

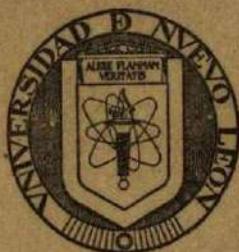
HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



*Capilla de San Juan
Biblioteca Universitaria*

11



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1970

ORTEGA Y GASSET Y EL PENSAMIENTO GERMÁNICO

DR. ALAIN GUY

Universidad de Toulouse (Francia)

"...quien, como yo, es de Alemania, a la vez, amante y distante". (José Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, 1960, p. 94)

UNA NOCHE DE NOVIEMBRE DE 1964, en Munich, después de dar en la Universidad, bajo la presidencia del Profesor Michael Schmaus, una conferencia en alemán sobre *Ortega y Gasset y el aristotelismo*, me dirigía, rodeado de amigos, hacia la Feldherrnhalle, cuando, sobre la vasta Ludwigstrasse, un colega alemán me declaró con convicción: "Ortega era verdaderamente uno de los nuestros! El comprendía el alma germánica como la suya propia"... Igualmente, en el XIVo. Congreso Internacional de Filosofía habido en Viena en septiembre de 1968, algunos cofrades austriacos con los cuales charlaba de filosofía hispánica, en la noche de la brillante recepción en los salones dorados del Rathaus, me confiaron que ellos también consideraban que Ortega era, de todos los pensadores de lengua española, aquel cuyo mensaje y acento estaban más próximos de la Stimmung germánica... Nadie ignora, además, la gran fama de Ortega desde hace varios decenios, entre el público de lengua alemana; recordemos, por ejemplo, la semana triunfal de homenajes que le consagraron en Munich durante el verano de 1951, de parte de la Academia Bávara de Ciencias, de la Universidad y de las Asociaciones Estudiantiles, quienes lo recibieron y lo festejaron solemnemente. Acordémonos igualmente que en los países de expresión alemana es donde sus libros han sido más traducidos (*España invertebrada*, *El Tema de nuestro tiempo*, *Estudios sobre el amor*, *La Rebelión de las masas*, *El Esquema de la crisis*, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, *Una interpretación de la historia universal: en torno a Toynbee*). Citemos en fin

una confesión del propio Ortega: "He conquistado para Alemania, para sus ideas, para sus modos, el entusiasmo de los españoles. De paso, he infeccionado a toda Sudamérica de germanismo" (*Prólogo para Alemanes*, 1934, p. 31).

En verdad, el problema de las relaciones estrechas de Ortega con la *Deutschtum* permanece, de hecho, aún hoy, una *vexata quaestio*. Hay que reconocer que, uno después de otro, Franz Niedermayer,¹ Julián Marías,² Cayetano Betancur³ y Udo Rukser⁴ han aclarado varios aspectos importantes de la cuestión; me parece, sin embargo, que quedan aún muchas ambigüedades que disipar en el objeto y que se impone una meditación más profunda.

Como todos los españoles de su tiempo, José Ortega y Gasset ha tenido primero —y de manera predominante— una formación francesa: mayormente porque él pertenecía a una familia liberal, para la cual las ideas de izquierda (que simbolizaban entónces, en gran parte, a Francia) presentaban una profunda atracción y hasta constituían un verdadero modelo. La lectura de Renan lo separó progresivamente de la fe católica. Según cuenta J. Marías,⁵ su biblioteca "contenía millares de libros franceses: había leído a los filósofos, a los poetas, a los novelistas, a los políticos, a los historiadores, a los autores de libros de memorias, a los viajeros". En sus primeros artículos, las referencias francesas son innumerables: Rabelais, Descartes, Pascal, Voltaire, Hugo, Ponsard, Stendhal, Flaubert, Taine, Sainte-Beuve, Barbey d'Aurevilly, Francisque Sarcey, Rémy de Gourmont, Prosper Mérimée, Anna de Noailles, Maeterlinck, Gobineau, Ribot, Cézanne, Charcot, Théophile Gautier, Dom Leclercq, Bergson, Maupassant, Courbet, Corot, Manet, Mirabeau, Verlaine, Possin, Debussy, Zola, Augustin Thierry, Auguste Comte, Michelet; en sus trabajos posteriores, la erudición francesa se mantiene fuerte y se pueden añadir los nombres de Benjamín Constant, Diderot, d'Alembert, Mallarmé, Proust, Paul Marcoy, René Quinton, Aulard y Emile Bréhier.

"Debo pues mucho a Francia —confiesa Ortega en 1934⁶— y considero

¹ "José Ortega y Gasset. Su relación con Alemania y su repercusión entre los alemanes", en *Clavileño* (Madrid), noviembre de 1953, pp. 67-74.

² "Ortega y Alemania", en *Ortega. I. Circunstancia y vocación* (Madrid), 1960, Sección I: El gerifalte; cap. III, pp. 191-222.

³ "El mundo alemán a través de la *Revista de Occidente*", en *Eco* (Bogotá), agosto de 1961, No. 4, pp. 401-419.

⁴ "Ortega y Alemania", en *Discursos académicos* (Santiago de Chile), 1967, pp. 9-32.

⁵ *Op. cit.*, p. 200.

⁶ *Prólogo para alemanes*, p. 22.

que la influencia francesa fue en su hora muy beneficiosa para España". Pero, precisamente, el joven profesor madrileño se encontró, un buen día, sobresaaturado de cultura francesa y sintió la necesidad de colocarse en adelante hacia otra fuente, menos usada que aquélla. "Tuve la impresión de que mi pie tocaba con su fondo, que, *por lo pronto al menos*, no podía España nutrirse más de Francia. Esto me hizo volverme a Alemania, de que en mi país no se tenían sino vagas noticias. La generación de los viejos se había pasado la vida hablando de las *nieblas germánicas*. Lo que era pura niebla era sus noticias sobre Alemania. Comprendí que era necesario para mi España absorber la cultura alemana, tragársela — un nuevo y magnífico alimento".⁷

Es que a los ojos de Ortega, como él lo explica en dos artículos escritos en 1911,⁸ la cultura francesa ya no podía, en esta época, contribuir a regenerar a España, sumida entonces en el marasmo de 1898 (pérdida de Cuba y de las Filipinas), exangüe y sin valor. Según él, en efecto, Francia se había insensiblemente abandonado al artificio y al resecamiento mental; había perdido todo ímpetu de espontaneidad y se había vuelto la presa del esteticismo diletante, del arcaísmo y del byzantinismo; a fuerza de disertar sobre los matices, ya no veía los colores; su "viejo violín" ya no se renovaba y la decadencia se instalaba. Ahora bien, la patria del Cid, por el contrario, tenía necesidad de un baño de juventud. "Somos un moribundo a quien se ha propuesto enseñarle a bailar. *Pardon*, queremos vivir, vivir la vida elemental, respirar aire, andar, ver, oír, comer, amar y odiar. Necesitamos todo lo contrario de lo que Francia puede ofrecernos".⁹ Esta vitalidad exuberante, en plena y fresca naturaleza, Alemania podrá entonces suministrarla sin contar. Y, en esta llamada al genio germánico, la frecuentación ya asidua con Nietzsche, el campeón de la vida integral y sin trabas, no deja de ser en Ortega un estimulante de importancia; desde su primer artículo de 1902, él cita al autor de *Zaratustra* y habla de él con entusiasmo, en el curso de una carta a Maeztu, en 1908. Para comprender este abandono de la francofilia y esta adhesión al germanismo de 1900, hay que recordar que Francia era entonces la tierra del cientificismo y del mecanicismo más rígido, mientras el espiritualismo ecléctico trataba de sobrevivirse penosamente y el kantismo estaba entonces poco extendido y unilateralmente comprendido; ¿hay que añadir que Bergson no había aún publicado, en esa fecha, sino el *Ensayo sobre los Donos inmediatos de la conciencia* y que Lachelier era poco conocido en el extranjero?

Como Julián Sanz del Río lo había hecho desde 1843 (residiendo en Hei-

⁷ *Op. cit.*, p. 24.

⁸ "Alemán, latín y griego" (*O.C.*, I, pp. 207-210) y "Problemas culturales" (*ib.*, pp. 540-554).

