

Los clásicos de nuestros clásicos Ortega y el arte de la recepción

Domingo Hernández Sánchez

ORCID: 0000-0002-6893-6097

Sin duda alguna, la mayor contribución que realiza la nueva edición de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset consiste en ofrecer la fijación textual definitiva del *corpus* orteguiano. Apoyadas en tan sólida base, serán posibles todo tipo de ediciones particulares, críticas o comentadas, mejores o peores, pero siempre dirigidas por esa base textual y, por tanto, a la altura de las nuevas circunstancias filológicas. Debido a esto, el tiempo de estas *Obras* no es sólo su presente sino, sobre todo, su futuro: la *definitividad* textual que se aporta ahora debe permitir la *indefinitividad* –por utilizar un concepto fundamental para el Ortega de los años cuarenta– de la crítica y el estudio. Nos hallamos, así, ante la posibilidad de enfrentarnos a Ortega de un modo diferente a como se ha venido haciendo hasta ahora, un modo más riguroso, más fiable y sólido, que, por fin, nos permita tratar a nuestro clásico como él hizo con los suyos.

Y es que resulta evidente que, en muchos casos, en la filosofía española hemos tratado a nuestros clásicos de un modo distinto, por no decir opuesto, a como ellos trataron a los suyos. En el caso de Ortega, la paradoja resulta evidente: mientras nosotros –insisto, la mayoría de las veces, no todas–, nos hemos limitado a exponer a Ortega, éste, por su parte, insistía una y otra vez en que la relación con el clásico no debe ser sólo de exposición, sino de utilización, de aplicación de las enseñanzas del clásico a nuestros temas y problemas a fin de ver qué había en él que fuera instructivo para nosotros. Esta paradoja tiene una parte positiva y una negativa. La positiva consiste en afirmar la fuerza de nuestros clásicos, de Ortega especialmente, para relacionarse con los suyos, es decir, la maravillosa teoría de la recepción que ya poseía nuestro clásico. Lo triste está en que esa teoría de la recepción presente en nuestros clásicos era, es, mu-

Cómo citar este artículo:

Hernández Sánchez, D. (2006). Los clásicos de nuestros clásicos. Ortega y el arte de la recepción. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 9-30.
<https://doi.org/10.63487/reo.629>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 12/13. 2006
mayo y noviembre



cho más avanzada que la nuestra. Nuestros clásicos estaban muy por delante de nosotros, su teoría de la recepción era muchísimo mejor que la nuestra, entre otras cosas porque la nuestra, respecto a ellos, está, la mayoría de las veces ausente.

En el caso de Ortega todo esto tiene una explicación más o menos clara. Como es sabido, Ortega poseía un concepto de *clásico* y una idea de *recepción* lo suficientemente fuertes como para apoyar en ellos la relación con los temas y autores que le eran útiles para sus intereses. De hecho, la teoría de los clásicos y de la recepción presente en Ortega iba más allá de ser una mera relación con los autores del pasado, por el simple hecho de que tenía connotaciones temáticas fundamentales en su filosofía. Esas connotaciones remiten a contextos como el de la historia, el futuro, la profecía en la historia, etc., y es en tales contextos donde aparecen autores determinantes para entender tanto la relación con la teoría de los clásicos y su recepción, como esos temas básicos en Ortega. Uno de esos autores es Hegel, otro August Wilhelm Schlegel, aunque éste último sólo lo sea por un pequeño aforismo.

Efectivamente, quizá a partir de estas nuevas *Obras completas* podamos comenzar a tratar realmente a Ortega como un clásico, o por lo menos eludiendo esa sospecha de que lo hacíamos con un material de lectura problemático. De hecho, quizá ahora, por primera vez, la lectura que hagamos con Ortega responda a las exigencias que él mismo hacía a todo lector. Para Ortega, la contemplación o recepción nunca debía ser pasiva, sino activa, y en este sentido adquiriría los caracteres de una atractiva recepción estética: “el arte es siempre creación y no elección entre lo ya creado. Es creación, no sólo parte del artista productor, sino también del contemplador. Una estética torpe nos ha habituado a reservar el nombre de artista para el que produce la obra, como si el que la goza adecuadamente no tuviese también que serlo. Producción y recepción son en arte operaciones recíprocas”¹. En ese texto, Ortega no remite únicamente a la necesaria conjunción de producción y recepción de la obra, sino también a la relación entre pasado y presente en los modos de interpretación. O, de otro modo, no se trata únicamente de que la recepción refiera al arte, sino de que la recepción misma es un arte: el diálogo entre el productor y el receptor crea constantemente la obra, la actualiza, sin por ello desvirtuar su situación y contextualización concretas en un determinado momento histórico. Es, así, la conjunción de pasado y presente la que dinamiza el proceso receptivo.

¹ José ORTEGA Y GASSET, “Nuevas casas antiguas”, en José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, tomo II (1916). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004, p. 655. A partir de aquí cito esta edición señalando, en el cuerpo del texto, únicamente el número de tomo en romanos y de página en arábigos.

Por ello, si se intenta no una actualización o contemporaneización del clásico, de la teoría pretérita, sino un simple traslado de lo recibido, una reinstauración de lo pasado en el presente, surge el escolasticismo, la tragedia de la recepción, y es que “no se suele percibir lo que tiene de trágico toda «recepción»”². Es la tragedia del transporte integral de ideas, tragedia causada por la imposibilidad de hacer del pasado un presente. La teoría pasada únicamente llega hasta el presente si se la adecúa a los nuevos intereses, si se la actualiza y se aprovecha lo que de ella es útil. De este modo es como, por ejemplo, recibe Ortega a Hegel: en ningún momento pretende hacer presente un pasado, sino utilizar lo que de ese pasado puede ser contemporaneizado, adecuado a los nuevos intereses, a las propias teorías. La recepción de Hegel por Ortega no es una tragedia, sino la conjunción acumulativa, ampliadora, que supone el diálogo, la utilización del clásico, su salvación para conseguir la nuestra.

Esta es la idea que Ortega tiene de la recepción de los clásicos, y es la metodología que aplica a su recepción del clásico llamado Hegel: “No hay más que una manera de salvar al clásico: usando de él sin miramiento para nuestra propia salvación –es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son *nuestras* pasiones... y *nuestros* problemas. En vez de hacernos centenarios en el centenario, intentar la resurrección del clásico re-sumergiéndolo en la existencia” (V, 142). La conexión entre la teoría del clásico en Ortega, su teoría de la recepción, así como la relación con el clásico llamado Hegel, convergen de esta manera en un único punto común. Y es ese punto común el que, al igual que Ortega respecto al clásico Hegel, debemos aplicar nosotros al clásico Ortega. Ahora bien, hay que tener en cuenta que el clásico es necesario siempre, pero siempre también insuficiente. Necesario porque aquello que lo convierte en clásico no es el hecho de que ofrezca soluciones o respuestas a cuestiones hasta entonces irresueltas, sino precisamente lo contrario: que los problemas que él encontró siguen presentando batalla, “nos plantee problemas, discuta y se defienda de nosotros” (V, 231), con lo que su actualidad proviene de su problematismo, de su inconclu-

² José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, VIII. Madrid: Alianza Editorial / Revista de Occidente, 1983, p. 214. A partir de aquí cito esta edición de *Obras completas*, también en el cuerpo del texto, mediante Oc83 más el número de tomo en romanos y de página en arábigos. Las ideas que rodean a esa afirmación sobre la tragedia de la recepción las repite Ortega en más de una ocasión: véase, por ejemplo, “Medio siglo de filosofía”, en José ORTEGA Y GASSET, *Origen y epítlogo de la filosofía y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza (Obras de José Ortega y Gasset, 12), 1981, p. 139 ss.; y “Prólogo a *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba”, Oc83 VII, 47 ss.

sión, de, como escribe Italo Calvino en *Por qué leer los clásicos*, no acabar de decir nunca lo que tiene que decir. Así, la eternidad, la persistencia de los clásicos, se inicia en la propia inconclusión de los problemas y temas que plantean.

