

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

JOHN P. VAN GIGCH: *Applied General Systems Theory*. Harper and Row. Nueva York, 1974; VIII + 439 págs.

La Teoría General de Sistemas lleva camino de convertirse en una especie de *corpus* doctrinal en el que puedan encontrar refugio conceptual disciplinas tan dispares como la ciencia política, la ingeniería, la filosofía, etc. Ello no es de extrañar si se tiene en cuenta la cantidad de tiempo que esta teoría general lleva rondando los centros de elaboración de teorías. En efecto, Ludwig van Bertalanffy, quien asegura ser su fundador —y quien, hasta su muerte, muy reciente, venía editando el *General Systems Yearbook* en colaboración con Anatol Rapoport— remonta lo que pudiéramos llamar sus primeros chispazos sistemáticos a los años de 1920 a 1930, cuando en su calidad de biólogo, andaba preocupado por la solución de problemas relativos al organicismo, etc. Muy bien pudiera ser que Van Bertalanffy no haya alcanzado todos los méritos que su descubrimiento (si es que de descubrimiento cabe hablar aquí, para hacer la distinción que Kuhn establece, a su vez, entre descubrimiento e invención) merece, pero lo cierto es que, como ocurre en muchas otras esferas del pensamiento humano, esta idea de la Teoría General de Sistemas estaba, por así decirlo, en el aire. Con menos pretensiones de estar revolucionando los conocimientos humanos, pero con carácter más sistemático, desde una perspectiva completamente distinta y, desde luego, ignorante de los esfuerzos de Van Bertalanffy, Nicolás Bujarin publicaba en 1925 su tratado sobre *Materialismo histórico*, que no es otra cosa que un tratado de sociología marxista desde el punto de vista de la concepción de sistemas; en él es posible encontrar las preocupaciones habituales de los teóricos de sistemas con el sistema propiamente dicho y su medio, el modo de diferenciar uno de otro, las condiciones de equilibrio del primero, etc. En su calidad de marxista, Bujarin trataba de dar una explicación de la revolución en términos de relaciones y alteraciones intrasistémicas, más que en:

función de las relaciones entre el sistema y el medio, cual será la tendencia en los teóricos posteriores. Por supuesto, en el tratado de Bujarin falta la expresión (esto es, la palabra y no el concepto, que ocupa un lugar determinante en la concepción bujariniana) de la retroalimentación. Para llegar a una elaboración más enriquecida de este concepto era preciso esperar a los perfeccionamientos de la cibernética, algunos años después. En aquellos tiempos heroicos de 1920 a 1930, posiblemente la base esencial de la Teoría General de Sistemas fuera una concepción más o menos abiertamente hegeliana de las relaciones entre la parte y el todo. De entonces hasta ahora, la Teoría General de Sistemas ha sufrido una suerte muy curiosa: relativamente empalidecida a la sombra de las dos corrientes dominantes en el período de la entreguerra, esto es, la psicología Gestalt y el funcionalismo, que presentaban una mayor capacidad aparente de dar cuenta de las totalidades y las relaciones funcionales-estructurales, la Teoría General de Sistemas surgió enriquecida al final de la Segunda Guerra mundial, al amor de dos fenómenos distintos pero convergentes: la decadencia paulatina de las concepciones anteriores —gestaltismo y funcionalismo— y la aparición de nuevas líneas de investigación, derivadas, de modo más o menos evidente, del esfuerzo bélico. En efecto, la guerra había dado un impulso general a la aplicación de métodos más claramente científicos y tecnológicos al campo de las ciencias sociales. Es así como, en el lapso de pocos años, surgen la cibernética, elaborada principalmente por Norbert Wiener en el Instituto de Tecnología de Massachussets y perfeccionada después, entre otros, por el británico Ross Ashby; la teoría de la información, expuesta primeramente por C. E. Shannon y que ha encontrado posteriormente elaboraciones tan alejadas como *Los nervios del Gobierno*, de Karl Deutsch, y la teoría general de los autómatas de John von Neumann, en estrecha relación con la teoría de los juegos de Neumann y Morgenstern. La Teoría General de Sistemas pretende incorporar los avances en todas estas disciplinas en un cuerpo teórico totalizador. Para ello, parte de la suposición positivista de la unidad esencial de la ciencia y postula la existencia de sistemas en todos los órdenes de la realidad, desde el orden de lo físico (por ejemplo, planetas), al orden de lo metafísico (las ideas puras también se organizan en sistemas), pasando por los campos intermedios de lo biológico, lo social, lo psicológico, etc. A la presunción de la existencia de estos sistemas acompaña una elaboración conceptual que pretende dar cuenta de ellos en su abstracción científica más general a través de conceptos como circuito de retroalimentación, sistemas abiertos y cerrados, equifinalidad, isomorfismos, etc., todo lo cual constituye parte de la jerga sistemática más aceptada.

En nuestros días, la Teoría General de Sistemas ha hecho avances nota-

bles de institucionalización metodológica y singularización científica. A título de ejemplo, que ni quiere, ni puede ser exhaustivo, bastará con citar los trabajos de Van Bertalanffy y de Erwin Laszlo en el campo de la Teoría General de Sistemas como teoría de teoría o metodología general de la ciencia; de Walter Buckley, Kenneth Boulding y otros en la sociología; David Easton y Karl W. Deutsch en la ciencia política (si bien el segundo tiene más clara proyección cibernética); Niklas Luhmann en el Derecho; Anatol Rapoport en la teoría de las organizaciones, etc.; sin olvidar aquellos teóricos que, habiendo empezado en otros campos doctrinales, como el funcionalismo, etc., han ido evolucionando hacia una perspectiva sistemática, cual es el caso de Talcott Parsons, Sidney Verba, etc. En nuestro tiempo, la Teoría General de Sistemas parece haber invadido todos los campos del saber humano y encontrarse en la base de los empeños más dispares, desde las especulaciones futuroológicas de Forrester o de las personas del Club de Roma, hasta el intento de transformar las categorías esenciales de la sociología y hacer de la de significado, por ejemplo, categoría inmanente al sistema, cual pretende Niklas Luhmann.

Dentro de este contexto, el libro de Van Gigch presenta la ventaja de ser un intento de ordenación metodológica de las aplicaciones (el mismo título del libro lleva ya la palabra) de la Teoría General de Sistemas a todas las esferas de la vida social, desde la administración de la Empresa al gobierno del país. El autor no hace ningún alarde de inventiva, no corre peligro ninguno ni tampoco trata especialmente de resolver problemas pendientes en la Teoría General de Sistemas, sino que se limita a hacer una presentación ordenada de las posibilidades y cuestiones relacionadas con la aplicación de la Teoría General de Sistemas a los campos diferentes de la realidad social. Según el autor, la concepción de sistemas se puede entender de seis modos diferentes: como una metodología de planificación; como un marco conceptual generalizado; como una forma nueva de método científico; como una teoría de las organizaciones; como un método relacionado con la ingeniería de sistemas, la investigación operativa, los análisis de costos y beneficios; como una Teoría General de Sistemas aplicada (págs. 32 y sigs.). Interesante es, también, la lista de propiedades de los sistemas que Van Gigch propone: 1) los sistemas pueden ser vivientes y no vivientes; 2) abstractos o concretos; 3) abiertos o cerrados; 4) con un grado elevado o bajo de entropía o desorden; 5) los sistemas pueden manifestar simplicidad organizada, complejidad sin organizar o complejidad organizada; 6) los sistemas pueden mostrar intencionalidad; 7) el mecanismo de retroalimentación existe; 8) los sistemas aparecen ordenados en jerarquías; 9) los sistemas están organizados (págs. 39 y sigs.). Dentro de estas propiedades, alcanza, también, un carácter específico

la relativa a la entropía, en particular, porque aparece relacionada con un aspecto especialmente característico de la teoría de sistemas, esto es, la información. Según Van Gigch, «reducir la entropía de un sistema es reducir la cantidad de incertidumbre existente. La incertidumbre se reduce en la medida que se obtiene información. Información, en el sentido de la teoría de la información, tiene un significado especial, vinculado con una serie de alternativas del sistema» (págs. 41-42).

