

# “La pedagogía social como programa político” Definiendo la subjetividad contenida del joven Ortega

Luis Bautista Boned

ORCID: 0000-0003-4811-3365

## Resumen

En este artículo analizo la concepción de la subjetividad de Ortega en torno a 1910. Parto del retrato que hizo del filósofo Pérez de Ayala en *Troteras y danzaderas* como un sujeto sobrio y aparentemente insensible. Confronto ese modelo con el contexto europeo de la época y estudio algunos escritos orteguianos en ese corto lapso de tiempo, especialmente “La pedagogía social como programa político”, donde se define a un sujeto recto y decidido que quiere insuflar una idea en la materia, entendida esta como masa social, a través del lenguaje.

## Palabras clave

Ortega y Gasset, subjetividad, juventud, educación, nación

## Abstract

In this article I analyze Ortega's conception of subjectivity around 1910. I start glossing the portrait of the philosopher that Pérez de Ayala offered in *Troteras y danzaderas* as a sober and apparently insensitive subject. I confront that model with the European context and I study some Ortega's texts written in that short period of time, especially “Social pedagogy as a political program”. There Ortega defines himself as an upright and determined subject who wants to inject an idea of nation into the mass through language.

## Keywords

Ortega y Gasset, Subjectivity, Youth, Education, Nation

## El filósofo que carecía de la aptitud para emocionarse. Ortega según Pérez de Ayala

“Y se ríe Pérez de Ayala / con su risa entre buena y mala”, dice Valle-Inclán en su funambulesco “Aleluya” (1919:16), unos versos que sirven a Salvador de Madariaga como pretexto para trazar la semblanza del novelista asturiano en *Españoles de mi tiempo* (1974). Sensible, inteligente, perspicaz y observador, Pérez de Ayala albergaba también cierta malicia que le hacía regocijarse con “las taras de sus congéneres” (Madariaga, 1974:314). Con esa risa entre buena y mala describe el asturiano la vida cultural madrileña en torno a 1910 en *Troteras y danzaderas* (1913). Por ella desfilan

### Cómo citar este artículo:

Bautista Boned, L. (2022). “La pedagogía social como programa político”. Definiendo la subjetividad contenida del joven Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 105-134. <https://doi.org/10.63487/reo.104>

Revista de  
Estudios Orteguianos  
Nº 44. 2022  
mayo-octubre



varios intelectuales clave en el proceso de discusión del problema de España. Como es bien sabido, Ortega forma parte del retablo bajo el seudónimo de Antón Tejero. En la edición original,

Antón Tejero era un joven profesor de filosofía, con ciertas manifestaciones tentaculares de carácter político, y había arrastrado, a la zaga de su persona y doctrina, mesnada de secuaces. Aunque sus obras completas apenas si llegaban a dos docenas mal contadas de artículos, habíale bastado tan flojo bagaje para granjearse la admiración de muchos, la envidia de no pocos, y el respeto de todos, sentimiento este último de mejor ley y más difícil de inspirar que la admiración. Filósofo, al fin, era demasíadamente inclinado a las frases genéricas y deliciosamente vanas. Era también muy entusiasta, y como toda persona entusiasta, carecía de la aptitud para emocionarse. De talentos retóricos nada comunes, propendía a formular sus pensamientos en términos donosos, paradójicos y epigramáticos, por lo cual se le acusaba entonces del defecto de obscuridad (1913:141).

Es fácil entender por qué se irritó Ortega. Asoma algún aspecto positivo, como el respeto que le profesan todos, amigos y enemigos, pero no son pocos los rasgos molestos apuntados en el retrato. Es descrito como un filósofo con aspiraciones políticas, sin apenas méritos que sustenten su creciente renombre<sup>1</sup>. Tampoco parece amable referirse a los jóvenes universitarios dispuestos a seguir a Ortega como secuaces ardorosos agrupados como "mesnada", esto es, como sirvientes armados. Sobre todo si su líder carece de la capacidad de empatizar o emocionarse, sus ideas son vanas y genéricas, aunque lo sean en grado delicioso, y su talento literario además las oscurece. Parece estar diciendo Ayala que la capacidad retórica de Ortega disimulaba la vacuidad de sus ideas, aunque era jaleado y venerado por un grupo de jóvenes cegados e incapaces de notar tales defectos.

En cuanto a su físico:

<sup>1</sup> Ortega no había publicado ningún libro, pero su presencia en los medios de comunicación no se reducía a esas "dos docenas mal contadas de artículos" que le atribuye el narrador. Colabora en prensa desde 1902 (publica su primer artículo en *Vida Nueva*, "Glosas", el 1 de diciembre), y a partir de 1908 su presencia en la prensa es constante. Participa incluso en dos empresas periodísticas que, aunque efímeras, demuestran su determinación: *Faro* y *Europa*. Se asienta además como conferenciante en Madrid y en provincias, y su carrera académica es imparable: en 1909 es nombrado profesor numerario de Lógica, Psicología y Ética en la Escuela Superior de Magisterio de Madrid, y en 1910 gana la cátedra de Metafísica de la Universidad Central, libre tras el fallecimiento de Salmerón. Era la seguridad, la pedantería y la soltura de Ortega, que le viene de familia, como bien señaló Mainer (2004), lo que le granjeaba las críticas. Ortega nace en el corazón de la burguesía más vivaz de la Restauración española, en el seno de la política liberal. Su abuelo, Eduardo Gasset Artime, fundó *El Imparcial*, al que Ortega tiene acceso franco desde principios del siglo, en un momento especialmente interesante a nivel literario por la renovación operada por el Modernismo/98.

La admirable pureza intelectual de Tejero transparecía en sus ojos, de asombrosa doncellez y pureza, sobre los cuales las imágenes de la realidad resbalaban sin herirlos. Contrastaba con la doncellez de los ojos una calvicie prematura. La forma y tamaño del cráneo, entre teutónicos y socráticos; la armazón del cuerpo, entre chata y ancha; los pies, sin ser grandes, producían una ilusión de estar abiertos en un ángulo mayor de noventa grados, de tal suerte que la figura parecería descansar sobre recia peana. Trataba a todo el mundo con magistral benevolencia, y la risa con que a menudo irrígaba sus frases era cordial y traslúcida (1913:142).

Teutónico y socrático es el cráneo, aunque el cuerpo, “entre chato y ancho”, es rotundamente sensual. Parece ilustrar la figura de Tejero las dos naturalezas a las que se referirá el propio Ortega un año después en las *Meditaciones del Quijote*: la germánica y la latina o mediterránea, esto es, la racional y la sensual. Señalará allí la separación entre nórdicos y mediterráneos como la existente entre trascendencia y sensualidad, o profundidad y superficialidad, que conviven en este retrato, y que idealmente aspira Ortega a reunir, en sentido positivo, en sus “salvaciones” cervantinas. Lo socrático y lo teutónico son evidentes resonancias filosóficas que se asimilan en ese cráneo grande y ya incipientemente pelado. El Ortega de las *Meditaciones* llevará al extremo esta asimilación al señalar la continuidad caracterológica entre la Grecia clásica y Alemania<sup>2</sup>. Resalta también Ayala la pura doncellez de sus ojos, sobre los que resbala la realidad sin apenas herirlos, y el aplomo maquinal de unos pies que parecen “descansar sobre recia peana”. La benevolencia de la risa queda parcialmente neutralizada por el adjetivo “magistral”, que podría referirse a la conocida condescendencia de Ortega. Es descrito, por tanto, como un líder militar, de movimientos mecánicos, sólido e invulnerable, por la connotación estatuaría de su postura, y que encabeza una mesnada de ardorosos secuaces. Su virtuosismo lingüístico parece convertirlo en el gran orador que efectivamente fue, aunque es incapaz de sentir emociones y sus cándidos ojos lo aíslan del entorno.

---

<sup>2</sup> El espíritu de Grecia, que unía visión superficial y profunda, se dividió geográficamente generando una dicotomía insalvable: la latinidad y su descendencia mediterránea asumieron la sensualidad, mientras que el norte de Europa, sobre todo Alemania, heredó la profundidad. Esa dicotomía remite al mito del Estado estético, desarrollado por Winckelmann y Schiller en la segunda mitad del siglo XVIII, como historió Chytry (1989). El clima griego (además del aislamiento de Atenas) habría procurado el ideal político del Estado estético en el siglo V a. C. (en la Atenas de Pericles), resultado de una visión de la realidad que aunaba superficialidad y profundidad; es decir, en el que la profundidad se hacía visible en la superficie y quedaba además concretada humana y esculturalmente, y transmitida literariamente por la épica homérica, que reunía subjetividad y objetividad, según la teoría de géneros alemana del entresiglo XVIII/XIX (historiada, entre otros, por Szondi [1974]). Ideas que Ortega recupera en sus *Meditaciones* de 1914.

Analizo en este artículo qué tipo de subjetividad encarna Ortega en estos años juveniles, y si las impresiones de Ayala son acertadas y se reflejan en la obra del filósofo en torno a 1910. Para testar esta semejanza, examinaré en detalle la conferencia impartida por Ortega en 1910 en El Sitio de Bilbao: "La pedagogía social como programa político". La semblanza de Ayala remite a un sujeto autoconsciente y anestesiado que ve resbalar la realidad ante sus ojos, y que quiere estar de lado de la profundidad, de la razón, aunque la superficialidad y la sensibilidad sean bien visibles en su figura. Basado en la desconfianza de los sentidos y el control de las emociones y las pasiones, este modelo de subjetividad se hacía especialmente visible a partir del siglo XVI, a causa de la radical interiorización de la experiencia epistemológica y moral historizada por Rorty (1979) y Taylor (1989). Schaeffer (2007) la expone en la obra de Descartes a través del dualismo ontológico (mente/cuerpo) y la ruptura óptica (ser humano/animal). Según ese esquema, la mente se identifica con lo humano y el cuerpo, con lo biológico, con lo animal. El desarrollo de esta idea avanzará a lo largo de los siglos XVIII, XIX y XX (como mostraron Eagleton [1990] y Buck-Morss [1992]). Es el sujeto de conocimiento, moralmente superior, aislado de la naturaleza y de sus propias pasiones e instintos, que interioriza, controla y reprime para forjar su propia identidad auto-contenida. Si lo aplicamos a la historia intelectual, este individuo moralmente superior se identificaría con el "legislador", tal y como lo definió Bauman (1997). El "legislador" trataba de insuflar una idea o proyecto político, normalmente mediante la cultura, en la sociedad en la que se insertaba, aunque se situara siempre por encima o por delante de ella.

No pretendo afirmarlo tajantemente ni forzar la lectura, pero estimo que la semblanza que de Ortega hace Pérez de Ayala parece responder a estos parámetros, como lo hacen las ideas que empieza a desarrollar el filósofo, fácilmente relacionable con el "sabio" fichteano, en su temprano proyecto de regeneración nacional, como veremos en detalle en la conferencia que imparte en Bilbao<sup>3</sup>. Ortega asumirá este rol de mente, o espíritu, llamada a actuar sobre el cuerpo social, que asociará con la sensualidad e incluso con la animalidad, para educarlo y elevarlo. Al menos hasta 1914, cuando percibiremos un giro en sus ideas, una cierta concesión al contacto con el entorno como elemento necesario, y un primer intento de superar el idealismo. Sin embargo, hasta entonces, Ortega se nos presenta de una guisa similar a la retratada por Pérez de Ayala, como una figura aparentemente insensible y aislada de lo que sucede a su alrededor, pese a su decidida voluntad de intervención. Vemos a Ortega, en sus textos de 1909 y 1910, dispuesto a desarrollar, o mejor implantar, un proyecto, una idea, sobre la realidad material, sea esta identificada con España o con la masa.

<sup>3</sup> No soy el único en incluir al joven Ortega en este modelo de subjetividad idealista algo exagerada. Lo hizo también José Luis Molinuevo en "Salvar a Fichte en Ortega" (1990).