⁹ *Ibid.*, p. 209.

delberg y llevando el krausismo, el cual aclimató mal que bien en la Península ibérica y que dio enseguida nacimiento a la famosa *Institución Libre de Enseñanza*, Ortega decidió en 1905, ya doctorado, huir del estancamiento intelectual de su país (donde subsistía una escolástica rutinaria y un pálido krausismo) e ir a explorar las riquezas espirituales allende el Rhin. "No imagine pues el lector —nos previene— mi viaje a Alemania como el viaje de un devoto peregrino que va a besar en Roma el pie del Santo Padre. Todo lo contrario. Era el raudo vuelo predatorio, el descenso de flecha que hace el joven azor hambriento sobre algo vivo, carnoso, que su ojo redondo y alerta descubre en la campiña. En aquella mi mocedad apasionada era yo, en efecto, un poco ese gavilán joven que habitaba en la ruina del castillo español. Me sentía no ave de jaula, sino fiero volátil de blasón: como el gavilán, era voraz, altivo, bélico, y como él manejaba la pluma. La cosa era, pues, muy sencilla. Yo iba a Alemania para traerme al rincón de la ruina la cultura alemana y allí devorarla. España necesitaba de Alemania. Yo sentía mi ser —ya lo veremos— de tal modo identificado con mi nación que sus necesidades eran mis apetitos, mis hambres. Pero, claro es, la dentadura con que se devora una cultura se llama entusiasmo. Si al contacto con Alemania yo no hubiera sentido entusiasmo sincero, profundo, exasperado por el destino alemán —sus ansias, sus temblores, sus ideas—, yo no habría podido hacer lo que luego ha resultado que he hecho. Porque, lector, ahora ya se trata de un hecho. El vuelo rapaz de aquel joven pajarraco mal plumado ha producido su efecto. En una labor de quince años, a una velocidad histórica increíble, las cosas han cambiado. Hoy España sabe de memoria la cultura alemana. Anda por ella como Pedro por su casa".¹⁰

El joven pensador madrileño se fue primero a Leipzig, la capital tradicional de los libros, donde Goethe, en el *Fausto*, colocó la Taberna de Auerbach. Inscrito en el *Alma Mater*, ese memorable edificio del *Augusteum* en el que enseñaron y estudiaron tantas glorias alemanas (Ulrich von Hutten, Tycho-Brahé, Leibniz, Lessing, Goethe, Nietzsche, etc...), él pasó muchas horas recorriendo las calles animadas, a lo largo de las tiendas frente a la alta torre redonda de la *Alte Rathaus* de 1556. Nos ha contado también sus primeros pasos en la práctica oral de la lengua alemana. "Según es allá uso, mandé insertar un anuncio en los periódicos solicitando cambio de conversación con un estudiante. Entre las varias ofertas que recibí, fue una la de Max Funke, *studiosus rerum naturalium et linguarum orientalium*. Me pareció la más pintoresca y la elegí. Una tarde el propio Max Funke se presentó; era un mozo de mi tiempo, sajón, braquicéfalo si lo hay, de narices

¹⁰ *Prólogo para alemanes*, pp. 24-25.

anchas y pómulos rojos".¹¹ A la manera de Leibniz doscientos cincuenta años antes, que meditaba en este gran bosque para saber si "guardaría las formas substanciales", Ortega hizo en el *Rosenthal*, en las puertas de Leipzig, un buen número de doctos paseos en compañía de su camarada. "¿Cómo te he de olvidar, Max Funke? ¿Cómo he de olvidar los paseos que dábamos, en las frías siestas de invierno, por el *Rosenthal*, el Valle de las Rosas, aquel parque enorme, donde había largas praderas de grama verdinegra, unas sendas de tierra oscura, árboles altos y dormidos, con troncos verdosos de humedad, bandadas de cuervos que graznaban, y ni una sola rosa?"¹² El maestro español recuerda también sus largas estancias en el jardín zoológico, ante el waniti del Canadá, el elefante y los patos: "Allí tuve el primer cuerpo a cuerpo desesperado con la *Crítica de la Razón Pura*, que ofrece tan enormes dificultades a una cabeza latina".¹³ En revancha él no nos habla de sus profesores (desde 1875 Wilhelm Wundt, el célebre psicólogo experimental [1832-1920], ocupaba la principal cátedra de filosofía). Pero admiraba mucho esta Universidad de Leipzig, ya que, en un artículo de 1909, se avocó a conmemorar con calor el quinto centenario, comparándola con la Jerusalén mística...¹⁴

El siguiente semestre Ortega obtuvo de la *Asociación Española para el progreso de las Ciencias* (gracias a un concurso en el que se le acordó el premio a su memoria sobre *Descartes y el método trascendental*, el 6 de junio de 1906) una pequeña beca de 4,500 pesetas para estudiar en el extranjero, del primero de octubre de 1906 al 30 de septiembre de 1907: él escogió entonces quedarse en Berlín, en donde su flaca pensión, alcanzada por la devaluación de la peseta, le permitía apenas, como nos lo confiesa con humor,¹⁵ ¡comer mezquinamente en los restaurantes automáticos Aschinger! En la capital del Reich, entonces en su apogeo, devoró ávidamente todas las bibliotecas, en donde encontró en abundancia esos preciosos libros que hacían tanta falta en España. El gran filósofo Wilhelm Dilthey (1833-1911), al cual más tarde Ortega consagró varios trabajos y con el cual se sentía finalmente en consonancia profunda, vivía ya semi-retirado, sin enseñar ya en la venerable Friedrich-Wilhelm Universität, pero limitándose a animar en su casa algunos seminarios destinados a un pequeño número de estudiantes extremadamente seleccionados. Desembarcando desconocido de su lejana patria, Ortega no tuvo la suerte de ser de esos *happy few*. Por el contrario, siguió los cursos de Georg Simmel (1858-1918), el célebre filósofo relati-

¹¹ "Una primera vista sobre Baroja" (1910), *O. C.*, I, p. 118.

¹² *Op. cit.*, loc. cit.

¹³ *Prólogo para alemanes*, p. 26.

¹⁴ "Una fiesta de paz", en *O. C.*, I, p. 126.

¹⁵ *Prólogo para alemanes*, p. 26.

vista, que debería llegar a ser un notable sociólogo y un esteticista de alto rango, pero que entonces había publicado muy pocas obras, tal una *Filosofía del dinero* (*Philosophie des Geldes*) y un *Schopenhauer y Nietzsche* que plugo mucho a Ortega; tal vez Simmel es la fuente del perspectivismo orteguiano; pensando todo, sin embargo, la finura muy judaica del autor de la *Introducción a la ciencia moral* (*Einleitung in die Moralwissenschaft*, 1892) no le valió la adhesión total del joven madrileño, que lo encontraba demasiado diletante e insuficientemente sistemático; lo llamó "el hombre más sutil que había en Europa hacia 1910",¹⁶ pero nota por otra parte que el profesor berlinés habla "con la finura que le es particular, más sutil que profunda, más ingeniosa que genial".¹⁷

Parece que la estancia en Berlín deja en el espíritu de Ortega huellas profundas: las imágenes grandiosas de la Branderburger Tor, de Unter den Linden, del Palacio imperial, de la Catedral, de los bordes del Sprée con el Kurfürstenbrücke, etc. . . , hirieron para siempre la delicada sensibilidad del Maestro. Con qué curiosidad, atenta y simpática, interrogará más tarde a uno de sus discípulos, Luis Díez del Corral (actualmente profesor en la Facultad de Ciencias Políticas de Madrid), a cada vuelta de éste de sus altos estudios en Berlín!¹⁸ ¡Con qué satisfacción habría él respondido, a fines de 1931, al proyecto de la República Española de nombrarlo Embajador en Berlín!¹⁹ ¡Y con qué alegría regresará a Berlín en noviembre de 1949, en plena guerra fría, para dar conferencias en la Nueva "Universidad Libre", situada en el sector occidental, cuyo Rector era el ilustre historiador Meinecke!

Sea por lo que fuere, gracias sobre todo al encanto de Marburg Alemania hizo definitivamente la conquista de Ortega. Pasó ahí más de un año, desde fines de 1906 hasta el principio de 1908; regresó con su esposa en 1911 y allá nació su hijo mayor, Miguel Germán. No lejos del apacible río Lahn, la vieja *Philipp's Universität*, fundada desde 1527 por el Landgrave en el corazón de la Hesse del Norte —la primera en fecha de las universidades protestantes— marcó muy fuertemente al hijo de la Meseta Central ibérica. La situación de la pintoresca ciudad, escalonada al costado de la colina y coronada por el castillo del siglo XIII (donde se desarrollaron las controversias entre Lutero y Zwinglio) y por la iglesia luterana a sus pies, no carece de carácter; Ortega meditó seguramente con recogimiento sobre las tumbas de los Landgraves en

¹⁶ "En la Institución Cultural Española de Buenos Aires" (1939), en *O.C.*, VI, p. 235.

¹⁷ "El sobrehombre", en *O.C.*, I, p. 92.

¹⁸ Luis Díez del Corral, "Saber y personalidad en Ortega", en *La Torre*, julio de 1956, Puerto Rico, p. 55.