Para los lectores interesados en cuestiones metodológicas de la teoría social, etc., sin embargo, resulta de escasa importancia la posibilidad de aplicar una Teoría General de Sistemas a la organización de la administración de justicia u otros sectores particulares de la organización social. En cambio, pueden considerar lenguaje más familiar el intento de clasificación de sistemas de Van Gigch. Este, evidentemente, sin hacer gran distinción entre los sistemas reales y los conceptuales, considera que hay dos tipos de sistemas, según que en ellos se puedan aplicar o no las técnicas tradicionales del método científico: los sistemas «duros» (*hard*) como los sistemas físicos y los sistemas «suaves» (*soft*). Estos últimos son, con toda claridad, los que se dan en la esfera social, en ellos no cabe aplicar un método científico tradicional, su carácter es conductista y están vivos (págs. 146 y sigs.).

Desde un punto de vista crítico cabe hacer a Van Gigch la crítica tradicional que se viene haciendo a este tipo de intentos cientifistas en las relaciones humanas, ya sea en función de teorías conductistas, funcionalistas, etcétera: al hipertrofiar la relación cognoscitiva dualista de sujeto y objeto, al concentrar su empeño en lo que es mensurable, empírico, observable, cuantificable e ingenuamente objetivo, estos intentos olvidan a los seres humanos y especulan en un mundo reificado de objetos, instituciones, máquinas, números y aparatos. Esta ignorancia de lo humano —sigue la crítica— no es casual, sino que es la contrapartida teórica de un interés político por mantener el estado existente de relaciones. Aplicar este método científico es asegurar que la realidad es lo que es (y no lo que pudiera ser); de ahí que el conocimiento de lo que es nos ha de llevar a la situación de perpetuarlo. Quizá por una ingenuidad especial Van Gigch es especialmente claro en este sentido: una vez que se ha establecido un sistema, es preciso controlarlo, es decir, regularlo de forma que cumpla lo que de él se espera. En esta concepción manipulativa de los sistemas —que caracteriza todo el libro— Van Gigch distingue seis elementos: la actividad o proceso que se ha de controlar; el organismo de sensibilidad; el organismo que establece los fines que se han de alcanzar; el organismo de discernimiento; el organismo donde se toman las decisiones, y el organismo por donde éstas se emiten (págs. 352 y sigs.). Todo esto, en realidad, resultaría razonable de no ser porque, des-

pojado de su aspecto mecánico de circuito de ordenador y entendido en un sentido político únicamente puede dar lugar a un estado policia.

En último término, como el propio Van Gigch reconoce al final de su libro, la Teoría General de Sistemas no es más que un intento particular de dar respuesta a una serie de interrogantes que llevan quitando el sueño a los teóricos sociales desde hace bastante tiempo. Tales son: ¿Pueden los científicos sociales comprometerse con un trabajo que fomente la formulación de una política? ¿Pueden ser neutrales las ciencias sociales? ¿Pueden ser axiológicamente imparciales? ¿Es posible o factible la intervención?, etc... Es cierto que éstos son algunos de los interrogantes más graves en el pensamiento social contemporáneo. Por otro lado, conviene recordar, sin embargo, que solamente lo son para aquella concepción metodológica cuyo interés por la neutralidad no hace otra cosa que ocultar un interés inconfesable sin más. La polémica de los valores, por lo general, es una polémica de sordos: quienes aseguran no tenerlos emplean la mayor parte del tiempo en la muy inútil tarea de hacer ver a quienes los tienen que debieran desprenderse de ellos, como si la adhesión a los valores no fuera un acto de razón. Este empeño por la neutralidad científica, del que el libro de Van Gigch es buen ejemplo, recuerda aquella anécdota que Bertolt Brecht transmite en el *Libro de los cambios* cuando, preguntado por Me-ti acerca de cómo se podía ser objetivo y partidista al mismo tiempo, éste da la siguiente respuesta: «Cuando el partido es objetivamente justo desaparece toda diferencia entre objetividad y partidismo».

RAMÓN GARCÍA COTARELO

JOHN BRADEMÁS: *Anarcosindicalismo y revolución en España (1930-1937)*.

Traducción castellana de J. ROMERO MAURA. Editora Ariel. Esplugas de Llobregat, 1974: 295 págs.

El anarquismo español, que fue de los primeros organizados en el mundo y uno de los más virulentos y consecuentes, bajo su punto de vista, con sus postulados ácratas y disolventes, ha sido objeto de reiterados estudios, sobre todo después de la guerra española, por parte de autores extranjeros, sin duda atraídos por la compacta actuación de la C. N. T. en España y también por sus desconcertantes colaboraciones.

El autor de este libro, miembro de la Cámara de Representantes del Congreso de los Estados Unidos por el Estado de Indiana, se ha documentado de primera mano para estudiar el movimiento anarcosindicalista en España, en escritos, folletos y documentos conservados en el International Instituut vor

Soziale Geschiedenis, de Amsterdam (IISG), que posee la mejor colección del mundo de material sobre el anarcosindicalismo español, que la ha encontrado, a su vez, en folletos e informes de conferencias en el Archivo Histórico de la Ciudad de Barcelona. Ha recogido también el autor, *viva voce*, relatos e investigación de anarquistas españoles exilados en Francia e Inglaterra, que guardaban informaciones de «primera mano», que no habría podido encontrar en ningún otro sitio, y que le han prestado gustosos para este libro, que, por eso, es extraordinariamente documentado.

Sabido es que la concepción anarquista de la sociedad y de la función que en ella tiene la política, entraña que el libertario no vote ni participe en la política al uso de la democracia parlamentaria y ello es consecuencia de sus principios: Si, en efecto, «la anarquía es el principio del orden» (según un paradójico *slogan* anarquista) y se niega el Estado como organización política de la sociedad, nada tiene que hacer el anarquista consecuente en ese Estado cuya legitimidad niega. Sin embargo, en 1936 los miembros de la organización anarcosindicalista mayor y más importante del mundo, la C. N. T., hicieron ambas cosas... y si no queremos despojar a las palabras de su sentido corriente, la C. N. T. «colaboró con el Estado» al formar parte, cuatro de sus representantes, en el Gobierno formado por el socialista Largo Caballero en 4 de noviembre de 1936.

El estudio de la historia del movimiento anarcosindicalista antes de 1936, en que la polémica en torno al colaboracionismo es casi una constante, evidencia la naturaleza compleja de este debate. En lenguaje libertario, el colaboracionismo es tanto como traición a sus principios. Pero esto era visto por otros miembros de la organización como perfectamente legítimo y hasta en ciertos casos digno de elogio.

En torno a esta polémica gira, pues, este libro en el que John Brademas sigue desde 1930 a 1937 la actuación del anarquismo español. Unas veces en la controversia sobre la conveniencia de conspirar con los partidos políticos contra la Dictadura; otras, se trataba de si procedía o no unirse para la acción con los Sindicatos socialistas, o si debía dejarse que el Estado mediase en los conflictos laborales. Ocasión hubo en que la discordia se centró en torno a si debía votarse en las elecciones. Pero el litigio colaboracionista «fue no pocas veces mera fachada de otro más importante, a saber, el de a quién correspondía el control de la C. N. T.».

Lo cierto es que es imposible leer —y como consecuencia hacer— la historia de la C. N. T. y de los movimientos españoles de que derivó sin que llame poderosamente la atención la reiterada insistencia con que vuelve a surgir esta controversia. Pero el problema mismo del colaboracionismo toca algo más que al pilar fundamental de la filosofía revolucionaria ácrata. Se

trata de la estabilidad de la ideología como factor político; pero se trata, también, del punto de vista vital donde incide la necesidad de ajustar esa ideología a las exigencias de la práctica. Tanto o más que filósofos convencidos, los jefes anarquistas fueron revolucionarios de corazón.

