

Claves antropológico-filosóficas de la idea de “pueblo” en la obra de Ortega¹²⁹. Un aristócrata en la plazuela.

Alejandro de Haro Honrubia
Universidad de Castilla-La Mancha

“Un pueblo es un estilo de vivir. Y como el estilo es primero una modulación simplicísima, elemental que va organizando la materia en torno” ([Variaciones sobre la circum-stantia], OC, VII: 305).

Resumen:

El filósofo español, José Ortega y Gasset (1883-1955), se interesó desde los comienzos de su producción por la idea de “pueblo” sobre la que manifestó en su mocedad, época en que ensalza las ideas de razón pura y el orden de lo cultural, una postura ambivalente, pues a veces concibe el pueblo como un orden de trabajadores y una tarea, o también como una escuela de humanidad, y otras refiere la idea de pueblo de forma más negativa, al definirlo como lo instintivo en la vida de cada nación, lo indeterminado histórico a determinar por la cultura. En su pensamiento de madurez, Ortega referirá la idea de pueblo desde planteamientos más vitalistas y realistas, concibiendo aquél como un proyecto de vida en común en el que debe colaborar la totalidad de la colectividad.

Palabras clave: Ortega, pueblo, filosofía, idealismo, vitalismo.

Abstract:

The Spanish philosopher José Ortega y Gasset (1883-1955), was interested in the idea of people from the beginning of his production.

129 Este artículo se finalizó en el marco del Proyecto de investigación del Plan Nacional, “Redes intelectuales en Europa y América a través de los epistolarios de José Ortega y Gasset”, que dirige el profesor José Varela Ortega, y que tiene la siguiente referencia: FFI2016-76891-C2-1-P. El trabajo también se inserta en las actividades del Grupo de investigación Filosofía: Modernidad y Postmodernidad, de la Universidad de Castilla-La Mancha (España).

In his youth, Ortega, who praises the ideas of pure reason and the order of culture, declared an ambivalent position in relation to the idea of people, because, on the one hand he considered the idea of people as a whole of workers, a task and also as a school of humanity, but, on the other hand, he considered the idea of people as the instinctive in the life of each nation, the historic indefinite to be determined by culture. However, in a second stage of his production, Ortega conceived the idea of people from a more “realistic” and vitalist approach. Ortega thinks about people as a project of life in common, in which must collaborate the whole of the community.

Keywords: Ortega, people, philosophy, idealism, vitalism.

1. Presentación y justificación de la elección del tema.

1.1. La idea de “pueblo” en los dos grandes periodos de la obra de Ortega.

Las siguientes páginas versan sobre las claves antropológico-filosóficas de la idea de “pueblo” en la obra del pensador español José Ortega y Gasset (1883-1955), un filósofo en la plazuela que nunca esquivó su compromiso con su realidad más inmediata o circunstancial, la realidad de su pueblo, nación o raza, expresión esta última que podemos encontrar en innumerables ocasiones en su pensamiento de mocedad, si bien es verdad que carece, como veremos, de cualquier connotación biologicista que apunte a una supuesta supremacía biológico racial por parte de cualquier pueblo o nación -léase por ejemplo, la suya propia- en el conjunto del mapa mundial.

Ortega, muy al contrario, en su mocedad no deja en muy buena posición a la que considera su raza, pueblo o nación. En *El Imparcial*, -periódico de tradición familiar-, el 17 de noviembre de 1905, afirma el filósofo que: “los españoles somos un pueblo fantasma a quien un conjuro ha tornado en piedra: somos una raza fósil con una historia desafortada y romántica”¹³⁰.

130 Ortega y Gasset, José. *Notas de Berlín*. En *Obras completas*, tomo I, Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset de Madrid, 2004, p. 54 (Las citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten a la edición de Ortega y Gasset, José. *Obras Completas*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, (2004-2010). En adelante, al título del escrito sigue en números romanos el tomo y en arábigos la (s) página (s)).

En junio de 1908, vuelve Ortega a unir las ideas de raza y pueblo, cuando dice que, “Vayamos pensando que es menester elevar nuestro pueblo a esa noble religiosidad de los problemas, a esa disciplina interna del respeto, única capaz de justificar la existencia de una raza sobre la tierra”¹³¹.

En un trabajo fechado en 1912, con título, Pío Baroja, anatomía de un alma dispersa dice Ortega: “Pero ¿qué es un pueblo sino las consecuencias sucesivas de una raza, una historia y un ambiente físico y moral?”¹³². Y más adelante en este mismo escrito añade el filósofo lo siguiente:

Del mismo modo, la última fuente de los actos de un pueblo consiste en su ideario. No hemos de buscar las razas humanas, las razas históricas en los cajones de la antropología, sino en la historia misma. Una raza de hombres –aquí explica Ortega qué entiende por el concepto de raza– es una clase de productos culturales, de ideas, de acciones, de sentimientos. Y originariamente y sobre todo una raza es una manera de pensar.¹³³

En *Personas, obras, cosas* (1916), sellará el filósofo español una de sus más conocidas reflexiones: “Mi mocedad no ha sido mía, ha sido de mi raza. Mi juventud se ha quemado entera, como la retama mosaica, al borde del camino que España lleva por la historia. Hoy puedo decirlo con orgullo y con verdad. Esos mis diez años jóvenes son mis trojes sólo de angustias y esperanzas españolas”¹³⁴.

Siempre se propuso Ortega como objetivo, desde su juventud idealista neokantiana, con su morada en Alemania¹³⁵, y hasta el final de su producción intelectual, mejorar el nivel cultural de España como nación, siendo en sus primeros años como intelectual de vocación cuando más incida en esta cuestión, es decir, en la importancia de que nuestra nación, tratando de alcanzar aquel objetivo, se abra a Europa, que para él significaba Modernidad. Europa era para Ortega símbolo de ciencia y conocimiento superior, es decir, ejemplificaba el imperio de

131 Sobre el Santo, OC, II: 26.

132 Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa, OC, VII: 277.

133 Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa, OC, VII: 280.

134 *Personas, obras, cosas* (1916), OC, II: 9.

135 Ortega visitó y permaneció en las ciudades de Colonia, Leipzig, Berlín y Marburgo.

la razón. Ortega es, en estos primeros momentos, “racionalista”, algo que el filósofo no oculta. En *El Imparcial*, el 11 de mayo de 1908, sella Ortega la siguiente reflexión, mostrando su racionalismo de mocedad:

¡Bien podía haber influido más en nosotros el Taine de la Estética y menos el Taine de la “Política! Pero ha ocurrido todo lo contrario y los conservadores abusarán largo tiempo aún de tal autoridad para echarnos en cara nuestro racionalismo —¡como si fuera una peste!— a los que no estamos conformes con la realidad actual y evocamos otra más discreta y más justa.¹³⁶

En un segundo momento, desde los años 1912-1913, una vez que el filósofo se topa con la fenomenología y se distancia claramente del neokantismo, su cambio de batalla no será otro que seguir denunciando la insuficiencia cultural y de ideas de España como “pueblo”, su achabacamiento, anhelando su mejora cultural y educativa global, si bien es verdad que ya no lo hará teniendo como referente a la Modernidad, pues en estos momentos considera que es una época que hay que superar en la medida que entronizó el intelecto, el pensamiento o la razón olvidando otras dimensiones de la vida que ahora pasan a un primer plano de atención. Ya desde 1911¹³⁷, cuando dice abandonar la “prisión” del neokantismo, afirma en *Arte de este mundo y del otro* que “la religión y la poesía son para la vida”¹³⁸. La inspiración en lo vital le vendrá, al menos en cierto sentido, de manos de la fenomenología, una corriente de pensamiento que Ortega estudió en serio en 1912, descubriendo en ella o gracias a ella, el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*).

