

ORTEGA, FILOSOFIA ALEMANA Y POSTMODERNIDAD

Javier San Martín

I. Introducción

1. Importancia de la relación con Alemania en la filosofía de Ortega.

La relación de Ortega con Alemania es tan importante para entender su filosofía que en ella se decide realmente el sentido de la misma; en esa relación se decide quién es Ortega. Si se oculta tal relación, para concluir en un Ortega absolutamente original, aislado, diferente y orgullo de españoles, cortado del panorama filosófico europeo, pierde Ortega su propia virtualidad filosófica.

Sin embargo, también puede ser considerada tal relación en sentido inverso, pasando de la minusvaloración de la presencia de la filosofía alemana en Ortega a su sobrevaloración, estimando o concluyendo que Ortega sería un pensador que se limitó a traducir del alemán las obras neokantianas y las ideas de algunos fenomenólogos tales como Max Scheler primero y Heidegger después. Ortega sería un mero plagiarlo de los filósofos alemanes.

Pues bien, considero tanto lo uno como lo otro absolutamente inadecuado y deformador, pues, al no hacer justicia al pensamiento de Ortega, no sabe situarlo en sus justas coordenadas, sin saber desentrañar el sentido de su filosofía. Mientras los primeros no saben situar a Ortega en el contexto del pensamiento europeo, los segundos le niegan todo valor.

Mi acercamiento a Ortega proviene precisamente de mi contacto con la filosofía husserliana, una filosofía específicamente alemana, y siendo especialista en Husserl, la lectura de Ortega me hizo descubrir un claro aire de familia, que, profundizado, me dio muchas claves sobre el pensamiento de Ortega, alejado por supuesto de las posturas antes aludidas, tanto sobre la originalidad de Ortega, la tesis que defiende que Ortega es un pensador que reacciona contra la filosofía alemana, creando una filosofía española, como contra la segunda tesis de que Ortega se limita a traducir unos cuantos libros alemanes.

Precisamente la recuperación del sentido de la filosofía de Ortega considero que es condición ineludible para la recuperación de Ortega como instrumento de educación filosófica de los españoles; en efecto, a la hora del centenario podemos constatar que los filósofos en torno a los cuarenta años nos hemos educado filosóficamente en un ambiente de duro antiorteguismo o más bien de desdén para con Ortega. La tesis que lo desvincula de Alemania no es ajena a esa marginación de Ortega. Está claro, por un lado, que no es un filósofo escolástico que pueda entrar

en los recetarios de los nostálgicos de la Edad Media; pero también está claro que no es precisamente un apologeta de la revolución, antes bien todo lo contrario. En él se pueden leer muchas tesis inequívocamente antimarxistas, con lo que poco entusiasmo podía despertar entre los «progres» de los años sesenta, años de formación filosófica de nuestra generación. El escrito orteguiano en el que preconiza el ocaso de las revoluciones en el siglo XX como consecuencia del agotamiento del pensamiento utópico; las invectivas contra las masas que se pueden hallar tanto en *La España invertebrada* como, sobre todo, en *La Rebelión de las masas*; el claro y fuerte patriotismo que rezuman todas sus páginas no podían agradar a una izquierda que se avergonzaba del uso del nombre de España, usurpado por el régimen del General Franco, que en nombre de la grandeza y unidad de España mantenía a los españoles sometidos a la dictadura. ¿Cómo leer con fruición textos que pretendían atosigar a ese sujeto de la revolución y de la historia, o que nos exhortaban a «apretar las filas de las energías vitales» (*España Invertebrada, O.C.*, III, 73), quienes creían firmemente en que el proletariado -¿las masas orteguianas?- tenían que constituir la nueva sociedad, y quienes habíamos logrado olvidar el himno que obligatoriamente habíamos cantado en nuestra niñez de «prietas las filas cara al mañana»?

La filosofía española de los años 60/70 fue antiorteguiana; quienes nos formamos en esa década no hemos utilizado a Ortega para nada. Hemos leído a Marcuse, a Althusser, a Levi-Strauss, a Fromm, a Freud, a Nietzsche, pero no a Ortega. Ortega no tenía para nosotros ni sentido ni atractivo.

Pues bien, considero que esta actitud hacia Ortega, además de profundamente injusta, lo cual no supondría ningún problema especial, es sumamente perjudicial para España, que tiene en Ortega a su máximo pensador y a su máximo educador. El centenario de Ortega debería haber servido para empezar esta recuperación de Ortega. Pues bien, en mi opinión, tal recuperación está íntimamente conectada con el papel que en su filosofía juega la filosofía alemana, que ni es motivo externo ante el que reaccione su filosofía, al utilizarla como filosofía que tenía que refutar, ni es una filosofía literalmente copiada a la que nada tiene que aportar.

En la medida en que estoy convencido de que la actitud de mi generación está ligada al desconocimiento del lugar que la filosofía alemana ocupa en la obra de Ortega, creo que la definición de ese lugar es imprescindible para el intento que me gustaría hacer de contribuir a la recuperación de Ortega. Mi ensayo tratará, pues, de exponer una faceta de Ortega absolutamente esencial para la reubicación de Ortega, para su reubicación filosófica y su definición y utilización. Considero que en la filosofía de Ortega su relación con Alemania es clave y definitoria.

2. *La búsqueda de la intención profunda, objetiva y subjetiva*

Mi objetivo sería definir la fisonomía de la filosofía de Ortega, la intención básica de su filosofía, lo que Ortega llamaría, en *El tema de nuestro tiempo*, «la tendencia profunda» de su filosofía, «su intención ideológica», o la «fisonomía» (III, 145). Pues bien, para ese objetivo es imprescindible estudiar a fondo su relación con Alemania. Pero, además, ese objetivo es decisivo para la recuperación de Ortega,

entre otras cosas porque la recuperación de Ortega hay que hacerla desde el sentido profundo de su filosofía, único capaz de dar contenido a las célebres fórmulas orteguianas.

En efecto, de Ortega hemos aprendido fórmulas descarnadas que apenas sirven para nada, y en todo caso no para filosofar. La recuperación de Ortega exige traspasar esas fórmulas hasta la fuente de la que surgen y los problemas que tales fórmulas quisieran contribuir a resolver después de haber sido capaces de pensarlos.

Ahora bien, no es fácil encontrar un método adecuado para captar esta intención profunda de una filosofía. Precisamente porque, en cuanto intención profunda, no está necesariamente en la superficie, no aparece de modo inmediato, porque, por principio, parece que es más bien la condición del surgimiento de las fórmulas reales fenoménicas. Muchas veces será incluso imposible encontrar tal intención profunda y entonces se hablará de ruptura, de cortes, de distintas configuraciones conceptuales; en Ortega, es sabido, se ha hablado de varias etapas según los grados de influencia de un autor u otro, de una escuela filosófica u otra.

Pues bien, creo que en Ortega es posible encontrar una fisonomía, una intención profunda que subyace a toda su obra, a pesar de los cambios, correcciones y desarrollos que puedan darse en su filosofía; creo, en segundo lugar, que sólo desde ella es Ortega interesante para la filosofía, al margen de los valores literarios que indudablemente tiene; que, por lo tanto, la recuperación de Ortega para la filosofía española está en conexión con el descubrimiento de esa intención.

Mas, ¿cómo podemos proceder a descubrirla? La dificultad de hallarla radica precisamente en la ausencia de normas fijas que garanticen que se ha logrado esa intención profunda. En primer lugar, es preciso combinar la estructura con la historia, es decir, tomar, por un lado, el conjunto de textos reales de un autor para considerarlos como un conjunto sincrónico que se interpretan mutuamente, de manera que cualquier texto ilumina a cualquier otro, siendo todos ellos función unos de otros. En un método estructural no hay textos anteriores y posteriores, sino textos simultáneos. En segundo lugar, sin embargo, la explicación tiene que ser capaz de integrar la historia, es decir, el valor temporal de cada texto, indicando por qué un concepto está en una posición y otro en otra.

Pero, en tercer lugar, es preciso ver los motivos recurrentes en cada texto o que aparecen como temas o variaciones del mismo tema. Tal vez sea el mismo Ortega quien nos eche una mano con motivo de sus incursiones en la pintura: «En general las intenciones radicales de un pintor, nos dice, sólo resaltan teniendo a la vista todos sus cuadros y haciéndolos pasar ante nuestra memoria con cierta velocidad cinematográfica. Entonces vemos cuáles son sus caracteres continuos y progresivos: estos son los radicales» (*O.C.*, VIII, 479). Es decir, la intención radical tiene que aparecer en todos los textos de un autor vistos como una simultaneidad, sobrepuestos unos a otros; las líneas significativas tienen que destacarse en una superposición de los cuadros o de los textos.