Pero, si ésta es su necesidad, también implica su insuficiencia, porque el hecho es que los problemas adquieren otras formas y solicitan respuestas adecuadas a las épocas nuevas. La urgencia y velocidad de la vida continúan presentando cuestiones a las ya iniciadas por los clásicos, cuestiones que exigen respuesta inmediata para superar el naufragio en el mundo. Es así como surge el enfrentamiento que posibilita la recepción. Los clásicos deben perder su clasicismo y ser utilizados para ayudar a superar el naufragio, salvar al clásico utilizándolo para nuestra salvación, con plenas pretensiones de actualidad. Por ello, “es preciso citar a los clásicos ante un tribunal de naufragos” (V, 122). Ante ese tribunal responderán a las cuestiones urgentes, las cuestiones de presente, las que refieren a la teoría propia originada en el tiempo propio. Perderán su clasicismo, pero mantendrán su actualidad. Ésta es, por tanto, la teoría de los clásicos en Ortega, que no sólo es expuesta insistentemente, sino también desarrollada en la práctica de un modo constante.

Quizá sea posible afirmar que, demasiado habitualmente, nosotros hemos eludido la aplicación al propio Ortega de este modo de entender al clásico, de lo que se desprende que no hemos utilizado al propio Ortega para poder superarlo, y quizá éste haya sido el error. Si hubiéramos obedecido a Ortega, en primer lugar tendríamos a un Ortega mucho más vivo, mucho más útil, y, en segundo lugar ya lo habríamos superado, en el sentido hegeliano de *Aufhebung*: no lo hemos superado precisamente porque no lo hemos recibido. Cuando Ortega exponía su teoría de los clásicos –y la ponía en práctica– no sólo nos contaba unas ideas, sino que nos hacía una petición, una petición nada humilde, pero sí totalmente realista: aplicad a mis teorías lo mismo que yo a las de mis clásicos, por la sencilla razón de que ésta será la única forma de que, primero, yo os sea útil, y, segundo, podáis superarme sin traumas. Ésa es la relación entre los clásicos y el futuro, y es lo que de modo explícito decía Ortega sobre sus libros: “Me importa ante todo el futuro, y en mis escritos he insultado siempre a la mujer de Lot, a la cual, entre paréntesis, tampoco le importaba el pasado, porque el pasado sólo importa desde y para el futuro. La memoria no es sino el culatazo que da la esperanza” (V, 112). Ahora bien, para entender este tema del futuro, sea en el contexto que sea, el autor fundamental en Ortega es, sin duda alguna, Hegel, un Hegel que, a su vez, podemos comprenderlo desde todos los referentes que proporciona la teoría de la lectura de Ortega, teniendo claro que, ahora más que nunca debido a la aparición de la nueva edición de las *Obras completas*, esa teoría de la lectura adquiere un interés renovado.

La recepción de Hegel por Ortega significa su citación ante el tribunal de naufragos. Hegel será resucitado no mediante exposiciones o interpretaciones, sino mediante su aplicación a los nuevos problemas o teorías, sabiendo, además, que la resurrección del clásico en los nuevos problemas exige todos los caracteres de la teoría de la recepción. No se trata, así, de exposiciones, tampoco de continuidad histórica o hermenéutica, sino de recepción estética en el diálogo y la co-realización de la obra, aprovechar lo que el clásico dice y lo que no dice, mostrar la lectura como aumento, completar la obra “completando su lectura” (I, 760), convertir la vista en mirada y el leer contemplativo en leer receptivo, en “leer pensativo” (I, 772).

Por todo esto, puede afirmarse que la conexión entre el clásico y la posibilidad de su recepción, de su contemporaneización, remite directamente a una teoría de la lectura en Ortega y del decir en general. Esa teoría iba a situarse de un modo explícito en un estudio concreto, los *Principios de la nueva filología*, uno de los capítulos del proyecto al que remite insistentemente Ortega y que no llegó a ver la luz, la *Aurora de la razón histórica*. Sin embargo, los dos principios sobre los que se sostendría la teoría los menciona Ortega en “La reviviscencia de los cuadros” y en el comentario al *Banquete* de Platón, dos textos del mismo año, 1946. Esos dos principios expresan la ley de deficiencia y exuberancia de los textos: “1.º Todo decir es deficiente –dice menos de lo que quiere. 2.º Todo decir es exuberante –da a entender más de lo que se propone” (Oe83 IX, 751). El clásico que se re-vitaliza al ser colocado ante los problemas y pasiones presentes conecta de este modo con una teoría de la lectura en la que la recepción del texto aprovecha tanto la deficiencia como la exuberancia de todo decir. Si el clásico no acaba de decir nunca lo que tiene que decir, el tema se amplía a toda enunciación significativa: ningún decir concluye nunca de decir. Hegel será situado por Ortega ante ambos contextos metodológicos, el del clásico y el de la lectura, y es esto lo que exige la utilización de una muy determinada teoría de la recepción para el análisis de la relación entre ambos, Hegel y Ortega.

Todo decir es deficiente y exuberante simultáneamente porque su intención es siempre querer decir tal cosa determinada, pero esa determinación no es nunca expuesta con plena suficiencia. Siempre habrá una inadecuación entre lo que se pretendía decir y lo que efectivamente se dice. Una gran cantidad de supuestos quedan tácitos, las cosas que, “por sabidas”, se callan, supuestos que en el diálogo con el contemporáneo son coincidentes, pero no así si el diálogo se establece con el antepasado, con la figura histórica. En la lectura, el problema se acentúa. El leer es una faena utópica, que tiene que contentarse con aproximaciones al objetivo inicial de entender completamente un texto. En el esfuerzo que supone la aproximación, el lector extraerá una porción de lo que

el autor ha pretendido decir, pero siempre quedará un residuo ilegible. Al mismo tiempo, ese esfuerzo supondrá entender cosas que el autor no ha querido decir y que, sin embargo, en el proceso de lectura, en la recepción del texto, efectivamente dice. De este modo, “leer no puede consistir sólo en recibir lo que buenamente las frases escritas quieren volcar sobre nosotros, leer no es, sin más, deslizarse sobre el texto, sino que es forzoso salir del texto, abandonar nuestra pasividad y construirnos laboriosamente toda la realidad mental no dicha en él, pero que es imprescindible para entenderlo más satisfactoriamente” (*Oc83 IX, 752*). Conjuntando los caracteres, “leer es interpretar” (*Oc83 IX, 752*).