Este modelo de subjetividad, recto y decidido, que neutraliza toda desviación, asociada a la sensualidad, es una constante en el desarrollo de la filosofía moderna, y será además, más allá de los condicionamientos nacionales específicos, visible en la juventud del 14 a nivel europeo, que achacaba una excesiva sensibilidad, casi mórbida, a sus mayores<sup>4</sup>. De ahí, por ejemplo, la emergencia y exhibición constante de elementos militares (que Blom [2008] también detectó como constante europea) y la omnipresente masculinidad: entre los listados de individuos que se suman a las iniciativas de la generación del 14, es difícil encontrar nombres femeninos (lo masculino queda ligado a la actividad y al espíritu; lo femenino, a la pasividad, a la carne)<sup>5</sup>.

Savage (2008) y Blom (2008), y antes que ellos Wohl (1979), subrayaron los valores que se desarrollan entre la juventud europea de aquellos años, algunos de ellos acordes, y otros no tanto, con la rebeldía y el vitalismo propios de tal edad. El anti-hedonismo es tal vez la más chocante de las características de la generación del 14 europea, identificada con la Gran Guerra, y se entiende como reacción, especialmente en Francia, frente al decadentismo sensualista de la (de)generación previa, amiga de excesos que habrían ocasionado incluso una supuesta crisis de fertilidad. Es esta una preocupación frecuente, sobre todo entre las clases altas, que mereció una novela de Zola: *Fécondité* (1899), pues ponía en riesgo su posición dominante frente a la arrolladora y fértil vitalidad de la masa, que amenazaba con devorar demográficamente a los de arriba<sup>6</sup>. Junto al anti-hedonismo, la religiosidad y el patriotismo, el militarismo que “padecen” todas las naciones europeas envueltas en la carrera imperialista. Uno de los grandes fracasos de España como nación, en opinión

<sup>4</sup> Aubert (2006) resume los rasgos definitorios de la generación española de finales del XIX a ojos de los más jóvenes: pereza, corrupción, diletantismo, sensualismo, falta de compromiso político y curiosidad intelectual, individualismo. Son señas denunciadas por Ortega.

<sup>5</sup> Desconozco si existen estudios exhaustivos sobre este particular, pero Varela (1999: 191 y ss.) avanzó una tesis muy sugerente respecto a Ortega. Influido tal vez por las ideas de Simmel (profesor en la Humboldt, a la que asiste Ortega en 1905), el filósofo español quería masculinizar una España femenina. Los ensayos de Simmel sobre masculinidad y feminidad se publicaron en 1911, en *Philosophische Kultur*. La *Revista de Occidente* los traduce unos años después: “La filosofía de la moda” (I: 1, julio de 1923), “Lo masculino y lo femenino: para una psicología de los sexos” (II: 5, noviembre de 1923 y II: 6, diciembre de 1923) y “Cultura femenina” (VII: 21, marzo de 1925 y VIII: 23, mayo de 1925).

<sup>6</sup> Savage (2008: 132-33) remite a la encuesta llevada a cabo por Henri Massis y Alfred de Tarde en 1912 entre jóvenes estudiantes parisinos, y convertida en libro un año más tarde. Se publicó bajo el seudónimo de Agathon (“bravo en el combate”) con el título *Les Jeunes gens d'aujourd'hui*. Se establecía allí una separación tajante entre la generación previa, pesimista, reflexiva, relativista y agnóstica, cualidades que habrían conducido al desastre de 1870 (en la Guerra franco-prusiana), y la juventud de la época, vitalista, segura de sí misma y decidida a crear orden. Massis era autor de un volumen sobre *La Pensée de Maurice Barrès* (1909), que habría aportado “la voluntad” a la juventud francesa. Es difícil encontrar una traducción exacta de esos rasgos en la juventud española del 14, pero sí resultan familiares algunos de ellos.

de Ortega, que se identifica, según el retrato de Pérez de Ayala, con algunas de estas características (no todas, claro está), será precisamente su neutralidad en la Gran Guerra.

### Ortega y Maeztu. Retrato del joven intelectual purificado

Volviendo a *Troteras y danzaderas*, los trazos que retratan a Tejero se repetirán, condensados, cuando el protagonista, Alberto Díaz de Guzmán, acuda a una conferencia de Raniero Mazorral (Maeztu) en el Ateneo. Acompaña este al "joven filósofo, con su grande y apacible cabeza socrática, prematuramente calva, la desnuda doncellez de sus ojos, e imperturbable aplomo con recia peana" (1913:256). Mazorral, duramente descrito en la novela, actúa casi como una marioneta de Tejero, como la materialización escénica de sus ideas<sup>7</sup>. Se desdoblaron el filósofo, que observa, y el histrión, que ejecuta, en una variante de la actuación de la idea sobre la materia que obsesiona a Ortega por aquellos años y que es una de las características de este tipo de subjetividad, que aspira a encarnar la actividad frente a la pasividad. La aparición de Mazorral sobre el estrado es descrita así:

La mesa presidencial estaba vacía. Detrás de ella, en el fondo de una gran hornacina roja rematada en un dosel, había una puertecilla que se abrió y cerró en un abrir y cerrar de ojos, pero cuando se cerró ya había dejado fuera un hombre. Fue una aparición un tanto milagrosa y un tanto cómica, como la de esos muñecos de sorpresa que saltan fuera de una caja al abrirse la tapa. Quedó en el proscenio Raniero Mazorral (1913: 254-255)<sup>8</sup>.

Un muñeco que salta fuera de una caja impulsado por un resorte. El trasunto de Maeztu era "hombre apto para las exhibiciones histriónicas porque sabía entrar en situación, esto es, apasionarse por las ideas y darles virtualidad ardiente" (1913: 255). Histrionismo, retórica y cálculo para transmitir, dice Ayala, las ideas de Tejero. Ahora bien, Mazorral, físicamente apuesto, logra hechizar al auditorio con "una voz de altura, cilíndrica y melodiosa, como el agua que cae de una gárgola" (1913:255). Sus ojos y sus palabras alcanzan modulaciones patéticas que logran revitalizar su manido discurso. Es el valor

<sup>7</sup> No encontraremos ningún rasgo positivo en la descripción de Mazorral. El trasunto de Maeztu es un periodista sin talento ni originalidad en el retablo intelectual madrileño de Pérez de Ayala. En la edición de 1913 es descrito así: "Era este un periodista, con puntas y collares de pensador, que había pasado varios años en el extranjero, esbozando desde allí diversos diagnósticos acerca de España y sus dolencias" (254).

<sup>8</sup> Maeztu tenía por entonces treinta y seis años, y no los cuarenta y cinco que le atribuye Ayala. La nota irónica es evidente, ya que Mazorral quiere asumir el rol de representante de la juventud española.

estético, por tanto, el que da cierto interés a las palabras del periodista. Ortega era ya en esa época muy consciente de la potencialidad estética del discurso, como puntualiza Díaz de Guzmán: “Tejero era quien había infundido emoción estética y comunicativa a aquella vieja lamentación española que ahora hacía eco en el cráneo de Mazorral” (1913: 256). Se acentúa la idea de que Maeztu es una caja de resonancia, una marioneta o muñeco que repite, como un eco, ideas de Tejero, “jefe e inspirador de la juventud culta, gran español, a cuyo celo y diligencia el *problema de España* debía su enunciado [...] ángel exterminador de la política arcaica” (1913: 256).

Cuando termina la conferencia, algunos asistentes tildan a Mazorral de ingenuo y de farsante por repetir ideas articuladas en prensa por Tejero<sup>9</sup>. Ahora bien, toma entre ellos la palabra un personaje descrito como “encarnación austera de la ecuanimidad” (1913: 263), para señalar el valor literario de la conferencia, “bellísima literariamente, que nos ha forzado a aplaudir, sugestionados muchas veces” (1913: 263). Gracias a su habilidad oratoria, Mazorral ha conseguido, insiste este personaje, que el problema, viejo y trillado, vuelva a sentirse como actual y se le preste renovada atención (1913: 265-266).

Subjetividad y estética modernas se dan la mano, pues, en estas páginas de Pérez de Ayala. Por un lado, encontramos al sujeto objetivo, frío y calculador, “anestesiado”, en una palabra, auto-contenido, por su capacidad para controlar sus emociones. Por otro lado, el uso de la estética que se deriva o trata de “solucionar” esta subjetividad idealista, es decir, la que intenta restaurar la relación entre interioridad y exterioridad. La única manera de concretar el sujeto trascendental purificado (que es la parte del ser humano ligado a la infinitud) es, desde la tercera *Crítica* kantiana (y por necesidad del propio sistema), la conducta estética. En el juico estético, que es necesariamente sensible, se reúnen la libertad y la necesidad, o mejor la libertad se revela en la necesidad: el ser humano en sentido trascendental/moral y el ser humano en sentido biológico. La estética, ligada a la percepción de la Belleza, natural o artística, como dominio que soluciona esta dicotomía y permite captar en lo sensible lo trascendente, y captar el Bien y la Verdad por medio de los sentidos. Una idea compleja, que asocia los tres conceptos, el Bien, la Verdad y la Belleza en sentido platónico. La imagen que nos brinda Pérez de Ayala en *Troteras y danzaderas* apunta en esa dirección. Un sujeto interiorizado, con un ideal, un proyecto político de formación nacional, que entiende que solo puede ser transmitido gracias a la conducta estética, la belleza del discurso, que reúne retórica y oratoria.

Ahora bien, si la oratoria era importante para revitalizar el mensaje del regeneracionismo, el contenido de la conferencia de Maeztu no lo es menos des-

<sup>9</sup> Uno de los más críticos es Halconete (Azorín), lo que apunta a la polémica que por esos años protagonizan Ortega y Azorín sobre la novedad o la repetición de ideas regeneracionistas llevada a cabo por Ortega.

de un punto de vista de la subjetividad, que es lo que ahora nos interesa. "La revolución y los intelectuales" llevaba por título el texto leído por Maeztu en el Ateneo el 7 de diciembre de 1910<sup>10</sup>. Su interés por la intervención intelectual en la regeneración de España desde posiciones liberal-socialistas lo había acercado a Ortega al tiempo que lo alejaba de Unamuno, pese a que los tres parecían embarcados en un proyecto común por esos años (malentendidos y presuposiciones aparte). Como señaló Fox en su edición del texto, "Maeztu veía el porvenir de España en el desarrollo de la ciencia y sus concomitancias prácticas, el industrialismo y el comercio, y consideraba peligrosa la tesis unamuniana de que la Idea sirviese al enriquecimiento de la vida interior, más bien que ponerse al servicio del progreso político-social" (1984: VII). Es evidente que las posturas europeístas de Maeztu de estos años están más cerca de Ortega, sobre todo a raíz de la "africanización" de Unamuno, el lema "que inventen ellos" o su preferencia por San Juan sobre Descartes.

La conferencia de Maeztu fue organizada seguramente por Ortega. Asimismo, cuatro días después de la lectura, se celebró un banquete en honor de Maeztu, también organizado por Ortega, en el que se escenificó la relación fraternal entre ambos, sellada años después por la dedicatoria de las *Meditaciones del Quijote*. El texto de la conferencia revela, en todo caso, la sintonía que existía entonces entre ambos, aunque es rotundamente falso que Maeztu fuera una marioneta de Ortega, como insinúa Pérez de Ayala<sup>11</sup>. De hecho, es bien sabido que la ascendencia del vitoriano sobre el madrileño había sido notable en los años previos<sup>12</sup>. Señala la conferencia que la Semana Trágica de Barcelona y la ejecución de Ferrer i Guardia han cambiado radicalmente el mapa socio-político español (Maura, por ejemplo, no sobrevive como líder del partido conservador). La revolución se ha iniciado al margen de los intelectuales, desliza Maeztu, y detectamos cierta inquietud, señalada por Villacañas (2000), sobre la posición que debe adoptar el intelectual liberal, que no sabe si debe situarse a la cabeza de la masa o "refugiarse" en la alta burguesía; es decir, ponerse del lado de los ideales que quiere representar o adoptar una postura neutral, y más cómoda, de análisis<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Fue reseñado en *Europa* y publicado en 1911 en la Imprenta de Bernardo Rodríguez, en Madrid. Posteriormente fue recogido en la colección *Liberalismo y socialismo*, editada por Fox (1984), y glosado por Villacañas (2000) en su monografía sobre el escritor vitoriano.