Por otro lado, no se debe olvidar que el intérprete no es una mirada pura que nada aporte o ponga, que no ejerza algún tipo de violencia frente a los datos; un intérprete preparado podrá captar antes que otro los rasgos radicales. Pues bien, en mi contacto con Ortega, yo que venía del mundo de la fenomenología, descubrí

un aire de familia, una continuidad en muchos temas que, creo, me llevaron a la intención fundamental.

Tomando ya algunos textos concretos de Ortega, y si situamos su producción más o menos madura a partir de cuando tenía veintisiete años en 1910 y consideramos por ejemplo escritos de ese año, «La pedagogía social como programa político» o «Adán en el Paraíso», o textos posteriores tales como «Sobre el concepto de sensación», «Sensación, construcción e intuición», de 1913, *Meditaciones del Quijote* de 1914, *El tema de nuestro tiempo* de 1923, *La rebelión de las masas* de 1928, *El hombre y la gente*, anunciado ya en el 1934, el «Prólogo para alemanes» de 1934, siempre veremos ciertos motivos claves y recurrentes que nos orientan en torno a la fisonomía de la filosofía de Ortega; pues bien, el tema de España y la filosofía alemana son dos temas recurrentes que son claves para adentrarnos en la intención latente de la filosofía orteguiana a la vez de en su fisonomía.

Siempre hay, por otro lado, algún texto decisivo que podría servir de hilo conductor para mostrar esa intención latente; puede ser incluso ese texto de tal importancia que en él la intención aparezca tan clara que más que latente sea ésta manifiesta, sólo que aún en estado embrionario y por eso es necesario volver a interpretar ese texto o mejor profundizarlo a la luz de los demás. Posiblemente ese texto o hilo conductor debiera ser siempre las *Meditaciones del Quijote*, que, siendo el libro primero de Ortega, actúa de manifiesto filosófico del joven filósofo español. Los motivos filosóficos que en ese texto aparecen ya no los abandonará nunca Ortega. Obviamente el texto orteguiano sólo puede ser correctamente entendido desde un contexto mucho más amplio.

3. *Intención objetiva e intención subjetiva*

Hemos visto antes que Ortega venía en nuestra ayuda para ofrecernos el método para descubrir lo radical, la intención profunda de un autor. Pero yo hablo aquí de dos niveles de la intención profunda, por un lado, un nivel objetivo, lo que llamaría la idea básica de una filosofía y, por otro, un nivel subjetivo, la intención de esa intención, es decir, qué quiere o busca un autor con esa idea básica. En el caso de Velázquez podemos ver esos dos niveles con precisión. Del estudio sincrónico, es decir, atribuyendo a los cuadros el mismo valor temporal o un valor permutable, deducimos que Velázquez pinta individualidades, puras individualidades visuales, eternizando el instante, eliminando cualquier referencia a elementos táctiles; ese sería el elemento radical de Velázquez. Pero con esto no hemos dicho cuál es la intención subjetiva de Velázquez, por qué y para qué quiere Velázquez pintar individualidades. Ortega nos responderá: la vida de Velázquez le ha llevado a vivir distante, el arte de Velázquez que es el arte de la distancia, la eliminación de lo táctil hace sus figuras intangibles, distantes, inaprehensibles, irreales; Velázquez desrealiza lo real, pero no por su elevación a lo ideal que es el objetivo de lo que consideramos clásico, sino por la técnica de eliminarle lo táctil, pintándolo como puro fantasma, como una realidad sin terminar frente a la realidad mítica que está ya hecha, terminada (*O.C.*, VIII, 477). Velázquez es un hombre serio que quiere

descender el arte a la vida, comprometiéndose «a no salir del contorno mismo en el que él existe» (VIII, 483). En resumen, la explicación desde la vida de Velázquez de por qué pinta con esos rasgos y con ese estilo, nos da la intención subjetiva.

La exposición de la filosofía de Ortega en su relación con Alemania que, tal como se ha mencionado, es fundamental para describir o captar la intención profunda de Ortega, tiene que atender a la intención objetiva de la filosofía de Ortega y a la intención subjetiva de la persona Ortega.

A este respecto, será necesario tener en cuenta la circunstancia de Ortega conscientemente vivida por él y asumida como circunstancia básica y fundamental, la situación de España, la sensación de naufragio que España vivió a finales del siglo, sobre todo el año 1898; y a partir de esa circunstancia, hay que considerar la vocación de Ortega, salvarse pero salvando a España, porque nadie se salva si no salva su circunstancia; nadie se salva al margen de su circunstancia.

Pues bien, la intención objetiva de la filosofía de Ortega hay que descubrirla a partir de esa circunstancia orteguiana y desde su vocación, porque es en la circunstancia y vocación de Ortega donde se configura la intención de su filosofía.

II. Circunstancia y vocación de Ortega: su primer viaje a Alemania

1. *El diagnóstico de España: España muerta de cultura*

Hay en Ortega un motivo constante que no variará en toda su producción y que es el que determina que vaya a Alemania; la circunstancia de Ortega es la que determina su vocación y la que le induce a ir a Alemania; la circunstancia es la situación española. No voy a insistir en la desazón de los españoles ante el fin del Imperio español; la fecha de 1898 marca una especie de alto y punto en el que los intelectuales dicen ¡basta!; hay que hacer algo; cunde la idea regeneracionista con la consigna de que hay que europeizar a España, tal como reza incluso el título mismo del libro de Joaquín Costa. Pero el problema está en saber qué significa europeizar. Una vez vuelto Ortega de su primer viaje a Alemania, tiene ya el Ortega de 24 años una idea clara del problema; España está habitada por una raza espiritualmente muerta, nos dice en 1908; pero esa muerte es de educación, de cultura: «El problema español es un problema educativo; pero éste, a su vez, es un problema de ciencias superiores, de alta Cultura. El verdadero nacionalismo, en lugar de aferrarse a lo espontáneo y castizo procura 'nacionalizar lo europeo'». La consigna de Ortega a esa edad es nacionalizar la cultura.

Ahora bien, por escritos de antes del viaje, no es fácil saber porqué se fue Ortega a Alemania y no a otros países; sí sabemos el sentido con el que él vivió después de esa ida a Alemania y desde esa perspectiva es más importante porque el viaje a Alemania, el primer viaje, fue visto muchos años después en el «Prólogo para alemanes», como un intento de buscar en Alemania lo que nos faltaba, la Cultura, con mayúscula, la Cultura que debíamos nacionalizar y que ni en Francia ni en Inglaterra se podía lograr. Nos cuenta el propio Ortega (pero no lo olvidemos, 30 años más tarde) que una vez perdido el contacto con Alemania después de la

Contrarreforma, a partir de 1700 con la subida de los Borbones, «la influencia francesa va aumentando». Cuando Ortega tenía 20 años, en 1903: «Se hallaba España enormemente influida por ideas y formas de Francia. Añádase a esto un ligero influjo de ciertas cosas inglesas. De Alemania poco más que nada» («Prólogo para alemanes», VIII, 21). A los 20 años se encontraba Ortega «hundido en el líquido elemento de la cultura francesa» (*O.C.*, 24) y España no podía ya nutrirse de Francia.

No nos cuenta Ortega en qué se manifestaba ese influjo; se puede sospechar que a esa edad tampoco lo supiera demasiado bien; es de presumir que todo esto es una reconstrucción, pero una reconstrucción del pasado es, en nuestro caso, tan importante como el pasado mismo; mediante esa reconstrucción vemos qué es lo que Ortega encontró en Alemania y qué sentido adquirió para él Francia e Inglaterra.

En efecto, un poco más adelante nos dice en qué consistía el influjo francés: «La influencia anglofrancesa no consistió en imponer a estos hombres tal o cual idea concreta, sino en imponerles un suelo mental, una disposición radical: el empirismo» (*O.C.*, 31); Europa entera vivía entregada al positivismo durante el siglo XIX, pues tal era la filosofía reinante; tal vez sólo de Alemania venía otra cosa; Ortega conocía a Nietzsche, conocía el antipositivismo de Nietzsche; qué más conocía de Alemania, no lo sabemos; tampoco podía ser mucho más.

