ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Curtius y Ortega: una línea transversal del Rhin al Manzanares

Introducción de **José Lasaga Medina**
ORCID: 0000-0001-8825-9874

Ernst Robert Curtis (1886-1956)fue un profesor de nacionalidad alemana, nacido en Alsacia, a orillas del Rhin. No se alejó del río natal, pues estudió filología románica con Gustav Gröber en la universidad de Estrasburgo y enseñó durante muchos años en la universidad de Bonn, donde culminó su obra más importante: *Literatura europea y Edad Media latina* (1948).

Curtius era, pues, uno de esos profesores alemanes, un *Gelehrte*, a los que Ortega admiraba a distancia desde que los conociera, los tratara y los "asimilara" en sus estancias alemanas de 1905, 1907 y 1911. Quizá los viajes espirituales de Curtius y Ortega fueron semejantes aunque de direcciones opuestas: el del filólogo alemán de norte a sur; el del filósofo español del sur mediterráneo al norte germánico. Era cuestión de tiempo que se cruzaran sus destinos, habida cuenta de que ambos comenzaron sus tareas familiarizándose con la literatura y filosofía francesas de la época. Por citar sólo un caso: ambos profesaban gran admiración hacia Balzac.

Curtius nos ha contado su trayectoria profesional en un apéndice a sus *Ensayos críticos acerca de literatura europea*, en donde aparece el artículo sobre Ortega que aquí nos ocupa: "Ortega y Gasset"[1]. Atraído por los nuevos escritores

[1] *Ensayos críticos acerca de la literatura europea*. Madrid: Visor, 1989. El capítulo titulado "Ortega y Gasset (I: 1924; II: 1949)" se compone de dos ensayos escritos con veinticinco años de por medio. Aquí damos el segundo por tratarse de un texto más complejo que el primero, que fue escrito

Cómo citar este artículo:
Lasaga Medina, J. (2002). Curtius y Ortega: Una línea transversal del Rhin al Manzanares. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 185-203.
https://doi.org/10.63487/reo.749

Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

franceses que publicaban en la *Nouvelle Revue Française* (Bergson, Péguy, Claudel, Guide), se concentró en el estudio de dicha literatura, culminando sus trabajos con dos libros, uno sobre el espíritu francés en la nueva Europa y otro sobre la cultura francesa en general[2]. Con ellos sintió que había dado término a sus investigaciones sobre la Francia moderna. "Una íntima necesidad me empujaba irresistiblemente a cambiar de campo de estudio"[3]. Se trataba de una búsqueda no solo horizontal sino también vertical: pasar de lo actual a lo pretérito. La dirección era hacia la Roma eterna. Pero en ese viaje hacia la latinidad surgió el buen azar de encontrarse con la *Revista de Occidente* y las obras de Ortega. Este descubrimiento quedó tempranamente registrado en un artículo sobre el filósofo español en la *Neue Rundschau*, publicado como primera parte del ensayo "Ortega y Gasset", según hemos indicado en la nota 1. Surgió de ahí una amistad que ha quedado reflejada en la correspondencia conservada entre ambos escritores, parte de la cual ha sido editada[4]. En ese primer ensayo, Curtius se ocupa sobre todo de los dos libros mayores que Ortega había publicado a principios de los años veinte: *España invertebrada* (1921) y *El tema de nuestro tiempo* (1923). Los análisis que contenía el primero sobre el "caso" especial que representa la historia de España, en comparación con las historias de las grandes naciones europeas y que confirma la condición ajena y limítrofe de nuestra cultura en relación a la europea, debieron interesar vivamente a Curtius porque Ortega había tenido buen cuidado en relacionar esa "marginalidad" con la posibilidad de que un país que no había tenido Modernidad estuviera en el secreto de su posible rebasamiento. Y de hecho, los motivos que glosa Curtius de *El tema de nuestro tiempo* son justamente los de la superación de los viejos valores culturales, el perspectivismo como evitación de la disyuntiva racionalismo/relativismo; los cambios de sensibilidad anunciados por el "arte

---

cuando la obra de Ortega estaba apenas publicada. También las circunstancias de redacción del segundo lo hacen más interesante. Recién terminada la Segunda Guerra Mundial, Europa dependía de intelectuales como Ortega y Curtius para comprender el pasado reciente y, sobre todo, hallar una salida hacia el porvenir. Como comprobará el lector, ambas preocupaciones alientan en el texto de Curtius.

La primera edición en *Merkur*, Baden-Baden, año 3, nº. 15, 1949, pp. 417-430. Se tradujo al inglés en *Partisan Review* (EE.UU., 1950) y al castellano en la *Revista nacional de Cultura* (Santiago de Chile, 1956). CURTIUS lo integró en la colección de ensayos *Kritische Essays zur europäischen Literatur*. Munich: 1950.

[2] *Der Französiche Geist im neuen Europa* (1925). Contiene estudios sobre Proust, Valéry, Larbaud, etc. Y *Einführung in die französiche Kultur* (1930).

[3] "Itinerario»", *Ensayos críticos acerca de la literatura europea*. Ed. cit., p. 384.

[4] Las cartas publicadas van desde 1924 hasta 1949, justo los años en que aparecieron los dos artículos de Curtius sobre Ortega. Aparecieron primero en la *Revista de Occidente*, septiembre y octubre de 1963, 2ª época, bajo la dirección de José Ortega Spottorno. Posteriormente Paulino Garagorri las incluyó en el volumen *Epistolario*. Madrid: Revista de Occidente, col. El Arquero, 1974, pp. 95-139.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

nuevo", indicios de que va quedando atrás la crisis de la cultura europea, desatada por la Gran Guerra.