<sup>11</sup> No está claro, de hecho, si Ortega conoció la *Fabian Society* por mediación de Maeztu, como sugiere el propio Fox (1966 y 1984), o bien por su propia cuenta, como quiere Cacho Viu (2000), que señala el temprano interés de Ortega por el laborismo inglés y los *Fabian Tracts*. Algunas obras de George Bernard Shaw estaban presentes en su biblioteca.

<sup>12</sup> Mainer (2004), González Cuevas (2007) y Gracia (2014) indicaron que los titánicos planes de estudio que Ortega fija para sí mismo a los diecinueve años y le comunica por carta a su padre en abril de 1905 (véanse las *Cartas de un joven español*; Ortega, 1991:130-7) provenían de la influencia de Maeztu.

<sup>13</sup> Este dilema lo apuntó años antes Alonso (1985). Los intelectuales dudan sobre si liderar el impulso de las masas o situarse del lado de la burguesía. Postura que podríamos leer en relación

Maeztu trata entonces de definir al intelectual español y su función y remite a Joaquín Costa, regeneracionista español por excelencia, que había presentado en 1901, también en el Ateneo, su memoria sobre “Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España. Urgencia y modo de cambiarla”<sup>14</sup>. Maeztu matiza el análisis de Costa y apunta la incapacidad y el agotamiento de la clase intelectual española precedente para liderar un cambio profundo del país. No existía en aquel momento en España una aristocracia natural culta capaz de dirigir la sociedad. Costa, dice Maeztu, no fue el Fichte de *Discursos a la nación alemana* [*Die Reden an die deutsche Nation*] (1807, publicados en 1808), que tenía por detrás una nutrida nómina de intelectuales brillantes, con el sistema de Kant en la base de su pensamiento. Ahí residió el fracaso de Costa, en la falta de transferencia y continuidad de su mensaje<sup>15</sup>.

El presente ofrece, sin embargo, una nueva oportunidad gracias a los jóvenes, que pueden conocer y asimilar el modelo de intelectual europeo<sup>16</sup>. La rece-

---

con las teorizaciones de Benda (1927) sobre la neutralidad de los intelectuales para poder analizar objetivamente la sociedad.

<sup>14</sup> Costa predicando “casi” en el desierto, como cabeza visible del grupo que incluyó a otros muchos regeneracionistas interesados en fijar el “problema de España”, al menos desde la segunda mitad del XIX: Almirall (*España tal cual es*, 1889), Mallada (*Los males de la patria y la futura revolución española*, 1890), Ganivet (*Idearium español*, 1897), Macías Picavea (*El problema nacional. Hechos, causas, remedios*, 1898), Vital Fité (*Las desdichas de la patria*, 1899), Isern (*Del desastre nacional*, 1899), Morote (*La moral de la derrota*, 1900), Altamira (*Psicología del pueblo español*, 1902) e incluso Unamuno (*En torno al casticismo*, 1895). Para una lista más completa de libros de temática regeneracionista escritos entre 1873 y 1912 remito a Ribas (2007:50-1). Costa era en 1901 presidente de la sección Ciencias Históricas del Ateneo y promovió la encuesta a la se refiere Maeztu. Por entonces ya había participado en la fundación de un partido político: Unión nacional, opuesto a los dinásticos de la Restauración, pero que se había desintegrado rápidamente. Su discurso se radicalizó progresivamente, consciente de que el sistema político español era reacio a acometer las reformas propuestas por el regeneracionismo, y se acercó al socialismo y al republicanismo. Europeísmo, regeneración política, socialismo, republicanismo son rasgos que serán visibles en el joven Ortega. No en vano Costa es el más claro precedente de la generación de los intelectuales (Menéndez Alzamora [2006]).

<sup>15</sup> Falta de transferencia o aplicación política, aunque es cierto que Maeztu, como Ortega, repetirán en realidad buena parte de las ideas, e incluso las metáforas, regeneracionistas, como han demostrado Varela (1999), Ribas (2007) y Navarra Ordoño (2015). Existe una amplia “continuidad reformista” perceptible en el entresiglo XIX y XX, rastreable hasta el siglo XVII, y que ha resurgido en el XXI.

<sup>16</sup> Lo tienen a su alcance gracias a la Junta para Ampliación de Estudios, derivada de la Institución Libre de Enseñanza. Fue creada en 1907 y de ella se derivarían a su vez no pocos centros de investigación, como la Residencia de Estudiantes, “nuevo cenáculo de selectos” (Gómez Molleda, 1966:485), y el Centro de Estudios Históricos, fundados en 1910. Una red de formación con capacidad para enviar a los estudiantes al extranjero. El alma de la JAE era José Castillejo, que había sido formado por Giner y Cossío. El primer presidente fue Ramón y Cajal, y los vicepresidentes, Gumersindo de Azcárate y Torres Quevedo. Contamos ya con cierta bibliografía sobre esta institución; al volumen pionero de Subirá (1924), se han sumado los de Puig-Samper Mulero (2007) y de Otero y López Sánchez (2012). Eugeni d’ Ors resumió

ta que propone Maeztu a continuación no puede sorprendernos a estas alturas: un sujeto auto-contenido que concentra su energía vital en su mente y renuncia a todos los placeres ajenos a la actividad intelectual y política, un sujeto como George Bernard Shaw:

Un drama o dos al año, un libro de ensayos, colaboración constante e intensa en una docena de revistas; cuarenta o cincuenta cartas polémicas al *Times*; sesenta o setenta discursos de propaganda socialista; fijación de postura en cada una de las cuestiones que se agitan; trabajo administrativo en algún teatro, en la Sociedad Fabiana y en una docena de otras asociaciones; y como base, estudio constante y apretado de ciencia, de economía, de filosofía, de historia, de cultura política. ¿Cómo puede realizar esta obra? No bebe, no juega, no fuma, no come carne, no ingiere estimulantes, no se permite caprichos amorosos, no asiste a reuniones de recreo ni a tertulias, su vida es todo estudio, producción y acción política; no se le ve personalmente sino ante miles de personas, cuando va a defender a algún mitin, alguna causa colectiva [...] Yo no tenía la idea más vaga de la cantidad de esfuerzo mental de la que es capaz un hombre hasta que me puse en íntimo contacto con los intelectuales de otros países (Maeztu, 1911:28-30)<sup>17</sup>.

"No bebe, no juega, no fuma, no come carne, no ingiere estimulantes, no se permite caprichos amorosos, no asiste a reuniones de recreo ni a tertulias, su vida es todo estudio, producción y acción política". El joven intelectual español debe asimilarse a este modelo por contagio, por contacto con el extranjero. Reclama Maeztu, por tanto, el modelo de subjetividad recta, que ya era bien visible en la Europa de la época y que debía actuar sobre las masas. Masa como materia que debe ser modelada por una fuerza idealista. Y lo reclama Maeztu, no por casualidad, en el momento de la emancipación de las masas, potenciada

---

así la situación: "Mi promoción, venida a la vida intelectual después de la catástrofe colonial española (yo entré en la universidad en septiembre de 1898, dos meses después de Cavite) vino, adoctrinada por ciertos maestros de la que entonces se llamaba "generación", con una gran vocación de europeidad, de universalidad, de cultura, en oposición con el espíritu localista y castizo. Fue esta la primera promoción que, reclamando pensiones de estudio en el extranjero y tentada sobre todo por París, se desprendió de la enseñanza tradicional española y renovó el ambiente universitario, viajó, etc." (2000: 59-60.)

<sup>17</sup> En 1910 Ortega ya había disfrutado de dos estancias en el extranjero. La primera en 1905, en Leipzig y Berlín. Berlín no pareció impresionarlo mucho, aunque en la Humboldt-Universität enseñaban entonces Simmel o Wölfflin. En 1906-1907 pasa varios meses en Marburgo, y allí asiste a la Philipps-Universität, donde Hermann Cohen había fundado la neokantiana *Escuela de Marburgo* [*Marburger Schule*]. En 1911 volverá por tercera vez a Alemania, de nuevo a Marburgo, ya como catedrático de filosofía. El madrileño encaja en el modelo de intelectual propuesto por Maeztu no solo por su contacto con la intelectualidad europea, sino también por su incansable capacidad de trabajo. Según Marichal (1990), Ortega escribió más de 1000 páginas de periodismo político entre 1907 y 1909.

por la Semana trágica y la creciente organización obrera (la CNT, por ejemplo, se funda en 1910). Reforma “blanca”, resultado de la acción del espíritu sobre la materia, frente a la temida revolución que las clases bajas parecían estar iniciando. La aspiración de Maeztu es conciliar, o acompasar, ambos movimientos: el impulso revolucionario del pueblo, que es ciego, y el proyecto de los jóvenes intelectuales europeístas. Porque la tarea podría tornarse más sencilla si aprovechara, o canalizara, ese impulso “ciego”, indeterminado o carente de finalidad, de la masa. Adivinamos pues que la configuración de la individualidad como control de lo sensible, lo emocional y lo pasional tiene traducción directa en el campo sociopolítico, donde el intelectual activo ocupa el lugar de la razón que debe articular la irracional materia social.

Los intelectuales más mayores, como Azorín, Unamuno o Baroja, se habían limitado a lanzar un grito de rabia y se habían cobijado en su acendrado individualismo, repitiendo las causas de la decadencia detectadas tempranamente por la oleada regeneracionista del entresiglo, y justificando en ellas su propio fracaso. La nueva generación intelectual, llamada a liderar activamente el país, debe ser más recia, disciplinada, austera, capaz de generar en las masas, ya despiertas, una obediencia activa, no pasiva. Es una generación purificada sensorial y emocionalmente, y dispuesta a lanzar un plan de reforma nacional que termine por encauzar la violencia ciega de la masa<sup>18</sup>.

En definitiva, el modelo de Maeztu implica no beber, no fumar, no comer carne, no permitirse desvaríos amorosos: puritanismo ascético español disfrazado de europeísmo, sentencia irónicamente Ayala. Puritanismo ascético o tal vez, como referencia más cercana, institucionismo, que predicaba, con el ejemplo de don Francisco, la limpieza física y la huida de las tentaciones como correlato de la pureza moral. Varela lo resume al hablar del Centro de Estudios Históricos:

La vida cotidiana de la urbe, sus paseos y recreaciones, es percibida como algo informe, promiscuo; o comparada con la mugre que decía Giner. Preocupación muy institucionista la de la limpieza. El diario baño ginieriano acabó por extender la saludable frecuentación del agua. La higiene era una obses-

<sup>18</sup> No son nuevas estas ideas de Maeztu. Fox (1966:371-372) las detectó en artículos escritos por el vitoriano a finales del siglo XIX. Para Maeztu solo los intelectuales podían crear el ideal colectivo para la masa, que estaría únicamente pendiente de satisfacer sus necesidades inmediatas o se dejaría arrastrar por un anarquismo ciego. En “Ideal Nuevo” (*El Progreso* [6/II/1898]), leemos: “Diríase que el progreso solo redundaba en beneficio de los cerebros de la *élite*, de los cerebros de una escogida minoría, y ese nuevo ideal pudiera consistir en aplicar la inteligencia social, no ya en beneficio de la masa, sino en el de esa misma minoría. Y entonces, cuando las masas se fatiguen de arrastrarse ante los sables y ante las sotanas, y vuelvan a impetrar su redención de los intelectuales, la palmeta de dómine que estos empuñan hoy habrase transformado en látigo domador que les corresponde” (citado por FOX, 1966:371-372).

sión. Tanto ellos, los maestros Giner y Cossío, como sus seguidores fervorosos, identificaban oscuramente la limpieza corporal y la moral; la pulcritud con la integridad y hasta con la santidad (Varela, 1999:235).