Salir del texto, abandonar la pasividad, construir lo no dicho. Ortega se refiere a la necesidad de apoderarse de la realidad vital que subyace al texto concreto para poder entenderlo, aunque sea de un modo aproximado. Es la conjunción de filología e historia: entender un texto significa entenderlo en la función activa, vital, que cumplió al ser enunciado. Y ello exige reconstruir la vida entera del autor, pero también la de su época, y la de las vigencias de la época, o, de otro modo, conjuntar la razón histórica con la razón vital. Ésta es la nueva filología que Ortega le muestra en carta a Curtius en 1938. A los dos principios, el de exuberancia y el de deficiencia, se une así un tercero: entender un texto implica conocer la realidad vital que le subyace, con lo que “se entrevé el riguroso sentido formal de principio para una nueva filología que posee la expresión: *Duo si idem dicunt non est idem*”³. Si en este sentido los principios de la nueva filología remiten a su conexión con la razón histórica y vital, esa conexión se establece en el contexto del primer momento: el momento de entender un texto o, en lo referente a Hegel, el momento que exige llegar hasta él. Pero hay un segundo estadio en el que la ley de deficiencia y exuberancia recae sobre lo que el receptor pone en su lectura, en su actividad creadora. Lo no dicho ya no referiría únicamente a la situación vital que sostiene el texto concreto, sino a la misión receptiva y constructora del lector. Esa misión es la que aparece en la teoría receptiva de los clásicos, la que hace prescindir del clasicismo del clásico y lo sumerge en la actualidad de la vida, de la teoría propia, del momento presente.

La teoría de la recepción en Ortega se establece en la conjunción de ambos momentos, la teoría de los clásicos y la teoría de la nueva filología. Consiste en mostrar los dos sentidos de la deficiencia y excedencia de los textos: lo no dicho como aquello que hay que averiguar, uniendo filología, vida e historia, y lo no dicho como aquello que hay que crear, mediante la recepción, mediante la utilización de la obra o texto con pretensiones de actualidad. Éste es el sen-

³ José ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*. Madrid: Revista de Occidente, 1974, p. 111.

tido de la recepción que Ortega aplica a Hegel, y es el método de trabajo necesario para entender la relación entre ambos, pero también es el método que Ortega quería para sí mismo, que nos pedía a nosotros como sus lectores futuros, unos lectores, nosotros, que ahora ya podemos sumergirnos en los textos orteguianos desde el rigor de la nueva edición de *Obras completas*. Por ello, la recepción del clásico, que primero llega hasta él, y a continuación lo salva utilizándolo para nuestra salvación, muestra el doble sentido del *duo si idem dicunt non est idem: non est idem* porque cambian las situaciones vitales e históricas, pero, a la vez, *non est idem* si la repetición se muestra en términos de recepción. Cuando Ortega explícitamente utilice caracteres que Hegel remite al espíritu para aplicarlos al concepto orteguiano de vida se encuentra en este segundo momento, el momento de la recepción, en la que el clásico renace al situarlo junto a “nuestros problemas”: es la reviviscencia del clásico en el momento de su recepción.

La nueva filología no remite, entonces, únicamente a la teoría de la lectura, sino de modo directo, y sobre todo, al contexto de la recepción en la relación entre estética e historia. No es casual que Ortega situara esa referencia a la nueva filología en “La reviviscencia de los cuadros”, y no lo es porque es ahí donde se muestra su aplicación: la pintura es “un diálogo permanente entre el artista y el contemplador” (*Oc83 VIII*, 490), y, por ello, “contemplar una pintura no es sólo cuestión de ojos, sino de interpretación” (*Oc83 VIII*, 491). De la misma forma que los clásicos, que el objeto estético en general, y precisamente porque es objeto estético, “el cuadro nos está siempre haciendo señas”. Y para entender esas señas hay que situar al cuadro en su momento histórico, como trozo de una vida, la vida de un hombre particular y concreto. Se trata de reconstruir la obra, ver el cuadro como fragmento de una vida, de una época, de una historia. Ver el pasado desde el presente, recibirlo, entender los supuestos sobre los que se sostenía y, con ello, entender al antepasado tal como él se entendió; pero “para entenderlo como él se entendió, no hay más remedio que entenderlo mejor” (*Oc83 VIII*, 494). En ese momento confluyen estética e historia y aparece la reviviscencia de los cuadros como su recepción.

Ver bien el cuadro, entenderlo, es verlo haciéndose, ejecutándose, en la biografía de un autor y de una época. Esa es su reviviscencia, que supone la forma activa de la contemplación, con lo que “no cabe, pues, contraponer una contemplación puramente estética a una contemplación histórica del arte” (*Oc83 VIII*, 505). La contemplación histórica, que muestra la reviviscencia de los cuadros, se reúne así con la contemplación detenida ante la obra. La contemplación histórica es contemplación activa, que entiende al antepasado mejor que él mismo, en tanto conoce los supuestos sobre los que se apoyaba y, simultáneamente, lo conduce hasta los problemas y temas del tiempo nuevo.

La recepción del cuadro, de la obra, del clásico, incluye la reviviscencia de su pasado desde la actualidad de un presente, de un tiempo propio. Se busca revivir y recibir el cuadro, y el objeto estético en general, en la biografía del autor, en la reconstrucción de una intimidad, de un yo ajeno. Pero ese “yo” ya no está concebido desde el tópico moderno cartesiano: ahora se trata de narrar una vida, y en esa narración lo substancial es la vida, no el “yo”.

Por todo esto, en la dialéctica de esos dos caracteres que implica siempre el proceso de recepción del clásico o del objeto estético –la parte pasiva y la activa, la vista y la mirada, la exposición y la recepción, etc.–, ocupa un lugar fundamental una conexión que representa seguramente la clave para entender gran parte de las teorías de Ortega: la relación entre historia, vida y futuro. Es la relación que une a Hegel con el tema de los clásicos, la que une el modo de recepción del clásico Hegel con los temas fundamentales de Hegel para Ortega, la que vincula la teoría de los clásicos en Ortega con la solicitud que nos pide para él mismo: que lo tratemos como a un clásico, pero en su sentido. Ahora bien, la relación entre historia y futuro tiene, a su vez, otra clave interpretativa: el tema de las profecías.

Ya en la definición del espíritu hegeliano como actividad, movimiento y esencial agilidad se perciben las conexiones y las diferencias entre Hegel y Ortega: se admite, para la vida, el movimiento y la agilidad, pero no la vuelta a sí. Éste es, en el fondo, el hilo que guía la relación entre Ortega y Hegel, pues al primero le interesan caracteres determinantes del proceso del espíritu, su esencial agilidad, pero no sus finales, ni, por supuesto, que tales caracteres remitan a un espíritu. Esa esencial agilidad, más que a Hegel, remite a Fichte. Ortega lo dejará claro en la *Meditación de Europa*, cuando escriba: “el hombre, como persona o como colectividad, es siempre una ecuación entre su ser inercial –receptivo, tradicional– y su ser ágil –emprendedor, afrontador de problemas” (*Oc83 IX*, 279). A ese texto añadirá una nota determinante, que puede ya entenderse desde el contacto con Hegel que venía manteniendo desde hacía veinte años, y que permite ver qué es exactamente lo que buscaba Ortega en Fichte, Leibniz o el propio Hegel, a pesar de la temática de la superación del idealismo, o, mejor, permite ver qué es aquello con lo que quería quedarse Ortega después de la superación del subjetivismo:

Empleo el término de «ser-ágil» en homenaje al genio enorme de Fichte, el primer pensador que define al hombre como siendo primaria y fundamentalmente *reine Agilität*. Sería, de todo el pasado, el filósofo más actual si no le estorbase su patetismo constante, ingenuo y predicante. En Fichte llega a madurez la grande idea de Leibniz, por tanto, la gran idea alemana de que la realidad, la sustancia no es forma, como creían los griegos –aun los que intentan superar-

se como Aristóteles, o como tras ellos creyeron los escolásticos— y han creído siempre los mediterráneos, sino que es *vis activa*. Ahora bien, qué sea una realidad consistente en actividad, dice Leibniz, *arcus tensi illustrari potest*, puede representarse por un arco tenso hacia algo. Por eso, desde mis veinte años la portada de mis libros españoles lleva un arquero salvaje lanzando su flecha. Pertenezco a la tribu de los flecheros (*Oc83 IX*, 278-279).