En la primera parte del libro que comentamos se discute la cooperación de los anarcosindicalistas con grupos políticos que se proponían derribar la monarquía en el intervalo que media entre la caída de Primo de Rivera y la proclamación de la República. Se da cuenta de las discusiones acerca de la forma que debía darse a la organización interna de la C. N. T., iniciadas durante la Dictadura y prolongadas en el período de la República. Relata también el autor el surgir de una minoría anarquista organizada que logró apoderarse de los mandos de la C. N. T., dando lugar a una lucha enconada; a la escisión en la Confederación y a la formación de una organización alternativa; de estas luchas y actividades intraanarquistas se ocupa con algún detenimiento, pero siempre teniendo en cuenta el problema del colaboracionismo que era la piedra de toque contra el cual arremete violentamente la F. A. I.

Seguidamente expone «la guerra casi permanente que los anarcosindicalistas dieron a sus patronos y a los Gobiernos de la República y la rivalidad entre la C. N. T. y las otras organizaciones obreras. Las huelgas, las insurrecciones, los encuentros a menudo violentos en que los anarquistas fueron protagonistas, justifican, según el autor, el calificativo de «revolucionaria», aplicado a la política seguida por la C. N. T. durante estos años, y fue «revolucionaria por cuanto se trataba de un ataque frontal contra los poderes establecidos», y luchaba simultáneamente en todos los frentes: en el patronal, contra el Estado, contra los propios elementos disidentes de su organización.

Por último, llama John Brademas período de «revolución social» a los meses de julio de 1936 hasta la caída de Largo Caballero en mayo de 1937, ya que si el espíritu revolucionario anterior fue en cierto modo esencialmente negativo, nihilista y destructor, en cambio el período social-revolucionario abarca la etapa en que el movimiento anarcosindicalista español está animado de un empuje positivo de construcción efectiva. Pero «dieron al traste con él las derrotas sufridas por el bando republicano y, lo que es más importante, la contrarrevolución dentro del campo republicano».

En medio de este período de revolución social se sitúa, por vez primera en la Historia, la participación anarquista dramática del problema crónico del colaboracionismo.

Pero el problema del «colaboracionismo» fue tan viejo como el propio anarquismo y le ha acompañado siempre con vivas polémicas que empezaron a significarse desde la organización en 1870, en Barcelona, de la Federación

Regional Española de la Asociación Internacional de Trabajadores, en cuya primera reunión se aprobó la condena bakuninista de la participación obrera en la lucha política, a la vez que se desautorizaba a los partidarios de Marx que propugnaban dicha participación. Y cuando en 1916 la C. N. T. firmó, bajo la influencia moderadora de Salvador Seguí, un pacto con la Unión General de Trabajadores, tanto Seguí como Pestaña, otro cenetista moderado, fueron duramente criticados por los anarquistas puros, opuestos a esa clase de alianza, y que en el Congreso extraordinario del teatro de la Comedia, de Madrid, en 1916, se negaron a aprobar la unión con la U. G. T., resolución que fue ratificada en el Congreso de Zaragoza de 1922.

Pero el problema del colaboracionismo se plantearía durante la Dictadura de otro modo: ¿podría cooperarse con los políticos que se proponían derrocar al dictador? El libro que presentamos empieza en el momento en que ésta era la gran pregunta que se hacían los líderes anarquistas. Termina con la salida de los anarquistas del Gobierno, a finales de 1937, tras perder la partida que en un momento dado pudo parecerles que iban a ganar.

Este es el contenido de John Brademas que, como se ve y señaló anteriormente, gira «en torno al colaboracionismo», que, por otra parte, bien podía haber sido el título del libro.

Divide el autor la obra en una introducción y quince pequeños capítulos: Antes de la República: reorganización y conspiración. La República: los tres primeros meses en los que después de un común y alegre ¡viva la República!, la F. A. I. denuncia el colaboracionismo y aparecen las huelgas violentas —la de la Telefónica y la del puerto de Barcelona— y se agudizan las tensiones hasta el nacimiento del trentismo y se prolongarían, entre trentistas y faístas, durante todo el año 1931. En enero de 1932 los anarcosindicalistas del Llobregat y del Cardener, en Cataluña se lanzan a una aventura revolucionaria que, hasta su supresión por parte del Gobierno dio lugar a cinco días de comunismo libertario. El fracaso de esta sublevación se convirtió en un motivo más de reproches entre los bandos anarquistas, entre cenetistas y faístas, moderados y extremistas, a todo lo largo de los primeros meses de 1932, hasta llegar, en el mes de abril de ese año, a la escisión de la Conferencia.

La sublevación anarquista de enero de 1933 no haría sino profundizar esas divergencias entre la F. A. I. y la C. N. T., declarando esta última solemnemente en esa ocasión que «esa no era su revolución», como no lo eran algunas huelgas regionales que con profusión prodigaba la F. A. I. por Cataluña. Pero la C. N. T., en octubre de ese año, ponía en pie de guerra a los obreros para la eventualidad, esperada, de un triunfo derechista en las elecciones.

En 1934, el meollo de la controversia dentro del movimiento anarco-

«sindicalista español, fue —dice John Brademas— el de si convenía o no levantar un frente obrero único contra el «fascismo». Únicamente en Asturias sería donde iba a decidirse la Alianza Obrera, porque la C. N. T. allí era minoría. En otros lugares, la C. N. T. se mantiene al margen y a la expectativa del cambio de Gobierno y del giro que tomaría la política española hacia la derecha. Efectivamente, la entrada de los cedistas en el Gobierno fue el pretexto y prendió la mecha revolucionaria. Esta tuvo su violenta aparición en la «revolución de octubre de 1934», en la que, en Asturias y Barcelona, se pretendió una verdadera «revolución social», no obstante las protestas oficiales de la C. N. T. de que el movimiento era meramente político (por lo que, aparte de la división interna, fracasó en Madrid).

De octubre del 34 a febrero de 1936 fueron meses difíciles y de represión tanto para la C. N. T. como la U. G. T., y el prestigio de los anarcosindicalistas había sufrido al no haber apoyado la C. N. T. la revolución de octubre.

Con el asalto al poder del Frente Popular, el anarcosindicalismo veía acercarse la era del régimen comunista libertario que esperaban instaurar pronto. Para ello la C. N. T.-F. A. I. no querían que se repitieran las vacilaciones de octubre de 1934.

El 18 de julio de 1936 fue la fecha del movimiento militar. El 19 se levantaban en Cataluña socialistas y anarcosindicalistas. Se iniciaba la guerra civil española. Los anarcosindicalistas, además de implantar en la retaguardia la revolución social, Comités locales, Tribunales revolucionarios —que según ellos era solamente revolución a medias—, también pecharon con el sostenimiento del frente republicano con sus milicias, que eran reclutadas y organizadas por el Comité central de milicias antifascistas. También se pretendió una verdadera revolución económica que suponía el intento más radical y sostenido de plasmar en la práctica las concesiones anarcosindicalistas de organización económica, industrial y agraria.

El anticolaboracionismo del anarcosindicalismo al que éste, al menos oficialmente, había sido fiel, iba a quebrar durante la guerra en los años 1936-1939. Cuatro ministros libertarios: dos de la F. A. I. y dos de la C. N. T., y varios consejeros anarquistas en el Gobierno de la Generalidad de Cataluña con un apoyo decidido de la C. N. T. al Gobierno «para que éste cumpla su función esencial de aplastar la insurrección fascista». Para ello propugnaban la creación de un Comité Nacional de Milicias y luego la de un Consejo Nacional de Defensa, lo que equivalía a ofrecer al Gobierno central de Madrid y a la poderosa U. G. T. una alianza nacional. Pero los socialistas, con Largo Caballero, cerraron el paso a estos proyectos. Sin embargo, la marcha de la guerra y la amenaza sobre Madrid, hizo reflexionar a unos y otros para

unirse al final, en un objetivo común: la defensa de la capital de España, porque sabían que su caída sería el fin de la guerra y de sus sueños revolucionarios. Por eso los anarquistas de Cataluña empezaron a desplazarse hacia Madrid, capital del socialismo, para defenderla. El día 4 de noviembre de 1936 los anarquistas entrarían en el Gobierno de Largo Caballero.

