

Presencia de las ideas de Ortega y Gasset en la génesis de la identidad nacional cubana (1916-1940)*

Ariel Pérez Lazo

Resumen

A comienzos del siglo XX la intelectualidad cubana se encuentra en la disyuntiva de dos influencias trasatlánticas, a la hora de redefinir el discurso de construcción nacional, una el panlatinismo, que entendía a América Latina como civilización frente a la "barbarie" norteamericana y otra el panhispanismo, defensor de España frente a la europeización. La obra de Ortega y Gasset, que cuestionaba el mito de la grandeza latina y el tradicionalismo de los panhispanistas, ofrecerá con su visión de una relación armónica entre los términos "civilización" y "barbarie" un espacio para un nuevo discurso nacional en Cuba que supere la cultura colonial y el temor a la influencia norteamericana.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Cuba, europeización, panhispanismo, panlatinismo, discurso nacional, civilización, barbarie

Abstract

At the beginning of the 20th century, Cuban intellectuals were faced with the dilemma of two transatlantic influences when it came to redefining the discourse of national construction: one was pan-Latinism, which understood Latin America as civilization in front of North American "barbarism", and the other was pan-Hispanism, which defended Spain in front of Europeanization. The work of Ortega y Gasset, who questioned the myth of Latin American greatness and the traditionalism of the pan-Hispanists, offered with his vision of a harmonious relationship between the terms "civilization" and "barbarism" a space for a new national discourse in Cuba that would overcome the colonial culture and the fear of North American influence.

Keywords

Ortega y Gasset, Cuba, Europeanization, Pan-Hispanism, Pan-Latinism, National Discourse, Civilization, Barbarism

Un problema que se presenta a la hora de preguntar por la influencia de España en Cuba es si existe una relación entre el discurso poscolonial, en los autores que marcaron la vanguardia literaria y artística en Cuba, en la primera mitad del siglo XX; y el nacionalista, verificado en la exmetrópoli en el mismo periodo. Esto sucede debido a que el segundo pudiera ser visto, en términos opuestos, presentando un talante autoritario y colonialista.

El historiador Rafael Rojas ha propuesto la hipótesis de que en Cuba no se da una experiencia poscolonial en las primeras décadas posteriores a la independencia, donde habría que incluir a la generación que hace la Revolución de 1933, y que en todo caso la búsqueda de una identidad se asemeja a la experiencia europea. En este sentido, Rojas considera que autores como Ganivet, Unamuno y Ortega y Gasset contribuyeron a un discurso de reafirmación nacional que desembocaría en el fascismo, mientras en Cuba el discurso nacionalista de Mañach, Ramiro Guerra, Ortiz, entre otros, crearía las bases intelectuales

* Este trabajo ha sido financiado por una "Dissertation Evidence Acquisition" (FIU). Ha sido presentado previamente en 2019 en "Southern America Modern Languages Conference".

Cómo citar este artículo:

Pérez Lazo, A. (2024). Presencia de las ideas de Ortega y Gasset en la génesis de la identidad nacional cubana (1916-1940). *Revista de Estudios Orteguianos*, (49), 113-135. <https://doi.org/10.63487/reo.vi49.22>

Revista de
Estudios Orteguianos
N° 49. 2024
noviembre-abril



de la Revolución de 1959 y su conversión al socialismo de tipo leninista (Rojas, 1998: 113-114). La idea de Rojas de incluir a Ortega dentro de la tradición nacionalista española del siglo XX sorprende a primera vista, pues Ortega ha sido conocido como el filósofo que preconizaba la europeización de España¹.

En este trabajo estudio, a propósito del análisis de Rojas, en concreto, el caso de Ortega y Gasset en ambas tradiciones, la cubana y la española. ¿Cómo Ortega rompe con el discurso del nacionalismo autoritario español y cómo fue utilizado por la literatura cubana como un referente para la construcción nacional?

Estamos ante un autor que guarda una precisa distancia con aquel discurso nacionalista que pudo ser utilizado en función de una ideología de corte fascista en España. Aunque no se trata de un autor poscolonial, por ser la experiencia de España la de una exmetrópoli donde se genera un movimiento que intenta recuperar la influencia sobre su antiguo imperio colonial a comienzos del siglo XX; sus ensayos fueron leídos por una generación de jóvenes intelectuales cubanos interesados en superar la experiencia de la dominación cultural y económica de los Estados Unidos. La propia circunstancia cubana de ser la última colonia española en emanciparse hizo atractivo el pensamiento de Ortega y Gasset que cuestionaba la idea de un pasado glorioso de España y al mismo tiempo miraba a Europa para poner, a la manera de Renan, en el futuro, el destino de España. La síntesis entre modernidad y tradición en el caso español, para Ortega, tuvo su correlato en la excolonia española de las Antillas, resistida a permanecer enquistada en su pasado colonial o absorbida por la modernidad tipificada por Estados Unidos.

La superación de la ruptura entre España y América Latina, a raíz de la independencia en 1810, se produce hacia 1898, a partir del hallazgo de un problema: ¿cómo definirse frente a un mundo anglosajón, imperialista, donde capitalismo y tecnología resultaban dominantes? En América Latina, algunos autores como Sarmiento, y en general los positivistas, habían hecho de Estados Unidos el modelo de civilización. Es de recordar que la única potencia europea latina, Francia, que había influido históricamente sobre España sería derrotada en 1871 en su guerra frente a Prusia, señalando para muchos el declive de la civilización latina, por lo que, suponían, debían de buscarse otros modelos, inclinándose la balanza hacia los Estados Unidos. Ante este problema, encontramos las obras de Rodó y Ganivet. La percepción que tiene tanto el español, en sus *Cartas finlandesas*, del mundo europeo occidental y del “Norte”, como el uruguayo, con *Ariel*, son el cimiento para construir la imagen del “ser” español e hispanoamericano, respectivamente, frente a la modernidad capitalista a la vuelta del siglo XX.

¹ Nazzareno FIORASO, *¿Españolizar o europeizar? Un perfil de la relación entre España y Europa desde la Ilustración hasta Ortega y Gasset*. Madrid: Verbum, 2020, p. 77.

Ya la poesía modernista había contrapuesto lo anglosajón o lo nórdico a la idea de la latinidad. El redescubrimiento de la América española por los modernistas presenta aquí, curiosamente, la idea de que es la América española la cultura que hereda a la Antigua Grecia, pues “ha guardado las huellas de los pies del gran Baco” (Darío, 2016: 124).

El ideal de la Hispanidad lo vemos, del otro lado del Atlántico, en el rechazo del ideal moderno, encarnado por los pueblos nórdicos (Ganivet, 1961: 25).

En Rodó se encuentra la influencia del discurso que afirmaba un pasado glorioso para los pueblos latinos, que también tenía como referente el refinamiento y la civilización de Grecia y Roma, características que se contraponen a la sobrevaloración de los ideales modernos. Ganivet hará otro tanto con la tradición estoica y cristiana que el aristotelismo y la modernidad han desvirtuado, proponiendo su recuperación frente a una España que insistía en europeizarse.

Rodó señala el contraste entre las dos culturas que han tomado espacio en América, esta vez no son Pan y Baco los símbolos de un alma dionisiaca que oponer a un alma bárbara, sino que se insiste en la importancia de la forma y la elegancia para la cultura: “mucho más que todas las severidades de ascetas y puritanos valdrá siempre para la educación de la Humanidad, la gracia del ideal antiguo” (Rodó, 2015: 33).

Con el rechazo del mito de la “claridad latina”, como opuesta al estereotipo de la “niebla germánica” (de las ideas alemanas), sin embargo, Ortega se habría de erigir, años más tarde, en severo crítico del ideal de la latinidad, es decir, de la idea de los pueblos latinos como herederos de la civilización helénica². Todavía en 1909, en uno de sus ensayos de juventud, Ortega oscila entre los valores de la latinidad de Rodó, que luego habrá de cuestionar en sus *Meditaciones del Quijote*, y la búsqueda de aquel déficit que está provocando la suplantación de la cultura de los pueblos mediterráneos (e hispanoamericanos), por la de los anglosajones y alemanes. En este sentido, en el conflicto entre el Sur y el Norte de Europa Occidental, a los pueblos mediterráneos

nos falta economía y obediencia (...). Además, sin mitología no hay conquistadores. (...) Los alemanes creen en el mito de su emperador, ¿quién podrá resistirlos? Entre nosotros el mal gusto del káiser Guillermo habría bastado para disolver el respeto al Imperio³.

