreglarlas o cuando menos intentarlo se exige lo siguiente: «Educar la conciencia pública española, ésta es la labor que hoy mismo tiene que iniciar la juventud»<sup>30</sup>. Aquí encarga a la juventud el problema de la educación y concienciación del pueblo, pues los mayores —dice él— son incapaces de aprender y de cambiar. Esta España decadente e inculta, con un gobierno irresponsable y que no cuenta con el pueblo, necesita europeizarse, culturalizarse mediante la enseñanza. Por eso acude a la juventud y a los intelectuales, por eso defiende la necesidad de una élite. Así, en el 'Prospecto de la Liga de educación política española' (1914) dice respecto a esa Liga: «Para nosotros... es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas». Pues «la verdadera educación nacional es esta educación política que a la vez cultiva los arranques y los pensamientos»<sup>31</sup>. La importancia reconocida a la educación como fermento para la transformación de la sociedad es propia del neokantismo de Marburgo; no sólo Natorp, sino el propio Vorländer tratan explícitamente este tema, aunque de paso<sup>32</sup>. En cuanto a la necesidad de una minoría, de una élite como medio para culturalizar, educar y concienciar al pueblo se trata de una constante de los escritos del joven Ortega que van de 1908 a 1914.

26 Cf. H. Cohen, 'Kant', en H. G. Sandkühler y R. de la Vega, o. c., p. 85. El escrito que está recogido aquí es la famosa introducción (casi completa) de Cohen a la *Historia del materialismo* de Lange, que no está incluida en la traducción castellana de esta obra.

27 Cf. K. Vorländer, o. c., p. 343.

28 OC, I, 103, 105.

29 Cf. OC, X, 43.

30 OC, X, 114.

31 OC, I, 302.

32 Cf. K. Vorländer, o. c., pp. 345-6.

Además de los ya citados, se repite en 'El sobrehombre' (1908), 'De re política' (1908) y 'Vieja y nueva política' (1914). En este tema de la necesidad de una élite intelectual puede haber influencias de varios autores, pero entre ellos es probable que estén también los neokantianos de Marburgo, que no eran ajenos a dicho tema<sup>33</sup>.

### 3. TEMAS SOCIOPOLITICOS.

Juntamente con las anteriores ideas pedagógicas, de procedencia neokantiana, Ortega comparte (por lo menos en esta época) ideas socialistas de clara procedencia neokantiana. Tanto Cohen como Natorp defendían el socialismo como sistema político más justo. Cohen propugna el socialismo como consecuencia del imperativo ético kantiano que prescribe tratar a la humanidad, tanto en la persona propia como en la de los demás, siempre como fin y nunca meramente como medio. El reino de los fines es el objetivo final del deber ser moral y en él ve Cohen la idea del socialismo, la cual exige que el hombre valga como fin para sí mismo y los demás, siendo así reconocida la libertad y dignidad de la persona. Por eso, para Cohen la libertad de la persona no es conciliable con el hecho de que el valor del trabajo se convierta en una mercancía más que se vende en el mercado. Sin embargo, Cohen no acepta el socialismo de Marx por su materialismo, ya que él lo ve más bien como una exigencia moral implícita en el perfeccionamiento progresivo de la humanidad. El socialismo que defiende Natorp es similar al de Cohen.

Pues bien; para Ortega, la sociedad es ante todo cooperación, nos dice en 'La pedagogía social como programa político'; los miembros de la sociedad han de ser ante todo trabajadores, pues quien no trabaja no puede participar en la sociedad. Esto es lo que hace que la democracia se convierta en socialismo, pues «socializar al hombre es hacer de él un trabajador en la magnífica tarea humana, en la cultura, en donde cultura abarca todo, desde cavar la tierra hasta componer versos». Y en el párrafo siguiente continúa: «Es hoy una verdad científica adquirida para *in aeternum* que el único estado social *moralmente* admisible es el estado socialista», si bien dice que él no acepta como verdadero socialismo el de Marx ni que los partidos obreros sean los únicos «altamente éticos». No obstante, insiste en que frente al socialismo (ya se interprete de una forma u otra) «toda teoría política es anarquismo», porque «niega los supuestos de la cooperación, sustancia de la sociedad, régimen de la convivencia»<sup>34</sup>. Desde luego, sorprende la concepción que tiene del anarquismo como opuesto a la cooperación y el socialismo, lo cual parece indicar que utiliza el término en su sentido vulgar.

33 Cf. por ejemplo, K. Vorländer, o. c., p. 344, donde se defiende la necesidad de la élite para educar al pueblo y ayudarle a superar la actual situación de división de clases e incultura; mientras tal situación permanezca, la élite es indispensable.

