

## JOSÉ ORTEGA Y GASSET Y EL PENSAMIENTO ALEMÁN EN ESPAÑA \*

JAIME FERREIRO ALEMPARTE \*\*

El tema que me propongo tratar hoy aquí con el beneplácito de ustedes se refiere, como el enunciado deja ya entrever, a la recepción de la cultura alemana en nuestro país, especialmente en su proyección filosófica, por obra y gracia del genial pensador y espléndido escritor que fue Ortega y Gasset. La configuración del pensamiento alemán en la obra del maestro y su repercusión en la de sus discípulos es sin duda el acontecimiento más sobresaliente en la vida cultural española de nuestro siglo. Por su destacado relieve quizá nos sintamos inclinados a verlo como algo aislado e inusitado, como un oasis en un páramo de general mediocridad, una especie de milagro, del milagro cultural alemán de la época moderna en el solar ibérico. Tal apreciación resultaría ya falsa por lo desorbitada, pero además no nos satisfaría, porque de los milagros no se suelen dar explicaciones. Como hecho de cultura, la empresa intelectual de Ortega sólo puede ser entendida y valorada en su contexto histórico, u, orteguianamente dicho, en su circunstancia. Una mirada retrospectiva al pasado del que Ortega y Gasset es continuación y en cierto modo culminación será, pues, el procedimiento más factible para comprender y aquilatar la significación de su obra. Hoy, lejos ya de las contingencias propias del momento en que surgió, esta tarea se hace más viable. Pero independientemente de tal viabilidad se nos impone con carácter ineludible, pues la ignorancia u olvido de la contribución orteguiana, además

---

\* Conferencia tenida en la Sociedad Germano-Ibero-Americana, en Francfort del Meno, con ocasión del centenario del nacimiento del filósofo.

\*\* Institut für romanische Sprachen und Literaturen, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Postfach 11932, D-6000 Frankfurt am Main 11.

de constituir una gran injusticia, implicaría un considerable empobrecimiento cultural de nuestro presente.

La atracción de Ortega por la cultura filosófica y científica alemana no radica tan sólo en el reconocimiento de la superioridad de esta cultura, superioridad que, en su época, era manifiesta. Ortega, aunque no lo diga, o lo diga a medias, se siente vinculado a la tradición inmediata del krausismo. Pero tal tradición tiene una larga y remota historia: las recíprocas y pendulares relaciones entre España y Alemania. La investigación de estas relaciones está todavía muy lejos de haber llegado a sus últimos resultados. El acercamiento de nuestros dos pueblos, determinado evidentemente por vicisitudes históricas en las que ahora no podemos entrar, fue de tal magnitud que llegó a crear incluso una cierta afinidad que ni la Reforma ni el desarrollo de las lenguas vernáculas como vehículos de la expresión nacional han podido borrar.

El recuerdo del origen germánico de la comunidad sueva y visigoda establecida en la Península, animado y remozado en la lucha hegemónico-confesional contra el Islam, se mantuvo siempre vivo en España. En el primer cuarto del siglo XIII, con el enlace matrimonial de Fernando III con Beatriz de Suabia, suceso que preparó el reinado de su primogénito Alfonso X el Sabio, y con él, el primer renacimiento de la cultura europea, los contactos entre España y Alemania fueron tan frecuentes y de tal alcance que nos hacen pensar incluso en una cierta alianza político-religiosa encaminada a contrarrestar la absorbente preponderancia francesa ejercida a través de Cluny, preponderancia que podría considerarse como la primera manifestación de galicanismo, fenómeno bien conocido de la política exterior gala.

Frente a esta tendencia centralista de los cluniacenses se alzó una corriente expansiva, viril y guerrera dirigida hacia ambos extremos de Europa. Esta corriente está representada por la línea cisterciense-morimundense, de inspiración y orientación germánica, que fomentó y encauzó, por el Este, la penetración de la Orden Teutónica hacia Prusia y los territorios bálticos, y por el Occidente, la acometividad de la Sacra Milicia de Calatrava contra los sarracenos de la Península Ibérica. Hoy sabemos de caballeros calatravos a las orillas del Vístula, cerca de Danzig, en apoyo de la colonización alemana de estas regiones todavía paganas; y a su vez, de caballeros teutónicos en Santa María de Castellanos de la Mota de Toro, la actual Mota del Marqués, con su emplazamiento avanzado de Higares, no lejos de Toledo, los cuales participaron activamente en las campañas militares de Fernando III en Andalucía, donde recibieron importantes donaciones.

Estos acontecimientos de carácter político-militar facilitaron también la recepción de la cultura árabe-hispánica en las universidades europeas. A través de las traducciones del árabe al latín, entre las cuales merecen especial mención las hechas por Hermann el Alemán a mediados del siglo XIII en Toledo, llegó al mundo cristiano occidental el conocimiento de Aristóteles en su interpretación averroísta, de profundas y revolucionarias consecuencias, no sólo en el campo de los estudios científico-naturales, sino también en

el estrictamente filosófico, sobre todo en los dominios de la ética en su doble aspecto individual y social o político <sup>1</sup>.

Más conocida es la irradiación de la mística rhenano-flamenca hacia España a finales del siglo XV y comienzos del XVI bajo la protección y mecenazgo de Cisneros y Carlos V. Las obras de Seuse, Ruysbroec, Tauler, Ludolf von Sachsen, Gerardo von Zutphen, Jan Mombaer, y la tan difundida *Imitatio Christi* en la redacción de Tomás de Kempis, fueron leídas con avidez y aprovechamiento por nuestros escritores ascéticos y místicos, y prepararon el maravilloso despliegue de la mística española de los siglos XVI y XVII. Menos conocida en cambio es la influencia que los místicos españoles ejercieron en Alemania al refluir traducidas sus obras al alemán en la época del barroco con la Contrarreforma. J Tarracó ha señalado el influjo de la mística española, sobre todo de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Jesús en el *Che-rubinischer Wandersmann*, de Angelus Silesius (Johannes Scheffler). Esta obra tuvo repercusión sobre el movimiento pietista, y los románticos la tuvieron en gran estima. Y junto a la mística hay que señalar la transcendencia de la teología propiamente dicha. Las *Disputaciones metafísicas* de Suárez dejaron una profunda huella en la obra de Leibniz. Las disputaciones suarianas fueron conocidas y utilizadas también por los filósofos idealistas alemanes.

