

## NIVEL, PARA UNA INTRODUCCION A ORTEGA

«Más que todo en la vida, la filosofía es nivel»  
(Ortega, 1934, OC, VIII, 27).

Para un filósofo español sigue siendo una exigencia ponerse en claro sobre Ortega y Gasset. Como simple académico es estimulante buscar el lugar auténtico del pensador. En los años anteriores al centenario se disputaba sobre su grado mayor o menor de originalidad o sobre la madurez sistemática de los escritos juveniles y la posible evolución de su pensamiento. En el centenario se ha llegado a decir que fue el primer diputado del PSOE al Congreso en 1910<sup>1</sup>. La celebración ocasional ha roto las compuertas de la medida.

El ejercicio académico en el caso de Ortega es muy útil porque nos lleva al estudio del pensamiento español y europeo del siglo xx. Pero más allá de la utilidad profesional para quienes estudiamos pensamiento español, el caso Ortega nos enfrenta una vez más con varias preguntas: la posibilidad de realizar en España una obra de nivel europeo, lo que llamó Guillermo de Torre «la difícil universalidad española» y, entre muchas otras preguntas, si nos es posible a los españoles valorar, entender, nuestra cultura sin patriotismo. El presente estudio, bajo su apariencia dogmática, es una pregunta en esa dirección. Va dedicado al P. Enrique Rivera de Ventosa, de la Universidad Pontificia de Salamanca, donde tuve la suerte de estudiar filosofía entre 1952 y 1958. A los treinta años de distancia, pasados en otras universidades y, enterado por lecturas de las restricciones a la libertad de expresión en la España de entonces, recuerdo con emoción aquella modesta universidad. Con medios risibles, compensados por el trabajo entusiasmado, la mayoría del profesorado

1 R. Montero, 'Náufrago hasta el fin', *El País*, Suplemento: *Ortega y Gasset, 100 años* (1 de mayo, Madrid 1983) p. 23. El primer y único diputado socialista elegido en 1910 fue Pablo Iglesias. Ver M. Tuñón de Lara, *El movimiento obrero en la historia de España* (Laia, Barcelona 1977) II, 117. Ortega, que no fue nunca miembro del «Partido Obrero», encarnaba un socialismo no marxista y abierto al pluralismo, que puede servir como ascendiente del actual PSOE. Al ser elegido diputado Pablo Iglesias escribió: «Los cuarenta mil votos que han elevado a Pablo Iglesias hasta la representación nacional significan cuarenta mil actos de virtud» (*Obras completas*, [Edit. Revista de Occidente, Madrid 1983] X, p. 139). En adelante, las obras de Ortega se citan por la edición de doce volúmenes editados en distintas fechas a partir de 1946, por Revista de Occidente y Alianza Editorial. El número arábigo primero, cuando se indica, señala el año en que el texto fue escrito o publicado; el número romano señala el volumen, y el arábigo segundo, la página.

produjo una obra digna de su misión; y, como ejemplo de modesto pluralismo, debo contar el hecho que justifica este trabajo. El P. Santiago Ramírez, dominico publicó en 1958 el libro que simboliza la postura incomprensiva de un neotomista ante la obra de Ortega<sup>2</sup>. Yo, en cambio, había leído las obras completas del pensador —entonces seis volúmenes— entre noviembre de 1955 y marzo de 1956 por indicación expresa de otro dominico, el P. Jesús Valbuena. Medios risibles, trabajo entusiasmado, religioso. Muchas más lecciones me quedan da la Universidad Pontificia, pero secundarias en comparación con ésa. El P. Enrique, profesor entonces sólo de un curso monográfico sobre la escuela fanciscana en el siglo XIII, maestro ejemplar amigo después, encarna perfectamente fundidas la lección del saber y la lección del entusiasmo.

### 1. NIVEL

Ortega pasó en la Universidad de Marburg casi todo el año 1907. Cuando volvió a España traía un nuevo nivel de pensamiento: neokantismo en filosofía, clasicismo en arte, actitud idealista con respecto a la educación y la política<sup>3</sup>. Neokantismo en apresurado resumen significa exigencia de enfrentarse a la realidad con el mayor rigor posible. El significativo básico del neokantismo es «conocimiento puro», es decir, búsqueda racional al margen de gustos personales o supuestas inclinaciones étnicas. La razón no conoce identidades nacionales; el subjetivismo individual o colectivo —llamaríamos subjetivismo colectivo al confuso concepto de «alma nacional»— es manifestación de conocimiento impuro.

El conocimiento racional purificado conduce a una ética de la norma y obligación que contrasta con la ética fundada sobre sentimientos individuales o un espontáneo «ethos» colectivo. Los términos «sujeto» y «espontaneidad» tienen sentido peyorativo en los escritos del pensador entre 1908 y 1914. Si en la ciencia y en la ética es fácil aceptar la norma y la ley en contra de la espontaneidad podría quedar el arte como la «casa de fieras», es decir, el espacio para expresar lo reprimido en el conocimiento y la moral. Pero la purificación afecta igualmente a la expresión artística. La obra de arte no es una expresión de la espontaneidad del artista, sino la realización en materia de lo puramente individual, no aprensible por la ciencia y la ética. Ese residuo de pura individualidad no es lo espontáneo del individuo, sino el hecho mismo de ser individuo, es decir, aquello en que coincide también con los demás: «Adán en el paraíso» es el hombre desnudo, no individualizado por ningún rasgo subjetivo, en cuanto realiza su vida en la naturaleza. De ahí que en ese ensayo Ortega critique la concepción de la pintura que tiene Zuloaga, una concepción «española», nacionalista. Sobre ella dice el pensador: «El tema ideal de la pintura es el hombre en la naturaleza. No este hombre histórico, no aquel otro: el hombre, el problema del

<sup>2</sup> *La filosofía de Ortega y Gasset* (Herder, Barcelona 1958) «Descabellado libro», dice con razón Laín Entralgo (*Descargo de conciencia* [Seix-Barral, Barcelona 1976] p. 465).