² Este cuestionamiento es muy temprano en Ortega. Así declara antes de 1914: “Yo también he pecado una vez, y a la sabiduría conceptual de los germanos oponía la sabiduría meridional de mi corazón (...) que se sintió una vez rozado por la quilla llena de ovas de la barca de Ulises”, “El *pathos* del Sur” (1911), en *Personas, obras, cosas*, II, 82. Se hace referencia a la edición de *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, indicando el tomo en romanos y las páginas en arábigos.

³ “Al margen del libro *Colette Baudouche*, de Maurice Barrès” (1909), en *Personas, obras, cosas*, II, 54.

En otros términos, era la “barbarie” alemana la que permitía el triunfo sobre los pueblos latinos, como Francia en 1871. Ya se esbozaba aquí la crítica al gusto por la forma, al “buen gusto” que hacía imposible la virtud de la obediencia de la que podían presumir los alemanes. Ortega, ya en este momento, había usado el término “pueblos mediterráneos” en sustitución de “pueblos latinos”, lo que anticipaba su posterior rechazo a la entronización de Roma como heredera de Grecia y la superación del conflicto entre latinos y sajones como un falso problema. Aquí se define a la cultura mediterránea de su tiempo como aquella que ha heredado el gusto por la forma, pero ha prescindido de la mitología y la obediencia. El Imperio alemán, por el contrario, ha heredado los mitos, pero no el gusto por la forma.

Será, con las *Meditaciones del Quijote*, que Ortega desarrolle la idea de cultura mediterránea que aparece de modo irónico en “Al margen del libro *Los iberos*” (1909). Menciona, en tal sentido, los trabajos de un etnólogo francés empeñado en dar origen indoeuropeo a los iberos, idea de la que Ortega advertirá implicaciones de identidad, más allá de la mera curiosidad histórica:

la tesis más generalmente aceptada pone nuestra cuna en África: nuestros padres fueron kabilas. Según esto, la guerra que ahora movemos en los alrededores de Mar Chica sería una guerra civil⁴.

Lógicamente, Ortega entiende que la antinomia civilización-barbarie obliga a aceptar el mito del origen indoeuropeo de los iberos mientras “estén suspendidas las garantías constitucionales”⁵ y, por otra parte, no funciona si se establece una comunidad étnica con el colonizado, pues: “¿Cómo hablar si no libremente, filosóficamente de la raza berebere?”⁶

Aquí critica la identidad, etnia y cultura, como justificación de la política colonial⁷. El mito del carácter indoeuropeo puro de España es mencionado de manera irónica. Ortega sabe que los iberos no son “arios” y que esto solo puede ser sostenido dentro de una política autoritaria, congruente con el discurso colonial.

Ortega se posiciona, por tanto, en el debate sobre la cultura latina, rechazándola por lo que tiene de falsificación histórica y discurso colonial. La verdadera heredera de Grecia sería, no Roma, origen del ideal de la “latinidad” o la América española según Darío, sino Alemania, donde han vuelto a florecer “ideas griegas”: desde la Reforma hasta la filosofía moderna⁸.

⁴ II, 79.

⁵ *Ibid.*, 80.

⁶ *Ibid.*, 80-81.

⁷ Más complejo resulta analizar cómo Ortega de igual forma se separa de la alternativa al relato nacional español. En esta alternativa que se remonta a Pedro de Alarcón, el pasado oriental es utilizado para justificar la empresa colonial en Marruecos (Calderwood, 2019: 49-50).

⁸ *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 776.

Ortega cuestiona el nacionalismo que pretende hacer europea a España a través de la mixtificación del pasado: sea haciendo de los iberos un pueblo indoeuropeo o restando importancia a que España, como nación, haya tenido un déficit de modernidad o espíritu europeo. Este último déficit, para el filósofo madrileño, estaría dado por la ausencia de eventos como el feudalismo o la Reforma. Mixtificación del pasado era también afirmar que España, como pueblo latino, era heredero de la civilización clásica de Grecia. España, en este sentido, no puede construir una falsa tradición que la una con Grecia, como pretendían los panlatinistas, sino que sólo reconociendo su “barbarie” puede avanzar en el camino de la civilización.

Al hacer esto, Ortega pudo ser perfectamente leído en clave poscolonial –como fuente para la construcción de una identidad– al otro lado del Atlántico, por la élite intelectual de un país que aspiraba a convertirse en nación.

1. Ramos: en busca de la nación

El debate sobre la identidad nacional estuvo presente en la última colonia de España en América, con la que lazos más duraderos habría de establecer en términos de emigración y mutua influencia.

Los temas introducidos por la generación del 98 trascendieron las fronteras peninsulares y, como hemos visto, sirvieron para lograr la reconciliación entre España y sus antiguas colonias americanas, pero: ¿cómo observar la misma actitud piadosa hacia la “Madre Patria” en Cuba cuando aún estaban vivos en la memoria los horrores del colonialismo? No de inmediato, pero ya en la segunda década del siglo, justo cuando se alzaba en el horizonte español la generación de 1914, habrían de presentarse en Cuba preocupaciones similares a las de Ortega.

José Antonio Ramos fue un escritor y diplomático cubano. Su obra *Manual del perfecto fulanista* (1916) expresa el malestar de los intelectuales con la naciente República cubana, que mantiene una cultura colonial y vive la dependencia política y económica de los Estados Unidos y el ascenso del populismo, como el del Partido Liberal del presidente José Miguel Gómez (1909-1913). Señala que para nuestras muchedumbres de hoy, lo único genuinamente cubano que podemos ostentar sigue siendo lo mismo que nos permitía el Ministerio de Ultramar: el negrito, la mulata, la hamaca, el tabaco, la guajira, la rumba, el “chévere cantúa” y el pasmo de admiración y acatamiento por todo lo extranjero (Ramos, 2004: 19).

Ramos se encuentra frente al problema de cómo posicionarse ante la necesidad de superar el carácter colonial de la cultura cubana sin caer en la americanización, cuando han pasado poco más de quince años desde el fin de la dominación española, como se aprecia en *Nao, Esquífe y Tierra* (Pérez Rubio (ed.), 2015: 241).

Su perspectiva de la cultura es similar a la del autor de *Meditaciones del Quijote*. Ortega, dos años antes, había definido a la cultura como la forma de lo que antes estaba en potencia. Cultura en las *Meditaciones* era el cultivo dado a las potencias animales del hombre. También era definida la cultura como el proceso de extraer el sentido o *logos* de lo que antes no tenía, es decir, de la vida espontánea o inmediata⁹. Había llegado a este concepto desde su relación con el de vida¹⁰, como puede verse en su obra anterior a sus *Meditaciones*. La clásica crítica de la Escuela de Frankfurt a la idea neokantiana de la cultura (“cultura” como “vida espiritual”) aquí no tiene sentido, ni en Ortega ni en Ramos. El pueblo llano aporta a la cultura, ésta no es obra exclusiva de las élites cultas. La misión de los intelectuales es aportar el concepto que revele el sentido de la vida espontánea popular. La cultura popular es entendida por Ortega, en 1914, como “vida espontánea e inmediata”, espontaneidad que la alta cultura habría de purificar, pero no rechazar.

Ramos valora positivamente, siguiendo la perspectiva orteguiana de la cultura, en sentido general, el elemento cultural negro que en la visión neokantiana y positivista era relegado como barbarie. Así considera que, dentro de las tareas de la intelectualidad cubana, está “que el concierto y el drama nos ofrezcan en formas universales y eternas el contenido espiritual y quintaesenciado de la rumba y el gallo” (Ramos, 2004: 55). Nótese el término “forma” para referirse a la tarea de la cultura intelectual, ante el “contenido” o la materia aportada por la cultura popular cubana, tanto de raíz española (el juego de gallos) como africana (la rumba). Son los intelectuales, a través del concepto, los que convertirían en drama teatral y concierto musical lo que estaba como mero contenido en la cultura popular cubana y era despreciado como barbarie. De ahí que, si bien fustiga a las masas que no reconocen a los individuos de selección, lo que explica el triunfo del fulano o caudillo, reconoce que el intelectual no las puede ignorar, pues también son portadoras de cultura.