¹⁹ Franz Niedermayer, *op. cit.*, pp. 67-68.

la venerable y gótica *Elisabethkirche*, con sus dos flechas elevadas, piadosamente erigida en la Edad Media en recuerdo de la reina Santa Isabel (llamada de Hungría), retirada en Marburg en una vida toda de caridad. . . Varias veces con ternura, el fundador del raciovitalismo ha expresado su apego a Marburg. Citemos, por ejemplo, este pasaje de la *Meditación del Escorial*:²⁰ "Yo no podré mirar nunca el paisaje del Escorial sin que vagamente, como filigrana de una tela, entrevea el paisaje de otro pueblo remoto y el más opuesto al Escorial que quepa imaginar. Es una pequeña ciudad gótica puesta sobre un manso río oscuro, ceñida de redondas colinas que cubren por entero profundos bosques de abetos y de pinos, de claras hayas y de boj es espléndidos. En esta ciudad he pasado yo el equinoccio de mi juventud: a ella debo la mitad, por lo menos, de mis esperanzas y casi toda mi disciplina. Ese pueblo es Marburgo, de la ribera del Lahn" . . . Y añade, como Fray Luis de León ante la *Noche Serena*, esta fuerte impresión que le hizo el *Gewölbe*: "Yo no olvidaré nunca esas noches en las cuales por encima de los bosques el alto cielo sombrío se llenaba de estrellas blondas e inquietas, temblorosas como infantiles intimidaciones" . . . En la cima de la ciudad, escuchaba a su condiscípulo Nicolai Hartmann, el futuro autor de los *Fundamentos de una metafísica del conocimiento* (1921) y de los *Fundamentos de la Ontología* (1935), que tocaba religiosamente su violoncello. . .

La Universidad de Marburg era entonces la principal fortaleza del neokantismo — la otra era la de la Escuela de Baden, dirigida por Wildelband y por su discípulo Rickert, de inspiración axiológica. En Marburg se practicaba metódicamente el "retorno a Kant", desarrollando sobre todo la dirección epistemológica del Criticismo y tratando de elevar lo más alto posible el nivel del rigor racional de la doctrina. El jefe de la Escuela era Hermann Cohen (1842-1918), israelita muy dotado, que enseñaba allá desde 1876 y que ya había escrito mucho, entre otros: *La teoría de la experiencia en Kant* (*Kantstheorie der Erfahrung*), *La fundación de ética por Kant* (*Kants Begündung des Ethik*), *La fundación de la estética por Kant* (*Kants Begündung des Aesthetik*), *Sistema de la filosofía* (*System der Philosophie*); su idealismo objetivista de la conciencia pura se mostraba hostil a la metafísica y a toda trascendencia, avocándose enteramente a la ciencia, principalmente a la física y a la matemática en el sentido de un intelectualismo voluntariamente naturalista. Ortega ha guardado de esta formación un recuerdo indeleble. "Marburg era el burgo del neokantismo. Se vivía en el seno de la filosofía neokantiana como en una ciudadela sitiada, en perpetuo ¿Quién vive? Todo en torno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los psicólogos, Fichte, Schelling, Hegel. Se los consideraba tan hos-

²⁰ *Meditación del Escorial* (1915), en *O.C.*, II, p. 558.

tiles, que no se les leía. En Marburg se leía sólo a Kant y, previamente traducidos al kantismo, a Platón, a Descartes, a Leibniz. Ciertamente que estos cuatro nombres son egregios, pero no es posible reducir todos los jugos de la Historia universal a menor número de gotas. El gobernador de la ciudadela, Cohen, era una mente poderosísima. La filosofía alemana y la de todo el mundo tiene una gran deuda con él. Porque él fue quien obligó, con un empujón sin duda un poco violento, a elevar el nivel de la filosofía. Lo cual fue decisivo porque, más que todo en la vida, la filosofía es nivel. Cohen obligó a tomar contacto íntimo con la filosofía difícil y, sobre todo, renovó la voluntad de sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica.²¹

Ortega ha celebrado el extraordinario talento de expresión de que gozaba Hermann Cohen: más que exponer el kantismo, le bastaba "fulgurarlo",²² como una energía eléctrica fulminando al adversario; su frase, siempre corta y nerviosa, golpeaba como una bala y comunicaba a los auditores toda su resonancia emotiva. En su escuela, Ortega aprendió lo que es *vivir* la filosofía, todo su dramatismo sincero y apasionado: en su maestro eminente, coincidía la mejor retórica con la más auténtica preocupación científica. ¡Qué ejemplo de ardor y de trabajo! También el filósofo español declara: "He estudiado a fondo, frenéticamente, sin reservas ni ahorro de esfuerzo —he sido una pura llama celtíbera que ardía, que chisporroteaba de entusiasmo dentro de la Universidad alemana. Con Nicolai Hartmann, con Paul Scheffer, con Heinz Heimsoeth he discutido sobre Kant y sobre Parménides—; muchas veces a media noche, en paseos sobre el camino nevado, que terminaban junto al paso a nivel, mientras cruzaba monstruoso el expreso de Berlín, cuyos faroles rojos ensangrentaban un momento la nieve intacta".²³

La segunda gran figura de Marburg era Paul Natorp (1854-1924), quien enseñaba ahí desde 1881 y que dirigía los *Philosophische Monatshefte*; era ya autor de una *Introducción a la psicología según el método crítico* (*Einleitung in die psychologie nach kritischer Methode*), de *La religión en los límites de la humanidad* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*), de la *Pedagogía Social* (*Socialpädagogik*) y sobre todo de *La teoría de las Ideas de Platón* (*Platons Ideenlehre*) donde kantianizaba al fundador de la Academia. Aunque reconociendo sus insignes méritos, Ortega le disparó una flecha: "cometió la crueldad de tener doce o catorce años a Platón encerrado en una mazmorra, tratándolo a pan y agua, sometiéndolo a los mayores tormentos para obligarle a declarar que él, Platón, había dicho exactamente lo mismo que Natorp".²⁴ Este profesor, que durante la guerra de 1914-1918 dio un poco

²¹ *Prólogo para alemanes*, p. 27.

²² *Ibid.*, p. 45.

²³ *Ibid.*, p. 20.

²⁴ *Ibid.*, pp. 35-36.

en el nacionalismo, se consagró más y más a la pedagogía social, sobre todo en la ruta de Pestalozzi y de Herbert, y también en el "idealismo social". Alrededor de estos dos grandes líderes, había también en Marburg, como enseñantes: Rudolf Stammler, que hizo tronar los marcos estrechos de la Escuela; Karl Vorländer (1860-1928), quien trató de acercar la Escuela al marxismo, prolongando la dirección social de Natorp y la religiosidad social defendida por H. Cohen mismo, y que escribió una *Historia de la filosofía*, a cuya traducción española Ortega hizo el prefacio; y sobre todo Ernst Cassirer (1875-1945), el ilustre historiador de la filosofía y dialéctico del lenguaje, que amplió aún más la Escuela de Marburg, por el interés que tuvo por las ciencias del espíritu, después de haber buscado los presupuestos de las ciencias de la naturaleza; se sabe cómo, proscrito bajo el nazismo, se refugió en Suecia, luego en los Estados Unidos (*La filosofía de las formas simbólicas, Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento*, etc...). En cuanto a Heine Heimsoeth (nacido en 1886), condiscípulo de Ortega, penetrante historiador de la filosofía también él, que enseñó ulteriormente (de 1921 a 1923) en Marburg, dio al neo-kantismo una orientación netamente menos epistemológica y subrayó los aspectos metafísicos; especialista de la filosofía moderna, ha subrayado la continuidad de los temas filosóficos, mostrando, como lo dijo José Ferrater Mora,²⁵ que "la historia de la filosofía no es un conjunto de sistemas aislados, sino más bien el desarrollo de una problemática"; se le deben, sobre todo, *Los seis grandes temas de la filosofía occidental*.²⁶

La comunión de Ortega con el genio germánico no debía limitarse al plan propiamente filosófico; ella se consumó toda entera con el acceso al dominio estético, cuando en marzo de 1906, en ocasión de una exposición industrial en Nuremberg, visitó largamente la vieja ciudad de Pegnitz. Un artículo que publicó en *El Imparcial* "Las fuentecitas de Nuremberga" desde el 11 de junio del mismo año, y que ha sido recogido enseguida en las *O.C.*, atestiguó su admiración ante esta vieja ciudad medieval que tiene la energía de durar sin cambiar, en lugar de adaptarse servilmente a la civilización del maquinismo. "Los alemanes —observa Ortega— tienen una virtud que a nosotros nos falta, a despecho de las apariencias: el respeto y el amor al pasado. Son de alma filológica y conservadora y precisamente de su filología y su asentamiento en lo que ha pasado antes sacan el esfuerzo para la audacia del pensar científico y artístico. Nuremberga es un lugar de culto a ese dios del Pasado".²⁷ En la

²⁵ *Diccionario de filosofía*, t. I, p. 825 (1965).

²⁶ Sobre la Escuela de Marburg, se puede leer: Alice Steriard, *La interpretación de la doctrina de Kant por la Escuela de Marburg* (1913); Antonio Caso, G. H. Rodríguez, *Ensayos polémicos sobre la escuela filosófica de Marburg* (1945); Henri Dussort, *La Escuela de Marburg* (1963).

