ALEMANIA Y EL PENSAMIENTO ESPAÑOL ACTUAL

POR

ERNST ROBERT CURTIUS

Lo mismo que hace treinta años, Alemania vive hoy el problema de reparar nuevamente el gran aparato material y económico de su *dasein*. Para ello contamos con excelentes técnicos y especialistas. Porque no en vano somos el pueblo de los especialistas. Pero nada nos cabe hacer por la mejora de los daños de guerra materiales. También en materia intelectual urge un inmenso trabajo de reparaciones. La devastación de nuestra cultura no se inició con la segunda guerra mundial, sino en 1933. En consecuencia, la generación de los que hoy cuentan con treinta años nada, absolutamente nada saben de una vida cultural funcionando normalmente. La cultura, como la electricidad, necesita tendidos de línea, contactos, transformadores. Pero siendo una energía espiritual, necesita también de un sistema mecánico muy complicado y sensible. ¿Se reflexiona hoy en Alemania sobre cómo se reparará este sistema? Para dar solución al conflicto, ¿disponemos por igual de un grupo de excelentes especialistas? Seamos sinceros y contestémonos negativamente. Entonces, ¿adónde fueron a parar los especialistas de 1933 a 1945? No a las escuelas superiores, ni a las universidades, ni a la prensa amordazada, ni a la literatura fácil. ¿Se les encontrará hoy en los innumerables diarios cuyo discurso ensordece el vacío interior de Alemania? Los «semanarios culturales» de nuestras ciudades, las representaciones de nuestros teatros y salas de

---

Publicamos en este número, en versión castellana de Enrique Casamayor, un estudio que el crítico alemán Ernst Robert Curtius ha dedicado a la repercusión del pensamiento filosófico español contemporáneo en la Alemania de la posguerra. Fué escrito en 1949 y publicado, con otros estudios, en Kritische Essays zur europäischen Literatur *(1950), y se traduce y publica con autorización expresa del autor y de A. Francke Ag. Verlag, de Berna.*

concierto, las estrepitosas conmemoraciones de toda índole no pueden curar los males espantosos de los últimos dieciséis años. Todos ellos son sencillamente síntoma de un general desgobierno y ocultan el peligro de que nos demos por satisfechos con una cultura de relumbrón, como en los tiempos del antiguo régimen. Esta falsa cultura, organizada oficialmente, florece en la Alemania actual. Tal es una de las razones por las que actualizamos hoy las ideas de José Ortega y Gasset.

Y aún se dan otras razones.

En 1916, Ortega escribía:

«Sí: es una guerra triste, no sólo una guerra cruel. Los franceses cumplen tristemente con su obligación sea dicho en su honor. Pero yo preferiría que el cumplimiento del deber tomase un aire más alegre. ¡Qué le voy a hacer! Desconfío del heroísmo triste.

Los alemanes combaten también tristemente, aunque en ellos tome otro cariz la tristeza. Combaten con saña, con prisa—y perdóneseme la ingenuidad—, con un excesivo afán de vencer.

¿Es tan ingenuo esto que digo como a primera vista parece? Al Estado alemán le acontece en esta lucha lo mismo que a los libros alemanes donde se ensaya la teoría de la guerra: que si la guerra se pierde, no sirve de nada cuanto ha hecho aquél ni cuantos han dicho éstos. Y conviene servir para todo. Un pueblo no sólo ha de saber vencer, sino también ser vencido. Manifiesta cierta pobreza de espíritu no estar dispuesto a ver en la derrota una de las caras que puede tomar la vida.»

Son frases incisivas, agudas, terapéuticas, y juicios tanto menos agradables a vencedores y vencidos como en definitiva a los neutrales, fiados tranquilamente de las ventajas de su neutralidad. Esta posición de Ortega habla en realidad de su espíritu de independencia. La derrota es una prueba como todo suceder histórico. La reacción de una nación y de un individuo ante esta prueba es decisiva. Algunos reaccionan con amargura, como Francia en 1871 y la Alemania «nacional» en 1919. Tal reacción sólo puede conducir a un voluntario

envenenamiento del organismo popular. La opinión pública de nuestra Alemania de hoy reacciona más con autoconmiseración, lo cual es débil y feminoide. Es hombre quien en la derrota sabe dar cara a lo que la vida puede dar. Esta reacción es fecunda, puesto que brinda nuevos problemas y descarga los vigores de la voluntad. Tomar la vida como problema, como un nuevo problema en cada circunstancia: tal es uno de los fundamentos del pensamiento filosófico orteguiano.