¿Cómo logra situarse en una posición equidistante de los dos polos de cultura colonial que atraían a Cuba: España y Estados Unidos? A este problema sólo se podía llegar a través del problema de cómo constituirse en verdadera nación, postergado por la disociación entre masa y minorías. Si Cuba no devenía nación, estaba destinada a vegetar en el coloniaje, sea por inercia u orbitando hacia una nueva metrópoli. El problema de Cuba, habrá de señalar Ramos, presentaba afinidad con el observado por Ortega al otro lado del Atlántico, la ausencia de una verdadera nación en España, pues en la Cuba republicana:

no es precisamente la turbamulta de apetitos vulgares la que puede quejarse de que ellas hasta el presente han impuesto sus desafueros como ley –sino las

⁹ I, 755.

¹⁰ No es aventurado suponer que Ramos, cónsul cubano en Madrid desde 1911, haya leído a Ortega, o bien en su inicial faceta periodística, o bien directamente en las *Meditaciones* de 1914.

individualidades superiores y universales, reducidas a la impotencia por ese mismo pesimismo desalentado y ese afán colectivo de satisfacciones materiales (Ramos, 2004: 16).

Antes que el problema de la equidad económica, el problema de Cuba era el de la falta de equidad de las masas con las individualidades superiores, suplantadas por éstas en su función social de “minorías directoras”.

Es interesante el uso por el autor de los conceptos de masa y minoría a la hora de entender el problema de Cuba, concebido por éste como el de la indocilidad de las masas, el mismo que Ortega mencionaría en *España invertebrada*, cinco años más tarde. La solución de la supervivencia colonial en Cuba estaba en que a estos grandes hombres “se les comprenda para que se produzca un gran pueblo y una nacionalidad indestructible” (*idem*).

En esta obra, por otro lado, se puede ver un fuerte anticlericalismo, incluso una postura anti-religiosa, lo cual lo desmarca en parte de los temas de autores de la generación del 98, como Unamuno o Maeztu, o sus precursores, como Ganivet, interesados en la importancia del catolicismo para la cultura española¹¹.

Ramos, en este sentido, hace una positiva valoración de la influencia social del protestantismo en los Estados Unidos, en contraste con el catolicismo practicado en Cuba. Esto lo separa radicalmente de los autores de la generación del 98 antes señalados y de Rodó, que rechazan los valores protestantes –el culto calvinista al trabajo. Estos aspectos de su pensamiento lo acercan a Ortega, quien de igual manera no había dado al catolicismo peso importante en la búsqueda de una construcción nacional.

2. La absorción orteguiana de la circunstancia en Cuba

Hemos visto en los escritores hispanoamericanos el problema de cómo definirse frente a los Estados Unidos, o como civilización, a la manera panlatinista, o como barbarie, a la positivista.

Hemos visto también cómo Ramos es una figura afín a José Ortega y Gasset y cómo el problema de definirse ante Estados Unidos, por un lado, y el pasado colonial, por otro, tuvo un peso determinante en la obra del primero a la hora de buscar una alternativa al discurso nacionalista español, propio del hispanismo de Unamuno o Maeztu.

Podemos preguntarnos, en este sentido, para una mejor comprensión de su influencia en Cuba en medio del debate abierto por Rodó frente a la americanización, ¿qué idea tuvo Ortega de los pueblos americanos? En su visión, son pueblos jóvenes. Ésta es una característica biológica. Aquí puede verse un análisis propio del vitalismo del que además bebiera Spengler. Por América

¹¹ Unamuno veía la misión de Castilla en la expansión del catolicismo (Unamuno, 2017: 70).

entiende al hemisferio occidental en general y acentúa esta juventud, que equivale a inmadurez, deseo de tener comienzos radicales, de innovar en todos los órdenes de la vida. Ortega, ante el fenómeno norteamericano, observa “en el alma americana un tipo de espiritualidad primitiva, un comienzo de algo original y no-europeo”¹².

Aunque visto así quizás pudiera plantearse una analogía con la barbarie de la pampa argentina del *Facundo* de Sarmiento, Ortega, sin embargo, no tenía una visión negativa de la barbarie, algo que ya podemos ver en Unamuno. La barbarie americana podía ser la posibilidad de nuevos comienzos en el camino de la civilización.

De ahí que Ortega entendiera el tecnicismo norteamericano como expresión de su inmadurez. Debido a la ausencia de principios auténticos, la cultura americana tenía que acudir, para constituirse, a uno europeo, la técnica. No podía en base a este juicio sostenerse la creencia de Sarmiento, heredada por los positivistas americanos, de que Estados Unidos representaba la civilización frente a la barbarie de América Latina. No tenía sentido tampoco la idea, corolario de lo expresado por Sarmiento, de imitar la civilización norteamericana.

Algunas décadas antes de que Ortega escribiera su “Hegel y América”, Rodó vio que en Estados Unidos “el espíritu de vulgaridad no halla ante sí relieves inaccesibles para su ascensión” (Rodó, 2015: 75). Para Ortega, sin embargo, América era, siguiendo a Hegel, el continente del porvenir. De ahí que no tenía sentido tratar de forjarse una tradición en América, como planteaban los panlatinistas. El énfasis americano en la técnica sólo estaba supliendo un déficit, el de la autenticidad.

Y ante la imposibilidad inmediata de aplicar a Cuba el tecnicismo americano, la búsqueda de una cultura auténtica habría de erigirse en un problema fundamental. En otras palabras, si el tecnicismo americano era resultado de una actitud inauténtica, no tenía sentido buscar la norteamericanización de Cuba en lo cultural, aun cuando se trataba de una economía mono-productora adscrita al mercado norteamericano desde 1902. El problema era entonces cómo constituirse en una cultura auténtica dado el rasgo de lo americano, apuntado por Ortega, de ser “el continente del porvenir”.

¿Cómo fueron asumidas estas ideas de Ortega en Cuba? Uno de los primeros temas relacionados con la identidad en la Cuba republicana estuvo dado por el ensayo de Mañach “La crisis de la alta cultura en Cuba”, donde se avizora una tesis que habría de repetirse posteriormente: Cuba era un estado sin nación. La influencia de *España invertebrada* de Ortega en este ensayo es evidente (Díaz, 2003: 6). Si, históricamente, los estados se constituyen después de establecida una nación, en Cuba se da el fenómeno inverso. Esta noción de que se ha arribado a la independencia de una manera abrupta, de que la sociedad

¹² “Hegel y América” (1928), en *El Espectador VII*, II, 678.

no estaba preparada para ella, puede ser leída como parte de una reacción anticolonial, pues la república era la ficción de la independencia por la presencia de los vicios coloniales. Podemos ver aquí un eco de la idea de Ortega de la inmadurez de los pueblos americanos. En este sentido, Mañach se pregunta por qué Estados Unidos puede considerarse un pueblo menos culto que Francia:

Advertimos, pues, que la cultura se manifiesta como una unidad orgánica, no como un agregado aritmético (...). Por eso, la formación de la alta cultura en los pueblos jóvenes suele estar condicionada por la aparición de un ideal de independencia y de peculiaridad (...). Así, en Francia, la cultura nos parece superior, y lo es en realidad, porque la hallamos siempre puesta al servicio de una personalidad colectiva ya cuajada. En cambio, los Estados Unidos no han tenido hasta ahora sino una cultura aritmética, sin apariencia alguna de organicidad debido a que la conciencia nacional está todavía esbozándose (Mañach, 1999: 10).