²⁷ *O.C.*, I, p. 426.

capital de los juguetes y de los autómatas ingenuos y encantadores, el filósofo español ha fijado sus miradas sobre el portal gótico de la iglesia de San Lorenzo, la cual, a través de sus tres hileras de esculturas, que van de Adán y Eva hasta el Juicio Final, nos da manifiestamente una lección de pleno júbilo espiritual. "¡Bienaventurados los que ríen!... No sé si, por ventura, la risa conservará la energía para vivir, como la creosota guarda los cuerpos de la descomposición".²⁸ Pero la obra maestra de Nuremberga, son todavía sus fuentes amorosamente cinceladas en la piedra o en el bronce, sobre sus placitas. "Lo único que queda en ella viviente son sus fuentes viejas, que prosiguen cantando y corriendo como en la juventud de la villa. Por eso digo que los habitantes perennes, los vecinos únicos de Nuremberga, son sus fuentes: la del *Hombrecillo del albugue*, la del *Hombrecillo de los gansos*, la de las *Virtudes*, unas mozuclas bronceas de escasamente una vara de alto, las cuales vierten de sus pechos virtuosos unos hilos de agua. Debió haber mucho de socarrón y de burlesco a lo villano en aquellos hombres recios, corpulentos, sensuales, que se complacían en hacer todo pequeño: las casas, las plazas y los leves puentecillos. En lugar de nuestros ampulosos monumentos modernos de pétrea retórica, elevados a *grandes hombres* con pomposos discursos en el plinto, los sabios, prudentes, demócratas y maliciosos nurembergueses dejaron aquí y allá unas figuras irónicas de unos pocos palmos. Y es como si dijeran: —Sabemos que han de llegar tiempos de aristocratismo comprimido a fuerza de palabras democráticas en que algunos espíritus que se la den de exquisitos vengan a proclamar como héroes de Nuremberga a Pirkheimer, a Durero, a Regiomontano, a Adan Kraft, el fundidor de bronce; para esos tiempos elevamos como una lección estas estatuas menudas: estos son los más grandes hombres de Nuremberga".²⁹ En estas humildes figulinas (como en los infantiles soldados de plomo minúsculos), el filósofo madrileño ha captado el mensaje de la vieja Alemania de Jacob Böhme o de los Hermanos Grimm: ha sido poderosamente sensible a este idealismo tan particular, que no tiene hostilidad con respecto al real, pero que, al contrario, lo interioriza en lo más íntimo de nuestro ser, recogíéndole la quintaesencia, que se transparentará enseguida por todo...

Así como lo proclama muy justamente Udo Rukser,³⁰ "la Alemania de aquellos años ha servido a Ortega como partera", en el sentido en que Só-

²⁸ *Ibid.*, loc. cit.

²⁹ *Ibid.*, pp. 328-429.

³⁰ *Op. cit.*, p. 17.

crates pretendía asegurar, en filosofía, la función de comadrona: es, de hecho, innegable que el sello de inspiración alemana determinó de manera definitiva el curso de la meditación y de los métodos orteguianos, en este momento crucial de su existencia. En particular, la preocupación exigente de una verdad escrupulosa, lejos de todo compromiso sincrético y de todo subterfugio retórico o literario y pseudo-moral, como también el rechazo definitivo de un cierto aristotelismo y de un cierto tomismo, culpables, a sus ojos, como a los de la filosofía alemana de entonces, de graves concesiones al cosismo más vulgar,³¹ serán para él *ktemata eis aei*... Apenas regresado a España y bien pronto provisto (1910) de la cátedra de metafísica de la Universidad de Madrid, donde enseñará durante veintiséis años, va, a su vez, a germanizar lo mejor que puede toda la actividad filosófica de su país.

Sin querer erigir un catálogo de los trabajos innumerables que Ortega ha consagrado, toda su vida, a los autores de lengua alemana, me parece sin embargo muy sugestivo destacar y comentar, en la serie de los nueve tomos de las *Obras Completas* (Revista de Occidente) las múltiples y abundantes páginas que se refieren a las civilizaciones y a los maestros de Alemania, de Austria o de Suiza alemana: obtendremos así en el orden cronológico en el que estos escritos están clasificados por el editor, el perfil cronológico del germanismo orteguiano en cerca de sesenta años.

Eco directo de su juventud pasada allende el Rhin, el tomo I está bañado de erudición y de presencia alemanas. Es primero el artículo de *El Imparcial* (13 de julio de 1908), ya citado por nosotros, *El sobrehombre*, donde está evocada "la zona tórrida de Nietzsche", así como la soltura dialéctica de Simmel (pp. 91-95). Luego viene el estudio intitulado *Meier-Graefe* (pp. 96-98), que evoca las bellas conferencias en Madrid del crítico alemán de vanguardia Julius Meier-Graefe, defensor de la pintura impresionista y verista contra la pintura idealizante y mentirosa de un Boecklin y de tantos otros filisteos al servicio del imperialismo y del nacionalismo. Se encuentra enseguida *Una fiesta de paz* (pp. 1-24-127), que celebra con calor a la Universidad de Leipzig, de recientes edificios de mármol, cabeza pensante de Sajonia: ese islote de cultura y de paz, a través de los siglos, cuyo quinto centenario se conmemora, queda como modelo para el mundo entero. Más lejos, el artículo *Alemán, latín y griego* (pp. 207-210) toma el pretexto de una "Liga en favor de la lengua francesa", constituida en París, contra la invasión del germanismo, para subrayar que, a pesar de sus méritos muy nobles en la edad clásica, la cultura francesa ya no está ahora en paridad con su brillante pasado y que parece irremediabilmente decaída; al contrario,

³¹ Ver Alain Guy, *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles* (París, P.U.F., 1963); traducida al español, Madrid, Espasa-Calpe, Austral, 1968.

la Germanidad está en su apogeo; hay que nutrirse de ella. "El centro de gravedad espiritual se había desviado hacia las razas germánicas" (p. 207), mientras que Francia se había vuelto conservadora y estática. El artículo que le sigue, *Una respuesta a una pregunta* (pp. 211-215), escrito en Marburg el 4 de septiembre de 1911, a propósito de Baroja y de Maeztu, sostiene que al ejemplo de Francia y de Italia, que se germanizan de buen o de mal grado, a fin de progresar, al llamado respectivamente de Renán y de Carducci, España deberá ponerse, sin tardar, en la escuela de Alemania. Pero Ortega no cae en el mimetismo o en el servilismo hacia la patria de Goethe; mucho más, él opone la tradición secular germánica, de fineza, de poesía y de labor desinteresada, al Imperio alemán militarista de esos decenios, del cual desconfía con insistencia: "Conviene separar completamente la realidad política de la Alemania actual y la cultura germánica" (p. 211). "Bismarck desvió hacia los músculos las energías que antes iban íntegras al corazón y a la cabeza" (p. 212). Anticipándose sobre el fenómeno que estalla ante los ojos en 1969, en la Alemania reconstruida, observa muy pertinentemente: "Sobre las virtudes alemanas ha revestido su corazón el Imperio: la riqueza industrial, los negocios coloniales, los hierros de Essen y Düsseldorf han americanizado una raza que vivía recogida en cien pequeños centros provinciales, simples, sobrios, cultivando su visión del infinito" (p. 214). Luego *Sobre el concepto de sensación* (pp. 256-265) examina a fondo la obra de un discípulo de Husserl, Heinrich Hoffmann, testigo de la escuela de Göttingen: *Untersuchungen über dem Empfindungsbegriff* (*Estudios sobre el concepto de sensación*), 1913, y comienza, en esta ocasión, la crítica de la Fenomenología: ³² ahí es donde aparece por primera vez el término de *Vivencia*, traducido de la palabra *Erlebnis*. Se encuentra en fin, en este rico volumen, la colección *Personas, obras, cosas*, que encierra, además de *Las fuentejitas de Nuremberga* (de las que ya he hablado más arriba), un ensayo importante, *Adán en el Paraíso*, que recurre a la ficción de una pretendida carta recibida de un amigo de Leipzig, el doctor Vulpius; es notable igualmente el artículo *El Pathos del sur*, suscitado por la obra de Gerhardt Hauptmann, *Primavera griega*, que hace el relato de un reciente viaje a la Hélade; se encuentra este elogio: "El alma alemana encierra en sí la más elevada interpretación de lo humano, es decir, de la cultura europea, cuya clásica aparición hallamos en Atenas" (p. 501). Y, en el cuerpo de ese mismo conjunto, se puede leer también una re- censión, bastante severa, del libro de Julius Beier-Graefe, *Viaje de España* (pp. 527-531).

El tomo II no es menos generoso en referencias a la germanidad. Desde la

³² Ver Alain Guy, *Ortega y Gasset, o la razón vital e histórica*, París, Ed. Seghers, 1969, cap. V, pp. 109-131 ("La polémica con la fenomenología y con el existencialismo").

p. 29, en una hojita intitulada *Horizontes incendiados* (que pertenece a las *Confesiones de El Espectador*), Ortega evoca la guerra mundial que estalla. "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... (...) ... Un pueblo no sólo ha de saber vencer, sino también ser vencido" (p. 29). La perspectiva se amplía todavía más con el largo estudio (pp. 192-223) sobre la obra de Max Scheler, *Der Genius des Kriges und der deutsche Krieg, El genio de la guerra y la guerra alemana* (1915). Voluntariamente objetivo (aunque favorable, hay que acordarse, a la causa de los Aliados Franco-Ingleses), Ortega deja de lado, por discreción, la segunda parte del libro, que trata de las circunstancias de la conflagración de 1914, y condensa su reflexión sobre la teoría scheleriana de la esencia de la guerra como "juicio de Dios". Aunque reconociendo con el filósofo alemán que la guerra no es absolutamente un fenómeno animal y biológico, sino bien específicamente humano, en relación con la voluntad de poder de los Estados, Ortega se separa de él sobre un buen número de puntos: por ejemplo, él no admite que los guerreros no quieran hacer mal deliberadamente a los individuos de enfrente, sino solamente los Estados enemigos en cuanto entidades impersonales; él deplora, por otra parte, que Scheler considere la guerra como la tarea suprema y característica de todo Estado; lamenta vivamente que el maestro alemán no sueñe en pensar en la elaboración de relaciones jurídicas y pacíficas, en lugar de contentarse con pensar en la guerra; muestra los abusos del principio de las nacionalidades y del de los "derechos adquiridos"...