34 OC, I, 509; subrayado mío.

Son numerosos los escritos en los que Ortega habla del socialismo desde 1908 hasta 1914. Ya antes, entre 1907 y 1908, hay por lo menos unos siete escritos en los que se trata o alude al socialismo con brevedad. Ya en 'La reforma liberal' (23 de febrero de 1908) dice respecto al ideal socialista: «Su realización es el mandato nuevo, el imperativo *moral* puesto sobre el hombre moderno»<sup>35</sup>. En los escritos de 1908 Ortega habla con frecuencia de liberalismo socialista; ¿qué entiende por esos dos términos aparentemente opuestos? Para verlo con claridad hay que exponer qué entiende por liberalismo y qué por socialismo. En el escrito antes citado dice: «Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal *moral* a cuanto exija la utilidad de una porción humana»; esas exigencias que se han de anteponer a la utilidad son ideales, tienen valor ético. Así, presenta el liberalismo como un deber moral que lucha por la consecución de la máxima libertad, pero esta libertad no es la del *laisser faire, laisser passer*, es una libertad ética. Además, liberalismo no es individualismo, éso está ya sobrepasado; como Platón, el liberalismo «no reconoce individuos fuera del Estado». Sobre la libertad dice: «Libertad en su sentido positivo es la perpetua amonestación de la ley no escrita, de la ley ética que condena todo estancamiento de la ley política». Por eso, el liberalismo debe estar donde se proclame un nuevo derecho del hombre. Este nuevo derecho es hoy la idea socialista. Por tanto, no es posible en la actualidad otro liberalismo que el liberalismo socialista. El liberalismo como corolario de una ética científica no es utopismo, es un Ideal, o sea «la anticipación de una realidad futura» en nombre de la cual se puede exigir la transformación de la presente<sup>36</sup>. Ya se va viendo la amplitud que para Ortega tiene el término liberalismo y su carácter ético. Ya en 'Reforma del carácter no reforma de las costumbres' decía que el liberalismo actual tiene que ser socialismo. En 'La conservación de la cultura' (8 de marzo de 1908), refiriéndose al liberalismo socialista y a lo que entiende por libertad, dice: «No hay más que un progreso, el progreso en libertad, los demás cambios son adelantos si favorecen la expansión de la libertad... El progreso exige que hoy intentemos rebasar la moralidad jurídica de ayer, y mañana la de hoy; conservar la libertad es pedir más libertad, es conservar el progreso de la libertad»<sup>37</sup>. Ortega va clarificando su postura; el entronque que manifiesta con la filosofía jurídico-política de Kant es enorme pues, como Kant, fundamentar dicha filosofía en la ética y la libertad es su motor y su meta. Esto intentarán conservarlo los neokantianos de Marburgo, pero procurando hacerlo compatible con la dimensión social del hombre; individuo-sociedad, hombre-comunidad, igualdad con justicia y libertad serán las constantes del socialismo neokantiano. Ya iremos viendo cómo presenta Ortega la segunda parte: el socialismo, o sea el carácter social y comunitario del hombre, aunque ya va apuntando algo al decir que el liberalismo no es individualismo, que no hay hombres fuera de la sociedad. El carácter ideal del liberalismo creo que está claro; para Ortega, la política no es

35 OC, X, 38; subrayado mío.

36 Cf. OC, X, 34, 36.

37 OC, X, 41, 43.

dar leyes, sino ideales, según dice en 'De re politica' (1908) y, respecto al liberalismo, dice que «es por de pronto una idea, lo más que puede ser una cosa, decía Kant». La idea para Ortega pertenece al mundo del *deber-ser* hacia el que constantemente debemos tender.

En 'Sobre «El santo»' (1908) Ortega nos dice que el destierro de la avaricia, de la riqueza, el que de una vez por todas la Iglesia católica (los clérigos) dejen de estar de parte de los ricos, eso es lo que entiende por franciscanismo o, lo que es lo mismo, socialismo. Y en 'Disciplina, jefe, energía' (12 de agosto de 1908) ya dice que se considera «socialista español», pues, añade, «veo en el socialismo la continuación del antiguo liberalismo»<sup>38</sup> e insiste en que frente a disciplina, jefe, energía, lo necesario son «ideas» para ponerlas en práctica, precisamente de lo que carecían entonces los partidos en juego: el conservador y el liberal. La política purificadora de la situación actual, dice Ortega en 'La cuestión moral' (27 de agosto de 1908), sólo podrá intentarla un partido liberal socialista. Y no sólo ésto, sino que 'El recato socialista' (2 de septiembre de 1908) es todo un elogio de la forma de actuar de este partido proletario (el socialista español) hacia el que los intelectuales, según Ortega, no sienten simpatías. Disculpa su poca formación intelectual, que no se puede comparar con la de un Lasalle, Bernstein o Jaurès, y elogia su honradez<sup>39</sup>. En 'Nuevas glosas' (26 de septiembre de 1908) se adhiere completamente a la visión que Unamuno había expuesto del socialismo, visión que el propio Ortega defenderá constantemente durante su juventud: socialismo humanista con base ética y fines éticos y culturales. En lo económico reconoce la necesidad urgente de erradicar la pobreza y la propiedad privada, pero son *medios* para que el hombre pueda ser más *hombre*. Socialismo sin dogmas ni ortodoxia, socialismo como método para que el hombre sea más culto, sepa más, piense más; en fin, socialismo que nos traiga más ciencia, más cultura. Dada la situación española, el socialismo se ve obligado a ser el defensor de la cultura, ya que «los primeros enemigos que halla entre nosotros el socialismo son la ignorancia del ciudadano y la astucia del cura». Ortega aquí advierte a Unamuno y los intelectuales que sepan distinguir esta postura socialista de la del incipiente socialismo español que aglutina a los obreros porque puede matarlo con su intelectualismo. Que sepan ver en este grupo de obreros con Pablo Iglesias a la cabeza virtudes socialistas que faltan a los españoles cultos y los aglutinan a ellos, como su religiosidad por lo colectivo, aunque esté exenta de erudición, flexibilidad, tolerancia y sea ruda y dogmática. Ruega el respeto para ese incipiente grupo socialista obrero español<sup>40</sup>.

Pero creo que la exposición más clara, completa y explícita que Ortega hace de su concepción socialista está en su conferencia «La ciencia y la religión como problemas políticos» (1909); «socialismo —dice Ortega aquí—, la palabra más grande y más noble, la palabra divina del vocabulario *moral* moderno... Para mí, socialismo es la palabra nueva, la palabra de *comunidad* y *comunidad*, la palabra eucarística que

