

EL UNAMUNO CASTICISTA EN «MEDITACIONES DEL QUIJOTE»

Al seguir la práctica hoy común de atisbar en el primer libro de Ortega anticipos de futuras ontologías de existir¹, corremos el riesgo de contemplarlo demasiado de cerca y de verlo como un témpano, aislado de las corrientes que llevaron a su formación. Con menos seguridad podemos demostrar la previsión de su autor frente a filosofías por hacer, que la receptividad del mismo a filosofías ya existentes a la hora de coger la pluma. Si admitimos con V. Ouimette la ambigüedad de *Meditaciones del Quijote*², comprenderemos la necesidad de aclararlo volviendo una y otra vez a la interacción de Ortega con su circunstancia intelectual. Hay que reconocer, además, que el componente más visible de esa circunstancia fue Unamuno. Su diálogo filosófico con Ortega ya ha generado una abundancia de estudios³, sin que ninguno, que sepamos, haya señalado y explicado la completa totalidad de la deuda que tenía el meditador escurialense con el rector de Salamanca. ¿Quién ha perdido de vista la afirmación de J. Marías de que «el *Sentimiento trágico* fué un estímulo polémico para Ortega, que lo llevó acaso a tener que madurar su incipiente teoría de la razón vital para enfrentarse con aquella atractiva, fascinadora formulación del irracionalismo»⁴? Sin entrar en la cuestión de la maduración orteguiana, sólo advertimos aquí que C. Morón Arroyo califica, con razón, la etiqueta de irracionalista que Marías aplica a Unamuno, «pues Unamuno sólo es irracionalista en el problema de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, y Ortega acepta tan sin discusión la indemostrabilidad que apenas alude al problema en toda su

1 Ver, por ejemplo, Philip W. Silver, *Ortega as Phenomenologist. The Genesis of Meditations on Quixote* (Columbia University Press, Nueva York 1978) pp. 96-7.

2 Víctor Ouimette, *José Ortega y Gasset* (Twayne, Boston 1982) p. 61.

3 Agustín Basave, *Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. Un bosquejo valorativo* (Jus, México 1950); Emilio Salcedo, 'Unamuno y Ortega. Diálogo entre dos españoles', *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 7 (1956) 97-130; Hugo Rodríguez-Alcalá, 'Un aspecto del antagonismo de Unamuno y Ortega', *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, n. 2 (abril-junio 1957) 267-80; José Luis Abellán, 'El tema de España en Unamuno y Ortega', *Asomante*, n. 4 (1961) 28-40, y, del mismo autor, 'Ortega ante la presencia de Unamuno', en *Ortega y Gasset en la filosofía española. Ensayos de apreciación* (Tecnos, Madrid 1966) pp.89-106; Manuel Fernández de la Cera, 'El epistolario Unamuno-Ortega', *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 22 (1972) 103-18.

4 'Comentario' a *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset (Revista de Occidente, Madrid 1957) p. 345; nuestras citas del primer libro de Ortega remiten a este facsímil de su 1ª ed., en adelante abreviado en MQ y seguido del número de la página.

obra»⁵. De ahí que Ortega haya podido espumar de la producción de Unamuno más doctrinas de lo que hasta la fecha se ha sospechado.

No olvidemos que, como indica Marias (MQ 276), las *Meditaciones del Quijote* pretenden estudiar el quijotismo de la novela como tal y no el de su protagonista, en oposición al autor de *Vida de Don Quijote y Sancho*, donde el héroe manchego, en opinión de Ortega, recibe toda atención de Unamuno en perjuicio del resto de la novela. Pero si de Unamuno proviene el estímulo negativo que incita a Ortega a escribir, también de Unamuno recibe Ortega el contraste que hace entre el *Quijote* y su personaje principal, por una parte, y un ataque contra los cervantistas, por otra parte⁶. De ninguna manera debe verse la filosofía de Ortega como la negación o refutación de la unamuniana, cuando se trata bien de un proceso de selección a que somete Ortega el pensamiento de Unamuno, tamizando de sus páginas las ideas más adecuadas a su propia filosofía naciente, aun si excluye o controvierte las demás. Trata a Unamuno, pues, como trata sus fuentes germánicas. Hemos observado cómo puede incorporar a una página suya ideas tomadas de varias obras escritas por el mismo autor⁷. En el caso de Unamuno, el autor de *Meditaciones del Quijote* se vale de doctrinas publicadas por el pensador vasco en su primera época para cuestionar teorías formuladas por él en su madurez. El propósito de este trabajo es explicar cómo y por qué en *Meditaciones del Quijote* (1914) entran ideas del período de *En torno al casticismo* (1895) para disputar otras que Unamuno ha dado a la estampa entre 1905 y 1912, las fechas de *Vida de Don Quijote y Sancho* y de *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Con otras palabras, si en su primer libro Ortega pone las bases de una nueva metafísica de la vida, vamos a mostrar que en esta obra también vuelve la vista atrás en apoyo de sus pretensiones innovadoras. Desea aprovechar cuanto de Unamuno encuentra asimilable y sintetizarlo con intuiciones nuevamente recogidas de la filosofía alemana. Sólo en este sentido podemos decir con J. L. Abellán que «*Meditaciones del Quijote* es todo él una respuesta intelectual a la filosofía de Unamuno, y no puede entenderse profundamente si no lo ponemos a la luz de aquélla»⁸.

En *Ortega y sus fuentes germánicas* (p. 143), apuntamos que en 1914 Ortega se propone «extraer de una doctrina metafísica de la realidad

5 *El sistema de Ortega y Gasset* (Alcalá, Madrid 1968) p. 78, n. 9.

6 Ver, de Unamuno, 'Sobre la erudición y la crítica' (1905) en *Obras Completas*, I (Escelicer, Madrid 1966) p. 1278, donde Unamuno ataca la actitud siguiente, que es precisamente la que posteriormente ha de adoptar Ortega en MQ: «Don Quijote, aquel singular hombre, ...no nos interesa; lo interesante es el *Quijote*, el libro que para relatar la vida de aquel hombre escribió Cervantes». Referencias de Unamuno van en nuestro texto entre paréntesis, con la fecha de publicación del escrito citado, seguida del tomo en romanos de las *Obras Completas* y de la página en arábigos.

7 Ver nuestro estudio 'Ser y no-ser en Platón, Hartmana y Ortega', *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 29 (1980) 79-80, y nuestro libro *Ortega y sus fuentes germánicas* (Gredos, Madrid 1979) p. 304.

8 «Ortega ante la presencia de Unamuno» p. 99. El distinguido catedrático de la Universidad Complutense alude al tema del libro de Ortega, a la manera cervantina de mirar la realidad y a la antítesis razón-vida. Apunta el aspecto polémico de *Meditaciones del Quijote* frente a Unamuno, sin tratar las aportaciones positivas de éste al libro de Ortega.

teorías sobre la novela en general y sobre el estilo cervantino en particular, en cuanto éste se basa en una visión veraz de la realidad española. De hecho, *Meditaciones del Quijote*, como es sabido se ha publicado en una forma incompleta que comprende sólo un proemio al lector, una 'Meditación preliminar' y la 'Meditación primera'. El pensamiento de Unamuno afecta en el proemio a las doctrinas del *amor intellectualis*, de la santificación de las cosas, del ataque contra la erudición, del ensayismo filosófico, de la circunstancia, de la oposición al culto a los muertos, del quijotismo de Cervantes y del cristianismo de Don Quijote. En la «Meditación preliminar» influye en las ideas de la invisibilidad del bosque, de la antítesis razón-vida, de la oposición a la religión como solución al problema de la vida, de la crítica como patriotismo y del *Quijote* como cosmovisión. Por último, en la «Meditación primera», aunque Ortega rechaza opiniones de Unamuno sobre Cervantes como crítico literario, acepta la visión unamuniana del heroísmo en general. Para explicar la abundancia de estos préstamos, reconstruyamos las trayectorias filosóficas de Unamuno y de Ortega hasta 1914, esclareciendo una y otra, en la medida posible, a la luz de sus fuentes no españolas.