Se escenifica en todo caso en el texto el enfrentamiento español y europeo entre jóvenes activos y (neo)regeneracionistas, y viejos agónicos y "degenerados", y que servía como una de las claves que separan a la intelectual y aséptica Generación del 14 de sus hermanos mayores. Se puede entender este choque, además, como resultado de la crisis del mundo latino teorizada en la Europa de la época, y cuyo desembarco en España ha sido atribuido a distintos autores. El marco geográfico al que se refiere Maeztu, Inglaterra-España, eje norte-sur, parece ejemplificar el argumento. Rukser (1962) lo atribuyó a la creciente influencia de Nietzsche en la península ibérica, que estará, en efecto, muy presente en la obra temprana de Ortega, incluidas las *Meditaciones del Quijote* (que tienen incluso parentesco formal con las *Consideraciones intempestivas* [*Unzeitgemäße Betrachtungen*] del prusiano), donde Alemania y el mundo mediterráneo se oponen deliberadamente en busca de una difícil conciliación<sup>19</sup>. También podría deberse a la influencia de los pensadores franceses con los que se forma la generación de los intelectuales, como Ernest Renan. Sabemos que Ortega fue devoto lector de la literatura y el pensamiento galos durante su juventud, y sus proyectos de regeneración nacional son relacionables con Renan, ideólogo nacional y pedagógico de la Tercera República Francesa tras la sangrante derrota, y la subsiguiente caída del Segundo Imperio, en la batalla de Sedán (1870)<sup>20</sup>. Fue el propio Renan el que "obligó" a Francia, sumida en la "decadencia", a inclinarse por la ciencia, siguiendo el ejemplo de los vencedores, los alemanes. El mensaje español, eco tardío, culpa a los hombres perezosos, sensuales y agonistas, fruto de una cultura corrupta y a punto de extinguirse, y se vuelve hacia una juventud que mira al norte de Europa, sea Inglaterra, en el caso de Maeztu, o Alemania, en el de Ortega, en busca de la objetividad, el idealismo y la purificación de los sentidos y las emociones para propiciar la regeneración nacional<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Rukser es autor de la primera monografía sobre la influencia de Nietzsche en España: *Nietzsche in der Hispania*. Se trata de una obra temática y limitada, pero se adelantó en cinco años a la publicación del conocido volumen de Sobejano: *Nietzsche en España*, de 1967.

<sup>20</sup> Para los discursos sobre degeneración francesa en el siglo XIX, véase Pick (1989) o Hansen (1982).

<sup>21</sup> En la biblioteca de Ortega, señala Cacho Viu (2000:80), no está el libro clave de Renan: *La Réforme intellectuelle et morale* (1871), aunque parece indudable que lo había leído y asimilado su mensaje: "La necesidad, para los países latinos, de asumir la moral de la ciencia, poniéndose a la escuela de Alemania [sic], si es que querían remontar la decadencia presente. Ese mismo imperativo patriótico, venciendo su repugnancia interior de francés, era el que había llevado a ampliar sus estudios a Heidelberg y a Berlín a Roemerspacher, el héroe lorenés de la trilogía *Le roman de l'énergie nationale*: el ejemplar del primer tomo *—Les Déracinés—* que figura en la Fundación

El proyecto es por cierto indefinible, aunque Ortega no se cansará de enunciar la necesidad de aplicar el ideal a la materia nacional (a la que se refiere con sustantivos variados: masa, patria, nación), utilizando ideas muy similares a las de Maeztu, aunque enriquecidas con la filosofía política de Fichte y la del socialismo nacional de Ferdinand Lassalle, como notó Molinuevo (1990). Sin embargo, no llega a desarrollar nunca un programa efectivo de acción. Se mueve a menudo el pensador madrileño en el terreno del manifiesto, lanzado en sus conferencias y en los órganos de prensa de la juventud intelectual desde 1908: *Faro* (ensayo periodístico de “pedagogía política”, marcado por el regeneracionismo de cuño costista, el liberalismo reformista y el intelectualismo frente a la política del momento, esto es, frente al “gobierno largo” de Maura) y *Europa* (asociada a los presupuestos de la Conjunción Republicano-Socialista). El hombre depurado de su sensibilidad y capaz de insuflar el ideal en la materia es la clave de la (re)generación, frente a la degeneración y el individualismo agónico de sus mayores y la corrupción paralizada y paralizante de la Restauración, repite Ortega, asumiendo el fichteano “destino del sabio”. No considero gratuito que sea precisamente él quien más insista en el léxico derivado de “generación”, que termina connotando no solo crisis y corrupción: “degeneración”, o cambio: “regeneración”, sino sencillamente el nacimiento de una nueva realidad para el sujeto y el país: “generación”.

### **“La pedagogía social como programa político”: Ortega modelando verbalmente la materia nacional**

Varias de las ideas de Maeztu en la conferencia literaturizada por Pérez de Ayala son reconocibles en efecto en diversos artículos y conferencias producidas por Ortega en esos mismos meses. Son probablemente los textos a los que se alude en *Troteras y danzaderas* como fuente de su ascendencia intelectual sobre los hombres de su generación (entendida tanto en el sentido de Dilthey como en el posterior de Mannheim: coincidencia simbólica y espaciotemporal, acontecimiento generacional y caudillaje)<sup>22</sup>. Es de obligada mención la conferencia que imparte en la Sociedad El Sitio, de Bilbao, el 12 de marzo de 1910, es decir, solo unos meses después de la Semana Trágica y del juicio y ejecución de Ferrer i Guardia en Barcelona. Es entonces cuando Ortega empieza a perfilarse como líder de la juventud intelectual española, el incipiente guía descrito por Ayala. La conferencia se titula “La pedagogía social como programa po-

---

Ortega y Gasset es el dedicado por el propio Maurice Barrès a Navarro Ledesma, en recuerdo expreso de sus visitas a Toledo” (CACHO VIU, 2000:80).

<sup>22</sup> Sobre la idea de las generaciones, que Ortega empieza a desarrollar en 1923, véase Marías (1967).

lítico" y antecede en varios meses a la de Maeztu en el Ateneo. Es además la época de la Conjunción Republicano-Socialista, en la que Ortega milita desde 1909, en su primer intento de colaboración firme con un frente que desequilibra el bipartidismo instaurado durante la Restauración<sup>23</sup>. Jordi Gracia leerá de hecho la conferencia de Bilbao en relación con el socialismo "ateo y volteriano" del filósofo (2014:115)<sup>24</sup>.

El Sitio tarda dos años en publicar el texto, entre otras cosas, porque Ortega no encuentra "las pocas semanas" que sacarían sus cuartillas del estado "de serie de aforismos trabados, cada uno de los cuales requeriría ampliación, comentario y pruebas", como recordó Gracia (2014:112). Sí se publica un extracto en *Europa*, y hacia Europa apunta el final del texto de la conferencia. Europeísmo militante del que hace gala Ortega, como Maeztu, ambos en la estela de Costa y de Unamuno, del Unamuno joven, el de *En torno al casticismo* (1895), ya irremediabilmente "perdido". La conferencia fue también reseñada en otros medios: *El noticiero bilbaíno*, *El Liberal* y *El*

<sup>23</sup> El 15 de octubre de 1909, en el Ateneo, Ortega había pronunciado una titulada "Los problemas nacionales y la juventud", acto en el que, a juicio de Sánchez Illán (2002:93), asumió el liderazgo de su generación y empezó a transmitir su mensaje sociopolítico de construcción nacional. Habían pasado dos días desde la ejecución de Ferrer i Guardia, razón por la que, según el propio Sánchez Illán (2002:94), Ortega se habría sumado a la Conjunción Republicano-Socialista y habría defendido el radicalismo democrático y el socialismo como forma de despertar de su inconsciencia política a las clases medias. Para entender mejor la posición de Ortega, es necesario aludir la conferencia que ofrece en la Casa del Pueblo de Madrid el 2 de diciembre, en la que defiende, en clave renaniana, la socialización de la cultura y la educación científica como elementos necesarios de avance nacional. En marzo de 1910, poco antes de impartir la conferencia en El Sitio, participa junto a Pablo Iglesias en un mitin republicano en el Teatro Barbieri.

<sup>24</sup> Es necesario definir cuidadosamente el socialismo de Ortega, como advirtieron Elorza (1984), Marichal (1990), Molinuevo (1990), Villacañas (2000), Cacho Viu (2000) o Aubert (2010). Ortega pensaba que el PSOE era un partido plebeyo porque carecía, como el país en general, de figuras intelectuales que articularan su discurso. Un discurso que debía estar orientado, por cierto, hacia la nacionalización, esto es, hacia la formación nacional a través del socialismo, y no hacia nacionalismo, basado en la defensa irracional de los rasgos distintivos propios, ni la internacionalización de clase (que debe ser excluida del socialismo, según Ortega, por disgregar la sociedad en lugar de buscar elementos integradores). Ortega estaba mucho más cerca de Lassalle que de Marx. En "Socialismo y aristocracia" (*El Socialista*, 1/V/1913 [O.C. I: 621-623]), se declarará socialista por amor a la aristocracia, porque el capitalismo es incapaz de generar aristocracia, el estado social donde influyen los mejores. Aristocracia del espíritu, por su espiritualización y su capacidad para generar las opiniones más acertadas para el desarrollo conjunto de la sociedad. La humanidad necesita de la elevación cualitativa del conjunto, guiado por los sabios, para avanzar socialmente, opción que se opone frontalmente al capitalismo, dice Ortega, que está basado en la cantidad: de trabajo y de mercancía. El socialismo de Ortega lo es en tanto en cuanto preserva la cualidad individual (empezando por la del sector más formado) y permite la elevación colectiva. La presencia del sabio es fundamental en esta concepción del socialismo nacional.

*Imparcial*, aunque el texto completo no se publicará hasta 1916, en *Personas, obras y cosas*<sup>25</sup>.

José Ortega Spottorno (2002) nos explica que su padre acudió con las páginas escritas de la conferencia subrayadas en rojo para marcar los silencios y los lugares de especial patetismo y profundidad, muy atento ya entonces a la potencia de la oratoria, de la palabra en acto. En realidad, se sabía el texto de memoria porque quería prestar atención a las reacciones del público. Ortega habla sobre la necesaria europeización de España en Bilbao, cuna de Unamuno, precisamente cuando el movimiento de este hacia “adentro” se consuma. Ortega, sin embargo, aludirá todavía al rector de Salamanca (gran bilbaíno y europeísta disfrazado de africanizador) en las últimas líneas de la conferencia, intentando recuperar al joven socialista militante y fervoroso creyente en Europa y en la educación de finales del siglo XIX. Empieza a ejemplificarse el cambio generacional, o al menos la estrategia de Ortega para llevarlo a cabo. Ortega como líder espiritual e intelectual que ha de marcar el camino, como lo consideran desde su amigo fraternal, Maeztu, hasta Fernando de los Ríos o Américo Castro. Construyamos España por medio de la educación, porque España es el problema y Europa la solución, concluye el texto.

El texto de la conferencia se abre con la habitual falsa modestia de Ortega, aunque es muy sintomático el fingido pudor con el que ejemplifica el cambio de testigo generacional, propiciado, dice, no por los jóvenes mismos, sino por la fe que depositan en ellos instituciones como El Sitio: “Soléis llamar entre vosotros a aquellos compatriotas que representan las máximas condensaciones de la cultura nacional” (*O.C.* II: 86), pero el hombre que tiene ese día la palabra todavía no ha cumplido los treinta años. “Un mozo español” sin historia ni leyenda: “que nada soy puesto que nada he hecho...” (*O.C.* II: 86), si acaso aquellas dos docenas mal contadas de artículos, según el malicioso retrato de Ayala. La juventud es la clave que señala el cambio, pues debe de haber tan pocos hombres adultos espiritualmente formados, que ha sido necesario recurrir “al taller del alma nacional, a lo que aún no está bien labrado, a lo que, cuando más, es todavía una preparación, un proyecto, una posibilidad, una esperanza” (*O.C.* II: 86). Palabras recurrentes en las intervenciones políticas, periodísticas y filosóficas del joven Ortega, que remiten, indirectamente, a la idea de una juventud europeísta que señalaba Maeztu, idónea para tomar el

<sup>25</sup> Se publicó en la editorial Renacimiento. El volumen recoge textos escritos entre 1904 y 1912; textos de sus 10 años jóvenes (así lo dice él), y que Ortega debía considerar representativos de su pensamiento. Además de la conferencia de Bilbao, incluye la reseña de una novela de Pérez de Ayala: “Al margen del libro *A.M.D.G.*”; un importante ensayo de estética, “Adán en el paraíso”; la reseña “Al margen del libro *Colette Baudouche*, de Maurice Barrès” (novela ambientada en la guerra Franco-Prusiana), además de un largo artículo sobre “Renan” que nos muestra la importancia para Ortega del pensador francés y su modelo de construcción nacional, opuesta, por cierto, a la de Barrès.

mando de la regeneración nacional, y que se identifica, indirectamente, con los hombres "espiritualmente formados"<sup>26</sup>. Ese taller del alma nacional, del que surge su figura, presenta un proyecto nacional, que, como la propia España, todavía está en proceso de formación. La juventud como promesa de un país que todavía no existe.