Mañach se adscribe al concepto de nación introducido por Renan y que, además, sirviera de fundamento a Ortega para cuestionar la presencia de ésta en España: la nación como un proyecto futuro que resultaba dos veces pertinente por el carácter de “pueblo joven” de Cuba. El ideal de independencia que arriba se señala tiene esa marca de futuridad que Ortega había reclamado para España, en aquel caso en la idea de incorporar a España a un futuro proyecto europeo que tardaría décadas en concretarse.

La llegada a la independencia en Cuba sin contar con una nación era resultado, según Mañach, de que las élites intelectuales habían derrochado su energía en la cruenta lucha armada mientras que el régimen republicano introducido tras la intervención norteamericana establecía una sociedad de masas, que ya hemos visto definida en Ramos, donde no había suficiente espacio para estas élites. En una obra posterior que más adelante analizaremos, Mañach condenaría la tradición española por su incapacidad para constituirse como nación. De esta manera, afirma que, pese a estar España “tan vocada siempre a lo intemporal, ha solido carecer de resonancia entrañable para lo puramente histórico” (Mañach, 1973: 87). En otras palabras, afirma el déficit de modernidad que tan claramente Ortega había expresado en *España invertebrada* y *Meditaciones del Quijote*.

Jorge Riopedre (2018) ha realizado un paralelo entre una obra de Mañach, *Indagación del choteo*, y *España invertebrada*, viendo en el primero el intento de explicar la crisis de la nación cubana. Encuentra, por tanto, en el particularismo y el odio a los mejores que Ortega veía en la “embriogenia” de España la misma causa de la ausencia de nación en Cuba. Aquí habría que aducirse que en Cuba el particularismo español no se manifestó con igual fuerza que en España, por ser un país de proporciones menores y carecer de subdivisiones políticas dentro del Estado, como lo serían los fueros de que gozaban algunas regiones

españolas. El factor racial y la división nacional en torno a este tema sería un punto de razonable contacto entre la tesis del filósofo español y el caso cubano. Mañach, en este sentido, conecta el análisis de *España invertebrada* con la crisis cubana de la que se aprecia un notable eco, la idea de que el pueblo español se ha encerrado en sí mismo produciendo la invertebración de su nación, pues se trata de un pueblo de “concreciones individualistas” que “no podía sentir el lejano dolor de sus colonias” (*idem*). Es decir, es la invertebración de España, el individualismo o particularismo español el que hizo posible la separación de Cuba del Imperio español. Es decir, no hace falta buscar este particularismo en Cuba, del que hubo algunos ejemplos en el siglo XIX: Cuba como país independiente sería el resultado del particularismo español.

El ensayista Alberto Lamar Schweyer, en una novela, *La roca de Patmos*, expresa la idea de que Cuba ha decaído con respecto al comienzo del siglo XIX: “Pertenezco a una generación mediocre y perdida que no pudo dignificarse con el sacrificio, ni salvar del desastre el legado de los héroes” (Lamar Schweyer, 2010: 238).

Puede verse aquí un tema que entronca el discurso de reafirmación nacional cubano con el español de principios del siglo XX: la existencia de una tradición, de un pasado glorioso que se ha perdido. Mañach lo sitúa en el período anterior a 1868, Lamar Schweyer en el momento en que culmina la Guerra de Independencia. Así era, para el caso español, la idea de la crisis como decadencia que puede verse en Maeztu, fenómeno que este pensador –a quien Ortega dedica su *España invertebrada*– atribuye a la falta de patriotismo; a que se haya llegado a “compartir las críticas de los demás respecto de nosotros” (Maeztu, 1946: 709).

De ahí que la esperanza de “salir de este período de depresión del ánimo” se encuentre en el pueblo “que no compartió nunca el escepticismo de los intelectuales, y, además porque la misma cultura nos muestra que nuestra labor en el pasado no es inferior a la de ningún pueblo en la tierra” (*idem*). No hay mayor distancia que ésta entre Ortega y Maeztu y entre este último y los epígonos de Ortega en Cuba. Ramos, Mañach y Lamar Schweyer, como Ortega, ponían sus esperanzas para salir de la crisis en los intelectuales; Maeztu, en el pueblo. No se trata aquí de asumir los tópicos positivistas que veían la salida de la crisis de España, a la manera de Costa, en la construcción de ferrocarriles y telégrafos, sino de comprender que el déficit de modernidad de la cultura española se hallaba en la falta del concepto, como expresaba Ortega desde su juventud en “Meditación del Escorial” o como lleva a forma definitiva en *Meditaciones del Quijote* cuando considera que España representa “una forma paradójica de la cultura: (...) la cultura sin ayer, sin progresión, sin seguridad; la cultura en perpetua lucha con lo elemental”¹⁵, por su carácter impresionista, es decir, de vida espontánea. La importancia que Ortega daba a las minorías es reconocida

¹⁵ I, 786.

por Mañach en “La nación y la formación histórica”, quien enfatizaba que en la vida de los pueblos el progreso provenía de grupos, de entre los cuales:

Hay entre esos grupos un tipo especial, que (...) cree sinceramente no tener, un interés peculiar que lo mueva, como no sea el de preservar su propia dignidad y comunicársela a todo el conglomerado en que vive. Ese grupo son las minorías históricas (Mañach, 1999: 105).

Aquí puede verse claramente el concepto orteguiano de la acción social dada por la relación entre masa y minoría. En otro pasaje del mismo ensayo, Mañach complementa esta idea de la dignidad propia como razón de la acción social de las minorías. Estas pretenden dignificar su medio a fin de dignificarse a sí mismas. Mañach complementa esta idea original propia con la idea orteguiana del programa común o de vida colectiva. Advierte de que las minorías pueden servir a intereses particulares y de ahí la importancia de unificar las interpretaciones sobre el “bien común”.

La importancia dada por Mañach a las minorías era compartida por Lamar Schwyer, quien, además, comparte la idea de decadencia –que aplica a Cuba. Esta visión de la crisis republicana en Cuba avizora un tema orteguiano: el del triunfo de las masas. Aspecto que en Lamar también pudiera ser entendido como resultado de la hegemonía económica norteamericana: “El mundo va a la nivelación, al aplanamiento y a la llanura. (...) El hombre de hoy es el tipo estándar y no hay otra posibilidad que el récord” (Lamar Schwyer, 2010: 22).

El “hombre-estándar” es un término usado tres años antes de que Ortega acuñara su concepto de “hombre-masa” como aquel que se siente igual a todo el mundo en *La rebelión de las masas*. Se da aquí una afinidad entre Lamar Schwyer y Ortega, a raíz de una común influencia de Nietzsche. Francisco Ichaso, otro de los ensayistas cubanos de esta generación orteguiana, expondrá los caracteres del “hombre-masa” a través de lo que Ortega llamará en *La rebelión de las masas* el “politicismo integral”:

El politicismo integral, la absorción de todas las cosas y de todo el hombre por la política, es una y misma cosa con el fenómeno de rebelión de las masas (...). La masa en rebeldía ha perdido toda capacidad de religión y de conocimiento. No puede tener dentro más que política, una política exorbitada, frenética, fuera de sí, puesto que pretende suplantar (...) a las únicas cosas que (...) son aptas para ocupar el centro de la mente humana¹⁴.

En efecto, para Ichaso, la nueva política está dada por “partidos políticos propugnadores de la acción directa –término orteguiano– [que] se disputan

¹⁴ IV, 364-365.

el poder público, previa una sencilla y terrible condición: el exterminio de sus adversarios” (Ichaso, 2016: 32):

Lo que la enlaza con los períodos más tenebrosos de la Historia, es el énfasis dogmático que se ha puesto en ella (...). La gran conquista del liberalismo fue suavizar las luchas políticas, dando a lo político su verdadero carácter relativista y contingente. Como ha dicho Ortega y Gasset el liberalismo “proclama la decisión de convivir con el enemigo” (*idem*).

Tomar como un absoluto la realidad política y no entender su carácter contingente es lo que determinaba la política de masas, de ahí la importancia de la labor social de los intelectuales, concebidos por Ortega con la misión de crear nuevos proyectos para la vida colectiva.