Sí podemos decir, sin embargo, que Ortega vuelve de Alemania con una formación, e.d. con una nueva circunstancia y una nueva vocación; la nueva circunstancia le permite analizar a fondo la circunstancia española; España padece un problema de cultura: la vocación orteguiana será contribuir a nacionalizar la cultura; precisamente en Alemania, el neokantismo, encontró un impresionante esfuerzo por recuperar el nivel filosófico fundador de esos ingentes edificios culturales que tanto prestigio estaban dando a Alemania.

Qué opina el joven filósofo neokantiano de la cultura a sus 25 años, es claro. En el escrito antes mencionado «Pidiendo una biblioteca», dice: «la cultura moderna tiene a su centro las matemáticas, pues bien, si, como notó Menéndez Pelayo, en la cultura española han faltado los matemáticos, si como consecuencia no hemos tenido filosofía, podemos decir muy lisamente que no nos hemos iniciado siquiera en la cultura moderna» (*O.C.*, I, 83).

Este es el hecho brutal, indiscutible y trágico. Esto escribía Ortega el 21 de febrero en *El Imparcial*. Unos meses después, el 13 de julio, publicó otro importante artículo, quizás uno de los más importantes en la génesis del pensamiento de Ortega, en torno al concepto de Sobre hombre de Nietzsche; de nuevo está presente el tema del hundimiento de España, de cuyo naufragio cultural hubo un momento en el que sólo nos salvó el orgullo; pues bien, acababa de leer el libro de Simmel sobre Nietzsche, que trata de algunas ideas claves de Nietzsche, que Ortega incorpora a su filosofía y que nunca abandonará. Estas ideas, resumidas, serán dos. Primero, el único problema filosófico es el de la definición de hombre, problema no sólo filosófico sino también político, porque la definición del hombre es el motor de las variaciones históricas (Véase también *O.C.*, I, 100 y 510). Segundo, en este escrito aparece un pensamiento constante de Ortega y que, a mi entender, constituye la base de una visión nueva del siglo XIX que, como veremos, será decisiva en el nuevo

giro que tomará su filosofía después de 1913, en la redacción ya de *Meditaciones del Quijote*, y tema en el que la fenomenología alemana será decisiva. Según Simmel, interpretando a Nietzsche, el siglo XIX es el siglo en el que se crea una *visión cuantitativa del hombre*; el hombre es un punto imaginario donde se cruzan los hilos de lo social. El producto político de esta noción es el socialismo: no es lo individual, nos dice Ortega, lo que tiene un valor absoluto capaz de servir de norma: lo que vale es lo general, lo común a todos los hombres (*O.C.*, I, 93). Humano es sólo lo común.

Pues bien, a esta idea del siglo XIX, que Ortega afinará más y más para ponerla en contraste con su propia noción, Nietzsche opondrá, según el comentario de Simmel, que la muchedumbre no es norma de valores, pues «la cultura es siempre obra de unos pocos», la cultura es la verdadera humanidad, es lo humano; los individuos no valen por ser individuos, sino por representar un valor objetivo «que eleve un grado más sobre los hasta aquí alcanzados al tipo hombre» (*O.C.* I, 94).

Se nota, en este segundo aspecto, una idea básica del neokantismo, filosofía empeñada en restaurar la cultura; se observa una duplicidad: el individuo sólo vale en cuanto contribuya a la cultura; por eso se da en Ortega estos años la visión del hombre como un ser doble. En el importante escrito sobre Renán alude a esos dos yo, uno el espontáneo que rechazará en el escrito antes mencionado de «Pidiendo una biblioteca», el no sometido a cultura, incluso el sincero, que predicará Unamuno, como le acusará Ortega en 1909, en definitiva, el yo no cultural, el gorila; frente a él está el yo objetivo, el yo de la cultura, el que sirve de norma a los demás; el destino del hombre será «la sustitución de su yo individual por el yo superior, ese yo es conjunto de normas, código de nuestra sociedad, la ley lógica, la regla moral, el ideal estético, la buena educación» (*O.C.*, I, 461); «cada acto que realizamos nos propone el dilema conocidísimo: o seguir nuestro gusto o ajustar nuestra voluntad a la ley superior» (*ib.*).

Este mismo planteamiento aparece en la famosa conferencia «La pedagogía social como programa político», pero aquí expresamente conectado con el problema de España: sobre los españoles gravitan «tres siglos de error y dolor», España es un dolor enorme, profundo, difuso, España no existe como nación. Construyamos España (*O.C.*, I, 504). España es un problema. En este texto aparecerá el sentido más inmediato, más vulgar, más pedestre de España como problema; el texto reaparecerá en el «Prólogo para alemanes» veinticuatro años más tarde, lo cual indica que a Ortega le interesa resaltar que España como problema, la circunstancia desde la que él quiere hacer filosofía, no es una cuestión ella misma filosófica, metafísica, sino una circunstancia absolutamente cotidiana, rabiosamente problemática, diaria y vulgar: «El español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales, será hecho prisionero de ellas diez veces al día y acabará por comprender que para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero plenario y perentorio» (*O.C.*, I, 507, y VIII, 56 s.); las otras naciones no serán perfectas, pero «son sociedades dotadas de todas sus funciones esenciales, servidas por órganos en buen uso» (I, 506); por eso el español tiene que tender ante todo a transformar España; hacer política es transformar España en otra cosa, pero en qué; hay que hacer de los españoles otros hombres; el cambio de España necesita una nueva idea

de hombre; ¿cuál es esa idea?, y de nuevo ofrece Ortega su idea neokantiana de los dos hombres que ya nos ha aparecido en el artículo de Renán: el individuo biológico es sólo un pretexto para que exista el hombre; el primero es el hombre salvaje, irreductible a regla y compás, gorila; el otro es el social, el que se somete a los principios de la cultura; no son los sentimientos los que crean la sociedad, sino la combinación de esfuerzos individuales para una obra común, la verdad necesaria que obliga para, por ejemplo, obtener lo necesario para vivir; por eso la educación es educar para la cultura, para el trabajo, para la producción de cosas humanas, para hacer ciencia, moral, arte. «Los españoles hemos perdido la tradición cultural, nos falta la disciplina de los objetos»; «sólo nos rigen y dirigen los apetitos individuales» (*O.C.*, I, 516). Nuestra tarea es educarnos en las cosas, para la cultura, para dominar el yo salvaje, individualista y gorila, que todos llevamos dentro y que se ha olvidado de la cultura. Esto significa «ensayar la mejora de nuestro ser radical» (*Ib.*), volver a la cultura europea, porque España es el problema y Europa la solución. Pero ya hemos visto que esa solución no era la de la Europa empirista y positivista, sino la de la Europa de la filosofía de la Cultura, la Europa alemana.

Tal vez una ojeada al artículo de «Asamblea para el progreso de las ciencias» nos ayude a precisar o ratificar la clara idea que Ortega tiene de Europa en esos años juveniles, antes de sus 26 o 27 años. Es necesario europeizar España; pero qué es Europa, se pregunta; pues bien, Europa es ciencia, no civilización; Europa se inventó con Sócrates, Sócrates es el que descubre la definición y la inducción que juntas constituyen la ciencia (*Cfr. O.C.*, I, 202); el problema de España, dice un poco más adelante, es que «no hay sombra de ciencia». Todavía en 1911, estando ya de nuevo en Marburgo, vuelve a escribir a Pio Baroja que es preciso la reabsorción del germanismo, pues la decadencia española consiste pura y simplemente en falta de ciencia, en privación de teoría.

2. *Adán en el paraíso, la Estética de Cohen y el pintor Zuloaga*

No son muchos más los escritos que Ortega publicó en esta época. Existe uno, sin embargo, sumamente interesante para comprender los nuevos rumbos que va a seguir Ortega en el futuro; me refiero al escrito de Ortega «Adán en el Paraíso», publicado en 1910. El año siguiente, estando ya en Alemania, nos dice que ha tenido noticias de que no había sido claro lo que entonces escribió y le apena, porque era un ensayo de estética española, como una justificación teórica de nuestra peculiaridad artística; ahora en 1911 pretende renovar otra vez la cuestión de naturalismo e idealismo, del alma mediterránea y del alma gótica, conceptos que le parecen básicos para «iniciar algún día la historia científica, e.d., filosófica de España» (*O.C.*, I, 90). Según Orringer, «Adán en el Paraíso» es perfectamente inteligible desde el libro de Cohen *Kants Begründung der Aesthetik*, ya que el ejemplar de Ortega de ese texto está intensamente subrayado y muchas de sus metáforas y giros aparecen en «Adán en el Paraíso»¹. Sin embargo, no se puede olvidar que aunque en «Adán

¹ Orringer, N., *Ortega y Gasset y sus fuentes germánicas*, Madrid, Ed. Gredos, 1979.

en el paraíso» afloran algunos temas importantes de Ortega, el libro se mueve en la tradición neokantiana que hemos tratado de exponer y que se centra en la necesidad de promover el desarrollo de la cultura objetiva única por encima de cualquier caída en el historicismo, en el espontaneísmo o en el subjetivismo. Para comprender este texto es, pues, necesario abordar siquiera resumidamente las ideas básicas de la estética neokantiana.