38 OC, X, 69.

39 Cf. OC, X, 79-81.

40 Cf. OC, X, 79-90.

simboliza todas las virtudes novísimas y fecundas, todas las afirmaciones y todas las construcciones. Para mí, *socialismo* y *humanidad* son dos voces sinónimas, son dos gritos varios para una misma y suprema idea... Para mí socialismo es *cultura*. Y cultura es cultivo, construcción. Y cultivo y construcción son paz. El socialismo es el constructor de la gran paz sobre la tierra». Aquí van apareciendo con toda claridad las características del socialismo de Ortega: socialismo como exigencia moral, la dimensión comunitaria que frente al viejo individualismo liberal aporta el socialismo, socialismo equivalente a humanidad (el entronque aquí con Cohen es evidente y de ello hablaremos luego), socialismo impulsor de la cultura. Y continúa Ortega: «A vosotros se os ha enseñado (hay que tener en cuenta que el auditor era obrero en su mayoría) que la fórmula central del socialismo es la *lucha de clases*. Por eso yo no estoy afiliado a vuestro partido... vosotros sois socialistas marxistas: yo no soy marxista»<sup>41</sup>. Sólo el adjetivo *marxista* separa a Ortega del partido socialista porque no acepta como lo *principal* la lucha de clases. Esto no quiere decir que no acepte por entonces la lucha de clases; la acepta, pero sólo como *medio* para socializar la producción, como último capítulo de su credo socialista dice Ortega pues, como lo vio el mismo Marx, lo económico es un medio. Además, para Ortega el marxismo no es todo el socialismo ni los triunfos socialistas se deben sólo a la lucha de clases y a la fatalidad de la evolución económica; recuerda aquí a Saint-Simon y Lasalle. Por ello, aunque lo primero es hacer *más justa* la economía social, sin embargo el derecho al producto íntegro del trabajo, a la jornada mínima son medios para conseguir la cultura integral humana. Así, el socialismo de Marx es el medio para conquistar el socialismo cultural. Socializar los medios de producción es un medio para socializar la ciencia y la virtud, pues «el socialismo antes y más que una necesidad económica es un deber, una virtud, una moral»<sup>42</sup>. Citando el nekantiano Stamler, dice que la materia social es lo económico, pero la forma es la organización del poder económico: el Derecho. Pero el Derecho se apoya en la moral. Ideas semejantes sobre la relación economía-Derecho y Derecho-moral son defendidas por otros neokantianos: Cohen y Natorp<sup>43</sup>. Ortega insiste mucho aquí en la misión del socialismo respecto a la culturalización, en el deber de difundir la cultura que es «cultivo científico del entendimiento en cada hombre, de su moralidad, de sus sentimientos». Y ésto es necesario para reconstruir la sociedad, lo cual no será posible sin que todos los hombres participen en la cultura. Por eso, el socialismo español, además de su misión general humana e internacional y dada la situación de España, tiene que imponer la cultura: seriedad científica, justicia social, hacer laica la virtud; en definitiva, europeizar España.

Este es —dice— su socialismo idealista expuesto en rudo esquema: «Socialización de la cultura, comunidad del trabajo, resurrección de la

41 OC, X, 120; subrayados míos.

42 OC, X, 126.

43 Cf. H. Cohen, o. c., pp. 74, 77 y 54 respectivamente sobre la relación Economía-Derecho y ética-Derecho. Sobre los mismos temas, cf. P. Natorp, *Propedeútica filosófica*, §§ 35, 37, pp. 43-4, 46-7.

moral: ésto significa para mí democracia. En una sola voz: socialismo, humanización» <sup>44</sup>.

De las características antes apuntadas del socialismo de Ortega el mayor peso cae sobre las de socialismo cultural y humanista. O sea, socialismo como medio de culturalización y humanización. Por tanto, nada más lejos de un socialismo economicista y materialista. Su socialismo es típicamente humanista e idealista. La visión que dio Ortega de su socialismo en la citada conferencia podemos decir que es la más completa y que, además, incluye todas las otras. Y a partir de esa fecha (1909) sólo se referirá a puntos concretos sin volver a tratar el socialismo de un modo tan amplio.

En 1910, además de 'La pedagogía social como programa político', de la que ya hemos tratado, nos interesa su artículo 'Pablo Iglesias', en el que hace un gran elogio del líder del partido socialista obrero español, que arrastró a las urnas a 40.000 votantes madrileños en favor del socialismo; éso sucedió debido a las grandes virtudes de dicho líder que es la transustanciación de la idea socialista, cuyos actos han seguido siempre a sus convicciones. Por eso despertó fe y esperanza en esos votantes ya que todavía tienen poder las ideas. «Hoy —dice Ortega— quien no sea socialista se halla *moralmente* obligado a explicar por qué no lo es... El socialismo es una ciencia, no una utopía» <sup>45</sup> y, por lo que toca a Ortega, creo que podemos decir que esa ciencia es una *ciencia moral*.

En 'Miscelánea socialista' (1912) se refiere al problema concreto del internacionalismo del partido socialista español, que Ortega considera compatible con lo nacional (no nacionalismo): «Lo internacional no excluye lo nacional, lo incluye». Y es que Ortega considera que en países como España, con problemas propios y urgentes, los socialistas tienen que plantearse estos problemas nacionales antes que quedarse en una mera postura internacionalista, más factible en países capitalistas ampliamente desarrollados. Hace alusión entre otros a Adler; si se refiere a Marx Adler, es claro que tanto él como los otros austromarxistas tuvieron muy en cuenta sus problemas nacionales en su interpretación del marxismo, que procuraron adecuar a las peculiaridades del imperio Austro-húngaro.

En 'Socialismo y aristocracia' (1913) Ortega distingue el socialismo o teoría socialista, que es proyecto ideal de reforma humana, del partido socialista, que es instrumento de aquél. Es decir, distingue socialismo como idea política y socialismo como táctica para que triunfe aquella idea.

En ese artículo Ortega dice que es socialista por amor a la aristocracia, entendiendo por ésta «el estado social donde influyen decisivamente los mejores». Influir no quiere decir gobernar, sino que las mejores ideas puedan difundirse, penetrar. Pero para ello primero hay que procurar que haya hombres con buenas ideas.

<sup>44</sup> OC, X, 126.

<sup>45</sup> OC, X, 141; subrayados míos.