Quizá la mayor aportación de Ortega a la historia del pensamiento filosófico occidental ha sido “aplicar el bisturí” a la época moderna -“No soy nada moderno; pero muy siglo XX”¹³⁹, afirma el filósofo en 1916- sometiendo la razón, o mejor, encauzándola –en ningún caso, negándola– en el seno de lo vital, es decir, y como dirá desde 1929, de

136 A. Aulard: “Taine, Historien de la Révolution Française”, OC, I: 172.

137 Ciertamente, es en 1911 cuando Ortega dice abandonar, la “prisión” del neokantismo, como podemos leer en *El prólogo para alemanes* (1934).

138 *Arte de este mundo y del otro*, OC, I: 436.

139 *Nada moderno y muy siglo XX*, OC, II: 167.

la vida humana como realidad radical, de tal forma que su noción de razón adquiere la denominación de vital aunque también de realidad histórica. El propio Ortega, afirma que tanto da adjetivarla de una manera o de otra: “Llegamos a una razón, dice el pensador madrileño en 1951, que es completamente razón, aún más estricta que la razón pura tradicional, y que llamo razón vital, o razón histórica”¹⁴⁰.

1.2. Élités versus pueblo en el pensamiento de Ortega. Respuesta a una polémica.

Las reflexiones de Ortega sobre la idea de pueblo y de lo popular se imponen particularmente en su pensamiento de mocedad, si bien es verdad que encontramos aportaciones a propósito de esta temática dispersas a lo largo de toda su producción intelectual. Se trata, sin embargo, de una de las ideas menos estudiadas de su vasta obra, aun cuando, a nuestro juicio, ocupa un lugar destacado en el ámbito de su pensamiento, lo que no debiera extrañar si tenemos en cuenta que Ortega se autodenominó desde 1932 como un “aristócrata en la plazuela”¹⁴¹, pues su atención también gravitó hacia las corrientes de vitalidad popular -o intrahistórica, como apuntaría Unamuno¹⁴²- que es donde un pueblo manifiesta su intimidad.

140 Pasado y porvenir para el hombre actual. Tercer Coloquio Privado, OC, VI: 1118-1119. La razón histórica también es narrativa y etimológica.

141 En 1932 Ortega se define como aristócrata en la plazuela intelectual que es el periódico. Éste fue el medio de comunicación que el filósofo eligió impulsado a ello por la propia tradición familiar –dijo haber nacido sobre una rotativa: “Aunque soy muy poco periodista, nací –dice Ortega en El Sol, 17 de junio de 1920– sobre una rotativa. Tal vez por este género de natividad me he sentido impulsado a desplazar algún esfuerzo hacia esta forma de labor literaria. Hace bastantes años fundé con el señor Rengifo, una revista semanal: Faro; luego, la revista España; más tarde colaboré en la fundación de El Sol” (El Señor Dato, responsable de un atropello a la Constitución, OC, III: 345)– para difundir su pensamiento entre la mayoría del pueblo español.

142 Unamuno abrirá el camino hacia un nuevo modo de entender la historia con la distinción entre “historia” e “intrahistoria”, distinción tematizada en los ensayos En torno al casticismo de 1895: “Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna (...). Sobre el silencio augusto, decía, se apoya y vive el sonido; sobre la inmensa humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la historia. Esa vida intrahistórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentida que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras” (Unamuno y Jugo, Miguel de. En torno al casticismo. Madrid: Cátedra, Letras Hispánicas, 2005, p. 144-145).

En el periódico *El Sol*, el 14 de julio de 1926 dice Ortega: “Años y años he meditado sobre las cosas de mi país –en la plazuela provincial, en el soto, en el caminito polvoriento, en el valle, en el páramo, en el risco– y se ha ido formando dentro de mí, como por generación espontánea, el perfil de una nueva anatomía española, un sistema de instituciones rigurosamente acomodadas a la realidad nacional”¹⁴³.

Partiendo de estas reflexiones del filósofo, tenemos que decir que con la elaboración de este trabajo también tratamos de dar respuesta a algunas polémicas afirmaciones que se han vertido en relación con su obra. Me refiero a aquellas que giran en torno a la idea de que el elitismo de Ortega desprecia la idea de pueblo y de lo popular: ¿Reniega verdaderamente el elitismo de Ortega de la idea de pueblo y lo popular en beneficio de unas minorías o élites ejemplares cuya misión no sería otra que guiar a la gran masa popular hacia cotas superiores de existencia, así como impulsarla, en pro de su mejora, en todos los órdenes de la vida social? ¿Es Ortega enemigo del pueblo y de lo popular o, por el contrario, el filósofo de la razón vital reconoce y aplaude no solamente las virtudes inherentes a las formas aristocráticas de vida sino también aquellas más propiamente populares, y aun cuando en su obra sobresalgan las primeras al considerarlas aquél un modelo o ejemplo de cara a la mejora y perfeccionamiento de las sociedades?

Trataremos de responder, como decimos, a estas cuestiones, pero adelantemos que Ortega fue un intelectual de élite o vocacional –y no un pseudointelectual o intelectual inauténtico– comprometido con los destinos de su raza, pueblo o nación, de la que nunca renegó, aun cuando lance algunas diatribas contra ella. No renegó Ortega de lo popular sino del “plebeyismo” de la “masa petulante y encanallada”¹⁴⁴, tal y como podemos observar principalmente en su obra cumbre, *La rebelión de las masas* (1930).

Ortega fue un hombre de su tiempo y trató siempre de estar a la altura de los tiempos. Un pensador apegado al terruño de su circunstancia más inmediata, aquella que en multitud de ocasiones le

143 *Dislocación y restauración de España*, OC, IV: 28.

144 *Del Imperio Romano*, OC, VI: 127.

provocó tanto dolor, como fue la de la España de la Restauración en la que por mucho tiempo campeó y a la que trató de buscar una solución. Su objetivo fue encontrar una solución al problema español.

Ortega se responsabilizó de la circunstancia en que por suerte o por desgracia le tocó vivir, e incluso la aceptó cuando se encontraba fuera de su país, pueblo o patria, ya fuera por motivos académicos – estudiando o impartiendo cursos y conferencias– o cuando fue obligado a ello por las circunstancias, como ocurrió por ejemplo durante la Guerra civil en España (1936-1939), en lo que se conoce como su exilio o destierro¹⁴⁵. La circunstancia nacional siempre le acompañó y a ella vinculado se sintió, aunque fuera en la distancia, como intelectual de su tiempo y por vocación y no por oficio o profesión. En 1931 decía Ortega que todo lo que quiera vivir, “vivir plenamente, tiene que someterse a un imperativo inexorable: ser de su tiempo”¹⁴⁶.

Ortega fue un hombre de su tiempo, es decir, comprometido con su tiempo, consigo mismo y con su circunstancia, pues somos, según el filósofo, seres irremediamente adscritos a una de ellas: “Vivir significa, pues, encontrarse en determinadas circunstancias y tener que estar siempre haciendo algo para sostenerse en ellas”¹⁴⁷. Ortega entendía la (su) circunstancia como la otra mitad de su persona. De ahí que afirme el filósofo que la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre:

145 Sobre las vicisitudes del exilio de Ortega en Argentina, al que se vio abocado como consecuencia de la Guerra Civil Española, y sobre la recepción de su obra en este país, pueden consultarse los trabajos de la directora de la Fundación Ortega y Gasset en Argentina, la doctora Marta Campomar: Ortega y Gasset: Luces y sombras del exilio argentino Madrid: Biblioteca Nueva, 2016; Ortega y Gasset: en la curva histórica de la Institución Cultural Española, Madrid: Biblioteca Nueva; Fundación Ortega y Gasset, 2009. En 1945 y tras nueve años de destierro, Ortega retorna a España con la esperanza de que caiga el régimen de Franco. Así lo afirma José Luis Abellán que dice que Ortega substituyó el destierro a que había estado sometido “por un semidestierro en que la residencia oficial seguía siendo Lisboa, con incursiones que la prudencia irá dictando en España. Estas incursiones no tenían otro carácter que el de repetidos sondeos a la situación” (Abellán, José Luis. Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 2005, p. 149).