Desde entonces podría decirse, sin duda con un grano de exageración, que las obras de Ortega y Curtius discurren por sendas paralelas. Los dos grandes temas que las vinculan son Europa, su crisis histórica, reactivada a mayor profundidad desde los acontecimientos sociales y políticos de los años treinta; y Europa como futuro o salvación. Si Ortega reaccionó en 1929 al recrudecimiento de la crisis con *La rebelión de las masas*, Curtius lo hizo en 1932 con su escrito *El espíritu alemán en peligro*. Como para Ortega antes, lo alemán o lo español no podía ya ser concebido sino como una dimensión de lo europeo y las producciones de sus respectivas culturas, ser juzgadas por lo que podían aportar a la salvación de *toda* la tradición europea. Curtius y Ortega están de acuerdo en una decisiva cuestión: las tradiciones nacionales no constituyen "campos inteligibles" de comprensión de los acontecimientos sociales, políticos, literarios o filosóficos. La búsqueda del centro espiritual desde el que orientar a Europa después del desastre fue intentada por el filólogo en la *Literatura europea y Edad Media latina*. Los trece siglos que van de Virgilio a Dante tienen algo que declarar sobre el fracaso de Europa como civilización. Tal era el punto de partida de la investigación iniciada por Curtius. En el primer capítulo de la obra citada afirmaba: "La europeización del cuadro histórico, tan necesaria hoy, debe aplicarse también a la literatura. Si Europa es una *formación* que participa de dos complejos culturales, el antiguo del Mediterráneo y el moderno de Occidente, lo mismo hay que decir de la literatura"[5]. Resuena aquí la tesis de *Meditaciones del Quijote* que veía en la integración de la claridad mediterránea y el rigor germano la salvación de la cultura europea, sólo que con los acentos cambiados. En 1914 Ortega desconfiaba de la latinidad romana, pues echaba en falta el rigor del concepto que habría pasado de Grecia a Alemania. Postulaba la integración de ambas dimensiones del conocimiento, la sensualidad de la cosa y su profundidad conceptual. Pero también vio muy pronto que el idealismo, es decir, aquella equivocación típicamente moderna (y alemana) que sustituye las cosas por sus modelos racionales, iba a influir decisivamente en la crisis del mundo histórico europeo.

Cuando Curtius vuelve sobre Ortega se han cumplido las peores profecías y confirmado todos los temores. Es la hora de la reconstrucción. No es de extrañar que comience su ensayo citando unas lejanas palabras de 1916 en que Ortega reflexiona sobre la guerra: "Manifiesta cierta pobreza de espíritu no estar dispuesto a ver en la derrota una de las caras que puede tomar la vida". Invita este comienzo a situar el artículo no en el campo de la curiosidad

[5] *Literatura eueropea y Edad Media latina*. México: F.C.E., 1984, I, p. 26. (La primera edición española es de 1955).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

intelectual, sino en el más práctico de responder a las urgencias de la vida tras el fracaso generalizado que supuso la prolongación de la guerra civil europea. El artículo recoge las ideas del Ortega de los años veinte, ya conocidas por el ensayo de 1924, pero se detiene más en las últimas y escasas publicaciones, tales como *Historia como sistema* (1935), las primeras lecciones del curso *En torno a Galileo,* publicadas bajo el título *Esquema de las crisis* (1942) y el importante ensayo de 1933 sobre Dilthey. A pesar de la importancia de los textos en cuestión, Curtius no tiene información -o perspectiva- suficiente para comprender la nueva dirección que ha tomado la filosofía de Ortega. Cree, y así lo escribe, que hay una ruptura desde la razón vital hacia una nueva razón histórica. No cae en la cuenta de que se trata de dos dimensiones, la abstracta y la concreta de un único modelo de razón. La razón histórica concreta retiene en su interior el esquema abstracto, de estructuras universales y vacías de «la vida humana como realidad radical» que diseña la razón vital.

Ortega, consciente de la falta de desarrollo público de sus doctrinas, intentó subsanar la dificultad con una larga carta en donde le expone a su amigo la arquitectura general del sistema de la razón vital o histórica[6]. Pero Curtius, quizá por la complejidad técnica de la cuestión, no termina de ver cómo se estructuran aquellas intuiciones, redactadas generalmente en escritos cortos y sin continuidad, y concluye su artículo con una observación que dolió al filósofo madrileño. Lo escrito hasta hoy por Ortega, señala Curtius, "tiene un carácter programático. Es estimulante y provisional. Las muchas hebras que ha hilado, ¿las enlazará algún día en un tejido unitario?". La parte de razón que asiste a Curtius en la fecha en que escribió esto es fácil de comprender con observar que estaban sin publicar cursos universitarios como *¿Qué es filosofía?* (1957), *Unas lecciones de metafísica* (1966), *El hombre y la gente* (1957), o tratados como *La idea de principio en Leibniz* (1958) u *Origen y epílogo de la filosofía* (1960)[7].

Curtius no fue un crítico complaciente. No le gustó hallar en Ortega, actualizada, la vieja disputa platónica entre filósofos y poetas, en la teoría de los mundos interiores, expuesta en los capítulos finales del ensayo "Ideas y creencias"[8]: "Los filósofos, cuando han tenido clara conciencia de lo que son, han sido siempre enemigos de los poetas". En la correspondencia hay rastros de algún que otro malentendido en torno al sonambulismo que aqueja al que no se dedica a la filosofía. Entrar en el fondo de la cuestión y aclarar que quería decir Ortega al insistir en que sólo el filósofo es el hombre de la visión clara,

---

[6] Me refiero a la carta fechada en París a 4 de marzo de 1938. (*Epistolario*. Ed. cit., pp. 106-122). Contiene una de las mejores exposiciones de la estructura definitiva de la filosofía de Ortega.

[7] Las fechas indican las primeras ediciones de las respectivas obras.

[8] Aparecido como ensayo inicial del libro del mismo título en 1940.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

no es posible aquí, pero se trata de un matiz decisivo para la recta comprensión de la doctrina de la razón histórica y tiene poco que ver con la dimensión profesional y de poder social que tienen las distintas actividades y disciplinas dentro del campo de las Humanidades.

Pero Curtius y Ortega compartían hacia 1949, como ya se ha dicho, un gran tema: la restauración de la salud espiritual de Europa. En el prólogo a la segunda edición de *Literatura europea y Edad Media latina* escribió: "En el caos espiritual de la época presente, se ha hecho necesario [...] demostrar esa unidad de las tradiciones culturales de Occidente". El lector familiarizado con los textos de Ortega de finales de los cuarenta, señaladamente, *Una interpretación de la historia universal* y *De Europa meditatio quaedam*, cuyo texto original es una conferencia que dictó Ortega en la Universidad libre de Berlín en 1949, sabe hasta qué punto el núcleo del mensaje dirigido a sus oyentes alemanes y europeos reside en subrayar que Europa no es una fantasía por construir sino una realidad supranacional constituida por un mismo pasado cultural (creencias uniformes, lengua latina común, en fin, usos sociales compartidos por el "hombre gótico") e incluso por una realidad política inter-nacional, basada en el hecho empírico de que cada nación europea, incluso la que en un momento dado ejercía la hegemonía militar o política, tenía que contar con las demás. El futuro de Europa dependería de que se recuperaran y comprendieran estas realidades, cuyo olvido había sido una de las causas de los desastres sobrevenidos. Curtius había buscado en sus investigaciones el componente de latinidad capaz de servir de inspiración a un nuevo humanismo precisamente no clásico sino medieval. Sus modelos serían los grandes fundadores de nuestra cultura "desde San Agustín a Dante". Y no sólo ellos. La obra de Curtius es una vasto esfuerzo por integrar la literatura y el pensamiento europeos en una unidad de sentido que transcienda el particularismo. Desde Virgilio a Hofmannsthal, pasando por Calderón; desde el *Roman de la Rose* al *Ulises* de Joyce; desde Balzac y Goethe a los españoles Unamuno, Ramón Pérez de Ayala, Jorge Guillén, sobre los que escribió, Curtius reconstruye un mapa de la literatura europea que apenas excluye nada.