Pese a sus diferencias patentes, en uno y otro filósofo se destacan paralelos evolutivos. Uno y otro parten del deseo de salvar a España de su tendencia disociativa, causa de su decadencia histórica. Uno y otro recomiendan la integración como obra de amor para llegar a una visión total del ser. En uno y otro el ser va concebido como una interacción entre el yo y lo demás, interacción que, sin embargo, afirma la unicidad del yo. En uno y otro filósofo, la doctrina del ser lleva a una teoría del conocimiento, que pone la razón pura al servicio del yo individual, afanoso de ser sí mismo siendo lo demás. En Ortega y también en Unamuno, a pesar de las apariencias, se observa un impulso hacia el sistema, impulso intensificado, aunque no iniciado, por el contacto de uno y otro pensador con el racionalismo alemán de la época: con el ritschlianismo en el caso de Unamuno, con el neokantismo marburgués en el de Ortega. Las obras filosóficas más tempranas de uno y otro reflejan ya las preocupaciones ontológicas y gnoseológicas de la madurez, porque permanecen más o menos constantes, a través de los años, los autores influyentes que los ayudan a formular sus problemas, a diferencia de las fuentes que ofrecen soluciones. Con estas observaciones a la vista, examinemos, primero, la evolución filosófica de Unamuno y, después, la de Ortega hasta el año de la publicación de *Meditaciones del Quijote*.

Evoluciona la filosofía de Unamuno con las variaciones de su fe religiosa. Entre 1895 y 191 hemos podido aislar cuatro variaciones, que nos atrevemos a denominar (1.) el humanismo místico, (2.) el catolicismo sentimental, (3.) el luteranismo liberal y (4.) el ritschlianismo católico, sin afirmar que una variación excluya las otras, aun cuando prive en una época dada. Es innegable el humanismo místico del autor de *En torno al casticismo* y de *Paz en la guerra* (1897), donde se expresa el anhelo de unión en paz con la «casta eterna», con la especie humana en tanto que humana. Lo humano se encuentra en la «intrahistoria», es decir, el componente duradero, universal de cada momento histórico. Aunque se han nombrado muchas posibles fuentes de este concepto, quisiéramos

aadir a la lista dos nombres de autores cuyas obras hemos examinado en la Casa-Museo Unamuno, y en cuyas páginas ha acotado Unamuno los pasajes que citamos a continuación. En Joseph de Maistre leemos, «En los últimos tiempos se ha repetido mucho que la libertad *nace* entre tempestades: jamás, jamás. *Nace* en el silencio, en la paz, en la oscuridad; a menudo hasta el padre de una constitución no sabe lo que hace al crearla; pero los siglos que pasan dan testimonio de su misión». («On a beaucoup répété dans ces derniers temps que la liberté *naît* parmi les orages: jamais. Elle *naît* dans le silence, dans la paix, dans l'obscurité, souvent même le père d'une constitution ne suit pas ce qu'il fait en la créant; mais les siècles qui s'écoulent attestent sa mission») ⁹. Si proyectamos este pensamiento a un plano metafísico, quizás llegaremos a la conclusión de Henri-Frédéric Amiel: «hay que aprender a ver el tiempo como un movimiento de la eternidad, como una ondulación del océano del ser. El ser apercebido bajo la categoría del tiempo, puede cobrar conciencia de la sustancia de ese tiempo, la cual es la eternidad. Y vivir manteniendo la conciencia *sub specie aeterni* es ser sabio» («le temps doit apprendre à se voir come un mouvement de l'éternité, comme une ondulation de l'océan de l'être. L'être que s'aperçoit sous la catégorie du temps, peut prendre conscience de la substance de ce temps, laquelle est l'éternité. Et vivre, en maintenant sa conscience *sub specie aeterni*, c'est être sage») ¹⁰. De ahí el contraste que traza Unamuno entre los que viven en la «historia» sin creer más que en «las tempestades y los cataclismos seguidos de calmas», por una parte, y los que viven una vida «intrahistórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar», por otra parte. Porque «así como la tradición es la sustancia de la historia, la eternidad lo es del tiempo, la historia es la forma de la tradición como el tiempo la de la eternidad» (1895, I, 794). Unamuno celebra los componentes del pasado español que han llegado a formar parte de la tradición eterna, mientras que deplora los elementos ajenos a la herencia de la humanidad. Todo lo que promueve la divinización de la especie, como el humanismo místico de Fray Luis de León, merece los elogios de Unamuno; y, a la inversa, cuanto separa al español del género humano, como el imperialismo, la Inquisición, la Contrarreforma, le parece dañino a la nación.

Con todo, si cabe descubrir en el pensamiento de Unamuno una cesura —ruptura nunca absoluta, sin embargo—, habrá que situarla en marzo de 1897, cuando sobreviene la célebre crisis espiritual documentada en el *Diario íntimo*. Entre los múltiples factores psicológicos que

⁹ 'Considerations sur la France', en *Oeuvres Choises*, I (R. Rogert et F. Chernoviz, Paris 1909) p. 316. La Dra. Dña. María Dolores Gómez-Molleda, Directora de la Casa-Museo Unamuno, nos ha facilitado esta edición y tantos otros libros de la biblioteca personal del pensador vasco. Además, tenemos una gran deuda con el Comité Conjunto Hispano-Norteamericano para Asuntos Educativos y Culturales, que nos ha concedido una beca para investigar en esa biblioteca.

¹⁰ *Fragments d'un journal intime*, I (Georg & Co., Ginebra 1908) p. 190. Carlos Blanco Aguinaga, *El Unamuno contemplativo* (Colegio de México, México 1959) p. 56, n. 26, rastrea el concepto de la «intrahistoria» en el Hegel de la *Filosofía de la Historia* y en Herder. A nuestro juicio, hay que investigar las fuentes del concepto con mayor minuciosidad.

llevan a Unamuno a renunciar a su intelectualismo anterior y a buscar la fe de su niñez, se suelen contar la indiferencia del público a sus primeras publicaciones; el sentimiento de sufrir el castigo divino por un exceso de fe en la inteligencia, teniendo que presenciar el nacimiento y la vida trunca del hijo hidrocefálico; la pesadilla que recurre de la caída a la nada, y otras causas que huelga repetir aquí¹¹. Pero hay que estudiar la reacción de Unamuno a sus lecturas de la época, reacción visible en sus obras publicadas y en sus anotaciones a tratados de teología protestante. En el *Diario íntimo*, confiesa que durante algún tiempo ha venido estudiando la *Dogmengeschichte* de Adolf Harnack con el fin de elaborar su propia filosofía de la religión (1897, VIII, 837). Ahora bien, en Harnack ha leído ideas basadas en las de Albrecht Ritschl, para quien el protestante, mediante la justificación por la fe, recibe el perdón por sus pecados y puede vivir seguro de la garantía de la salvación, mientras que el católico tiene que dudar de la suya, porque la teología católica queda indecisa sobre el derecho y la base de la garantía individual¹². Al examinar Unamuno la noción de la incertidumbre católica, sobre todo durante la época de crisis, ¿cómo no había de sentirse aludido? Delante de él se abrieron tres posibilidades y, dada la inestabilidad de su fe, intentaba en algún momento realizar cada una de las tres: (1.) buscar en los dogmas católicos la unidad que los luteranos liberales Harnack y Ritschl echaban de menos; (2.) adoptar el luteranismo liberal y sacrificar la incertidumbre por la seguridad de la salvación, y (3.) aceptar la incertidumbre como algo suyo y católico a la vez, construyendo sobre ella un sistema de ideas religiosas que correspondiera a los sistemas protestantes en todo menos en la base, la doctrina de la justificación. Es decir, lo que justificaría a Unamuno sería precisamente su incertidumbre, su anhelo de inmortalidad, su deseo de salvación tan contrario a la razón discursiva.