Además del renanismo, es fácil identificar en este texto algunas ideas de la Nueva Mitología o la Mitología de la Razón de la Alemania del entresiglo XVIII/XIX, cuando empezaba a configurarse culturalmente como nación<sup>27</sup>. Herder tomará como referencia de uno de sus textos fundamentales a *Iduna* (1796), la diosa escandinava de la juventud eterna, siempre activa, siempre en movimiento, porque un proyecto de país necesita del impulso de los jóvenes. Encontramos, por otra parte, ya en el inicio del texto, la primera alusión a España como sujeto humano. España es un organismo joven todavía, no fijado. Joven como el propio Ortega, porque lo individual y lo colectivo aceptan, y casi requieren, una lectura conjunta. Joven, en definitiva, como *Iduna*, espíritu creativo que debe regir, en el texto de Herder, la creación de una mitología integradora autóctona. En todo caso, ante una realidad como la española, para hacer prematuro el porvenir hay que entregarlo a la esperanza: "Llamando a la juventud confesáis el padecimiento de hambres ideales que no os han dejado satisfechas las generaciones más entradas por la vida y sois claro emblema de nuestra sociedad entera, la cual, como los personajes de los cuentos azules, tiene que alimentarse con los verdes mirtos de la esperanza" (*O.C.* II: 86-7).

"Padecimiento de hambres ideales" no concretadas, y tal vez no concretables, como el propio impulso de la juventud. El lenguaje del sufrimiento nos traslada de inmediato a la pesadumbre de tres siglos de dolor, cargado, también él, de futuro, como todos los elementos presentes hasta ahora en el texto. Porque el dolor pasado es fecundación del futuro "macerando en él su energía, sus aspiraciones y su intención" (*O.C.* II: 87)<sup>28</sup>. El dolor como cultivo de una potencialidad todavía por realizarse:

<sup>26</sup> En lo que parece ser una nueva alusión a la esforzada depuración moral del "sabio", *Gelehrte*, según Fichte: el hombre moralmente mejor de su época (2002:123) ["der sittlich beste Mensch seines Zeitalters" (2002:122)], pero que tiene vocación colectiva y práctica.

<sup>27</sup> Molinuevo (1990) vio la analogía que se adivina en Ortega entre la España de su época y la Alemania de finales del siglo XVIII. Analogía, recalco, porque, aunque sea adivinable y muy valiosa y sugerente como clave de interpretación de la obra del joven Ortega, hay toda una serie de señales relevantes para la interpretación de los escritos del joven Ortega que son epocales: el sistema político de la Restauración, el institucionismo o el par degeneración/regeneración, a nivel español y europeo, que se escenifica como crisis nacional, especialmente en los países del sur de Europa.

<sup>28</sup> Según Juliá (1996 y 2002), este "patriotismo del dolor", resultado doble del profundo amor al país y el duelo por su muerte simbólica, lo saca Ortega a Costa. En "La herencia viva de Costa" (*El Imparcial*, 20/II/1911), escrito con motivo de su fallecimiento, leemos: "Costa nos ha enseñado este patriotismo del dolor; nos ha servido de ejemplo en medio de la frivolidad ambiente para que nos convenciéramos de que esa vaga abstracción que se dice decadencia

España es un dolor enorme, profundo, difuso: España no existe como nación. Construyamos España, que nuestras voluntades haciéndose rectas, sólidas, clarividentes, golpeen como cinceles el bloque de amargura y labren la estatua, la futura España magnífica en virtudes, la alegría española. Sea la alegría un derecho político, es decir, un derecho a conquistar..." (O.C. II: 87)<sup>29</sup>.

Cobra ya sentido el mensaje, lanzado al inicio. El país no existe, pero conserva su energía, abonando la potencia y la potencialidad de toda mocedad; la juventud, que es, como el país, un proyecto, interviene para labrar como un escultor el dolor nacional y modelar la alegría de la futura España. La muerte, recurso frecuente de la regeneracionista retórica del dolor, espolea en realidad el impulso vital de acción, de resurrección. Es un mensaje potente (aunque repetido en los años anteriores), con el que Ortega aspira a eliminar el pasado, identificando el dolor con los siglos precedentes, y sustituirlo por la energía de una generación que él quiere encarnar y liderar para dar forma a la futura España, o sencillamente a España, si asumimos que esta todavía no existe. Los jóvenes, humanos mirtos de la esperanza, deben construir la nación con voluntades "rectas, sólidas y clarividentes", que golpeen el dolor para dar forma a la estatua de la futura alegría nacional. Y reconocemos en estas palabras a la juventud de la que hablaba Maeztu, que ha tomado el modelo del intelectual aséptico, insensible, recto, que plasma la idea en una masa indeterminada, en un cuerpo que solo puede dejarse hacer.

Es profundamente llamativa la imagen de España como un bloque sobre el que debe operar una agencia externa que le dé forma; esa agencia recta, clarividente y sólida, esto es, con un proyecto o ideal, que mire más allá de la masa sobre la que opera, y con la voluntad para ejecutarlo. Una mirada pura que ve con claridad y manipula la realidad sin permitir que esta la perturbe, característica de la subjetividad idealista que se desarrolla a lo largo del XIX, de acuerdo con Eagleton (1990) y Buck-Morss (1992). De aquí parece beber el futuro retrato de un Ortega presentado como líder "insensible" en la novela de Pérez de Ayala. Abellán (1966) aludió, hace ya varias décadas, a la querencia de Ortega por la metáfora escultórica para definir su función como sabio/educador: un intelectual actuando sobre la masa inmóvil, petrificada, de la realidad

---

española puede ser sentida inmediatamente como la más concreta herida corporal" (O.C. I:403).

<sup>29</sup> Esos tres siglos podrían remitir a la crisis española, cuyo inicio, tanto los liberales como los conservadores, ya desde el siglo XIX, situaron en el siglo XVI. Véase Juliá (2004) y Álvarez Junco (2001 y 2013). Los conservadores ven el inicio de la crisis en el rey extranjero y desnaturalizado: Carlos I. Los liberales, en el "cordón sanitario" de Felipe II, que aisló a España de Europa y la condenó al retraso.

nacional<sup>30</sup>. Se trata de una imagen curiosa que el filósofo reformulará posteriormente, en 1923, en *El tema de nuestro tiempo*<sup>31</sup>. Un agente actúa intencionalmente y sin titubear sobre un indefinible cuerpo exterior, el cuerpo social, que es concreto, aunque se identifique con un concepto abstracto general (sea este la nación, la patria o las masas), para plasmar en él un ideal<sup>32</sup>.

Glosa esta idea Ortega cuando alude a continuación a las dos maneras posibles de patriotismo que dibujan la dicotomía recurrente en Ortega entre pasividad y actividad. Según la primera noción, se puede considerar la patria, o bien como condensación del pasado, de las glorias más o menos legendarias de la raza en tiempos pretéritos (modelo que ya había sido criticado, por cierto, en términos similares, por Maeztu en *Hacia otra España* [1899]), o bien como conjunto de las cosas gratas que el presente de la tierra en que nacemos nos ofrece: la belleza del cielo, el garbo de las mujeres, la chispa de los hombres,

<sup>30</sup> Este ideal escultórico figura también en un poema de Antonio Machado que puede ser leído como glosa poética del pensamiento del joven Ortega: "A una España joven", publicado en el primer número de la revista *España*, dirigida por Ortega, el 29 de enero de 1915. Oponía el poeta allí dos Españas, que nada tenían que ver, como explicó Tuñón de Lara (1975), con la contraposición entre progresistas y conservadores instrumentalizada a partir de los años treinta (Santos Juliá [2004]). Machado establecía en realidad una secuencia temporal: la España del ayer ("pobre, escualida y beoda", "de carnaval vestida") sobrevive hoy inmóvil y agonizante (más retórica del dolor), y es fruto de la parálisis de la corrupta Restauración y de sus dos partidos principales, el liberal y el conservador. Esta España no ha conseguido avanzar a causa de la incompetencia de unos y el acendrado individualismo de otros: "cada cual el rumbo siguió de su locura". Es decir, un ayer vano y banalizado, cultural y políticamente, engendra un mañana vacío, "herencia de un siglo vencido", el hoy de la generación de Machado, que no ha sabido modificar el país: "Y es hoy aquel mañana del ayer". Frente a él, Machado confía en la emergencia de la juventud, "España que alborea", implacable y determinada, "la España de la rabia y de la idea", liderada por Ortega para generar un nuevo país, no para modificar el anterior. Esta es, de nuevo en términos escultóricos "la España del cincel y de la maza / con esa eterna juventud que se hace / del pasado macizo de la raza".

<sup>31</sup> Se repetirá en "La idea de las generaciones", y que recuerda lejanamente a Husserl: la agencia operando conscientemente sobre la realidad y siendo a la vez testigo de su actuación.

<sup>32</sup> Buck Morss (1992) estudió la evolución de la estética y la subjetividad en el siglo XIX en relación con los desarrollos médicos ligados a la anestesia, y relacionó esta idea con la estetización de la política. La intervención sobre el simbólico cuerpo social será más efectiva si este está anestesiado y no ve su labor perturbada por emociones ajenas. Tal vez debamos entender en este sentido el desarrollo de las metáforas médicas de intervención sociopolítica, tan frecuentes en la España de las primeras décadas del XX. El cirujano de hierro de Costa, interpretado torticeramente como preludio del fascismo por la derecha reaccionaria (Pérez Solís), pero también desde la izquierda (Tierno Galván), como explican RIBAS (2007: 59-62) y NAVARRA ORDOÑO (2015:170 y ss.) (aunque es bien cierto que en 1930 Dionisio Pérez ya había calificado al aragonés de "pre-fascista" en *El enigma Joaquín Costa. ¿Revolucionario? ¿Oligarquista?*). En esta nómina quirúrgica podemos incluir al individuo que penetra en la realidad para "operar" en ella del que Ortega nos habla en *El tema de nuestro tiempo*. Llevada al extremo, es reconocible en la terrible soflama patriótica de Millán Astray en el 36 pidiendo la extirpación de los cánceres nacionales: Cataluña y Euskadi.

la densidad trasparente de los vinos jerezanos, la ubérrima florescencia de las huertas levantinas. He parafraseado a Ortega en esta primera noción de patriotismo para evidenciar su celebrada, y a menudo criticada, capacidad retórica, convertida aquí en palabra en acto, pues está actuando el filósofo como orador, muy pendiente, por cierto, del efecto que causan sus estudiados giros en el auditorio. Forzando la metáfora del escultor, podría decirse que Ortega quiere influir activamente sobre su público, seducirlo verbalmente, darle una determinada forma, acostumbrarlo a su liderazgo por medio de sus fascinantes voz y estilo. España es definida, en fin, como esa “masa de realidades” que para muchos es la patria. Masa, concepto puramente físico y fundamentalmente sensible que puede ser percibida en puro éxtasis ante el espectáculo sensible o ante el pasado glorioso de la nación<sup>35</sup>. Porque, según esta primera noción, el sujeto es un ente pasivo o “femenino” que recibe a la patria, y se aleja del patrón idealista de la subjetividad en el que parece inscribirse Ortega, esto es, un sujeto activo, “masculino” que aspira a intervenir en la realidad, a plasmar un ideal en su masa sensible, pasiva.