146 Rectificación de la República, O.C, IV: 786. Somos todos hombres de nuestro tiempo. De aquí que toda vida, como dice el filósofo español, pueda formularse como una precisa ecuación entre nuestra persona y nuestro tiempo.

147 La razón histórica (Curso de 1940), OC, IX: 518.

Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo (...). Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. Benefac loco illi quo natus es, leemos en la Biblia.¹⁴⁸

El afecto que a esta misión de salvación de las circunstancias – españolas, se entiende– le movía fue, dice Ortega en 1914, “el más vivo que encuentro en mi corazón”¹⁴⁹.

El filósofo español se interesó, por tanto, desde sus inicios como intelectual por el devenir o destino de su país, raza, nación, patria o “pueblo”, realidades que creía inseparables de su propio destino como individuo: “Mi destino individual se me aparecía y sigue apareciéndome como inseparable del destino de mi pueblo. Pero el destino de mi pueblo era, a su vez, un enigma, tal vez, el mayor que hay en la tradición europea”¹⁵⁰.

Por tanto, Ortega sí se preocupó por el destino de su pueblo, al que se sentía estrechamente unido y del que dependía también su éxito o su fracaso como individuo. Pero las aportaciones del filósofo a propósito de esta idea han quedado en cierta manera eclipsadas debido a la adscripción que de él se ha hecho al elitismo clásico o tradicional como corriente de pensamiento contraria a la intervención de las capas o sectores populares en la rectoría de los destinos sociales. Sin embargo, para Ortega, es precisamente el pueblo simbolizado en el hombre medio quien marca el curso de la evolución histórica de cualesquiera nación o sociedad:

Nótese que lo decisivo en la historia de un pueblo es el hombre medio. De lo que él sea depende el tono del cuerpo nacional. Con ello no quiero, ni mucho menos, negar a los individuos egregios, a las figuras excelsas, una intervención poderosa

148 Meditaciones del Quijote, OC, I: 756-757.

149 Meditaciones del Quijote, OC, I: 747.

150 Prólogo para alemanes, OC, IX: 164.

en los destinos de una raza. Sin ellos no habrá nada que merezca la pena. Pero cualquiera que sea su excelsitud y su perfección, no actuarán históricamente sino en la medida que su ejemplo e influjo impregnen al hombre medio (...). El planeta está, al parecer, fabricado para que el hombre medio reine siempre. Por eso lo importante es que el nivel sea lo más elevado posible. Y lo que hace magníficos a los pueblos no es primariamente sus grandes hombres, sino la altura de los innumerables mediocres. Claro es que, a mi juicio, el nivel medio no se elevará nunca sin la existencia de ejemplares superiores, modelos que atraigan hacia lo alto la inercia de las muchedumbres.¹⁵¹

Ortega tenía asimismo la convicción de que una nación no valdría históricamente más por el mero hecho de poseer individuos geniales, a no ser que éstos atrajeran a las muchedumbres con su ejemplaridad y elevaran hacia lo alto la inercia de las mismas¹⁵².

El pensador madrileño —y ésta es nuestra hipótesis de trabajo— no solamente prestó atención, le atrajeron o abogó en exclusividad por las formas aristocráticas de vida —aun cuando estas últimas sobresalgan en gran parte de sus textos, de acuerdo al elitismo o “aristocratismo” de su pensamiento¹⁵³— sino que, como decimos, el sentido y la idea de lo popular también llamaron su atención, desde su idealismo culturalista de mocedad, donde el pueblo aparece como una realidad a perfeccionar implementando mecanismos de orden cultural y racional, hasta el raciovitalismo de madurez intelectual, una época en que Ortega considera al pueblo una comunidad de individuos llamada a compartir un proyecto común de futuro en el que se debe trabajar día a día en orden a hacer ese proyecto realidad.

151 Estudios sobre el amor, O.C, V: 519.

152 Véase Estudios sobre el amor, O.C, V: 519.

153 El de Ortega, aunque es un aristocratismo favorable a la intervención ejemplar de los mejores en la vida social, reconoce el potencial del alma popular, hontanar del que han salido los mejores, dirá el filósofo en su mocedad. Pero sí que es verdad que se opone Ortega a las corrientes de vulgaridad que asocia al imperio de las masas y muy especialmente a la figura arrolladora del hombre masa declarado en rebeldía y que impera en nuestros días.

Que a Ortega le interesaba lo popular también lo podemos observar por ejemplo en su primera gran obra, *Meditaciones del Quijote* (1914), donde el filósofo afirma, haciendo uso de un lenguaje claramente etnográfico, que, al lado de gloriosos asuntos, se habla muy frecuentemente en estas *Meditaciones* de las cosas más nimias. Se atiende a detalles del paisaje español, del modo de conversar de los labriegos, del giro de las danzas y cantos populares, de los colores y estilos en el traje y en los utensilios, de las peculiaridades del idioma, y, en general, de las manifestaciones menudas donde se revela la intimidad de una raza.¹⁵⁴

Y es que a Ortega en verdad le interesó la intimidad o intrahistoria de su pueblo o raza. Véase sino lo que dice en su trabajo “*Teoría de Andalucía y otros ensayos*” a propósito del estilo de vida del andaluz, pero también a propósito de la forma de ser del gallego, del asturiano o del vasco:

El andaluz aspira a que su cultura se parezca a su atmósfera. Vive, pues, este pueblo referido a su tierra, adscrito a ella en forma distinta y más esencial que otro ninguno. Para él, lo andaluz es primariamente el campo y el aire de Andalucía. La unión del hombre con la tierra no es aquí un simple hecho, sino que se eleva a relación espiritual, se idealiza y es casi un mito. Vive de su tierra no sólo materialmente, como todos los demás pueblos, sino que vive de ella en idea y aun en ideal.

154 *Meditaciones del Quijote*, OC, I: 753-754. A Ortega siempre le interesó la relación del individuo con el paisaje en que habita, es decir, la simbiosis o estrecha interacción entre ambos: “Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres” (*La pedagogía del paisaje*, OC, I: 101-102). Ortega también se refirió a esta cuestión con la expresión “razón topográfica” o “geográfica”: “Debiéramos tener siempre en cuenta que siendo la tierra escenario de la existencia humana, de cada uno de sus puntos se desprenden sutiles alusiones a un cierto tipo de vida que en él sería posible. Es lo que yo llamo la razón geográfica de cada lugar. En todo paisaje hallamos preformado un estilo peculiar de vida, que habría de ser como la perfección cósmica de aquel trozo planetario. Dondequiera que vayamos encontraremos que el paisaje se presenta con una actitud determinada respecto del hombre (...). Viceversa, conduce todo hombre en su dintorno la vaga iniciación de un paisaje donde su vida alcanzaría la plenitud. Late en cada localidad un posible destino humano, que parece en todo instante pugnar por realizarse y actúa como un imperativo atmosférico sobre la raza que lo habita. A su vez, cada forma típica de vida humana proyecta ante sí el complemento de un paisaje afín. Yo creo que sería interesante perseguir esta idea, extrayendo la razón topográfica de los lugares más sugestivos del planeta” (*La «razón topográfica» y una variación sobre Toledo*, OC, VI: 190-191).