Los escritos de Unamuno dan fe de su oscilación entre las tres posibilidades. En un párrafo del *Diario íntimo* probablemente escrito en mayo de 1897, el autor afirma su intuición de la unidad de las viejas doctrinas predicadas por la Iglesia Católica: «hoy, a medida que más pienso, más claros se me aparecen los dogmas y su armonía y su hondo sentido» (VIII, 857). Mas si en este momento Unamuno desea atenerse a un catolicismo sentimental, dos años después, en el sermón público «Nicodemo el fariseo», fruto de «terribles angustias» (1901, IX, 817), busca para su incertidumbre un remedio aceptable al luteranismo liberal, y es una paz interior, asequible por medio del perdón de los pecados, concedido al que tiene fe cordial, independiente de dogmas (1899, VII, 368). La imposibilidad de volver a su «antigua fe de niño» le hace confesarse protestante liberal en torno a 1901 (IX, 817). Pero, en el verano de 1904, llega

11 Ver A. Sánchez Barbudo, 'La crisis de 1897', en *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado* (Guadarrama, Madrid 1968) pp. 95-131; Martín Nozick, *Miguel de Unamuno* (Twayne, Nueva York 1971) pp. 37-9, y, sobre todo, el *Diario íntimo* (VIII, 771-890).

12 Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III. *Die positive Entwicklung* (Adolph Marcus, Bonn 1874) p. 582; cfr. Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2ª ed., III (J. C. B. Mohr, Friburgo i. B., 1890) p. 390.

a un compromiso entre el protestantismo liberal y el catolicismo, compromiso que podríamos denominar «ritschlianismo católico». Su libro de entonces, *Vida de Don Quijote y Sancho*, «una filosofía y más bien una teología a la española» (1904, III, 9), se basa en la idea de que «ser es querer ser» (III, 83). Don Quijote pone en práctica la lección del predicador inglés Wade Robinson, «Un hombre es, en el sentido más auténtico, lo que quiere ser». («A man is, in the truest sense, what he wishes to be»)¹³. Quiere ser inmortal el Don Quijote de Unamuno, y lucha por la gloria. Las doctrinas que Unamuno extrae de la novela cervantina reaparecen, unidas con otras para formar el sistema de *Del sentimiento trágico de la vida*, obra que afecta al resto de la producción del ensayista vasco.

Sistema reducible a una serie consecuente de principios, que son modificaciones ordenadas de la teología sistemática de Ritschl. Su máximo libro, el tercer tomo de *La doctrina cristiana de la justificación y la reconciliación*, muy anotado y citado por Unamuno, influye mucho en la problemática y en la ordenación de las ideas publicadas en *Del sentimiento trágico de la vida*. Parten ambas obras del problema de la conservación de la personalidad, subordinan la vida teórica a la práctica, esbozan una doctrina de Dios como Personalidad y como Amor, y culminan en una moral del cristiano que busca dominio del mundo a través de su vocación civil. Mas la teología de Ritschl radica en una concepción de la religión como soteriología y como ética; la filosofía de la religión de Unamuno, por otra parte, concibe la religión como escatología sobre todo, entendiéndolo por tal el conjunto de doctrinas sobre la salvación, sobre la participación en el Reino de Dios pronto a aparecer, es decir, sobre la vida eterna, vista como meta para la cual todo lo demás sólo sirve de preparación. Puesto que Unamuno ha leído en Harnack que el catolicismo subordina la moral a la escatología¹⁴, intenta modificar siempre el sistema de Ritschl, sustituyendo consideraciones soteriológicas o morales por las suyas escatológicas. Por eso, si Ritschl comienza su teología preocupado por la redención de la personalidad; Unamuno empieza su filosofía con la idea del hombre de carne y hueso, que anhela la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo. Tanto desea la conservación de su vida, que puede sostener con Ritschl la primacía de la práctica a la teoría, pero deja atrás al teólogo de Gotinga al derivar toda teoría, todo conocimiento, del afán de inmortalidad. Ve en la mística el método práctico del conocimiento, y con Harnack la estima como la piedad católica individual, aunque con reservas aprendidas en Ritschl, que se opone a la pérdida de la personalidad en la unión con lo divino¹⁵. Critica, como Ritschl, el dogma eclesiástico en cuanto intelectualista, abogadesco o indiferente a la personalidad individual; pero sigue el ejemplo de Har-

¹³ *The Philosophy of Atonement & Other Sermons* (J. M. Dent & Sons, Ltd., Londres, sin fecha) p. 61.

¹⁴ En rigor, la idea proviene de F. Loofs, discípulo de Harnack citado en la *Dogmengeschichte*, III, p. 718, n. 3.

¹⁵ *Geschichte des Pietismus in der reformirten Kirche*, I (Adolph Marçus, Bonn 1880) pp. 28-9. Para Harnack sobre la mística: *Dogmengeschichte*, III, pp. 374-75.

nack, conservador de no pocos dogmas¹⁶, en su tratamiento del dogma que garantiza vida eterna. Con Ritschl pone el fin de la historia en el Reino de Dios, pero si Ritschl concibe el Reino en un sentido primariamente ético¹⁷, Unamuno prefiere hablar de la *apocatastasis*, del resumen de todos en Dios, como la meta universal. La moral que corona el sistema de Ritschl, pues, orienta al cristiano hacia la producción del Reino de Dios en la tierra; la moral de Unamuno busca la eternización del individuo y la salvación de la especie en la apocatastasis. En suma, si es sistemático Ritschl, no lo es menos Unamuno, aun cuando sigue la convención literaria de su día de fingir que meras paradojas sean contradicciones¹⁸. Piensa como un ritschliano, pero su ritschlianismo pertenece a una variedad católica en el preciso sentido que da Harnack al adjetivo «católico»¹⁹.

Al pasar ahora de la evolución unamuniana a la de Ortega, descubrimos con sorpresa que éste recorre un camino más accidentado. Sin duda Ortega vive más abierto que Unamuno a influencias ajenas. Unamuno se ensimisma para buscar su fe religiosa, a la vez que Ortega se proyecta hacia fuera para conquistar la verdad teórica. Unamuno lee y relee los mismos textos teológicos con la esperanza de recibir nuevas intuiciones de la fe; Ortega, lector más expansivo, se entrega al estudio de las filosofías más recientes con el fin de aprender aspectos inexplorados de la verdad. La biblioteca personal de Unamuno contiene entre 5.000 y 6.000 volúmenes; la de Ortega, más de 20.000. En libros ajenos emplea Unamuno un sistema cuidadoso de anotaciones; en los textos leídos por Ortega, escasean las notas marginales, las subrayados. A veces, un íntimo incidente biográfico mueve a Unamuno a una relectura²⁰; en Ortega esto ocurre con menos frecuencia, puesto que sus lecturas pueden explicarse casi siempre por una preocupación teórica del momento. Cuando examinamos, por ejemplo, su aceptación en 1908 de las doctrinas de *En torno al casticismo* como una «reacción a la impresión negativa de su primera estancia en Alemania»²¹, tenemos que reconocer esta actitud como una anomalía. Con mayor frecuencia el ensayista Ortega está reaccionando a sus lecturas, y en vista de éstas se nos aclaran su rechazo del casticismo en 1909, por un lado, y su regreso a él en 1914, por otro lado. Recuérdese que, para el autor de *En torno al*

16 E. P. Meijering, *Theologische Urteile über die Dogmengeschichte. Ritschls Einfluss auf von Harnack* (E. J. Brill, Leiden 1978) pp. 14-24.