He subrayado la afinidad profunda entre el filósofo y el filólogo. Una imagen que acaso la ilustre fuera la de una línea transversal imaginada entre los ríos de sus ciudades natales, por más que comparar al padre Rhin con la "ironía líquida" del cuasi-río Manzanares, tiene algo de osado. Más allá de la ocurrencia, el trazo de unión que enlaza las obras de Ortega y Curtius tiene ilustre precedente en lo que en otros tiempos fue "una gran comunidad de cultura de dimensiones mundiales que enlazaba la corte imperial de Viena con Madrid, sin pasar por París. Olvidamos demasiado que esta línea transversal de comunicación influyó decisivamente en el estilo de la cultura europea des-

de Carlos V hasta bien entrado el siglo XVII"[9]. Ortega y Curtius trabajaron al unísono para que esas líneas transversales diseñaran el nuevo mapa de la cultura europea.

[9] "George, Hofmannsthal y Calderón", en *Ensayos críticos acerca de la literatura europea*. Ed. cit., p. 126.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ERNST ROBERT CURTIUS

Ortega

Como treinta años atrás, de nuevo se enfrenta Alemania con la tarea de reconstruir todo el aparato material y económico de su existencia. Disponemos para ello de técnicos y especialistas eminentes. Por algo somos el país de los especialistas. Pero no todo acaba con la reparación de los desperfectos materiales: también en la esfera espiritual es preciso llevar a cabo una ingente labor de restauración. La devastación de nuestra cultura no empezó con la segunda guerra mundial, sino ya en 1933. La consecuencia es que la generación de los que tienen treinta años no tiene la menor idea del aspecto que ofrece una vida cultural que funcione normalmente. Lo mismo que una instalación eléctrica, la cultura necesita conductores, contactos, interruptores. Es una energía de tipo espiritual, pero requiere para su actuación todo un sistema de aparatos muy complicados y sensibles. ¿Ha meditado alguien hoy en Alemania en cómo hay que reparar este sistema? ¿Tenemos también para esta labor un grupo de especialistas eminentes? Seamos lo suficiente sinceros para contestar: no. ¿Dónde estaban, pues, los técnicos de 1933 a 1945? No en las escuelas superiores y universidades, no en la prensa envilecida ni en la literatura esclavizada. ¿Podremos acaso hallarlos hoy en los innumerables congresos, con cuyos discursos se quiere disimular el vacío interior de Alemania? Las "semanas culturales" de nuestras ciudades, los programas de nuestros teatros y salas de conciertos, las ruidosas conmemoraciones de toda especie no basta-

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

rán para sanar los tremendos daños de los dieciséis años últimos. No son sino un síntoma de la desorientación general, y llevan implícito el peligro de que nos contentemos con una apariencia de cultura, como hacíamos bajo el régimen desaparecido. Lo que hoy florece en Alemania es esta apariencia de cultura, organizada oficialmente. Ésta es una de las razones de que vuelvan a cobrar actualidad para nosotros las ideas de José Ortega y Gasset.

Pero aún hay otras razones.

Ortega escribía en 1916: "Sí: es una guerra triste –no sólo una guerra cruel–. Los franceses cumplen tristemente con su obligación, sea dicho en su honor. Pero yo preferiría que el cumplimiento del deber tomase un aire más alegre. ¡Qué le voy a hacer! Desconfío del heroísmo triste. Los alemanes combaten también tristemente, aunque en ellos tome otro cariz la tristeza. Combaten con saña, con prisa –y perdóneseme la ingenuidad–, con un excesivo afán de vencer. ¿Es tan ingenuo esto que digo como a primera vista parece? Al Estado alemán le acontece en esta lucha lo mismo que a los libros alemanes donde se ensaya la teoría de la guerra: que si la guerra se pierde, no sirve de nada cuanto ha hecho aquél ni cuanto han dicho éstos. Y conviene servir para todo. Un pueblo no sólo ha de saber vencer, sino también ser vencido. Manifiesta cierta pobreza de espíritu no estar dispuesto a ver en la derrota una de las caras que puede tomar la vida".

He ahí unas palabras tajantes, aceradas y saludables. Son juicios que son tan poco gratos a los oídos del vencedor como a los del vencido como a los del neutral, cuidadosamente atento a mantener su neutralidad. Sólo un espíritu independiente es capaz de hablar así. La derrota es una prueba, como lo es cualquier acontecimiento histórico. Lo decisivo es cómo la nación y el individuo reaccionen ante ella. Muchos reaccionan con amargamiento. Esto es lo que hizo Francia en 1871 y la Alemania "nacional" en 1919. Semejante reacción suele provocar una autointoxicación del cuerpo del pueblo. La reacción en la actual vida pública alemana es muchas veces de autoconmiseración. Es una actitud cobarde y poco viril. Lo viril es ver en la derrota una de las caras que puede adoptar la vida. Esta reacción sí que es fructífera, pues pone a la vista nuevas tareas y libera energías de la voluntad. Concebir la vida como tarea, como una nueva tarea de cada situación –he aquí un rasgo fundamental del pensamiento filosófico de Ortega.

Con esto vuelvo a mi tema anterior: la urgencia de restablecer el sistema de nuestra cultura espiritual. Una obra de devastación llevada a cabo sistemáticamente durante doce años no se repara sólo en cuatro o cinco. Exige un trabajo de tal amplitud, llevado a cabo con tal abnegación, que no basta un decenio para que se adviertan sus frutos. Sólo conseguiremos algo si volvemos a enlazar con el mundo anterior a 1933, o sea, con un tiempo que está ya casi olvidado.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Una cultura del espíritu es un complejo vital que abarca siglos y milenios. Es un error creer que nos bastaría el inventario de nuestro presente –un presente devastado, incurablemente empobrecido– para volver a levantarla. Hemos de reanudar los rotos lazos con el pasado. Como decía Ortega en 1942, olvidar el pasado produce el resultado a que hoy asistimos: la recaída del hombre en la barbarie. De todos modos, existe una tradición espiritual europea, no debemos olvidarlo. Urge que volvamos a hallar la manera de llegar a ella. Esto es más importante y eficaz que toda reeducación y que todos los experimentos.