Pero a pesar de este renacimiento de la neoescolástica tan brillantemente representada, entre otros, por Victoria, Melchor Cano y Luis de Molina, la Inquisición, atenta más a la salvaguarda de los intereses político-religiosos de la Iglesia que al natural desarrollo del espíritu cristiano, impidió que muchos de los mejores frutos de la teología mística española desembocaran consecuentemente en el pensamiento moderno. La cristalización de la vida religiosa iniciada a partir del Edicto del inquisidor Valdés en 1559 es un fenómeno bien conocido. De esta cristalización se salvó el espíritu religioso alemán, gracias al principio de «libre examen» implícito en la Reforma. La Ilustración, tal como fue acuñada en Francia, por razones intrínsecas y extrínsecas, no estaba llamada ni a penetrar ampliamente y sin oposición por parte del pueblo y de los estamentos tradicionales del poder vigentes en España, ni a ejercer una profunda y creadora influencia sobre la peculiar evolución del espíritu español. Y menos la Revolución traída de la mano violenta e invasora de Napoleón.

En cambio el Romanticismo, sobre todo en su manifestación germano-anglosajona, fue acogido con gran entusiasmo por los escritores y poetas españoles. El krausismo, como impulsor de la libertad religiosa y filosófica, se halla inserto también dentro del movimiento romántico. La reacción absolutista de Fernando VII (1814-1833), que abolió la Constitución y restauró la

<sup>1</sup> Sobre lo indicado a manera de introducción pueden consultarse los siguientes estudios míos: a) *Asentamiento y extinción de la Orden Teutónica en España (1222-1556)*, «Bol. de la R.A. de la Hist.», t. 168, cuad. II, págs. 227-274 (1971), Madrid; b) *Hermann el Alemán, traductor del siglo XIII en Toledo*, «Hispania Sacra». Instituto Enrique Flórez (C.S.I.C.), vol. XXXV (1983), Madrid, págs. 9-56; c) *La leyenda de Serlo de Wilton aplicada al averroista Sigerio de Bravante*, «Rev. de la Univ. Complutense», Madrid. Nros. 1-4 de 1983. Aparecieron en 1987, págs. 99-105.

Inquisición que las Cortes de Cádiz habían suprimido en 1813, obligó a muchos intelectuales de tendencia liberal a buscar refugio en Inglaterra. El mediador del mundo anglosajón con el mundo de la cultura germánica entre los españoles desterrados en Londres fue un sacerdote español de origen irlandés por línea paterna llamado José María White Crespo. White o Blanco, según la traducción de su apellido al castellano, había huido a Londres ya en 1810, donde se hizo anglicano. Más tarde abrazó el unitarismo de Channing. White mantuvo relaciones con el editor alemán Rudolf Ackermann, que costeó la publicación de algunas revistas de los emigrantes españoles. White aprendió el alemán y se dio a la lectura de composiciones de Schiller y Goethe. *El Fausto*, a pesar de su todavía imperfecto conocimiento de la lengua, es «un poema lleno de espléndidos pasajes que, a veces», le «llenan con perfecta delectación». Y de *Poesía y Verdad* comenta y hace suya la frase: «El tiempo es infinitamente largo, y cada uno de sus días, un recipiente en el que mucho se puede verter si uno de verdad lo quiere llenar». Como ya señaló Menéndez Pelayo, White entabló correspondencia con Neander (J.A. Wilhelm, antes de su bautismo en 1806: David Mendel), y se entregó apasionadamente a la lectura de Paulus (Heinrich Eberhard Gottlob), de Strauss (David Friedrich) y de los exégetas de Tubinga. Estudió a Kant, quien le enseñó que «la virtud era independiente del temor y de la esperanza y aun de la creencia en la inmortalidad». Fichte le sugirió la fórmula de «Dios dentro de nosotros» (*Deus intra nos*), y llega a formular una teoría del Espíritu Santo basándose en estas palabras de Séneca: «Sacer intra nos Spiritus sedet, malorum bonorumque observator et custos». El unitarismo, llamado también cristianismo liberal fue aceptado igualmente más tarde por los krausistas Giner de los Ríos y Gumersindo Azcárate. Aunque White no haya tenido conocimiento de Krause, hay que reconocer que está en esa línea, y por lo tanto, en la medida que el krausismo español significó ante todo una interiorización de la conciencia religiosa, habría que considerar a White como un precursor o antecesor de nuestros krausistas. Es curioso señalar la aparición en 1810, en el mismo año de la llegada de White a Londres, del famoso libro de Germaine Necker, Baronne de Staël-Holstein, *De l'Allemagne*. Destruída la primera edición por orden de Napoleón y reeditada luego tres años más tarde en Londres, esta obra fue, según palabras de A. Monchoux, «la vía regia de acceso a la esencialidad alemana, a sus formas de pensar y crear». Su significación no debió de ser menos para los españoles emigrados que la leyeron en Londres o en París. En ella se dieron a conocer por primera vez a los lectores de lengua francesa los nombres de Kant, Fichte y Schelling, y sobre todo Jakobi. La última parte del libro de la señora Staël, con el título bien expresivo de «Religión y entusiasmo», está dedicada a tratar la vida religiosa en Alemania, en especial del protestantismo y del pietismo. Y exactamente un siglo más tarde, Unamuno, en su *Sentimiento trágico de la vida*, explicará el arraigo del krausismo en España en virtud de su raíz pietista, la cual a su vez no será más, según él, que la persistencia del misticismo católico en el seno del racionalismo protestante. De ahí, concluye el rector salmantino, que no pocos

pensadores católicos se hicieran krausistas. Esta conclusión, aunque parezca arbitraria, encierra un fondo verdadero.

Con la baronesa de Staël-Holstein llega también a Londres en 1813 su amigo August Wilhelm Schlegel. Dos años después se tradujeron sus *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*. Los refugiados españoles en Londres no pudieron ignorar esta obra, así como tampoco la de su hermano Friedrich, *Geschichten der alten und neueren Literatur*, aparecida también en versión inglesa en 1818. Pero ya en 1814, Johann Nikolaus Böhl von Faber, establecido en Cádiz y casado con una española, había traducido fragmentariamente las *Vorlesungen* bajo el título de «Reflexiones de Schlegel sobre el teatro». La investigación moderna considera a Böhl von Faber como el verdadero introductor en España de las ideas sustentadas por los románticos ingleses y alemanes en materia de arte y literatura. A pesar de la exaltación que inspira a F. Schlegel la *Germania* de Tácito, vista como expresión del «libre espíritu nórdico», la llamativa conversión de F. Schlegel al catolicismo en la catedral de Colonia en 1808 fue motivo de bastantes recelos en el círculo de sus coetáneos. Pero hoy, en su intento por alcanzar una esencial visión universalista del espíritu creador a través de su evolución histórico-literaria, F. Schlegel se nos presenta como un precursor de la escuela histórica y en especial de Dilthey. En España Böhl von Faber, imbuido de lecturas místicas, terminó también por abrazar el catolicismo. Pero al pretender tomar la defensa del tradicionalismo español en nombre del romanticismo, que entre nosotros no podía ser restaurador, sino liberador, despertó todavía más recelo y oposición por parte de los liberales españoles. Se le combatió, pues, y por último se le silenció. Más fortuna había de tener su hija Cecilia Böhl von Faber, conocida en la literatura española con el pseudónimo de Fernán Caballero. Cecilia cultivó la dirección de la poesía regional o costumbrista (*Heimatsdichtung*), la cual, debido a nuestra diversidad histórica y geográfica, habría de tener una continuación espléndida en la novela española del XIX. Pero este género había sido iniciado ya 27 años antes por White con sus famosas *Letters of Spain*, publicadas en Londres en 1822, bajo el pseudónimo de Leucadio Doblado, modelo de pintura de costumbres españolas, y sobre todo andaluzas, del siglo XVIII. Un dato importante, no aducido que yo sepa hasta ahora, es que estas cartas fueros traducidas ya dos años más tarde por E.L. Domeier al alemán y publicadas en Hamburgo con el título de *Briefe aus Spanien*, con una carta a Tieck en Dresde.