Si las minorías no encuentran en el campo social incentivos para su acción, si falta la nación, si la República es más nominal que real, como mencionaban Mañach y Lamar: ¿cómo lograrla? Los comunistas, como Roa, dirían que con la ruptura de la dependencia económica con los Estados Unidos. Aquí está el discurso de la Revolución de 1933 contra Gerardo Machado, quien en Cuba había replicado la solución de autoritarismo y programa de desarrollo económico de Primo de Rivera; revolución que puede ser vista como la encarnación de ese proyecto de descolonización, por un lado, o de cristalización de la nación, por otro, y que coincide en el tiempo con los comienzos de la Segunda República en España.

Hubo más de un marxista que polemizara contra Mañach. Tal es el caso de Raúl Roa, quien le escribe una carta abierta en 1931 donde descalifica a todo el *Grupo Minorista*. La crítica se dirige a que dichos intelectuales, según creían, no tuvieron en cuenta el problema fundamental del momento: la dependencia de los Estados Unidos.

En este sentido, la centralidad del concepto de imperialismo en el discurso político radical de un sector importante de dicha generación pudiera hacer pensar que hizo menos fuerte la previa influencia de Ortega. Sin embargo, Roa es un autor que admiraba al mismo tiempo a Ortega y a Marx. En este sentido, a pesar de su marxismo doctrinario, reconoce la importancia filosófica de *La deshumanización del arte* de Ortega¹⁵. Y la síntesis entre las ideas de ambos autores no es de sorprender cuando el propio Ortega anunciaba, desde 1925, en su artículo “Elogio del *Murciélagos*” que el radicalismo de las vanguardias artísticas debería ser complementado con un no menor radicalismo político y social:

¹⁵ “Al entrar a la universidad (...) bajo mi sobaco pendían, indistintamente, *La interpretación de los sueños* de Freud; *La decadencia de Occidente*, de Spengler; *La deshumanización del arte* de Ortega y Gasset y la *Crítica de la economía política* de Marx” (Lechuga (ed.), 2004: 351).

hay dos clases de épocas históricas: en unas, los hombres se preocupan más de agenciarse placeres que de evitar los dolores; en otras, acontece lo inverso (...) poseemos excelentes clínicas y detestables espectáculos (...). Si somos insinceros en nuestros placeres, ¿cómo no lo seremos en todo lo demás?¹⁶

Esta “crisis de los deseos” o de los placeres se manifiesta en que el europeo se adscriba a partidos políticos que han perdido la capacidad de entusiasmar, se conserven “instituciones disecadas” o se lean “clásicos que no entendemos”. La crisis de la Europa “burguesa” se complementa con el hecho de que mientras Europa arrastra “sin fe las momias de sus instituciones”, Rusia “revolucionaria y danza”, de manera que “el baile y la subversión, nos parecen sucesos tan esenciales a nuestro tiempo, que (...) llegan a confundirse en nuestra sensibilidad”¹⁷. No es que Ortega apoye el comunismo ruso, que considerará, junto con el fascismo, un movimiento típico del hombre-masa, pero ve en aquella revolución desvirtuada una razón que la une con el nuevo arte, y ésta es responder al desfase entre la sociedad de Occidente y sus valores.

Pese a la crítica de los marxistas cubanos a los autores que habían recibido inspiración de Ortega allende el Atlántico, el rechazo a la norteamericanización de Cuba tenía un asidero en la obra orteguiana, pues Ortega, tanto en “Hegel y América” como en *La rebelión de las masas*, rechazará la idea de que Estados Unidos pueda sustituir a Europa en la continuación de la civilización occidental. En 1927, cuando *La rebelión de las masas* aún era una serie de artículos por entrega en *El Sol* de Madrid, Lamar Schweyer rechazará la idea de que América sea la prolongación de Europa; se trata de una nueva cultura: “El pragmatismo de James es la manifestación intelectual de ese carácter barbarizante –en el criterio cultural europeo– de la técnica” (Lamar Schweyer, 2017: 137-138).

Pese a haber sido escrita tres años antes de “Hegel y América” y *La rebelión de las masas*, sería difícil no reconocer el influjo orteguiano en la obra de Lamar cuando puede verse muy tempranamente en el primero el rechazo a la glorificación de la técnica, al intento de suplantar la cultura con ésta. Sobre la famosa preferencia futurista de la belleza de un automóvil a la victoria de Samotracia, el filósofo español rechazaba “el gesto con que en esa frase grosera se pretende romper la comunión con la realidad helénica”¹⁸.

Asimismo, cuando se comprueba que Ortega veía en el hecho revolucionario un acto típicamente continental europeo, propio del estrecho círculo de Alemania, Francia e Italia, tesis de la que Lamar se apropia:

¹⁶ En *El Espectador* IV, II, 443.

¹⁷ *Ibid.*, 444.

¹⁸ “La teología de Renan” (1910), I, 334.

Este origen intelectual de las revoluciones recibe elegante comprobación cuando se advierte que el radicalismo, duración y modo de aquéllas son proporcionales a lo que sea la inteligencia dentro de cada raza¹⁹.

En este sentido, en España nunca hubo verdaderas revoluciones, lo mismo que Lamar observa en América Latina:

la prédica democrática llega a América unida a la acción ejemplar de la revolución francesa, adelantándose las consecuencias a los fundamentos y a la acción del principio intelectual (Lamar Schweyer, 2010: 76-77).

Si la cultura de América Latina fuera diferente a la occidental, entonces no habría lugar para el fenómeno revolucionario²⁰. Lo que era necesario era adaptar las formas políticas a la cultura o crear, más bien, nuevas formas políticas. En esto coincide con Ortega, que ve en la revolución un hecho racionalista y propio del estrecho círculo de países donde el racionalismo tomó cuerpo. La singularidad que Ortega veía en América explica el distanciamiento del marxista Roa con su obra, pues la revolución para el primero no tenía alcance universal. La diferencia fundamental entre Ortega y Lamar es que el autor de *La rebelión de las masas* no acepta el determinismo racial de Lamar, pero coinciden ambos en que Estados Unidos ha creado una cultura basada en el unilateralismo de la técnica, resultado de la democracia. El rechazo de Ortega a la “democracia ensanchada” (en palabras de Scheler) tenía su correlato en el interés de Lamar de oponerse a la norteamericanización de Cuba. Lamar, por tanto, no podía sostener la tesis de una norteamericanización de Cuba por la imposibilidad de trasplantar su democracia y su cultura técnica al ambiente cubano.

Dentro de esta reacción anticolonial, cuya diferencia con el clásico antiimperialismo marxista hemos visto antes, también entraría la problemática racial, pues el reconocimiento de la negritud en la cultura cubana, por estos autores, fue entendida como una manera que romper con el pasado español.

La valoración que sobre Ortega hizo esta generación interesada en marcar distancia con el pasado colonial y la raíz hispánica, buscar una identidad propia, pudo encontrar eco en un ensayo orteguiano, *Las Atlántidas*, donde hace accesibles al público de habla española las ideas de Spengler. A esto hay que sumar la lectura, años antes, de sus *Meditaciones del Quijote*, donde la frase “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”²¹ fue leída

¹⁹ “El ocaso de las revoluciones” (1923), en *El tema de nuestro tiempo*, III, 636.

²⁰ Lamar, por su aceptación de una genética mecanicista, cree que la mezcla racial en América Latina ha implicado la aparición del tipo primitivo de las diferentes razas que en ella habitan. Esto es lo mismo que decir que América Latina era territorio bárbaro, pero por razones diferentes a las de Ortega, quien creía en la edad de los pueblos dada por su más o menos vitalidad.

²¹ I, 757.

como un reclamo de absorber todo aquello del contexto cubano que había sido relegado por la dominación colonial, primero, y la influencia norteamericana, después. También puede verse la influencia de *La deshumanización del arte*, donde Ortega reconocía el vanguardismo como una nueva sensibilidad. Es precisamente Mañach, denostado por Roa, quien revela en su ensayo “El estilo de la Revolución” la unidad entre el espíritu revolucionario de la generación del 30 y la nueva sensibilidad de aquella generación:

Lo que nosotros negábamos en el arte, en la poesía y en el pensamiento era lo que había servido para expresar un mundo vacío ya de sustancias, vacío de dignidad y de nobleza. (...) Alentábamos lo afro-criollo, porque veíamos en ello una insurgencia sorda, un intento por romper la costra de nuestra sociedad petrificada (Mañach, 1999: 149).