El gallego lejos del terruño siente morriña; el asturiano y el vasco viven doloridos lejos de sus valles angostos y humeantes. Sin embargo, su nexo con la campiña maternal es ciego, como físico, sin sentido de espíritu. En cambio, para el andaluz, que no siente en la ausencia esas repercusiones mecánicas del sentimiento, es vivir en Andalucía el ideal, consciente ideal. Y, viceversa, mientras un gallego sigue siendo gallego fuera de Galicia, el andaluz trasplantado no puede seguir siendo andaluz; su peculiaridad se evapora y anula. Porque ser andaluz es convivir con la tierra andaluza, responder a sus gracias cósmicas, ser dócil a sus inspiraciones atmosféricas. Mientras otros pueblos valen por los pisos altos de su vida, el andaluz es egregio en su piso bajo: lo que se hace y se dice en cada minuto, el gesto impremeditado, el uso trivial. Pero también es verdad lo contrario: este pueblo, donde la base vegetativa de la existencia es más ideal que en ningún otro, apenas si tiene otra idealidad. Fuera de lo cotidiano, el andaluz es el hombre menos idealista que conozco.¹⁵⁵

Ortega se ocupa en muchos puntos de su obra de los entresijos del alma popular, y lo hace con ejemplos concretos: “El alma de un pueblo está hecha de esas cosas ininteligibles para los demás. El convoluto de ellas constituye concretamente —pues se pueden reducir a precisas listas— la helenía, la romanía, la española, la castellanía, la vizcainía, etcétera”¹⁵⁶. Ortega no renegó de su española en ningún momento, ni incluso cuando en 1908 confiesa su aprecio por Europa, en lo que se ha denominado el europeísmo de su pensamiento:

Me importa más Europa que España, y España sólo me importa si integra espiritualmente Europa. Soy, en cambio, patriota,

155 Teoría de Andalucía y otros ensayos, OC, VI: 182-183. En este trabajo, Ortega se ocupa especialmente de la forma de vida andaluza, de la que destaca la siguiente idea: “Mi idea es que su cultura —por tanto, su actividad «espiritual»— exalta y pule el plano vegetativo de la existencia. De aquí, entre otros muchos detalles, la tierna amistad del andaluz con el vegetal, con el productivo y con el superfluo, con la vid y con la flor” (Véase para ampliar este punto, Teoría de Andalucía y otros ensayos, OC, VI: 182).

156 La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, OC, IX, 1029.

porque mis nervios españoles, con toda su herencia sentimental, son el único medio que me ha sido dado para llegar a europeo. Ni tristeza, ni melancolía me produce ser español: es más, creo que España tiene una misión europea, de cultura, que cumplir; veo en ella un campo donde hay más faena por acabar que en otros dentro de esta grande obra del progreso moral.¹⁵⁷

En el siguiente apartado, abordaremos la noción de pueblo en el periodo de mocedad de Ortega, cuando el filósofo se encuentra inmerso en el pensamiento idealista neokantiano concediendo prioridad a la noción antropológica de cultura y también a la idea de moral, pero desde un punto de vista intelectualista/racionalista, de tal forma que en esta primera etapa identificará lo popular con lo instintivo a perfeccionar a través de un programa de pedagogía cultural pensado desde la razón o el intelecto -adquisición eterna que debemos a la antigua Grecia- que es el que el pensador español quiere para España sumida como está en una situación de incultura y achabacanamiento general.

En un segundo epígrafe, y antes de las conclusiones, nos ocuparemos de la idea de pueblo en Ortega desde los años 1912-1913, que es cuando el filósofo ya ha abandonado la “prisión” del neokantismo con su idealismo/culturalismo y aborda la noción de “pueblo” desde presupuestos más realistas y desde el continente de la vida que comienza a tener prioridad en su pensamiento antropológico filosófico hasta el final de su producción intelectual.

2. El idealismo y culturalismo neokantiano en la configuración de la idea de “pueblo” en el periodo de mocedad del pensamiento orteguiano.

En su primera época (1902-1912/13), Ortega se muestra extremadamente preocupado por la situación de incultura generalizada y achabacanamiento general de su pueblo o sociedad, tratando de

157 La conservación de la cultura, OC, I: 152. Sólo mirada desde Europa “es posible España” (España como posibilidad, O.C, I, 337). Sin embargo, no hay que olvidar que nuestra nación también aparece a los ojos del filósofo español como una posibilidad europea.

encontrar desde su posición privilegiada en Alemania, adonde desde muy temprano marchó a estudiar en el seno del neokantismo con sus maestros Hermann Cohen y Paul Natorp, una solución al problema nacional que se reduce para Ortega a un problema de educación y cultura que arrastramos desde mucho tiempo atrás: “Alemania, dice Ortega en 1905, es precisamente la nación cuya influencia en la dirección moral e intelectual nuestra habrá de sernos más fecunda”¹⁵⁸.

Nos encontramos en estos primeros años con un Ortega “germano”. Por sus cartas, sabemos que visitó, en primer lugar, la ciudad de Colonia, el 24 de febrero de 1905 afirmando que, “No había yo nunca soñado una ciudad tan bella”¹⁵⁹. Sin embargo, fue Leipzig la ciudad alemana que más le impresionó especialmente por una circunstancia que pasamos a comentar a continuación. En una carta que el filósofo envió a su padre apenas llegado a Leipzig, el 27 de febrero de 1905, da cuenta de su primer deslumbramiento o asombro, en esta ciudad, ante la pujanza de la componente cultural en la vida cotidiana de los alemanes: “Para estudiar es un sitio admirable. Aquí todo el mundo lee de un modo atroz: en los cafés hay centenares de periódicos y hasta bibliotecas. Hombres, niños, mujeres, se agarran al papel impreso como monomaniacos”¹⁶⁰.

Posteriormente Ortega visita Berlín, aun cuando la ciudad que más le marcó en sus inicios como intelectual de vocación, fue Marburgo¹⁶¹, burgo del neokantismo y del idealismo culturalista alemán que en estos momentos de su pensamiento tiene prioridad –No en vano dice

158 Notas de Berlín, O.C: I: 51. En una segunda época de su pensamiento, a partir de 1912-13, Alemania seguirá siendo un referente, aun cuando Ortega haya dejado atrás el neokantismo y la modernidad filosófica que aquél representaba y a la que el filósofo se acogió en su primera etapa. No se confunda –afirma Ortega en 1915– la cuestión de “una influencia intelectual de Alemania sobre España con la de una alianza política. Aquella me parecía y me sigue pareciendo la única esperanza de restauración étnica de España, ésta me parecía una cosa sin sentido” (Una manera de pensar, O.C, I: 913)

159 Ortega y Gasset, José. Cartas de un joven español. Edición de Soledad Ortega. Madrid: Ediciones El Arquero, 1990, p. 101.

160 Ibid. p. 104.

161 Dice el filósofo español en 1915 que en aquella ciudad “he pasado yo el equinoccio de mi juventud; a ella debo la mitad, por lo menos, de mis esperanzas y casi toda mi disciplina” (Temas del Escorial, OC, VII: 416).

Ortega en 1906 que la mocedad, “es siempre idealista” pues en ella “al mundo que es oponemos un mundo que debe ser. Sobre la realidad trabajamos por fundar la idealidad”¹⁶²—.