No es este el tipo de patriotismo, basado en la celebración de la historia y el paisaje, el que le interesa al sujeto que encarna Ortega. O mejor, esta concepción de la patria, en su vertiente sensualista, forma parte sencillamente de la masa simbólica, la materia, la *hyle*, sobre la que pretende actuar o aplicar una idea. Porque hay otra noción de patria, señala a continuación, y es, siguiendo a Nietzsche, la patria de los hijos, no la de los padres, asociada esta con el

---

<sup>35</sup> Las referencias a Andalucía y Levante establecen un dualismo nacional que opone la sensualidad de algunas zonas periféricas a la espiritualidad del centro, en un discurso que avanza desde el entresiglo XIX-XX hasta la lectura franquista de la Generación del 98. Para Guillermo DÍAZ-PLAJA (1951:211 y ss.): “Castilla jerarquiza las mentes en derredor de lo trascendente; Andalucía y Levante se entregan a la lujuriente diversidad de las cosas”. Recogiendo una tesis de Ortega que ya vemos prefigurada en la conferencia de 1910 y que desarrolla en los años veinte (“Teoría de Andalucía”; en dos artículos publicados en *El Sol*: “Preludio” [9/IV/1927] y “El ideal vegetativo” [27/III/1927]), escribe Díaz-Plaja que el ideal andaluz es vegetativo, por femenino, pues, como la planta, toma pasivamente la tierra, el sol y el aire. Lo sensorial, Andalucía y Valencia, es indolente; Castilla es para individuos con ganas de cambiar las cosas, y esto incluye a un vasco, Unamuno, un levantino, Azorín, y un andaluz, Machado. A la sensualidad del litoral se oponen la gravedad y el misticismo de Castilla. Paganismo frente a cristianismo; cuerpo frente a alma; inmanencia frente a trascendencia. El esquema de la subjetividad idealista se aplica ahora a la geografía del país. Queda prefigurada, pues, ya en 1910 la función histórica, nacionalizadora, que, según ELORZA (1984:146), Ortega otorga a Castilla años después, especialmente en *España invertebrada* (1921), por influencia, entre otros, del Menéndez Pidal de *La epopeya castellana* (que contiene las *Turnbull Lectures* impartidas en francés por Pidal en la Johns Hopkins University en 1910, y publicadas poco después en París; la primera edición en castellano data de 1945). Los rasgos que le atribuye estaban presentes, por lo demás, en *En torno al casticismo* (1895) e incluso en *Introducción a un tratado de política sacado textualmente de los refraneros, romanceros y gestas de la península* (1881), de Costa. Señala a este respecto Juliá (2002) una paradoja: el europeísmo como meta, pero desde la interioridad castellana.

modelo anterior, esto es, la sensualidad y la celebración de las glorias pasadas. Jordi Gracia escribe, muy expresivamente, que Ortega "iba dopado de Nietzsche" (2014:156) por aquellos años, y, en efecto, muchos de sus símbolos y concepciones filosóficas se derivan del pensador prusiano. El concepto ahora vuelve a ser activo, enérgico. La patria todavía no existe, pertenece al futuro, y será el resultado de la pugna de los jóvenes patriotas a los que Ortega representa y que comparten esa naturaleza prospectiva. Pugna por realizar la patria como conjunto de virtudes que faltó y falta a la España histórica, mención en pasado y en presente, pues es ataque indirecto a la paralizada Restauración desde la mirada al futuro<sup>34</sup>.

Insiste Ortega en el lenguaje ardoroso que le merecerá las connotaciones marciales del retrato de Ayala: "duro y penoso afán", "acción sin descanso", que remiten al esfuerzo del individuo, futuro padre de la patria de los hijos, resultado de la conjunción de la materia, la carne nacional, la masa sensible a la que aludía más arriba, y el espíritu, que depura la materia en nombre de un deber, un ideal que cumplir, un proyecto que realizar con la mirada clarividente puesta en el futuro. Y lanza Ortega un dardo directo a los padres de su generación, quizás solo comprensible en el contexto temporal que señalé más arriba: el pa-

<sup>34</sup> Siguiendo a Molinuevo (1990), se podría relacionar esta patria inexistente con la tercera época, la época contemporánea, de la que nos hablaba Fichte en *Los caracteres de la Edad Contemporánea [Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters]* (1806), obra traducida, por cierto, para *Revista de Occidente* en 1934 por José Gaos. Se nos habla allí de cinco etapas de la vida humana en la tierra (cito por la traducción de Gaos): "1. La época del dominio incondicional de la razón por medio del instinto: *el estado de inocencia de la especie humana*. 2. La época en que el instinto racional se ha convertido en una autoridad exteriormente coactiva: la edad de los sistemas positivos de la teoría y de la vida, que en ninguna aparte se remontan hasta los últimos fundamentos, y por esta causa no logran convencer, pero en cambio apetece imponerse por la fuerza y exigen fe ciega y obediencia incondicional: *el estado del pecado incipiente*. 3. La época de la liberación, directamente del imperio de la autoridad, indirectamente del imperio de la razón en todas sus formas: la edad de la absoluta indiferencia hacia toda verdad y del completo desenfreno sin guía ni dirección alguna: *el estado de la acabada pecaminosidad*. 4. La época de la ciencia racional: la época en que la verdad es reconocida como lo más alto que existe y es amada del modo también más alto: *el estado de la justificación incipiente*. 5. La época del arte racional: la edad en que la Humanidad, con mano segura e infalible, se edifica a sí misma, hasta ser la imagen exacta de la razón: el estado de la acabada justificación y salvación" (FICHTE, 1934: 8). Desde la etapa de la inocencia, del acceso instintivo a la razón, debemos acceder a la conciencia de la superioridad de la razón para regir el comportamiento humano. La imposición de la razón en la segunda etapa conduce al mecanicismo y al desprecio, en la tercera, de todo elemento coactivo, aunque sea este razonable. La cuarta y la quinta etapa se basan en la progresiva recuperación de los valores de la razón por medio de la educación conjunta en ellos. No se trata ya de imponerlos mecánicamente, sino de guiar a los hombres hacia ellos por su propia convicción. Y es en este punto donde entra la labor pedagógica del sabio, que ya ha accedido esforzadamente al escalafón racional, y debe transmitirlo al conjunto con miras a la creación de una sociedad orgánicamente regida por estos valores, y que haga superfluo todo gobierno exterior a la propia razón de la que todos participan. La analogía se revela evidente con el proyecto juvenil de Ortega.

triotismo quietista y voluptuoso, que parece regodearse en el fracaso personal y la decadencia nacional, y que debe ser sustituido por uno dinámico y “futurista” (con alusión incluida no a Marinetti, que había escrito en 1909 su famoso manifiesto, sino a su adelantado mallorquín: Gabriel Alomar). La juventud del 14, a nivel europeo, criticará la sensualidad, el pesimismo y la “degeneración” de la generación precedente, en un curioso movimiento de reaccionarismo que vemos glosado en este mismo texto.

Al criticar la inoperancia de los padres y proyectar la construcción nacional para los hijos, Ortega se sitúa en la pura acción del presente hacia el futuro, como actor y director de una realidad en proceso. La España que ha recibido su generación no tiene los órganos en buen uso, utilizando esta vez otra metáfora fisiológica en la que fácilmente adivinamos la idea del “cuerpo” social. Las sociedades bien organizadas, esto es, orgánicamente organizadas, pueden desarrollar libremente las ciencias y las artes. Los jóvenes españoles, en cambio, están llamados a cumplir con la responsabilidad patriótica que sus mayores postergaron. A diferencia de los franceses, los alemanes o los ingleses, deben los españoles intervenir en la formación de la patria.

La intervención política requiere de la existencia de un ideal hacia el que modelar el país, con esfuerzo, a golpes afanados. Es necesario un fin antes de iniciar el proceso, y de ahí la importancia de la clarividencia y la determinación sólida, recta, de la que carecieron los padres, y que Ortega aspirará a reunir en las *Meditaciones*: el cráneo trascendental que aúna lo teutónico y lo socrático representaría el ideal, el proyecto; la mirada imperturbable, la determinación para llevarlo a cabo; y el cuerpo, su propio cuerpo, lo material, primer elemento, el yo, en el que debe operarse el espíritu de purificación. La idea de los fines podría remitir a los juicios reflexivos kantianos y a su actualización o aplicación política, que la tuvo en el entresiglo XVIII y XIX alemán. Porque solo las acciones regidas por un ideal, por una finalidad transmitida y compartida, evitan el mecanicismo. En su política, la acción y el ideal deben darse conjuntamente, a diferencia, nos deja adivinar Ortega, de lo que ha sucedido en las últimas décadas en España; esto es, frente a las políticas de la Restauración, marcadas por la corrupción y la pasividad del régimen.

Por lo tanto, de acuerdo con un ideal, siempre indefinible, hay que transformar España, tomar la sensible voluptuosidad de la materia nacional y espiritualizarla, en un discurso que humaniza y masculiniza a la entidad España, al aplicarle los criterios de la purificación del sujeto, de desnaturalización o neutralización de su parte sensible: España como sujeto sometido a espiritualización. Y así la transformación nacional se inicia merced a una serie de actores humanos, los sabios ya esforzadamente depurados (los que se acercan al Yo puro de Fichte), que deben operar ese proceso de acuerdo con los fines de la espiritualización o ascesis. Porque purificar España empieza por purificar a sus habitantes. Ortega llama a este proceso: la acción de sacar una cosa de otra, o

convertir una cosa menos buena en una mejor, *eductio* o *educatio*, siguiendo a los latinos:

Por la educación obtenemos de un individuo imperfecto un hombre cuyo pecho resplandece en irradiaciones virtuosas. Nativamente aquel individuo no era bondadoso, ni sabio, ni enérgico: mas ante los ojos de su maestro flotaba la imagen vigorosa de un tipo superior de humana criatura, y utilizando la técnica pedagógica ha conseguido inyectar este hombre ideal en el aparato nervioso de aquel hombre de carne (*O.C.* II: 90).

La formulación es impactante y revela la maestría lingüística de Ortega. La carne, el aparato nervioso del hombre imperfecto, recibe el ideal purificador, entendemos que verbalmente (la técnica pedagógica del maestro debe ser entendida como transmisión de valores a través del discurso). El verbo, laico, el del modelo superior de criatura humana que es el maestro, se hace carne en el discípulo.

Recapitemos. Sobre la España actual, la caduca España de la Restauración, que es una masa simbólica y sensible, desordenada y fragmentaria, los jóvenes sabios, agencias sólidas, rectas y clarividentes, deben construir la futura patria insuflándole la idea, el espíritu. España es presentada como un individuo que ha de ser purificado gracias a la agencia exterior impertérrita dispuesta a realizar en ella un proyecto regido por una idea. Ortega señalaba entonces a los hijos como destinatarios de este programa purificador que era identificado, no ya como política, sino como pedagogía, y a sí mismo y a su generación como los educadores<sup>35</sup>. Ortega está probando la capacidad de la palabra, de la retórica y la oratoria, para modelar el país, esto es, para infundir el ideal en su sensibilidad y transformarlo. Ascesis que se opera desde el exterior, desde la voz del maestro, hacia el interior, hacia el discípulo. Cambiar la nación a través de la educación de los niños realizada por los jóvenes intelectuales europeístas, rectos e idealistas de los que hablaba Maeztu.

Ortega insistirá entonces en la necesidad del ideal al que ya aludía con el término "clarividencia". La pedagogía necesita un ideal para modificar integralmente al hombre, al educando, al futuro habitante de la patria. El tipo ideal debe ser fijado de manera "rigurosísima y exacta", y el pedagogo, que antes era político, tiene una responsabilidad sobre el futuro que comienza en el presente: debe cumplir en la práctica su destino de hombre sabio. Se sitúa entonces el educador, Ortega, en una posición extraña, exterior a su propio presente, necesariamente neutral y desprovista de cualquier emoción que lo desvíe de su objetivo. Los padres, parece decirnos Ortega, sueñan a los hijos. El mal ejemplo de

<sup>35</sup> De nuevo una idea atribuible a Costa ("Regeneración y tutela social" [1900]): el intelectual como educador que guía al pueblo-niño hacia su madurez civil.

la generación anterior debe corregir los posibles errores de la suya. El pedagogo educa, por lo tanto, al hombre del futuro y con él al país, porque la educación es la forma más efectiva de desarrollar un proyecto político. Ortega, que ya era por entonces profesor universitario, deviene pedagogo nacional y llama a los hombres cultos de su generación a colaborar en su proyecto (véase McClintock [1971]).