La aristocracia de los mejores no es posible en el capitalismo porque, como muy bien vio Marx, «lo humano, que es pura cualidad, yace oprimido por la cantidad, que es fuerza física». Y esto sucede tanto en un extremo como en otros de la sociedad capitalista, pues en uno está el obrero que desaparece como cualidad, corazón, hombre y queda sólo como cantidad=jornal; en el otro extremo está el capitalista, que tampoco es individuo-cualidad, sino capitalista=soporte y siervo del capital. Por tanto, dice Ortega, toda reforma no ilusoria del panorama histórico exige una reforma de la estructura económica actual. Pero ésta no es la misión definitiva del socialismo, sino más: hacer que el hombre deje de ser cantidad, dinero; hacer que vuelvan la ciencia, arte y moral como valores sociales; hacer, en fin, que la única aristocracia sea la de los mejores<sup>46</sup>. Por el contexto se entiende que «los mejores» tiene el sentido de mejores científica, moral y humanamente.

Queda claro que Ortega no desprecia ni minusvalora la necesidad de la reforma económica y estructura social de clases antagónicas a fin de que por lo menos no exista ese abismo entre pobres y ricos o, mejor, para que todos puedan vivir económicamente de modo decente. Pero esto es sólo el principio, si bien imprescindible, y el medio para conseguir la completa culturalización, un nivel científico y humanamente más elevado para todos. Socialismo humanista y cultural, por tanto.

En el folleto *Liga de Educación política* (1913) dice respecto a la postura de dicha Liga: «Somos liberales, es decir, nos consideramos libres de toda traba dogmática en el sentido más amplio de esta palabra, y creemos en la posibilidad de formar un estado social y político en el que sea una cosa misma la vida próspera de la nación y el bienestar de todos y cada uno de los ciudadanos»; por eso están abiertos «a todas las ideas que tiendan a mejorar la salud *moral y material, individual y colectiva* de nuestro pueblo». Del socialismo aceptan íntegramente su crítica a la organización actual de la producción. Pero no aceptan su fe en la revolución para solucionar el problema español ni su hostilidad a la monarquía. Tampoco admiten su actitud frente a cuestiones patrióticas por considerar compatible el ideal nacional con el ideal humano e internacional<sup>47</sup>.

En la conferencia «Vieja y nueva política» (1914) dice que la falsedad de la España oficial, antagónica con la vital, sólo se salva Pablo Iglesias y pocos más. Del juego hipócrita de los partidos, juego interesado y egoísta al margen del pueblo, sólo exceptúa al socialista y al movimiento sindical; por lo que dice de éste último, parece referirse al anarco-sindicalismo. Con el partido socialista español la Liga no se identifica porque su dogmatismo se opone a la libertad. Hace también afirmación genérica de liberalismo, que incluye «todos los principios del socialismo y el sindicalismo en lo que éstos tienen de no negativos, sino de constructores»<sup>48</sup>.

46 Cf. OC, X, 238-40.

47 Cf. OC, X, 248-9; subrayados míos.

48 OC, I, 292.

En el 'Prospecto para la Liga de Educación Política Española' (1914) viene a decir lo mismo que en 'Vieja y nueva política' respecto al liberalismo y a su postura ante el partido socialista español. O sea, liberalismo no individualista, liberalismo humanista y abierto a todo lo que implique perfeccionamiento y progreso en el orden social y en todo lo demás. No considera suficiente el credo socialista aunque —dice— no dudaría en aceptar todas sus afirmaciones prácticas con excepción de sus «utópicos ademanes» y la rigidez de sus dogmas que no acepta y condena ya la corriente obrera de otros países. Tal vez se esté refiriendo a la postura revisionista alemana de Benrstein, muy semejante a la suya. Sigue insistiendo también en la inseparabilidad de la cuestión obrera y nacional.

Esta es, en conjunto, la visión socialista del joven Ortega y su postura ante el partido socialista español desde 1908 a 1914. Sin embargo, voy a fijarme con mayor detención en algunos puntos: la relación individuo-sociedad, sobre todo respecto a la dimensión comunitaria por ser de gran importancia en todo socialismo y, de modo especial, en el neokantismo marburgés que intentó conciliar y hacer compatibles ambas dimensiones del hombre sin menoscabo de ninguna de ellas.

Ya hemos visto en el apartado 2 la gran importancia que da Ortega a la dimensión social y comunitaria de la educación. En 'La pedagogía social como programa político', además de resaltar mucho lo social, alude a la necesidad de cooperación. En resumen, podemos decir que para Ortega el individuo sólo adquiere su perfil humano en la sociedad hasta el punto de que parece que el aspecto social del hombre eclipsa un tanto el individual. Aunque al hablar de liberalismo habla de libertad ética, parece que se refiere más a la libertad en el aspecto jurídico-político, a libertad para *todos* más que a libertad individual. Lo que quiero decir con ello es que la libertad del individuo en Ortega, como generalmente en el socialismo, parece quedar un tanto diluida al acentuar el aspecto social tal vez exageradamente. Es esta libertad del individuo, que Kant fundamentó en la ética autónoma y que los neokantianos marburgeses recogieron y conservaron procurando hacerla compatible con la dimensión social, la igualdad y justicia social, puntos éstos que el socialismo acentuaba pero a costa de diluir la libertad individual. Así, en este punto Ortega no fue tan equilibrado como los marburgeses pues resalta más el aspecto social, cooperativo y solidario; acentúa más su necesidad y casi pasa por alto la otra dimensión del hombre: su autonomía o individualidad autónoma. Tal vez esto se deba a que, dado el carácter y la situación española, ya no era necesario insistir en ese aspecto o a que no llegó a calar la importancia y necesidad de conciliar las dos dimensiones del hombre de forma que no parezca ni quede diluida una en la otra, pues ambas constituyen el hombre íntegro y completo; si anulamos la autonomía individual o la dimensión social, el hombre quedará inevitablemente mutilado. Sin embargo, esto no nos debe llevar a la conclusión de que Ortega defienda una sociedad o un Estado totalitario, pues insiste constantemente en que gobierno y parlamento han de estar siempre al servicio del pueblo y los recrimina y critica porque no lo están; por otra parte, como hemos visto, el aspecto



individual no le es completamente ajeno y en cierto modo intenta salvarlo aunque no lo fundamenta ni lo resalta de modo suficiente, a mi entender. Hay que tener en cuenta también que Ortega habla casi siempre de pueblo, no de individuos; por eso, su visión es más bien social y socializadora, tal como nos la presenta en los escritos de esta época.