2.1. *El neokantismo*

La filosofía de Cohen trata de recuperar un Kant situado ya más allá de Hegel, por lo que su esfuerzo consistirá en *pensar el kantismo sin cosa en sí*; la cosa en sí sólo es un pensamiento que nuestra mente pone detrás de nuestro esfuerzo por aclarar qué son las cosas, una cosa tal como es; pero desde esa perspectiva sólo es un pensamiento; por eso la lógica sólo es tratado del primer principio y no puede referirse a ninguna cosa ajena; desde ese momento la noción de sensación es el límite de la construcción, nada dado *a posteriori*; la ética tratará de la voluntad pura y la estética del sentimiento puro que pone el objetivo estético como problema límite o meta (Cfr. Orringer, *O.C.*, pág. 33). Para el neokantismo de Cohen, es pues decisivo que la conciencia produce su contenido; por eso de la conciencia se deducen todas las leyes de la naturaleza y la moral. Si en la producción del contenido la conciencia apunta no a la naturaleza ni hacia el deber sino hacia el arte, se genera la estética, que es independiente de ambos; Cohen tiene que legitimar la conciencia estética y el sentimiento estético.

La independencia del arte significa que los objetos de la naturaleza y la moral sólo pueden ser material para la producción de belleza. El objetivo de la estética es la producción de individuos, pues la ciencia sólo los puede dar como casos genéricos; el individuo, en cambio, no está regido por una ley natural sino por sí mismo, por su Idea; éste es el objetivo del arte, presentar los individuos en la tensión o como símbolos de la Idea de sí mismos. Pero para Cohen esa Idea no es particular, e.d., no depende de cómo la pueda ver una u otra cultura: la teleología estética es una idea en sentido kantiano, es la Ley de una cosa en sí, mas la mente humana no puede alcanzarla. La Idea del arte, sostiene Cohen, es la elevación de la conciencia individual al sentimiento de toda humanidad. El arte es la conciencia que el género humano cobra de sí mismo (Cfr. Orringer, *O.C.*, pág. 54); el arte une, tiene un carácter ecuménico; el arte es un elemento fundamental de esa cultura que hace al hombre salir de su individualismo. El futuro de la humanidad está en el cultivo de esos valores humanitarios. Los valores de la historia provienen de esa cultura de todos; el valor de la humanidad no está en el mito del Paraíso, e.d., en un hombre estático, sino en la concepción de una conciencia creadora, la conciencia máximamente creadora dada a la humanidad, pues al ser capaz de plasmar en un individuo una idea por la cual el individuo queda vinculado a todo el Universo, la conciencia estética se eleva a su máximo rango.

2.2. *El fracaso de Cohen para comprender a Zuloaga: La estética de «Adán en el Paraíso»*

Pues bien, plasmará algunas de estas ideas el joven Ortega de 27 años en «Adán en el Paraíso», ensayo escrito para orientarse en torno a la producción artística española. A Ortega le punzaba el arte de Zuloaga: en él veía un pintor en cuya pintura «rebotan los corazones y van a parar rectos al problema español»; sus cuadros nos llevan «a un examen de conciencia nacional», siendo esto lo más grande que un artista puede «hacer por el porvenir de su raza» (*O.C.*, I, 140); sin embargo, no sabe si Zuloaga es un genio. Genialidad es inconmensurabilidad con su tiempo, y fecundidad; tampoco sabe en qué sentido Zuloaga es artista; precisamente para responder a esta pregunta está escrito «Adán en el Paraíso»: «Yo trato de ponerme en claro a mí mismo el origen de aquellas emociones que se desprendieron de los cuadros de Zuloaga la primera vez que los vi, nada más» (*O.C.*, I, 473).

Parte Ortega, ya en su primer artículo, de una idea que repetirá posteriormente; un cuadro está hecho de cosas, pero, ¿qué es una cosa?, «un pedazo de otra mayor» (*Ib.*, 474), «cada cosa es una relación con varias»; para pintar hay que analizar esas relaciones que una cosa es, «es preciso averiguar de antemano la fórmula de su relación con las demás, e.d. su significado, su color»; las cosas son valores, la cosa en sí no existe; «no existe, por lo tanto, esa supuesta realidad inmutable y única con la que poder comparar los contenidos de las obras artísticas: hay tantas realidades como puntos de vista» (*Ib.*, 475). Puesto que las cosas no son sino relaciones, el tema del arte se resolverá exponiendo qué género de relaciones serán las esencialmente pictóricas, pues si el arte, según la idea de Cohen, «consiste en expresar por él lo que la humanidad no ha podido ni podrá jamás expresar de otra manera» (*Ib.*, 476), las relaciones pictóricas son autónomas, no pueden ser ni filosóficas, ni morales, ni sociológicas. Y aquí surge la duda: ¿no será Zuloaga un sociólogo? Las relaciones que él expone ¿no podrían ser dichas de otro modo por ser un problema social? E inmediatamente pasa Ortega a exponer algo que para él ha de ser importante, la estética que hay que hacer ha de salir de España, a los españoles nos toca la justificación por la estética; esto se lo decía el profesor de filosofía Dr. Vulpius, en el jardín zoológico de Leipzig. Orringer piensa que el tal Dr. Vulpius no es sino una alusión a Cohen, que sólo hablaba a Ortega de Estética (*Ib.*, 477). El párrafo del Zoológico, recogido en este número, reaparecerá también en el «Prólogo para alemanes» (*O.C.* VIII, 26). En este contexto introduce Ortega el concepto de cultura como forma de resolver el problema de la expresión; cada arte nace por diferenciación de la necesidad radical de expresión que hay en el hombre; en realidad cuanto hace, todas sus actividades, no son sino funciones de este problema, pasos que da para resolverlo. Ciencia, moral y arte son diversos niveles de resolución del problema. Si entendemos cuál es el problema humano, entenderemos el arte.

Todo es vida para el Ortega de «Adán en el Paraíso»: «las piedras, los animales viven» (*O.C.*, I, 479), pero sólo el hombre se peca de la vida: «Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir» (*Ib.*, 480). El corazón de Adán es el centro del Universo, «el Universo íntegro en el corazón de Adán» (*Ib.*, 480); esta frase anun-

ciará el fundamental giro que, a partir del estudio de la fenomenología, se dará definitivamente en Ortega.

Esto es el hombre, el problema de la vida; pero, ¿qué tipo de problema de la vida capta y trata de resolver el arte? Para explicarlo asume otra vez Ortega la definición de cosa, de ser como vida, como conjunto de relaciones con el Universo; la ciencia trata de descubrir ese ser inagotable que constituye la vitalidad de cada cosa, pero la ciencia fracasa pues sólo nos ofrece leyes y generalidades, cada cosa es un «caso»; «la vida descubierta por la ciencia es una vida abstracta, mientras, por definición, lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único, la vida es lo individual» (*O.C.*, I, 482); lo mismo les pasa a las ciencias morales encargadas de lo psíquico, «describen la tristeza en general, pero la tristeza en general no es triste» (*Ib.*, 483). Por eso, de esa incapacidad de la ciencia de fijar todas las infinitas relaciones que constituyen una cosa nace el arte: «de la tragedia de la ciencia nace el arte» (*Ib.*). El método del arte es «método de individuación y concretización». El arte nace para construir este nuevo mundo de pura vitalidad; como el arte no puede darnos la totalidad real de las relaciones, las finge, nos da la forma de la vida (*Ib.*, 484), volviendo a juntar de nuevo lo material y espiritual, hallando en el punto de partida un criterio para distinguir las artes. Realizar, tal como pretendía Cezanne que es el arte, no es copiar una cosa sino la totalidad de las cosas (*Ib.*, 485); totalidad que sólo existe como idea en nuestra conciencia; por eso el verdadero realista sólo copia una idea, esto es lo que significa el arte, esto es lo que significa «el arte de la individuación», de realizar individuos, cosa que no consigue el modelo, que sólo es un «caso». En la pintura esto se hace utilizando el espacio como el lugar de la convivencia; la pintura tiene que mostrar en cada parte del cuadro el conjunto de las demás; la aspiración radical de la pintura es la «vitalidad en su forma espacial».