No hay mejor explicación que esta metáfora: Ortega no puede admitir una historia sin futuro —como la de Hegel, según la lectura de Ortega— porque él pertenece a la tribu de los flecheros. Pero la relación no es únicamente con Fichte y con Leibniz, y en esos textos de los años cuarenta, sino también con Hegel y en la situación de finales de los veinte y comienzos de los treinta. La conexión no es gratuita, sino que se apoya, por ejemplo, en ideas ya presentes en el “Hegel y América”: “Ese Espíritu, que, consistiendo en un conocerse, consiste en una actividad, en un movimiento y esencial agilidad que le lleva del ignorarse hasta el saberse. Va, pues, pasando de idea en idea hasta arribar a la idea completa de sí, hasta volver en sí, como un jerifalte que vuelve al puño, si el puño fuera un jerifalte” (II, 668). Si en Fichte y Leibniz aparece esa realidad como actividad, como agilidad, por su parte “Hegel ha sido uno de los últimos filósofos para quienes el universo es algo real. Después de él vino el diluvio del fenomenalismo en todas las formas, formatos y variantes posibles. Como ahora sentimos —y no sólo sentimos— la urgencia de redescubrir la realidad tras de los meros fenómenos, más allá de todo relativismo, el contacto con Hegel, ya que no nos conquista, nos corrobora” (II, 668). Si se tiene en cuenta que esa realidad que Hegel descubrió fue el espíritu, y que éste se constituye como actividad y agilidad, evolución y movimiento, los caracteres se presentan idénticos. El problema de Hegel, y por eso “no nos conquista”, es que su realidad no es humana, no es vital: para Ortega, la actividad y agilidad del espíritu se desperdicia en un marco lógico.

El hombre como ecuación del ser inercial y el ser ágil, o, de otra manera, de ser desde el pasado y ser hacia el futuro, muestra el punto culminante que ocupa toda categoría de actividad, de movilidad, pero en el sentido de Ortega, y que explica tanto su atracción como su repulsa por el concepto hegeliano de espíritu. Es en estos caracteres móviles donde se asienta la reunión de vida e historia, donde se explica la insistencia de Ortega en los talantes de acción, de aventura, de héroe y, por supuesto, donde se muestra el significado del arquero en sus dos referencias, la de la tensión, la del esfuerzo, y la de la dirección, la del proyecto. El conjunto exige la inseparabilidad de pasado y futuro, la presencia de la historia entendida en los caracteres vitales que la muestran determinando un futuro, definiendo cómo se ha llegado a cierto punto, cómo ha

tenido lugar el proceso, cuáles son las potencialidades, cuáles las posibilidades que tenemos y que deberemos amoldar a ese futuro como proyecto que rige nuestra actuación. Por esto el tema de los clásicos y el de la recepción deben ser siempre leídos en relación con éste del futuro, y por eso insistía yo al inicio que el tiempo de la nueva edición de las *Obras completas* no es sólo el presente sino también, y sobre todo, el futuro, entremezclando así, de un modo quizá demasiado atrevido, las cuestiones editoriales con las temáticas propias de la filosofía de Ortega.

A Ortega, en 1916, años antes, por tanto, de la aparición de los artículos sobre Hegel, no le importaba que eso activo, potencial, vital, histórico, recibiera un nombre u otro: “Llámesele alma, conciencia, espíritu o como se quiera, eso que somos consiste en un haz de actividades, de las cuales unas se ejecutan y otras aspiran a ejercerse. Consistimos, pues, en un potencial de actos: vivir, es ir dando salida a ese potencial, es ir convirtiéndolo en actuación” (II, 221), y, al hacerlo, gastándolo, consumiéndolo: “La vida, señores, es un fluido indócil que no se deja retener, apresar, salvar. Mientras va siendo, va dejando de ser irremediablemente” (II, 627). Ése es el talante histórico, la conexión de pasado y futuro, el carácter activo de la vida, que rige de modo explícito la relación con el tema de la recepción y los clásicos. A partir de estos contextos se entiende el sentido de la historia que no se consume nunca, frente a la, para Ortega, historia sin futuro de Hegel. Por esto el enfrentamiento entre vida y espíritu: la vida es futuro, el espíritu consiste en su regreso a sí. Y, sin embargo, ese mismo espíritu es el que Ortega entiende como la realidad universal que Hegel descubre, y, en este sentido, conecta con la urgencia de “redescubrir la realidad”.

El contacto se produce con eso que Ortega –basándose en una traducción demasiado forzada– llamaba “la máxima averiguación de Hegel”, el “pensamos con las cosas” (V, 245), y la acusación general a la modernidad de pérdida de la sensación de realidad. Hegel habría reencontrado esa sensación; el problema estaría en que la realidad que siente no es la misma que la de Ortega: la de Hegel es espíritu, la de Ortega es vida, realidad histórica. O, de otro modo, el problema es siempre el mismo: se admite el carácter real, histórico, pero sin espíritu, se admiten ciertos caracteres de éste, pero aplicados a la vida y a la traducción que ejerce ésta sobre ellos. Hegel es “bueno” como compensación respecto al “fenomenalismo”, pero no hay que detenerse en él. Por fenomenalismo está entendiendo ahora Ortega un sentido general, con caracteres únicamente negativos, de desatención por la vida como realidad radical y atención única hacia aspectos que olvidan el marco esencial y se centran en relativismos y positivismos fútiles. Hegel habría descubierto la realidad absoluta que éstos pasaban por alto; la diferencia con Ortega será de contenido, el con-

tenido de esa realidad, el espíritu frente a la vida como realidad histórica. Por esto el problema de la relación entre tiempo e historia. Si para Hegel el carácter lógico de la idea exige la proyección en el tiempo de los estadios lógicos, representados siempre por algún pueblo, para Ortega ese tiempo, primero, no tiene nada que ver con estadios lógicos y, segundo, se trata de constituirlo como nuestro tiempo, esto es, con los caracteres de realidad histórica y vital. El marco temporal de la historia no remite para Ortega únicamente a su continuidad, sino también a su contemporaneidad, por lo que el tiempo histórico siempre tiene que posibilitar su conversión en nuestro tiempo, y, por ello, exige los caracteres de futuro. Esto sólo es posible si la historia abandona su marco lógico y adquiere el talante vital, si es capaz de adquirir un modo de expresión biográfico en el que el pasado siempre sea visto en términos de futuro.

Cuando Ortega culmina el artículo sobre Hegel y América citando el párrafo con el que Hegel cierra su exposición de “El Nuevo mundo”, párrafo del que, en realidad, ha partido Ortega, y lo deja sin comentar, ya está mostrando cuál ha sido en concreto el enfrentamiento, que ya aparecía expuesto en *El tema de nuestro tiempo*: es el enfrentamiento entre Hegel y Schlegel, y es a éste a quien sigue Ortega. El texto de Hegel que culmina el “Hegel y América” es el siguiente: “Como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no sólo ha sido y no sólo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta”⁴. Ortega escribe en cursiva las primeras líneas del párrafo, cursivas suyas, no de Hegel. Aunque no comente el texto, el simple hecho de presentar subrayado ese “*como país del porvenir; América no nos interesa; pues el filósofo no hace profecías*” (II, 679), es toda una declaración de intenciones. Hay que salir del artículo sobre Hegel para entenderla, y hacerlo intentando encontrar una contraposición a esa hegeliana ausencia de profecías. En *El tema de nuestro tiempo* ha concretado Ortega el contexto del modo siguiente:

Acaecen en una época mil azares imprevisibles; pero ella misma no es un azar, posee una contextura fija e inequívoca. Pasa lo propio que con los destinos individuales: nadie sabe lo que le va a acontecer mañana, pero sí sabe cuál es su carácter, sus apetitos, sus energías y, por tanto cuál será el estilo de sus reacciones ante aquellos accidentes. Toda vida tiene una órbita normal preestablecida, en cuya línea pone el azar, sin desvirtuarla esencialmente, sus si-

⁴ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Ed. J. Gaos. Madrid: Alianza, 1994 (5.ª reimp.), p. 177.

nuosidades e indentaciones. / Cabe en historia la profecía. Más aún: la historia es sólo una labor científica en la medida en que sea posible la profecía. Cuando Schlegel dijo que el historiador es un profeta del revés, expresó una idea tan profunda como exacta⁵.