<sup>3</sup> Tomo las conclusiones de mi libro *El sistema de Ortega y Gasset* (Ediciones Alcalá, Madrid 1968) hoy comúnmente aceptadas.

hombre como habitante del planeta. Reducir este problema a un tipo nacional, por ejemplo, es rebajarlo a las proporciones de una anécdota» (1910, I, 492).

Ciencia, ética, y estética forman para el Ortega joven la cultura. Alemania representa en aquellos años el máximo nivel; pero ni él ni sus maestros neokantianos confunden la cultura alemana con el imperialismo alemán. La admiración por Alemania no excluye, sino que exige, la crítica del nacionalismo alemán, del «pathos» del norte (I, 501). Al mismo tiempo, sólo la cultura alemana es entonces una cultura sustancial, de fondo, mientras la francesa sólo puede enseñarnos formas, adjetivos (I, 551). Por otra parte, en el neokantismo el sentido de la jerarquía y nivel no excluye los niveles inferiores, sino que los admite como niveles subversivos frente al superior y a su vez como sostén del nivel superior. De ahí que en Ortega tengamos dos conceptos de cultura: la cultura como racionalidad, norma, investigación, y las culturas nacionales como expresiones espontáneas que necesitan ser purificadas por las normas y desde ellas. Cultura y culturas, expresiones particulares y necesidad de fundir las expresiones particulares en un diálogo en que se realizan las normas universales. Europa no es ninguna de sus naciones sino un nivel ideal: «Europa igual ciencia, todo lo demás le es común con el resto del planeta» (1908, I, 102). El ideal de cultura española para el pensador no es, en última instancia, que imitemos a Francia o Alemania, sino que trabajemos al nivel de máximo rigor: «Europa ha de salvarnos del extranjero» (1910, I, 145).

El neokantismo de Ortega significa exigencia del máximo nivel. Lo que después expresaría Lain Entralgo con la intimación de ser en la investigación «más europeo que los europeos»<sup>4</sup>. Razonable dominio de lo ya conocido sobre los temas que nos interesan, autocensura para esclarecer nuestros conceptos y medir nuestras aportaciones, modestia en los juicios. La crítica de la espontaneidad puede traducirse como mediación, reflexión sobre las intuiciones y, como resultado de tales actitudes, ordenación del conocimiento en un sistema: síntesis y cohesión, «amor intelectualista».

Esa noción de nivel la mantuvo Ortega toda su vida. El neokantismo fue la inspiración fundamental de toda su filosofía<sup>5</sup>. Pero, como puede

4 *Op. cit.*, p. 349.

5 La actitud constructivista significa que toda realidad particular y toda proposición aislada cobra su sentido en un todo o en un sistema respectivamente. El sistema es una construcción en el que se da la verdad. En este contexto resulta lógico el elogio a Ortega de A. Machado: «arquitecto, cincel, martillo y piedra / y masones te sirvan... Y que Felipe austero / al borde de la regia sepultura / asome a ver la nueva arquitectura / y bendiga a la prole de Lutero» (*Poesías completas*, n. CXL).

«El regreso a España de José Ortega y Gasset y de Manuel García Morente, que habían estado pensionados en Alemania, parece marcar en los estudios filosóficos españoles una fecha de fervor kantiano... Se puede afirmar que hasta ellos no se había ensalzado tan conscientemente a Kant, ni había habido el propósito de darle a conocer tan concienzudamente» (M. Núñez de Arenas, *España*, n. 140, 13/XII/1917, p. 14). Cuando en el primer volumen de *El Espectador* proponía —en el esquema que no llegó a publicar— «la superación del idealismo o subjetivismo» se refería al de Kant, no al neokantismo de Cohen, quien había acusado a Kant de subjetivista. Por eso Cohen sustituye el término kantiano «razón pura» por el objetivo «conocimiento

comprobarse en esta reflexión sobre el nivel, el concepto es puramente formal. El nivel es extensión, profundidad de conocimientos, juicio medurado, exigencia del sistema y conciencia de los límites de todo sistema. Estas notas, sin embargo, no me dicen cómo ni cuándo tengo el nivel razonable de información, la claridad deseable sobre un concepto como romanticismo o marxismo, ni menos cuándo mi juicio es imprudente o certero. Con la mejor idea e intención en abstracto puedo hacer sobre un tema el estudio más frívolo. El neokantismo es formalista; por eso Max Scheler buscó ser más concreto introduciendo «la ética material de los valores» dentro del formalismo neokantiano.

Ortega pasó en Marburg casi todo el año 1911. Allí tiene la oportunidad de contrastar el neokantismo con la fenomenología, cuyo término fundamental era «intuición» en contra de la mediación «constructivista» de la escuela de Marburg. En ese año aparece la primera cita de Freud en su obra; por tanto, hizo su balance con respecto a un sistema fundado en el estudio de la espontaneidad. En 1911 apareció la revista *Logos*, que propugnaba el análisis de problemas concretos en filosofía, extraer el *logos* de experiencias humanas no comprendidas. La segunda estancia en Marburg define la postura definitiva del pensador: no rechaza el neokantismo, sigue siendo la exigencia formal de nivel; pero lo enriquece con los contenidos particulares que están aportando otras escuelas filosóficas. La producción del pensador español entre 1912 y 1915 documenta ese síntesis. El estudio 'Sensación, construcción, intuición' (1913, XII, 487-499) refleja la postura de Ortega con respecto a la polémica entre Husserl y Natorp. «Psicoanálisis, ciencia problemática» (1911, I, 216-238), en el mismo título refleja la valoración de una ciencia todavía de extrarradio —problemática— frente a la que ha demostrado ya su nivel de rigor. Ahora el yo, la espontaneidad individual o colectiva, pueden ser objeto de análisis científico. Por eso escribe en *Meditaciones del Quijote* (1914): «A su tiempo nacerá un Newton del placer y un Kant de las ambiciones» (I, 320). Ortega no superó nunca el neokantismo, sino que lo enriqueció de contenido empírico<sup>6</sup>.