Con los hermanos Schlegel comienza en Alemania la historia del calderonismo, cultivado todavía hoy con tanto brío por los hispanistas alemanes. En 1981 se celebró el tercer centenario de la muerte de Calderón, y, hecho significativo, en el otoño del mismo año nos reunimos en Hofgeismar, invitados por el Seminario de Teología sistemática y Ética social de la Universidad de Hamburgo, un grupo de profesores, principalmente españoles y alemanes, para conmemorar el segundo centenario del nacimiento de Karl Christian Friedrich Krause. Este segundo centenario fue en realidad el primero en que Krause mereció un congreso dedicado a su memoria, y no precisamente

por la repercusión que su filosofía tuvo en Alemania, que fue bien escasa, si se exceptúa su influjo sobre la pedagogía fröbeliana y en la humanización del derecho, sino a causa de la entusiasta acogida que se le dispensó en España y la no menor transcendencia que habría de tener en el proceso modernizador del pensamiento español<sup>2</sup>. Podríamos reflexionar sobre la suerte que corrieron el dramaturgo y el filósofo en sus respectivos países, muy menguada en el propio y muy acrecentada en el ajeno. El teatro de Calderón llegó a estar prohibido en España en el siglo XVIII. Ni siquiera hoy corren vientos favorables para enfrentarse con su obra. Hay que reconocer en cambio, que fue en Alemania, a partir de Schlegel, donde ha sido objeto de una profundización cada vez mayor en sus contenidos teológicos. En realidad la teología dramática del Barroco tan plásticamente caracterizada en el teatro de Calderón, si bien se mira, no es más que la actualización de la teología mística de un Fray Luis de Granada o de un San Juan de la Cruz, para quienes el Creador se hace patente de manera inmediata en la maravilla y belleza del Universo. El Dios humanamente revelado y evidenciado en y por el espíritu es el supremo artista renovador de la creación deteriorada. Los románticos alemanes supieron ver este nexo que, independientemente del aparato teológico-conceptual de Calderón, va de Dios a la naturaleza y de ésta a Dios pasando por el hombre. Semejante posición antropocéntrica era necesaria para hacer visible la realidad de Dios inseparable de su obra, y a su vez la divinidad de la naturaleza. El cristianismo es para Calderón la superación y al mismo tiempo la culminación del paganismo. La interpretación de este proceso había de conducir consecuentemente a la conjunción de espíritu y naturaleza, máxima aspiración del Romanticismo. El racionalismo armónico elaborado por los krausistas españoles es quizá la fórmula más cercana a la concepción teológico-dramática de Calderón. Sanz del Río y sus inmediatos seguidores, como Giner de los Ríos, Fernando de Castro y G. Azcárate, comprendieron que para llevar a cabo la verdadera reforma espiritual de su país era indispensable una doctrina de raíz metafísica que hiciera posible un entronque con la propia tradición detenida represivamente por el poder inquisitorial. En este sentido es admisible hablar, como lo hace Sainz Rodríguez, de una «espiritualidad frustrada» que hubiera podido servir para toda la Europa humanística, de no haberse producido la reacción antimística que representó en España el Índice de Valdés.

Después de lo que queda apuntado, la recepción de la cultura alemana representada por el idealismo era tan sólo una cuestión de tiempo. Esta recepción venía favorecida también por el impacto que lo español había producido en personalidades tan relevantes como Herder, Tieck, Eichendorff, Grillparzer, etc.

---

2 Jaime FERREIRO ALEMPARTE, *Aufnahme der deutschen Kultur in Spanien. Der Krausismus als Höhepunkt und sein Weiterwirken durch die Institution Libre de Enseñanza*. Las actas del congreso de Hofgeismar fueron publicadas en un volumen bajo el título *Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismus*. Editado por Klaus-M. Kodalle. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1985. (Schriften zur Transzendentalphilosophie, Band 5). Mi comunicación, en las págs. 135-151.

Es una lástima que no tengamos todavía una obra de conjunto sobre el hispanismo alemán. En ella ocuparía el primer lugar Friedrich Ludwig Bouterweck, autor entre otras cosas, de una *Geschichte der Poesie und Beredsamkeit* aparecida en doce volúmenes (1801-19). Los vols. 3 y 4 están dedicados a la historia de la literatura española y portuguesa. La historia de la literatura española de Bouterweck fue traducida al español en 1828, año de la muerte del autor, por Gómez de la Cortina y Hugalde Molinedo, y publicada al año siguiente. Los traductores declaran haber hecho la traducción motivados por el deseo de «suplir con ella la obra originaria de que carecíamos». Bouterweck, que, en contacto con Jakobi, llegó a configurar un sistema filosófico llamado «virtualismo», parece haber influido sobre el pensamiento de Schopenhauer, que fue su alumno en Göttingen. Quizá fuera útil indagar hasta qué punto Bouterweck despertó en Schopenhauer el gusto por la literatura española y su apasionamiento por Gracián. La traducción del *Oráculo manual*, de Schopenhauer, fue reeditada y encomiásticamente prologada por K. Vossler. Es importante señalar que la obra de Bouterweck ya había sido traducida al francés en 1812, y al inglés en 1823. El exiliado español Mendival, en su *Biblioteca selecta de la literatura española* aparecida en Burdeos en 1818, menciona a Bouterweck como el único historiador de la literatura.

Era, pues, natural que los españoles a medida que iban conociendo la dedicación de los alemanes hacia la cultura española, se sintieran también espolcados y atraídos por la cultura germánica, y a su vez motivados a valorar y reafirmar la propia en la misma dirección. Tal fue el caso de Agustín Durán, quien en su famoso ensayo sobre el teatro clásico español, escrito en 1828 bajo la influencia de A. Schlegel, a través de Nicolás Böhl de Faber, no vacila en adjudicar al teatro de Lope y Calderón el calificativo de romántico.