Su etapa en Alemania en el seno del neokantismo coincide con sus proclamas de Modernidad frente al excesivo tradicionalismo de la España de comienzos de siglo. La situación vivida por él en Alemania contrastaba, ciertamente, con el provincianismo de terruño que el filósofo observaba en la España de la Restauración a la que tanto criticó. La Restauración es, dirá Ortega en 1914, un “panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría”¹⁶³. Una España canovista, oligarca y caciquil, que había hecho de su renuncia a la Modernidad y el progreso su seña de identidad.

El problema de España respondía, por tanto, para Ortega a un problema de incultura generalizada, por la ausencia de Edad Moderna en nuestro país, es decir, por la ausencia de ilustración. Es la española, afirma el pensador madrileño, una raza que se ha negado a realizar en sí misma “aquella serie de transformaciones sociales, morales e intelectuales que llamamos Edad Moderna”. La historia moderna de España, sentencia Ortega en 1912, “se reduce probablemente a la historia de su resistencia a la cultura moderna”¹⁶⁴, que es la cultura ilustrada europea. En sus Cartas de un joven español, en una misiva escrita desde Marburgo a su novia Rosa Spottorno, el 28 de octubre de 1906, le dice a ésta lo siguiente: “En mí, por ejemplo, luchan constantemente dos mundos; el subconsciente, el sentimental, formado por decantación de mi raza y el intelectual, el estudiado y pensado, formado por la ciencia moderna. Como España está tres siglos atrás de esta ciencia, lo español y lo científico son mundos contradictorios”¹⁶⁵.

España es, dice Ortega, la única raza europea “que ha resistido a Europa”¹⁶⁶. Una Europa filosófica que simbolizaba el neokantismo

162 Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales, O.C, I: 107.

163 Vieja y nueva política, OC, I: 720.

164 Una visita Zuloaga, O.C, I: 534.

165 Ortega, Cartas, p. 461 y s.

166 Una visita Zuloaga, O.C, I: 534.

alemán que no era sino filosofía de la cultura –La cultura, en sentido intelectualista o racionalista, tiene primacía en este primer periodo de su pensamiento–¹⁶⁷. Culturalismo alemán que contrastaba con la situación de que a nivel filosófico Ortega observaba desde tiempo atrás en España como raza, pueblo o nación, a saber: el predominio de un desorbitado sensualismo e impresionismo que obstaculizaban el ejercicio de la razón¹⁶⁸. De ahí que el filósofo afirme, refiriéndose claramente al pueblo español, lo siguiente: “El pueblo es lo instintivo en la vida de cada nación, lo indeterminado histórico a determinar por la cultura”¹⁶⁹. El 30 de diciembre de 1906, Ortega le dice a Unamuno lo siguiente: “España tiene que desaparecer como pueblo –léase nación– (...) para sobrevivir como cultura”¹⁷⁰.

La solución no era otra que difundir entre la mayoría popular, a través de un ejercicio de pedagogía social como programa político, los principios de la ciencia, la cultura y la moral. Una labor pedagógico cultural que debía recaer en una minoría ilustrada, de tal forma que hacer pedagogía social no consistiera en otra cosa, según dice Ortega en 1908, que en la “labor por la cual la parte más culta de una nación determina y concreta la incertidumbre del querer y pensar populares”¹⁷¹.

Ortega confía en que la parte más culta o sobresaliente del pueblo o raza actúe sobre la parte menos culta. Una acción pedagógica sobre la

167 En un segundo momento de su producción, Ortega se distanciará del culturalismo. No es la cultura quien sufre ataques, sino el culturalismo que hace de la cultura la realidad absoluta o radical: “Ciencia, moral y arte –en una palabra, la cultura– han pretendido –afirma Ortega en 1924– suplantar la realidad. Por eso se fabricó la filosofía de la cultura. Hoy se presiente que esa suplantación es inaceptable. La cultura no puede ser el valor supremo y absoluto. La ciencia tiene que ceder el rango a la vida, el hombre teórico al hombre integral” (Generación contra generación, O.C, V: 702).

168 En 1914 dirá el filósofo español lo siguiente: “Representamos en el mapa moral de Europa, el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento. No hay duda que seríamos infieles a nuestro destino si abandonáramos la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración” (Véase para ampliar esta idea, Meditaciones del Quijote, OC, I: 790).

169 La conservación de la cultura, O.C, I: 151.

170 Robles, Laureano. Epistolario completo Ortega-Unamuno. Madrid: Ediciones El Arquero, 1987, p. 58. La idea de cultura en este primer periodo se debe entender en un sentido intelectualista y universalista.

171 Disciplina, jefe, energía, O.C, I: 206.

voluntad indeterminada del pueblo. Una educación y no una imposición. No es dar leyes, es dar ideales y por ideales no se entiende “nada vago y doncellil, sino cualquiera posible mejora espiritual o material”¹⁷².

La masa-pueblo, por tanto, “necesita de los pocos, de los elegidos, de las aristocracias morales para que concreten y orienten su volición hacia un ideal social determinado”¹⁷³. El pueblo “necesita, y lo que necesita no lo sabe él; hay que descubrirlo científicamente (...). El pueblo es (...) la materia política”¹⁷⁴.

El problema de la pedagogía no es educar al hombre exterior, al *ánthropos*, sin al hombre interior, al hombre, afirma Ortega en 1910, que “piensa, siente y quiere”¹⁷⁵. No quedaba otra salida, apunta el filósofo, que recurrir a una auténtica minoría ilustrada que anticipara ideales y educara con ellos los corazones. Una misión impuesta “por el Demiurgo que ordena la Historia a los pensadores de cada pueblo. Por eso –escribe Ortega en 1908– no queremos reformar las costumbres sino cultivar las ideas”¹⁷⁶.

Ortega reclama en estos momentos de su vida la presencia de una aristocracia o élite cultural cuyo deber no sería otro que educar al pueblo para la cultura, pero para la cultura superior, científica y de altos estudios -destacando según Ortega dos disciplinas, las matemáticas y la filosofía- cuyo paradigma Ortega lo encuentra en Europa, concretamente en Alemania. De la ciencia y de la cultura europea moderna debe salir la nueva España. La europeización logrará la “restauración de los últimos tejidos de nuestra raza”¹⁷⁷.

172 De re política, O.C, I: 196.

173 Los problemas nacionales y la juventud, O.C., VII, 128

174 La cuestión moral, O.C. I: 209. En el periódico *El Imparcial*, 31 de julio de 1908, escribe Ortega: “Sepamos antes qué cosa es pueblo (...). Pueblo es «lo que no» habla en los Parlamentos, «lo que no» escribe libros, ni pinta cuadros, ni publica periódicos, (...), «lo que no es» nadie en particular, lo «inconsciente» en cada nación (...). El pueblo no piensa: aquella porción suya que podría servirle de cerebro es precisamente lo que llamamos élite, aristocracia, los pocos y que con tanto cuidado solemos aislar frente a los muchos, al vulgo, al demos” (De re política, O.C, I: 194-195).

175 La pedagogía social como programa político, O.C, II: 94.

176 La conservación de la cultura, O.C, I: 152.

177 Asamblea para el progreso de las ciencias, O.C, I: 186.

Ortega, sin embargo, vio su proyecto o proclamas de mejora para España fracasar, siendo ésta una tónica en toda su trayectoria intelectual, al observar no solamente la escasez de hombres cultos o intelectuales en el pueblo español¹⁷⁸, sino especialmente, siendo esto lo verdaderamente grave, el hecho de que las exiguas élites intelectuales o culturales no cumplen con su labor de dirección de los destinos de la nación, lo que podría en parte responder, como también denunciará Ortega, al odio hacia los mejores en España, al tener el pueblo o la mayoría social infeccionada “la facultad suprema del espíritu: la sensibilidad de los valores”. Del tal forma que nos encontramos con que “hay un odio a lo mejor por ser mejor y una simpatía hacia lo abyecto. Esta es la perversión de los instintos valoradores”¹⁷⁹.