En la década de 1920-30, Ortega tenía en Alemania muchos y entusiastas lectores. Encontraban en él un análisis de nuestra época de masas, un diagnóstico de nuestra situación espiritual. Era un pensador en el que la filosofía entraba en contacto con las realidades de nuestra existencia.

Solemos concebir a la filosofía como una disciplina que puede estudiarse en las universidades. Es una especialidad. Es una profesión. Hay hombres que se ocupan profesionalmente de filosofía, y lo hacen durante toda su vida. ¿Es ésta la única forma existencial de la filosofía? ¿No hay en ella algo de problemático? ¿Qué tal han sido nuestras experiencias personales con esta forma de la filosofía, encuadrada dentro del sistema social y hecha inofensiva? Me gustaría conocer al estudiante alemán que no ha pasado por la experiencia del Fausto goethiano: "!Ay!, he estudiado la filosofía con laborioso ardor, y aquí estoy ahora, un pobre ignorante". Así nos ha ocurrido a todos. ¡Con qué esperanzas empezamos nuestro primer curso de filosofía! ¡Y qué desencanto el nuestro al terminarlo! Y así ha de ser, y no de otro modo, si la filosofía se reduce a materia didáctica y a tema para un examen.

Pero no siempre había sido así. Cuando Sócrates conversaba en las plazuelas de Atenas con sus jóvenes amigos y les tendía capciosas preguntas con su benévola ironía, la filosofía era muy distinta cosa. Era vida. Una forma de vida que se aclaraba preguntando y pensando. Era filosofía *in statu nascendi*. No era aún omnisapiente. Sócrates mismo hacía la retadora confesión de que no sabía nada.

¿Por qué era tan arrebatador el trato con Sócrates? Porque hablaba de cuestiones que afectan a la conducta de la vida y porque estas cuestiones no le dejaban un punto de sosiego. Hablaba de ellas en los festines nocturnos, y los oyentes estaban pendientes de sus labios. Nos sentimos arrebatados en la medida en que el que habla lo está por su tema. Tiene que haber en él un exceso, que rebose y nos inunde. El auténtico filosofar echa sus raíces en un entusiasmo vital. Surge de un contacto nuevo con la vida, de un contacto que ha producido embriaguez. Dejo la palabra a Ortega: "Considero que es la filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mejor ímpetu hacia una omnímoda conexión". Y no teme recurrir a una osada compa-

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ración: "El placer sexual parece consistir en una súbita descarga de energía nerviosa; análogamente es la filosofía como una súbita descarga de intelección". En el movimiento del pensar se realiza una iluminación progresiva, que en un Platón o en un Hegel puede culminar en una explosión esclarecedora. Brota una fórmula conceptual que arroja una luz cegadora sobre la amplia perspectiva del mundo. Acaso resulte luego que esta fórmula es falsa. Acaso son falsas todas las fórmulas. Pero de sus ruinas vuelve la filosofía a surgir siempre de nuevo, como un eterno impulso del espíritu.

Que el entusiasmo por un filosofar viviente nos fuera devuelto por un español fue una de las sorpresas en que fue tan pródigo el mundo espiritual de los años veinte. España es un país que, en su edad de oro, o sea en los siglos XVI y XVII, ha producido obras maravillosas en literatura y pintura, pero no una gran arquitectura ni una gran filosofía. Cuando la hegemonía pública española tuvo que inclinarse ante la de Francia –bajo Luis XIV–, se extinguió también la energía creadora del país en el orden de la cultura. Tanto política como espiritualmente. España se distanció de Europa. Se hizo provinciana. El romanticismo europeo la descubrió como escenario pintoresco, y así quedó durante todo el siglo XIX. España era el país de la Alhambra y de las corridas de toros. Era el país de *Carmen*, una tierra de ópera. Hasta 1900 no empezó a despertar el espíritu de España. El renovador de la pintura moderna es el español Picasso; este nació en 1881, Ortega en 1883.

El despertar cultural de España es uno de los pocos sucesos agradables del siglo XX. Y no carece de trascendencia. El español es una de las grandes lenguas del mundo, que en Sudamérica dispone de una inmensa área de expansión. Los libros de Ortega aparecen simultáneamente en Buenos Aires y en Madrid.

España tuvo la dicha de no ser afectada por la primera guerra mundial. Ello le valió importantes ventajas económicas. Hacia 1930, Madrid ofrecía una encantadora combinación de lujo ultramoderno y de pátina histórica. Una *élite* de la sociedad española se abría a nuevas formas de vida y a nuevas ideas. El suministro de ideas modernas corría a cargo de la *Revista de Occidente*, editada por Ortega. A su través llegaba a España lo mejor de la producción intelectual extranjera. Pero el elegante Madrid está situado en el centro de la árida meseta de Castilla. Una alta y azul cordillera cierra el horizonte, y a sus pies yace la mole gris del real monasterio del Escorial, a mil metros sobre el nivel del mar. Es el riguroso sueño de dominio de Felipe II, hecho granito. Por la terraza que se extiende ante la inmensa fachada solía Ortega, en sus dieciocho años, pasear al tiempo que estudiaba su Kant. En 1906 se va a Berlín, en 1913 lo encontramos en Marburgo, como discípulo del gran neokantiano Hermann Cohen. En 1932, año del centenario de Goethe, escribió unas páginas sobre Weimar y

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Jena. Su fantasía se enciende, al pensar en lo que significaba la universidad de Jena entre 1790 y 1825: "una fabulosa riqueza de altas incitaciones mentales". "A miles de kilómetros de distancia, y mucho más de heterogeneidad, yo, que soy un pequeño celtíbero, criado en una árida altiplanicie mediterránea..., no puedo oír ese nombre sin estremecerme."