La síntesis a que llega el pensador entre 1911 y 1915 es una respuesta original a la circunstancia intelectual alemana con la que está en diálogo. Es admirable desde nuestra documentación de hoy la perspicacia con la que percibió lo que ha sido durable y valioso. Es admirable la

puro». Ferrater Mora llama a la primera etapa de Ortega (su período exclusivamente neokantiano) «objetivismo (*Ortega y Gasset. An Outline of his Philosophy* [Yale Univ. Press, New Haven 1962] pp. 9 ss.). Para el primer anuncio de *El Espectador* ver. *España*, n. 55, 10.II, 1916, p. 16.

<sup>6</sup> La estructura de la vida como futurición es el más insistente *leit-motiv* de mis escritos, inspirado por cierto en cuestiones muy remotas del problema vital al que yo lo aplico —suscitadas por la lógica de Cohen— (1932, IV, 403n). Maravilloso testimonio. La superación a Husserl que realiza Heidegger es una vuelta al constructivismo de Cohen, a la hermenéutica de la mediación frente a la intuición. La fórmula de Cohen «el juicio de origen es el origen del juicio» recibe en Heidegger una formulación diferente, pero en el fondo los dos buscan lo mismo: el fundamento de todo sentido. También Heidegger está en diálogo con Cohen y Natorp, escribió *Ser y tiempo* en Marburg y coincide en planteamientos fundamentales con la que él llama «die so-genantes Marburger Schule».

claridad con que expuso los axiomas de Freud, de Husserl o de Herbart. Esa capacidad de percepción y exposición son una respuesta original a la circunstancia, pero no contienen una «nueva filosofía» ni un nivel más elevado que el ya existente en las universidades alemanas. Con respecto a lo que se decía en Europa, el pensador español era un brillante compañero de diálogo, pero no creó ningún tema ni método nuevo. En cambio, con respecto a España, la noción neokantiana de nivel supuso una revolución.

El joven Ortega vuelve en 1907 y se enfrenta de manera sistemática con la generación de Giner/Costa y con los hombres de la generación del 98. Se ha explicado este enfrentamiento generalmente de manera anecdótica. Para unos el pensador necesitaba afirmarse a cualquier costa. Otros han formulado la paradoja de que el joven pensador veía que no realizaba sus propias posibilidades y programas. En general, la posición de Ortega con respecto a al generación del 98 parece confusa: Por un lado coincide con ellos en la preocupación por España, en el ideal de europeización, la crítica de la España tradicional, del casticismo y del catolicismo. Su precocidad le hace de hecho contemporáneo de los novatayochistas. Por otro lado están los artículos de crítica frente a Unamuno, Ganivet, Azorín, Maeztu y Baroja.

A mi entender Ortega inicia el pensamiento español del siglo xx en 1908 precisamente en la medida en que ataca frontalmente a la generación anterior. Unamuno, Azorín, Baroja, antes Costa, habían estudiado la cultura española desde la confusa categoría de «alma» o «espíritu» nacional. Desde el nivel neokantiano del conocimiento puro eso es barbaire. Los hombres del 98 no habían sabido definir Europa ni tuvieron nunca la experiencia del nivel intelectual, según Ortega. Exigencia de rigor en el conocimiento, norma universal de la ética, clasicismo frente a espontaneidad en la creación artística, son los nuevos axiomas desde los cuales Ortega pretende purificar la confusa producción cultural de los hombres del 98. Ortega mantiene un diálogo con ellos, son en general amigos personales, está obseso como ellos con el tema España, pero a otro nivel. La diferencia de nivel le distancia profundamente de sus contemporáneos. El está muy lejos de la generación del 98.

## 2. YO SOY YO Y MI CIRCUNSTANCIA

Hoy es un lugar común admitir que la frase «yo soy yo y mi circunstancia» representa el principio fundamental del sistema orteguiano de filosofía. Así lo proclamó el pensador mismo en 1932 y después en los cursos de filosofía publicados después de su muerte. La frase apareció por primera vez en *Meditaciones del Quijote* (1914): «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (I, 322).

En interpretaciones posteriores, el mismo pensador y los discípulos de sus últimos años vieron en esa proposición la fórmula de superación del idealismo. Frente a la convicción de que el sujeto ponga el objeto, la vida se presenta como una interacción con el mundo, no hay objeto ni sujeto, sino la vida como realidad radical en cuyo análisis descubri-

mos el sujeto y objeto como ingredientes. Esta reinterpretación por de pronto está lejos del contexto de *Meditaciones del Quijote*. Allí no se hablaba al nivel científico, al nivel del primer encuentro de la inteligencia o el hombre con el mundo que le rodea; se habla ya de una realidad cultural compleja y de la actitud deseable ante esa realidad. No se está haciendo para nada referencia al primer encuentro del yo con el supuesto mundo exterior, es decir, planteando el problema de la percepción y menos describiendo lo que en 1927 llamará Heidegger ser-en-el mundo como estructura de la existencia humana. Hacerse cargo de la circunstancia es «buscar el sentido de lo que nos rodea» (I, 322). Para realizar esa operación tenemos que haber descubierto lo que nos rodea (el objeto), y la estructura del rodear cuando ese verbo se refiere al hombre. A ese nivel analiza Heidegger el fenómeno en los capítulos sobre el mundo, el hombre como actuante en la vida cotidiana y el «ser-en» típicamente humano (caps. 3-5 de *Ser y tiempo*).