Las minorías, según Ortega, debieran ser objeto en España de leal solidaridad por parte de mayoría, como ocurre en otras sociedades, “leal solidaridad con esos hombres mejores, de recto corazón y fuerte cerebro, con los capaces de sacrificio y de entusiasmo, con los constructores, con los creadores. En virtud de esta sublime lealtad social esos hombres defendidos y apoyados, sintiéndose envueltos en un ambiente de amor y gratitud” serían capaces de rendir “el máximo de su capacidad” y hacer que en “su pueblo triunfe una vida fuerte y fecunda”¹⁸⁰. Los hombres mejores, contando con la lealtad y solidaridad de la mayoría, deberían ocupar el primer plano en la vida social y dedicarse, como sugiere Ortega, al que es su oficio: discutir los grandes problemas sociales. Pero sobre todo las minorías intelectuales tendrían que educar al pueblo en la virtud que es la ciencia. La virtud puede ser adquirida, puede ser enseñada, porque es conocimiento, es ciencia, como decía –recuerda Ortega– Platón.

178 Bien es cierto, como dice Ortega en 1914, que “en todos los pueblos y en todos los tiempos el número de hombres dotados de fuerzas superabundantes, aptos para enriquecer materialmente y moralmente la sociedad, ha sido escaso” ([Defensa de Unamuno en Salamanca], OC, VII: 399). Pero el caso de España es especialmente el de una sociedad, denuncia Ortega, que tiene pervertida la sensibilidad valorativa, de tal forma que ha nacido “un odio demente, como un desdén y desatención hacia los hombres mejores” y lo peor de todo es que de forma paralela, el pueblo español, la sociedad española, afirma el pensador madrileño, se ha puesto del “lado de los peores, de los que arrastran un corazón sin pulsaciones y un cerebro estéril, de los inútiles, de los viciosos y vengativos” (Ibid., p. 399).

179 En defensa de Unamuno, OC, VII: 394.

180 [Defensa de Unamuno en Salamanca], OC, VII: 399.

Sin embargo, el pensador español se lamenta de la ausencia en España de hombres con suficiente imaginación como para ensayar, de forma ininterrumpida, los grandes proyectos de instituciones capaces de vertebrar la existencia de nuestra nación sin tener que acertar necesariamente al primer intento.

En España, para Ortega, sólo existían, en definitiva, aristocracias de carácter oligárquico y no “minorías selectas”, reflexivas y cultas con afán de perfección y compromiso social. El porvenir de la sociedad dependía de la acción conjunta de aquéllas con el objetivo de educar a la mayoría social. Son las minorías culturales, y no las oligarquías, las que, en opinión de Ortega, deberían de liderar un proyecto colectivo y pedagógico de reconstrucción nacional que contribuya a hacer del pueblo una comunidad con un sentido cultural y universal.

En esta idea universalista de lo popular que se percibe en la obra primeriza de Ortega influyó, a nuestro juicio, la obra de Hegel. Ortega remite en sus primeros años a Hegel, una figura clave en su pensamiento. La magnífica obra de Hegel *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* es citada por Ortega en 1910, a propósito de su reflexión sobre el espíritu o alma del pueblo en que se diluye el alma individual. Nuestro pueblo de hoy, afirma Ortega en 1910, es un momento de la historia de nuestro pueblo. Ved, pues, en prieta solidaridad al individuo en la familia, a la familia en el pueblo y al pueblo fundiéndose en la humanidad entera. ¿No habéis leído la *Filosofía de la historia* de Hegel? Es un libro de magnífica poesía que nos enseña a buscar en nuestros actos más ínfimos el fondo general de lo humano: nos enseña el respeto a la humanidad (...), el respeto a nosotros mismos (...). El hombre como tal no es el individuo de la especie biológica, sino el individuo de la humanidad¹⁸¹.

181 La pedagogía social como programa político, O.C, II: 96. Todo individuo, afirma Hegel, es hijo de su pueblo y se encuentra en un estadio determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra (Véase Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* 1997: 89 y ss.). El influjo de Hegel en Ortega es indudable a tenor de las múltiples referencias de Ortega al filósofo alemán. Ortega encomia en el Prólogo para alemanes (1934) la figura de Hegel.

En sus primeros escritos, la noción de “pueblo” es entendida por Ortega en términos de comunidad con un sentido universal y/o de humanidad y así dice aquél en 1910 lo siguiente: “La España futura, señores, ha de ser esto: comunidad, o no será. Un pueblo es una comunión de todos los instantes en el trabajo, en la cultura; un pueblo es un orden de trabajadores y una tarea. Un pueblo es un cuerpo innumerable dotado de una única alma. Democracia. Un pueblo es una escuela de humanidad”¹⁸².

Pero Ortega observa que su idea de comunidad, cuyos principales pilares son la cultura y la moral, y que exige el compromiso por parte de todos los individuos, se ha convertido en una auténtica quimera. El filósofo tiene en estos momentos muy claro a quién se debe exigir máxima responsabilidad por este fiasco. Advierte que lo justo no es maldecir solamente del pueblo, sino hacerlo ante todo, de nosotros los que escribimos, los que somos diputados y ministros y exministros, de nosotros los catedráticos y Presidentes del Consejo (...). No es culpable la muchedumbre española al carecer de impulsos éticos, sino el que osa hablar de ciencia ética, sin sospechar siquiera qué cosa es. En una palabra, nosotros, que pretendemos ser no-pueblo, tenemos que abrazarnos a nuestros pecados históricos y llorar sobre ellos hasta disolverlos y meter ascuas de dolor en nuestra conciencia para purificarla y renovarla¹⁸³.

Como estamos viendo, dos son los elementos fundamentales en el macroproyecto cultural que entusiasma a Ortega en su mocedad: una minoría o élite cultural que Ortega designa como no-pueblo y la masa dirigida o pueblo y cuyo fin no debiera ser otro que dejarse educar y perfeccionar por aquélla. Sin embargo, Ortega se lamenta una y otra vez de que en España no hay más que pueblo indócil, así como falta lo más importante:

la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido de la vida a los muchos. Semejante defecto es exclusivamente español dentro de Europa (...). Como no tenemos cerebro, no hemos podido tejer nuestra

182 La pedagogía social como programa político, OC, II: 102.

183 Asamblea para el progreso de las ciencias, O.C, I: 188.

propia historia. ¡Pueblo de leyendas y sin historia (...) como el indio o el egipcio! Esto somos. Raza que ha perdido la conciencia de su continuidad histórica, raza sonámbula y espúrea (...), raza fantasma, raza triste (...) y enajenada (...). Lo único cierto que hay en todo esto es que nosotros tenemos la culpa de que no sea de otra manera. Es preciso que nos mejoremos nosotros sin cuidarnos de mejorar antes al pueblo. Es preciso que nosotros, los responsables seamos la virtud de nuestro pueblo.¹⁸⁴

Ortega no cesa en su idea de que la dirección de los destinos sociales debe recaer en una aristocracia o élite cultural cuyo deber no es otro que educar al pueblo para la cultura como símbolo de virtud y conocimiento. Las minorías son las que formarían, en opinión del filósofo, la conciencia nacional. Sin ésta no existe, como apunta Ortega, energía social entre la masa popular. El pueblo, privado de los nervios medulares, queda reducido a una masa sumida en la oscura existencia de lo infrahumano. El pueblo como tal, sin el empuje cultural de los mejores, es, según Ortega, simplemente una incierta y oscura realidad.