17 *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, p. 9.

18 Sigue la misma convención Auguste Sabatier en *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (Fischbacher, Paris 1897) p. IX, que es la fuente oculta que más doctrinas ha prestado a *Del sentimiento trágico de la vida*. Quede la demostración para un libro nuestro, *El Unamuno agónico y la teología*, de próxima aparición.

19 Sobre todo en la *Dogmengeschichte*, III, pp. 374-84; cabe cuestionar si la piedad católica descrita por Harnack y practicada, al parecer, por Unamuno corresponde a la piedad católica en su forma más auténtica. No es éste el lugar para responder, pues la respuesta no afecta a nuestro tema.

20 En su edición de Soren Kierkegaard, *Samlede Vaerker*, VI (*Stadier paa Livets Vej*) (Gyldendalske Boghandels Forlag, F. Hegel & Sn, Copenhagen 1902) Unamuno, envidiado, escribe, «Releído julio 1934 después de ella muerta».

21 C. Morón Arroyo, p. 71.

casticismo, lo castizo equivale a lo genéricamente humano, a lo intrahistórico, y que, para encontrarlo, «tenemos que europeizarnos y chapuzarnos en pueblo» (1895, I, 867). La aproximación de Ortega a Hermann Cohen parece aclarar su «anticasticismo» de 1909; y su descubrimiento de la fenomenología motiva a todas luces su redescubrimiento de una postura casticista.

Durante su primera estancia en Alemania, Ortega contempla el ambiente con ojos casticistas. En *En torna al casticismo*, Unamuno expresa una preferencia por los libros de viaje frente a los de historia, pues los primeros captan la intrahistoria, que vive en el presente (I, 796). Y el ensayo de Ortega titulado «Las fuentecitas de Nuremberga», con sus descripciones de escenas pintorescas, como de un libro de viaje, termina enfocando las estatuas de las fuentes, que representan tipos cotidianos, «hombrecillos pintorescos que son lo inconsciente y castizo de cada raza, que son el Pasado» (1906, I, 429). Morón Arroyo (pp. 71-2) documenta el paso del Ortega casticista al Ortega neokantiano de Marburgo. En «Teoría del clasicismo» expone Ortega la teoría kantiana del mal radical. Orientado por esta idea de que el hombre, un ser indefinidamente perfectible, en cada instante es malo, comparado con lo que puede ser, Ortega concibe el clasicismo como el perfeccionismo, y encuentra tal actitud más fecunda que el casticismo para la mejora de la cultura española (1907, I, 72, 75). La preocupación por los principios de la cultura, preocupación de Hermann Cohen, refuerza el europeísmo de Ortega, compatible con el casticismo de Unamuno, que también ha recomendado, según queda dicho, la europeización. Mas ha exigido a la par el chapuzón en el pueblo. Y Ortega abandona esta exigencia al encontrarla contraria al modo de pensar de Cohen y de Natorp. Cohen erige en modelo de la cultura la física matemática; la ciencia se basa en la definición y en el método inductivo, frutos, según Natorp, del pensamiento de Sócrates²². La europeización de España, concluye Ortega, tiene que comenzar con la educación de hombres de ciencia, o la reforma pedagógica de la nación carecerá de sentido (1908, I, 102-3). Pero si en esta época Ortega extrema la nota de la europeización, Unamuno, tras su crisis espiritual, llega al otro extremo y, en su campaña contra el intelectualismo, favorece la «africanización» de España. En 1907 empieza Ortega a escribir contra «la desviación «africanista» inaugurada por nuestro maestro y morabita D. Miguel de Unamuno» (I, 64). Tarda poco en prepararse lo que Abellán llama la famosa «polémica de la europeización», la de la carta de Unamuno contra los «papanatas» europeístas, la de la respuesta insultante de Ortega en «Unamuno y Europa, fábula» (1909, I, 128-32). El sarcasmo de este último artículo tanto hiere a Unamuno, que, como observa Abellán con razón (pp. 95-6), todo el último capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida* responde al (neokantiano) Ortega. Aquí se arremete Unamuno contra la cultura científica desde la perspectiva de su rits-

²² *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, 2ª ed. (F. Meiner, Hamburgo 1921) p. 45; pero cfr. p. 8. Sobre la pedagogía platónica de Natorp, ver M. Socorro González-Gardón, 'La filosofía práctica del joven Ortega desde el neokantismo de Marburgo', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 8 (1981) 211.

chlianismo católico. A su ataque une una apología de la cultura española bajo el signo de Don Quijote, santo, loco y —como Jesús, como Unamuno— objeto de burla.

Entre la lectura de *Del sentimiento trágico de la vida* (1911-12) y la composición de *Meditaciones del Quijote* (1914), Ortega matiza su culturalismo neokantiano y vuelve a aproximarse al punto de vista del primer Unamuno. Escribe motivado sin duda por un afán conciliatorio, por un deseo de armonizar su impresionismo mediterráneo con su idealismo germánico: «Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración» (MQ 122). Si su «herencia mediterránea» abarca las obras de Unamuno, intenta recoger de éstas cuanto encuentra compatible con sus nuevas lecturas alemanas. ¿Por qué supone ese intento la discrepancia del Unamuno agónico y el regreso al Unamuno casticista? Porque en muchos aspectos el pensamiento de este Unamuno tiene más en común con la fenomenología que Ortega ha empezado a estudiar en serio a partir de 1912, guiado por la psicología de su maestro Natorp²³. En primer lugar, el talante filosófico de Husserl y de sus discípulos más semeja al del Unamuno de 1895 que al del autor de *Vida de Don Quijote y Sancho*: los fenomenólogos prefieren escribir en una atmósfera de calma, sin prisa ni precipitación²⁴, y *En torno al casticismo* estima la paz para los progresos de la ciencia, a diferencia de las obras escritas por Unamuno a partir de 1904 y que presentan el conocimiento como una guerra entre la fe y la razón discursiva. En segundo lugar, los fenomenólogos de Gottinga y de Munich tienden a atender al dato concreto, prestan atención al entorno inmediato, a lo que el primer Unamuno ha llamado el hecho «intrahistórico» y esencial, y esta voluptuosidad por la menudencia falta en el Unamuno maduro, más atento a la agonía interior. En tercer lugar, uno de los fenomenólogos leídos por Ortega sostiene la inseparabilidad del concepto y de la impresión para el conocimiento²⁵; *En torno al casticismo* pide la integración del idealismo y del materialismo; pero en *Vida de Don Quijote y Sancho*, coexisten en un estado de conflicto el mundo fenoménico y el nouménico. Acerquémonos ahora al texto de las *Meditaciones del Quijote* para observar con detalle (1.) la crítica que hace Ortega del Unamuno trágico, (2.) la presencia en esta crítica del Unamuno casticista, y (3.) la proximidad de este Unamuno a fuentes germánicas de Ortega, sean neokantianas o sean fenomenológicas.