Pero el paso decisivo de comunicación de España con Europa fue la vuelta de los liberales desterrados en 1834. El conde de Toreno, que había viajado por todos los países europeos y conocido a las figuras más destacadas de la cultura, entre ellas a la baronesa de Staël, al volver a España definitivamente en 1833, fue encargado por María Cristina para presidir el gobierno liberal de 1835. En este año se reabrió el Ateneo fundado en 1820 y cerrado en 1823, y, junto a las cátedras públicas de inglés y francés que allí se daban, se creó otra de alemán. Es entonces cuando empiezan a aparecer artículos sobre temas alemanes. En 1839, como ha hecho ver Teresa Rodríguez de Lecea, el naturalista Ramón la Sagra dio una serie de conferencias en el Ateneo que fueron publicadas al año siguiente con el título *Lecciones de economía social*. En estas conferencias se menciona ya a Krause y a su discípulo Ahrens. En 1838 se publicó en París bajo el título de *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit* las lecciones dadas por Ahrens en la Sorbona en 1833. El *Curso* de Ahrens, en traducción española de Navarro Zamorano, apareció en 1841. La versión alemana *Das Naturrecht oder Rechtsphilosophie* no apareció hasta 1846. Sanz del Río, impresionado por esta obra de Ahrens, escribe un informe solicitando la creación en la Universidad de Madrid de una cátedra de Filosofía del Derecho. En este informe, elaborado durante la traducción e im-

presión del libro de Ahrens, hace ya Sanz del Río un elogio de la filosofía alemana, especialmente de la de Krause, que a juicio del propio Krause y de su admirador, venía a completar la doctrina de Kant. La solicitud no tuvo éxito a pesar del informe positivo del rector de la Universidad de Madrid Gómez de la Cortina, uno de los traductores, como hemos visto, de la *Historia de la literatura española* de Bouterweck. Sanz del Río, que probablemente había adquirido ya conocimientos de la lengua alemana en la cátedra del Ateneo, empieza a ocuparse de temas alemanes. Y así en 1842 publica dos artículos, uno sobre la *Asociación de Aduanas alemanas*, ponderando la libertad aduanera de los Estados federados, causa principal de la prosperidad económica de los mismos, y otro titulado *Examen filosófico de la Alemania desde la Revolución francesa hasta nuestros días*. En 1844, un amigo de Sanz del Río, Julio Kuhn, publica la *Primera Gramática alemana en español*. Pero la fecha básica de la primera recepción del pensamiento alemán fue la del año 1843. En este año, el ministro Gómez de la Serna creó en la Universidad de Madrid la cátedra de Filosofía de la Historia, y para desempeñarla se nombró con carácter interino a Sanz del Río, sin más obligación que pasar a Alemania a completar su formación filosófica. Con este objeto se le otorgó una beca por dos años. Sanz del Río, de paso por París, visitó al filósofo francés Victor Cousin. Pero el futuro reformador de la filosofía española, que no sentía ninguna inclinación por el pensamiento francés ni por el eclecticismo de Cousin, juzgó a éste como un espíritu frívolo y superficial. Desde París se dirigió Sanz del Río a Bruselas, donde enseñaba Ahrens. Éste le recomendó la Universidad de Heidelberg, en la que actuaban dos discípulos de Krause, Röder como profesor y Leonhardi como expositor libre para un círculo selecto de oyentes. Sanz del Río se hospedó en casa del historiador G. Weber, en la que vivía también Amiel, tan conocido después por su *Diario íntimo*. Nuestro becario llevaba también un *Diario*, muy aleccionador para comprender su intimidad, y con ella, naturalmente, su filosofía. Ya al comienzo del diario de Heidelberg escribe: «La ciencia es el culto a Dios». Se queja de los discípulos de Krause, que se limitan a poseer la doctrina del maestro, pero de manera formal, fríamente y sin vida. Para un espíritu religiosamente vitalista como Sanz del Río, esta falta de entusiasmo que acusa en los discípulos de Krause tuvo que producirle evidentemente una gran decepción. En cambio resaltan en el diario sus meditaciones a la manera agustiniana. Cree «que la oración es esencial para la ciencia, y a los pocos días de estar en Heidelberg, llevado de su inclinación religiosa, compra un ejemplar del Kempis *De imitatione Christi*. Los 16 meses de su estancia en la ciudad del Neckar le sirvieron ante todo para, en contacto con el sentimiento religioso del pueblo alemán, afirmar su sentido «de la religión como elemento constitutivo fundamental de la vida humana en cuanto vida moral». Vuelto a España antes de tiempo por imperativos familiares, se retiró a Illescas. En el retiro de Illescas Sanz del Río recibe las publicaciones alemanas «*Leipziger Repertorium*» y «*Berlin Literarische Zeitung*» y comienza a traducir la *Hist. Univ.* de Weber, la *Hist. de la Lit. alemana* de Gervinus, la *Psicología* de Ahrens, la *Análítica*



de Krause y *El ideal de la Humanidad para la vida*. Esta obra aparecida en 1860 no es propiamente una traducción de la de Krause *Das Urbild der Menschheit für das Leben* (1812), sino una adaptación para lectores españoles. La expresión «para la vida», término que por lo demás se repite innumerables veces en Sanz del Río, nos sugiere inmediatamente el sentimiento vitalista de Unamuno, el ratióvitalismo de Ortega o el intelectualismo sentiente de Zubiri. Gracias a la profunda convicción religiosa que animaba el pensamiento de Sanz del Río y a la intensidad con que lo vivía, consiguió reunir a su alrededor un grupo de jóvenes intelectualmente bien dotados que se unieron a su causa con fidelidad inquebrantable. Esta causa no era otra que la renovación de la vida espiritual en un país de rica tradición religiosa, pero que, por imposiciones y coerciones exteriores, había quedado detenida a medio camino. Legaz Lacambra tiene razón cuando afirma que «el krausismo no ha sido en España una escuela filosófica, sino algo así como el catalizador de un movimiento de renovación y liberación espiritual». Pero, claro está, este intento había de conducir necesariamente a repercusiones y resistencias en el terreno político y social. Por lo pronto la filosofía krausista penetró en las Universidades, y los representantes del catolicismo español se movilizaron para arrojarla de allí.