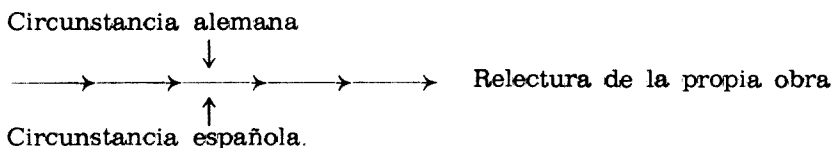
Continúa Ortega: «Preparados los ojos en el mapa-mundi, conviene que los volvamos al Guadarrama» (I, 322). Estas palabras demuestran que en 1914, la relación entre el yo y la circunstancia no era el primer dato de la realidad radical, como será en el curso *Qué es filosofía* de 1929. La atención a la circunstancia era una vuelta mediada desde el mapa mundi, o sea, desde el ser en el mundo. La circunstancia se opone al mundo, aunque forma parte de él, como la cultura española forma una expresión limitada de la europea. Si la proposición de Ortega se pone en relación con Heidegger, Ortega le hubiera anticipado, no en la teoría de la circunstancia, sino en la teoría del *mapa mundi*, del ser en el mundo. Pero ¿quién podría adivinar tales anticipaciones si no fuera ya desde Heidegger? El subterfugio de que el pensador español tuvo ciertos atisbos no desarrollados, es indigno en una discusión filosófica. Las polémicas entre las direcciones de la filosofía en las universidades alemanas anteriores a Hitler alcanzaron tal grado de sutileza y precisión especulativa, que aludir a simples y fugaces intuiciones resulta pueril.

Resulta además injusto con respecto al mensaje de Ortega. En la frase «yo soy yo y mi circunstancia» está verdaderamente el secreto de su actividad y producción intelectual. El mismo dio la interpretación: «De mis estudios en Marburg, en Leipzig, en Berlin, saqué la consecuencia de que yo *debía* por lo pronto y durante muchos años... escribir artículos de periódico» (VIII, 21).

Cuando publiqué mi libro *El sistema de Ortega y Gasset* en 1968, yo no tomé en serio lo que se había dicho de la falta de ambiente en la España de 1914. Por otra parte, razonaba, ¿qué mejor manera para crear ambiente que publicar un gran libro en que «de un empellón», como Ortega dice de Hermann Cohen, se hubiera elevado el nivel de la filosofía española? Hubiera podido ser una solución. De hecho Ortega fue un filósofo muy profesional en aquellos años y planeaba ya entonces un libro. Pero se sucedieron las crisis nacionales y estalló la guerra mundial; el pensador respondió con la formación de la Liga de Educación política (1914), el deseo de sostener la serenidad manteniendo un

lado de espectador junto a la participación en la historia, fundación de la revista *España* en 1915, colaboración en *El Sol* (1917), etc. Es decir, cuando al volver de la segunda estancia en Marburg en 1911 inició un programa profesional estricto, su conciencia social e histórica le hizo sacrificar la obra sistemática en aras de una acción cultural de alcance más amplio. «Yo soy yo y mi circunstancia» significa absorción consciente de sus posibilidades y obligaciones de intelectual español a una altura determinada de los tiempos. Como formas específicas de ese programa podemos señalar: el periodismo, la atención al tema de España y la salvación de la historia española. Desde *Meditaciones del Quijote* (1914) a *España invertebrada* (1921), en que por vez primera el pensador se ocupa de historia, esos tres son los caracteres de su actividad y así es como él entiende su estar a la altura de las circunstancias.

Los resúmenes de las conferencias dadas en Buenos Aires en 1916 y el curso *Investigaciones psicológicas* (1915-1916) recientemente publicado<sup>7</sup>, demuestran que la base filosófica sigue siendo la síntesis de neokantismo y fenomenología manifiesta ya en *Meditaciones del Quijote*. Quienes ven por aquellos años anticipaciones de la filosofía de la vida o de la existencia tendrán que justificar por qué el nombre que da a su disciplina fundamental entonces se llama noología, doctrina de la verdad, no doctrina de la vida. El pensador está todavía cerca de nosotros. Todavía sus amigos y discípulos recuerdan su presencia y enseñanza. Indiscutiblemente como profesor de filosofía inspiró a unos cuantos filósofos profesionales creando una atmósfera en que era posible reaccionar de manera original a todos los estímulos de dentro y de fuera de España. Fue filósofo; pero él mismo reconoce muchas veces que su obra filosófica no está impresa. Por consiguiente, para quienes sólo podemos leer sus escritos su obra es una condensación de señales que sólo cobran transparencia en el contexto en que surgieron. El encuentro y la lectura de las fuentes —preciosa palabra— no tiene más sentido que describir el horizonte en que se aprecia la originalidad de la reacción, la capacidad de exposición, y la forma como Ortega realizó en su vida las enseñanzas del pensamiento alemán<sup>8</sup>. Las flechas en torno a las cuales modifica sus principios filosóficos no pueden significar cortes de los que resulte un mosaico. Hoy la imagen justa para explicar la obra del pensador sería una línea en la que se viera su trayectoria, los reajustes y lecturas que él hace de su propia obra, su abertura constante a la filosofía alemana y su respuesta a la circunstancia social y cultural española.



<sup>7</sup> Madrid, 1982. Recogido en OC, XII, 331-453.

<sup>8</sup> Señalar el horizonte fue mi intención en *El sistema de Ortega y Gasset*. Siguiendo el camino señalado por mí ha descubierto mayores detalles Nelson Orringer en *Ortega y sus fuentes germánicas* (Edit. Gredos, Madrid 1978).