Al caracterizar su obra, en su primer párrafo, como fruto del *amor intellectualis* (MQ 14), Ortega bien recuerda los reparos que expresa

23 Ver nuestro *Ortega y sus fuentes germánicas*, pp. 75-106.

24 Así Wilhelm Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* (Max Niemeyer, Halle a. S., 1910), p. 12, influyente en Ortega: *Ortega y sus fuentes germánicas*, pp. 133-68. En *La idea de principio en Leibniz*, Ortega atribuye a Husserl (y a Dilthey) «un temple de hacer filosofía que se preocupa tranquilamente solo de «ver» cómo las cosas propiamente son ... sin aspasventos, sin fraseología, sin tragedia ni comedia, *pari passu*»: *Obras Completas*, VIII, 2ª ed. (Revista de Occidente, Madrid 1965) p. 298. En adelante, referencias de las *Obras Completas* aparecen aquí con el año de publicación (o de composición para los escritos póstumos), con el tomo en romanos y la página en arábigos.

25 Wilhelm Schapp, pp. 56-7.

Unamuno, en *Del sentimiento trágico de la vida*, con respecto al concepto de Spinoza. El amor intelectual de este pensador le parece poco veraz y enemigo del afán de inmortalidad. Como Ritschl, niega Unamuno el desinterés cognoscitivo; y puesto que el *amor intellectualis Dei* excluye el esfuerzo de hacer que Dios recíproque ese amor, Unamuno no encuentra «nada más antivital», más opuesto a la salvación personal por un Dios que es Amor (STV 187). No obstante, admite Unamuno la existencia de algo que, sin ser el amor intelectual spinoziano, puede definirse como el «amor de entender», porque «el comprender es algo activo y amoroso, y la visión beatífica es la visión de la verdad total». De este amor, que corresponde al amor platónico, cabe decir que es «un medio de dominar y de poseer. No hay, en efecto, más perfecto dominio que el conocimiento; el que conoce algo, lo posee. El conocimiento une al que conoce con lo conocido». El conocimiento de Dios, razona Unamuno, equivale a la posesión de Dios y, en última instancia, a la posibilidad de ser Dios» (STV 247-8). En el Unamuno maduro, pues, el amor intelectual, sentimiento de espíritus excepcionales, sirve el anhelo místico de poseer a Dios y de divinizarse. En Ortega, por otra parte, idéntico amor tiene por su objeto no a Dios, sino la circunstancia inmediata, donde falta Dios²⁶; y aspira a universalizar los objetos en torno. El sentimiento que Unamuno llama el «amor de entender», lo describe Ortega como «el vivo afán de comprender», de captar la verdad (MQ 21). Además, con Platón, con Unamuno, Ortega ve el amor intelectual como un proceso activo: «La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso» (MQ 111). Como Unamuno, que en esto concurre con el fenomenólogo Wilhelm Schapp²⁷, Ortega concibe el conocimiento como una conquista de nuevo poder: «Sólo cuando algo ha sido pensado, cae debajo de nuestro poder. Y sólo cuando están sometidas las cosas elementales, podemos adelantarnos a las más complejas» (MQ 116). Aquí, sin embargo, parece Ortega diferir de Unamuno, que siempre tiene a la vista la captación de Dios y, por tanto, de la inmortalidad. Por un acto de amor Ortega quiere salvar las cosas en torno, «colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones» (MQ 14). De idéntico modo piensa el autor de *En torno al casticismo*: «La tradición eterna es lo que deben buscar los videntes de todo pueblo para elevarse a la luz»; agrega que «hay que buscar lo eterno en el aluvión de lo insignificante» (1895, I, 794). Si lo eterno significa en este contexto lo genéricamente humano, en Ortega la salvación de las cosas entraña la colocación de las mismas «en relación inmediata con... los motivos clásicos de la humana preocupación» (MQ 15-6).

²⁶ Para Ortega, Dios no está presente, sino «com-presente»; según MQ 82, «la tercera dimensión de la naranja no es más que una idea y Dios es la última dimensión de la campaña». Sobre Husserl como fuente del concepto de la presencia: 1949-50, VII, 118.

²⁷ Según Schapp, p. 136, de la idea de una cosa específica o de un individuo dado nace la generalización. La idea elemental sirve de base de toda tentativa científica de cambiar el mundo de las cosas.

El humanismo de Ortega bien puede provenir del primer Unamuno, que deplora la inquisición latente que separa al español de la humanidad. Los dogmas oficiales impiden la comprensión del prójimo en su esencia. «Vive cada uno solo entre los demás en un arenal yermo y desnudo, donde se revuelven pobres espíritus encerrados en dermatoesqueletos anémicos» (1895, I, 866). Ortega observa también que «se ha convertido para el español el universo en una cosa rígida, seca, sórdida y desierta». Pero en vez de acompañar a Unamuno al achacar la rigidez a una falta de simpatía, tal vez orientado por Max Scheler que cree el amor y el odio fenómenos originarios frente a la simpatía²⁸, Ortega atribuye la condición española al odio, fruto del *resentimiento*. Si Unamuno alude a la incapacidad del español para la síntesis de los hechos (I, 815-6), Ortega encuentra que el odio de sus compatriotas «fabrica inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad» (MQ 18-9). Unamuno percibe en los españoles «un realismo vulgar y tosco y un idealismo seco y formulario... que nunca se funden en uno» (I, 816). En suma, «con el sentido del ideal se ha apagado el sentido religioso de la cosas» (I, 866). Tal vez por esto clama Ortega, «¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas!» (MQ 15). Su amor intelectual exige una atención a los objetos que los ordene en sistema, en síntesis. Pide Ortega a sus lectores que colaboren con él en este ejercicio amoroso, aun cuando esos lectores sean «hermanos enemigos» (como el Unamuno agónico). Sus ensayos forman «un pretexto y llamamiento a una amplia colaboración ideológica sobre los temas nacionales» (MQ 33). Con la misma tolerancia ha escrito ya el autor de *En torno al casticismo*, donde se afirman posiciones contrarias para dar ocasión a que «el lector colabore conmigo, corrigiendo con su serenidad el mal que pueda encerrar tal procedimiento rítmico de contradicciones» (I, 784). En suma, el Unamuno de 1895, como el Ortega de 1914, ha deseado hacer de su obra un ejercicio activo de síntesis.

Prefiriendo este fin práctico, los dos autores han dejado de lado pretensiones científicas. Frente a un lector (como M. Menéndez y Pelayo) «de espíritu notariesco y silogístico», anuncia Unamuno que «aquí no se prueba nada con certificados históricos ni de otra clase, tal como él entenderá la prueba; que esto no es obra de la que él llamaría ciencia» (1895, I, 784). De manera análoga, cuando Ortega aplica a su primer libro la norma aprendida en Marburgo, según la cual la ciencia, la «epistème», consiste en el acto de dar razón de exhibir la base interior de un juicio dado confiesa que sus *Meditaciones* «no son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia [entiéndase la 'epistème'] menos la prueba explícita» (MQ 32)²⁹. Busca Ortega un modo de insinuar las pruebas entre líneas para que esas pruebas «no estorben... la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados» (MQ 32). Porque el pensador madrileño, con

²⁸ Antonio Pintor-Ramos, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1978) p. 243.

²⁹ Para el concepto de la «epistème» ver N. Hartmann, 'Platos Logik des Seins', en *Philosophische Arbeiten*, 3 (1909) pp. 242-3. El primer Hartmann, como es sabido, tiene una deuda considerable con el platonismo de su maestro Paul Natorp.

toda probabilidad, ha leído en *En torno al casticismo* (I, 784) de las dos posturas que cabe tomar frente a las ideas, la distante y la íntima, y ha apostado resueltamente por la segunda en lo que concierne a la situación de su propio lector ante su texto. Así Unamuno: «a una idea no hay que mirarla por de fuera, envuelta en el nombre para abrigarse y guardar la decencia; hay que mirarla por dentro, viva, caliente, con alma y personalidad». En fin, la forma poco dogmática que adoptan Unamuno y Ortega para sus escritos responde a la necesidad de comunicar en un tono de tolerancia con sus lectores.