Juan Valera, a pesar de su actitud acomodaticia y conservadora, se sintió obligado a escribir una serie de artículos *Sobre las enseñanzas de la filosofía en las Universidades* en defensa de los profesores, a los que «El Pensamiento Español», órgano de los llamados impropriadamente «neocatólicos», atacaba tachándolos de panteístas, impíos o ateos. Valera señala el fondo místico que subyace en el idealismo alemán. Un decenio más tarde, en un hermoso diálogo a la manera platónica titulado *Gláfira*, sobre *El racionalismo armónico*, vuelve Valera a la palestra en defensa de los idealistas alemanes, en especial de Hegel, con textos tomados de los místicos españoles. Más tarde, en el Prólogo a la edición inglesa de *Pepita Jiménez* (1886), recuerda ésta su defensa de los krausistas «por no trillado camino», y su empeño «en demostrar que si Sanz del Río y los de su escuela eran panteístas, nuestros teólogos místicos de los siglos XVI y XVII lo eran también». Valera, que conocía muy bien la cultura filosófica y literaria de Alemania, con ese buen sentido o atisbo de filosofía perenne que hay en todo sistema filosófico, que es propiamente su contenido histórico, fue el primero que señaló la vinculación de la mística española con la germano-flamenca. Valera hubiera podido añadir, para completar el ciclo, la recepción de los grandes místicos españoles por la cultura alemana del Barroco. Francisco de Paula Canalejas, discípulo predilecto de Sanz del Río, en su estudio sobre *La Escuela Mística Española* (1868), consideró no sólo factible, sino también provechosa una armonización de la mística española del siglo XVI, en lo que hay de esencial y de metafísico en sus lecciones, con el movimiento de la filosofía krausista o «novísima», término acuñado entonces para designar esta doctrina en España.

Con los discípulos de Sanz del Río se generaliza en las diversas esferas de la vida espiritual española el conocimiento de la filosofía alemana, sobre

todo de sello idealista. Los nombres de Fichte, Schelling y Hegel aparecen frecuentemente citados. Pero es a partir de 1876, con la fundación de la Institución Libre de Enseñanza, cuando esta filosofía adquiere carta de naturaleza a través de traducciones, libros, y publicaciones periódicas. La obra de Giner de los Ríos, cabeza y alma de la Institución, la resume Castillejo con estas palabras: «La filosofía de Giner se dejó influir por todas las ideas fecundas de su tiempo. Recibió inspiraciones de Kant y Rousseau; recogió el sentido de unidad de Hegel y la síntesis de Naturaleza y Espíritu de Schelling; aceptó el proceso de formación del Derecho en la conciencia del pueblo, que la escuela de Savigny había desentrañado; aprovechó las conquistas del Positivismo, la Sociología, el análisis psicológico de Wundt, la dirección idealista de la escuela teológica y la solidez armónica del sistema de Krause». No se trataba, pues, de crear un nuevo sistema, sino de orear la vida intelectual y moral en el solar hispánico en contacto con otras ideas y doctrinas que, dentro de la cultura europea, se habían desarrollado en una atmósfera de libertad de expresión e investigación. El idealismo alemán, por su filiación histórico-espiritual, era la dirección que guardaba mayor afinidad con la tradición religiosa española. Y dentro del idealismo, la concepción de Krause era, según Sanz del Río, la más idónea para operar una profunda reforma ético-social de la vida en nuestro país. A pesar de la oposición de los inmovilistas, el krausismo configurado y adaptado por Sanz del Río a las condiciones de su pueblo, fue recibido con entusiasmo, pues no venía a sojuzgar o a suplantar, sino a liberar. No significaba una dependencia política o económica, ni una claudicación de la propia substancia, sino precisamente su revitalización en la dimensión genuina de vida moral y religiosa.

La empresa cultural iniciada por Sanz del Río en su viaje a Heidelberg en 1843 la va a reanudar Ortega en un marco mucho más amplio a partir de 1905, año en que «huyendo del achabacamiento de su patria», según su propia expresión, llega como un escolar medieval a Leipzig, ciudad famosa por sus librerías y su Universidad. Allí pasa un semestre, durante el cual tuvo lugar su «primer cuerpo a cuerpo desesperado con la *Crítica de la razón pura*». En Leipzig estaba W. Wundt al frente del primer Instituto de Psicología experimental. Pero Ortega no asiste a sus clases, sino a las de Ética de Th. Lipps, representante de la Psicología introspectiva y autor de un tratado de *Estética* aparecido en dos volúmenes entre 1903 a 1906, en el que se expone la teoría de la «Einfühlung». Al mismo tiempo Ortega frecuenta las clases de introducción al Griego del profesor H. Mirsch. En 1906 vuelve a España y solicita una beca para seguir estudios en Berlín sobre «La prehistoria del criticismo filosófico». La beca le fue otorgada el 6 de junio con efectividad a partir del 1º de octubre hasta el 30 de septiembre del año siguiente. Pero en marzo está ya de vuelta en Alemania, y, de paso por Nüremberg, escribe el hermoso artículo tan conocido sobre *Las fuentecitas de Nuremberga*. En Berlín, donde permaneció tan sólo algunos meses, aunque de intensas lecturas, se hallaban personalidades tan egregias como Dilthey, Simmel, Riehl, Wölfflin, Harnack, E. Meyer y M. Planck. Pero Dilthey, como recalcará más tarde Ortega, reti-

rado ya de la cátedra, no admitía en sus seminarios, que tenían lugar en su casa, más que a un número muy limitado y selecto de discípulos. Y Simmel, que había de tener tanta ascendencia en la obra de Ortega, y al que califica como «el hombre más sutil que había en Europa hacia 1910», aunque ya había publicado entonces *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892) y *Philosophie des Geldes* (1900), todavía no había dado a luz sus obras más importantes: *Einleitung in die Moralwissenschaft* (1911) y *Lebensanschauung* (1918). Dilthey y Simmel no pudieron tener entonces la significación que habían de alcanzar más tarde en Ortega. Antes tendría que pasar por el duro aprendizaje de Kant. La brega con Kant prosiguió en Marburgo, donde fue discípulo de los neokantianos H. Cohen y P. Natorp desde finales de 1906 hasta finales de 1907 o comienzos de 1908. Vuelto a Madrid, obtuvo en octubre de 1910 la cátedra de Metafísica que Salmerón, discípulo de Sanz del Río, de Giner y de Fernando de Castro, había desempeñado desde 1868 hasta su muerte en 1908.

La estancia de Ortega en Alemania entre 1905 a 1907 no fue, pues, tan larga como para adquirir una profunda compenetración con el pensamiento alemán. Pero sentó las bases, como en el caso de Sanz del Río, de su futura orientación y dedicación. Sobre su «cuerpo a cuerpo con Kant» nos dirá Ortega en 1924: «Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano, lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión... En la obra de Kant están contenidos los secretos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones.

A propósito de Kant y los neokantianos es necesario mencionar aquí la figura de García Morente (1886-1942), compañero y colaborador de Ortega y catedrático de Ética desde 1912 en la Univ. Central. Morente fue discípulo también de Cohen, Natorp y Cassirer en Marburgo. Además de haber escrito una obra excelente sobre la filosofía de Kant, tradujo magistralmente, entre otras muchas obras alemanas, las tres *Críticas*. Discípulo de Cohen fue igualmente Besteiro (1870-1940), formado en la Institución Libre de Enseñanza y desde 1913 catedrático de Lógica en la Univ. de Madrid. Absorbido por la actividad política en el Partido Socialista, la obra filosófica de Julián Besteiro fue escasa, aunque su breve pero denso libro, *Los juicios analíticos «a priori» desde el punto de vista lógico*, le acredita como buen conocedor de la filosofía kantiana. Tradujo los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*.