Aquí se ve la conexión entre arte y sensibilidad revolucionaria que ya Ortega había percibido años antes en su “Elogio del *Murciélago*”. También vemos aquí en Mañach la visión de las expresiones culturales de origen africano en Cuba como –utilizando los términos de Ortega– vitalidad opuesta a mecanización. La cultura colonial se había anquilosado frente al desarrollo de la sociedad en la República. En este sentido, las normas de la alta cultura debían corresponder al cambio en la sensibilidad. La revalorización de lo africano correspondía al intento por darle vitalidad a una cultura mecanizada.

Es entonces que autores como Fernando Ortiz y Lydia Cabrera subrayan la importancia de las raíces africanas, suprimidas hasta entonces del acervo nacional, cuando, una década antes, el filósofo español había proclamado la superación de la idea europea de la civilización como opuesta a la barbarie: “Cesará el privilegio arbitrario que otorgamos a nuestro rincón del espacio y el tiempo (...) que convierte en absurda superfluidad la existencia de pueblos y edades «bárbaros»”²².

Asimismo, Alejo Carpentier, algunos años después de Mañach, subrayaría el elemento mítico presente en la cultura latinoamericana por sus raíces indias y negras, tema que se hace visible en *El reino de este mundo*, para establecer el distanciamiento con Occidente. Asimismo, se expresa en uno de sus ensayos –“Del eslogan fascista”– sobre las razones que explican el atraso de los pueblos negros, que no puede confundirse con una inferioridad biológica o cultural:

el negro, hombre fáustico por definición, tenía forzosamente que ser dejado atrás por una civilización esencialmente apolínea, temerosa del vacío y de lo desconocido, calculadora y adicta a una materialización concreta del espíritu (Carpentier, 2017: 83-84).

²² *Las Atlántidas* (1924), III, 771.

El atraso de los pueblos africanos es explicado por Carpentier por la ausencia de mestizaje, lo cual implica una valoración positiva del proceso de hibridación racial ocurrido en Cuba. Sin embargo, lo fáustico es extendido a esta civilización y también a otras, algo que lo separa de Spengler. Y es interesante que Carpentier denomine “fáusticas” a las civilizaciones africanas, el mismo término utilizado por Spengler para caracterizar a la civilización occidental, mientras que a ésta última la define como “apolínea”, lo cual lo distancia del pensador alemán y lo acerca al Ortega del período vitalista. Carpentier, en este ensayo de 1938, describe un proceso que sería llamado por Spengler “civilización” –en oposición a la cultura– y por Ortega, “mecanización”. Ortega en *El tema de nuestro tiempo* había visto a la cultura europea como anquilosada y en la necesidad de hacer contacto con lo vital para renovarse: “*La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*”²³.

Aquí Carpentier, en un eco orteguiano, muestra a la cultura africana como lo vivo frente a la anquilosada civilización utilitaria del norte de Europa y los Estados Unidos, por lo que el negro, al ser “hombre fáustico”, constituye una posibilidad de renovación para “una civilización cada vez más apolínea” (*ibid.*, 85).

Es, pues, deber del intelectual acercar la cultura a la vida. Se trataba del tema de nuestro tiempo, tanto de Europa como de América, teniendo en ese último mayor gravedad porque se trataba de construir una identidad partiendo de diferentes culturas previas con un pasado reciente de relación violenta entre ellas. Lo apolíneo corresponde aquí a lo mecanizado y anquilosado en la cultura, en los términos de Ortega y Mañach, respectivamente.

Lino Novás Calvo, escritor hispano-cubano nacido en 1903, en el cuento *En las afueras*, publicado en 1932 en la *Revista de Occidente*, refleja y valora el extrañamiento de la oleada de inmigrantes españoles a comienzos de la República, al tratar de asumir esta nueva cultura cubana, en plena efervescencia anticolonial²⁴.

Novás Calvo es un autor que merece destacada atención, en su análisis del discurso colonial en Cuba y su supervivencia republicana, por el uso de los conceptos que Ortega había introducido en su análisis tanto de la historia española como de la civilización europea. No debe confundirse este análisis con una influencia de Spengler, pues éste último estuvo interesado en afirmar la decadencia de Occidente siguiendo una teoría de las culturas como organismos a la cual le añade la noción cíclica de la historia. Ortega en *La rebelión de las masas*

²³ III, 593.

²⁴ El afán de la protagonista, inmigrante europea que “había querido hacer vida de negros por mucho tiempo” es el reverso de la hija de una cubana de color, atada al viejo discurso del blanqueamiento, propio de la colonia (2003: 162). Aquí aparece la huella de la autenticidad orteguiana.

mostrará que Occidente no está en decadencia porque las masas que de él se han apoderado expresan una vitalidad que impide tal diagnóstico.

Una idea orteguiana presente en “El *pathos* cubano” es la de la cultura concebida en su vínculo con la idea de nación. Si Ortega concebía a la cultura como seguridad, como resultado de la interacción con las circunstancias, para Novás la ausencia de obstáculos producía la barbarie cubana; los mismos elementos que Ortega señalara en su análisis de los Estados Unidos.

Se llegará ahora a la razón lógica de que la raíz de la dolencia cubana se halla clavada en el vacío de una raza autóctona, no por lo que esa raza hubiera sido en sí, sino por lo que hubiera forzado a ser a los colonizadores y descendientes (García (ed.), 2008: 376).

Quien haya comprendido la idea orteguiana de la cultura, en la cual el medio es una resistencia que contribuye al desarrollo propio y puede encontrarse en todo su período vitalista, podrá notar de inmediato por qué Novás Calvo ve en la falta de población indígena un hecho que impidió que la necesaria resistencia al medio se desarrollara en los colonizadores²⁵. Son los mismos argumentos que Ortega encuentra para oponerse a la idea de una decadencia de España, como la traída por Maeztu. España no estaba en decadencia, sino que siempre ha sido decadente por la ausencia de feudalismo en ella:

la decadencia española no fue menor en la Edad Media que en la Moderna y Contemporánea (...) siempre salta a los ojos el hecho evidente de que en nuestro pasado la anormalidad ha sido lo normal (...) de que la historia de España entera, y salvas fugaces jornadas, ha sido la historia de una decadencia²⁶.

Ortega explicaba la decadencia española por las características de la invasión germánica que sufrió el pueblo ibero-romano. En este sentido, los visigodos eran ya un pueblo “intoxicado” con la civilización romana. De manera que España, a diferencia de otros pueblos de Europa occidental, no recibió el mismo influjo de “barbarie” o de vitalidad bárbara de éstos, expresado en la ausencia de un vigoroso sistema señorial. El que España no tuviera la suficiente obediencia y rigor que el régimen señorial imponía explica la laxitud española, su rechazo a las minorías e imposición del vulgo.

Por otra parte, con este análisis Novás Calvo está afiliándose al rechazo del latinismo o arielismo de Rodó, que vemos en Ortega, y por las mismas razones que éste:

²⁵ En “Hegel y América”, Ortega toma la autoridad del filósofo alemán para subrayar como éste “sin titubeo y tan certeramente, esa peculiar debilidad y aptitud a volatilizarse o desvanecerse de los indios americanos” (II, 674).

²⁶ *España invertebrada. – Bosquejo de algunos pensamientos históricos* (1922), III, 502.

El caso de Roma imperial y Roma decadente no tiene equivalencia en América. Roma fue, vio, venció, y finalmente, por una ironía biológica, vencida por sí misma, podrida en su propia esencia, envolvió a los pueblos vencidos (...). No existe, ni en la conquista ni en la independencia, un elemento corruptor en el vencido que venga a ejercer luego una influencia deletérea (García (ed.), 2008: 366).