Pero entonces, ¿qué debe pintarse?, no ideas generales, lo pintado ha de ser la vida en su forma espacial; vida es cambio de sustancia, apoyarse en otros, alimentarse mutuamente: «pintar algo en un cuadro es dotarlo de condiciones de vida eterna» (*O.C.*, 491). Por eso cuando las figuras viven de nosotros, de nuestras ideas, de nuestros problemas, el arte ha fracasado; «el arte a la moda es fugaz por esto: vive del espectador, ser efímero que cambia a poco, condicionado por la época, por el día, por la hora»; por el contrario «el pintor excelso ha puesto siempre en su cuadro no sólo las cosas que quiso o le convino copiar, sino un mundo inagotable de alimentos para que esas cosas pudieran perdurar en la vida eterna» (*Ib.*, 491). El pintor ha de pintar «las condiciones perpetuas de la vitalidad». El tema pictórico por excelencia es el hombre en la naturaleza, no este hombre nacional, sino el hombre como problema del Universo, «como habitante del planeta»; el tema del arte es Adán en el Paraíso (*Ib.*, 492).

Desde esta perspectiva es indudable que Zuloaga no es un genio; tal vez sus cuadros se agoten en su capacidad sociológica; suponíamos «al principio que es una gloria para Zuloaga el hecho de sorprendernos ante sus cuadros discutiendo de si España es o no como él la pinta. Ahora la gloria parece equívoca. España es una idea general, un concepto histórico» (*O.C.*, 475), es decir, en cuanto tal no es idea pictórica; aquello que inicialmente hacía estremecer a Ortega en Zuloaga no era precisamente cuestión pictórica.

La Cultura, que es el modo que el hombre tiene de resolver el problema de la vida, es el conjunto de los pre-juicios necesarios sobre la ciencia, la ética y la estética. Dios puso a Adán en el Paraíso y lo hizo a su imagen pero no a su semejanza, e.d., le dotó de conciencia, pero le dio como tarea hacerse cargo del Universo; el asemejarse a Dios es tarea o problema de la vida; la Cultura es la que nos aproxima a Dios o nos hace semejantes a El; en esa Cultura corresponde al arte un papel insustituible, el recuperar o construir no «conceptos genéricos», o «ideas generales», sino individualidades, cosas eternas. Por eso precisamente la pintura de *un momento*, en concreto la de Zuloaga, podría servir de pedagogía, Zuloaga podría ser un gran pedagogo, pero desde la perspectiva de la idea de Cultura poco aporta a España.

Nos encontramos, pues, con una situación embarazosa, por un lado, Ortega pide la educación de España, educación en la cultura; y, por otro lado, las ideas de esa Cultura no sirven para comprender la aportación española a la estética; España se tiene que justificar por el arte, pero la aplicación de las ideas estéticas de Cohen no nos dicen cómo se ha de justificar precisamente España.

¡La estética de Cohen ha fracasado!

Este fracaso puede servir para poner en tela de juicio el concepto de cultura de Cohen, la filosofía de la cultura del neokantismo. ¿No surgiría en este momento la impresión de falta de veracidad que Ortega encuentra en la filosofía neokantiana? Lo cierto es que Ortega, que acaba de sacar su cátedra de Metafísica a finales de 1910, se va de nuevo a Alemania, donde permanecerá hasta finales del año 1911, a sus 28 años, madurando sus propias ideas, esas «posiciones genéricas que vienen a ser como matrices múltiparas de aquellas y otras ideas» («Prólogo para alemanes», *O.C.*, VIII, 35).

Tenemos que concluir, pues, que en 1911 se cierra un ciclo importante de la vida de Ortega, no sólo de acuerdo con sus propias manifestaciones, sino también con el sentido mismo del escrito fundamental de esta época «Adán en el Paraíso».

III. Crítica a la Modernidad y construcción de la Postmodernidad como temas básicos de Ortega

No sería fácil asegurar o fijar con precisión lo que Ortega hizo en Alemania durante el año 1911; de ese año pocos retazos tenemos, aunque alcanzan para hacernos una idea suficiente; en todo caso contrasta lo que escribió en 1911 con lo poquísimo que hizo imprimir en 1912 estando ya en España. De 1911 es una nota, a la que ya hemos aludido, dedicada a precisar el concepto de europeización, y que, atendiendo a la crítica a que somete a Costa, defiende aún un concepto neokantiano de Cultura, enfrentado al del romanticismo (Cfr. *O.C.*, I, 164-169). Sin embargo, es muy interesante la conciencia de oposición entre el siglo XVIII y XIX y la anotación de que cada siglo «al nacer trae consigo... la enfermedad de la que ha de morir... cada siglo lleva en su virtud misma su limitación» (*Ib.*, 167), porque, como enseguida vamos a ver, la intención de Ortega será precisamente superar tanto el siglo XVIII como el siglo XIX.

1. La ruptura del neokantismo por Worringer, otra vez Zuloaga y el descubrimiento del mediterraneo

Un texto sumamente importante de esta época lo constituyen la serie de articulos titulados «Arte de este mundo y del otro», donde cita Ortega a Worringer, en concreto la obra *Problemas formales del arte gótico*, de donde toma la idea, que será básica en él, de diferentes tipos de sensibilidades estéticas. Este estudio es mucho más importante, a mi entender, de lo que parecen pensar autores tan escrupulosos como Orringer en el estudio de las fuentes germánicas de Ortega. De hecho en él se rompe la estética de «Adán en Paraíso», pues lo que se pretende en este escrito es deducir la estructura del sentimiento estético, la esencia del arte, así como los temas artísticos; precisamente en virtud de la filosofía neokantiana esa esencia es *igual para todos*, teniendo o llegando a la desagradable sorpresa de que el arte de Zuloaga resultaba no ser arte, por ser demasiado nuestro; desde la perspectiva de «Adán en el Paraíso», la Historia del arte no es realmente posible más que como un proceso lineal, en el que toda desviación de la línea -cuyo dibujante sería el maestro Cohen o el Dr. Vulpius- es ella misma no artística.

Worringer le muestra que el arte del primitivo, del clásico y del oriental son distintos, que responden a distintas posturas ante el mundo; el arte oriental es como el del primitivo, «abstracto, geométrico, irreal, trascendente; pero no orientado como aquel al mundo, sino de extrema sutileza mental» (*O.C.*, I, 198). Ortega no acepta a Worringer de un modo acético, sino que rechaza «la insoportable metafísica schopenhaueriana» que inspira el libro de Worringer, así como la suposición de que mediante el arte gótico nos acercamos a la verdad por metas distintas que las del conocimiento; pero esta crítica no es tan interesante como la que le lleva a Ortega a la creación de un tipo nuevo que lo enfrenta al gótico; no cabe duda que la constitución de ese tipo es decisiva y que se hace por la incomprensión de Worringer para con la pintura española: según Worringer el arte tendría que empezar por el estilo abstracto y geométrico, por lo que la pintura de Altamira no es arte. Según Worringer: «Eso es instinto de imitación» (*Ib.*, 199).

Pues bien, parece como si el escrito de Worringer hubiera saturado la paciencia de Ortega: desde la estética de Cohen Zuloaga no es artista; para Worringer Altamira sólo es imitación, ¿no habrá que ensanchar el concepto de estética pensándola desde nuevas bases? Si Worringer descubre diversas posturas ante el mundo como básicas a cada estilo de arte, ¿no tendremos también nosotros los españoles una postura peculiar ante el mundo? En el arte de Altamira percibe el Ortega de 28 años, un Ortega seguro ya profesionalmente, «una poderosa voluntad artística... más todavía, una postura genuina ante el mundo, una metafísica que no es la abstractiva del indoeuropeo, ni el naturalismo racionalista clásico ni el misticismo oriental, ... yo llamo a este fondo último de nuestra alma mediterraneo», cuyo representante más genuino es el español, materialista extremo, que ama las cosas en su rudeza material, no quintaesenciadas, sino «en su individualidad, en su miseria y sordidez», «eso ama el hombre español». En ese artículo pone, pues, Ortega uno de los pilares básicos de su nueva filosofía.