A pesar de esta obligada iniciación filosófica kantiana de Ortega no resulta muy claro, al menos a través de las declaraciones del propio Ortega, su viraje hacia Alemania, especialmente si consideramos su formación francesa. Marías asegura que en la biblioteca de Ortega había miles de libros franceses. Y su entusiasmo por Renan y Taine es de sobra conocido. Ortega nos dirá en 1934 que a los 20 años se hallaba tan hundido en el líquido elemento de la cultura francesa, que, buceando en él, tuvo la sensación de que su pie tocaba con su fondo, y a continuación sienta la consecuencia de que, *por el pronto al menos* (el subrayado es mío), no podía España nutrirse más de Francia, Y concluye:

«Esto me hizo volverme a Alemania de que en mi país no se tenían sino vagas noticias». El reproche a la cultura francesa de ser más superficial que profunda era ya casi un tópico desde las manifestaciones de Sanz del Río sobre Cousin. Francisco de Paula Canalejas habla de la superficialidad francesa en Teología, Metafísica y Psicología. Giner de los Ríos abunda en la misma opinión. Ortega se hace eco de este convencimiento compartido por los institucionistas. Tampoco podemos tomar al pie de la letra la afirmación de Ortega de que en España no se tuviesen de Alemania sino vagas noticias. Los hombres de la Institución se mantuvieron siempre fieles, por lo menos en el plano teórico, en la dirección cultural iniciada por Sanz del Río hacia Alemania. Incluso dos años antes del viaje de Ortega encontramos ya en la Universidad de Berlín a José Castillejo, discípulo de Giner y más tarde sucesor de B. Cossío en la dirección de la Institución Libre de Enseñanza. Castillejo, entre los cursos de otros profesores de jurisprudencia, siguió con predilección los de Stammler, fundador de la filosofía del derecho sobre base neokantiana. Ortega conocía muy bien esta vinculación nunca desmentida por los sucesores de Sanz del Río con la filosofía de la «cultura y pensadora Alemania», y así lo declara también en 1911 con estas palabras, a propósito del acercamiento cultural de España al mundo germánico: «Ya una vez se intentó cosa parecida. Por los años del 70 quisieron los krausistas, único refuerzo medular que ha gozado España en el último siglo, someter el intelecto y el corazón de sus compatriotas a la disciplina germánica». Este refuerzo medular de que habla Ortega, no fue exactamente un sometimiento ni del intelecto ni del corazón a la ciencia germánica. En todo caso sabemos que Ortega participó e hizo suyo semejante y noble intento. En 1908, recién llegado de Alemania, además de sus colaboraciones en el «Imparcial», periódico de fundación familiar, Ortega participa en la creación de la revista «Faro». Y en la polémica con Ramiro de Maeztu sostiene el punto de vista krausista al afirmar que la moral es la ciencia, el conocimiento, y remacha con frase muy típica suya: «Sólo mediante el sistema pondremos bien tenso el espíritu de nuestra raza, como un tinglado de cuerdas y estacas sirve al beduino para poner tirante la tela feble de su tienda». Pero hay aún algo más. En el artículo de 1911, titulado *Alemán, latín y griego*, Ortega califica la cultura francesa del siglo XX de decadente, formal y adjetiva. Cultura decadente no significa, claro está, cultura despreciable, sino cultura llamada a morir. Y nosotros somos «un moribundo al que se pretende enseñarle a bailar», y lo que queremos es «vivir, vivir la vida elemental, respirar el aire, ver, oír, comer, amar, odiar. Necesitamos todo lo contrario de lo que Francia puede ofrecernos: cultura de pasiones y de ideas, no de formas. Necesitamos una introducción a la vida esencial... Esto es la primera y la más amplia necesidad. Por eso es menester que toda la instrucción superior española, todas las carreras universitarias, todas las escuelas especiales, exijan el conocimiento del idioma alemán. La cultura germánica es la única introducción a la vida esencial». Aunque Ortega remata el artículo diciendo: «Pero esto no basta», sin embargo tal aseveración es harto elocuente. Pero, ¿qué cultura alemana es ésta en particular a la que

Ortega asigna misión tan elevada? ¿Podría ser Simmel —pregunta Marias—, tan admirado por Ortega, ese introductor a la vida esencial? En 1911 Simmel aún no había escrito las obras que más huellas habrían de dejar en nuestro filósofo. Pero había aparecido ya en 1907 su ensayo sobre *Schopenhauer y Nietzsche*, muy elogiosamente reseñado por Ortega, y en el que Simmel establece la relación de la voluntad de vivir de Schopenhauer y la voluntad de poder de Nietzsche. En la afirmación tan contundente de Ortega sobre la cultura alemana es, pues, muy verosímil que se refleje la impresión producida por la lectura de Simmel. Pero el substrato en que descansa, y esto es lo esencial, es la obra misma de Nietzsche. Ortega conocía la obra del profeta de Sils María antes ya de su viaje a Alemania, pues se refiere a su época nietzscheana de los 18 años cuando con la atmósfera caliginosa y como un sol africano de su influencia, dice pluralizando, «nos tostó las paredes de la morada interior». Al volver de Alemania confiesa sin embargo no haber interpretado bien a Nietzsche. Pero concluye: «Nietzsche nos fue necesario». «Nietzsche nos hizo orgullosos». Ortega no dejará nunca de frecuentar la obra de Nietzsche, y ésta ha dejado en él profundos vestigios. Su vitalismo, su perspectivismo y su axiología, como ha hecho ver Sobejano en su libro ya clásico *Nietzsche en España*, no son ajenos al autor de *Así hablaba Zarathustra*.

Pues bien, la primera obra de Nietzsche traducida al español fue precisamente *Así hablaba Zarathustra*, que apareció en 1900, en el mismo año de la muerte de Nietzsche. Según Sobejano, que comenta muy positivamente esta versión, el traductor, oculto bajo el pseudónimo de «Juan Fernández», fue con toda probabilidad D. José de Caso y Blanco, profesor en la Institución Libre de Enseñanza, quien había sucedido a T. Tapia en la cátedra de Filosofía desempeñada anteriormente por Salmerón. Aunque las citas de Ortega sobre Nietzsche a partir de 1910 muestran estar tomadas del original, las lecturas primeras las hizo sin duda en la traducción de D. José de Caso. Una prueba más, como se ve, de la eficacia de los institucionistas en la apertura y difusión del pensamiento alemán en sus múltiples irradiaciones.