Con este bagaje he de volver al tema de la reorganización del sistema de la cultura intelectual. Una devastación cultural que viene produciéndose sistemáticamente a través de doce años no puede neutralizarse en cuatro o cinco. Se precisaría un vasto trabajo de dedicación absoluta para no conseguirlo en una década. Se lograría únicamente conectando de nuevo con el mundo de 1933, o sea con un tiempo casi perdido en el pasado.

La cultura intelectual es una continuidad vital que abarca siglos y milenios. Es un error creer que esta cultura pueda reconstruirse partiendo del desmedrado repertorio presente: un presente incurable, empobrecido y devastado. Debemos apuntalar nuestros rasgados muros con el pasado. «El olvido del pasado—dijo Ortega en un decidido libro de 1942—conduce al resultado que hoy convivimos: la recaída del hombre en la barbarie.» Pero existe y podemos disponer de una tradición intelectual europea. Debemos rebuscar la entrada que nos conduzca a ella, pues la tradición es más importante y efectiva que cualquier pedagogía y que cualquier experimento.

Ortega tenía muchos lectores en la Alemania del año 20, pues encontraban en él el análisis cronológico de nuestras masas, el diagnóstico de nuestra situación espiritual. En este pensador la filosofía toma contacto con la realidad de nuestro *dasein*.

La filosofía se nos presenta como una ciencia que se puede estudiar en las universidades. Es una especialidad. Es una profesión. Y hay hombres que se ocupan oficialmente con la filosofía, y con frecuencia, durante toda una vida. ¿Es ésta la

única forma existencial de la filosofía? ¿No podemos dudar de que sea así? ¿Cuáles fueron nuestras experiencias personales de esta forma socialmente ordenada e invulnerable de la filosofía? Yo quisiera ver al estudiante alemán que no hubiera pasado por la prueba del *Fausto*, de Goethe: *Habe nun, ach! Philosophie durchaus studiert mit heissem Bemühn. Da steh ich nun, ich armer Tor* («Ay de mí! Estudiar toda la filosofía con ardiente trabajo. Tal es mi suerte de hoy, pobre insensato»). Todo lo hemos perdido. ¡Con cuánta esperanza fuimos a nuestra primera clase de filosofía! Y ¡con cuánto desengaño hemos regresado! Así tiene que suceder si la filosofía sirve de objeto de enseñanza y de asignatura de examen.

Pero no siempre fué así. Cuando Sócrates conversaba con la juventud en las plazas atenienses, interrogándolas copiosamente con amistosa ironía, la filosofía era algo bien distinto. Era vida. Una forma de la vida que se aclaraba en la pregunta y en el pensar. Era la filosofía *in statu nascendi*, sin dejar de ser omnisciente. Sócrates reconoció, desafiante, que no sabía nada.

¿Por qué obró Sócrates tan apasionadamente? Porque habló de los problemas que concernían a la dirección de la vida y porque estos problemas le quemaban en las manos. Pudo hablar del tema en las orgías nocturnas y tener los oídos pendientes de sus propios labios. Nosotros nos apasionaremos en la medida en que el orador se apasione. Debe haber una vibración en él que se nos comunique. El verdadero filosofar arraiga en un vital entusiasmo, pues nace de un nuevo contacto con la vida: de un contacto delirante. Concedo la palabra a Ortega: «Considero a la filosofía como la ciencia general del amor. Dentro del cosmos espiritual, ella representa el impulso más fuerte de toda alianza.» Ortega acude seguidamente a una atrevida metáfora: «El instinto sexual—dice—parece consistir en una subitánea descarga de energía nerviosa... De forma análoga, la filosofía es una descarga subitánea de la actividad mental.» En los ritmos del pensar se consuma una progresiva iluminación que culminó con Platón,

con Hegel, en un alumbramiento explosivo. De una fórmula mental se derrama una inmensa luz sobre la ancha perspectiva del cosmos. Quizá esta fórmula se manifieste como falsa. Quizá todas las fórmulas sean falsas. Pero la filosofía resurge siempre de nuevo de entre sus ruinas como eterno impulso espiritual.