Más lejos, *Sobre la muerte de Roma* (pp. 537-547) examina con simpatía la versión española del volumen de Max Weber, *Las Causas sociales de la decadencia de la cultura antigua*. Compuesta mucho antes que la de Spengler sobre *La decadencia de Occidente*, este libro manifiesta una intención completamente opuesta a la de este último: subraya, en efecto, las diferencias notables entre la cultura antigua y la cultura contemporánea; insiste, por otra parte, sobre el primado (aunque no exclusivo) de los factores económicos. Luego una de las últimas páginas de la *Meditación del Escorial* (p. 558), intitulado *El coraje, Sancho Panza y Fichte*, lleva a Ortega a un recuerdo de Marburg, a propósito del coraje: cuando H. Cohen preparaba su *Aesthetik* y meditaba sobre las novelas, Ortega le prestó la traducción del *Quijote* por Ludwig Tieck: Cohen se asombró de que Sancho Panza empleara siempre la palabra *hazaña* —aquella misma de la cual Fichte hace el fundamento de su filosofía: *Tathandlung*. Y Ortega comenta: "Alemania había sido, centuria tras centuria, el pueblo intelectual de los poetas y los pensadores. En Kant se afirman ya junto al pensamiento los derechos de la voluntad— junto a la lógica, la ética. Mas en Fichte la balanza se vence del lado del querer, y antes de

la lógica pone la hazaña. Antes de la reflexión, un acto de coraje, una *Tathandlung*: éste es el principio de su filosofía. ¡Ved cómo las naciones se modifican! ¿No es cierto que Alemania aprendió bien esta enseñanza de Fichte, que Cohen veía preformada en Sancho?" (p. 559). No menos sugestivo es el artículo *Hegel y América* (pp. 563-576), escrito a propósito de la primera traducción española de la *Filosofía de la Historia Universal* de Hegel (marzo de 1928). Ortega, que admira a Hegel, este "emperador del pensamiento" (p. 563), pero juzgándole demasiado autoritario en sus concepciones doctrinales, le reprocha haber excluido de la Historia a la América Latina, bajo pretexto de que no ha tenido Estado político, y de haberla relegado a la prehistoria, es decir, a lo irracional. Psicoanalizando al filósofo prusiano, él asigna a su protestantismo el origen de su desprecio por este continente hispanoamericano amasado de catolicismo. Levanta con interés, sin embargo, la fórmula de Hegel: "América es el país del futuro", pero se queja de que Hegel haya añadido: "Ahora bien, el filósofo no hace profecías y no puede pues interesarse en América"...

El tomo III de *O.C.*, no desmiente tampoco la abertura de Ortega a la cultura germánica. Encontramos ahí, en efecto, un sólido estudio sobre *El sentido histórico de la teoría de Einstein* (pp. 231-262), "este nuevo absolutismo" (p. 233), que el filósofo madrileño considera, con favor pero sin acaloramiento. Se saborea enseguida un artículo sobre *Las ideas de León Frobenius* (pp. 245-256), el gran explorador alemán que acababa de dar resonantes conferencias en la *Residencia de Estudiantes*; a propósito de la *Kleinstaaterei* y de la nostalgia que la sociedad alemana experimentaba entonces para con todas las formas de *Aufklärung*, Ortega exclama: "Toda esa insistencia sobre la unidad de la cultura pertenece a las pequeñas filosofías provincianas que en aquella época, y como simpática corrección del tosco positivismo, pulularon en Alemania y se vertieron por el resto de Europa" (p. 253). Se descubre en las páginas siguientes: el ensayo *Ni vitalismo, ni racionalismo*, que concede un amplio lugar a Leibniz, así como a Avenarius y a Mach (pp. 270-280); *La Resurrección de la Mónada*, que diserta igualmente sobre Leibniz y sobre el reciente volumen de Hermann Weyl, *¿Qué es la materia?* según el cual la microfísica desemboca en una concepción análoga a la de las Mónadas, donde todo es substancia, mientras que, desde Kant, se pensaba que todo era función; *La metafísica y Leibniz*, donde se encuentra subrayado el origen leipzigiano del autor inolvidable de la *Theodicea*; en fin, *Ética de los Griegos* (pp. 533-543), que recensa un libro de Ernst Howald, profesor de filología en Zurich, *Ethik des Altertums (Ética de la Antigüedad)* y una obra de Heinrich Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung (Sócrates, su obra y su posición espiritual)*. El artículo sobre *La querrela entre el hombre y el mono* (pp. 551-557) da lugar más lejos al

comentario de las búsquedas de Westenhofer presentadas en el Congreso de Salzburg, en relación con las del antropólogo Klatsch y de Ranke. Se puede leer también el artículo consagrado a *La inteligencia de los chimpancés* (pp. 576-579), según los trabajos (y las conferencias en Barcelona y en Madrid) de Wolfgang Köhler. En fin, las páginas intituladas *Oknos, el soguero* (pp. 593-599) toman por tema la vieja obra de J. J. Bachofen, *Oknos der Seilflechter*, en contrapunto de Mommsen y de Grote.

Con el tomo IV, encontramos siempre la misma intervención de la *Deutschtum*. Encabezando, *Sobre el vuelo de las aves anilladas* constituye una original reflexión sobre volúmenes alemanes concernientes a las migraciones de los pájaros y su anillaje: los de Kurt Graser, Deichlers y Friedrich von Lucanus. Luego vienen dos estudios que cuentan de mayor manera en la historia del orteguismo: *Kant y Filosofía pura*.³³ Enseguida se puede leer una muy personal meditación, *Goethe desde dentro* (pp. 383-420); el autor de *Fausto* ha sido siempre uno de los intercesores de Ortega (para tomar una palabra de Maurice Barrès); como lo escribe Joaquín Iriarte,³⁴ "Está Goethe tan consustancializado en Ortega y Gasset que será difícil dar con el momento de la inserción del uno con el otro". Con este gran pagano que era el Olímpico, todo un lado del filósofo español se encuentra, en efecto, en profunda connaturalidad, notablemente por su sentido de la vida concreta y plena y por su gusto por la acción. En estas muy finas páginas, Goethe no aparece ya como un clásico calmo y soberanamente consciente de todo su ser, sino como el "primer romántico" (p. 404), sin cesar naufragado y sin cesar inclinado con inquietud sobre su propia existencia misteriosa. Hay un curioso contraste entre la *Naturfromigkeit*, de Goethe, es decir, su optimismo afectado, de tipo spinozista, y, por otra parte, su constante y angustiado problematismo vivido, con insistencia en busca de su íntimo destino: el signo en él de esta ambigüedad es su permanente amargura secreta, su mismo mal humor, que proviene de que él se sentía perpetuamente "infel a su *Schicksal*" (p. 110) y que "llevaba su vida al revés" (*loc. cit.*). Escrutando la vocación de Goethe, Ortega celebra sus estancias fructíferas a Estrasburgo, Wetzlar y Frankfurt, pero deplora su hundimiento en Weimar, "esa ridícula corte liliputiense" (p. 412), donde él pierde su "*Sturm*" (su ímpetu), en provecho del acronismo y del utopismo. ¡Qué lástima que él se haya así "vegetalizado"! (p. 418). "Europa necesita curarse de su *Idealismo*" (p. 417). Sin embargo, al fin de cuentas, en el ensayo que sirve de apéndice al precedente, *Goethe, el Libertador*, Ortega confiesa que el nombre de Goethe "es el nombre de una promesa" (p. 422), la de un hombre que "me invita a evadirme

³³ Cf. Alain Guy, *Ortega y Gasset o la razón vital e histórica*, cap. IV, pp. 97-105).

³⁴ *La ruta mental de Ortega*, Madrid, 1949, p. 180.

de lo demás como de una prisión y a instalarme en mí mismo" (p. 425). Más lejos, en ese mismo tomo se descubre también un artículo necrológico sobre Max Scheler (1874-1928): después de la vacuidad y el fracaso del positivismo, la filosofía ha reencontrado con la fenomenología el camino de las esencias. "El primer hombre de genio, Adán del nuevo Paraíso y, como Adán, hebreo, fue Max Scheler. Por lo mismo, ha sido de nuestra época el pensador por excelencia" (p. 510). El volumen contiene igualmente, poco antes del fin, un fuerte estudio sobre *La filosofía de la Historia de Hegel* (pp. 521-541).³⁵ Así como lo ha percibido Udo Rukser, "Ortega debía considerar a Hegel como el polo opuesto de su propia posición"³⁶ en el sentido en que Hegel hablaba del espíritu, al cual todo quería someter y resolver, mientras que Ortega rehusa conducir la vida radical al espíritu.