El socialismo orteguiano no es revolucionario sino reformista, de manera semejante al defendido por los neokantianos de Marburgo y el revisionismo de Bernstein. A primera vista puede parecer que Ortega defiende la revolución cuando, por ejemplo, habla del partido liberal como fronterizo de la revolución; pero revolución para Ortega es reforma hacia un régimen social más justo, puesto que ninguno es suficientemente justo. La idea de justicia, para él, reclama siempre un más allá, una Constitución siempre perfectible. El derecho a la reforma constitucional es «un derecho no escrito, un derecho ideal centro de la energía ética en la historia»<sup>49</sup>. Esto nos recuerda la idea de 'Constitución perfecta' de Kant, aquélla en donde es posible la máxima libertad y hacia la cual siempre hay que tender, aunque nunca se consiga porque dicha idea es una «cosa en sí», concepción que seguirán defendiendo los neokantianos de Marburgo. En consecuencia con ésto, veamos lo que dice Ortega identificándose con el siguiente texto de Pestalozzi: «Es preciso desviar nuestros ojos de cuanto ocurre, a fin de conservar en nosotros límpida la sensibilidad para lo que debe ocurrir»<sup>50</sup>. Como vemos, el *deber ser* ético kantiano y marburgés que fundamenta su concepción jurídico-política está presente en Ortega. Cambiar la realidad presente, no destruir sino insertar en ella la mayor porción posible de Ideal, éso es lo que entiende Ortega por revolución, es decir: reforma progresiva y no violenta. Su postura se pone de manifiesto de modo explícito ante una revolución concreta como es la revuelta catalana de 1909; con este motivo dice que la revolución tiene dos caras: el crimen y la constatación de la injusticia tácita de la sociedad, contra la que se revelan en sentido profundamente moral. «Por eso —dice— Hermann Cohen, tal vez el más grande filósofo actual, escribe en su libro de *Ética* estas palabras aladas: "las revoluciones son los períodos de la ética experimental"». En ellas, según Ortega, se intentan nuevas soluciones al grave problema de la justicia. Que «las revoluciones son justas», sigue diciendo, ése es el principio de la ética moderna. Pero son justas sólo en *su sentido*, porque las muertes, incendios, etc., son siempre criminales. «Por eso es moralmente obligatorio evitar los hechos revolucionarios, de un lado, y del otro justificar su sentido». Para evitar la revolución hay que organizar partidos revolucionarios<sup>51</sup>. Ortega, en cierto modo como Kant, no rechaza completamente el sentido de la revolución, pero insiste en que hay que procurar evitarla debido a los crímenes y violencia que conlleva; así, hemos visto cómo nunca aceptó del partido socialista español su postura defensora de la revolución para intentar solucionar los graves problemas político-sociales que aquejaban a España. Kant aceptaba como legítimo y legal la Constitución y el nuevo orden jurídico

49 OC, X, 37.

50 Cf. OC, X, 34-5.

51 OC, X, 116-7.

salidos de la revolución, saluda con alborozo la Revolución francesa, pero en la *Doctrina del Derecho* no admite la revolución como medio para salir de una situación injusta y tiránica. Los marburgueses son también reformistas. En su socialismo de Estado Ortega dice que las instituciones Monarquía o República son instrumentos de organización social, su dignidad es su eficacia: si sirven se admiten; son el medio para conseguir los fines de la «justicia humana y le plenitud vital de la sociedad»<sup>52</sup>. En los años 1913-14 Ortega está a favor de la monarquía, pero siempre como medio para obtener la democracia y salvar a España pues, por encima de dicha monarquía, están la justicia y España.

Este es a grandes rasgos el «idealismo político» de Ortega, tal como él mismo llama a su concepción política, en la que tanta importancia tienen las ideas<sup>53</sup> pues, como él dice, una idea es lo máximo que puede ser una cosa.

Muy semejante a la postura del joven Ortega fue la del neokantiano Lange (uno de los primeros propulsores de la escuela de Marburgo), aunque su postura fue tal vez más activa y comprometida en los primeros tiempos del movimiento de los trabajadores alemanes. Fue Lange un hombre honrado que luchó contra la injusticia y la opresión, defendió un socialismo moderado, una especie de socialismo de Estado tan típico de los intelectuales alemanes del siglo pasado. Luchó por la libertad, la enseñanza y vulgarización de la ciencia, combatió con energía la tiranía, superstición y pobreza. Para Lange, la tarea del hombre de cultura consiste en facilitar el paso de la injusticia capitalista a un Estado socialista más justo, poniéndose resueltamente del lado de las fuerzas del futuro y ayudando al mismo tiempo a conservar la cultura del período precedente. Para Lange, era fundamental también el no separar jamás la elevación del nivel de vida y el nivel cultural de los trabajadores; además consideraba y defendía que se debía colocar el problema obrero en el conjunto de los problemas sociales. Pensador y hombre de acción, Lange, además de ser uno de los renovadores del pensamiento kantiano en Alemania en la segunda mitad del siglo XIX, fue también un gran adversario y opositor a la política gran-alemana de Bismark.

Pero fue Cohen quien de forma más rigurosa intentó fundamentar el socialismo en la ética de Kant, como dice el propio Max Adler en *Kant und der Marxismus*. Su socialismo es un socialismo de Estado al estilo del de Lange y de otros intelectuales alemanes. Cohen pide y exige para este socialismo una fundamentación idealista, lo cual es común a Natorp y otros neokantianos, aunque para todos no sea el idealismo ético el que enlace a Kant con el marxismo, sino gnoseológico para unos y metódico para otros; tampoco rechazan todos el materialismo de Marx, aunque sólo lo admitan como *método*.