Una de las sorpresas de que fué tan rico el mundo intelectual de 1920 estriba en el hecho de que fuera un español quien nos haya regalado nuevamente el entusiasmo del filosofar vital. España es un país que en su época de esplendor, en en los siglos XVI y XVII, dió poetas y pintores soberanos, y notables teólogos y filósofos; pero cuando el señorío mundial de España se hundió ante la ofensiva francesa—bajo Luis XIV—, se apagó también la fuerza creadora cultural del país. España se divorció política y espiritualmente de Europa. Se hizo provinciana, siendo descubierta por el europeo romántico como figura pintoresca. Y así continuó a lo largo de todo el siglo XIX. España fué el país de la Alhambra y de las corridas de toros, el país de la ópera *Carmen*. Pero en 1900 comienza el despertar del espíritu español. El renovador de la pintura actual es el español Picasso, que nace en 1881, y Ortega, en 1883.

El despertar cultural de España es uno de los pocos procesos satisfactorios del siglo XX, y no carece de significación. El castellano es un idioma universal con gran esfera de irradiación en Sudamérica. Los libros de Ortega aparecieron simultáneamente en Buenos Aires y en Madrid.

España tuvo la fortuna de no ser alcanzada por la primera guerra mundial, derivándose de ello una cierta ventaja económica. Hacia 1930, Madrid era una encantadora mezcla de lujo ultramoderno y de pátina histórica. Una *élite* de la sociedad española se abrió a nuevas formas de vida y a nuevas ideas. La *Revista de Occidente*, publicada por Ortega, tomó sobre sí el abasto de ideas modernas, comunicando lo mejor de la creación extranjera. Pero el Madrid elegante continuó en la ruda altiplanicie castellana. Una montaña rocosa, alta y azul, cierra

el horizonte, y a sus pies se asienta el gris burgo divino y real del monasterio escurialense a mil metros sobre el nivel del mar. Es la austera ensoñación de Felipe II hecha granito. En la explanada anterior del inmenso frontispicio, un Ortega de dieciocho años se ocupó en deambular de un extremo a otro y en estudiar a Kant. En 1906 estuvo en Berlín; y en 1913, él y yo nos encontramos en Marburg como alumnos del gran neokantiano Hermann Cohen. Con ocasión del aniversario de Goethe, en 1932, Ortega escribe sobre Weimar y Jena y se entusiasma con todo lo que la Universidad de Jena significó entre 1790 y 1825: una «fabulosa riqueza de altas incitaciones mentales». «A miles de kilómetros de distancia, y muchos más de heterogeneidad, yo, que soy un pequeño celtíbero, criado en una alta altiplanicie mediterránea, a ochocientos metros sobre el nivel del mar—la altura media africana—, no puedo oír ese nombre sin estremecerme.»

El choque del sol mediterráneo con el clima nórdico alemán—y la fecunda tensión de este choque—es una de las premisas biológicas para la obra espiritual orteguiana. Uno de los problemas que Ortega ha localizado y resuelto fué el de «enriquecer el espíritu español con el torrente del acervo del pensamiento germánico». Pero Ortega no es, ciertamente, un simple universitario, injerto o secuencia de la filosofía alemana, sino que ha hecho suyo el estímulo filosófico que va de Leibniz a Husserl, de Kant a Scheler, dicho sea en el sentido filosófico que doy a tal estímulo. El estímulo provoca una reacción, una respuesta del sistema vegetativo. El pensamiento de Ortega se ha enfrentado consigo mismo a través de su colisión con el mundo del pensamiento alemán. Todo filósofo puro nace de una intuición original que se le revela como cometido suyo. Es un pensamiento germinal que se desarrolla conceptualmente y se robustece en la oposición. La filosofía alemana ha representado este papel de revulsivo para el joven Ortega, el celtíbero de El Escorial.

Entre las razas conocidas, la celtibérica es la más antigua de la Península Pirenaica, ya que nada sabemos de los pueblos

trogloditas que crearon las pinturas cavernarias de Altamira. Los iberos vinieron probablemente de Africa del Norte y entroncaban con los berberiscos. Con ellos se mezclaron los celtas, que procedían del Norte. Luego, más tarde, llegaron los fenicios y los griegos, como colonizadores, comerciantes y fundadores de ciudades; como conquistadores, los romanos, los vándalos, los godos y los árabes. Pero todos ellos fueron, por así decirlo, extranjeros. Los celtíberos son autóctonos. Los historiadores de la antigüedad informan de ellos que eran el único pueblo que adoraba a la muerte. Un corte a lo largo de la cultura española mostraría una múltiple estratificación, a la manera como se superponen unas sobre otras las capas del tronco de un árbol. Pero la más profunda, la más duradera, es la celtibérica. Es la piedra fundamental de España, la cual se aparece primeramente en cuanto el español indaga la raíz de su esencia. Preeuropea, nihilista, salvaje, todo suena armoniosamente cuando Ortega muestra su celtiberismo. Muchas de las páginas más brillantes de la obra orteguiana se dedican al análisis de España. Se las puede encontrar recopiladas en un tomo que en la versión alemana lleva por título *Stern und Unstern. Gedanken über Spanien Landschaft und Geschichte.* Cuando se profundiza en este libro uno se cree rodando en coche por las soberbias autopistas de España. Se reconoce la cambiante semblanza de la tierra española y se percibe el oportuno comentario de Ortega, una característica huidiza en una concatenación de fórmulas iluminadoras como relámpagos.