Ya eran ministros los anarquistas. Pero desde entonces la C. N. T. irá perdiendo posiciones, una tras otra, hasta su debelación en mayo de 1937. En los «sucesos de mayo», sobre los que tanto se ha escrito, de una parte luchaban la C. N. T., la F. A. I., las Juventudes Libertarias y el P. O. U. M. Contra ellos, las fuerzas gubernamentales. Barcelona se había convertido en campo de batalla. Pero los anarquistas perdieron la partida porque el Gobierno de Valencia dominó la situación y se hizo con las armas. Un nuevo Gobierno Negrín abriría el paso a los comunistas.

La guerra civil continuaba. Pero la revolución anarcosindicalista española había muerto.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *Epistolario*. Ediciones de la Revista de Occidente. Colección «El arquero». Madrid, 1974; 169 págs.

Hay hombres, y Ortega es uno de ellos, a los que perfectamente cuadrarían aquellas palabras que, a modo de hondo epitafio, el inquieto, lírico y humanísimo Giovanni Papini puso sobre la tumba de aquel poeta que, en medio del camino de la vida, dio en crear el más sobrehumano de los poemas. Tanta y tan penetrante fue la fuerza teológica de sus estrofas que, efectivamente, los contemporáneos del poeta, que no la posible soberbia del mismo, dieron en llamar *La divina comedia*. Pues bien, a ese poeta que vivió, amó y sufrió en esa perla del turismo internacional llamada Florencia —ciudad construida, sin duda, para cantar arias de ópera hasta el agotamiento—, el sutil, el irónico filósofo de agitada cabellera y ojos huérfanos de luz dedicó unas gentiles palabras que, inequívocamente, pueden anteponerse, a modo de blason, a la escogida y breve legión de todos esos hombres que, durante el suspiro de su existencia —no más, lamentablemente, se prolonga la existencia de cada ser humano—, se esforzaron por agrandar los caminos por donde, los hombres privados de doñes semejantes, imperativamente tienen que transitar. He aquí, al mismo tiempo, la sencillez y grandiosidad de esas palabras: «... un hombre que, después de muerto, jamás ha dejado de vivir».

Este milagro —¿se trata realmente de un milagro?— acontece, insistimos, constantemente con Ortega y con otros muchos hombres que pasaron por la

existencia radicalmente obsesionados por agitar los espíritus, por quebrar hondas y dramáticas melancolías y poner, en definitiva, a sus semejantes en predisposición de ensanchar y hacer más lúcidos sus horizontes vitales. Los hombres adscritos a esta legión, la más reducida de las milicias espirituales terrenas, la muerte —la ausencia física— no puede jugar la mala pasada del olvido. En carta que el maestro remite a uno de los hijos de don Miguel de Unamuno no puede dejar de dolerse de esta triste realidad: *«La vida del gran intelectual en nuestro país ha sido siempre un feroz desamparo. Sobre todo del más importante que es el que comienza con la muerte. Mientras uno vive, al fin y al cabo, siquiera uno se ampara, pero el hombre que ha dado su ser a crear lo que va a quedar, cuando muere, no puede ya ampararse y queda postergado a la incomprensión, estupidez y bellaquería de la posteridad»*. Pensamos, enfrentándonos a la tesis del insigne pensador, que los que, en vida, han sido de verdad auténticos hombres ejemplares, con cada día, justamente, renacen un poco, se agigantan y encumbran al paso de las generaciones. Sus gestos, sus gritos de peligro o rebelión, sus entrañables advertencias son, al paso de los años, como la luz de los faros que, en plena tempestad, indican al navegante, a punto de ser tragado por las olas, que la posibilidad de tocar tierra está próxima. Son, pues, como la inyección moral que, en un determinado momento, hacen resurgir en nuestro espíritu la radiante confianza en el propio destino humano.

Al advenimiento de cada nueva generación, de la misma manera que acontecía al viejo olmo cantado por el poeta, nuevas y reverdecidas hojas de esplendor les brotan. Así también, subrayémoslo con acento dogmático, a las páginas escritas por los hombres que —ya algo hemos dicho al respecto— sin proponerse ser ejemplares llegaron a serlo, parece brotar de entre las mismas nuevas y perennes ideas. Ideas, innecesario es el indicarlo, que inexorablemente ayudan a los hombres jóvenes que por vez primera se incorporan a los más sutiles destinos de la acción social humana, a vivir con realismo, seriedad e ilusión.

Pocos hombres, entre nosotros, han tenido —sin haber intentado utilizar esta influencia en beneficio de empresa privada alguna— mayor y más diáfano asentimiento en la juventud española —la juventud, parece conveniente el advertirlo, es la parte más importante de un pueblo, tómesela época y el lugar que venga en gana— que la singular figura de Ortega. Jamás se le ha podido tachar, ni por sus más acérrimos enemigos, de inauténtico, de frívolo o superficial. Ha sido Ortega un caso inaudito —repátese la lista biográfica de nuestros grandes hombres— en orden a la fidelidad permanente a sus propias convicciones ideológicas. Supo desde muy temprana edad, perfectamente nos lo revela el contenido de las cartas dirigidas a Navarro Ledes-

ma, a Maragall y a don Miguel de Unamuno (cartas escritas en el más alto cenit de la mocedad del filósofo), lo que quería. Esta actitud que, a primera vista, parece estar desprovista de importancia le está vedado el adoptar a la generalidad de los hombres. No pocos, efectivamente, llegamos a consumir la medida de nuestra existencia sin lograr adivinar qué es lo que de verdad nos hubiera gustado conseguir.

La serena lectura de estas cartas que, agrupadas bajo la experta y cariñosa mano de uno de sus más adictos discípulos —el profesor Paulino Garagorri—, nos ofrece con primoroso cuidado la Editorial Revista de Occidente, ponen de manifiesto, ante todo, la predisposición de Ortega, no obstante la negra aureola de polemicismo atroz que tamiza su obra doctrinal, hacia el diálogo generoso y sencillo. Recordemos que, en efecto, sobre este extremo ya se ha manifestado con su característica agudeza el profesor Julián Marías, quien, precisamente, nos ha dicho en las páginas de uno de sus libros más importantes —nos estamos refiriendo concretamente a *Ortega: circunstancia y vocación*—, entre otras muchas cosas, lo siguiente: «Cuando se lee a Ortega ahora, se tiene a veces la impresión de que es —y sobre todo fue en su juventud— un escritor polémico. Esta impresión se funda en la presencia, a lo largo de toda su obra, de frecuentes referencias a posiciones intelectuales ajenas, de las cuales discrepa, y más aún de reproches impersonales dirigidos a la ciencia o a la vida intelectual en su conjunto, a las que acusa de no haber aclarado o planteado problemas básicos y viscerales de los que se debiera haber partido. Todo eso, además, está hecho desde su propia personalidad de escritor, por tanto con singular vivacidad y relieve, en formas sugestivas y que se adhieren tenazmente a la memoria. Todo ello contrasta con los usos actuales, en que —sobre todo en España, pero no sólo en España— la vida intelectual ha perdido gran parte de su viveza, espontaneidad y agilidad, en que se ha olvidado la forma literaria de la discusión y, cuando surge una aparente "polémica literaria", suele llevar detrás una carga torva de hostilidad profunda y efectiva, casi siempre política. Por esto conviene ir más allá de esa primera impresión de lector, y ver en qué medida fue Ortega polémico.

Hay que decir que, cuantitativamente, lo fue muy poco. Si se considera el conjunto de sus obras, se advierte que muy pocas páginas están ocupadas por escritos de intención polémica. Y esas pocas están dedicadas primariamente a *aclarar* el sentido de su pensamiento, a veces a precisar simplemente lo que antes ha dicho, citando su propio texto. Así, por ejemplo, los artículos "Algunas notas" y "Sobre una apología de la inexactitud", en que vuelve por el sentido verdadero de sus ideas, en discusión con Maetz, o "Unamuno y Europa, una fábula", donde rechaza ásperamente una invectiva de Una-

muno contra los "papanatas" de la europeización; o, de un modo más claro, los dos artículos "Fe de erratas" y "Nueva fe de erratas", que no tienen otro objeto que mostrar, citando sus propias palabras entre comillas, cómo "Sancho Quijano", que se refería a *Vieja y nueva política*, no había entendido esta conferencia y atribuía a Ortega aproximadamente lo contrario de su pensamiento.