## 3. EL LIBRO NO ESCRITO

La decisión de responder a las necesidades inmediatas de su circunstancia supuso un gran sacrificio para Ortega. Lejos de ser la circunstancia un componente de su persona en el sentido positivo, fue un tirón constante contra su vocación. Como él imaginó un Goethe auténtico sin Weimar, un Goethe desde dentro, podemos nosotros reconstruir en Ortega la voluntad siempre dilatada de ensimismarse para construir un sistema de filosofía. En 1932 lo anuncia taxativamente. Había llegado el momento de sustituir el artículo por el libro; tan importante era ese momento, que lo llamó la segunda navegación<sup>9</sup>. Y una vez más la circunstancia española le impidió cumplir su propósito. A partir del curso *Qué es filosofía* de 1929, su obra presenta esbozos y fragmentos de dos libros que contendrían el sistema: *Aurora de la razón histórica* y *El hombre y la gente*, principios de una nueva sociología. Aquí nos interesa sólo el primero. Este libro contiene el esquema de lo que hubiera sido el tratado de filosofía fundamental para Ortega. En los treinta primeros años del siglo xx la filosofía se ha impuesto en Europa como un nivel nuevo para plantear sus propios problemas y los de las ciencias naturales y sociales. España por una vez se ha incorporado al movimiento europeo. Si todas las ciencias avanzan por sus crisis de principios, es decir, por la reflexión sobre su propia naturaleza y posibilidades, la filosofía debe tomarse en su nivel más radical: «Lo que quisiera hacer... es tomar la actividad misma filosófica, el filosofar mismo y someterlo radicalmente a un análisis» (VII, 279). Para llegar a la razón histórica de ese análisis, el filósofo explica lo que él considera las dos respuestas fundamentales del pasado al problema del filosofar: realismo e idealismo. Al final, como resultado de las imitaciones del idealismo intentando llevar hasta el extremo la lógica de la visión idealista del mundo, se manifiesta la necesidad de una superación y surge la nueva realidad radical: nuestra vida. El libro de Ortega contendría, por tanto, cuatro partes: primera, una especie de introducción, señalando el prestigio social y la necesidad de la filosofía como tema de nuestro tiempo; la segunda y tercera hubieran sido una exposición de «las dos grandes metáforas» del pasado: realismo e idealismo. Finalmente la cuarta hubiera contenido propiamente la metafísica de la razón vital.

Cuando se estudian las distintas expresiones y esfuerzos que el pensador dio e hizo para construir su libro nunca terminado, se explica uno por qué a partir de los años 30 predomina en su obra la actitud negativa con respecto a la circunstancia. En 1914 el entorno se miraba como un ingrediente positivo de la persona. En la obra madura, la circunstancia es el mar en que se naufraga, el mundo extraño en que el hombre vive alterado. La politización durante la República, la guerra y el exilio fueron las circunstancias exteriores; la circunstancia gremial y filosófica, sin embargo, fue la obra de Heidegger. *Ser y tiempo* (1927) introdujo un nuevo nivel en la filosofía europea. La nueva realidad ra-

<sup>9</sup> «Es lo más probable que mi labor futura consista principalmente en forja de libros... Comienza lo que Platón llama la 'segunda navegación'» (1932, VI, 354).



dical no podía encontrarse como resultado lógico de la historia de la metafísica, sino como una vuelta al origen desde el cual se viera la falta de raíces de esa metafísica. La nueva ontología fundamental comenzaba redefiniendo los términos de toda la filosofía alemana desde Kant. Con respecto a Ortega, el término *Da-sein* eliminaba las connotaciones tradicionales del hombre como animal racional; *existencia* acentuaba los aspectos biográficos frente a los biológicos en la vida humana<sup>10</sup>; «ser-en-el-mundo» y *caída* redefinía lo que Ortega venía llamando «mapa-mundi», circunstancia, horizonte vital, y lo que después de Heidegger sería la idea de masificación. Por supuesto, curiosamente en la obra anterior de Heidegger el pensador español no había prestado atención a la realidad tiempo y había bordeado con dicotomías demasiado gráficas y mecanicistas lo que Heidegger llamaría después la «diferencia». Heidegger fue para Ortega una iluminación. El pensador español percibió la lógica y justificación histórica de Heidegger precisamente en 1927, es decir, desde la altura a que había llegado la filosofía en Alemania y en vista de las antinomias en que se debatían las distintas escuelas: intuición fenomenológica frente a constructivismo neokantiano, vida y cultura, vida y valores, biología y biografía, sujeto y objeto, apriorismo y empirismo.

Sin Heidegger podemos imaginar una síntesis orteguiana sobre la base de una «biología general» en el sentido del alemán *Lebenslehre*, en que se hubiera justificado el sentido espiritual de la cultura, pero desde connotaciones biológicas en el concepto de vida. Y podemos imaginar una síntesis en que la antinomia realismo-idealismo se hubiera planteado (como en *Qué es filosofía*) a nivel de percepción y se hubiera resuelto en la dirección de Nicolai Hartmann. Heidegger inspiró un cambio de programa y se convirtió en centro de referencia para Ortega desde 1930. Nada del pensador español se entiende desde entonces sin Heidegger, incluso las objeciones y la original reacción frente a él. Quien compare el concepto generación de *El tema de nuestro tiempo* (1923) con el mismo concepto en *En torno a Galileo* (1933) no pondrá objeciones a mi afirmación. Lo mismo podría decirse de la idea de masa en *España invertebrada* (1921) y en *La rebelión de las masas* (1930)<sup>11</sup>. El libro titulado *La idea de principio en Leibniz* (1946?) contiene, sin duda, la versión más impresionante de lo que hubiera sido *Aurora de la razón histórica*. En él son igualmente admirables la profundidad del estudio sobre Aristóteles y sobre los principios de lo que llamó época realista. El contraste con

10 Los cambios introducidos en la cuarta edición de *El tema de nuestro tiempo* (4ª ed., 1934), en que sustituye «raza» por «pueblo», «potencia cósmica» por «potencia histórica», etc., prueban la nueva concepción biográfica de vida frente a la idea biológica de 1923 (cf. *El sistema de Ortega y Gasset*, pp. 107-23).