Aun cuando Ortega silencie más tarde el nombre de Nietzsche y proclame un tanto injustamente la superioridad de Dilthey, al que califica como el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX, con todo, la filosofía de Ortega permanecerá siempre consecuente con su orientación vitalista iniciada bajo el impacto de Nietzsche. No es mi objeto mostrar la evolución filosófica que había de conducir sistemática e intuitivamente a Ortega a la formulación transcendental o metafísica de su ratiovitalismo o filosofía de la razón vital. Paralelamente a su esfuerzo por llegar a una superación e integración de las corrientes filosófico-culturales que le resultaban más afines y por consiguiente también más queridas, Ortega se tomó muy en serio la tarea de divulgar con altura y elegancia intelectual el acervo científico-cultural alemán en España. Esta actitud misionera y pedagógica le sitúa también en estrecha relación con la Institución Libre de Enseñanza.

Las empresas editoriales que acometió o en las que participó son una prueba bien palpable de un objetivo semejante, si bien, claro está, más aco-

modado a las circunstancias de su tiempo. Y así en la revista «Europa», fundada en 1910 con su participación, postula Ortega la recepción de la cultura alemana como materia para llegar a una interpretación española del mundo. En 1914 funda en colaboración con un centenar de intelectuales la «Liga de Educación Política Española», y con tal motivo pronunció su famoso discurso del Teatro de la Comedia, en el que Ortega abogaba por una «España vital» frente a la «España oficial». Como órgano de la Liga surgió el semanario «España». Pero ya en 1916, Ortega se retira desengañado en vista del cariz político que tomaba la revista en detrimento de la tarea cultural, y en consecuencia se decide por una empresa unipersonal. Es la aparición del *Espectador*, que, según su plan, debía publicarse cada dos meses. Su objetivo era elevar, con voluntad de visión, de teoría, un reducto ajeno a la política. Para ello busca lectores «incapaces de oír un sermón, de apasionarse en un mitin y de juzgar de personas y cosas en una tertulia de café». Del *Espectador* se publicaron tan sólo ocho tomos, que van desde 1916 a 1934. En colaboración con el director general de «La Papelería Española», Nicolás María de Urgoiti, funda «El Sob» en 1917. En el nº 7 hace Ortega una declaración programática encaminada a elevar el nivel de sus conciudadanos. Para ello es necesario «que un afán de vida poderosa, limpia y clara despierte en la raza entera; que cada español se resuelva a elevar unas cuantas atmósferas la presión de sus potencias espirituales». Y la inteligencia tiene aquí la prioridad: «Tenemos —dice— que ensancharnos las cabezas para dar a nuestras ideas dimensiones de mundialidad». Animado por esta idea funda en 1919, con ayuda del mismo Urgoiti, la Editorial Calpe, que en 1922, se fusionó con la editorial catalana Espasa. En esta editorial, aparte de obras científicas de biología, medicina, ingeniería, jurisprudencia, etc., hay que destacar la «Colección Universal», la mejor y más económica colección de libros de bolsillo que hubo en España. Para dirigirla se designó a García Morente, colega y amigo de Ortega. Pero la empresa cultural de más enjundia dentro de la editorial fue la famosa «Biblioteca de Ideas del Siglo XX», dirigida por el propio Ortega. En ella se publicó el libro de Ricker, *Ciencia cultural y Ciencia natural (Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft)*. Ricker, discípulo del historiador de la filosofía Windelband, fue cofundador, con su maestro, de la escuela neokantiana de Heidelberg. La «Biblioteca» publicó además una exposición sobre *La teoría de la relatividad de Einstein* por Max Born, las *Ideas para una concepción biológica del mundo*, de Ueskil, y *La decadencia de Occidente*, de O. Spengler, en la magistral traducción de García Morente; y en el campo de la teoría de la historia del arte, los *Conceptos fundamentales de la historia del arte*, de Wölfflin.

La obra de más transcendencia de Ortega fue sin embargo la fundación de la «Revista de Occidente» en 1923, que coincide con la publicación de su libro fundamental *El tema de nuestro tiempo*, en el que Ortega, siguiendo las huellas de Nietzsche, formula su tesis de la prioridad de la razón vital frente a la razón pura. En el trabajo, aparecido al año siguiente en la Revista, titulado *Ni vitalismo ni racionalismo*, trata Ortega de deslindar su concepto de

lo vital, que no es el biológico, ni el proceso orgánico de los positivistas y pragmatistas, ni el intuicionismo irracional de Bergson. Ortega sale en defensa del conocimiento racional, pero no como una realidad abstracta e independiente, sino como una dimensión y manifestación más inherente a la vida humana como tal, es decir, como proceso histórico. El acto racional es también una función vital.

Un año más tarde (1924), y como complemento de la Revista funda Ortega la Editorial del mismo nombre. En la Revista colaboraron filósofos alemanes como Max Scheler y G. Simmel, y se hicieron reseñas de los libros más importantes de la filosofía alemana, libros que luego serían publicados en la Editorial. Hablar aquí de esos libros sería rebasar con mucho los límites de una conferencia. Digamos tan sólo que la tarea concebida por Ortega y eficientemente secundada por sus discípulos y colaboradores en el campo de las traducciones filosóficas, en el que predominó abrumadoramente la filosofía alemana, tuvo para la España del siglo XX pareja significación a la que había tenido para Europa en los siglos XII y XIII la llamada Escuela de Traductores de Toledo. La tesis doctoral sobre la Revista de Occidente presentada en la Sorbona por una hispano-francesa, Evelyne López Campillo, fue traducida y publicada en la Ed. Taurus. Es un libro útil, pero de carácter casi exclusivamente informativo. Y el libro de Rogelio García Mateo, *Das deutsche Denken und das moderne Spanien* (1982), a pesar del título, no es más que una exposición, si bien muy rigurosa y de primera mano, del panenteísmo de Krause y su repercusión en España a través de Sanz del Río y sus discípulos. Carecemos todavía por lo tanto de una obra valorativa acerca de la contribución de Ortega y su escuela, a través de la Revista y la Editorial, en pro de la cultura alemana, sobre todo en el campo del pensamiento, y su influencia en las distintas esferas de la vida cultural española a lo largo de más de dos generaciones.