Lo que podríamos llamar "ingredientes polémicos oblicuos" en la obra de Ortega son mucho más frecuentes y significativos. Su raíz la encontramos en una empresa a la cual dedicó Ortega gran porción de sus energías y que es lo que podemos llamar, con el título de uno de sus ensayos, *reforma de la inteligencia*. Parte de una situación en que el pensamiento propiamente teórico se había enajenado en España y sólo la acción de unos cuantos hombres, sobre todo de la generación del 98, lo estaba reapropiando y aclimatando de nuevo. Era menester, pues, constantemente dar golpes de timón a derecha e izquierda, atacar a la erudición cuando se presentaba como ciencia (en lugar de tomarse como simple ingrediente insustituible para hacer ésta), combatir el anacronismo, el provincianismo, la inercia. Y cuando los hombres del 98, especialmente Unamuno, por arbitrariedad o por desaliento, empiezan a ser infieles a lo que Ortega cree su misión esclarecedora, cuando ve reaparecer de su mano viejos vicios españoles, considera incluídible deber suyo discrepar. Algo análogo hará pronto respecto de las formas de la inteligencia europea. Las reservas que hace Ortega al pensamiento alemán, a pesar de su confesada admiración, son enérgicas y datan de sus años de estudiante en Berlín y Marburgo. Pronto va a tener la convicción de que la mente europea está aquejada de defectos sustanciales, de que las minorías intelectuales de Occidente tienen un coeficiente de irresponsabilidad que le parece peligroso; por lo pronto, para el porvenir de esa vida intelectual misma; en segundo lugar, para el mundo en que vivimos. Ambos temores se han justificado en los últimos decenios, quizá más de lo que Ortega preveía, por lo menos más de lo que llegó a expresar».

* * *

A tres concepciones o perspectivas creemos que responde el contenido filosófico y espiritual de estas páginas. En efecto, el lector que se aproxime a esta obra, sea o no especialista en el tema orteguiano, advertirá, cuando menos, tres puntos esenciales, a saber: a) *Años de formación* —epístolas a Navarro Ledesma, Maragall y a Unamuno, en las que, especialmente, se destaca el sentido agónico con el que Ortega vive su radical soledad en tierras germanas—. b) *Años de madurez* —misivas al recio historiador Ernest Robert

Curtius que denotan, entre otras muchas cosas, la profunda obsesión de Ortega por descender a los más peligrosos abismos de la filosofía de la historia—, y, finalmente, c) *Años de plenitud* —comunicaciones a Victoria Ocampo impregnadas de tierno lirismo y, al mismo tiempo, de indisimulable melancolía suscitada por tres insuperables circunstancias: la guerra de España, la enfermedad y el peregrinaje en pos del sosiego y de la quietud para dar a la luz, en la época más fecunda del maestro, sus creaciones intelectuales más depuradas—.

Un común denominador, a nuestro parecer, preside el curso del libro: el magistral y fabuloso esfuerzo que el maestro despliega en pos del quehacer culturalista. Será ésta, hasta el final de su existencia, su más honda preocupación. Ortega, ciertamente, es uno de los pocos intelectuales españoles en los que nítidamente se atisba una sólida línea de *política cultural*. Justamente, no hace mucho tiempo nos lo recordaba ese gran humanista que es el profesor Jorge Uscatescu, «el autor de la *España invertebrada*, hondamente preocupado por el destino cultural de España, poseía un sentido concreto y preciso de una acción política cultural. Este sentido se integraba ampliamente en la idea dinámica que Ortega poseía de la cultura como vida, como contexto biológico activo y como constantes implicaciones agónicas. "Cada cultura —decía Ortega—, participando de un dinamismo de la cultura y de la necesidad de orientarla, es un movimiento natatorio para intentar salvarse, porque uno se siente ahogar. Hay que tener primero conciencia del naufragio para intentar nadar."

Esta "conciencia del naufragio" que Ortega capta al final de su vida al considerar el destino global de la cultura europea, está presente siempre en su idea de la situación de la cultura española y en sus proyectos de una acción cultural dinamizadora y recuperadora. Las exigencias y los límites mismos de este proyecto, inspiran acaso la teoría de la cultura que en general el propio Ortega posee e inserta en la perspectiva de su vitalismo filosófico. Hay un sentido de "malestar" implícito, que determina en parte la idea orteguiana de la cultura y sus proyectos, siempre renovados, de una acción cultural española. En el conjunto de la cultura en general, Ortega distingue entre la civilización, "uso de mecanismos o técnicas, políticas, industriales, etcétera"; la cultura en sentido amplio en cuanto "funciones culturales del pensar científico, de la moralidad, de la creación artística que siendo íntimas del hombre son ya especificaciones de la vitalidad psíquica dentro de cauces normativos e infranqueables"; y, por fin, el conjunto de "ímpetus originarios de la *psique*, como son el coraje y la curiosidad; el amor y el odio, la agilidad intelectual, el afán de gozar y triunfar, la confianza en sí y en el mundo, la imaginación, la memoria". Con estos elementos, Ortega llega a

«construir una teoría cultural de la educación. En esta teoría, el filósofo hace hincapié sobre la necesidad de la educación cívica y moral, que consiste en la afinación de la sensibilidad del hombre para las normas éticas y el robustecimiento de "su obediencia a los imperativos del deber", potenciando la voluntad, el entusiasmo y la energía básica».

Constituye una deliciosa tarea la lectura de las cartas que Ortega, en ocasiones distintas, remite a Navarro Ledesma y a Miguel de Unamuno. En ellas, sin duda, se vislumbra un *leit-motiv* perfectamente nítido: el problema de la educación. Problema que aflora en la mente de Ortega a primer término y que, curiosamente, lo mantuvo siempre en permanente vigencia. «Hasta la última etapa de su vida —nos dice el profesor Jorge Uscatescu— Ortega se ha sentido atraído hacia los proyectos de reforma cultural y educativa a escala nacional o internacional. En los últimos años perfilaba ya un sistema de educación para el futuro que tuviera en cuenta las profundas escisiones sociales de nuevo o de viejo cuño, padecidas por las naciones del continente europeo. Parte igualmente de la situación anormal de la cultura europea, minada por tendencias extremistas y por la desorientación de los sistemas filosóficos educativos. La reforma de la educación y todo tipo de acción cultural no se podría llevar a cabo, según Ortega, sin el esclarecimiento por parte de grupos de personas de superior capacidad de los caracteres de nuestro tiempo, más inquietantes y más problemáticos. El tema nos conduce, sin duda, al texto más importante y más orgánico que Ortega ha escrito en esta materia. Nos referimos a su conferencia sobre la reforma universitaria, pronunciada en 1930, y que lleva por título "Misión de la Universidad". La idea que Ortega posee sobre la esencia, la función y el papel de la cultura dentro del contexto social, inspira indudablemente las líneas maestras de este texto. La idea misma de la cultura es para Ortega un proyecto, un repertorio de ideas y convicciones, un sistema de ideas vivas de las cuales el tiempo vive una jerarquía de valores. *La cultura es una necesidad ineludible y constitutiva de la vida humana, sea la que sea. La vida del hombre es un permanente problema, al cual se le ofrecen soluciones en función de cultura. La cultura, como la vida, consiste en conducirse según un proyecto o un plan. Sin un proyecto o un plan, la vida y la cultura no serían posibles. En todo el orden de actividades del hombre, la cultura es la realidad más radicalmente vital. Ella es un hecho más urgente que la ciencia o las profesiones de los hombres.*»