El contacto entre el sol mediterráneo y el clima mental nórdico alemán –y la fecunda tensión nacida de este contacto– es uno de los presupuestos biológicos de la obra intelectual de Ortega. Una de las tareas que éste se propuso y llevó a cabo fue la de enriquecer "el espíritu español con el torrente del pensamiento germánico". Pero Ortega es muy otra cosa que un simple discípulo y difundidor o continuador de la filosofía alemana. La ha acogido en sí como un estímulo, y la ha acogido toda, desde Leibnitz hasta Husserl, de Kant a Scheler. Y cuando digo estímulo, entiendo este término en sentido fisiológico, como algo que provoca una reacción, una respuesta del organismo. El pensamiento de Ortega se ha encontrado a sí mismo gracias al choque con el mundo de ideas alemán. Todo filósofo auténtico nace llevando dentro una intuición original, y la misión de su vida consiste en desarrollarla. Es un pensamiento en germen, que crece y se desenvuelve en conceptos, y se robustece al encontrar resistencia. Este papel de la resistencia productiva es el que la filosofía alemana ha desempeñado para el joven Ortega, el celtíbero del Escorial.

Los celtíberos son los más antiguos habitantes de la península Ibérica a los que podemos dar un nombre; pues de los pueblos de la Edad de Piedra que crearon las pinturas rupestres de Altamira, nada sabemos. Verosímilmente, los íberos vinieron del Norte de África y estaban emparentados con los bereberes. Con ellos se mezclaron los celtas, llegados del Norte. Luego aparecieron, como colonos, mercaderes, fundadores de ciudades, los fenicios y los griegos; como conquistadores, los romanos, vándalos, godos, árabes. Pero todos éstos eran, por decir así, extranjeros. Los autóctonos son los celtíberos. De ellos cuentan los historiadores antiguos que eran el único pueblo que adoraba la muerte. Una cata hecha a través de la cultura hispánica nos haría ver que ésta consta de muchas capas, superpuestas unas sobre otras como los estratos de la corteza terrestre. Pero el estrato inferior y permanente es el celtíbero. Es la roca madre de España, que aflora a la luz cada vez que un español inquiere sobre el fondo de su esencia. Es preeuropeo, nihilista, salvaje. Tales son los ecos que resuenan, cuando Ortega se llama a sí mismo celtíbero. Muchas de las más brillantes páginas de su obra están dedicadas a analizar a España. Podemos leerlas en alemán reunidas en un volumen que ha sido publicado con el título *Stern und Unstern. Gedanken über Spaniens Landschaft und Geschichte.* Quien se sumerja en este libro creerá rodar por los maravillosos caminos de España, verá sucederse las cambiantes facetas de la tierra española, y sobre cada una

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

oirá el comentario de Ortega: una descripción coherente condensada en una sucesión de fórmulas iluminadoras como relámpagos.

Pues Ortega es un estilista de deslumbrante elegancia y gran riqueza de colorido. Lo mismo si habla de Andalucía o de la mujer argentina, de un campo de golf madrileño o de un bar de Biarritz –sus frases salen disparadas como flechas y aciertan en el centro de la diana. Tenemos la impresión de ver las cosas por vez primera, es más, de verlas en su verdadera figura. Los ondulantes periodos orteguianos trazan los perfiles con toda claridad, los objetos del mundo toman formas precisas y en estas formas nos revelan su esencia. Podríamos definir el arte literario de Ortega como un arte de caracterización universal.

Este arte se expresa en una prosa intelectualizada, y su forma natural es el artículo de revista o ensayo. Aquí el rasgarse las vestiduras de los filósofos profesionales. Pero, les contesta Ortega, el artículo de periódico y de revista es hoy una forma indispensable del espíritu, y el que pedantescamente la desprecia no tiene el menor atisbo del proceso histórico a que está asistiendo. Los primeros libros de Ortega son consideraciones sobre hombres, libros, cuadros, paisajes. Mas, por distinto que sea su contenido, el impulso que los anima es siempre el mismo: un amor espiritual al mundo, un *amor intellectualis*. Y también es siempre el mismo su propósito: llevar todas esas cosas, por el atajo más breve, a la plenitud de su significado.

Emana de estas obras juveniles un luminoso y viril entusiasmo. La vida y el cosmos se despliegan ante la vista con una plenitud abrumadora. Más toda esta riqueza es dominada por la energía del pensamiento y lo certero de las fórmulas en que éste es acuñado. El goce del espectador es como el de un cazador: acecha y acosa a la presa, hasta cobrarla. Una gozosa aureola parece circundar estos libros. Cumplidos los treinta años, el pensador ve cómo se abre una nueva edad, que será aún más rica, compleja, sana y noble que la anterior, y abrirá a la experiencia infinitas posibilidades.

Riqueza de posibles experiencias, pero dominada por el señorío del pensar. El punto en que coinciden y se cortan la vitalidad y la razón –tal es el centro creador de la filosofía de Ortega. Aquí se establece el contacto. De aquí brotan las chispas. Éste es el foco donde vienen a juntarse todos los rayos incidentes. Es el lugar de las tensiones y de las decisiones.

Intentemos ver esto claramente. Para orientarnos, nos servirá un sencillo ejemplo. En un volumen de las obras de Ortega se encuentra una carta a un estudiante argentino. Se dice en ella lo siguiente: "La impresión que una generación nueva produce sólo es por completo favorable cuando suscita estas dos cosas: esperanza y confianza. La juventud argentina que conozco me inspira –¿por qué no decirlo?– más esperanza que confianza. Es imposible hacer nada importante en el mundo si no se reúne esta pareja de cualidades: fuerza y dis-

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ciplina. La nueva generación goza de una espléndida dosis de fuerza vital, condición primera de toda empresa histórica: por eso espero en ella. Pero, a la vez, sospecho que carece por completo de disciplina interna –sin la cual la fuerza se desagrega y volatiliza–; por eso desconfío de ella. No basta curiosidad para ir hacia las cosas; hace falta rigor mental para hacerse dueños de ellas... Esto significaría que la nueva generación necesita completar sus magníficas potencias con una rigurosa disciplina interior. Yo quisiera ver en esos grupos jóvenes la severa exigencia de ella. Pero acontece que veo todo lo contrario: un apresurado afán para reformar el universo, la sociedad, el Estado, la Universidad, todo lo de fuera, sin previa reforma y construcción de la intimidad. En este punto no pactaré jamás con ustedes, y me hallarán irreductible. Todo el que incita a los jóvenes para que abandonen el sublime deporte cósmico que es la juventud, y salgan de ella a ocuparse en las cosas llamadas <serias>, es deliberada o indeliberadamente dañino. Porque esas cosas serán todo lo <serias> que se quiera, pero cede a un puro prejuicio quien cree, sin más, que lo <serio> es lo importante y esencial". A la presunta dignidad de las llamadas cosas serias opone Ortega el concepto de juego en su sentido deportivo. Una actividad que nos viene impuesta puede ser mal ejecutada sin desdoro; pero el juego exige que se juegue lo mejor posible. "Precisamente su falta de <seriedad> hacia afuera –su falta de forzosidad– le dota espontáneamente de una rigurosa <seriedad> interna." Sublimes deportes de este tipo son la matemática, la moral, la filosofía.