Cohen presta mucha atención a las dos dimensiones del hombre: la individual y la social. El hombre considerado como individuo y comunidad es la Humanidad para dicho autor. La Humanidad en todos los

52 OC, I, 289.

53 Cf. OC, X, 60-1, 71-2, 232-7...

pueblos y en cada hombre, ésto es en el fondo la *Ética* de Cohen, que es la «teoría del hombre», es decir, la investigación de lo que el espíritu reconoce como lo más alto, como el único valor de la existencia humana. Pero la idea de la preeminencia de la Humanidad como fin se convierte en la idea del socialismo, de suerte que cada hombre sea definido como fin en sí, como fin final. Así, el socialismo es para Cohen una exigencia ética, pues la ética tiene como problema de su temática al hombre en sus dos dimensiones de *individuo* y *comunidad* exigiéndose mutuamente.

Para Cohen, como para Kant, es fundamental la autonomía o libertad positiva dentro de la ética, es decir, la capacidad que el hombre tiene de determinarse a sí mismo por ser hombre pues sólo porque *puede* obrar libremente *debe* hacerlo. En ética el legislador es el hombre mismo que, en cuanto ser racional, es capaz de darse leyes y someterse a ellas con independencia de la causalidad empírica. Por eso, para Kant, la ética en cuanto ciencia atiende, sobre todo, al individuo fundamentado en el principio de autonomía. Pero para Cohen la ética debe comprender a la persona en sus dos aspectos, como individuo y como comunidad. La ética como ciencia del deber ser (no del ser) exige para Cohen una comunidad más libre para las personas y puede deducir este principio de la esencia de su principio de autonomía. Ley y libertad están exigiéndose mutuamente, sólo ambas hacen posible que la persona sea libre como individuo, que libremente se someta a la ley de su propia razón; y como comunidad, sometiéndose a la Ley que se apoya y se basa en la libertad y hace posible la comunidad de los seres autónomos, de los seres racionales como fines absolutos y autónomos. Cohen considera la idea de Humanidad como el contenido del imperativo categórico kantiano. Dicha formulación del imperativo categórico distingue al hombre como fin en sí de todo aquello que sólo es medio; el ser fin en sí mismo, dice, produce y determina el concepto de persona, concepto fundamental de la ética. Medio sólo es la cosa, la cual como mercancía es la mercancía del mercado económico. El trabajador, por tanto, nunca puede ser puro medio para liquidarlo como mercancía, ni siquiera para el fin más alto de la supuesta riqueza nacional; debe ser tratado siempre y al mismo tiempo como fin<sup>54</sup>. Así, en el imperativo kantiano del hombre fin-en-sí se funda, para Cohen, la idea de Humanidad como individuo y como comunidad.

Otro socialista neokantiano, Staudinger, está también en la línea de Cohen en cuanto a la fundamentación del socialismo en el idealismo, concretamente en la ética kantiana. Para Staudinger, Kant en su *Crítica de la razón práctica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* ofrece el fundamento de la ética de los hombres libres. *Lo libre*, lo racional definiendo al hombre es la autonomía que, para Staudinger, es el principio de la aspiración intelectual moderna, el principio de la vida y verdadero punto de arranque del socialismo, cuya meta es el hombre libre en su dimensión individual y social.

Así con frecuencia Marx, nota Staudinger, señaló junto a la explo-

54 Cf. H. Cohen, o. c., p. 72.

tación la relación de dependencia, junto a la función de explotación del capitalismo su función como medio de dominación. En el c. 24 de *El capital* se encuentra el hilo conductor, pues allí se dice que la propiedad privada capitalista es una negación del individuo desde el propio trabajo fundado en la propiedad privada. Por tanto, la propiedad privada de los medios de producción es la base de la explotación del pueblo y la negación de la individualidad del mismo trabajador. Por eso, el fin necesario del movimiento socialista es la recuperación de la libertad mediante la socialización de los medios de producción, la explotación cooperativa<sup>55</sup>. Aquí está, para Staudinger, una de las limitaciones de Kant, que por otra parte era consecuencia de la época histórica y las condiciones sociales que le tocaron vivir. Por eso Kant no se dio cuenta de que la propiedad privada de los medios de producción impedía que la libertad e igualdad jurídica que él defendía fueran reales de hecho. Por tanto, Kant no fue socialista ni previo al socialismo, sino que representa un avanzado liberalismo moral (no liberalismo del lucro), un liberalismo que su ética sobrepasa si se lleva a las últimas consecuencias.

A Staudinger, le interesa, sobre todo, la libertad como fundamento de la ética kantiana. Esta libertad que se basa en la autonomía del hombre como ser racional, capaz de autodeterminarse, de ser legislador y legislado; en la libertad jurídica kantiana de coexistencia de libertades está para Staudinger el fundamento del socialismo. Pero a esto se añade que el hombre sólo puede ser libre si se une con otros hombres, pues la libertad jurídica sólo existe en donde se da la economía cooperativa. El socialismo para Staudinger tiene un carácter ético y es una consecuencia de las ideas éticas de Kant, fundadas en la libertad. Pero a la gran aportación de Kant —la fundamentación de la libertad basada en la autonomía del hombre como ser racional, libertad con resabios individualistas, sobre todo en el aspecto jurídico— él añade la nueva adquisición de su época: la consideración del hombre como ser social, resaltando así el aspecto de la colaboración cooperativa, de la comunidad humana en solidaridad. De este modo, la dimensión individual (puesta de manifiesto y fundamentada por Kant) queda completada con la dimensión comunitaria (resaltada por el socialismo marxista). En definitiva, ésta es la misión del socialismo para Staudinger: hacer compatibles ambas dimensiones sin menoscabo de ninguna de ellas.