Cabe, pues, preguntarnos: ¿Por qué Ortega sintió tan profundamente el problema cultural y educativo...? La respuesta, luego de un detenido análisis de algunas de las páginas del libro que suscita nuestro comentario, surge pronto: Ortega fue, desde sus años de residencia en Alemania, un navegante soli-

tzario. Y, en cierto modo, el saber aguantar la soledad —ya lo subrayó Nietzsche— predispone al ser humano a ver las cosas con mayor claridad y mayor dosis de sinceridad —a pesar de ello, como el lector atento habrá advertido, en bastantes de estas misivas el autor se queja de su aislamiento—. Ortega: efectivamente, se condenó un poco *voluntariamente* a la soledad y otro poco *inconscientemente* —permítasenos esta última afirmación—. *Voluntariamente*, por su persistente fiebre de ver y conocer hasta su entraña más profunda nuevos países —este quehacer es aconsejable realizarlo absolutamente en solitario— y, ciertamente, *inconscientemente*, por el hecho de que Ortega fue atesorando, cada vez en más formidable proporción, muy firmes saberes. Su extraordinaria formación universitaria —que si bien precozmente le facultó para sostener aguerridos diálogos epistolares con figuras tan poco condescendientes a *ceder razones* como la de don Miguel de Unamuno—, a la larga, inspiradamente lo ha señalado Julián Marías, le distanció profundamente de quienes, en aras de la lógica y del rigor matemático del calendario, hubieran debido ser sus compañeros de generación: «Ortega empieza a escribir públicamente en 1902, a los diecinueve años. Desde 1904 lo hace con continuidad. Es decir, comienza muy poco después que los escritores de la generación del 98, tiene casi la misma "edad social" que varios de entre ellos, y desde muy pronto se relaciona con ellos en un pie de igualdad —salvo Unamuno, diecinueve años mayor que él y a quien reconoce un magisterio—. Probablemente esto explica la tendencia de Ortega a relegar a Unamuno y Ganivet a una generación que llama de 1857, a la que pertenecerían también Barrès, Shaw, etc., y desglosarlos, por tanto, del resto de los escritores del 98 —Valle-Inclán, Azorín, Baroja, Maeztu, los Machado—, que se le presentan a otro nivel».

Muy pronto, sin embargo, el propio Ortega se encontrará con insolubles problemas de «adaptación»: «Ortega, pues, se forma "en grupo" con los autores del 98 y los más precoces o más viejos de su propia generación —Juan Ramón Jiménez, Pérez de Ayala—. Es decir, una vez más, como en el orden del pensamiento, casi sin maestros, aunque no sin "mayores", sin *seniores*. Se incorpora a la renovación del escribir que esta generación lleva a cabo, en actitud "cumulativa" respecto de ella, "polémica" respecto a lo anterior, aportando su matiz personal y un nivel que ya no es exactamente el mismo».

Pero con algunas diferencias esenciales. La primera, que los escritores del 98, salvo Unamuno y Ganivet, tenían una formación predominantemente literaria y española. Su formación universitaria era inexistente o de poco relieve y no muchas consecuencias. Valle-Inclán, Azorín, Baroja y los Machado son literatos puros; Maeztu, más ideólogo, es sobre todo periodista y carece de técnicas intelectuales finas y rigurosas. Sus lecturas son españolas y

francesas casi exclusivamente —inglesas en el caso de Maeztu—. Aun en el caso de Ganivet y de Unamuno, la situación no es *enteramente* distinta, porque varias causas contribuyen a atenuar una formación muy diferente. Ambos son universitarios, conocedores de las lenguas clásicas y de varias modernas, de muy vasta lectura en todas ellas, familiarizados —sobre todo Unamuno, y con gran diferencia— con el pensamiento europeo, incluso el filosófico. Pero el *casticismo* de que hacían profesión y su propósito de evitar todo aire "científico" y hasta toda doctrina, el irracionalismo unamuniano sobre todo, hacen que esa formación quede en cierta medida oculta o puesta entre paréntesis, negada, por tanto inexpressa, y por consiguiente no actuante—o sólo en grado mínimo— en su literatura.

Ortega, en cambio, se siente desde luego como un hombre de doctrina. Lo primero que escribe, después de cuatro o seis artículos, es una tesis doctoral. Tiene desde su juventud un amplio fondo de lecturas extranjeras, francesas también, desde luego, pero en seguida alemanas —Nietzsche, Goethe, Hebbel, Heine, Schopenhauer: me refiero a las lecturas de significación *literaria*—, secundariamente inglesas o italianas, y desde luego griegas —Platón, Herodoto, Tucídides, Polibio— y latinas —Cicerón, Séneca—. Las lecturas francesas son amplísimas y de todos los tiempos; se ha insistido —justamente— en los nombres de Chateaubriand, Renan y Barrès, más porque él los ha indicado que porque se vea una huella especial de ellos, pero en modo alguno son suficientes. Habría que recordar a Montaigne y a Descartes, a Pascal —a pesar de su reservas, que hacía por haberlo leído—, a Voltaire, a Rousseau, a los románticos todos y a los maravillosos doctrinarios: Constant, Tocqueville, Royer-Collard, Guizot; y a Baudelaire, Verlaine, Mallarmé. Y algo más, en que no se ha reparado nunca, que yo sepa: *Ortega tenía a su espalda una ingente cantidad de lecturas ni literarias ni teóricas, sin las cuales no se entienden aspectos muy importantes de su personalidad: libros de historia—sobre todo crónicas y memorias— y libros de viajes, en todas las lenguas.*

Una segunda diferencia es que los del 98 —salvo Maeztu— vivieron casi siempre en España y no hicieron la experiencia profunda de otros países. No cuento a Ganivet, que murió "antes", el mismo 98, y que hizo la experiencia del extranjero, pero no la trajo y asimiló, porque no volvió. Ni cuento a Antonio Machado, a pesar de sus residencias en París, porque no hizo esa experiencia. Baste recordar la frase con que empieza su artículo "Gentes de mi tierra", tan reveladora de una actitud común entre españoles: "Durante el tiempo que he vivido en París, más de dos años, por mi cuenta, he tratado a pocos franceses, pero, en cambio, he podido observar algunos caracteres

de mi tierra". Las andanzas por Europa de Azorín y Baroja, fugaces y tardías, no pueden compararse con los estudios de Ortega en Alemania, que condicionaron sus estancias más breves, en otros países.

Pero, sobre todo, la mayor diferencia entre Ortega y sus *seniores* es que, siendo por vocación e irremediamente un escritor —y ya veremos lo que eso significa—, no puede ser un *literato*. Y como un escritor es un hombre que hace literatura, se ve forzado a inventar una nueva figura de tal profesión, en que la antinomia sea superada. Ya he recordado su frase de 1908: "O se hace literatura o se hace precisión o se calla uno", en un contexto donde insistía en que si hay elección entre ambas se plantea un dilema moral, y que si somos capaces de literatura y de ciencia, tenemos que inclinarnos hacia ésta, *sin pacto alguno con aquella...*

* * *

Desde los primeros momentos de su mocedad —he aquí otra de las sugestivas aportaciones de este volumen— Ortega exhibió un rigor intelectual poco común. Rigor que, ciertamente, no hay que confundir con un frívolo y superficial dogmatismo. Para Ortega, nunca se cansó de repetir esto, *cada hombre es parte de la verdad*. De aquí, en efecto, su doctrina sobre el perspectivismo: «La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo...»

«Y viceversa: *cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios.*» «Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo humano» —dice Goethe—. Dentro de la Humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles.

Teniendo bien a la vista cuanto antecede, resulta sumamente fácil deducir la clave central de toda la sociología orteguiana: la suprema necesidad de que los hombres se relacionen profunda y sinceramente. No son vanas las palabras que Ortega envía desde tierras germanas a Navarro Ledesma y entrañan, justamente, un maravilloso significado. La primera noticia que le ofrece gira, precisamente, en torno de su agónica soledad: «... Y lo que primero he de considerar es mi soledad. Cerca de tres meses llevo viviendo absoluta-

mente solo, encerrado conmigo mismo, luchando conmigo mismo: no se puede usted imaginar nada más doloroso.

»Pero es algo peor, es expuesto, peligroso. Momentos he tenido en que he estado a dos dedos de la alucinación, como lo oye usted: una gran tensión de la voluntad me ha arrancado de esos atolladeros y he seguido adelante sin graves desfalleceres. Crea que es una prueba gorda ésta que me da derecho a estar un tantico orgulloso. En cambio, este excesivo solitarismo produce lagunas de esterilidad que de manera desesperante se extienden sobre el cerebro durante semanas enteras. Ahora comprendo cómo pueden vivir los trapenses y otros regulares extremados; al medio año de contraer la regla se vuelven tontos, se les pone la imaginación como un sarmiento o un hacete de esparto.