Fuerza vital y disciplina interior: he ahí la tan preconizada síntesis de vida y razón en la forma elemental de unas directrices escritas para la juventud universitaria. Claro que sólo para la Argentina...

Busquemos otro ejemplo: un proceso de gran trascendencia histórica. ¿Cómo pudo surgir la polaridad de vida y razón, que constituye uno de los principales temas del pensamiento orteguiano? Para ello se necesitaban dos cosas: fe en la razón y fe en la vida. Estas dos formas de una fe que excluye la revelación religiosa son de fecha relativamente reciente. La filosofía cristiana de la Edad Media había sido una transacción entre la razón y la revelación. Pero hacia 1600 la razón se declara independiente. Este acontecimiento está personificado en dos grandes pensadores: el creador de la moderna ciencia de la naturaleza y el creador de la filosofía moderna, Galileo y Descartes. En la historia de la filosofía empieza la época caracterizada por los grandes sistemas racionalistas. El racionalismo es la actitud mental del mundo moderno. Pero ya Goethe se mantiene al margen del racionalismo. Él fue, como señala Ortega, el primer descubridor de la inmanencia de los valores vitales. El segundo fue Nietzche. "A él se debe el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos que han caído en el regazo de nuestra época. Me refiero a su distinción entre la vida ascendente y la vida descendente, entre la vida lograda y la vida malo-

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

grada". Con esto el racionalismo ha dejado atrás su punto culminante. Los europeos empiezan a sentir dudas sobre la esfera de validez de la razón. Se inclinan al relativismo, es decir, a una actitud que abandona la fe en una verdad absoluta para no menoscabar la plenitud de la vida. El racionalismo procede a la inversa: para salvar la verdad, renuncia a la vida. Ortega toma acta de esta oposición, pero la supera con una postura inédita. No puede en modo alguno contentarse con una existencia humana que renuncie al órgano de la razón; pero tampoco puede satisfacerle una verdad que se mantenga apartada de la corriente de la vida. No hay cultura sin vitalidad. Por otra parte, como acertadamente dijo Simmel, la vida siempre es algo más que vida: contiene una función trascendente. Por tanto, no hay por qué contraponer las dos potencias de razón y vida. Hay que atender a un doble imperativo: la vida debe ser culta, pero la cultura ha de ser vida. Dicho de otro modo: la cultura sólo es valiosa en la medida en que sea vivida. La simple profesión de cultura, la mera fe en ella, que la hace objeto de un culto religioso siempre a pique de degenerar en beatería, no tiene el menor valor. El tema de nuestro tiempo consiste en esto, en introducir la razón dentro de la biología. La pura razón debe ser sustituida por la razón vital.

Desde la vibrante aparición de Bergson han surgido toda una serie de sistemas designados con el nombre de filosofía de la vida. Su valor es muy desigual. No es que desalojaran de su puesto al conocimiento intelectual, pero como fuente de saber ponían a su lado, cuando no encima, la intuición, la visión interior y otras cosas semejantes.

La filosofía de Ortega nada tiene que ver con estos sistemas vitalistas. Él se atiene a la rigurosa disciplina del concepto, a la disciplina de la razón. Pero intenta articular con ella lo vital. Pide, por tanto, una razón vital, que en su obra aparece, por así decir, como una nueva dimensión de la razón. Propugna esta exigencia con el mayor rigor y con la misma energía se vuelve contra todos los movimientos filosóficos que han ganado fama en los últimos decenios –así, por ejemplo, contra la fenomenología de Husserl y Scheler, pero también contra la filosofía existencial de Heidegger. Si ha logrado, o si logrará dotar de sólidos cimientos el sistema de la razón vital, desarrollarlo y defenderlo victoriosamente, es cosa que yo no puedo decir. La filosofía es para mí un placer a la vez que una necesidad, pero ni soy filósofo ni quisiera serlo. Yo soy un historiador y un crítico. Mi tema es la literatura, y en ese tema entra también la literatura filosófica. Mi razón vital me fuerza a adoptar el papel del espectador. Y desde este punto de vista sigo con apasionado interés la curva ideológica del pensamiento de Ortega.

En el decenio pasado no nos ha sido siempre fácil seguirle el rastro. El terremoto político que había de desembocar en la segunda guerra mundial al-

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

canzó también a España. La guerra civil lanzó a Ortega al destierro, que pasó primero en París y luego en la Argentina. Marchó al exilio, pero, obsérvese bien, no como partidario de la España roja, sino como un independiente al que ambos bandos repudiaban. Pasó la postguerra en Portugal. Últimamente ha regresado a Madrid, para fundar un instituto libre de filosofía y humanidades. Es verdad que aún durante la guerra aparecieron en Alemania algunos libros de Ortega. Pero al cotejarlos con el original, se descubre que se han omitido algunos pasajes que resultaban intolerables para la Alemania de entonces. Así Ortega habla en cierta ocasión de la "bestialidad" de nuestro tiempo, a la que nada del pasado puede compararse. Semejante afirmación no podía imprimirse en la Alemania de 1943, aunque ya Grillparzer había definido con esta fórmula el camino emprendido por el siglo XIX: "De la humanidad a la bestialidad, pasando por la nacionalidad". Desde 1944 a 1948 estuvimos totalmente aislados de España, espiritual y materialmente. De vez en cuando nos llegaba un libro de Ortega, desde Suiza o los Estados Unidos. Pero tendrán que pasar algunos años para que podamos leer todo lo que ha escrito en estos últimos tiempos.

La polaridad entre vida y razón dominó el pensamiento de Ortega en su juventud. Más en 1929 traba conocimiento con los escritos de Wilhelm Dilthey. Empleó cuatro años en estudiarlos. Este tardío encuentro con Dilthey costó a Ortega, según dijo él, diez años de su vida. Esto lo entiendo yo en el sentido de que Ortega encontró en Dilthey una consideración histórica y filosófica del mundo del espíritu, que hubiera podido ahorrarle muchos rodeos. Su artículo sobre Dilthey es de 1933. A 1933 pertenecen también las lecciones publicadas en 1942 bajo el título de *Esquema de las crisis*. En 1935 se publicó en inglés *Historia como sistema*. Con otras palabras: la filosofía de Ortega se orienta hacia otro nuevo y grande tema: la Historia. En el lugar de la razón vital parece ponerse ahora la razón histórica. Sin embargo, en el fondo se trata de lo mismo, sólo que con una perspectiva cambiada.