Otro artículo que también escribió en Marburgo durante ese año se titula: «La

estética del enano Gregorio el botero»; escrito con motivo del número que la revista alemana *Kunst für alle*, una de las más prestigiosas, dedicó precisamente a Zuloaga, parece estar dedicado a justificarse con su compatriota. En ese escrito aplica todavía conceptos de «Adán en el Paraíso», pero trata de salvar la pintura de Zuloaga, aunque no puede menos de ser ambiguo. Según Ortega, «unos cuadros de Zuloaga son puras anédoctas; en otros, como el enano botero, las figuras estarían pintadas con un arte y el fondo con otro; el paisaje está irrealizado, las figuras, sin embargo, están dotadas de recia personalidad, por eso se repelen con el paisaje; de ahí que se esté en esos cuadros en el reino del capricho y por lo tanto lejos del reino del arte» (*O.C.*, I, 541). Sin embargo, el cuadro «nos pega un trabucazo», esa es la fortaleza de Zuloaga, y es que sus cuadros crean mitos; Zuloaga, enemigo de la europeización de España porque considera que ello significaría perder el alma, pinta la tragedia española, raza que muere por instinto de conservación; en el enano representa así el afán de pervivir más allá de la cultura, el enano representa la voluntad de incultura de España (*Ib.*, 544); el enano representa la naturaleza, el espontaneismo, lo espontáneo, las fuerzas elementales. Zuloaga pinta a España, pinta el trágico destino español.

2. *Puntos fundamentales del nuevo rumbo*

Poco más que lo comentado en el párrafo anterior ha escrito Ortega en el año 1911; pero aún llama más la atención la práctica ausencia de escritos de Ortega durante el año 1912, recién venido de Alemania. El año siguiente, sin embargo, 1913, es un año absolutamente fundamental en el que Ortega ya se ha decidido por un nuevo sistema en el que evidentemente se integran algunos elementos viejos que ya nos han salido, pero que también introduce cambios decisivos que, por un lado, dan un nuevo sentido o matizan los términos anteriores en los que Ortega se desenvolvía, pero que, a la vez revisa la orientación básica de su deuda con Alemania. ¿Qué buscaba Ortega en Alemania en este segundo viaje? y ¿qué tomó Ortega de Alemania? Se trata de una pregunta que sólo se puede responder teniendo presente lo que hasta ahora hemos visto y, sobre todo, lo que Ortega escribe en 1913 y 1914, años en los que se pondrán las bases de toda su filosofía. Vamos a enumerar los puntos que, a mi entender, son fundamentales y que marcarán la actitud de Ortega para con Alemania.

Primero: se mantiene la necesidad de germanizar a España, pensando que España no debe recibir más influencia de Francia (e Inglaterra), países más propensos hacia el empirismo y el positivismo.

Segundo, partiendo de la crítica a Worringer, aprende Ortega la tipicidad de España, ya que también España, el tipo mediterráneo, tiene rasgos positivos.

Tercero, para germanizar a España, Ortega emprende una crítica no sólo del empirismo y del positivismo, que eran la negación de la filosofía, sino de toda la filosofía moderna. Esto implica, en primer lugar, el rechazo del neokantismo, pues todo neo es insincero. El neokantismo es una vuelta al siglo XVIII y como tal es un retroceso; pero el siglo XIX es un siglo lleno de gérmenes disolventes; por lo tanto,

ni siglo XVIII ni siglo XIX, sino muy siglo XX, como escribirá unos años inmediatamente después.

Cuarto: la germanización de España tendrá también su vertiente política, que de ese modo se engarza en el conjunto de la obra de Ortega: lo germánico representa lo liberal, frente a lo mediterráneo y clásico que representa más a lo demócrata pero que promueve también la masificación.

Quinto: el giro decisivo en la filosofía de Ortega consistirá en asignar un papel totalmente nuevo al sujeto individual, noción desde la que superará la filosofía neokantiana así como aquellos elementos propios de la filosofía fenomenológica, de la filosofía de Husserl, enraizados todavía en la filosofía moderna. No cabe la menor duda de que el mediterraneanismo ha jugado un preponderante papel en la fijación de esta nueva filosofía.

No tener en cuenta los puntos que acabamos de mencionar conlleva el desconocimiento de la intención básica de Ortega, tanto de su intención objetiva, la fisonomía de su filosofía, como de la intención subjetiva, qué pretende Ortega con su filosofía, con esa estructura filosófica. Lo interesante del nuevo giro de Ortega es que desde ese momento su filosofía es mucho más amplia, pues, al querer germanizar a España y postular a la vez la superación de la modernidad, anclándose por lo tanto en la postmodernidad, va más allá que el mero deseo de salvar a España, pues pretende también denunciar los males que aquejan a Europa y que provienen precisamente de la supervivencia de la modernidad; el abismo entre España y Europa no significa que Europa esté sana; vientos de crisis recorren también Europa. Más aún, quizás el hecho de que España no haya pasado por la modernidad, el hecho de que España no sea moderna, le posibilite acceder a la postmodernidad sin los males de la modernidad.

3. *La actitud ante la fenomenología*

Especial mención merece en este contexto la actitud de Ortega para con la fenomenología; se piensa que Ortega refutó la fenomenología inmediatamente; tanto Julián Marías como Orringer parten de la evidente discusión orteguiana de la posibilidad de la *epojé* y de la función que, según ellos, debiera cumplir en la fenomenología, para concluir que Ortega, y como él mismo lo dice, tan pronto entró en la fenomenología, se salió de ella: «De esta manera abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla» (*O.C.*, VIII, 273). Sin embargo, antes acababa de decir que era preciso «integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de pensar sistemático», para lo que había que partir de un fenómeno que sea él por sí mismo sistema (*Ib.*). Si hay pues que integrar el método fenomenológico, la pregunta necesaria es saber qué es lo que Ortega ha criticado y rechazado de tal método y qué es lo que ha integrado.

El conocimiento de la filosofía de Husserl ha sido generalmente insuficiente para responder a esta pregunta con precisión; pero, entonces, quedan también sin poder comprender aspectos esenciales del método de Ortega, o por lo menos, sin poder percibirlos en la profundidad que sería necesario para una buena comprensión de

la filosofía de Ortega. No vamos a tratar aquí de la relación de Ortega con la fenomenología con toda la profundidad que sería necesario, ya que hemos dedicado precisamente a ese tema otro amplio ensayo²; sólo vamos a destacar algunos aspectos fundamentales en relación con los puntos que antes hemos anunciado y que pueden ser relevantes para comprender la relación del nuevo Ortega con Alemania; de ese modo lograremos situar a Ortega en el lugar que le puede corresponder en el panorama filosófico contemporáneo; pues, en definitiva, el rechazo que hace del neokantismo es absolutamente consecuente con su nueva filosofía, y que no es otra sino la fenomenología, que pretende ser la síntesis superadora tanto del siglo XVIII como del XIX, e.d., tanto del racionalismo como del empirismo, es decir, una filosofía del siglo XX.

Pocas veces se corrige Ortega a sí mismo; pero hay una autocorrección de 1916, en el Prólogo que escribe a su obra de recopilación de artículos anteriores a 1912, *Personas, obras, cosas*, sumamente importante, yo diría decisiva. De hecho, si se han seguido los escritos de Ortega hasta 1912 y se ve lo publicado a partir de esa fecha, inmediatamente se percibe un cambio decisivo. En 1913 aparece en Ortega una nueva constelación de conceptos; personalmente creo que hay una verdadera ruptura epistemológica, no porque rechaza todos los conceptos anteriores, sino porque los reordena de un modo profundamente distinto. Pues bien, en el Prólogo mencionado manifiesta Ortega su solidaridad con los pensamientos que lleva ese volumen, pero: «sólo hallo, dice, una excepción grave... me refiero al valor de lo individual y subjetivo. Hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España. Pero el ardor polémico me ha hecho cometer frecuentemente un error de táctica que es a la vez un error sustancial. Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual, todos sus derechos. Hoy me parecería más ajustado a la verdad y aún a la táctica reconocérselos en toda su amplitud» (*O.C.*, I, 419 s.).