Pero Ortega es un estilista de elegancia deslumbradora y de plenitud colorista. Tanto si habla de Andalucía o de la mujer argentina, como del campo de golf madrileño o de un restaurante en Biarritz, sus frases se lanzan como flechas hasta dar exactamente en el blanco. Tenemos la sensación de ver todas las cosas por primera vez, viéndolas de inmediato en su auténtica claridad. Las cosas del cosmos precisan sus formas, hasta quedar preñadas de su propia esencia. El arte

verbal orteguiano podría mostrarse como modelo de universales características.

Este arte es prosa del conocimiento, y su forma, el artículo periodístico o el ensayo. Un escándalo para los filósofos oficiales. Ortega les ha replicado con estas palabras: «El artículo periodístico y de revista es hoy una forma nada superflua del espíritu, y quien lo menosprecia pedantemente no tiene la menor idea del papel que hoy desempeña en la Historia». Los primeros libros de Ortega son reflexiones sobre hombres, libros, cuadros, paisajes. Pero si los objetos son diferentes, el estímulo es igual siempre: un amor espiritual por el cosmos, un *amor intellectualis*. Y la meta es la misma: llevar todas estas cosas, por el camino más corto, a la plenitud de su alcance.

Estas obras de juventud irradian un entusiasmo claro y viril. La plenitud de la vida y del cosmos se revela a la mirada, brilla arrebatadamente. Pero la energía del pensamiento, la seguridad del acuñado lingüístico superan a todo lo anterior. La suerte del pensador es la suerte cinegética. Perseguir la pieza hasta darle muerte. Un halo solemne circunda a estos libros. El pensador de los treinta años contempla el despunte de una nueva edad que será más rica y compleja, más sana y pura, abriendo infinitas posibilidades a la aventura espiritual.

Plenitud de la posibilidad de una vivencia, pero magnificada por el señorío del pensamiento. El punto en que se encuentran y cortan vitalidad y razón es el centro creador de la filosofía orteguiana. Es aquí donde se produce el contacto, donde destellan las chispas, el punto de incandescencia en que se hacinan los rayos invasores. Es el lugar de las tensiones y de las resoluciones.

Intentemos aclarar este problema ante nuestros ojos. Un sencillo ejemplo puede servirnos de orientación: En un tomo de los Escritos, de Ortega, se encuentra una carta a un joven universitario argentino. Dice así:

«La impresión que una generación nueva produce sólo es

por completo favorable cuando suscita estas dos cosas: esperanza y confianza. La juventud argentina que conozco me inspira—¿por qué no decirlo?—más esperanza que confianza. Es imposible hacer nada importante en el mundo si no se reúne esta pareja de calidades: fuerza y disciplina. La nueva generación goza de una espléndida dosis de fuerza vital, condición primera de toda empresa histórica; por eso espero en ella. Pero, a la vez, sospecho que carece por completo de disciplina interna—sin la cual, la fuerza se desagrega y volatiliza—: por eso desconfío de ella. No basta curiosidad para ir hacia las cosas; hace falta rigor mental para hacerse dueño de ellas...

... Yo quisiera ver en esos grupos jóvenes la severa exigencia de ella. Pero acontece que veo todo lo contrario: un apresurado afán por reformar el Universo, la Sociedad, el Estado, la Universidad, todo lo de fuera, sin previa reforma y construcción de la intimidad. En este punto no pactaré con ustedes y me hallarán irreductible. Todo el que incita a los jóvenes para que abandonen el sublime deporte cósmico que es la juventud y salgan en ella a ocuparse en las cosas llamadas «serias»—política, reforma del mundo—es, deliberada o indeliberadamente, dañino. Porque esas cosas serán todo lo «serias» que se quiera, pero cede a un puro prejuicio quien cree, sin más, que lo «serio» es lo importante y esencial.»