La vida, la nuestra y la ajena, nos es dada inmediatamente. Se deja contemplar, palpar, sentir, consumar. Pero nunca acaba de entrar del todo dentro del pensamiento. Lo concreto ofrece una insuperable resistencia a la abstracción. Lo mismo ocurre con la Historia. Es el dominio del acontecer casual. Fue un azar que naciera Napoleón. Y fue un azar que en 1768 Córcega fuera comprada por Francia a los genoveses, lo que permitió que Napoleón naciera francés. El historiador puede hacer *a posteriori* el ensayo de construir, con los hechos casuales de la Historia, un todo coherente y dotado de sentido. Por eso se ha dicho de la Historia que es lo que da sentido a lo sin sentido. La inmensa materia del pasado tiene que ser analizada, articulada para que sea abarcable con la mirada. En los últimos tiempos de la Antigüedad y en la Edad Media se echaba

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

mano de la sucesión de los cuatro imperios universales, el último de los cuales era el romano. Más tarde fue sustituida por la muy insatisfactoria división en Edad Antigua, Media y Contemporánea. Spengler y –con un método más perfeccionado– Toynbee han mostrado luego que los sujetos del acontecer histórico son las culturas. El sistema histórico de Toynbee es la más nueva e impresionante síntesis de que disponemos. Siguiendo éstos caminos, la materia histórica puede ser dominada, la mente puede captar el azar del acontecer histórico. Pero lo que nunca se logrará es demostrar que el curso de la Historia posee una necesidad lógica. Hegel lo ha intentado, y con gran penetración. Pero a este fin tuvo que forjarse una nueva lógica, en la que los conceptos estaban dotados de movimiento. Y luego introdujo este sistema lógico debajo del movimiento de la Historia. Este es el reproche que Ortega hace a Hegel, al tiempo que repite el intento de éste con otros medios. La Historia, y no la Física, es para Ortega la realidad básica. Las estrellas, las plantas y los animales tienen naturaleza. El hombre no tiene naturaleza, sino Historia. Por esto es la tarea del pensamiento filosófico elevar la Historia a sistema. La evolución del hombre no es sólo cambio, sino también crecimiento. Cada etapa guarda dentro de sí la etapa anterior. De ahí que el hombre sólo puede entenderse a sí mismo cuando entiende el pasado entero. La Historia es, o debe ser, un saber sistemático de esa realidad fundamental que es mi vida. Pero toda actividad intelectual que nos pone en contacto con la realidad es razón. Por consiguiente, la Historia debe convertirse en una crítica racional. Cuando tenga terminada su obra, ésta significará una "nueva revelación".

Tenemos ahí ideas de una gran audacia. Son pensamientos utópicos, aunque Ortega no consideraría esto una objeción.

Volvamos atrás. El punto de partida filosófico del que Ortega arranca es la situación fundamental del hombre. Si me pregunto qué es lo que yo encuentro ante mí, como hombre pensante, la respuesta será: yo soy yo y mi circunstancia. Toda realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria. Mi vida consiste en que yo me veo obligado a existir en un determinado medio o situación, en una determinada "circunstancia", como dice Ortega. Una vida *in abstracto* no existe. No sólo me siento a mí mismo como conciencia pensante, según ha predicado el idealismo a partir de Descartes. Vivir más bien significa estar preso en un medio inalterable. Se vive aquí y ahora. En este sentido la vida es actualidad absoluta, ligada a un punto individual del tiempo y del espacio. Todo cuanto hago viene condicionado por esta singular situación. Y mi vida consiste en lo que yo hago. Se es lo que se hace. A cada momento nos enfrentamos con la necesidad de decidir lo que queremos hacer. Entre las posibilidades de acción el hombre debe elegir las que considera que constituyen su quehacer. El hombre es su quehacer. Pero la mayoría de los hombres huyen

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ante este quehacer, porque lo encuentran incomodo. Malogran su ser, falsifican su vida. El hombre auténtico hace realidad el proyecto que dentro de sí mismo lleva.

La suprema exigencia moral es, para Ortega, la sinceridad. La predica con una radicalidad que no teme llegar a las consecuencias más extremas. Lo que no puedo aprobar sinceramente, desde mi íntimo sentido vital, debo rechazarlo. No existen, pues, modelos eternos. No existen los clásicos. "Una estatua griega", dice Ortega, "me parece perfecta, pero esa perfección griega me deja insatisfecho. Y esto que me acontece, le acontece a todo el mundo, aunque casi nadie sepa ver que le acontece. Los clásicos ejercen un indelicado terrorismo sobre las pobres almas contemporáneas, tan poco seguras de sí... La vida clásica se compone de tópicos"[1].

He ahí frases que suenan aceradas e irrefutables. En ellas habla el celtíbero, podríamos decir, recordando la metáfora racial de Ortega.

Ya en sus primeros escritos ha criticado Ortega la fe en la cultura y la beatería cultural del mundo moderno. De todos modos, por aquellas fechas se interesaba grandemente por los movimientos literarios contemporáneos. Escribió sobre Proust y sobre Góngora, cuyo centenario en 1927 tal trascendencia tuvo para la moderna crítica española. Mas poco a poco empiezan a advertirse síntomas de desvío frente a la literatura. Este fenómeno cobró cumplida expresión en un ensayo, que llamó mucho la atención, publicado en 1932, sobre y contra Goethe. La literatura francesa no escapa tampoco a sus reproches. Es, a su juicio, la literatura "normal", pero, como todo lo normal, carece de cumbres y de abismos. Pascal le parece sospechoso. "Hace tiempo", escribe en 1937, "que he aprendido a ponerme en guardia, cuando oigo a alguien citar a Pascal; es una elemental medida de profilaxis higiénica". Por otra parte, Rousseau, con su perversa doctrina de la bondad natural del hombre, ha echado a perder un siglo y medio de historia europea, hasta que infinitas catástrofes –que tal vez no hayan terminado– nos han enseñado a redescubrir la sencilla verdad que casi todos los anteriores siglos conocían: a saber, que de suyo el hombre es una bestia[2]. Ortega ha hablado también de Paul Valéry con mordaces palabras. Tales son algunos de los juicios de Ortega sobre la literatura francesa. Desde hace tres siglos Francia ha creído –acaso con razón– ser

[1] "Topico" deriva, a través del latín *topicum*, de la voz griega *topos*, que significa, en retórica, "lugar común". Existe una tópica retórica y una tópica filosófica. La primera enciclopedia medieval, las *Etimologías* del obispo San Isidoro de Sevilla (636), trata la tópica como "una obra simplemente admirable" (*mirabile plane genus operis*). Sobre este tema, véase mi obra *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. En inglés, *topic* ha descendido hasta significar "tema de conversación".