El tomo V concede también toda su parte a la Germanidad. Una serie de artículos aparecidos en *La Nación* (Buenos Aires), en febrero y marzo de 1935, *Un rasgo de la vida alemana*, puntualiza sobre la Alemania de 1934, donde Ortega ha realizado, aquel verano, un viaje en el oeste del país. El no había vuelto a ver su segunda patria desde hacía veintitrés años y ha percibido, en esta Alemania nueva, que dirige hace un año y medio el nazismo, algo no precisamente insólito, sino bastante desconcertante: este elemento inquietante, es solamente la exacerbación de una tendencia inviscerada desde 1850 aproximadamente en el alma alemana y que consiste en "organizar la vida colectiva" (p. 189), es decir la gran máquina del Estado. En 1900, el mundo no veía sino ventajas en este perfeccionamiento sin límites de la sistematización estatal e industrial. Desgraciadamente toda medalla tiene su reverso: la automatización y el acrecentamiento cada vez mayores de los servicios públicos tienden a aniquilar a la persona humana, a "excluir la individualización" (p. 193). "El avance en la colectivización del hombre alemán" (p. 204) es, por otra parte, la imagen de toda la humanidad del siglo XX que parece aspirar a devenir una "termitera" (p. 205). Nos falta, en verdad, según Ortega, una *sociología* que nos explique cuál debe ser la situación recíproca de lo individual y de lo social. Pero hay peligro: "Es como si habitásemos encima de un laboratorio donde son manejados los explosivos más violentos por hombres de quienes supiésemos que no tenían la menor noción de sus ingredientes" (p. 206). Más lejos, el lector saborea un substancioso estudio *En el centenario de Hegel* (pp. 411-430). En fin, el tomo V encierra aún, en apéndice a los *Apuntes sobre el pensamiento*, un

³⁵ Cf. *op. cit.*, pp. 106-108.

³⁶ *Discursos académicos*, p. 23.

³⁷ Cf. Alain Guy, *Ortega o la razón vital e histórica*, pp. 106-108.

Anejo (publicado en 1941 en Buenos Aires), que pone de nuevo en causa a Husserl y la fenomenología (pp. 540-547).³⁸

El tomo VI de las *Obras Completas* testimonia también la atención asidua de Ortega al mensaje de los países de lengua alemana. Se encuentra primero un estudio sobre *Wilhelm Dilthey y la idea de la vida* (pp. 165-214) recogida en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*: en el filósofo de la historicidad y de las ciencias humanas, el pensador español encuentra muchas ideas que le son caras y subraya esta convergencia de puntos de vista aunque totalmente independientes el uno del otro en cuanto a su origen.³⁹ En *la Institución cultural de Buenos Aires* (1939) (pp. 234-214) hace, de paso, algunos confidencias sobre Simmel. Más lejos desfilan un cierto número de prólogos a traducciones de obras germánicas: primero, el de la traducción (por Luzuriaga) de la *Pedagogía general derivada del fin de la educación* de J.F. Herbart, ese "realista en una época de idealismo"; luego el de la *Historia de la Filosofía* de Karl Vorländer, traducida al español en 1921, en la cual Ortega ve "una medicina contra el tropo de Agripa que la ignorancia de nuestro tiempo en filosofía ha propagado universalmente" (p. 300) y a propósito de la cual evoca a Fichte, Herbart y Husserl; en fin los de Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural* (sobre todo sobre el concepto de "valor"), de Max Born, *Teoría de la relatividad de Einstein*, de Uexkell, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, de Oswaldo Spengler, *La decadencia de Occidente* (traducidas por el profesor Manuel García Morente) y de R. Bonola, *Geometrías no-euclidianas*.

En el tomo VII, con el cual comienzan las obras póstumas, se puede seguir aún, muy viva, la preocupación del germanista consumado, en el prólogo a la *Teoría de la expresión* de Karl Bühler y en el de la *Introducción a las ciencias del espíritu* de W. Dilthey. ¿Es necesario, por otra parte, recordar que, entre los otros libros contenidos en este tomo, *El hombre y la gente*, ¿*Qué es filosofía?* e *Idea del teatro* encierran cantidad de pasajes citando autores de expresión alemana?

Con el tomo VIII, es lo mismo. Se abre con el célebre *Prólogo para alemanes* (pp. 13-61), reeditado en marzo de 1934 a petición de un editor alemán que quería reeditar la traducción alemana del *Tema de nuestro tiempo*; en razón de las circunstancias políticas del momento (los desagradables sucesos de Munich), Ortega rehusó dejar publicar ese prólogo, que salió a luz solamente en 1957, como prefacio de *La Rebelión de las masas*. Se sabe que el filósofo madrileño confiesa ahí toda su deuda para con la cultura alemana, pero también sus divergencias respecto de ella. Habla no solamente de H.

³⁸ Cf. *op. cit.*, pp. 109-118.

³⁹ Cf. *op. cit.*, pp. 41-58.

Cohen, de Natorp y de Krause, sino también de Werner, Jäger, de Trandelenburg, de Riehl, de Wundt, de Brentano, de Husserl, de Schelling, de Rickert, de Windelband, de Nietzsche y de Dilthey. Luego se encuentra la obra más copiosa y la más esquinada de la tecnicidad filosófica que haya escrito Ortega: *La Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, que reserva un amplio lugar a los pensadores alemanes: primero a Leibniz mismo, a quien el maestro español admira profundamente, y enseguida a Heidegger, a quien hace objeto de una polémica muy nutrida.⁴⁰

En fin, el tomo IX tampoco está exento de textos que no tengan trato con Alemania. La segunda obra que trae, *Meditaciones de Europa* (pp. 245-347) está prácticamente centrada sobre la situación de la Alemania vencida de 1945 y las tres cuartas partes de sus capítulos se refieren al destino alemán, en la Historia o en el presente. Se sabe que él reprodujo en primer lugar la conferencia de 1949 en Berlín, *De Europa meditatio quaedam* (repetida en Munich en 1953, con algunos retoques, bajo el título de *Europäische Kultur und Europäische Völker*): empezaba con estas palabras: "Pienso que es en Berlín, precisamente en Berlín, donde se debe hablar de Europa" (p. 247). Goethe se encuentra citado varias veces y Hegel también, a propósito de las ruinas, así como Leibniz, Fichte y Schopenhauer. Con acentos conmovedores, Ortega se inclina sobre las llagas de la nación aplastada, pero, al mismo tiempo, con una firme discreción, le da una lección (válida para el mundo entero): "Buena parte del azoramiento actual proviene de la incongruencia entre la perfección de nuestras ideas sobre los fenómenos físicos y el atraso escandaloso de las ciencias morales" (p. 257). A continuación de este magistral curso público, en el que Ortega lanza un verdadero fuego de artificio de erudición germánica, vienen un prólogo sobre la traducción argentina de Johannes Haller, *Las épocas de la Historia alemana* (1941), que cita a Alheim, Ranke, Radl y al Gran Federico, luego algunas páginas sobre el espacio, intituladas *Algunos temas del Weltverkehr* (redactadas para un diario alemán). El lector encuentra aún otros diálogos con el germanismo, en *Origen y epílogo de la filosofía* (pp. 345-434) que encierra principalmente los *Fragmentos sobre el origen de la filosofía* publicados en 1953 en Munich en la *Festschrift für Karl Jaspers* (pp. 396-434), pero sobre todo en *Vives Goethe* (pp. 505-615). Esta última obra contiene la conferencia de Aspen (Colorado), en julio de 1949, sobre el bicentenario del nacimiento de Goethe, a la cual asistían Ernst Curtius (amigo y comentador de Ortega) y Reinhardt; se puede igualmente leer ahí la conferencia de Hamburgo, el

⁴⁰ Ver Alain Guy, *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles* (P.U.F., 1963) y también "La modernidad epistemológica según Ortega y Gasset", comunicación al XIII Congreso Internacional de filosofía, México, 1963, t. IX, pp. 275-386.

28 de agosto de 1949, que trata de dar confianza a los alemanes abatidos; se encuentra esta fórmula susceptible de resumir toda la posición del filósofo madrileño: "Educado yo en las disciplinas intelectuales alemanas, puedo sumergirme en la intimidad *des deutschen Wesens*; pero oriundo de otra raza y circulando por mis venas otra historia, puedo también contemplar al hombre alemán desde fuera de él. Yo he pasado la vida haciendo esto: viendo a alemanes unos ratos desde dentro y otros desde fuera. Si me dejan ustedes emplear mis habituales imágenes barrocas diré que he sido durante más de treinta años el cuco del reloj alemán" (p. 556). En estas muy sentidas páginas, Goethe está pintado como "insatisfecho" (*Ungenügsamer*), como hipersensible bajo su coraza de impasibilidad.