Aquí hay un claro rechazo de la latinidad de Rodó, en el sentido establecido por Ortega. Es el bárbaro, el germano el que se salva de la decadencia romana y logra revitalizar a Europa. Los pueblos latinos heredarían esa falta de vitalidad propia de la decadencia romana. El no haber el equivalente a una Roma en América sería un hecho favorable, pues significa que los pueblos indígenas americanos conservaron su vitalidad.

Por otra parte, que la colonia hubiera sido la experiencia de un régimen de plantación, sin haber pasado por el feudalismo, implicaba, en correspondencia con el análisis de Ortega, que se heredaba una disociación entre masa y minorías. Aquí es interesante el análisis de Novás Calvo, pues representa una síntesis del programa de regeneración de Ortega para España –y que hemos visto aplicaba perfectamente a Cuba– y las críticas marxistas al régimen de producción mono-exportador y latifundista. En este caso la “sorda antipatía” de las masas hacia las minorías (en palabras de Mañach)²⁷, la “turbamulta de apetitos vulgares”, de José Antonio Ramos, eran explicables además porque en el cuerpo social de la nación

quedaron mechados elementos aisladores extraños; otros, igualmente extraños, vinieron luego a completar la disociación, la invertebración de la sociedad cubana. En rigor, jamás allí hubo una sociedad porque jamás los cubanos fueron dueños de las fuerzas productoras de su país (*ibid.*, 377).

No había aún cuajado la nación por la disociación entre minorías y masas, por la ausencia de medios de las élites intelectuales para ejercer influencia sobre las masas, la cultura colonial que reafirmaba esta disociación, y a eso se le sumaba la nueva inmigración de comienzos del siglo XX que completaba el carácter invertebrado del país. Aquí la influencia de *España invertebrada* es notable, pues el problema sigue siendo la distancia ante masa y minoría. En palabras de Ortega, el problema de España era que no había propiamente “masas” y justo esto no existía en Cuba²⁸.

²⁷ Así se expresa en “La crisis de la alta cultura en Cuba”: “El pueblo alienta ya de por sí una sorda antipatía, un irónico recelo contra toda aspiración que le parece sorprender pujos de aristocracia. Son los hostiles «sentimientos primarios» de que habla Ortega y Gasset” (Mañach, 1999: 32).

²⁸ “El valor social de los hombres directores depende de la capacidad de entusiasmo que posea la masa” (III, 478).

Novás Calvo encuentra en la masa de empleados que vive de la gran empresa norteamericana los síntomas más alarmantes de crisis de la identidad nacional. Así, se hace más difícil el espíritu de nacionalización: “Creen en las fuerzas capitalistas como las únicas reales posibles y no teniendo nada que oponerles concluyen por sucumbir a ellas, y hasta por justificarlas” (*ibid.*, 381).

Aunque hemos visto cómo había encontrado en la carencia de una clase propietaria cubana la falta de colaboración secular entre masas y minorías, aquí vuelve con las razones que también habíamos encontrado en los trabajos de Ortega: frente a las fuerzas capitalistas no tienen nada que oponer porque no se ha desarrollado una cultura vigorosa.

Y aquí se llega al diagnóstico de los males coloniales cubanos: “falta en la sociedad cubana el sentimiento central emanante de intereses iguales que pueda servir de resorte emergente en cualquier momento de peligro” (*idem*).

3. Mañach: la idea de la vida y la construcción nacional

Si Ortega veía el concepto de cultura como vitalidad o antítesis de la mecanización y como la forma de lo que antes era vida espontánea, su imagen de las culturas implicaba el reconocimiento de las condiciones materiales, no como lo que determina la cultura de los pueblos, sino como parte de esa circunstancia. La generación de 1930 en Cuba intenta encontrar la identidad cubana, lo cual promueve el análisis de los elementos psicológicos constitutivos del cubano. Mañach, bebiendo de los estudios del carácter español hechos por Unamuno, expondrá: “Moralmente, el hombre integral –el todo un hombre que decía Unamuno, pues yo creo que esa es la raíz españolísima de su famoso desiderátum– es hombre de pasión” (Mañach, 1973: 56). Asimismo, lo mostrará en su estudio de “nuestro espíritu hispanoamericano”, donde opera aún “la disposición heredada a entender y vivir la vida en función de la totalidad de nuestro ser; esto es (...) a través de la pasión” (*ibid.*, 57).

Aunque Mañach no menciona a Ortega entre los autores que le han permitido arribar a esta idea de lo español que explica algunos de los vicios coloniales supervivientes en la República, y que se entienden como resultado del carácter psicológico, nótese cómo encuentra las mismas limitaciones en el carácter cubano que Ortega veía para el espíritu revolucionario, pues “este semi-trópico nuestro no carece de excitantes, y es también inquietud de horizontes, fuente de voluntad convivial y comunicativa” (*ibid.*, 66).

Ésta es la idea orteguiana de la vida que antes habíamos visto, cada circunstancia no es sólo límite, sino también posibilidad. Ortega pedía a España, no que se germanizara, sino que destilara de su carácter mediterráneo un punto de vista sobre el mundo; en otras palabras, que se elevara al rango de la cultura. Llegar a la autenticidad en la cultura de un pueblo sólo podría lograrse conociendo lo que era éste. Y Mañach muestra ese déficit de la alta cultura cubana

que antes Ortega veía en la cultura española: “Tiende así toda la obra del espíritu al impresionismo y la improvisación” (*ibid.*, 69).

Compárese la identificación de los vicios de la nación con el impresionismo y la improvisación y la similar crítica que lanzara Ortega en 1914 a la cultura mediterránea, la cual define como “una forma paradójica de la cultura: la cultura salvaje, la cultura sin ayer, sin progresión, sin seguridad; la cultura en perpetua lucha con lo elemental”²⁹.

Se trata del “adanismo” que Mañach toma tanto de Ganivet como de Ortega y que, por supuesto, no se refiere a los intelectuales sino al carácter de las masas españolas. En Ortega, la cultura española ha prescindido de lo esencial a toda cultura, que es ofrecer seguridad al hombre al renunciar a ser heredera. Estos caracteres comunes del alma española y cubana –y que Mañach observa que son más acuciados en el caso cubano– explican la “parejería” cubana, la falta de necesarias jerarquías intelectuales que permitan la construcción nacional.

Sin embargo, reconociendo junto a Ortega la importancia que tiene la reflexión y el concepto para la creación de una cultura que además sirva para la aglutinación social, para construir la nación que nos falta, Mañach entonces examina la idea de la vida propia del existencialismo pero que ha sido anticipada por las preocupaciones vitalistas de Ortega. Acude al lenguaje corriente que “tiende a superar, en el concepto de existir, ese sentido de mera presencia real y externa (...). Para el modo corriente de pensar y hablar, la existencia surge cuando se da ya un asomo siquiera de actividad” (Mañach, 1998: 18).

Esto equivale a afirmar que la vida es actividad y no adaptación, algo que Ortega explicara con peculiar estilo en su ensayo “El Quijote en la escuela”. Era necesario obrar sobre la constitución psicológica del cubano de manera que pudiera lograrse esa alta cultura. La improvisación e impresionismo del cubano eran resultado de un medio que le oponía escasa resistencia. El acceso cubano a la filosofía habría de venir por la vía de la intuición y no por la apelación a conceptos de la metafísica, de ahí su polémica con Medardo Vitier a raíz de unos artículos de Mañach publicados en las páginas de *Bohemia*³⁰. Mañach expondrá su acceso a la vida como concepto, que revela la influencia de Ortega:

Lo que no parece que pueda verse con ojos de intuición verdadera –que son los únicos ojos de la filosofía– es que el espíritu, cuando de hecho se da en el ser animado, sea ajeno a la materia, sino todo lo contrario: adjetivo a la organización de ella (...) lo material y lo espiritual se asisten y condicionan recíprocamente, y (...) el ser perfecto sería el resultado de la cabal evolución de uno y otro (*ibid.*, 23-24).

²⁹ I, 786.

³⁰ Esta polémica es mencionada en *Para una filosofía de la vida y otros ensayos* como una carta abierta enviada por Vitier (Mañach, 1998: 23).