[2] He de añadir que esta verdad fue descubierta por Bías de Priene, uno de los siete sabios. La filosofía griega posterior parece haberla olvidado.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

el país donde mejor se escribe; pero es también el que más se ha resistido a convencerse de que hoy ya no se puede vivir de literatura.

Los filósofos, cuando han tenido una clara conciencia de lo que son, han sido siempre enemigos de los poetas. Los presocráticos censuraban a Homero, y Platón quería expulsar a los poetas de su ciudad ideal. Por su parte, Ortega constata que nos hemos ya habituado a hablar de la poesía sin aspavientos patéticos; cuando alguien dice que no es una ocupación seria, sólo se enfadan los poetas. No faltan tampoco en Alemania casos en que un gran poeta ha tenido que ser llamado al orden por un filósofo. Así debe ser, pues es esencial a la filosofía una grandiosa intolerancia. Le es connatural el que sólo se tome en serio a sí misma. Pero el filósofo se encuentra con la filosofía como una realidad cósmica, y no tiene más remedio que llegar con ella a una explicación. Recuerdo ahora un brillante ensayo de Ortega en que se abre proceso a la poesía. Su *Meditación de la técnica* empieza con las siguientes palabras: "Uno de los temas que en los próximos años se va a debatir con mayor brío es el del sentido, ventajas, daños y límites de la técnica. Siempre he considerado que la misión del escritor es prever con holgada anticipación lo que va a ser problema, años más tarde, para sus lectores y proporcionarles a tiempo, es decir, antes de que el debate surja, ideas claras sobre la cuestión, de modo que entren en el fragor de la contienda con el ánimo sereno de quien, en principio, ya la tiene resuelta. *On ne doit écrire que pour faire connaître la vérité* –decía Malebranche, volviendo la espalda a la literatura. Hace mucho tiempo, dándose o no cuenta de ello, el hombre occidental no espera nada de la literatura y vuelve a sentir hambre y sed de ideas claras y distintas sobre las cosas importantes".

Toda filosofía presenta siempre una pretensión totalitaria. Pero sólo podemos respetar aquella filosofía que sabe esto y que además lo dice. Ortega cumple con este requisito. La filosofía, nos dice, posee una violencia que le es connatural y que está en extraño contraste con el manso y pacífico comportamiento que pronto adoptó, después de su primera aparición, el gremio de los filósofos. En general, los filósofos son demasiado corteses para explicarse abiertamente sobre este punto. Pero es que la existencia misma de los filósofos significa una permanente e irreparable ofensa para el resto de la humanidad. Significa simplemente que, sin filosofía, el hombre es poco menos que una bestia. Donde no domina la filosofía, domina el sonambulismo. Todos nosotros, los que no filosofamos, pasamos nuestra existencia como sonámbulos.

¡Duro juicio! Pero ya veremos la manera de acomodarnos con él. No está demostrado ni es fácil demostrar que todos los hombres deben filosofar. En una anterior crítica sobre la ciencia natural moderna, Ortega ha hablado del "terrorismo de los laboratorios". Podríamos ahora echarle en cara que él predica un terrorismo de las ideas claras. Es éste un espectáculo que nos es ofrecido

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

muy raras veces; tiene algo de arrebatador, como todo proceso en que el pensamiento adopta una posición extrema.

Demos aún unos pasos más en el campo del saber filosófico, guiados por la mano de Ortega. Su primer problema había sido la oposición entre vida y razón. La fórmula salvadora había de ser el concepto de la razón vital. Luego la vida inmediata se reveló como un aspecto de la historia. Nuestro tema es ahora: el sistema de la razón histórica. Pero ¿qué lugar corresponde, dentro del pensamiento humano, a la ciencia de la naturaleza? ¿Qué es el mundo de la física? ¿Alcanza ésta la realidad de nuestra existencia? En modo alguno. La física es un sistema conceptual, que acaso tenga una cierta relación con la realidad, pero que de momento es una construcción mental. Estos pensamientos no son reales, ni la realidad es mental. Por tanto el físico vive en un mundo de ideas que él mismo se ha creado. Su postura ante este mundo es la misma del lector de una novela ante el imaginario mundo que el libro describe. A un mundo semejante le llamamos "mundo poético". Es un producto de la fantasía, un "mundo interior". Pero, ¿acaso la física es otra cosa? Sus conceptos son construcciones intelectuales. La física, la filosofía, la poesía, la religión: todos estos son mundos interiores, creaciones de la fantasía, que según Ortega es el principal órgano de nuestro aparato mental. El mundo del conocimiento no es, pues, más que uno de los muchos mundos interiores que el hombre ha creado. ¿En qué relación están esos mundos unos con otros y en qué consisten? He ahí preguntas que apenas se formulan nunca. Y, sin embargo, su solución sería de la mayor importancia. Hace quince años que Ortega ha formulado el problema con toda claridad. Quien tenga alguna familiaridad con la historia de la filosofía observará que se trata de problemas que aparecen ya en Hegel y Schelling. Antes Ortega ha incoado en toda forma el proceso del idealismo filosófico, sin ahorrar burlas al "caballero del espíritu". Pero este sistema de mundos interiores, que la imaginación creadora ha creado sacándolos de sí misma, es, bajo una formulación distinta, lo mismo que Hegel llamó el espíritu objetivo. Hay problemas filosóficos de los que no es posible escapar. No significan otra cosa que el encuentro del espíritu consigo mismo.

Todo lo que Ortega lleva escrito hasta hoy tiene un carácter programático. Es estimulante y provisional. Las muchas hebras que ha hilado, ¿las enlazará algún día en un tejido unitario? Ésta es la pregunta que le dirigimos.

Merkur, III año, nº 5, Mayo 1949.

Reproducido de Ernst Robert Curtius
Ensayos críticos acerca de la literatura europea.
Madrid: A. Machado Libros, 1989.
(A. Machado Libros, Literatura y Debate Críticos)