El tomo IX se acaba por el volumen *Pasado y porvenir para el hombre actual*, que contiene sobre todo la conferencia sobre *El mito del hombre allende la técnica*, en las *Darmstädter Gespräch* de 1951 sobre *Mensch und Raum* ("El hombre y el espacio"), ante Heidegger (a quien Ortega pone en causa en tres artículos que se relacionan con este importante Coloquio tenido en la vieja capital de Hesse, en donde él habló de nuevo del Coloquio de 1953)⁴¹: se trata principalmente de la docta discusión entre Ortega y Heidegger, tenida en Buhlerhöhe, cerca de Baden-Baden en la misma estación. Se nota en fin la conferencia sobre *Las profesiones liberales*, hecha cerca de Stuttgart, en Bad Boll (Wurtemberg) en junio de 1954, sin duda el canto del cisne de Ortega, desde las "Jornadas sobre las profesiones liberales"; se saca este diagnóstico: "los alemanes están cansados de ser políticos porque han descubierto que la situación del mundo es mucho más hondamente problemática de lo que suponían y tienen conciencia de que no la entienden. Por eso por primera vez desde hace treinta años empiezan a buscar con el oído lo que opinan aquellos otros hombres, de que antes hablaba, que no son políticos, pero ven en el porvenir" (p. 702).

Por su parte, una recensión de los trescientos volúmenes de la colección de la *Biblioteca de Ideas del Siglo XX*, publicada de 1923 a 1936 por la *Revista de Occidente* haría aparecer seguramente una mayoría de títulos alemanes. Se ven, ante todo, cinco traducciones de Scheler, tres de Brentano, tres de Husserl, dos de Leibniz, dos de Kant, dos de Fichte, dos de Hegel, dos de Heimsoeth, dos de A. Muller, dos de A. Pfländler, dos de Simmel, dos de Keyserling, una de Driesch, una de Spengler, una de Haeberlin, una de Sombart, una de Walter Goetz, una de Litt, una de Jung y una de Hessen; se notan obras de crítica sobre esos mismos autores y también sobre Nietzsche, Schopenhauer y Wundt. Esta intensa difusión de la especulación germánica con respecto al público español, asegurado con una asombrosa tena-

⁴¹ Cf. A. Guy, *Ortega o la razón vital e histórica*, pp. 118-130.

cidad por Ortega, añadiéndose a la cotidiana reflexión personal sobre los pensadores de allende el Rihn, autoriza en verdad esta declaración del promotor del Raciovitalismo, en la *Misión de la Universidad* (O.C., IV, p. 347), que él “deba a Alemania las cuatro quintas partes de su haber intelectual”: ¡pero hay que reconocer también que él ha devuelto centuplicada esa herencia!

Sería, sin embargo, inexacto pretender haya dado en yo no sé qué teutomanía y que se haya limitado a ser un simple epígono de sus mentores alemanes. De hecho, si él ha tomado mucho de Alemania y si se ha mantenido permanentemente a la escucha de sus mejores espíritus, él, en el curso de su larga vida, ha marcado sin cesar sus distancias con respecto al genio germánico y ha repensado “por cuenta propia”, a la española, todo lo que él le había sacado, a tal punto que a veces ese legado se vuelve irreconocible, de tan diluído o transformado que está en el seno de una meditación enérgica y *sui generis*. Además, por temperamento, Ortega era extraño a toda “beatería intelectual” fuera quien fuera. El encaprichamiento no era su fuerte, pues la agudeza despiadada de su juicio crítico y de su puesta en guardia frente a todo dogmatismo le impedía abandonarse sin reticencia a “maestros de pensar”, aún si su prestigio era casi universal. Cualquiera que sea el pliegue —sobre todo metodológico— que él contrajo al contacto diario de la filosofía alemana, su doctrina sigue siendo un fruto autóctono de la Península Ibérica, donde la influencia andaluza le disputa a menudo, por otra parte, a la inspiración propiamente castellana.

Hay más. A despecho de su predilección sincera y durable por “*das Land der Denker und der Dichter*”, él no ha dudado jamás en rehusar todo vasallaje espiritual a su respecto y hasta a denunciar los puntos débiles de la *Weltanschauung* germánica. Es así que, desde 1908, en su artículo sobre *Meier Graefe*, hace estrictamente la división entre las dos Alemanias: la una, la del bismarckismo y del wilhelmismo, es nacionalista y de grado opresiva y agresiva: “está construido sobre lo culturalmente falso” (O.C., p. 96) y ha forjado indebidamente “una ciencia imperialista, una música nacionalista, una literatura celestina, una pintura idealizante”, y toda esa pseudo-cultura ha logrado “embotar los rudos instintos... (...) de aquella raza bárbara, es decir, nueva, y aún no cómplice, cuya rápida victoria fue una irrupción de virtudes inéditas” (p. 97); pero la otra Alemania, frente a esta mentira y a esta prostitución, es la Alemania de ayer y de mañana, la de siempre, la de Leibniz, de Herder, de Kant y de Virchow”, también la del “socialismo” (pp. 98): para esta última va la adhesión ferviente de Ortega.

Tres años más tarde, en 1911, en *Arte de este mundo y del otro*, a propósito de Worringer (I, p. 188), el filósofo español restituye espalda contra espalda el “pathos gótico” (es decir alemán y nórdico) y el “pathos meridional”, terminando por confesar su preferencia por el hombre mediterráneo, a despecho de sus defectos. “Yo soy un hombre español”, exclama con fuerza (p. 186). El artículo *Al margen del libro “Colette Baudoche, por Maurice Barrès* (en *Personas, obras, cosas*, I, pp. 668-762) va más lejos aún: proclama altamente optar por los valores de belleza y de armonía, a los cuales se consagraron los pueblos greco-latinos (Grecia, Italia, España y Francia), antes que por ese “ideal menos claro y desde luego menos armónico” que nos quiere imponer “el pueblo prusiano”.

Ortega reincide en su artículo *El Pathos del sur* (*Personas, obras, cosas*, igualmente, I, p. 501) donde él precisa: “Cuando hablo de europeización, empero no deseo en manera alguna que aceptemos la forma alemana de la cultura: ¿para qué? Ya ahí hay cuarenta millones de alemanes. Pero esa forma de la cultura es susceptible de que se la supere o, por lo menos, de que se enriquezca la amplitud humana poniendo otra al lado tan enérgica, tan fecunda, tan progresista como ella. Yo ambiciono... (...) una cultura española, con un espíritu español”. La obra sobre *Kant* (IV, pp. 30sq) es aún más explícita. Después de haber expuesto todo lo que la humanidad debe al filósofo de Königsberg y al pensamiento germánico en general, Ortega viene a oponer categóricamente la mentalidad germánica, “nórdica”, a la mentalidad mediterránea, “meridional”; la primera es idealista e introvertida hasta el exceso; la segunda, más moderada, está espontáneamente abierta sobre el mundo y sobre la sociedad. Después de cuatrocientos años de uso, un tal idealismo subjetivista debe estar ahora superado, como “un fetiche de la beatería cultural” y del pedantismo. El raciovitalismo que predica el filósofo madrileño quiere precisamente substituir a la razón pura la “razón vital”, anclada sobre lo concreto y siempre en comunicación con el prójimo. Las *Meditaciones del Quijote* lo afirman sobre todo (I, pp. 340-364): nos falta completar la profundidad germánica, demasiado autística, por la claridad latina, que no es superficial en el sentido peyorativo del término, sino que responde a una necesidad normal del hombre integral, en una cultura verdaderamente total.

Hay que concluir, para esto, con Franz Niedermayer,⁴² que “los ensayos de Ortega son obra de las circunstancias, en las cuales los alemanes son únicamente un pretexto para exponer y aclarar su propia imagen del hombre y del mundo, a la vez que penetra las capas más profundas del ser”. Esta

⁴² “J. Ortega y Gasset. Su relación con Alemania y su repercusión entre los alemanes”, en *Clavileño*, nov., 1953, p. 74.

opinión no sería menos excesiva, pues el germanismo permanece como una de las principales llaves del orteguismo, para el cual fue mucho más que un frío decorado. Digamos que Alemania, con su radiación de primer orden, despertó a Ortega a la búsqueda filosófica sistemática y perseverante, lejos de toda molición meridional, y que ella le ha suministrado cuadros de referencia para su reflexión original, que no tardó, por otra parte, en emancipar de los arquetipos de allende el Rhin.