»Las faenas universitarias comenzadas me encuentro mejor: pero no a gusto por completo. *La soledad mía es algo terrible porque no es única y meramente estar "solo", sino el superlativo de la soledad: es estar solo y extranjero, es estar vago.* Odio la vaguedad en todo y hoy vivo en medio de ella. Porque, aun cuando llego a conocer gramaticalmente el idioma y a interpretarlo, esto no basta; mientras no se lo incorpore uno a la ideación y sea automática la comprensión de las palabras, todo queda vago, apagado, grumoso y esto es lo horrendo.» Todavía, en la misma carta a Navarro Ledesma, Ortega tenía fuerza para subrayar que *«una cosa curiosa, efecto de la soledad, es la pérdida absoluta de la atención, contra lo que pudiera imaginarse. Se comprende la cosa porque siendo como es la atención la unidad, al dividirse el yo en yo espectador y yo engañado de la pantomima se hace imposible. Esta falta de atención será acaso origen de la esterilidad. Siempre es un consuelo saber por qué itinerario y en qué tren se ha llegado al éxtasis de la majadería, séptima morada de la imbecilidad.»*

Metiéndonos con no poca cautela en la médula o más profunda esencia de la correspondencia sostenida por Ortega con Navarro Ledesma, no parece aventurado el advertir, entre otras muchas cosas que el afecto que el filósofo madrileño cobró por la ciencia bien pudo estar inspirado por esos radicales anillos de rigurosa soledad que sin piedad alguna apretaron sus años mozos: «... la ciencia y la enseñanza no pueden ser —so pena de que como en nuestra tierra no sean nada— un ganapán. Y aquí radica la causa de que Alemania no haya sido ahogada nunca, ni lleve camino, la ciencia seria y la filosofía por el hombre-de-letras. En España todo el que vive intelectualmente corre el peligro de tener que dar consigo en la literatura jornalera, lo cual —diga lo que quiera quien quiera— no tiene nada de bueno: las ideas se empuercan:

y se desarticulan, el caudal de fundamentos racionales se va haciendo cada vez menor y se acaba, como hemos acabado nosotros, por hacer paradojas de café a todo trapo, sin sentido común científico.»

Ortega pone punto final, en no pocas de sus cartas; buscando siempre la tercera dimensión del problema debatido y, consecuentemente, en la ocasión que nos ocupa esa tercera dimensión la representa lo que podríamos considerar algo así, efectivamente, como la peculiar y sugestiva condición del que de verdad anhela llamarse «educador» —especie, subrayémoslo de paso, nunca abundante ni en los días de Ortega ni, por supuesto, en los nuestros—. Para Ortega, consideración que expone en otra serie de líneas remitidas a Navarro Ledesma, *el educador que quiera influir de verdad tiene que empezar por decir (lo que es verdad) que entre nosotros (como en China) se han dado por falsas y muertas muchas cosas que todavía no se sabe realmente que sean falsas y desde luego, están aún muy vivas en las razas inteligentes. Pienso, pues, que el educador españolizante tiene, con valor, que dar un aparente paso hacia atrás en ese escepticismo nuestro que nos parece el colmo y non plus de lo inteligente, agudo y del lado de allá.*

La fría soledad de las tierras germanas, en todo caso, suscitaron en Ortega la firmeza de otra de sus grandes vocaciones: el anhelo de paladear la filosofía de la historia. Justamente, lo podríamos afirmar dogmáticamente, fue en Leipzig en donde Ortega tuvo una extraordinaria visión historicista genial, a saber: el escribir una *Historia de la civilización española* —he aquí, lo mismo que en otras ocasiones, las significativas palabras remitidas a Navarro Ledesma—: «Es preciso, Paco, rehacer la historia de España, hasta en sus primeros postulados. Aquí, en la Biblioteca Paulina (Universidad), hay una cantidad muy considerable de libros sobre Historia de España. Yo en los pocos ratos que me dejan libres las otras faenas leo algunos y se me presentan a los ojos palmariamente la serie no interrumpida de majaderías que se han dicho sobre la Historia. *Es preciso hacer una Historia de la civilización española*: esa es una faena casi divina por lo fecunda, que merece que una vida se dé toda a ella. Ese libro podía ser la primera piedra sólida de una reconstitución. Las cuatro o cinco veces que Alemania se ha reconstruido lo ha hecho bajo la moción de un libro nuevo de historia y de un historiador. Este hombre es el que de tiempo en tiempo reúne la madre y el hijo, el ánimo de la raza y el pueblo y los pone en comunicación mediante el cordón umbilical de su libro.»

Las palabras que anteceden son, en cierto modo, la clave de otra afirmación —grave afirmación orteguiana— realizada ante don Miguel de Unamuno por el intrépido joven que, ciertamente, busca solidez a su formación filosófica por entre las fuentes y los jardines de Marburgo: «Los vaivenes

políticos de estos días me han puesto con terrible claridad ante los ojos la opinión de que España tiene que desaparecer como pueblo si ha de sobrevivir de alguna manera, cuya única manera es sobrevivir como cultura. La consecuencia de este convencimiento es que he decidido no volverme a ocupar de la vida actual de nuestro país. Con lo cual me coloco en la posibilidad de hacer labor universal. Y sólo habrá cultura española cuando algunos españoles hagan cultura universal.»

* * *

La correspondencia que el filósofo madrileño mantuvo, a partir de 1924, con el historiador Ernest Robert Curtius, debe ser ubicada —como ya indicamos al comienzo de este comentario— dentro del período de la consolidación o madurez ideológica de Ortega. Estas epístolas rezuman concreción, granítica solidez y singular originalidad. Es en el noble discurrir de esta correspondencia en donde podemos apreciar la gran claridad dialéctica con la que Ortega y su ilustre interlocutor entreveían no pocas cosas de la Historia —así, justamente, con mayúscula—. He aquí, en apretada síntesis, una irrefutable prueba de lo dicho: «... yo creo —¡de nuevo lo petulante!— que *en historia está todo por decir*, lo está en mucho mayor grado cuanto se refiere a los fenómenos españoles. Esto resulta de dos causas que convergen: 1.º), en España no ha habido propiamente historiadores; 2.º), la realidad española es, desde el punto de vista europeo, una realidad anómala. Lo es hasta tal punto que representa esencialmente una realidad *límite* de lo europeo. Esto hace que los fenómenos españoles no puedan ser suficientemente pensados con las categorías habituales de la historia europea y por esto yacen ahí "ignorados" —como cadáveres insepultos—. Por otro lado son estos total y puramente europeos, precisamente son la variedad más extrema de lo europeo, muy próxima a lo "completamente otro". ¿No sería una gran tarea el ensayo de *integrar* en la historia europea esta su manifiesta diferencia? Ni hay por qué asustarse ante la magnitud de la empresa porque no es necesario acometerla de una vez. Vayamos poco a poco —subraya Ortega— aclarando las cosas "sin pausa y sin prisa". Para esto puedo serle útil. Porque un pueblo es ante todo un repertorio de "secretos". Lo secreto, es decir, lo que está destinado al silencio, es de dos clases. Hay cosas inefables porque son demasiado elementales o simples: no toleran el análisis ni, por tanto, esu expresión verbal. Son lo "infratácito". Pero hay secretos cuya inefabilidad proviene inversamente de lo mucho que habría de decir para decirlos. En rigor todo lo histórico es de esta clase.»