Esta nota de Ortega es decisiva, porque indica realmente el cambio clave de la filosofía orteguiana en 1913. En efecto, hemos visto cuál era el cuadro que el joven Ortega se hace de la cultura, el convencimiento de que la europeización de España era la adopción de la cultura europea, e.d., la adopción o asimilación de la ciencia; frente a los valores de la cultura, España era un puro fracaso, nuestra vida se desenvolvía en un nivel inferior, en un nivel individual; España se movía más en lo subjetivo que en lo objetivo. Ortega comprende, sin embargo, que el neokantismo fracasa en la explicación del arte español del momento; puesto que la estética de Cohen trata de garantizar la esencia universal del sentimiento estético, Zuloaga era injustificable; incluso cuando, haciendo un esfuerzo, Ortega justifica el cuadro «El enano Gregorio el botero», lo justifica por pintar a España, por crear mitos, unos mitos, sin embargo, muy lejos de lo que Cohen, o incluso el Ortega de «Adán en el Paraíso», hubieran postulado. La aportación de Worringer será decisiva, pues, en todo caso, le hace ver que la estética de Cohen no sirve. Es en ese contexto en el que Ortega busca nuevos derroteros.

² Cfr. Javier San Martín, «La fenomenología de Husserl» en *Ortega cien años después*, Málaga, UNED, Centro Asociado, 1987, págs. 95-136.

No son muchos los testimonios que tenemos de esta época; pero aunque en cierta medida sea a base de reconstrucciones podemos llegar a deducir los movimientos del pensamiento del joven Ortega. Sabemos que el enemigo número uno para el neokantismo y, sobre todo, para Cohen es el psicologismo: pues bien, Husserl se había mostrado ya como enemigo sin cuartel del psicologismo, siendo conocido en Marburgo precisamente como el filósofo que refutó con la máxima contundencia las tesis psicologistas. Pero aún hay más, los pocos escritos que tenemos de Ortega pertenecientes a esa época aluden con toda precisión al interés con que vivió esos años el movimiento fenomenológico, como movimiento que iba directamente a las cosas mismas, e.d., que aceptaba las cosas tal como se presentaban y que estaba libre de cualquier tentación de psicologismo, que era antipositivista, en el sentido en que Ortega había buscado una filosofía en Alemania, pero que tampoco trataba de imponer la verdad a las cosas, sino que trataba de sacarla de las cosas.

En la conferencia pronunciada por Ortega en el cuarto congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias en junio de 1913, Ortega da ya por superado el neokantismo como sistema, teniendo además plena conciencia de los fallos que tal sistema conlleva: para el neokantismo «lo sensible es lo contrario de lo objetivo, su puro fenómeno, la deformación que lo objetivo experimenta al individualizarse en el sujeto» (Cfr. *Investigaciones psicológicas*, Alianza, 1981, pág. 212). La teoría del conocimiento no tiene nada que ver con los sujetos, con personas concretas: «Para el idealismo carece de sentido, pues, buscar en lo psíquico, que es una realidad particular, un acto cognoscitivo. El conocimiento no es una función psíquica sino una función ideal». El sujeto, en conclusión, no interviene en el conocimiento mismo (O.C., 213). Dos son las objeciones que hace Ortega a este concepto constructivista del conocimiento, es decir, a la teoría neokantiana del conocimiento, y si la primera le parecería resoluble, la segunda le obliga a abandonar el neokantismo abriéndole paso a una nueva teoría, la fenomenología. En resumen, la objeción de Ortega es fácil de entender, pero es básica: ¿es el conocimiento sólo la determinación de fenómenos según puntos de vista hipotéticos?, e.d., ¿es el conocimiento sólo pura resolución de problemas planteados por el hombre?, ¿no hay conocimientos que no sean respuestas a problemas?, ¿no hay nada no construido?, porque el problema es en principio algo construido y, por lo tanto, también su solución. Si el conocimiento sólo es eso, como postula el neokantismo, ¿de donde se tienen los términos que sirven para plantear el problema mismo? «Los dos términos, dice Ortega, cuyo consentimiento integra el conocer, tienen previamente que hallarse de alguna manera presentes al sujeto, para que éste pueda afirmar su coincidencia. Y a su vez esta coincidencia o consentimiento tampoco es una construcción sino que meramente la advertimos, nos percatamos de ella» (O.C., pág. 215). Antes de cualquier juicio, que sería el conocimiento construido, los objetos y la identidad o determinación del sujeto por el predicado se nos ha tenido que hacer presente al margen de nuestra actividad. «Vuelve a aparecer en consecuencia la pasividad de la que habla el empirismo, pero ¡en cuán diferente significado!» (Ib., 217). ¿Qué significa todo esto? que lo ideal, lo objetivo construido tiene que hacerse presente en un individuo, en mí.

Ese mismo año y por esos mismos meses recensionó Ortega unos libros de

fenomenología y lo hace desde dos perspectivas, por un lado, muestra que está al tanto no sólo de la obra canónica de la fenomenología de Husserl, las *Ideas*, que utiliza y muestra conocer a fondo, sino también de las obras de investigación de psicología fenomenológica que se estaban llevando a cabo en Gotinga, donde Husserl explicaba; precisamente, tal como Orringer demostrará, los dos textos claves de esta época están trabajados sobre libros de fenomenólogos, en concreto «El ensayo de estética a manera de prólogo» que incorporará ideas básicas de la estética del fenomenólogo Moritz Geiger, publicada ese mismo año 1913 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* bajo el título *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, y la Meditación preliminar de *Meditaciones del Quijote* (1914), que incorporará numerosísimos análisis de la tesis doctoral de Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*.

Pero, ¿cuál es la idea básica de la fenomenología? No es fácil ignorarla: la fenomenología es ante todo descripción de esa intuición previa a cualquier construcción, de esa intuición que acaece en mí. La consecuencia de esa situación o de esa doctrina es una idea básica de *Meditaciones del Quijote* y que considero el germen nuclear de toda filosofía de Ortega; también para él es una idea clave, pues la menciona en el «Prólogo para alemanes»; esta idea es que «tanto la vida social como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de vida individual, de lo inmediato» (*O.C.*, I, 321); precisamente esta inmediatez posibilita romper los arbitrarios límites que el neokantismo había impuesto a la filosofía, investigar las bases de una nueva estética y de una nueva teoría del conocimiento y, en todo caso, comprender la peculiaridad del modo de ser español.

4. Fenomenología y germanismo

Pero partiendo de estos presupuestos, ¿se puede seguir defendiendo la necesidad de germanizar a España? Ortega ya no puede entender que germanizar a España sea adoptar la Cultura tal como la entendían los neokantianos. ¿Será germanizar a España adoptar la fenomenología? ¿Qué puede significar ahora germanizar a España en este nuevo contexto? Más aún, cabe preguntar si la fenomenología es una idea estrictamente alemana.

Pues bien, en el «Prólogo para alemanes», al hablar Ortega de las diversas generaciones del siglo XIX, menciona la de 1830, a la que pertenecen Brentano y Dilthey, generación que según Ortega se enfrentó a una sequía filosófica total; que no se atrevían siquiera a tener una filosofía. Esta generación es la que recibe el influjo anglofrancés y sigue Ortega «y sin embargo es la generación más auténticamente alemana que ha habido hasta hoy, según lo prueba el repertorio de sus tendencias y es que congruentemente con lo que acabo de decir, la influencia anglofrancesa no consistió en imponer a estos hombres tal o cual idea concreta, sino el imponerles un suelo mental, una disposición radical: el empirismo» («Prólogo para alemanes», VIII, 35). Pero de este empirismo de Brentano salió la fenomenología: «La manera como fueron empiristas Brentano y Dilthey, sobre todo éste último, sigue hoy siendo el porvenir de la filosofía». Los hombres de esa generación

son antikantianos y se caracterizan por preferir el todo a las partes, la actividad a la cosa, e.d., la producción al producto, y por admitir que lo categorial es algo empírico, es decir, un hecho y que por lo tanto es necesario trascender todo intelectualismo.

En este contexto surge la fenomenología, filosofía que Ortega asumirá como fundamental a partir de 1913. Ahora bien, ¿por qué dice Ortega que esa generación de 1830, la generación que constituye la matriz de la fenomenología, es la más auténticamente alemana? Ortega no contesta a esa pregunta en el «Prólogo para alemanes», ni siquiera en otros libros; en realidad, no deja de ser una sorpresa esa afirmación de Ortega, pues piénsese que hasta entonces Ortega había manifestado que lo propio de Europa y, sobre todo, lo propio de Alemania, era la ciencia, lo objetivo; el neokantismo se fija en la ciencia, en la cultura, alejando de ella todo fantasma del psicologismo; Ortega hasta 1910 pretende importar esa filosofía, contribuyendo así a alumbrar en España el espíritu científico, acercando España a Europa, más en concreto, a la cultura alemana, que es la que no sólo hace ciencia sino la que trata de asegurar filosóficamente la ciencia.