A la comedida dignidad de las llamadas cosas serias, Ortega contrapone el concepto de juego en sentido deportivo. No se nos está permitido practicar malamente una actividad a la que estamos obligados, sin sentirnos avergonzados de ello. Pero un juego, en lo posible, debe jugarse bien. «Precisamente porque le falta la gravedad exterior, porque le falta la violencia.» La matemática, la moral y la filosofía son ejemplos relevantes de esta índole.

En la fuerza vital y en la disciplina interior encontramos la exigible síntesis de vida y razón en la forma elemental de un hito para la juventud universitaria. Claro que sólo para los argentinos.

Tomemos otro caso: un proceso de grandes proporciones históricas. ¿Cómo pudo nacer la polaridad vida-razón, tema del pensamiento orteguiano? No cabe duda de que es necesaria una doble fe en la razón y en la vida. Esta forma ambivalente de una creencia, rechazada por la revelación religiosa, es de fecha más bien próxima. La filosofía cristiana de la Edad Media fué una compensación entre razón y revelación. Pero hacia 1600 la razón se hace autónoma. Dos grandes pensadores se incorporan al proceso: Galileo y Descartes. Y comienza la época de la historia de la filosofía señalada como la del gran sistema racionalista. El racionalismo es la actitud mental del mundo moderno. Pero ya Goethe se ha situado por fuera del racionalismo, porque es—según expresión de Ortega—el primer descubridor de los valores inmanentes de la vida. El segundo es Nietzsche. «A él le agradecemos uno de los más fecundos descubrimientos que se hicieron en nuestra época: la diferenciación entre vida ascendente y vida descendente, entre vida lograda y vida frustrada.» Con ello el racionalismo ha traspuesto su cumbre. Los europeos comienzan a dudar del prestigio valorativo de la razón y reniegan del racionalismo, es decir, de una actividad mental que valora la fe como una verdad absoluta para respetar la plenitud de la vida. El racionalismo avanza en sentido contrario: renuncia a la vida para salvar a la verdad. Ortega mantiene esta oposición, pero la supera mediante una nueva actitud. Y así como no puede satisfacerle un *dasein* humano del cual esté alejado el órgano de la razón, tanto menos le satisfará una verdad que rehuye la corriente de la vida. No existe espiritualidad sin vitalidad. De otra parte, al vida—como Simmel vió justamente—consiste precisamente en ser más que vida, y lleva a cabo una importante función. Las dos potencias, razón y vida, no deben ser utilizadas en contraposición. Un doble imperativo se nos presenta: la vida ha de ser espiritual, pero el espíritu ha de ser viviente. Con otras palabras: la cultura es valedera solamente en la medida en que se la vive. La mera profesión cultural no tiene valor alguno, ni lo tiene tampoco

la simple creencia en una cultura a la que se le circunda de religiosa veneración, degenerando esta fe, muy posiblemente, en beatería cultural. El tema de nuestro tiempo consiste en ordenar la razón en la biología. La razón pura debe sustituirse por la razón vital.

Desde el efecto galvanizante de Bergson, se ha dado una larga serie de filosofías de valor muy diverso, que se llaman filosofías de la vida. Es cierto que no pudieron crear un pensamiento conceptual, pero, cuando no lo superaron, le situaron a su vera a la intuición, a la visión íntima y a algo semejante a las fuentes del conocimiento.

La filosofía orteguiana nada tiene que ver con estas filosofías de la vida. Ortega se asegura en la rigurosa disciplina conceptual y se mantiene en la razón, pero intentando construir en ello lo vital, fomentando una razón vital que en él aparece como una nueva dimensión racional. Ortega defiende esta instancia con el máximo rigor, y con idéntica rigurosidad se vuelve contra todas las directrices filosóficas que prosperaron en los últimos decenios—por ejemplo, contra la fenomenología de Husserl y Scheler, pero también contra la filosofía existencial de Heidegger. Yo no sé si Ortega ha conseguido o conseguirá fundamentar, desarrollar y defender victoriosamente el sistema de la razón vital. Yo no querría ni podría vivir sin filosofía, pero no soy filósofo ni lo quiero ser. Soy historiador y crítico. Mi objeto es la literatura, y a ella pertenece también la literatura filosófica. Mi razón vital me obliga al papel de comentador. Y partiendo de este punto de vista, sigo con apasionado interés las curvas ideológicas del pensamiento orteguiano.