Para terminar, me queda ahora interrogarme sobre la fama de Ortega en la vasta área cultural de lengua alemana. Ya, antes de 1930, el filósofo madrileño era objeto de entusiastas artículos de parte de Ernst Robert Curtius (en 1924 y en 1926). Con la llegada del nazismo, Ortega se volvió aún más popular en Alemania. Citemos, principalmente, los trabajos sobre él de Otto Knapp (1932), de M. Rychmer (1934), de B. E. Werner (1934), de Karl Vossler (1936), y de Kilpper (1934). Pero aquí un grave malentendido debe ser disipado. Uno de mis colegas de la Facultad de Letras y Ciencias humanas de Toulouse, el señor André Lebois, profesor de literatura francesa contemporánea, me decía recientemente que, cuando él estaba prisionero de guerra en un *Oflag* en 1940-1945, los militares nazis y los diarios alemanes hablaban cotidianamente de Ortega como de un "gran europeo" que había comprendido el movimiento de la Historia y la estructura aristocrática, selectiva y jerárquica de la Sociedad nueva, antidemocrática y antiintelectualista. Esta boga sorprendente del maestro español en la Alemania hitleriana — cuando es notorio que le chocaba el nacionalsocialismo como le chocaba en España el nacionalsindicalismo de los Falangistas — reposaba, en verdad, en mi opinión sobre una deplorable ilusión, sabiamente mantenida y orquestada por los dirigentes del N.S.D.A.P. *National Sozialistische Deutsch Arbeiter Partei* y sus amigos, que utilizaban, como se sabe, sin dificultad, todo lo que podía ser disfrazado en testimonios dizque en su favor. En la ocurrencia, dos confusiones muy lamentables eran la fuente de ese penoso quidroquo. Por una parte, la crítica orteguiana del cientismo y del nacionalismo tradicionales (por ejemplo en las *Meditaciones del Quijote* y en *el Tema de nuestro tiempo*) clamaba por un cierto vitalismo y parecía traer agua al molino irracionalista del "Blut und Ehre" "Sangre y honor" (la divisa de la *Hitlerjugend*), rehabilitando la espontaneidad de los instintos. Por otra parte, el poner en valor a las "elites" (*minorías*) así como el ataque correlativo contra la demagogia y contra la pusilanimidad del *hombre-masa* gozador o del *señorito satisfecho* (por ejemplo, sobre todo, en *La Rebelión de las masas*) parecía a ojos ya prevenidos, pero mal informados, encontrarse en consonancia con los imperativos nazis (*Dir Welt gehört den Führenden*, "el mundo pertenece a los jefes", decía un canto del Partido). El pueblo debe estar en-

marcado y debe obedecer al llamado del héroe, quien, como creía el inglés Carlyle, es un "Seer" (un "vidente" del ideal).

Se debe, en resumidas cuentas, reconocer que hasta los no-nazis, con tal de que fueran simplemente partidarios de un individualismo vitalista, podrían equivocarse tal vez sobre el sentido verdadero de los textos políticos orteguianos, a veces bastante ambiguos, sobre todo separados de su contexto. Cualquiera que haya sido el grado de buena o mala fe en este desprecio de las esferas dirigentes alemanas de la época (y, más ampliamente, del fascismo internacional), hay que proclamar aquí, muy alto, que Ortega no tenía absolutamente nada en común con la ideología racista, imperialista y militarista muchas veces desmentida por él (cf. sus ataques contra Gobineau, en *O.C.*, I, pp. 82-83); importa igualmente recordar que era profundamente un hombre de izquierda, hostil a toda forma de reacción hacia el pensamiento y hacia la feudalidad y las castas; su teoría de las *minorías* y de las *masas* no está en lo absoluto en la línea del Conservatismo o de la Derecha, pero se contenta con llamar la atención sobre un fenómeno endémico de la sociedad industrial contemporánea, que puede observarse bajo todos los Regímenes y que es el mal de la mediocridad pretenciosa y arribista.⁴³ Es indispensable, en fin, subrayar que Ortega, profundamente liberal e individualista, tenía horror al caporalismo estatal y burocrático, donde la persona está domesticada y anonadada en provecho de un mito y de un ídolo, impuestos por la Tribu; en él, la repulsión con respecto a la *Gleichhaltung* ("puesto al paso") y del *Zusammen marschieren* ("caminar juntos") era como visceral. ¿Es necesario añadir que, durante la conflagración de 1939-1945, todos sus votos iban a la causa de la Libertad y del Humanismo, contra la del Eje?

En la Liberación, Ortega se mostró, conforme a su naturaleza de generoso hijo de España, deliberadamente caballeresco para con la gran nación vencida y vino a hablar, varias veces, a Alemania, con el fin de ayudar a los alemanes a mejor integrarse en el concierto internacional, en una atmósfera de justicia y de paz. Pero se buscaría en vano en sus "discursos al pueblo alemán" la menor concesión, aún velada, a la doctrina pangermanista o totalitarista: esto se explica fácilmente ya que Ortega — como Jaurès, Barbusse o Romain Rolland — reservaba su afecto para la Alemania liberal y progresista y siempre había desaprobado a la Alemania autoritaria y patrioter, sobre todo la de "La Revolución del nihilismo". Desde después de la segunda guerra mundial y sobre todo desde 1955 (fecha de su muerte), la admiración por Ortega, mejor iluminada esta vez que antes, se acrecienta más en el mundo alemán en busca de una orientación espiritual válida. Una erudición sabia se inclinó sobre sus escritos y sobre sus actos: a su vez, Max

⁴³ Cf. Alain Guy, *op. cit.*, pp. 146-157.

Bense, Constantin Raudive, Curtius aún (1949), Niedermayer (1955), Carl Burkhardt (1956), Eugen Fink (1956), Heidegger (1956), Baumgartner (1953), Brigitte Galen (1959), Udo Rukser (1967) y Karlheinz Barck (1968) han sondeado los misterios del raciovitalismo. Sin duda la renovación del tema de Europa, estos últimos años, no es extraño al interés acordado a Ortega por el mundo alemán; pero hace falta, ahí, aún, subrayar que la Europa en la cual ha soñado el filósofo español iba del Atlántico al Ural y no estaba concebida como un instrumento de combate con respecto al Universo socialista, ni como un escudo de los privilegiados contra el Tercio del Mundo hambreado, ni ya como un reducto esclerosado y celoso contra "la amenaza americana"...

La simpatía alemana por este "torero de las ideas", por este poderoso "Averroes español" (como lo llamaba K. Vossler), se desenvuelve al mismo ritmo, parece, que la curiosidad de los turistas germánicos para con los paisajes de la Península Ibérica. ¡Ojalá! diría yo, que este movimiento de descubrimiento de la filosofía hispánica en lo que tiene de más iluminado actualmente, con las prolongaciones que esta iniciación comporta en toda la América Latina (principalmente en México, donde José Gaos, el gran discípulo español republicano de Ortega, es el origen de la inmensa invasión de la filosofía alemana moderna), se amplía cada día más en el público cultivado germánico, al cual ella puede aportar tantos enriquecimientos estéticos, doctrinales y éticos y, sobre todo, el gusto por la fraternidad de un quijotismo esencial. En conclusión, se me permitirá evocar la fotografía de Ortega dialogando amistosamente con Heidegger, en Darmstadt, una tarde de 1951: ¿qué mejor símbolo de la complementariedad de los dos filósofos sin duda más profundos del momento?⁴⁴

Traducción de Jorge Rangel Guerra

⁴⁴ Cg. Heidegger, "Dos encuentros con Ortega", en *Clavileño*, mayo, 1956, p. 1 (foto reproducida en Alain Guy, *Ortega y G. o la razón vital e histórica*, p. 126.

FENOMENOLOGÍA DEL PODER

PROFR. LUIGI BAGOLINI

1. Como sociología internacional una fenomenología del poder estudia "signos"¹ a través de los cuales tiene que descubrir intenciones: elementos intencionales y actitudes humanas también contrastantes entre sí, que se trata de poner en su luz y de declarar en relación con las más diferentes situaciones históricas.

Bajo este punto de vista, "una fenomenología del poder" debe proceder con la mayor independencia de cualquier presupuesta posición metafísica. Por otra parte, si bien utilizando los resultados de las sociologías empíricas y naturalísticas, no puede identificarse con ellas.

¿Qué cosa es el poder político? Esta pregunta puede comprender una presupuesta posición "esencialista" y expresar la tentativa de determinar el carácter esencial, en sí mismo universal y constante, del poder político. Pues bien, desde varios puntos de vista del análisis del lenguaje político, jurídico y de sociología empírica, esta pregunta expresa un problema mal planteado.

Hoy en día los sociólogos empíricos critican grandemente el concepto de una ciencia política vuelta hacia el conocimiento de eternas naturalezas esenciales, diferentes entre sí como géneros y especies fijos, determinables de una vez para siempre en sus respectivas relaciones.²

Desde un punto de vista empírico, se quiere sustituir a un supuesto conocimiento de géneros, de especies y de diferencias específicas, un conocimiento de relaciones y correlaciones funcionales. Se quieren también determinar los conceptos políticos bajo forma de variaciones graduales a las cuales puedan ser aplicados métodos de reducción cuantitativa y de medida.

¹ G. Berger, *L'opinion publique, phénomène humain*, en el vol. colectivo *L'opinion publique*, París, 1957, pág. 2.

² H. D. Lasswell, A. Kaplan, *Power and Society, A Framework for Political Inquiry*, New Haven, 1957 (1a. edición 1950).