En este momento Ortega, habiendo fracasado su importación de la filosofía neokantiana, se fija en una generación anterior que se está haciendo vigente en la fenomenología y nos dice que esa generación, es decir, la fenomenología, es la generación más auténticamente alemana. ¿Qué significa eso? ¿por qué los neokantianos son menos alemanes? Pues bien, creo que tendríamos que dar un rodeo por la política para entender esa curiosa afirmación de Ortega, con lo cual, a la vez, mostraríamos, sin lugar a dudas, la profunda unidad de la obra de Ortega.

Pero antes quisiera responder brevemente a una cuestión: si Ortega cambia profundamente su filosofía en 1913 al aceptar la fenomenología, ¿cómo nos dice que tan pronto como la recibió la abandonó? Aunque, tal como he anunciado, en otro lugar he tratado estos puntos más a fondo, creo que se puede decir que en este contexto Ortega entiende por fenomenología el método de Husserl tal como este lo acababa de exponer en su libro *Ideas para una fenomenología pura*; sin embargo, el fondo estructural de ideas de la fenomenología es precisamente las que Ortega ha mencionado como propias de la generación de 1830, ideas que Ortega nunca abandonará; por eso se puede decir que Ortega critica aquellos elementos de la fenomenología que el propio Husserl criticaría o había ya criticado y se queda con la fenomenología no como teoría fenomenológica, sino como práctica de análisis fenomenológico. Ortega acepta el hacer de los fenomenólogos y, por supuesto, el del propio Husserl de *Ideas* de 1913; pero no acepta el método que el propio Husserl utiliza para introducir a la fenomenología, tal vez porque él, Ortega, que era un buen filósofo, no lo necesitaba e inmediatamente vio sus fallos y artificialidad; precisamente por esa aceptación del hacer de Husserl podrá también utilizar ampliamente una de las últimas obras de Husserl, las *Meditaciones cartesianas*, para la redacción de la primera parte de su libro *El hombre y la gente* (O.C., VII).

5. *El núcleo de la Edad Moderna: el desprecio de lo inmediato*

Pero volviendo a nuestra pregunta anterior, ¿por qué dice Ortega que esa generación es la más auténticamente alemana? He dicho que tendríamos que dar un rodeo por la política; en efecto, el descubrimiento del año 1911, durante la lectura de Worringer, de la contraposición del tipo mediterráneo y del gótico, va a ser decisiva en la obra de Ortega. Probablemente en ese núcleo de ideas se aglutine un conjunto considerable de ideas fenomenológicas, o mejor dicho, provenientes del Ortega de antes del giro fenomenológico; por ejemplo, el artículo de 1908 sobre la idea cuantitativa del hombre propia del siglo XIX y que ya hemos citado, tiene también su importancia. En esa idea lo social o lo comunal era lo humano; pues bien, ¿no estaba diciendo en definitiva lo mismo el neokantismo? El yo objetivo sólo puede ser un yo social, como nos volverá a decir en la conferencia «La Pedagogía social como programa político»; esta idea, sin embargo, es solidaria con la idea del siglo XIX de que es el ambiente el que se impone, el que domina las cosas; la sociedad o el grupo, el que domina al individuo. Por eso es un siglo en el que predomina el determinismo, es el siglo de Darwin, en el cual el hombre es el resultado de las circunstancias, sean estas ecológicas, biológicas, sociales (o incluso al final del siglo, psicológicas). El hombre es el resultado de un conjunto de factores que no son él mismo. Ortega será muy repetitivo en su diagnóstico del siglo XIX, siglo burgués, democrático y positivista, (cfr. *O.C.*, I, 391), en el que la voluntad no existe, y que incluso ensaya una novela experimental, en la que los personajes son resultado estricto de sus circunstancias. *el hombre es un hecho*, e.d., algo *hecho* por el ambiente (cfr. *Meditaciones del Quijote*, *O.C.*, I, 399 ss.).

Pero esta idea del siglo XIX no es una idea original que haya surgido de la nada, sino que es el resultado de la tendencia iniciada por Descartes al principio de la Edad Moderna, al despojar a la naturaleza de sus cualidades humanas; en Descartes el mundo deja de ser el mundo cualitativo humano inmediato, para convertirse en pura *res extensa*, en puro mundo cuantitativo; la perspectiva del siglo XIX no es otra; el núcleo de toda Edad Moderna no es sino la suspicacia contra todo lo inmediato (cfr. *El tema de nuestro tiempo*, *O.C.*, III, 361), sólo así puede florecer el racionalismo y el positivismo; aquél, al suponer que los seres racionales habitan fuera de la realidad inmediata contaminante, constituyendo mundos racionales inmaculados, que, por lo tanto, están reñidos con el mundo inmediato de la realidad concreta; y éste, el positivismo, al suponer que los hechos son hechos muertos que no tienen ningún significado. El racionalismo nutre las ideas revolucionarias, todas las utopías, que se caracterizan precisamente por olvidar en cuanto utopías el aquí y el ahora, e.d., lo inmediato; el pensamiento utópico será capaz de pensar ciudades para las generaciones futuras, pero a la vez despreciará lo de ahora, lo real inmediato y concreto.

Pues bien, esta situación es la propia de la Edad Moderna y de todo idealismo. La vertiente política de esa situación es un aspecto de la democracia burguesa con la nivelación teórica y cuantitativa de todos.

6. *La postmodernidad: hacia lo inmediato, lo original y diferencial*

Frente a esta situación la reivindicación de un nuevo empirismo que vivifique el mundo supone una perspectiva nueva, radicalmente nueva, que no puede negar ni las ventajas del racionalismo ni las ventajas del empirismo. El núcleo de ese empirismo, de esa nueva actitud que Ortega tenía conciencia de haber asumido, es la reivindicación del individuo, de la vida humana, como única realidad radical, sólo desde la cual se puede pensar toda realidad; por eso la posición del individuo como fuente de todo sentido del mundo, como lugar único de manifestación y verdad del mundo, es el gozne decisivo de la superación de la Edad Moderna.

Ahora bien, ¿por qué esa idea es la más auténticamente alemana? Ortega nos dará la respuesta en 1925, en sus «Notas del vago estío» del tomo V de *El Espectador*, al clarificar los conceptos de liberalismo y democracia. Mientras la democracia responde a la pregunta de quién debe ejercer el poder público y contesta que todos los ciudadanos, el liberalismo responde a la pregunta por los límites del poder público. Para Ortega la Edad Moderna se ha podido preocupar de la democracia, pero sus bases filosóficas le pueden llevar, o le han llevado peligrosamente, a olvidar el liberalismo, el respeto por la persona a cuyo servicio está o debe estar el Estado.

Los castillos que Ortega visitaba durante ese verano de 1925 tienen «torres labradas para defender a la persona frente al Estado». Las antiguas democracias, las clásicas, eran poderes absolutos; griegos y romanos desconocen el liberalismo; es más, «la idea de que el individuo limite el poder del Estado, que quede, por lo tanto, una porción de la persona fuera de la jurisdicción pública no puede alojarse en las mentes clásicas, piensa Ortega, esa es una idea germánica, es el genio que pone unas sobre otras las piedras de los castillos; donde el germanismo no ha llegado, no ha prendido el liberalismo» (cfr. *O.C.*, II, 425). Ahí está la raíz de la germanidad de la generación de 1830, que se perpetúa en la práctica fenomenológica y por ahí viene la construcción de la postmodernidad.

No es una postmodernidad que haga tabla rasa de los logros de la modernidad; ni la ciencia ni la cultura pueden ser abolidas, sólo deben ser puestas al servicio del hombre; pero no al servicio de un hombre abstracto, sino al servicio del hombre en su realidad concreta, individual e intrasferible. Esto es lo que Ortega vio en Alemania, en la cultura y filosofía alemanas, un último intento de reconstruir una razón vital, e.d., una razón no desligada de la vida concreta de los individuos, una razón que podía servir para revitalizar Europa y ahuyentar los terremotos políticos que se avecinaban en aquellos tiempos de crisis.

Javier SAN MARTIN
U.N.E.D.