Vorländer es otro neokantiano que también ve la ética de Kant como la más apropiada para fundamentar filosóficamente el marxismo que sin tal fundamentación carecería de *fin* y *meta*. Para Vorländer, la ética de Kant es la más apropiada para dicha función por su imperativo del hombre fin-en-sí, que prohíbe todo tipo de explotación y exige el respeto a toda persona por ser un fin y no sólo un medio. Vorländer, como Staudinger y Cohen, completa la libertad como autonomía con la dimensión social y comunitaria del hombre. Por eso, para él un socialismo inteligente y un auténtico individualismo no están en contraposición, sino que se condicionan y posibilitan mutuamente<sup>56</sup>. Además,

55 Cf. F. Staudinger, 'Kant und der Sozialismus', en H. G. Sandkühler y R. de la Vega, o. c., p. 138.

56 Cf. K. Vorländer, o. c., p. 343.

este autor es un ejemplo de los neokantianos que no sólo no niegan el materialismo histórico y económico de Marx, sino que lo consideran imprescindible como *método* para explicar el desarrollo histórico y social de la humanidad. Pero para él dicho materialismo es sólo un *método de investigación*, una teoría histórica compatible con la ética kantiana, que sirve de fundamento al marxismo llenando así ese gran vacío que éste presenta: la falta de fundamentación filosófica <sup>57</sup>.

El socialismo de Natorp es semejante al de Cohen: como el de éste, está fundamentado en la autonomía de la persona y en el imperativo kantiano del hombre fin-en-sí. Al igual que para los autores anteriores, para Natorp las dos dimensiones de la persona, individual y social, son inseparables, no podemos prescindir de ninguna ni permitir que una absorba a la otra <sup>58</sup>.

No voy a tratar más neokantianos en concreto porque éstos son los más representativos del socialismo que, según creo, influyó en el joven Ortega. Sólo voy a aludir de paso a otro que explícitamente cita Ortega: Stamler. Este también ve la necesidad de que la ética de Kant sirva de fundamento y meta al marxismo. Y la necesita para ser auténtico socialismo, para no quedarse en puro método de constatación de la realidad sin ningún ideal que impulse a la acción.

En oposición a Vorländer, Cohen rechaza tajante y explícitamente el materialismo marxista pues con él el socialismo perdería su verdadero fundamento que, para Cohen, sólo puede estar en la ética idealista kantiana. Así, con su ética y la formulación del imperativo categórico, Kant se convierte para Cohen en el «fundador verdadero y real del socialismo alemán» <sup>59</sup>.

El socialismo de Cohen, como el de los otros marburgeses, no es revolucionario, sino reformista ya que intenta hacer innecesaria la revolución con la reforma. Para ello exigen que el Estado realice urgentemente las reformas necesarias y pide a los trabajadores que colaboren. Es, pues, un socialismo ético, humanista, moderado, reformista y estatal.

Estas son en líneas generales las características del socialismo neokantiano marburgés: socialismo idealista, aunque no desconozcan el problema económico, pero nunca lo admiten como el único o principal (si bien los matices no son iguales en todos); fundamentación del socialismo en la ética kantiana, o sea socialismo ético (aunque algunos admitan el materialismo, pero como método); socialismo humanista, reformista y estatal. Socialismo moderado, en fin, muy semejante al revisionismo de la socialdemocracia alemana, tal como lo representa Bernstein, por cierto muy influido por los neokantianos.

El paralelismo con el del joven Ortega queda claro. Pero, prescindiendo de algún pequeño detalle, veo una gran diferencia: que Ortega presenta el socialismo como exigencia ética, pero sin pararse a analizar los fundamentos de esa ética que llevan consigo semejante exigencia.

57 Cf. *ibid.*, *passim*.

58 Cf. P. Natorp, *Propedéutica filosófica*, §§ 29, 36, pp. 37-8, 46 y a lo largo de toda esta obra.

59 H. Cohen, o. c., p. 71.

Son varias y distintas las opiniones respecto a la asimilación de la filosofía neokantiana por parte del joven Ortega. Así, v. gr., Salmerón dice sobre este tema que «lo que le importa (a Ortega) de las ideas es su función pedagógica y política dentro de la sociedad española, y de puras estructuras estáticas, de puros resultados teóricos, las convierte en fuerzas activas»<sup>60</sup>. Además, según Salmerón y Díaz de Cerio, en la época de las mocedades a partir de su estancia en Marburgo hasta 1913 en Ortega dominaría la disciplina neokantiana y las ideas neokantianas que nunca llegó a asimilar perfectamente por ser opuestas a su personalidad<sup>61</sup>. Dejando aparte lo de «puras estructuras estáticas», calificación con la que no estoy de acuerdo y de la que se podría decir mucho, tal vez Salmerón tenga parte de razón; quizá el joven Ortega nunca llegó a asimilar perfectamente y en profundidad el neokantismo de Marburgo, sino que más bien —diría yo— le sedujo sobre todo por su seriedad, rigor y disciplina y lo utilizó para su programa de reforma, pero un tanto superficialmente, tomando las ideas que le interesaban y sin profundizar en sus fundamentos. Como ya hemos dicho antes, el joven Ortega no nos ofrece el desarrollo riguroso y sistemático de una ética, ni siquiera los puntos precisos en los que se puede apoyar el socialismo como exigencia ética, sino que se conforma con presentarlo como tal exigencia y sin más precisiones. Tal vez la labor de reforma que se había propuesto y el poder hacer accesibles al mayor público posible tales ideas no le facilitaban semejante tarea de rigor y profundización; por ello, no quiero que ésto quede como un reproche, sino como un dato.