11 El 7 de mayo de 1927 publicó Ortega en *El Sol* el artículo «Masas» recogido en *La rebelión de las masas* (1930) como capítulo primero. Entre las dos versiones hay algunas diferencias, precisamente se omite un párrafo todavía biológico que decía así: «Todo fenómeno, además de tener una causa, tiene un estilo —es decir, que es un gesto y una forma en que se expresa un modo general de vida. Según la interpretación fisiognómica del universo, todo lo que acontece es simbólico» (*El Sol*, p. 3). En la versión definitiva ese párrafo se sustituye por otro sobre la admiración de inspiración aristotélica (IV, 144).

el idealismo y Leibniz es igualmente lúcido y recuerda aquel momento del filósofo profesional truncado por la guerra europea y la circunstancia española. Pero al entrar Ortega en su parte constructiva, «El nivel de nuestro radicalismo» (§ 29, VIII, 270 ss.), se enzarza en un nervioso monólogo sobre Heidegger. Esta vez «la prole de Lutero» ha impedido la nueva arquitectura.

El punto básico de la nueva filosofía de Ortega: la relación entre vida y filosofía, no queda nunca bien definido, incluso en la época madura, a partir de 1930. En enero de ese año inició unas sesiones filosóficas en el local de la *Revista de Occidente*. Podemos suponer que se trataba de reelaborar el curso del año anterior (*Qué es filosofía*) en dirección, hacia el libro nunca escrito. Pues bien, el malogrado filósofo español Ramiro Ledesma Ramos, dando cuenta de aquellas lecciones comenta: «Es una de mis mayores impaciencias ante estas investigaciones de Ortega: comprender qué función corresponde a ese *apriori* vital en la elaboración de mi *saber* del mundo»<sup>12</sup>.

La oposición que Ortega establecía entre la vida y la razón planteaba de manera legítima la pregunta de Ledesma Ramos. A ella parece responder directamente Ortega en el curso de 1932/33, publicado con el título *Unas lecciones de metafísica* (XII, 15-128). En algunos momentos la oposición entre vida y conciencia parece ser radical, incluso la distinción entre ideas y creencias se me antoja demasiado mecanicista. El pensador no analiza la dialéctica y diferencia entre las dos. Pero en *Unas lecciones de metafísica* introduce la fórmula «sentir-se perdido». El hombre comienza a filosofar desde el naufragio en la circunstancia, pero ya en el momento del naufragio tiene conciencia de sí mismo. Ortega ha respondido a la pregunta de Ledesma Ramos desde la idea heideggeriana de conciencia: encontrarse proyectado y proyectando (*Ser y tiempo*, cap. V).

Curiosamente el gran escritor Ortega y Gasset no pudo nunca escribir un libro. Cumplió la misión de su circunstancia: «De mis estudios en Marburg, en Leipzig, en Berlin, saqué la consecuencia de que yo debía por lo pronto y durante muchos años... escribir artículos de periódico» (VIII, 21).

Con respecto a Heidegger y la filosofía alemana tampoco se engañó. El pensador reconoció perfectamente su lugar. En las conferencias «Sobre la razón histórica» (Buenos Aires, 1940) trata una vez más de definir las relaciones entre vida y filosofía. Las fórmulas son equívocas; pero eso no me interesa ahora. Cuando trata de hacer historia del descubrimiento de la vida como realidad radical distingue cuatro estadios: Dilthey, el suyo, Jaspers y Heidegger; y añade: «el segundo ensayo cronológicamente, pero el más insuficiente en cuanto a su expresión o formulación impresa es el mío, dado a conocer en cursos universitarios y en dos o tres publicaciones breves hechas en Inglaterra y en Alemania» (XII, 192). ¿Qué podrían y podemos hacer los lectores al reconstruir la historia del pensamiento español del siglo xx, sino atenernos a la expre-

12 'Filosofía, 1930', *La Gaceta Literaria*, n. 97, 1 de enero, 1931, p. 16.

sión impresa? Ortega diseminó su filosofía de manera oral<sup>13</sup>. Para que ese modo de diseminación hubiera producido efectos filosóficos se hubiera necesitado un amplio número de cátedras en España. En unas un colega hubiera respondido a su tesis; en otras se hubieran instalado sus discípulos y alguno hubiera impreso el sistema que el maestro no pudo darnos por escrito. De nuevo la circunstancia enemiga, el ser profesor de filosofía «in partibus infidelium», hizo que incluso lo sembrado en la diseminación oral no produjera efectos visibles.

La discontinuidad cultural causada por la guerra civil probablemente no se produjo en ningún campo de manera tan decisiva como en la filosofía. El exilio, la depuración y la conversión apartaron de la enseñanza a José Gaos, Zubiri y García Morente; Morente, si bien siguió enseñando en la posguerra, fue en actitud de crisis y, por supuesto, rompiendo con la línea de su vida anterior. El «desafuero» (Lain, op. cit., p. 285) de excluir a Julián Marías de la Universidad española durante muchos años es otro ejemplo de depuración y exilio. Sin embargo, en los escritos de Marías y otros discípulos del pensador se continúa el deseo de sostener su nivel.

La teoría literaria en España desde Federico de Onís, pasando por Américo Castro, Dámaso Alonso a Carlos Bousoño, refleja la constante influencia de Ortega. Y la praxis de algunos poetas y novelistas —Juan Ramón, Machado, Rosa Chacel— en algunos aspectos muestra la influencia del pensador. Giménez Caballero en *La Gaceta Literaria* (1927) se siente discípulo de Ortega. Ramiro Ledesma Ramos fue uno de los discípulos más leales del pensador precisamente en los años en que éste pasaba por su período vitalista y fustigaba la «beatería de la cultura»; así se explica que Ledesma, siempre original y bien informado, acuñara la consigna de ser «actuales frente a los intelectuales», tan inocente en 1930 y tan destructiva unos años después.