Pero si el amor intelectual afecta al tono de los dos autores, determina también la selección de los temas de una y otra obra. En rigor, la temática que Ortega anuncia en *Meditaciones del Quijote* parece más próxima a la de *En torno al casticismo* que a la de *Vida de Don Quijote y Sancho* y de *Del sentimiento trágico de la vida*:

Al lado de gloriosos asuntos, se habla muy frecuentemente en estas *Meditaciones*, de las cosas más nimias. Se atiende a detalles del paisaje español, del modo de conversar de los labriegos, del giro de las danzas y cantos populares, de los colores y estilos en el traje y en los utensilios, de las peculiaridades del idioma, y en general, de las manifestaciones menudas donde se revela la intimidad de una raza (MQ 34).

Recordamos que, para el Unamuno de 1895, lo auténticamente castizo se encuentra en «lo insignificante» y que más se aprende en este sentido de los libros de viaje que de los de historia. De ahí el estudio que hace Unamuno del pasaje de la meseta para entender mejor la formación del alma castellana (I, 807-10). Habita a estas tierras el labriego, «calmoso en sus movimientos, en su conversación pausado y grave y con una flema que le hace parecer a un rey destronado» (I, 811). Describe Unamuno la comida típica del campesino castellano, sus bailes festivos, sus «cantares gangosos, monótonos también, de notas arrastradas, cantares de estepa, con que [lleva] el ritmo de la labor del arado» (I, 812). Además, el filólogo Unamuno se complace en seguir la evolución de expresiones latinas que devienen giros populares castellanos (cfr. I, 802, n. 1).

Frente al grito anárquico «O todo o nada» lanzado por el autor de *Del sentimiento trágico de la vida* (STV 172), Ortega vuelve al Unamuno de *En torno al casticismo* al afirmar la necesidad de un orden de preferencias nacionales. En un argumento dirigido contra el anarquismo espiritual de sus compatriotas, el europeísta Unamuno sostiene. «Es una idea arraigadísima y satánica, sí, satánica, la de creer que la subordinación ahoga la individualidad, que hay que resistirse a aquélla o perder ésta», cuando en realidad existen términos medios entre el dominio y la esclavitud, entre la victoria y la derrota (1895, I, 786). Y Ortega, guiado acaso por las escalas de valores de Scheler, se esmera en «no confundir lo grande y lo pequeño, afirmando en todo momento la necesidad de una jerarquía sin la cual el cosmos vuelve al caos» (MQ 34). En su afán de armonizar lo mediterráneo y lo germánico, Ortega introduce la noción de la perspectiva, desde la cual la claridad germánica del concepto ocupa el lugar de preferencia frente a la claridad mediterránea de la impresión. Su maestro Natorp mantiene que no cabe hablar de sujeto ni de objeto,

sino de un punto de vista bajo el cual la experiencia psíquica se contempla³⁰. De donde deduce Ortega que «el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna, determinada —sino una perspectiva. Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fué un error de perspectiva» (MQ 42). Con otras palabras, si el ser es un absoluto, y si es una perspectiva, es comparable ese ser con Dios, también un Ser absoluto y que, por tanto, tendrá que consistir en una Perspectiva que ordena el universo, subordinando algunos elementos a otros. Mas Satán peca rechazando la subordinación, como nota el Unamuno casticista. De aquí que rechace la jerarquía, fruto de la Perspectiva divina de que habla Ortega. Y puesto que esa Perspectiva expresa la Verdad, el ángel rebelde, al pecar, se equivoca, comete un error cognoscitivo.

Error de perspectiva ha sido, a juicio de Ortega, la desatención a lo inmediato, a lo circundante, pese al lugar privilegiado concedido a lo general, a lo ideado. Ortega achaca ese error a la segunda mitad del siglo XIX, que ha mirado el mundo desde un punto de vista excesivamente político y social. «Es sobremanera significativo que la única poderosa afirmación de lo individual en el siglo XIX —el 'individualismo'— fuera una doctrina política, es decir social, y que toda su afirmación consistía en pedir que no se aniquilara al individuo» (MQ 37). Según *En torno al casticismo*, que lamenta la insuficiencia del liberalismo viejo, del *laissez faire*, «Ha llegado la ceguera al punto de que se suele llamar individualismo a un conjunto de doctrinas conducentes a la ruina de la individualidad, al manchesterismo tomado en bruto» (I, 786).

Para corregir el error de perspectiva del siglo XIX, Ortega recomienda atención a la circunstancia, concebida como el conjunto de posibilidades concretas que me rodean: «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo» (MQ 43-4). La frase de Ortega sintetiza lo que más respeta de sus lecturas germánicas con lo que prefiere de las hispánicas, porque la primera parte de esa frase hace eco a Husserl, y la segunda al Unamuno casticista. En las *Ideas* de 1913, Husserl describe la actitud natural desde el cual el hombre suele mirar el mundo: «Yo soy... yo, el verdadero hombre, un objeto real como otros en el mundo natural. Ejecuto actos conscientes que son [a la par] sucesos de la misma realidad natural dentro de la cual éstos pertenecen a este sujeto humano». («Ich bin- ich, der wirkliche Mensch, ein reales Objekt wie andere in der natürlichen Welt. Ich vollziehe cogitationes», *Bewusstseinsakte* «...und diese Akte sind, als zu diesem menschlichen Subjekte gehörig, Vorkommnisse derselben natürlichen Wirklichkeit») ³¹. Sostiene Husserl, sin embargo, que hay que abandonar esta actitud natural para lograr conocimientos rigurosos. Pero Ortega no ve modo de dejar la llamada postura natural, pues hasta el pensamiento más riguroso se ejecuta en una interacción ingenua entre el yo y su ámbito inmediato de objetos. Hay que atender, pues, a lo que se presenta inmediatamente

³⁰ *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (J. C. B. Mohr, Friburgo de Br. 1888) p. 51.

³¹ 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie', en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, parte I (1913) § 33, p. 58.

delante; y para recalcarlo agrega Ortega una reminiscencia de *En torno al casticismo*, que elogia a San Francisco de Asís por su amor a las criaturas, en contraste con la introspección monástica española: «Al solitario, *monachum*, monje sustituye el hermano, *fratellum*, el fraile; salvando a los demás, se salva uno en redención mutua» (1895, I, 846). En resumen, Ortega filosofa desde lo que Husserl llama la actitud natural, pero lo hace por motivos patrióticos, con el fin de universalizar su entorno nacional. Escribe impulsado por un como amor franciscano a la Creación, y sabe que su mismo ser consiste en su relación con cuanto le rodea inmediatamente.

Esta idea del ser como interacción tiene otros puntos de contacto con Unamuno. Según *Del sentimiento trágico de la vida* (VII, 132), ser es querer ser uno mismo y, sin dejar de serlo, ser todo lo demás, ser Dios. El Don Quijote del Unamuno agónico, ya lo hemos visto, es una voluntad de ser. Aunque la voluntad de ser uno mismo define para Ortega al héroe, al sujeto trágico (MQ 190) lejos de Ortega recomendar con Unamuno que seamos Quijotes (MQ 55), pues sostiene que, para realizar nuestro ser, tenemos que habernóslas con el contorno concreto, perfeccionar las cosas en torno (MQ 15). En *En torno al casticismo*, el autor expone con admiración la doctrina de Fray Luis de León sobre la perfección de las cosas, según la cual cada uno de nosotros debe ser «un mundo perfecto, para que por esta manera, estando todos en mí y yo en todos los otros, y teniendo yo su ser de todos ellos y todos y cada uno dellos el ser mío se abraza y eslabona toda aquesta máquina del universo, y se reduce a unidad la muchedumbre de sus diferencias, y quedando no mezcladas se mezclen» (I, 851)³². Por eso escribe Ortega que la cosa a la cual tenemos amor intelectual es «parte de otra cosa... que está ligado a ella»; añade que «va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial» (MQ 18).