Algunos libros de Ortega se han reeditado en Alemania, incluso durante la segunda guerra mundial. Pero, cotejados con el texto original, se advierte que de ellos han sido eliminados ciertos párrafos que no agradaban a la Alemania de los tiempos de su primera edición. En cierta ocasión habla Ortega de «la bestialidad de nuestro tiempo», sin parigual en el pasado. El texto no se pudo publicar en la Alemania de 1943, aunque

ya Grillparzer hubiera acuñado la trayectoria del siglo XIX en el siguiente *slogan*: «De la humanidad, sobre la nacionalidad, hacia la bestialidad». Desde 1944 a 1948 estuvimos aislados de España intelectual y postalmente. Sin embargo, todavía llegaba aquí algún que otro nuevo libro de Ortega, procedente de Suiza o de los Estados Unidos. Pero aún tuvo que transcurrir algún tiempo hasta que hayamos podido leer su producción literaria de los últimos años.

La polaridad razón-vida había determinado el pensamiento del joven Ortega. Pero en 1929 conoce los escritos de Wilhelm Dilthey, y emplea cuatro años en su estudio. Este retardado encuentro con Dilthey le ha costado a Ortega—según él mismo nos dice—diez años de su vida. Esta frase la entiendo así: Ortega encontró en Dilthey una meditación histórico-filosófica del mundo espiritual que le hubiera ahorrado muchos rodeos. El artículo sobre Dilthey data de 1933. En el mismo año aparece un trabajo: *Sobre la esencia de las crisis históricas*. En 1935 le sigue otro sobre *La historia como sistema*. En otras palabras: la filosofía de Ortega se vuelve hacia un nuevo y gran tema: la historia. En el lugar de la razón vital se asienta la razón histórica. En esencia se trata de lo mismo; sólo la perspectiva es diferente.

La vida, nuestra vida y la ajena, nos es dada inmediatamente, y se deja observar, experimentar, sentir y lograr. Pero jamás penetra por completo en el pensar. Lo concreto contrapone a la abstracción una resistencia insuperable. Lo mismo ocurre con la historia, que es el reino del acontecer contingente. Es contingencia que nazca un Napoleón. Y es contingencia que Córcega sea vendida a Francia por los genoveses en 1768, de tal modo que Napoleón nazca francés. El historiador, más tarde, puede intentar construir un cuadro posible a partir de los eventuales acontecimientos históricos.

Con ello se ha querido señalar a la historia con el estigma del sinsentido. La inmensa materia del pasado debe estructurarse y compendiarse. En la Antigüedad postclásica (*Spätantike*) y en el Medievo se utilizó la sucesión de cuatro Imperios

universales, de los cuales fué el último el romano. Este encadenamiento histórico fué sustituído más tarde por la insatisfactoria división en Antigüedad, Medievo y Edad Moderna. Spengler y—con método mejorado—Toynbee han señalado a la Historia como sujeto del acontecer histórico. La doctrina histórica de Toynbee es la síntesis más reciente y expresiva que poseemos, y en su camino la materia histórica puede superarse, y contenerse la contingencia del suceder. Pero no se puede comprobar que el curso histórico posea una necesidad lógica. Hegel lo intentó, y por cierto profundamente, pero le hubiera sido precisa para tal fin la creación de una nueva lógica en que los conceptos estuvieran dotados de movimiento. Y este sistema lógico es a veces inferior a la dinámica de la Historia. Tal es el reproche orteguiano. El mismo repite por todos los medios la intentona de Hegel. La Historia, no la Física, es para Ortega realidad fundamental. Las estrellas, las plantas y los animales tienen naturaleza. El hombre no tiene naturaleza, sino historia. Por lo que el problema del pensar es elevar la historia a sistema. La evolución del hombre no es únicamente variación, sino también crecimiento. Cada etapa guarda en sí todas las anteriores. Por lo cual, el hombre se entiende sólo si él mismo entiende el pasado en toda su integridad. La Historia es, o debe ser, un saber sistemático de la realidad fundamental que es mi vida. Pero toda actividad intelectual que nos comunique con la realidad es razón, por lo cual la Historia debe ser una ciencia racional. Si consuma su obra, tendrá el significado de una «nueva revelación».

Son estos pensamiento de gran osadía. Son pensamientos utópicos, pero Ortega no quiere hacerlos valer como objeción.