Pero ¿qué es el hombre?, se pregunta Ortega. ¿Cuál es el ideal del hombre? ¿Cuál es, en fin, el modelo en que deben convertirse los niños, la futura patria? Comienza aludiendo a Jesucristo (en lo que parece ser una nueva remisión a la Nueva Mitología), que constituye en realidad el ideal inalcanzable de la humanidad, la condensación de su pasado, su presente y su futuro, porque es el modelo de encarnación, siguiendo la lectura idealista que rige este proceso, la divinidad de la que se derivaría lo humano, según la Tesis de la excepción humana (Schaeffer [2007])<sup>36</sup>. Aprovecha entonces la ocasión Ortega para introducir, tal vez por vez primera, su teoría perspectivista, al presentar las distintas consideraciones de Cristo cuando fue juzgado: “El hombre fue, según quien le miraba este (*ecce*), un heterodoxo, un judío, un dios y un reo” (*O.C.* II: 92).

Y se centra entonces en lo que de verdad nos interesa desde el punto de vista de la subjetividad. Si la patria española, humanizada, no era sencillamente sensible voluptuosidad material, sino materia por modelar o en la que insuflar un ideal que la purificase, el hombre no puede ser identificado puramente con “el individuo biológico” (*O.C.* II: 93), con el individuo sensorial de carne y hueso. El hombre es una criatura excepcional (según reza la teoría a la que se acoge la filosofía idealista como mínimo desde Sócrates en adelante; véase Schaeffer [2005 y 2007]), y la labor del educador no puede ser, por tanto, la de un simple criador de materia biológica para que esta alcance su plenitud. Todo hombre debe ser educado independientemente de sus cualidades genéticas: la materia, insiste Ortega, es secundaria. La idea que tiene del hombre el educador diverge de la que tiene del animal su criador, que aspira a obtener el máximo de una determinada especie:

Los seres sobre los que ejecuta su influjo [el criador] son individuos biológicos. Si se trata de llevar un animal al *máximum* de sus capacidades, será la biología quien marque en qué consiste ese máximo y en qué condiciones ha de verificarse la evolución: ella nos dirá hasta dónde puede llegar la determinada organización de cada especie animal o vegetal (*O.C.* II: 93).

---

<sup>36</sup> Es decir, fue el único capaz de unir lo infinito en lo finito. Los modernos solo pueden aspirar a colmar semejante idea. Ortega parece inscribirse desde el inicio en el pensamiento utópico, o mejor dicho ucrónico, porque es el tiempo, la concepción moderna del tiempo, la que no permite la realización del ideal, que sería la de la eternidad en el tiempo. España es un proyecto, regido por el eterno impulso juvenil, de creación continua de algo que no existe, porque siempre ha sido discutible tradición heredada y en crisis, o bien materia caótica, energía ciega, que debe ser continuamente organizada.

El ser humano no es puramente biológico, dado que es la biología misma, esto es, él construye la propia escala zoológica. No se debe buscar el máximo de la biología antropoide cuando se educa a un hombre, sino que hay que centrarse en su interioridad, en su espíritu. Hay que formar a la parte que es susceptible de evolución gracias a los ejercicios preparatorios, esto es, gracias a una ascesis o una propedéutica. Y desglosa entonces Ortega con claridad ambos aspectos presentes en el ser humano, porque en cada uno de nosotros hay dos hombres:

Un hombre salvaje, voluntarioso, irreductible a regla y compás, una especie de gorila, y otro hombre severo que busca pensar ideas exactas, cumplir acciones legales, sentir emociones de valor trascendente. Es aquél el hombre para quien solo existen los bravíos instintos, el hombre de la natura; es este el que participa en la ciencia (en su construcción: epistemología), en el deber (la moral), en la belleza (la estética), el hombre de la cultura (*O.C.* II:94).

Es necesario, por lo tanto, civilizar al "gorila" (descrito, por cierto, como la masa en el texto de Maeztu, en términos de materia que se mueve por impulsos ciegos) para que aflore el ideal humano (descrito también en términos similares a los empleados por el escritor vitoriano): severo y capaz de acceder al *logos*, o mejor, severo para ser capaz de acceder al *logos*, del que la filosofía ha privado tradicionalmente al animal, y con ello lo ha despojado de la palabra, la razón, de la experiencia de la muerte, del duelo, de la cultura, de toda institución, de la técnica, la risa, la mentira, el llanto... de hecho, ha sido confinado al concepto animal, en singular (que incluye desde la lombriz hasta el gorila), para poder oponerlo más fácilmente al hombre (Derrida [2006]). Y el *logos* permite el acceso a la ley y a la trascendencia, a la moral y a la divinidad<sup>37</sup>. El *logos* como fundamento ontológico que otorga el acceso al lenguaje, herramienta necesaria de educación, pero también de socialización, de formación de una comunidad: de objetivación del sujeto, en definitiva, como individuo orgánicamente integrado en el colectivo social<sup>38</sup>. Solo el lenguaje, vehículo de la cultura, saca al hombre

<sup>37</sup> Como nos recuerda el propio Fichte en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, el ser humano no es divino, y por lo tanto no es perfecto, sino perfectible. Por lo tanto, su periplo de elevación hacia el yo puro, resultado de abstraerse por completo del yo empírico y el No-Yo, nunca puede llegar a completarse. Se trata, en el mejor de los casos, de un acercamiento progresivo, pero infinito.

<sup>38</sup> De nuevo según un código romántico-idealista: lengua-comunidad que podría haber llegado a España desde el nacionalismo barresiano, o sencillamente desde el krausismo difundido por Sanz del Río o a través de las lecturas hegelianas que realiza, por ejemplo, Unamuno a finales del siglo XIX. Apuntan al problema nacionalismo-lengua que abordará el pensador y novelista vasco, por ejemplo, en 1908 en uno de los últimos artículos verdaderamente celebrados por Ortega: "Por el estado a la cultura. Clasicismo del Estado y romanticismo de la región" (*Faro*, 5, 22/2/1908). Centralismo evidente que ha sido criticado en Unamuno por

del estado de abstracción para, curiosamente, individualizarlo, concretarlo, en la comunidad de la que forma parte.

El pedagogo trabaja con la sociedad, no con el individuo. O mejor, trabaja para socializar, civilizar, al individuo, que es un átomo dentro de su familia como es esta un componente de una realidad social más amplia: purificación y socialización por medio del lenguaje, porque el Ortega pedagogo tiene muy clara la función civilizadora y estética de la lengua. El lenguaje como herramienta de integración, pero también como límite. El hombre que no posee el lenguaje no existe, es pura materia, según sentencia Ortega. Solo a través del lenguaje, alma nacional en el que se escriben las leyes del Estado, se integra el individuo en la ciudadanía. Y no solo a través de las leyes, porque según ese nacionalismo idealista tan presente en este texto, la raza y el pueblo íntegro se transmiten a través del lenguaje, y así el alma individual se “disuelve” en el espíritu del pueblo, que es la objetividad: “un alma anchísima, sin riberas, espléndida alma democrática” (*O.C.* II: 95). Impulso civilizador que integra al niño, progresivamente depurado de su animalidad en el pueblo presente, que es concreción del pasado íntegro:

la solidaridad entre los que viven se prolonga bajo tierra y va a buscar en sus sepulcros a las generaciones muertas. En el presente se condensa el pasado íntegro: nada de lo que fue se ha perdido; si las venas de los que se murieron están vacías, es porque su sangre ha venido a fluir por el cauce joven de nuestras venas [...] ved pues en prieta solidaridad al individuo en la familia, a la familia en el pueblo y al pueblo fundiéndose en la humanidad entera (*O.C.* II: 95-6).

El individuo queda anulado por una realidad más amplia impregnada de cierto irracionalismo nacionalista y mesiánico, pero que aspira al concepto superador de Humanidad, y se resuelve por ello universal y eterno tan pronto como el espíritu y la carne se complementan, o la carne recibe el espíritu a través de la lengua, casi como la plusvalía neumática que Dios insufló en Adán. Lo biológico cede, purificado y disuelto, en ese espectro al que Ortega se refiere con metáforas biológicas y acuáticas: “las venas de los que murieron”, “el cauce joven”, “el alma anchísima, sin riberas”.

La pedagogía como proyecto político de transformación de la sociedad, siguiendo a Pestalozzi, pero también a Natorp (ambos relacionados con las ideas de Fichte en su aplicación práctica), muy presente como toda la escuela neokantiana de Marburgo en la obra del joven Ortega (véase Salmerón, 1959):

---

Resina (2000), y en Ortega, con más benevolencia, por Gracia (2014). Se dibujan dos modelos de España, presentados dicotómicamente y muy presentes en las décadas siguientes: centro-periferia; cuerpo-alma; objetividad-subjetividad; actividad-pasividad. Aunque se construyen, al mismo tiempo, modelos alternativos como el de la España negra (el centro) y la España blanca (la costa).

la pedagogía social como programa político. España debe tener una idea clara de la sociedad, de la comunidad, que quiere devenir. Es decir, según una idea que leeremos repetidas veces en la obra juvenil de Ortega: las clases directoras deben configurar un proyecto nacional y transmitirlo culturalmente, por medio de la palabra, al resto.

Enuncia entonces Ortega su proyecto sociopolítico, que bebe en última instancia de la aplicación de ideas kantianas por parte del temprano idealismo alemán en el entresiglo XVIII/XIX, el de Fichte, y también del posterior socialismo nacional de Lassalle. Cada miembro de la comunidad debe integrarse orgánicamente en la misma, con independencia de su estatus, de su posición social y de su inclinación natural hacia una determinada ocupación. Ortega emplea en primer lugar la imagen de los esclavos construyendo las pirámides en el antiguo Egipto bajo la enigmática mirada de la esfinge, que parece cuestionar la función de estos, desligados por completo, a semejanza de la lógica capitalista, de la edificación que construyen, que no es otra cosa que un túmulo funerario:

Imaginad las largas filas de esclavos que bajo un ancho sol tórrido, sobre la arena ardiente, van cargados con bloques de piedra. Desde lejos los ve el faraón y su corte moverse como las líneas negras de un hormiguero. Se está construyendo la pirámide: junto a ella la esfinge más vieja, inmóvil: un rayo de sol dora sus grandes labios graníticos y pone en ellos como un sonreír sarcástico. Los esclavos constructores de pirámides no hacen una obra de comunidad: el látigo del cómitre los incita: saben que aquella obra ingente no es para ellos, y ellos nada más que la fuerza natural empleada por alguien para labrarse una tumba indeleble. La comunidad del trabajo no ha de ser puramente exterior: ha de ser comunión de los espíritus, ha de tener un sentido para cuantos en ella colaboren. La comunidad será cooperación (*O.C.* II:98-9).

Solo el socialismo y la democracia, sentencia Ortega, son moralmente aceptables, cultural y humanamente admisibles, aunque no se refiere al socialismo marxista, sino a un socialismo nacional a la manera de Lassalle. La pedagogía social debe integrar a cada ciudadano, por medio del lenguaje, en la cultura, en la comunidad, y todo miembro del colectivo debe tener conciencia cultural y estar íntimamente ligado a la función que realiza: es inadmisibles para Ortega que el obrero, el trabajador, no contemple el fruto de su trabajo. Cada átomo representa al conjunto, cada átomo es el conjunto; individualidad y colectividad a un tiempo<sup>39</sup>.

Y de ahí la importancia de la escuela, que debe ser universal: única, laica y popular, como la impulsada por Renan, para que garantice que todos los miembros de la comunidad reciban los mismos valores culturales, la misma

<sup>39</sup> El krausismo, con su nacionalismo armónico y orgánico, es la otra variante en este proceso, bien estudiado por Varela (1999).

historia... y la misma ley<sup>40</sup>. Individuo y sociedad como realidades inseparables. La humanidad como hecho social que trasciende al individuo, y “el producto político de esta noción de humanidad es el socialismo” (Molinuevo, 1990:110). Y aparece de nuevo Cristo para anclar bien este discurso a la idea del dios venidero, como símbolo ideal de humanidad que predica contra el individualismo subjetivista, al tiempo que se erige como cemento social. Jesús nos amonesta desde la conferencia de Ortega aduciendo en imperativo categórico kantiano: “No te contentes con que sea ancho, alto y profundo tu yo; busca la cuarta dimensión de tu yo, la cual es el prójimo, el tú, la comunidad” (*O.C.* II:102). La cultura, transmitida por la lengua, como medio de trascender la individualidad y pasar a formar parte del colectivo con la necesaria mediación de la escuela, encargada de transmitir valores comunales. Este es el mensaje de Ortega contra el individualismo estéril. Escuela, creación de individuos orgánicamente integrados en la sociedad que trasciendan la individualidad por medio de la cultura. Individuos purificados, educados, “desprovistos” de su parte sensible, del gorila incontrolable de los instintos y las emociones. El individuo purificado y socializado construye la patria del futuro. La pedagogía social, de gran alcance, debe estar en la patria del futuro, es el componente fundamental, más allá de la política.