De esta manera, en opinión de Ortega, hay que tratar la novela de Cervantes: hay que buscar su esencia, su ser y, por consiguiente, su vínculo con nosotros. Ataca la erudición cervantina por su superficialidad y defiende la filosofía como ciencia sistemática del ser. Ataque y defensa apunta al afán de Ortega de armonizar su patriotismo con su germanismo, pues una vez más sintetiza lecturas de Unamuno con textos neokantianos. En «Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*» (1905), el Unamuno maduro critica la erudición por su falta de «comprensión verdaderamente filosófica» de la gran novela. Consiste esa erudición en la combinación ecléctica de ideas ajenas y en la publicación, de cuando en cuando, de una noticia de archivo. La comprensión filosófica, por otra parte, consta de la penetración en la «eterna sustancia poética» de una obra (I, 1228). No vacila Unamuno en identificar al protagonista con la sustancia poética del *Quijote*, así como identifica con la del Evangelio la figura de Jesús, que varía con el tiempo y se ajusta a la necesidad de cada época (I, 230). Ya queda dicho cómo Unamuno rechaza el interés por el *Quijote* como libro a diferencia del por el héroe, y cómo Ortega se interesa precisamente por la novela (ver n. 6). Porque «las

32 Ver *De los Nombres de Cristo*, Libro I, cap. 1.

cosas artísticas —como el personaje Don Quijote—, son de una sustancia llamado estilo», y el estilo pertenece en este caso a Cervantes (MQ 56). Parejas consideraciones aparte, Ortega acepta la antítesis erudición-filosofía, y a ella añade otras ides tomadas, a nuestro ver, de *En torno al casticismo*, donde van contrapuestos la «erudición» historiográfica, representada por Menéndez y Pelayo, y los «historiadores artistas o filósofos» (I, 795-6). Los primeros desentierran del pasado lo que de él queda bien muerto; los segundos llegan a la sustancia de la vida, a la tradición eterna. ¿Qué importa al primer Unamuno un exceso de intelectualismo? Aun si Hegel intentó en vano racionalizar el universo, de las ruinas de un sistema nacieron los avances de las ciencias positivas (I, 789-90), herencia permanente de la especie. Asimismo, según Ortega la erudición tradicionalista pone de manifiesto una «incapacidad de mantener vivo el pasado», mientras que la filosofía sabe dominarlo, tratándolo como «un modo de vida» (MQ 50). Elogia Ortega, con reservas, la *Lógica* de Hegel en cuanto sistema, de cuyas ruinas renace el afán de filosofar (MQ 31); y critica, de Menéndez y Pelayo, las ideas de las «nieblas germánicas» y de la «claridad latina», nociones inexactas y nocivas a la salud patria (MQ 91). Más precisa para el propósito filosófico de Ortega es la distinción que hace Platón entre la «dóxa» y la «epístème», o sea, entre la mera opinión y la ciencia dialéctica o filosofía. El joven neokantiano N. Hartmann explica que en Platón el «opinar» difiere del «saber» en el grado de seguridad y en la índole de la conexión entre los datos. La opinión deriva su seguridad de una conexión en la mente del sujeto (p. 282); pero el saber implica nada menos que una conexión entre los hechos en sí mismos, un descubrimiento del ser (pp. 242-3). Ortega, pues sigue a Unamuno al equiparar la erudición con la noticia, y al Platón de Hartmann al situar su unidad, como la de la «dóxa», en «la cabeza de un sujeto»; y con Unamuno y Hartmann ve la filosofía como comprensión del ser, de una conexión entre los hechos mismos (MQ 29).

En Ortega, además, se encuentra reminiscencias de la teoría platónica de la ciencia como la seguridad superior. Reminiscencias que responden a la oposición que percibe el Unamuno maduro entre la razón y la vida. Recordamos que, como ritschliano católico, Unamuno basa su sistema sobre la incertidumbre de la salvación, para merecer la cual su afán de pervivir tiene que combatir su inteligencia en un forcejeo interminable. En última instancia, pues, la razón sirve de instrumento para la vida, aunque Unamuno parezca decir lo contrario paridiando a Hegel en la frase, «Todo lo vital es irracional y todo lo racional es antivital» (VII, 163). Por eso, cuando Ortega duda de la antítesis razón-vida, comparando la razón con la visión o el tacto (MQ 114), reduciéndola, en fin, a una función vital, dista mucho menos de Unamuno de lo que ambos acaso quisieran creer. La mayor discrepancia entre los dos podemos sorprenderla en la meta que cada cual concibe para la razón, porque si Unamuno razona para evitar el dogma, para vivir más incierto, Ortega busca con el concepto una vida más segura. La vida en su variabilidad, observa Hartman, carece de claros fundamentos, y plantea a la razón la pregunta por esas bases, por la constancia de un principio. La platónica «certeza de la fundamentación» —«tò asphalès te hypothé-

seos» (*Fedón* 100d, 101d)— resume para Hartmann (pp. 249-50) la esencia misma de la ciencia. El neokantismo de Marburgo mantiene que toda la cultura descansa sobre la certeza proporcionada por la ciencia. En consecuencia, Ortega ve la cultura como fruto de la helénica «preocupación por la seguridad, la firmeza —'tò asphalés'—» (MQ 119). Puesto que Hartmann y Ortega, como su maestro Cohen, ven la vida como problema, los firmes principios como intentos de una solución, y la cultura como un sistema de esos principios, Ortega puede erigir un argumento contra el autor de *Del sentimiento trágico de la vida* en cuanto partidario de la incertidumbre. Dice que la religión intenta esclarecer la vida desde principios más problemáticos que ésta: «la vida se nos presenta como un problema; pero como un problema soluble, o cuando menos, no insoluble. La religión nos propone que lo expliquemos por medio de misterios —es decir— de problemas formalmente insolubles» (MQ 124-5). ¿Quién duda que Ortega tiene *in mente* la máxima obra de Unamuno, que pasa del problema individual de la salvación a la lucha entre la fe y la razón, y de ahí a consideraciones sobre el amor místico a Dios y a una doctrina de Dios? Diríase que Ortega se sitúa ante el Unamuno agónico como el Unamuno de 1895 frente a los tradicionalistas, que, obcecados por las apariencias del presente, «no ven la armonía siempre *in fieri* de lo eterno», de lo esencial, lo intrahistórico; «es que los árboles les impiden ver el bosque» (1895, I, 797). Si para este Unamuno la esencia de la vida ha consistido en una armonía en potencia, ¿está tan lejos de Ortega, que concibe la vida como un problema soluble?