En la lista de personas y movimientos intelectuales influidos por Ortega o que han escrito a su nivel, merece un lugar único Lain Entralgo. Su obra se encuentra con la de Ortega en el mismo nivel, en la común ascendencia alemana y en la decisión de responder a su circunstancia. Pero sería injusto reducir la ingente obra de Lain Entralgo —amplia, sistemática, original, «escrita»— a la estatura de seguidor de Ortega.

Si después de esbozar el impacto del pensador en la cultura española tuviéramos que preguntarnos por su aportación a Europa ¿qué podríamos señalar? Mi respuesta sería: la razón histórica y la aplicación concreta que el pensador hace de este concepto.

#### 4. RAZON HISTORICA

Tres adjetivos tiene la razón en la obra de Ortega: razón pura, razón vital, razón histórica. Durante unos años alternaron vital, histórica y

13 «La involución del libro hacia el diálogo: éste ha sido mi propósito» (1934, VIII, 18). En su mayor parte la obra escrita de Ortega es una obra hablada; en esto difiere profundamente de Heidegger, para quien la escritura, el texto preciso y medido es el centro de atención, incluso en las conferencias.

viviente, pero terminó prevaleciendo «razón histórica». La duda sobre el adjetivo que hubiera de prevalecer documenta la oscuridad del concepto en la mente del pensador. El término «razón pura» curiosamente no lo usa cuando era neokantiano. Tampoco lo hacía Cohen, quien ataca en ese punto a Kant; razón es una facultad del sujeto, por tanto, un resto de metafísica tradicional. Lo que percibimos, en cambio, es la razón ya con su objeto, es decir, el conocimiento que, una vez purificado de impresionismo y elevado al sistema, se llama conocimiento puro.

Conocimiento puro termina siendo sinónimo de nivel riguroso. Pero, admitida esa exigencia en abstracto debemos decir a qué objetos aplicamos el rigor mental. Los neokantianos se limitaron a la elaboración sistemática de los tres temas de la cultura moderna, codificados ya en las tres críticas de Kant: saber (Lógica), querer (Ética), gozar (Estética). Esos temas componían la cultura; pero debajo de ellos quedaban otros objetos dignos de atención: el mundo del sujeto en su rebelión frente a la razón: herencia, deseos, instintos; la sociedad y su impacto en la cultura. Ortega no construye en aquellos años una sociología del conocimiento; pero en *Meditaciones del Quijote* prometía atender a las conversaciones de los labriegos, es decir a la conversación como forma de comunicación, relaciones de amistad, de familia, maneras españolas de vivir esas experiencias. La razón, sin ceder en el rigor, tiene que volverse hacia la vida. Vida significa para Ortega entre 1914 y 1920 tres cosas: espontaneidad del sujeto, experiencia de la comunicación diaria y España como problema. Razón vital en la misma época significará, por tanto, extraer el *logos* de la vida, que es la circunstancia. A partir del año 20, el término vida toma un sentido más técnico; se convierte en un apriori racial-espiritual —términos metafísicos— del cual derivaría la razón como actividad vital.

Lo nuevo de *El tema de nuestro tiempo* (1923) frente a *Meditaciones del Quijote* es que la vida se ha convertido en fulcro de un sistema. En la medida en que la vida es herencia individual y herencia racial, el pasado individual (vitalidad primaria) o colectivo (*España invertibrada*) condiciona las posibilidades de proyectar para un individuo y para un pueblo. Ortega clasifica esas posibilidades en torno a tres criterios que constituyen las formas básicas (*Grundformen*) de sociedad e historia: la relación minoría-masa, la alternancia de viejos y jóvenes y la alternancia de ritmos masculinos y ritmos femeninos en distintas épocas. El apriori vitalista de los años veinte se plasma en una morfología sociológica e histórica.

La ambigüedad de la razón vital en aquel período será proporcional a la ambigüedad de la idea de la vida en su doble carácter biológico y espiritual. El concepto heideggeriano de existencia le permitió a Ortega esclarecer su idea de la vida como biografía. Durante algún tiempo sustituyó el adjetivo «vital» por «viviente» y, por fin, llegó a su fórmula definitiva: razón histórica. Razón es rigor, nivel, sistema. Pero la razón estudia la realidad y la realidad es la historia humana. Incluso la naturaleza se nos da en la historia de la ciencia. La existencia humana es encontrarse (pasado) en el mundo (presente) proyectando (futuro).

Estas tres concreciones del tiempo no se distinguen de manera mecánica, sino que constituyen la dinámica de todo presente. El tiempo no es una realidad abstracta, sino la realidad encarnada en las exigencias, posibilidades e imposibilidades que mi sociedad (circunstancia) me propone. La razón histórica es, pues, la razón abierta al horizonte más ancho posible de experiencia humana.

La idea abstracta de razón histórica no es original de Ortega. Pero fue un desemboque lógico de su propio camino. Y, sobre todo es original el uso que hizo del concepto. La historia de Europa es la alternancia de unidad y disgregación del Imperio Romano. Europa aspira a la unidad porque ya fue una en su origen. El nacionalismo está destinado a morir.

Parecida imagen presentan las relaciones entre España e Hispanoamérica. Los primeros colonizadores fueron ya americanos; al mismo tiempo lo fueron como españoles. De ahí la peculiar relación entre España e Hispanoamérica en analogía con lo dicho sobre el Imperio Romano y las naciones europeas. Las formas de alternancia y equilibrio señaladas para la historia, se aplican a la sociedad de manera sincrónica. La sociedad es el equilibrio de fuerzas antagónicas, necesariamente pluralista. Bajo los nombres de minorías o masas, hombre y gente, sociedad y Estado, la razón histórica estimula para la búsqueda más exigente de la ecuación precisa. Y lo que es aplicable a la historia y la sociedad proviene de la concepción de la existencia. Prescindamos de la frase, exagerada por coyuntural: «el hombre no tiene naturaleza sino que tiene historia» (VI, 41) <sup>14</sup>. La razón histórica es precisamente el equilibrio de la identidad (razón) dentro del cambio (diferencia). El cambio, o sea, el estudio, el proyecto de futuro, no es sino logro de la identidad. El pasado, es decir, la construcción auténtica de la historia, no puede ser más que un proyecto creador de futuro. Nada le es regalado al hombre, dice el pensador. Esto significa que todo lo regalado se recibe como tal regalo en la medida en que se conquista. Apropiarse es un acto de creación, como el aprender. El «Epílogo para ingleses» añadido a *La rebelión de las masas* en 1937 es un ejemplo de los textos extraordinarios y originales escritos por Ortega.