\*\*\*

El pedagogo, el político, el sabio que acepta, como Fichte, su destino, su responsabilidad práctica, es, pues, quien debe trasladar a cada individuo la idea de nación. Purificación que incluye lo personal, la parte biológica del hombre, y lo nacional, la parte sensitiva de España. La misión transformadora recae en manos de la juventud en un proyecto inscrito en el pensamiento mesiánico que se remota al entresiglo XVIII-XIX alemán. Este es el Ortega, filósofo y político, habilísimo retórico y orador fascinante, que retrata Pérez de Ayala en *Troteras y danzaderas*, y en cuya estela habla Maeztu, que señala que el proceso de purificación de los instintos ha de comenzar por los propios intelectuales, la juventud generadora de la patria del futuro. La parte sensible debe ser subyugada, individual y colectivamente, por medio de un ideal que permita a España integrarse en la Humanidad gracias al socialismo. Idealismo constructivista bien anclado en el sujeto autoconsciente y que ignora el componente estético, insisto, para la

---

<sup>40</sup> Ese mismo año, 1910, Pérez de Ayala había publicado *A.M.D.G.*, su personal ajuste de cuentas con su educación jesuita (estudió en el Colegio San Zoilo, en Carrión de los Condes, y en el Colegio de la Inmaculada, en Gijón). Fue una novela celebrada por Ortega, educado también por esta orden (en el Colegio San Estanislao de Kostka, en Málaga). Años después, en 1927, también Manuel Azaña noveló de manera muy crítica en *El jardín de los frailes* sus años de formación con los agustinos de El Escorial.

transmisión del ideal. Ortega lo enuncia, desde su voluntad sistemática derivada del neokantismo, que necesita de la Belleza para aunar el Bien y la Verdad, la libertad y la necesidad, pero no llega todavía a especificarlo.

Ortega en 1910 es acabado ejemplo del intelectual enunciado por Maeztu y retratado en 1913 por Pérez de Ayala: auto-contenido y purificado, clarividente y marcial, con un objetivo auto-asignado y dispuesto a cumplirlo con rectitud en la materia nacional, casi un bloque de piedra por esculpir, a través del lenguaje. Subjetividad interiorizada y depurada y lenguaje, los dos pilares en los que se sustenta por ahora Ortega, terminan siendo las principales dificultades del discurso filosófico de la Modernidad. Ortega tomará conciencia de estos límites en 1913/1914, y de la necesidad de la estética para clausurar el sistema, en los textos anejos a la efímera Liga de Educación Política (el "Prospecto de la LEP", el borrador y la conferencia "Vieja y nueva política"), en el "Ensayo de estética a manera de prólogo" y en su primer libro: *Meditaciones del Quijote*. ●

*Fecha de recepción: 02/05/2020*  
*Fecha de aceptación: 05/02/2021*

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, C. (1985): *Intelectuales en crisis. Pío Baroja, militante radical (1905-1911)*. Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, Excma. Diputación provincial.
- ÁLVAREZ JUNCO, J. (2001): *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Barcelona: Taurus.
- (2013): *Las historias de España: visiones del pasado y construcción de identidad*. Barcelona: Crítica.
- AUBERT, P. (2006): "'Vieille et nouvelle politique': l'impossible relève générationnelle. Espagne, 1868-1936", *Mélanges de la Casa Velázquez*, n° 36:1, pp. 49-82.
- (2010): *La Frustration de l'intellectuel libéral. Espagne, 1898-1939*. Cabris: Éditions Sulliver.
- BAUMAN, Z. (1987): *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. Cambridge, UK: Polity Press.
- BENDA, J. (1977): *La Trahison des clercs*. 1927. Intr. André Wolf. Paris: B. Grasset.
- BLOM, P. (2008): *Vertigo Years. Europe 1900-1914*. New York: Basic Books.
- BUCK-MORSS, S. (1992): "Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered", *October*, n° 62, pp. 3-41.
- CACHO VIU, V. (2000): *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CHYTRY, J. (1989): *The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought*. Berkeley, CA: University of California Press.
- DERRIDA, J. (2006): *L'Animal que donc je suis*. Ed. Marie-Louise Mallet. Paris: Galilée
- DÍAZ-PLAJA, G. (1951): *Modernismo frente a noventa y ocho. Una introducción a la literatura española del siglo XX*. Madrid: Espasa-Calpe.
- D'ORS, E. (2000): *Confesiones y recuerdos*. Valencia: Pre-textos.
- EAGLETON, T. (1990): *The Ideology of Aesthetics*. Oxford, UK | Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- ELORZA DOMÍNGUEZ, A. (1984): *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona: Anagrama.

- ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882
- FICHTE, J. G. (1956): *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1806*. Hamburg: Felix Meiner [versión en castellano: *Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1934].
- (1978): *Reden an die deutsche Nation. 1808*. Hamburg: Felix Meiner.
- (2002): *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten / Algunas lecciones sobre el destino del sabio. 1794*. Ed. bilingüe de Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera. Epilogo de Wolfgang Janke. Madrid: Ediciones Istmo.
- FOX, E. I. (1967): "Ramiro de Maeztu y los intelectuales", *Revista de Occidente*, nº XVI (segunda época), pp. 369-377.
- (1984): "Revelaciones textuales sobre las Meditaciones de Ortega", *Ínsula*, nº 455, p. 4.
- GÓMEZ MOLLEDA, M. D. (1966): *Los reformadores de la España contemporánea*. Pról. Vicente Patricio Atard. Madrid: CSIC, Escuela de Historia Moderna.
- GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. (2007): "Maeztu y Ortega: dos intelectuales ante la crisis de la Restauración", en Guadalupe GÓMEZ-FERRER y Raquel SÁNCHEZ (eds.): *Modernizar España: proyectos de reforma y apertura internacional (1898-1914)*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 231-251.
- GRACIA, J. (2014): *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus | Fundación Juan March.
- HANSEN, E. C. (1982): *Disaffection and Decadence. A Crisis in French Intellectual Thought*. Washington, DC: University Press of America.
- HERDER, J. G. (1998): *Schriften zur Literatur und Philosophie, 1792-1800*. Hrsg. Hans Dietrich Irmischer. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- JULIÁ, S. (1996): "Anomalía, dolor y fracaso de España", *Claves de razón práctica*, nº 66, pp. 10-21.
- (2002): "Regenerarse o morir: el discurso de los intelectuales", en VV. AA. *Regeneración y reforma en España a principios del siglo XX*. Madrid | Bilbao: Fundación BBVA, pp. 33-49.
- MADARIAGA, S. de (1924): *Semblanzas literarias contemporáneas: Galdós, Ayala, Unamuno, Baroja, Valle-Inclán, Azorín, Miró*. Barcelona: Cervantes.
- MAEZTU, R. de (1911): *La revolución y los intelectuales*. Conferencia leída en el Ateneo de Madrid el 7 de diciembre de 1910. Madrid: B. Rodríguez.
- (1984): *Liberalismo y socialismo. Textos de 1909-1911*. Ed. E. Inman Fox. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (2007): *Hacia otra España. 1899*. Ed. Javier Varela. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MAINER, José Carlos (2004): *La doma de la quimera. Ensayos sobre nacionalismo y cultura en España*. Madrid | Frankfurt am Main: Iberoamericana | Vervuert.
- MARÍAS, J. (1960): *Ortega. Volumen 1. Circunstancia y vocación*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1967): *El método histórico de las generaciones. 1949*. Madrid: Revista de Occidente.
- MARICHAL, J. (1990): *El intelectual y la política en España. Unamuno, Ortega, Azaña Negrín. Cuatro conferencias*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes | CSIC.
- MENÉNDEZ ALZAMORA, M. (2006): *La Generación del 14. Una aventura intelectual*. Madrid: Siglo XXI.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1910): *L'Épopée castillane à travers la littérature espagnole*. Paris: A. Colin.
- MOLINUEVO, J. L. (1990): "Salvar a Fichte en Ortega", *Azafea. Estudios de Historia de la Filosofía Hispánica*, nº III, pp. 103-150.
- NAVARRA, A. (2015): *El regeneracionismo. La continuidad reformista*. Madrid: Cátedra.
- ORTEGA SPOTTORNO, J. (2002): *Los Ortega*. Pról. Juan Luis Cebrián. Madrid: Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1916): *Personas, obras, cosas*. Madrid: Renacimiento.
- (1991): *Cartas de un joven español (1891-1908)*. Ed. y notas Soledad Ortega. Pról. Vicente Cacho Viu. Madrid: El Arquero.
- (2004): *Meditaciones del Quijote. 1914*. Ed. José Luis Villacañas. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2004-2010): *Obras Completas. 10 tomos*. Ed. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus.
- OTERO, L. E. y LÓPEZ SÁNCHEZ, J. M. (2012): *La lucha por la modernidad. Las ciencias naturales y la Junta para la Ampliación de Estudios*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes | CSIC.
- PÉREZ DE AYALA, R. (1913): *Troteras y danzaderas*. Madrid: Renacimiento.
- PICK, D. (1989): *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848 – c. 1918*. Cambridge: Cambridge University Press.

- PUIG-AAMPER, M. Á. (2007): *Tiempos de investigación. JAE-CSIC, cien años de investigación de ciencia en España*. Madrid: CSIC.
- RESINA, J. R. (2000): "For Their Own Good: The Spanish Identity and its Great Inquisitor, Miguel de Unamuno", en Jesús TORRECILLA (dir.), *La generación del 98 frente al nuevo fin de siglo*. Amsterdam | Atlanta, GA: Rodopi, pp. 235-267.
- RIBAS, P. (2007): "Regeneracionismo: una relectura", en SALAVERT FABIANI, Vicente L. y Manuel SUÁREZ CORTINA (eds.), *El Regeneracionismo en España*. Política, educación, ciencia y sociedad. Valencia: Universitat de València, pp. 47-80.
- RORTY, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- RUKSER, U. (1962): *Nietzsche in der Hispania. Ein Beitrag zur hispanischen Kultur- und Geistesgeschichte*. Bern: Francke.
- SÁNCHEZ ILLÁN, J. C. (2002): *La nación inacabada. Los intelectuales y el proceso de construcción nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SAVAGE, J. (2008): *Teenage: The Prehistory of Youth Culture: 1875-1945*. Nueva York: Viking Penguin.
- SCHAEFFER, J.-M. (2005): "La Thèse de l'exception humaine", *Communications*, nº 78, pp. 189-209.
- (2007): *La Fin de l'exception humaine*. Paris: Gallimard.
- SOBEJANO, G. (1967): *Nietzsche en España (1890-1970)*. Madrid: Gredos.
- SUBIRÁ, J. (1924): *La Junta para la Ampliación de Estudios*. Madrid: Imprenta de "Alrededor del mundo".
- SZONDI, P. (1974): *Poetik und Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- TAYLOR, Ch. (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- TUÑÓN DE LARA, M. (1975): "Antonio Machado y sus Españas", *Cuadernos para el diálogo*, nº 140, pp. 50-52.
- VALLE-INCLÁN, R. M. del (1919): *La pipa de kif. Versos de don Ramón del Valle-Inclán*. Madrid: Sociedad general española de librería.
- VARELA, J. (1999): *La novela de España. Los intelectuales y el problema español*. Madrid: Santillana.
- VILLACAÑAS, J. L. (2000): *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*. Madrid: Espasa-Calpe.
- WOHL, R. (1979): *The Generation of 1914*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ZOLA, É. (1899): *Fécondité*. Paris: E. Fasquelle.