Un problema de la vida española ha sido el *Quijote*. Sirve de epígrafe a la «Meditación preliminar» la pregunta de Hermann Cohen de si el *Quijote* no será una broma; y el mismo Ortega, en esa «Meditación», interroga, «¿Se burla Cervantes? ¿Y de qué se burla?» (MQ 127). La resolución del problema, para Ortega una tarea patriótica, le ha llevado a poner las bases de toda una metafísica. En su patriotismo y en su aspiración filosófica, imita a Unamuno como intérprete del *Quijote*. Porque en *Vida de Don Quijote y Sancho*, el autor ha aspirado a buscar en la novela de Cervantes la filosofía de España; su comentario al *Quijote* ha nacido de su «culto al quijotismo como religión nacional» (1912, VII, 290). En la Biblia ha descubierto Unamuno la «fuente perenne de consuelos, de esperanzas y de inspiraciones de corazón»; y sostiene que, por el mismo motivo, el *Quijote* «debería ser la Biblia nacional de la religión patriótica de España» (1905, I, 1231). Mas esta religión, tal como la práctica Unamuno, se basa en incertidumbre, mientras que el patriotismo de Ortega brota de un afán de seguridad. Examina el *Quijote* para adquirir un principio al cual atenerse: «Tradición castiza no puede significar, en su mejor sentido, otra cosa que lugar de apoyo para las vacilaciones individuales— una tierra firme para el espíritu» (MQ 127). Como escribe Unamuno en 1895, «Tradición, de *tradere*, equivale a «entrega», es lo que pasa de uno a otro; *trans*, un concepto hermano de *transmisión*, traslado, traspaso. Pero lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas» (I, 792). Consta que el principio buscado por Ortega en el *Quijote* no puede ser religioso, como es el caso del Unamuno maduro, porque ya hemos visto que para Ortega la

religión no presta estabilidad a la vida. Aunque no falta en las *Meditaciones del Quijote* la visión tan unamuniana de Don Quijote como Cristo, si bien alterada por la ironía de Ortega a una parodia de Jesús (MQ 54), del libro de Cervantes no puede derivar Ortega una lección de religión, sino de cultura, del instrumento que estabiliza la existencia. Lección que va insinuada en la descripción del bosque escorialense, donde Ortega repite el adagio leído en el Unamuno casticista, «Los árboles no dejan ver el bosque» (MQ 69, 71). En el adagio descubre Ortega una burla que, como la descubierta en el *Quijote*, va dirigida en cierto modo contra el burlador (MQ 71). El bosque se sustrae a la vista, es cierto, pero el bosque *consiste*, por lo pronto, en lo invisible, lo latente. En W. Schapp (pp. 139-40) ha podido Ortega leer el contraste entre lo negativo y lo positivo de lo que nos vela su esencia. En tanto que no sabemos lo que es, carece de ser para nosotros; pero goza de múltiples posibilidades para ser cualquier cosa, potencial ausente de lo que se presenta distinto ante nosotros. Asimismo, el *Quijote* es «una selva ideal» (MQ 83): su excelencia consiste en su ilimitada profundidad. Porque, con ser profundo, se burla de la profundidad como tal. He aquí la doctrina de la cultura que Ortega aprende de Cervantes.

Podemos aclarar la paradoja volviendo a Unamuno, que en 1905 asevera, «Todo lo que en el *Quijote* es crítica literaria, es de lo más ramplón y más pobre que puede darse» (I, 1235). Frente a este Unamuno, que sostiene que «no existió Cervantes y sí Don Quijote» (I, 1236), no suscribe Ortega a la opinión de la inexistencia cervantina (MQ 55), y arguye la necesidad de ver *Don Quijote* como una «polémica contra las caballerías» para entender la innovación de la novela (MQ 170). El arte cobra profundidad, encerrando el mundo del mito (caballeresco) dentro del mundo prosaico y novelando la interacción entre los dos orbes. Quizás recordando que, según un artículo temprano de Unamuno sobre el *Quijote*, «notable y profunda es la hermandad de genio entre Velázquez y Cervantes» (1896, I, 924, n. 1), Ortega compara el arte de Cervantes con el del pintor de *Las hilanderas*, donde el mito de Aracne, representado en el tapiz, adorna la pared de la sala humilde donde se ha fabricado, e interacciona con las tres mujeres que tejen en primer plano (MQ 169). La profundidad del *Quijote* o de las *Hilanderas* significa su riqueza de dimensiones: una y otra obra integran lo prosaico con lo mítico, lo material con lo ideal. ¿No ha lamentado el Unamuno casticista la disociación del realista y prosaico Sancho de su señor sobremanera idealista (1895, I, 821)? Pues bien: la facultad de integrar todos los entes del universo, de construir un sistema, de definir el cosmos, constituye para Ortega la profundidad auténtica (MQ 110). Por eso ha abogado por el *amor intellectualis*, ha atacado la erudición, ha defendido la razón como órgano de la vida al buscar la seguridad y ha interpretado el *Quijote* con ánimo de descubrir en él un principio seguro. Sin embargo, lo más seguro que aprende de la novela es... la radical inseguridad de la vida, la incapacidad de la cultura, al fin y al cabo, de asegurarla por completo. En la *Vida de Don Quijote y Sancho*, Unamuno contrasta la percepción fenoménica del mundo con la visión nouménica, atribuyendo ésta a Don Quijote y aquélla a Sancho (cfr. 1905, III, 131); y en *Medita-*

ciones del Quijote, Ortega descubre el «sentido» de los molinos de viento, su esencia, en la interpretación de ellos como gigantes. Pero todo concepto profundo, «la obra toda del espíritu, son espejismos que se producen en la materia». Cervantes se burla, según Ortega, de las excesivas pretensiones de la cultura, que busca en vano la autosuficiencia, olvidando que los ideales culturales no son sino ilusiones mentales proyectadas por el sujeto sobre la materia (MQ 178-9). Burla cuyo aguijón vuelve contra Cervantes mismo, porque intenta ser profundo en una novela donde se mofa de la profundidad (como ideal de la cultura). De ahí el quijotismo de Cervantes, que vive de ilusiones; y de ahí también el de Ortega, que piensa salvar su patria manejando los espejismos de sus conceptos.

Consta que Ortega ha recibido el mensaje que Unamuno le ha enviado en el último capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida*, con su crítica de la «Kultura» europea. Si Ortega reconoce la novela de Cervantes como tragicomedia (MQ, 201), «tragedia cómica», escribe Unamuno, es la vida de quien, como él, Don Quijote (y Cervantes), se pone en ridículo consciente de su propia ridiculez. Así vive quien lucha en su propia intimidad por «salvar a la Edad Media del Renacimiento, por no perder su tesoro de la infancia» (1912, VII, 298). Alusión velada a la crisis de 1897, cuando, perdida su fe en la inteligencia, Unamuno intentó volver a la fe de su niñez, pero llegó, en cambio, a un ritschlianismo católico basado en la incertidumbre. En este estudio, además, hemos mostrado que Ortega, a la hora de fundamentar su nueva metafísica de la vida humana, también miró hacia atrás para justificar su innovación con doctrinas aprendidas en *En torno al casticismo*. Quería estabilizar su cultura, integrando el impresionismo español con el intelectualismo germánico. Y veía como un obstáculo la cosmovisión agónica del Unamuno maduro. Este Unamuno vivía del conflicto interior; el otro Unamuno, de la propensión luisiana a armonizar los contrarios. No obstante, con el paso de los años, la burla de la cultura que pasó del Unamuno trágico a las *Meditaciones del Quijote* iba a intensificarse en los ensayos de Ortega en la medida en que éste se alejaba del culturalismo de Marburgo, aunque sin perderlo jamás de vista. Había de seguir sintentizando los planteamientos de Cohen, de Natorp y del primer Hartmann con las doctrinas psicológicas, gnoseológicas y ontológicas de los fenomenólogos asociados con el *Jahrbuch* de 1913. Y estas síntesis, que constituían una ingenua fenomenología de la existencia, dependían de Unamuno para no pocas de sus formulaciones. Dejemos aquí esta dependencia como tema de futuros estudios.

NELSON R. ORRINGER