Un aspecto fundamental de la razón histórica es la idea de vigencia como término definitorio de una sociedad o un período determinado en la vida social. Toda realidad colectiva consta de contenidos variados, unos complementarios y otros mutuamente contrarios. Entre esos contenidos unos son extemporáneos por arcaicos, otros por inauditos. Todo presente se constituye por unas formas de vida y cultura que constituyen su núcleo, fundidas al mismo tiempo con formas arcaizantes y revolucionarias. El trabajo del historiador consiste en determinar ese núcleo central de un período dado, sus vigencias. Lo mismo vale para una sociedad en sentido sincrónico. Si el historiador es un humanista o crítico de la filosofía o la literatura, todo texto se constituye por un núcleo que actúa como centro de unidad de todas las proposiciones, y al mismo

<sup>14</sup> Al publicarse el libro *Historia como sistema* y *Del imperio romano* en 1941, P. Lain Entralgo y C. Alonso del Real hicieron una ponderada crítica en *Escorial*, III (1941) 304-17.

tiempo, como una suma de proposiciones que diseminan el núcleo y a veces hasta pueden contradecirlo. En este caso, leer es seguir dócilmente los tentáculos de la escritura en su doble carácter de concentración y diseminación. Ensayos como «La reviviscencia de los cuadros» (1946, VIII, 489-506) o «Qué es leer» (1946, IX, 751-767) contienen una teoría de la hermenéutica perfectamente válida hoy<sup>15</sup>.

Ya en *Las Atlántidas* (1924), se daba lo que hace pocos años pareció innovación estructuralista. Ortega afirmaba en aquel ensayo que cada cultura debía ser entendida desde su propia lógica y no desde el punto de vista de la cultura europea moderna. En el «Prospecto del Instituto de Humanidades» (1948), se dice expresamente: «En nuestra perspectiva, la *Etnología* asciende a un rango que hasta la fecha no se le había reconocido. Verdad es que se trataba de una etnología responsable, que se exige mucho a sí misma y deja de ser, como hasta aquí fue la 'casa de fieras' de la ciudad de las Humanidades. Es necesario mostrar que también los salvajes 'tienen razón' para poder presumir de tener alguna nosotros» (VII, 18). En general la idea orteguiana de humanidades revolucionaria en lo que se llama sentido interdisciplinar las disciplinas tradicionales y crea disciplinas nuevas, porque sencillamente descubre temas nuevos. Uno de los rasgos más creadores del pensador es el número de preguntas que levanta su obra. Estos detalles, lejos de ser meros rasgos de estilo, son el mensaje original del pensador, lo que él aportó en diálogo con su doble circunstancia: la alemana y la española.

Dada la riqueza de contenido que el mundo le presenta, el perspectivismo es un axioma fundamental de su epistemología. Reconoce la verdad inmutable de los principios formales de la mente: identidad y contradicción; eso no es necesario ni advertirlo. Pero, al mismo tiempo, la realidad es inagotable para la mente; por consiguiente el pluralismo de ideas y sistemas viene impuesto por la realidad misma. Desde el punto de vista del sujeto cognoscente, el perspectivismo es conciencia de la propia limitación: ironía, humildad.

La filosofía está hoy en una crisis vergonzante. La filosofía analítica en gran medida no es más un conjunto de ejercicios artificiales sobre proposiciones artificiales. Los que están fuera de la filosofía analítica se limitan a las repetidas exposiciones de la historia o pretenden completar la especulación conceptual con información de la sociología, psicología y antropología. Entre tanto los temas de nuestro tiempo (biología-biografía, ser/sentido/alienación, realidad/lengua/sentido, epistemología de los conceptos universales y epistemología de los conceptos colectivos, arte y sentido: creación e interpretación, valores/sentido/religión), nos dan miedo. Y sin embargo, en esta dirección nos abre Ortega sendas originales y de posible originalidad. Me parece injusto y ridículo seguir discutiendo sobre la superación del idealismo en Ortega o su precedencia sobre la ontología de Heidegger. Es igualmente injusto tener que

15 Mi libro *Nuevas meditaciones del Quijote* (Edit. Gredos, Madrid 1978), es una realización consciente de la hermenéutica orteguiana. La virtualidad del ensayo «Qué es leer» la presenté en mi artículo 'Ortega y Gasset: práctica y teoría de la lectura', en *Homenaje a Juan López Morillas* (Castalia, Madrid 1982) pp. 333-47.

buscarle méritos en la posible prohibición de algunas publicaciones por la censura cavernaria o quitarle a Pablo Iglesias el primer escaño socialista en 1910 para dárselo a Ortega. La grandeza del pensador como pensador está en su teoría y praxis de la razón histórica, su sacrificio del libro deseado en aras de la educación española, su oposición al confuso concepto de alma nacional, su teoría de las ciencias y las humanidades, el hecho de que nos pueda formar para un diálogo con el pensamiento de su tiempo y con lo que ha venido después: Lévi-Strauss, Foucault, todo el movimiento francés de los últimos veinte años. Más que nada en la historia del pensamiento español, Ortega es nivel.

CIRIACO MORON ARROYO