La idea de la profecía en la historia aparecerá constantemente en Ortega, pero la referencia (explícita) a Schlegel únicamente la repetirá una vez más, en *En torno a Galileo*. Será ahí donde Ortega enfrente a Hegel y a Schlegel, pero la referencia a éste último no la muestra en el "Hegel y América". Aquí únicamente aparece, en cursiva, ese "el filósofo no hace profecías" de Hegel. Ahora bien, en ninguna de las dos apariciones de la idea de Schlegel muestra Ortega de dónde la tomó: es uno de los fragmentos del primer *Athenaeum*, de 1798, concretamente de los *Fragmente* de August Wilhelm Schlegel: "der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet"⁶, el historiador es un profeta vuelto hacia atrás, de espaldas, o, como escribe Ortega, puesto del revés. La interpretación habitual de la idea de Schlegel remite al carácter religioso de su filosofía de la historia, a la "palabra creadora de Dios como llave para el correcto entendimiento" del conjunto de acontecimientos históricos⁷. Ortega, por su parte, utilizará al historiador como profeta del revés en un sentido muy determinado.

El enfrentamiento se produce entre el filósofo que no hace profecías de Hegel y el historiador como profeta del revés de Schlegel. Y, sin embargo, ese mismo enfrentamiento explicitará la relación entre Ortega y Hegel. En Hegel, el filósofo no hace profecías porque sigue los mandatos de una razón lógica, eterna, que se lo impide, al mostrarle que la historia únicamente tiene que ver con lo que ha sido y lo que es, no con lo que será; en Ortega, después de la crí-

⁵ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*. Ed. Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos, 2002, pp. 59-60.

⁶ August Wilhelm SCHLEGEL, "Fragmente", en *Athenaeum*. Ersten Bandes Zweites Stück, Berlin, 1798. Reimpresión: August Wilhelm SCHLEGEL / Friedrich SCHLEGEL (Hrsg.), *Athenaeum. Eine Zeitschrift*. Erster Band, erstes und zweites Stück. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, p. 196.

⁷ Jean-Jacques Anstett, en la introducción a su edición de las lecciones de Friedrich Schlegel sobre filosofía de la historia, explica el fragmento de este modo: "Da der christliche Geschichtsphilosoph immer wieder an das uranfängliche Wort Gottes anknüpft und gemahnt, ist er wahrhaft «ein rückwärts gekehrter Prophet», nicht aber, weil für ihn die Erkenntnis der Wirkungen gewisser Ursachen in der Vergangenheit deterministisch auf die Wiederkehr derselben Wirkungen bei den gleichen Ursachen für die Zukunft schliessen liesse, sondern weil das schöpferische Wort Gottes der Schlüssel zum richtigen Verständnis vom Seienden und Werdenden, vom Alten und Neuen ist; insofern gehören Geschichte und Prophetie zusammen". Jean-Jacques ANSTETT, "Einleitung", en: Friedrich SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte. In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828. Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe, IX*. München, Paderborn, Wien: Ferdinand Schöningh, 1971, p. XLIX.

tica al carácter lógico y eterno de esa razón –aunque no a la razón en la historia–, las profecías vienen exigidas por la propia razón vital e histórica. O, de otro modo, al sustituir en la historia la razón lógica por la razón vital e histórica Ortega puede quedarse con el historiador como profeta de Schlegel frente al filósofo hegeliano carente de ese poder. Y de este modo se ve claramente cómo mantiene Ortega su relación con los clásicos: tanto de Hegel como de Schlegel utiliza “aquello que es instructivo para sus problemas” y, del mismo modo, les aplica su propia teoría de los clásicos, usándolos para “su propia salvación”.

Para Ortega, la idea del historiador como profeta del revés, nada más y nada menos, resume toda la filosofía de la historia. Sin citar a Schlegel, escribirá en *La rebelión de las masas*: “Es falso decir que la historia no es previsible. Innumerables veces ha sido profetizada. Si el porvenir no ofreciese un flanco a la profecía, no podría tampoco comprendérselo cuando luego se cumple y se hace pasado. La idea de que el historiador es un profeta del revés resume toda la filosofía de la historia. Ciertamente que sólo cabe anticipar la estructura general del futuro; pero eso mismo es lo único que, en verdad, comprendemos del pretérito o del presente”⁸, y años antes, en *El tema de nuestro tiempo*, “creo, pues, que no parecerá aventurada la expresión antecedente, según la cual la ciencia histórica sólo es posible en la medida en que es posible la profecía”⁹. Ahora bien, ¿cuál es exactamente el sentido que Ortega concede a la profecía? El contexto remite a los caracteres de la vida como ejecutividad. La vida no es una realidad cuyo ser le es dado al hombre, “como le es dado a la piedra” (V, 567), que recibe su ser de un modo inmediato y está terminada ya en su comienzo, sino que la vida humana hay que hacerla, y, por ello, está dirigida por las connotaciones de futuro que determinen ese hacer. En este sentido la vida es profecía constante, continua anticipación de futuro, en tanto solicita la anticipación de una dirección antes de dar cualquier paso, un proyecto previo a cualquier efectivización, cualquier elección. Éste es el carácter profético de la vida como futurición, cuya ejecutividad remite también al modo de la relación con los clásicos: éstos nunca están terminados, sino que constantemente tienen cosas que decir.

En la historia el marco se amplía. No se trata ya de individualidades, de vidas individuales, sino de épocas, de hacia dónde va una época, de dónde viene, por qué es como es. Es aquí donde se encuentran Hegel y Schlegel –el enfrentamiento deviene encuentro–, en tanto el tiempo de la historia única-

⁸ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Ed. Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos, 2003, p. 180.

⁹ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*. Ed. cit., p. 62.

mente revierte en nuestro tiempo si podemos hallar un sentido en el proceso que lo ha formado y, así, configurar un pasado que ya era futuro. Pero marcar ese proceso sólo es posible si pueden determinarse las leyes, las razones de la historia, de lo que se deduce, a su vez, que la profecía sólo es posible si hay leyes históricas. O, expresado de un modo más concreto, puede afirmarse que la profecía de Schlegel tiene sentido si asume el carácter racional de la historia, de Hegel. En la unión entre ambos se sitúa Ortega, y es el resultado de tal enfrentamiento el que exige el carácter vital de la razón histórica. Los clásicos, Hegel y Schlegel, convergen así, al ser “utilizados para nuestros problemas”, en el propio Ortega. Ahora bien, estos dos caracteres, la historia de Hegel y la de Schlegel, Ortega sólo los presenta unidos al comienzo de la lección XI del curso *En torno a Galileo*:

La realidad histórica, el destino humano avanza dialécticamente, si bien esa esencial dialéctica de la vida no es, como creía Hegel, una dialéctica conceptual, de razón pura, sino precisamente la dialéctica de una razón mucho más amplia, honda y rica que la pura —a saber, la de la vida, la de la razón viviente. / Pero claro es que si al reconstruir nosotros el pasado mediante la historia, hallamos que cada nueva época o estadio emerge del anterior con una cierta lógica o, dicho de otro modo, que a cada forma de vida sucede otra que no es cualquiera, sino precisamente una que la anterior predetermina, quiere decirse que también será posible en alguna medida lo contrario, a saber, viviendo en una época vaticinar cómo sera en sus líneas generales la inmediata futura, en suma, que es en serio posible la profecía. Schlegel solía decir que un historiador es un profeta del revés, pero yo sostengo que eso implica también que el profeta es un historiador a la inversa, un hombre que narra por anticipado el porvenir (*Oc83 V, 135-136*).