El pueblo no es, a juicio de Ortega, nadie en particular y su poder se manifiesta sólo en tanto que sea representado por individualidades concretas (minorías selectas): “¡Oh Pueblo, santa incertidumbre, oscuro fondo sobre el cual destacan las burlescas fisonomías personales!”¹⁸⁵. Del pueblo se destacan las aristocracias de individuos superiores. Una idea a que también alude Nietzsche, por cuya “zona tórrida” dice Ortega que tránsito en su mocedad: “Que algo sea aprobado por todo el pueblo sólo tiene valor, dice Nietzsche, en la medida en que entre la masa del pueblo también se encuentran los genios competentes”¹⁸⁶.

El binomio muchos y pocos también nos conduce en esta primera etapa de mocedad orteguiana a considerar que la élite o aristocracia de individuos competentes se gesta entre el pueblo o la masa. Dice Ortega en *El Imparcial*, el 31 de julio de 1908:

184 Asamblea para el progreso de las ciencias, O.C, I: 188 y s.

185 De re política, O.C, I: 195.

186 Véase Nietzsche, Friedrich. Fragmentos póstumos sobre política. Edición y traducción de José Emilio Esteban Enguita. Madrid: Trotta, 2004, p. 58.

Los grandes hombres también vienen del pueblo y pareciendo apartarse de él un punto acaban por volver a sumirse en la gloriosa y perenne corriente maternal (...), como del pueblo tiene que salir todo, es menester que salga también lo que no es pueblo: los escogidos. Del tesoro de su inconsciencia saca unas cuantas conciencias a quienes encarga de tener opiniones determinadas, únicas, particulares, ya que él es el conjunto de las opiniones reales y posibles, la opinión total, o lo que es lo mismo, la no-opinión. Porque opinar es tener una opinión; quien tiene todas las opiniones es que no tiene ninguna. Toda opinión, pues, es siempre de origen privado y la única significación justa que puede tener esto de opinión pública será la de la opinión privada que se ha expandido, que ha sido inyectada en el gran número de individuos.¹⁸⁷

De esta opinión pública o pueblo se destacan los mejores, los individuos selectos. Del pueblo surge, afirma Ortega, incluso lo que no es propiamente pueblo, sino su representación, es decir, la minoría selecta altamente preparada¹⁸⁸. Los paralelismos con Nietzsche, tan decisivo en la obra primeriza de Ortega, son evidentes en lo que respecta a los orígenes de los individuos mejores. Dice el filósofo alemán que por todas partes encontramos en el pueblo, las “huellas dejadas por los leones del espíritu que han sido verificados: en la costumbre, en el derecho, en la creencia; por todas partes la masa se ha doblegado ante el influjo del individuo”¹⁸⁹.

Ortega concibe al pueblo como algo indeterminado, como una idea abstracta que para ser algo tiene que concretarse en individualidades que ejecutan acciones concretas. El pueblo, dice Ortega, “es precisamente vida espontánea que se ignora a sí misma, aparece (...) como sorprendido de ser tal y cual es, como representando, por

187 De re política, O.C, I: 195.

188 Una minoría o aristocracia que el filósofo español no entiende en términos exclusivamente políticos, aun cuando podría -podríamos decir que debería- tener su reflejo en el campo de la política.

189 Véase Nietzsche, Fragmentos, p. 59.

eutrapelia, un papel que algún poeta erudito le ha compuesto, es decir, viviendo la definición que de él ha dado alguien que no es pueblo”¹⁹⁰.

Sin embargo, Ortega acaba una vez más constatando que el gran problema de España es que la masa popular no se doblega a la minoría, sino que “la gente, el vulgo (...) ahoga al hombre egregio y personal (...), exige que todos piensen como todos o lo que es lo mismo que nadie piense. Así se ha quedado España reducida a sólo espíritus vulgares, ciegos, terrenales, débiles. Es un caso trágico de selección al revés”¹⁹¹.

3. La idea de “pueblo” en el periodo “realista” y “raciovitalista” de Ortega.

En 1911 Ortega logra escapar de la “prisión” del neokantismo, como él mismo dice que hizo en El prólogo para alemanes (1934), en el cual remite a aquella temprana fecha. En 1912, otra fecha clave en el devenir de su pensamiento, topa el filósofo con la fenomenología y con su idea del mundo de la vida (Lebenswelt). Una corriente de pensamiento que Ortega, como ya dijimos más atrás, estudió en serio y cuyo espíritu alentó su obra posterior, aun cuando en la tardía fecha de 1947 afirme, en mi opinión con cierto afán provocador, que abandonó la fenomenología en el momento mismo de recibirla¹⁹².

Desde la fenomenología y con un espíritu más vitalista, Ortega modera la importancia que concedía a la cultura intelectual o racionalista, a la cultura ilustrada de la modernidad, la cual tenía prioridad en su mocedad, cediendo ahora aquélla ante la realidad de la vida que comienza a imponerse en su pensamiento hasta que

190 Para una ciencia del traje popular, O.C, II: 784).

191 Ortega y Gasset, Cartas, p. 567. Sobre este importante asunto de la selección al revés volverá Ortega en sus escritos de madurez. A partir de los años 20, Ortega no cesará de denunciar el sometimiento del individuo a la masa por el imperio y rebeldía de ésta.

192 Ortega en 1947 se decanta por un pensar fenomenológico sistemático, del que dice que solamente es posible si se parte de “un fenómeno que sea él por sí sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir”. Por ello, y en este sentido, es que dice el filósofo que “de esta manera abandoné la fenomenología en el mismo momento de recibirla” (La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, OC, IX: 1119).

llegue a convertirse a partir de 1929 en la realidad radical. Ortega pierde la fe viva¹⁹³ en el idealismo y el neokantismo/culturalismo por la insuficiencia de las ideas de razón pura, una forma de razón, esta última, en que el filósofo español se sumergió en sus años mozos, cuando abogaba por la Modernidad tratando de encontrar una solución al problema nacional.

Ortega advierte, como decimos, la insuficiencia de las ideas políticas de razón pura, las cuales, dirá el filósofo en 1923 “pierden brillo y fuerza atractiva. Se empieza a advertir todo lo que en ellas hay de fácil y pueril esquematismo. El programa utópico revela su interno formalismo, su pobreza, su sequedad, en comparación con el raudal jugoso y espléndido de la vida”. A la política de ideas, para la cual la misión de la realidad es copiar nuestras ideas, sucede, en su obra, “una política de cosas y de hombres. Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida”¹⁹⁴.

El filósofo español comienza en estos momentos a conceder prioridad a la idea de la vida, diseñando desde este pensamiento más vitalista su idea de la pedagogía y su concepción de la política. Según Ortega, los políticos tendrían que ser agentes pedagógicos. Para ello tienen que desprenderse de los tópicos ambientes y, “penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpresas, íntimas de un grupo social, de una generación, por ejemplo”¹⁹⁵. Compete a los políticos atender al “mundo de la vida” o a las demandas que proceden de la realidad vital circunstancial y no a pueriles esquemas ideales o abstractos,

193 Creemos en algo con fe viva, dice Ortega en 1935, “cuando esa creencia nos basta para vivir, y creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, estando en ella todavía, no actúa eficazmente en nuestra vida” (Historia como sistema, OC, VI: 50).