Volvámonos atrás. El principio filosófico del cual parte Ortega es la situación fundamental del hombre. Si yo me pregunto por mis hallazgos de hombre que piensa, ésta debe ser la respuesta: yo soy yo y mi circunstancia. Toda realidad que no es la de mi vida es realidad secundaria. Mi vida se compone de aquello que yo veo como necesario para existir en un determinado mundo ambiente o situación, en una determina-

da «circunstancia», como dice Ortega. No se da la vida *in abstracto*. Yo no me encuentro solamente como conciencia pensante, según ha enseñado el idealismo desde Descartes. Antes bien, se llama vida a ser prisionero de un entorno invariable. Se vive aquí y ahora. En este sentido, vida es actualidad absoluta, ligada en un punto individual del espacio y del tiempo. Todo cuanto yo hago está determinado por esta situación previa. Y mi vida consiste en aquello que yo hago. Se es lo que se hace. En todo momento nos encontramos ante la necesidad de decidir lo que queremos hacer. Entre las posibilidades del obrar, el hombre tiene que elegir aquellas que él entiende por propio problema. El hombre es su propio problema. Pero la mayoría de los hombres huyen de este problema porque es incómodo, y equivocan su ser y lo falsean. El hombre puro realiza el proyecto que lleva en sí.

Para Ortega, la primera instancia moral es la de la sinceridad, y la acepta con una incondicionalidad llevada a la última consecuencia. Debe desecharse cuanto yo no pueda afirmar sinceramente de mi personal sentimiento de la vida. No se dan muestras perdurables. No hay clásicos. «Una estatua griega—dice Ortega—me parece perfecta, pero esta perfección griega me deja descontento. Y esto que a mí me sucede le sucede a todo el mundo, aunque casi nadie acierte a ver que le sucede. Los clásicos ejercen un rudo terrorismo sobre las pobres almas de hoy, tan inseguras de sí mismas... La vida clásica se compone de tópicos (1).

Son frases que suenan incisivas, incontrovertibles. Cabría decir que el celtíbero habla por ellas cuando se recuerda al Ortega metafísico.

---

(1) «La vida se compone de tópicos»—*topos* es la expresión griega para el lugar común— Se da un tópico retórico y un tópico filosófico. La primera enciclopedia de la Edad Media, la *Etymologiae*, del Obispo Isidoro de Sevilla († 636), define el tópico como «obra de admirable valor fecundante» (*Mirabile plane genus operis*). Sobre el tópico puede hallarse algo en mi libro *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. En inglés, *topic* se ha desteñido hasta la acepción de «objeto conversacional».

Ya en sus primeros escritos Ortega había criticado la fe en la cultura y la beatería cultural del mundo moderno. Pero, no obstante, ya por entonces estaba muy interesado en el movimiento literario de la actualidad. Ha escrito sobre Proust y también sobre Góngora, cuyo centenario de 1927 fué tan importante para la crítica española moderna. Pero, en general, se aprecian síntomas de un apartamiento de la literatura que se hizo patente en 1932, en un estudio, muchas veces citado, sobre Goethe y contra Goethe. Ortega adopta igualmente una postura crítica frente a la literatura francesa, que es—dice—literatura «normal», pero—como todo lo normal—sin cumbre ni sima. Pascal le es sospechoso. «Hace tiempo —escribe en 1937—que he aprendido a ponerme en guardia cuando oigo a alguien citar a Pascal. Es una medida de precaución elemental e higiénica.» Por otra parte, Rousseau, con su demencial doctrina sobre la bondad natural del hombre, ha pervertido siglo y medio de historia europea, hasta que, tras infinitas catástrofes (que quizá no han terminado), hemos aprendido a redescubrir esta simple verdad, conocida de casi todos los siglos anteriores, esto es, que el hombre, de puertas afuera, es un animal de costumbres (2).

Ortega se ha expresado también sobre Paul Valéry con mordiente agudeza. Así son algunos de los juicios orteguianos acerca de la literatura francesa. Desde hace tres siglos, Francia ha creído ser—quizá con razón—el país donde mejor se escribía. Pero «ha tardado mucho tiempo en persuadirse de que hoy en día ya no es posible vivir de literatura».

Los filósofos han sido siempre—si ellos mismos se juzgan bien—antagonistas de los poetas. Los presocráticos renegaron de Homero, y Platón quiso desterrar de su ciudad a los poetas. Por su parte, Ortega ha declarado: «Nos hemos acostumbrado a hablar de la poesía sin gran *pathos*. Si se dice que no es ocupación seria, solamente se nos enojan los poetas». En

(2) He de añadir que esta verdad fué descubierta por Bías de Priene, uno de los siete sabios, pero parece haberse perdido para la filosofía posterior.