En la vida individual, ese carácter profético conduce a la vida como obra de imaginación, a la construcción del hombre por sí mismo, a su propio novelarse, pero también al que “construye” a sus propios clásicos llevándolos hasta sus problemas, el que los hace futuros. Es necesario vivir para el futuro, y contar con la historia como ciencia profética que, por lo menos, permita intuirlo o verlo a grandes rasgos. Para ello, la historia y la vida no pueden permanecer entendidas como una mera sucesión de azares, de hechos, sino que tiene que haber algo que los estructure, que les remita una razón y un sentido. Éste es el carácter de ciencia histórica, que pone en contacto historia y vida, y que se inicia en la razón lógica de Hegel, la cual, a su vez, es superada al conferirle carácter vital, histórico. Se trata del carácter de historiología, de la historia como ciencia que exige una razón, una ley: si se entiende el proceso histórico

como una serie de peripecias sin ley, entonces “no es posible, por tanto, ciencia histórica, ya que ciencia sólo es posible donde existe alguna ley que pueda descubrirse, algo que tenga sentido y que, por tenerlo, pueda ser entendido. / Pero la vida no es un proceso extrínseco donde simplemente se adicionan contingencias. La vida es una serie de hechos regida por una ley”¹⁰. Por ello, por el hecho de que los acontecimientos tienen un sentido y remiten a leyes históricas, profetizar el futuro sigue la misma operación intelectual que conocer el pasado: completar una línea, una ley, una estructura, continuar los pasos marcados. No se profetizarán hechos particulares o concreciones, pero sí talantes, tonos y estilos. Es el carácter futuro del pasado, la contemporaneización de toda historia mediante la conversión del tiempo en nuestro tiempo, lo cual posibilita utilizar la historia como previsión: “Cuando el sentido histórico se perfecciona, aumenta también la capacidad de previsión”¹¹.

Ahora bien, en Ortega las intenciones son muy claras: la capacidad de profecía vale para todo tiempo, pero a él el que le interesa es el suyo, su época, y su país, y su historia... pero no como finales, sino como inicios. Del mismo modo, también los clásicos tienen que adaptarse a las exigencias del tiempo nuevo, del presente. El clásico, precisamente por serlo, es un clásico de su tiempo, pero para el nuestro. Como en la vida y en la historia, también en el clásico, al ser historia viva, a través de su recepción se unifican con el pasado los otros dos modos temporales, el futuro y el presente, remitiendo a los problemas y exigencias que nos plantea nuestro propio tiempo.

Es cierto que Hegel, mediante la articulación de razón e historia, tiene “la ambición de justificar cada época, cada etapa humana, evitando la indiscreción del vulgar progresismo que considera todo lo pasado como esencial barbarie” (II, 669), pero la justificación de Hegel remite a las exigencias del concepto, al poder del presente, que utiliza todo pretérito como medio para llegar hasta él. La historia en la interpretación progresista carecía de interés porque “consistía simplemente en seguir todo derecho en una dirección preestablecida, por tanto, sin peripecia ni innovación”¹². Pero el hombre es un animal de novedades, añade Ortega en nota a ese texto de las lecciones de 1928 en Argentina. No quiere restricciones, sino inseguridades, inquietudes, posibilidades... en una palabra: futuro. Ni el optimismo de Hegel, que muestra cómo todo pasado ha existido para que nuestro presente sea tal como es, ni el talante de seguridad, de quietud del progresismo son caracteres del tiempo nuevo. Hegel se enfrenta a la negación del pasado por parte del vulgar progresismo, Ortega

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*. Ed. cit., pp. 60-61.

¹¹ *Ibid.*, p. 62.

¹² José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Ed. J. L. Molinuevo. Madrid: F.C.E., 1996, p. 273.

no soporta el optimismo de Hegel: “El optimismo sin reticencia que esta actitud de Hegel revela es un punto de contraste para definir el cambio de sensibilidad que en los últimos años ha experimentado el alma «moderna», sobre todo la europea. El «moderno» no se cree ya tan ingenuamente la edad definitiva” (II, 669), y no se la cree, entre otras cosas, porque uno de los caracteres de la nueva sensibilidad es la ausencia de tiempos definitivos.

Es la crítica a Hegel y a su presente definitivo desde las lecciones de Argentina en el 28, en textos que luego utilizará Ortega en *La rebelión de las masas*. Es la crítica a Hegel desde los caracteres de nuestro tiempo, de la nueva sensibilidad: “Nuestro tiempo, en efecto, no se siente ya definitivo, al contrario, en su raíz misma encuentra oscuramente la intuición de que no hay tiempos definitivos, seguros, para siempre cristalizados, sino que, al revés, esa pretensión de que un tipo de vida —el llamado de «cultura moderna»—, fuese definitivo, nos parece una obcecación, y estrechez inverosímil del campo visual. Y al sentir así sentimos una deliciosa impresión de habernos evadido de un recinto angosto y hermético, de haber escapado y salir de nuevo bajo las estrellas al mundo enorme, profundo, imprevisible e inagotable, donde todo, todo es posible”¹⁵, todo, tanto lo bueno como lo malo. Si hay algo que le impide a Ortega la aceptación de ese optimismo hegeliano es la inseguridad que se desprende del momento en que está escribiendo.

En “Hegel y América”, por tanto, la intención de Ortega no era únicamente criticar la interpretación hegeliana de América sino, al hacerlo, mostrar la diferencia de sensibilidades. No sólo enfrentar la historia hacia adelante con la historia definitiva de Hegel, sino, sobre todo, dos talantes, el de los tiempos detenidos frente al de los tiempos móviles, el del optimismo frente al de la inseguridad, el de la sensibilidad de la razón pura frente al de la nueva sensibilidad de la razón vital e histórica. La crítica de Ortega a la situación hegeliana del tiempo en la historia responde a las necesidades de conformar ese tiempo como nuestro tiempo. Así, tal crítica desde la nueva sensibilidad es la que explica el ataque en este momento al sistema de Hegel. Este sistema es el de la historia, con un presente definitivo, y su crítica la que procede también de la historia, pero la de la razón vital e histórica, la de nuestro tiempo:

A mí me abruma la cantidad de gratitud que esta idea me impone para esos seis mil años y esos miles de millones de hombres que se han fatigado en producirme. Pero ésta es la dimensión de ingenuidad que reside en el hegelianismo —de ingenuidad y de crueldad imperial. Es un pensamiento de faraón que mira el hormiguero de trabajadores afanados en construir su pirámide. A él debe el sis-

¹⁵ *Ibid.*, p. 264.

tema de Hegel su carácter de sistema cerrado, sin evolución más allá de sí mismo, sin mañana. El presente, para Hegel, no es un tiempo cualquiera; es éste y sólo éste. Y por eso nuestro presente no cambiará en nada esencial, perdurará idéntico, sin preterir jamás. (El estado de espíritu de un Trajano cuando edifica sus edificios eternos). [...] Prisionero de su propia perfección, hieratizado en ella, se condena el presente a una perdurabilidad que a mí me parecería desesperante. La etapa actual de la historia sería, por fin, la meta lograda, el lugar apetecido, en busca del cual todo el pretérito se afanó, se movió y, por lo mismo, pasó. Si yo estuviera convencido de esta idea hegeliana y me sintiese adscrito a este eterno presente, se me iría con nostalgia el alma hacia el pasado, que era un camino y un andar –no, como el presente, un haber llegado y reposar. Como Cervantes decía, es preferible el camino a la posada (II, 669-671).