La filosofía, por obra de su propia evolución, se había desprendido de una metafísica dualista, como todavía puede verse en Kant, donde aparece el dualismo de la vida moral y la vida científica. La búsqueda de esa unidad en el conocimiento corresponde a una peculiaridad del carácter hispánico; en este sentido, la pasión como potencia unificadora, como mencionábamos antes. Aquí puede verse la huella de un ensayo orteguiano que a la vez recibe la inspiración de Simmel; se trata de *Kant*: “Reflexiones de centenario (1724-1924)”, donde habla de cómo un tipo de hombre, en un caso el burgués, en otro el guerrero, producen dos tipos de visiones del mundo. La del segundo es arriesgada y especulativa porque no teme a errar³¹. Mañach justifica hacer de la vida el objeto de la filosofía porque tenemos una visión más inmediata de la misma.

La filosofía kantiana no nos corresponde por su naturaleza analítica, ajena al carácter más sintético que nos es propio. Aquí también Mañach presta fundamental atención a las circunstancias. Su rechazo al espiritualismo de raíz neokantiana que parece defender Vitier no sólo se basa en la incongruencia con la naturaleza poco analítica y menos dada a la pasión religiosa del cubano, sino a las del propio tiempo, en que el hombre medio reclama carácter científico a la especulación metafísica.

Aquí, el espíritu corresponde también a la cultura. Es un problema que Ortega aborda en *El tema de nuestro tiempo*. Como no hay vida sin cultura, el espíritu en sentido estricto y humano condiciona y es condicionado por la materia. Es el intento de arribar a una superación del dualismo, que se expresa en la visión de la cultura como algo que no tiene existencia independiente de la vida espontánea. Ésta última tesis la habíamos visto en otros autores de la generación del 30 y representa el correlato filosófico a la idea de nación.

Rechazo de las formas establecidas en el arte, rechazo del positivismo y el utilitarismo, por edificar un modo de vida que contribuía a perpetuar la cultura colonial ya anquilosada, búsqueda crítica de una tradición en un país con una historia reciente como forma de construir una identidad nacional; incluso en aquellas fuentes de la nacionalidad que habían sido marginadas, como la africana, ya sea en la visión “culturalista” de José A. Ramos de presentar en el drama el contenido quintaesenciado de la vida popular o en la vitalista de Mañach y Carpentier de querer romper los moldes de la cultura colonial, valorando lo radical, libre y espontáneo de la cultura popular cubana. Son problemas comunes a ambos lados del Atlántico que preocuparon a Ortega y Gasset, de quien importantes intelectuales cubanos tomarían inspiración y, en algunos casos, ideas.

¿Qué separa entonces esta reafirmación nacional que hace la generación de 1930 de la acaecida en España?

³¹ “La filosofía antigua, fructificación de la confianza y la seguridad, nace del guerrero (...). La filosofía moderna, producto de la suspicacia y la cautela, nace del burgués” (IV, 260).

Hay sin duda, una serie de elementos comunes entre ambos procesos de construcción y afirmación nacional. Sin embargo, hemos visto el papel central que tiene la obra de Ortega y aquí podemos observar una importante diferencia entre ambos procesos de construcción al cuestionarse en su obra la idea de que España haya cuajado como nación, de ahí que su nacionalismo tenga más de proyecto que de búsqueda de una esencia tradicional e inmutable. Al ser recibidas estas ideas en Cuba son llevadas a la teorización de una nacionalidad que tampoco ha cuajado.

Hemos visto el papel central que tanto el catolicismo, como el alma popular y la tradición en general, tienen en cierto discurso de reafirmación nacional español expresado en autores como Ramiro de Maeztu y Unamuno, donde se exalta al pueblo y no a las minorías intelectuales. En Cuba, esta centralidad del catolicismo no se observa en la generación de 1930, como puede verse claramente en Mañach, interesada en absorber el elemento cultural africano, valorado doblemente por oponerse a la mecanización de la modernidad capitalista tardía y por hacer posible una diferencia cultural con la exmetrópoli. Por otra parte, y esto es decisivo, se valora la importancia de las minorías intelectuales en el proceso de construcción nacional.

Esto excluye aquellas otras influencias que fueron decisivas en el proceso español, como la idea de la Hispanidad propia de Unamuno y Maeztu, aquí concebida desde la misión de Castilla de expandir el catolicismo, la visión del pueblo como depositario de la tradición y la intelectualidad como extranje-rizante. La idea de la nación que va a predominar en España al comenzar la Guerra Civil está basada en una comprensión de la nación natural (basada en la identidad tradicional) y no consistente en un proyecto de vida en común, donde el papel de las minorías resultaba superfluo. De ahí, la cercanía con el fascismo, que es un fenómeno de masas. El proceso de construcción nacional cubano de comienzos de siglo es, entonces, mayor heredero de las preocupaciones y la voluntad de teorización de Ortega, de su búsqueda de la autenticidad sin abrazar el irracionalismo, que el de otros autores, que intentaron construir la idea de España desde un aspecto unilateral de su tradición. ●

Fecha de recepción: 27/10/2021
Fecha de aceptación: 18/02/2022

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CALDERWOOD, Eric (2019): *Al Ándalus en Marruecos. El verdadero legado del colonialismo español en el Marruecos contemporáneo*. Traducción de Óscar Marichal. Córdoba: Editorial Almuzara.
- CARPENTIER, Alejo (2017): *Ensayos*. Selección y prólogo de Graziella Pogolotti. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- DARÍO, Rubén (2016): *Poesía*. Introducción y selección de Jorge Campos. Notas de Arturo Ramoneda. Madrid: Alianza Editorial.
- DÍAZ, Duanel (2003): *Mañach o la República*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- FIORASO, Nazzareno (2020): *¿Españolizar o europeizar? Un perfil de la relación entre España y Europa desde la Ilustración hasta Ortega y Gasset*. Madrid: Verbum.
- GANIVET, Ángel (1961): *Cartas finlandesas y Hombres del Norte*. Prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid: Editorial Espasa-Calpe.
- GARCÍA, Julio César (ed.) (2008): *Órbita de Lino Novás Calvo*. Selección y prólogo de Cira Romero. La Habana: Ediciones Unión.
- ICHASO, Francisco (2016): *Defensa del hombre*. Santo Domingo: Ediciones Cielonaranja.
- LAMAR SCHWEYER, Alberto (2010): *La Roca de Patmos*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- LAMAR SCHWEYER, Alberto (2017): *Biología de la democracia. (Ensayo de sociología americana)*. Introducción, corrección y anotación crítica de Ángel Velázquez Callejas. Miami: Exodus.
- LECHUGA, Vivian (ed.) (2004): *Órbita de Raúl Roa*. Selección y prólogo de Salvador Bueno. La Habana: Ediciones Unión.
- MAEZTU, Ramiro de (1946): *Defensa de la Hispanidad*. Madrid: Gráficas González.
- MAÑACH, Jorge (1973): *El espíritu de Martí*. Estudio preliminar y notas por Anita Arroyo. San Juan (Puerto Rico): Editorial San Juan.
- MAÑACH, Jorge (1998): *Para una filosofía de la vida y otros ensayos*, en *Obras, VII*. La Habana: Editorial Trópico.
- MAÑACH, Jorge (1999): *Ensayos*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- NOVÁS CALVO, Lino (2003): *El comisario ciego y otros relatos*. La Coruña: Ediciones do Castro.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PÉREZ RUBIO, Dania (ed.) (2015): *Órbita de José Antonio Ramos*. Selección, prólogo, cronología y bibliografía de Cira Romero. La Habana: Ediciones Unión.
- RAMOS, José Antonio (2004): *Manual del perfecto fulanista*. La Habana: Editorial Letras cubanas.
- RIOPEDRE, Jorge (2018): *Cuba: la lucha por su identidad*. Madrid: Editorial Verbum.
- RODÓ, José Enrique (2015): *Ariel*. Madrid: Editorial Mestas.
- ROJAS, Rafael (1998): *Isla sin fin. Contribución a la crítica del nacionalismo cubano*. Miami: Ediciones Universal.
- UNAMUNO, Miguel de (2017): *En torno al casticismo*. Introducción de Enrique Rull. Madrid: Alianza Editorial.