Sería crimen imperdonable no destacar, aquí y ahora —y dentro de la

intercomunicación sostenida por Ernst Robert Curtius—, unas páginas que, independientemente del mensaje filosófico que comportan, son delicioso modelo de conseguida prosa. He aquí, brevemente, un fragmento de esas páginas que giran en torno de «las posibilidades que habitan en cada ser humano». «El hombre puede siempre, en principio, comportarse de la manera más diversa ante una cosa o situación. Esta riqueza de posibilidades es precisamente lo que hace de la peculiar realidad que es la vida humana algo terrible. Porque, al no sernos dado por fuerza un determinado hacer —como le es dado a la piedra, al astro y a la planta— se pierde el hombre en sus muchas posibilidades. De aquí que sea constitutivo de la vida humana no sólo el tener en todo instante que hacer algo, sino el tener antes que determinar qué es lo que va a hacer. Entonces se advierte que esos múltiples *haceres* posibles no son equivalentes. Puesto que hay que preferir uno y eliminar los demás, hay que descubrir en él su condición de preferible. De otro modo, nos quedaríamos como el asno de Buridán. *El hombre emerge de su asimismo congénito descubriendo que entre las muchas cosas que se pueden hacer con algo o ante algo, hay una que es la que hay que hacer.*»

Señalemos, finalmente, que la correspondencia con Victoria Ocampo es un prodigio de lirismo, nostalgia y apasionada transparencia espiritual. Fechadas en la época en la que el maestro camina limitado por agudos dolores de toda índole, la enfermedad hace acto de presencia con cierto empecinamiento, se mantiene su pulso y su ánimo firmemente y brotan de cuando en cuando, en la prosa del filósofo, altísimas cualidades poéticas. En este abanico de epístolas el maestro, efectivamente, abre su espíritu a los más varios e insospechados intereses humanos. Profundamente enhiestas, como de un inagotable y cristalino surtidor, surgen las concepciones filosóficas del maestro en torno de los pueblos, de los hombres y de las cosas... ¿Ejemplos? Ortega, ante los ojos de Victoria Ocampo, se interesa por la relación Europa y América: «Se trata de ver un poco claro en la situación de Europa y América que, a mi juicio, se interpreta radicalmente al revés de lo que fuera acertado. Todo el mundo parte, como de dos supuestos indiscutibles, de estas dos proposiciones: Europa está en decadencia, América está en auge. Como, a mi juicio, ambas no son sólo dos radicales errores sino dos errores ingenuos, claro es que me parecerá deplorable equivocación cuanto se derive de ellos como de dos axiomas. Digo más: América atraviesa hoy una enfermedad grave, que consiste precisamente en creer que Europa está en decadencia.» Igualmente el filósofo hace notar a su gentil interlocutora la suprema necesidad de no desentenderse, mal que nos pese, del resto de los mortales y de esa circunstancia especialísima llamada Mundo: «Me aterra entrar en el tema porque es enorme. Es enorme porque lo característico de eso que se llama Vida, la

Tuya, la Mía, la de Cada Cual —la vida es una realidad a la que es esencial ser siempre de Alguien— es existir en un mundo determinado inexorablemente, en este de ahora. Tu Vida depende de lo que en el mundo pase y de lo que el mundo sea. Tú no eres más que uno de los dos grandes ingredientes de tu Vida: el otro es el Mundo. Si quieres acertar en tu Vida tienes que acertar en tus ideas y presunciones sobre el Mundo. Por tanto yo no puedo en serio hablarte de tu Vida sin hablarte del Mundo. Pero el mundo, lo que en torno hay, la *circunstancia* tiene capas como una cebolla. Y las más externas o superficiales son menos reales, son menos auténtico mundo que las internas. *Una vida acierta cuando vive hacia, con y de lo más auténtico y sustancial de cuanto pasa y es en esta hora el mundo.* Es inútil que tú seas admirable si no vives lo *sustancial* de tu época. Para eso tu vida tiene que dejar de resbalar sobre el mundo (divertirse, ver, oír, tratar, encapricharse), tiene, por el contrario, que hincarse en él. Ahora bien, por determinadas coincidencias, en estos momentos en que el mundo está, él por sí, en crisis *radical*, acaece que la sustancia del mundo no tiene nada que ver con su superficie...»

* * *

A través de estas páginas, lo mismo que a lo largo del periplo intelectual de cuantos libros su prodigiosa mente e incansable mano dieron a la luz pública, nos es posible llegar a esa conclusión que, no por harto sabida deja de ser profundamente sincera, de que —y muy recientemente nos lo acaba de recordar en un bellissimo trabajo Enrique Sordo— *«la obra de Ortega señala una ruptura que impide la vuelta atrás.* En efecto, entrado en el combate de las ideas poco después de la prueba de fuego de 1898, se impuso por misión la de apartar a sus compatriotas del influjo del pasado y de las nostalgias estériles, y la de enfrentarlas de lleno con Europa, poniendo ante sus ojos, vitalmente, todos los problemas que entonces emanaban de la crisis del racionalismo y de la democracia. Fue él quien reveló, con una nitidez desusada por estos predios, fenómenos tan acuciantes como nuevos: la aparición del mundo de las masas, la consciencia de la historia, el nacimiento del arte abstracto, etcétera.

»El vastísimo magisterio de Ortega está vivo aún en sus perdurables influjos, pese a las intenciones escasamente sólidas de algunos ingenuos o interesados iconoclastas. A él le debemos, todos los españoles, los primeros y positivos esfuerzos de europeización, la apertura de nuestra cultura a los oros occidentales. Pero ello sin perder su punto de vista nacional, su perspectiva de aquí y ahora (o entonces). Parafraseando a Terencio, había escrito: "Nada español juzgo ajeno a mí". Y así lo demostró en toda su obra, a la vez que:

su insobornable rectitud y su vasta independencia de espíritu le conducían a un poderoso logro de regeneración y modernización espiritual.»

En todo libro, cosa que no acabamos de descubrir, subrayemos esto para tranquilidad de los adictos de la pedantería, hay un determinado mensaje. El concerniente a las páginas de este sugestivo *Epistolario*, independientemente de mostrarnos a un Ortega profundamente seguro (ideológicamente) de principio a fin de su existencia, nos permite adentrarnos, repitámoslo una vez más, en la idea que más fervor y honda preocupación le suscitó: la expresión «cultura». Término que el insigne filósofo trató siempre de quintaesenciar. La cultura para Ortega —nos lo dice Julián Mariás— es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por esto no puede nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital. *Para dominar el indócil torrente de la vida, medita el sabio, tiembla el poeta y levanta la barbacana de su voluntad el héroe político.*

Pero esta cultura, necesaria, no es suficiente. Ortega, a quien se ha llamado «culturalista», ha reaccionado con la mayor decisión —y, lo que importa más, por motivos radicales— contra toda «sustantivación» de la cultura, contra toda «beatería» idealista de ella. *La cultura es para aprehender la realidad, para poder vivir en ella, y está afectada por la irrealidad, que le pertenece como su condición propia e instrumental.* «La cultura pretende establecerse como un mundo aparte y suficiente, adonde podamos trasladar nuestras entrañas. Esto es una ilusión, y sólo mirada como ilusión, sólo puesta como un espejismo sobre la tierra, está la cultura puesta en su lugar.»

Cerremos, en efecto, este comentario sobre el *Epistolario* del maestro, dado a conocer gracias a la sensibilidad espiritual y al calor humanísimo de la entidad cultural que él mismo fundara —Editorial Revista de Occidente—, subrayando una vez más, en esta ocasión de la mano de Fernández de la Mora, que «la contribución más importante de Ortega a la cultura es la movilización de la vida intelectual hispánica. Alertó a millones de lectores con nombres nuevos, casi siempre germanos, con temas vivos, con técnicas sugestivas. Su asistematismo y su aversión a los tecnicismos terminológicos de la filosofía le impidieron ser auténticamente riguroso; no obstante, enseñó el rigor con la eficacia de quien sabía manipular las ideas, y dominaba genialmente el arte de la expresión. Su vida estuvo formalizada acatólicamente y éste es el signo que preside también su pensamiento, despectivo, a veces, hacia la religión, pero exento de rencor jacobino. Su palmaria heterodoxia no tiene, sin embargo, en mi opinión, una peligrosidad que imponga una interdicción universal. Ortega fue una de esas mentes privilegiadas y fecundas que aparecen muy de tarde en tarde, y que se consagran con independencia y constancia

al estudio y a la creación. Fue el máximo pensador hispano de la primera mitad del siglo XX, y uno de los más eximios de su época.»

Diffícilmente, pensamos, la obra de Ortega puede perder su vigencia dado que, a diferencia de otros filósofos, tomó, como protagonista central de su obra, a la vida misma. Y, en efecto, no olvidemos que para él *la razón, la moral, el arte, la cultura toda, deben estar al servicio de la vida.*

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