Es importante la referencia a la frase de Cervantes. Incluso puede explicarse la crítica al presente eterno de Hegel mostrando únicamente los contextos de las distintas utilizaciones por parte de Ortega de esa preferencia del camino por la posada. Es la crítica a los tiempos detenidos, pero también a los autores y lecturas detenidos. Preferir el camino a la posada no sólo es una metáfora explicativa de los conceptos de historia y vida en Ortega, sino también su relación con los clásicos: los clásicos siempre están en camino, siempre tienen algo que decir, nunca aparecen detenidos. Estando en camino, continúan siendo clásicos, pero, a la vez, adecúan sus instrucciones a los momentos de presente. Por esto, puede entenderse como determinante la “historia” de la referencia de Ortega a Cervantes, la referencia a preferir el camino a la posada.

La primera vez que tal cita aparece en los escritos publicados de Ortega es en 1911, en “Libros de andar y ver”, para resaltar la prioridad de la búsqueda de la felicidad sobre la felicidad lograda y, por tanto, que “la dicha no está en el placer, sino en la marcha hacia el placer; o, como Cervantes decía, que es mejor el camino que la posada” (I, 410). De nuevo se sirve Ortega de ella en 1915, en “La nación frente al Estado”, para definir la vida noble: “Una vida noble no es una vida con buen éxito, sino una vida poblada de honrados intentos. Cervantes, nuestro divino y dolorido Cervantes, nos lo dice como en un supremo consejo: «Vale más el camino que la posada»” (I, 836). Reaparece en 1922, para ilustrar la misión del intelectual como inteligencia creadora, como forjador de empresas y de influencias: “La escena triunfal hace bostezar al verdadero triunfador. Lo importante en la vida es tener quehacer, una misión, una empresa, una tarea. Como Cervantes sugiere, es más sabroso el camino que la posada” (III, 384). Se utiliza de nuevo en 1928, en el texto citado, para criticar el presente eterno de Hegel, y en el mismo año la recoge Or-

tega en las lecciones de Argentina, mostrando la conexión de la crítica a Hegel con la sensibilidad del tiempo nuevo: “La auténtica plenitud vital no consiste en la satisfacción, en el logro, en la arribada. Ya decía Cervantes que «el camino es siempre más divertido que la posada»”¹⁴. Este mismo texto pasará a *La rebelión de las masas*, criticando los tiempos satisfechos, pero le añadirá Ortega una nota que interesa: “No dejen de leerse las maravillosas páginas de Hegel sobre los tiempos satisfechos en su *Filosofía de la historia*”¹⁵. En 1939, en la “Meditación de la criolla”, comentando el “estilo” de la criolla como nuevo modo de ser mujer, y remitiendo a la necesidad de la presencia de la mujer en la nueva historiografía, vuelve a aparecer la frase de Cervantes: “Piensen que acaso tiene razón Cervantes –que tanto sabía del vivir– cuando asegura que después de todo es más divertido el camino que la posada. En la vida, amigos, lo importante no es llegar, sino ir, estar yendo” (*Oc83 VIII*, 418-519). Por último, en 1953, en la conferencia de Munich “Gibt es ein europäisches Kulturbewusstsein?” y en el contexto de que Europa debe superar las distancias y distinciones entre sus naciones para afirmar la conciencia cultural europea: “La cultura europea es creación perpetua. No es posada, sino un marchar. Ahora bien, Cervantes, que había vivido mucho, nos dice, ya viejo, que el camino es mejor que la posada”¹⁶.

La nota que incluye Ortega en *La rebelión de las masas* es importante, y lo es porque, de nuevo, muestra la ambigüedad de la relación con Hegel: la ambigüedad de la relación con todo clásico y de toda recepción, que une un pasado y un futuro en un presente. En primer lugar, la descripción de Hegel de los tiempos satisfechos es muy similar a los caracteres que Ortega presenta tanto en las conferencias de Argentina como en *La rebelión de las masas* para definir el tiempo de plenitud, la modernidad, que precede al tiempo nuevo: los deseos agotados, el sentirse definitivo, la tristeza y el aburrimiento, etc. Pero, además, es importante porque la crítica que Ortega hace al eterno presente de Hegel estará basada en esos caracteres. Esto es, se criticará el eterno presente de Hegel con los materiales concedidos por el propio Hegel al definir los tiempos satisfechos. El tema de la recepción del clásico se encuentra tratado en toda su plenitud, mediante una paradoja espléndida: utilizar al propio Hegel para superarlo. Merece la pena citar esos textos de Hegel aludidos por Ortega:

¹⁴ *Id.*

¹⁵ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Ed. cit., p. 150 n.

¹⁶ José ORTEGA Y GASSET, “¿Hay una conciencia cultural europea?”, en ORTEGA Y GASSET, *J., Europa y la idea de nación (y otros ensayos sobre los problemas del hombre contemporáneo)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza (Obras de José Ortega y Gasset, 26), 1985, p. 28.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando el espíritu tiene lo que quiere? Su actividad ya no es excitada; su alma sustancial ya no entra en actividad. Su actividad sólo está ya en una lejana relación con sus intereses supremos. Sólo tengo interés por algo, mientras este algo permanece oculto para mí, o es necesario para un fin mío, que no se halla cumplido todavía. [...] La edad florida, la juventud de un pueblo es el periodo en que el espíritu es todavía activo. Los individuos tienen entonces el afán de conservar su patria, de realizar el fin de su pueblo. Conseguido esto, comienza el hábito de vivir. Y así como el hombre perece por el hábito de vivir, así también el espíritu del pueblo perece en el goce de sí mismo. Cuando el espíritu del pueblo ha llevado a cabo toda su actividad, cesan la agitación y el interés; el pueblo vive en el tránsito de la virilidad a la vejez, en el goce de lo adquirido. La necesidad que había surgido ha sido ya satisfecha mediante una institución; y ya no existe. Luego también la institución debe suprimirse. Y se inicia un presente sin necesidades. [...] Vive, pues, ahora en la satisfacción del fin alcanzado, cae en la costumbre, donde ya no hay vida alguna, y camina así hacia su muerte natural. Todavía puede hacer mucho en la guerra y en la paz, en el interior y en el exterior. Todavía puede seguir vegetando largo tiempo. Se agita, sí. Pero esta agitación es meramente la de los intereses particulares de los individuos, no el interés del pueblo mismo. La vida ha perdido su máximo y supremo interés; pues el interés sólo existe donde hay oposición, antítesis¹⁷.