Alemania se dan también casos de que grandes poetas hayan sido llamados al orden por filósofos. Así debe ser, ya que a la filosofía le es peculiar una gran intolerancia. A su esencia corresponde que sólo ella misma pueda tomarse en serio. Pero el filósofo encuentra la poesía como contenido cósmico, y debe separarse de ella. Quisiera imaginar un chispeante ensayo de Ortega en que se estudiara el proceso literario. Su *Meditación de la técnica* se abre con las siguientes frases:

«Uno de los temas que en los próximos años se va a debatir con mayor brío es el del sentido, ventajas, daños y límites de la técnica. Siempre he considerado que la misión del escritor es prever con holgada anticipación lo que va a ser problema, años más tarde, para sus lectores, y proporcionarles a tiempo, es decir, antes de que el debate surja, ideas claras sobre la cuestión, de modo que entren en el fragor de la contienda con el ánimo sereno de quien, en principio, ya la tiene resuelta. *On ne doit écrire que pour faire connaître la vérité,* decía Malebranche, volviendo la espalda a la literatura. Hace mucho tiempo, dándose o no cuenta de ello, el hombre occidental no espera nada de la literatura y vuelve a sentir hambre y sed de ideas claras y distintas sobre las cosas importantes.»

Toda filosofía formula una exigencia totalitaria. Pero nosotros podemos respetar solamente aquella filosofía que sabe tal exigencia y la dice. Esta expectación se cumple en Ortega. La filosofía—escribe—posee una acometividad, esencial en ella, y que vive en manifiesta oposición con el pacífico acomodado que acepta el gremio filosófico en su función literal. Por lo general, los filósofos son demasiado corteses para hablar claro sobre este punto. Pero la existencia de la filosofía misma significa una duradera e inconciliable ofensa para el resto de la humanidad, puesto que da a entender que el hombre sin filosofía apenas es otra cosa que un animal. Donde no reina la filosofía, dominan las tinieblas. Todos nosotros, los que no filosofamos, malgastamos nuestro *dasein* en una especie de estado crepuscular.

Dura sentencia; pero la sabremos soportar. Todavía no se

ha demostrado que deban filosofar todos los hombres. En cierta ocasión, criticando la ciencia natural moderna, Ortega habló del «terrorismo de los laboratorios». Podríamos replicarle, ahora, que él enseña un terrorismo de ideas claras. Este espectáculo se nos ofrece con rareza, pues tiene algo de arrebatador, como todo proceso en que el pensamiento sostiene una posición extrema.

Demos todavía algunos pasos más por el conocimiento filosófico, convoyados por Ortega. Problema inicial de Ortega fué el antagonismo vida-razón, y su fórmula resolutiva, el concepto de razón vital. La vida inmediata se manifiesta, pues, como un aspecto de la Historia. El tema se convertía seguidamente en sistema de la razón vital. Pero, ¿qué lugar corresponde a la ciencia natural en el pensar humano? ¿Cuál es el mundo de la física? ¿Concibe este mundo la realidad de nuestro *dasein?* De ningún modo. La física es un sistema conceptual que tiene quizá una cierta relación con la realidad, pero en primer término es una estructura mental. El físico vive, pues, en un mundo ideológico autoconcebido. Su conducta con él es la del lector de una novela con el cosmos imaginario que representa la obra. Llamamos «mundo poético» a esta clase de cosmos, que es producto de la fantasía, o sea un «mundo interior». Y la Física, la Filosofía, la Poesía, la Religión, todas ellas son mundos interiores, creaciones de la fantasía; según Ortega, el «órgano principal» de nuestro aparato intelectual. Por lo tanto, el mundo del conocimiento es solamente uno de los muchos mundos interiores que ha engendrado el hombre. ¿Cómo se relacionan estos mundos y en qué consisten? Estos son interrogantes que apenas llegan a plantearse, y, sin embargo, su solución sería de gran trascendencia. Ortega formuló claramente el problema hace quince años. Si hoy existe algo remarcable en la historia de la filosofía, se observa que se trata de problemas que ya aparecían en Hegel y en Schelling. Pero antes Ortega ha condenado el idealismo filosófico en todas sus formas, haciendo burla del «Caballero del espíritu». Mas este sistema de mundos interio-

res, que la fantasía creadora engendra en sí misma, es, aunque con formulaciones distintas, precisamente aquello que Hegel llamó espíritu objetivo. Hay problemas filosóficos inaplazables, ya que significan el encuentro del espíritu consigo mismo.

Todo lo que Ortega ha escrito hasta hoy lleva carácter programático; es estimulante, provisional. ¿Juntará en un tejido los múltiples cabos sueltos? Tal es la pregunta que hoy le formulamos.

1949