#### 4. APENDICE.

A modo de apéndice voy a dedicar unas breves líneas a dos temas íntimamente relacionados con los anteriores:

##### a) *Libertad como meta e historia como tarea.*

Ya hemos visto lo que decían Kant y Ortega en cuanto a la libertad como meta por la que hay que luchar hasta llegar a esa Constitución que incluya la mayor parte de libertad. Pues bien, la postura neokantiana es semejante. Así, para Cohen la libertad como *noumenon* es la libertad como tarea, como meta, como ideal práctico y contenido de la ley moral. Para este autor, así como la libertad es fin supremo, así el fin supremo es la libertad. En Natorp lo infinito, las tareas nunca concluidas de la libertad son el fundamento de la ética, Derecho, historia, pedagogía, etc., y hacia ese ideal de libertad hay que aspirar siempre. Para Staudinger, la capacidad para garantizar la libertad es la regla ética para enjuiciar una Constitución y determinar lo que es justo e

60 F. Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, 2 ed. (U.N.A.M., México 1971) p. 307.

61 Cf. F. Salmerón, o. c., pp. 308-9. F. Díaz de Cerio Ruiz, *Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia histórica. Mocedad: 1902-1915* (Juan Flors, Barcelona 1961) *passim*.

injusto. El reino de los fines, dice Staudinger, no nos es propuesto como un producto acabado, sino como una tarea al infinito que ha de ser realizada por el hombre a través del cooperar libre.

Esta es la libertad como meta, que para la historia de los hombres es la tarea a realizar o, por lo menos, aproximarse a ella mediante ensayos, dice Ortega <sup>62</sup>, pues sólo se irá mejorando sin establecer nada para *in aeternum*, ya que la historia es «la aproximación a una imagen de humanidad verdadera y sabia» <sup>63</sup>. Para Ortega, el hombre es siempre perfectible, tiene posibilidad de ser siempre mejor moralmente y, por tanto, nunca es definitivamente bueno; así interpreta la teoría kantiana del mal radical. A este perfeccionamiento contribuye la lucha antagónica de la virtud y el vicio <sup>64</sup>, lo cual es típicamente kantiano, pues para el filósofo alemán la lucha antagónica de los buenos y los malos impulsos, la sociabilidad insociable del hombre son los grandes impulsores del progreso. Hay neokantianos, como Vorländer, que intentan ver ya aquí el determinismo de la historia en Kant y otros, como Woltmann y M. Adler, ven ahí el germen de la dialéctica marxista.

#### b) Dios.

Ortega dice en 'La pedagogía social como programa político' que la religión y la cultura son las dos fuerzas que principalmente se disputan el porvenir nacional y para él es la cultura la que puede dar más enérgicamente lo que la religión ofrece. Ve en la Encarnación de Cristo y en su mensaje un fundamento del socialismo democrático; «el individuo se diviniza en la colectividad». En 'La teología de Renan' Ortega expone ideas del autor francés sobre la teología y la cultura; la cultura es Dios para Renan. La concepción que aquí tienen Renan de Dios es para Ortega muy semejante a la de los neokantianos. Así, para Renan Dios es «la categoría de lo ideal» o, lo que es lo mismo, toda cosa elevada a la cúspide de su perfección e integridad. ¿Qué hay, pues, que no sea capaz de haber sido o de poder ser Dios algún día? Ambrosía llamaban los griegos a la bebida ideal, los dioses eran los bebedores de ambrosía, «hombres inmortales», pero la ambrosía era tan sólo la bebida mejor. Dios es, pues, la proyección de nuestros ideales e ilusiones, Dios es la justicia y el deber que el hombre siente en su interior y le impulsa a luchar por ellos y obrar con honradez; Dios es éso cuando el individuo todavía no ha descubierto que la voluntad, el deber y la justicia están en su interior; por eso, Dios es «la categoría de la dignidad humana». Dios es inmanente al hombre, es «el hombre mismo padeciendo y esperanzándose en servicio de lo ideal. Dios, en una palabra, es la cultura... Dios es el conjunto de las acciones mejores que han cumplido los hombres: el Partenón y el Evangelio, Don Quijote y la mecánica de Newton... Dios es lo mejor del hombre» <sup>65</sup>. Y en 'Catecismo para la lectura de una

62 Cf. OC, X, 119.

63 OC, X, 150, 50.

64 Cf. OC, I, 74-5.

65 OC, I, 135.

carta' nos presenta a Dios como «la emoción de la nueva moralidad, no un ser, sino el mero sentimiento de relación ética entre los hombres»<sup>66</sup>.

Para Cohen, como para Kant, la ética posibilita la religión, pero no a la inversa; dice que ni la ética kantiana ni la religión han de ser consideradas como mandamientos de Dios (lo cual ya lo había dicho Kant), aunque sí le está permitido al ser finito considerar los imperativos del deber *como si* fueran mandamientos de Dios. Pero siempre se ha de tener en cuenta que la religión tiene valor de creencia y no tiene parte alguna en la fundamentación de la ética, aunque el contenido de la ética haya aparecido *históricamente primero* en la religión como mandamiento de Dios.

A pesar de todo, para Cohen la ética ha de incluir la idea de Dios en el contenido de su enseñanza, pero a Dios se le debe considerar sólo como idea moral, nunca como persona si no quiere desembocar en el mito. Cristo es la Idea que designa la unidad esencial del género humano y el ideal de su perfección. «El reino de Dios —dice— es el reino de la esencia moral, no es un reino celeste de ángeles, sino el mundo de la cultura del género humano»<sup>67</sup>. Pero la personalidad libre y Dios como idea, dice Cohen, sólo tienen cabida en la ética idealista, no materialista. Además para él, como la idea de Dios es la culminación del sistema ético, «con el ateísmo pierde el socialismo su cima, su tejado, como con el materialismo su fundamento»<sup>68</sup>. Para Cohen, con el ateísmo se convierte el socialismo en una utopía; pero Dios no sería más que la creencia en el poder del bien, esto es, la esperanza en la realización de la justicia.

Natorp, por su parte, concibe a Dios como la realización de la cultura, de lo absolutamente bueno, de lo absolutamente sabio y bello. Por eso el sentimiento de absoluto e infinito ha de ser aprovechado con toda su fuerza, no para escindir la ciencia, sino para el progreso de la cultura, cuya tarea es infinita<sup>69</sup>.

M.ª SOCORRO GONZALEZ-GARDON

66 OC, X, 137.

67 H. Cohen, o. c., p. 68.

68 *Ibid.*, p. 76.

69 Cf. P. Natorp, *Propedéutica filosófica*, § 40, pp. 53-4.