Ortega ha dejado claro que el tiempo nuevo, nuestro tiempo, es un tiempo que viene después de una época de plenitud. El tiempo nuevo no admite los finales, las conclusiones, los presentes definitivos. Para Ortega, la plenitud de vida es el horizonte abierto a toda posibilidad, y la plenitud satisfecha de la modernidad no era una apertura, sino una conclusión. El mismo carácter de conclusión es el que define al eterno presente de Hegel. Ortega identifica el tiempo satisfecho con el eterno presente, la tristeza del tiempo satisfecho con la perenne perdurabilidad del presente a la cual conduce el espíritu después de haber vuelto a sí. No es casual, entonces, que Ortega entienda como más “divertido” el camino que la posada, la transición y el avance que la conclusión. En el propio Hegel ha encontrado los caracteres de ese aburrimiento: el tiempo satisfecho es aburrido, la naturaleza —en la que no pasa nada, todo se repite siempre igual, en contraposición a la historia, que “es lo divertido” (II, 672)— es aburrida, pero para Ortega también es aburrido el espíritu hegeliano, el espíritu optimista del perpetuo presente. Lo es porque permanece en sí mismo, porque no permite la salida hacia un futuro. Pero la trascendencia co-

¹⁷ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Ed. cit., pp. 71-72.

mo lo divertido remite tanto a la apertura hacia un tiempo nuevo, como hacia un paisaje nuevo: la nueva sensibilidad, la conexión de España y América, la conexión de España y Europa. El camino más divertido que la posada no es, así, únicamente una muestra de los deseos de evolución, de progreso, sino también una definición del carácter más propio del tiempo nuevo, el carácter de posibilidad, de poder pasar cualquier cosa.

La imagen de Cervantes se presenta, entonces, en diversos momentos, desde la descripción de la vida noble como vida poblada de intentos, pasando por el carácter ejecutivo de la vida, de tener un quehacer, una tarea, hasta llegar a iluminar los rasgos de plenitud vital. El contexto siempre es el mismo: negar las detenciones, negar los estancamientos, negar el desfallecimiento en los intentos, para responder, de nuevo, a las exigencias de futuro. Y también de nuevo utilizando un modo fundamental de acercarse a los clásicos situándolos ante el tribunal de naufragos, es decir, pidiéndoles cuentas, desde sí mismos, para aplicarlos a los problemas presentes, aunque tales problemas exijan la superación de parte de las doctrinas de esos clásicos. Por ello, el historiador como profeta del revés llega hasta un punto en el que “esta nueva y más auténtica manera de ser profeta es inversa a la tradicional: el nuevo profeta será por esencia: profeta contra”, indica Ortega en el curso de Lisboa sobre la razón histórica (*Oc83*, XII 269).

Los clásicos de nuestros clásicos han tenido más suerte que éstos. Nuestros clásicos los recibieron de un modo espléndido, utilizándolos para sus problemas, haciéndolos presentes, salvándolos para salvarse ellos. Nosotros, por contra, no hemos hecho lo mismo con nuestros clásicos. Nos hemos limitado, en el mejor de los casos, a explicarlos, a exponerlos, y por ello, primero, no los hemos recibido y, segundo y como consecuencia, no los hemos superado. En Ortega, la recepción del clásico se muestra siempre como un proceso en dos fases: primero llegar hasta él, luego superarlo, primero la contemplación, luego la actividad, primero entenderlo, luego aprovechar lo que hay en él de instructivo para nuestros problemas. Eso es lo que hizo Ortega con sus clásicos, tanto en la teoría como en la práctica, y eso mismo es lo que nosotros no hemos hecho con Ortega con tanta frecuencia como se merecía: demasiadas veces nos hemos quedado únicamente con la primera parte, no hemos transformado el leer contemplativo en un leer receptivo, no hemos sido capaces de convertir a Ortega en un pensador futuro, que nos sirva, desde su papel de clásico, para nuestros problemas, los nuestros, no los suyos.

Este momento de futuro es precisamente una de las claves de las teorías de Ortega, que, con ello, tanto explica como aplica la teoría de los clásicos. Y en este tema del futuro, Hegel es fundamental. Por ello Hegel es el ejemplo perfecto: el ejemplo de un clásico que nos permite ver cómo lo recibe Ortega, pero, a la vez, el autor clave para entender el tema que explica el concepto de clásico, el tema del futuro. De Hegel toma Ortega los caracteres de actividad y agilidad del espíritu, los procesos, los movimientos, pero no los finales: admite la razón en la historia, pero no que esa razón sea una razón lógica, admite la “agilidad” del espíritu, pero no que esa agilidad sea, precisamente *del* espíritu. Y no puede admitir tal serie de caracteres precisamente porque no salvan el futuro, porque, para Ortega, Hegel no admite las profecías y no permite entender nuestro tiempo como tiempo futuro.

Ortega, entonces, necesita caracteres hegelianos –la razón en la historia, la agilidad, el proceso, el despliegue...–, pero exige la renuncia a otros. En el tema de la profecía, el enfrentamiento es maravilloso: enfrentar a Hegel con Schlegel... para quedarse con los dos, quedarse con el historiador como profeta del revés, de Schlegel, pero sabiendo que esas profecías sólo serán posibles si la historia tiene una razón –por supuesto, razón narrativa, vital, histórica, nunca lógica, pero razón a fin de cuentas–, es decir, si sigue manteniendo algunos caracteres hegelianos y prescindiendo de otros. Es la primera paradoja genial de Ortega en su enfrentamiento con el clásico Hegel: se utiliza a Schlegel para superar a Hegel, pero sabiendo que la idea de Schlegel sólo será posible si se mantiene la base hegeliana, con lo que nos hallamos ante una recepción de los clásicos en toda regla: utilizar lo que es instructivo para nuestros problemas –en este caso, los de Ortega– y salvarlos salvándonos a nosotros mismos.

Ahora bien, la segunda paradoja, la segunda muestra de ambigüedad en el tratamiento del clásico Hegel es quizá más astuta. Ortega no puede admitir el presente detenido de Hegel, el tiempo eterno; no puede admitir, para nuestro tiempo, el detenimiento de un carácter que no una el presente con el futuro, que no muestre al presente en todas sus posibilidades de futuro. Hay que atacar, entonces, ese carácter del tiempo pleno en Hegel, pero ¿cómo hacerlo? Pues utilizando al propio Hegel, al Hegel que criticaba los tiempos satisfechos en su *Filosofía de la historia*. La recepción de Hegel, en este sentido, es modélica: es preferible el camino a la posada, nuestro tiempo es un tiempo de futuro, de posibilidades, de peligros, de inseguridades... luego hay que acabar con el tiempo eterno de Hegel, y podremos hacerlo, precisamente, definiendo al tiempo anterior, a la modernidad, con todos los caracteres de los tiempos satisfechos que encontramos en Hegel. Contra los tiempos detenidos, entonces, pero también contra los autores detenidos, y, por ello, preferir el camino a la posada.

da no sólo refiere a la historia o a la vida, sino también a la recepción de los clásicos.

Es la diversión del tiempo nuevo, pero también la diversión de la recepción de los clásicos: las posibilidades constantes, la maravillosa capacidad de tener siempre algo útil que decir, la ambigüedad de las relaciones –acercamiento y superación, contemplación y participación, lectura y reviviscencia. Tanto la historia como los clásicos son para el futuro. El propio Ortega, como nuestro clásico, debería ser recibido a partir de los caracteres que él mismo aplica a sus clásicos. Esos caracteres dicen que hay que contemporaneizarlo, que hay que utilizar lo que sea instructivo para nuestros problemas y temas... que hay que recibirlo precisamente para superarlo, y es en su superación donde siempre tendrá algo nuevo que decir. Que a partir de ahora nos lo diga a través de una edición tan rigurosa como la de las nuevas *Obras completas* no hace otra cosa que aumentar nuestra responsabilidad en la recepción de Ortega.