Ortega mostró siempre gran reconocimiento y fidelísima admiración hacia la cultura humanística alemana personificada en sus hombres más egregios. Y en los momentos más aciagos de un pueblo primero tiranizado por un grupo criminal de tosca ideología, y luego brutal y despiadadamente castigado sin distinción de justos y pecadores, nuestro filósofo, el europeo por antonomasia, acudió con la solicitud de su clara inteligencia y matinal optimismo a insuflar su fe esperanzada a una población reducida a vivir entre escombros. Con palabras de Hegel recordó de nuevo Ortega, tal como ya lo había hecho en 1922 en parejas circunstancias cuando escribió el famoso preliminar para la «Biblioteca de Ideas del Siglo XX», iniciada con el libro de Ricker ya citado, la fatalidad de las ruinas y a la par la indestructibilidad de la cultura «por la espada y el plomo». Pienso asociativamente en la luminosa conferencia pronunciada en Berlín en 1949 bajo el título *De Europa meditatio quaedam*, en la que Ortega señala con justa y respetuosa evocación la previsoría sabiduría política de un Wilhelm von Humboldt, entre otros, ante el peligro de un Estado nacional alemán desligado arbitrariamente del «fondo ultra o supranacional» de la realidad europea: «Nadie podría evitar entonces —dice

Humboldt— que Alemania, como tal Alemania, se convirtiese en un Estado conquistador, lo que ningún auténtico alemán puede desear, pues hoy por hoy se sabe qué notables méritos ha conseguido la nación alemana en su cultura intelectual y científica, aun no teniendo ninguna proyección política hacia el exterior, pero resulta en cambio imprevisible qué efecto podría tener tal proyección sobre este mismo aspecto». Y comenta Ortega: «A un párrafo como éste llamo yo “maravilla de la inteligencia”, de la profunda intuición, de la soberana medida histórica». Sobre esta base, y en contra de la «opinión inercial» tan generalizada, sienta Ortega la afirmación de que «Alemania hasta Guillermo II fue el país más mesuradamente nacionalista de Europa». Ortega hace el reparo a F. Meinecke de que en su libro *Weltbürgertum und Nationalstaat* (1907), «cegado de hecho por la convicción de que la nacionalidad es la última y muy superior forma histórica de colectividad», no haya advertido el verdadero sentido de muchas de las palabras de Humboldt. Pero al hilo de este libro del historiador de la cultura y discípulo de Dilthey, y apoyándose en «la inmejorable selección de citas que lo componen», subraya de nuevo «el conocimiento, la precaución, el clarividente realismo, la previsión de peligros con que fue aquí pensado y tratado, decenio tras decenio, el problema de la Nación alemana». Este «sentido de responsabilidad histórica, de “deberes” con la Ultra-Nación que era y es Europa», pervive todavía en Bismarck, «canciller de hierro», a pesar de haber sido el primer político alemán que inicia el vano gesto de intempestiva dureza y el *rictus* de bravuconería que a los ojos de quien, como yo, es de Alemania, a la vez, amante y distante, le parecen la cosa más anti-alemana que cabe imaginar». Y en virtud de esta *Gründlichkeit*, de esta «seriedad con que los alemanes, desde 1800, habían meditado sobre el tema “nacionalidad”...» tomándolo profundamente —es decir, de *profundis*, alemanamente», concluye Ortega con la elocuente rotundidad que le caracteriza: «Porque no se le dé vueltas: esto es lo más alemán de la alemania. Por eso, a esta Alemania política y económicamente triturada, con sus ciudades desventradas, con sus ríos despontados, volvemos a ir todos. ¿A qué? Pues ¿a qué va a ser? A aprender».

Es emocionante —prosigue Ortega— perseguir cómo estos grandes alemanes de la primera mitad del siglo pasado, que —sobre todo los primeros— llevan aún pegado a las asentaderas el cascarón nacionalista y antihistórico del siglo XVIII, van poco a poco forjando el auténtico y sustancial concepto de Nación».

¿Y Fichte? Pues sí, también Fichte, «con su brío de filósofo búfalo» es «el primero en sentir la nación alemana». «El *pueblo* alemán —piensa Fichte— tiene que ser... el pueblo *alemán*», pero no por ser alemán, sino por ser el pueblo de la Humanidad. A esto llama Ortega «ser agilidad», es decir, «ver a su nación proyectada sobre el porvenir como el mejor programa de ser hombre que cabe, por tanto, por Humanismo, Universalismo o Cosmopolitismo. Hay que ser alemán porque ser alemán significa ser la Humanidad. Al revés, pues, que los hipernacionalismos recientes, que querían hacer alemana a la Humanidad». Y en nota aclara Ortega que «el derecho y hasta la obligación



de esta germanización del mundo se funda para Fichte en que previamente Germania se haya hecho Humanidad» (*Menschheitsvolk*). Y comenta Ortega: «es admirable cómo esta idea del pueblo alemán en cuanto “pueblo de la Humanidad” el siglo XVIII, racionalista, utópico y ucrónico, viene a encajarse, a encapsularse en el pensamiento histórico del romanticismo, del siglo XIX y de la hora en que estoy pronunciando esta conferencia. Así anticipa Fichte, en los albores del siglo decimonono, lo que en 1862 —nótese la perpetuación de la idea— dirá J.E. Erdmann: “*Undeutsch sei, bloßs deutsch zu sein*”, y que Ortega traduce con la precisión de un endecasílabo: «Es antialemán ser sólo alemán».

Esta tendencia universalista de la cultura germánica se refleja y ejemplariza en el hecho de que no existe ninguna manifestación espiritual por muy exótica y lejana que sea que no haya sido perseverante y pacientemente traducida, estudiada o comentada en lengua alemana. Es «el panfilismo literario de los alemanes» muy bien visto y apreciado ya por Valera. Y en este sentido, como ya señaló Jiménez Caballero en 1924, en la «Rev. de Occidente», Valera «fue el predecesor mejor de Ortega y Gasset».

La obra europeizadora de Ortega con base germánica se vio interrumpida con la guerra civil española en 1936, aunque algunos de sus discípulos exiliados, sobre todo los que se asentaron en México, la continuaron brillantemente. Gaos, Xirau, e Imaz fueron además de profesores, excelentes traductores del alemán. Imaz tradujo a Dilthey; Gaos, a Heidegger, y Xirau, en colaboración con Roces, tradujo la *Paideia*, de Werner Jager, y el *Problema del conocimiento*, de Cassirer.

En España, la perniciosa y artificial prolongación del franquismo, después de 1945, y la muerte del filósofo diez años más tarde, fue la causa de que la obra culturalmente renovadora reemprendida por Ortega no tuviese la eficacia apetecida sobre las dos generaciones que siguieron a la segunda guerra mundial. Para muchos quizá esto no sea más que historia pasada. Pero la historia, además de recuerdo en el presente, es expectación de futuro, y este futuro expectativo, si ha de ser algo más que supervivencia económico-biológica, no podrá ignorar el legado intelectual y moral de la Institución Libre de Enseñanza, legado que Ortega amplió y enriqueció desde una nueva posición, pero en idéntica actitud de creencia. Y dentro de este legado, del que yo no he podido dar aquí más que un rapidísimo esbozo, la cultura alemana, en afinidad y en consonancia con la muestra originaria, desempeñó un papel decisivo. La recuperación viva de la obra de Ortega, es decir, no como piadoso recuerdo, sino como fuente de nuevos estímulos para nuestra circunstancia, me parece por tanto una tarea nada despreciable.