194 El tema de nuestro tiempo, OC, III: 630. Dice Ortega: “¡Política de ideas! Una política que vuelta de espaldas a la realidad quería imponer no ideas políticas, sino éticas, jurídicas, religiosas, more geométrico” (Discurso en el Parlamento chileno, OC, IV: 230). En todo caso, Ortega propone una nueva política de ideas, “servidoras de la realidad, anhelantes de sujetarse a ella” (Véase Discurso en el Parlamento chileno, OC, IV: 231). Y en 1950, dirá el filósofo que la dialéctica a que se refiere “no es de conceptos, sino real, no es del logos, sino de la cosa misma” (La reviviscencia de los cuadros, OC, VI: 622).

195 Vieja y nueva política, O.C, I: 711.

declarando lo que es, donde por lo que es se entiende “aquella realidad de subsuelo que viene a constituir en cada época, en cada instante, la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad”¹⁹⁶.

Pero Ortega no solamente se dirigirá a los políticos en su función de agentes pedagógicos, sino a todas las minorías del ámbito social para que colaboren en un proyecto o programa de pedagogía social orientado a la educación política de las masas o del pueblo en general, si bien se trata de una política vital o para la vida frente a la política idealista o culturalista de mocedad en que la cultura intelectualista/racionalista arrinconó la esfera de lo vital. En el Prospecto de la Liga de Educación Política Española (1914) dice Ortega: “Para nosotros, por tanto, es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas”¹⁹⁷.

La labor de estas minorías no sería otra que tratar de implementar entre el pueblo un tipo de educación política realista que suscitara en aquél un claro compromiso con la realidad nacional. Un tipo de educación política sometida, por tanto, a las condiciones ineludibles de lo real o de lo que es, pues, “le ha llegado al idealismo la hora de ausentarse de la política. El idealismo político, dice Ortega en 1925, no es ya más que la forma laica de la beatería”¹⁹⁸.

Sin embargo, la situación acaba siendo muy otra. Ortega no ve cumplir, como suele ser costumbre, sus deseos o proyectos pedagógicos de mejora para España, criticando tanto la rebeldía del pueblo o “masa”, así como también la escasez y deserción de los hombres mejores: “La rebelión sentimental de las masas, dice en 1922, el odio a los mejores, la escasez de éstos –he ahí la raíz verdadera del gran

196 Vieja y nueva política, O.C, I: 711.

197 Prospecto de la Liga de Educación Política Española, OC, I: 739-740. En Imperativo de intelectualidad publicado en España, el 14 de enero de 1922, afirma que “si «pueblo» es espontaneidad y abandono, aristocracia es disciplina y régimen. Ahora bien, una nación es un pueblo organizado por una aristocracia” (Imperativo de intelectualidad, OC, III: 385).

198 Entreacto polémico, O.C, III: 800. Dice Ortega: “No se trata de pensar que todo lo que es, puesto que es, además debe ser, sino precisamente de separar, como dos mundos diferentes lo uno de lo otro. Ni lo que es, sin más debe ser, ni, viceversa, lo que no debe ser, sin más no es” (Mirabeau o el político, OC, IV: 216).

fracaso hispánico”¹⁹⁹. Y más delante, en 1930 en *La rebelión de las masas*, vuelve sobre el mismo asunto, incidiendo en que la “deserción de las minorías directoras” se halla siempre “al reverso de la rebelión de las masas”²⁰⁰.

La ausencia de los mejores, así como el rechazo de las masas hacia ellos son dos hechos que definen la historia de España. Pero Ortega, una vez más, no pierde la esperanza y sigue indicando que la tarea del presente no es otra que continuar con una necesaria labor pedagógica implementada por una minoría ilustrada que necesita ser respetada por el pueblo o la mayoría social. Solamente en el respeto a los mejores radica toda esperanza de regeneración nacional.

La clave se encuentra en seleccionar a los mejores, a las auténticas minorías selectas y que las masas o pueblo las reconozcan como tal y sobre todo se encomienden a ellas²⁰¹. Una aristocracia social, intelectual y moralmente superior: “decir de un hombre que tiene verdadero valor moral o intelectual es una misma cosa –afirma Ortega en 1928– con decir que su modo de sentir o de pensar se ha elevado sobre el sentir y el pensar vulgares. Por esto es más difícil de comprender y, además, lo que dice y hace choca con lo habitual”²⁰².

Ortega encomienda la dirección de la sociedad a una pléyade de hombres selectos que se encargue de la educación política del pueblo o

199 España Invertebrada, OC, III: 509.

200 *La rebelión de las masas*, O.C, IV: 399. Sobre la crítica de Ortega al racionalismo moderno progresista, del que denuncia su desdén hacia el pasado y su excesiva confianza en el futuro, véase *La rebelión de las masas*, O.C, IV: 392.

201 En 1928 dice Ortega que “la vida de una sociedad y más aún la de un pueblo depende de que sus individuos sepan bien distinguir entre los hombres y no confundan jamás al tonto con el inteligente, al bueno con el malo. Mirad: a la hora en que escribo esto para vosotros hay en España, desgraciadamente, muy pocos hombres inteligentes y de corazón delicado. Sólo esos hombres puros, espirituales, profundos y nobles podrían mejorar la patria. Pero no logran que se les atienda”, pues “los españoles que ahora forman nuestra sociedad no saben distinguir entre hombres y, acaso de buena fe, creen que son inteligentes los más necios, que son buenos los que son más farsantes”. En fin, los españoles padecemos, “una perversión del juicio sobre personas” ([Para los niños españoles], OC, IV: 233). La falta de respeto y reconocimiento hacia los mejores por parte de la inmensa mayoría de los españoles se convierte en una constante en el discurso de Ortega, una situación que el filósofo hará extensible al continente europeo cuando advierta de la por él mismo denominada como rebelión de las masas.

202 [Para los niños españoles], OC, IV: 234.

masa nacional, pues “no existen hoy –afirma Ortega en 1931– masas políticas organizadas”²⁰³. El futuro de España radica en una exigente selección de individuos con autoridad social y moral que entusiasmen al pueblo de cara a participar en un proyecto común de construcción nacional. Para mejorar el tipo medio tiene que existir ineludiblemente una minoría social, que con su ejemplaridad atraiga hacia lo alto a la masa menos dotada, siendo lo más importante que la masa, pueblo o muchedumbre reconozca y respete a esos hombres mejores.

Desgraciadamente, Ortega no hace sino constatar, también en su madurez intelectual, que los españoles no saben distinguir entre hombres mejores y peores, consecuencia de su pasión por el igualitarismo y la perversión radical de sus instintos. Siguen padeciendo los españoles, en opinión del filósofo, una perversión en el juicio sobre las personas lo que responde a una situación que Ortega describe en términos de “democracia morbosa”²⁰⁴ –así denomina aquél a la democracia degenerada en la fecha de 1917, y en 1930 recurre al término “hiperdemocracia” en la que se convertirá en su obra cumbre, *La rebelión de las masas*– resultado del plebeyismo triunfante –una idea que se repite en varios puntos de su obra– del que dice Ortega que es el más insufrible de los tiranos: Aquí tenemos –afirma Ortega en 1917– el criterio para discernir dónde el sentimiento democrático degenera en plebeyismo. Quien se irrita al ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales no es demócrata, es plebeyo. La época en que la democracia era un sentimiento saludable y de impulso ascendente, pasó. Lo que hoy se llama democracia es una degeneración de los corazones (...). Vivimos rodeados de gentes que no se estiman a sí mismos (...). Quisieran los tales que a toda prisa fuese decretada la igualdad entre los hombres; la igualdad ante la ley no les basta; ambicionan la declaración de que todos los hombres somos iguales en talento, sensibilidad, delicadeza y altura cordial. Cada día que tarda en realizarse esta irrealizable nivelación es una cruel jornada para esas

203 Rectificación de la República, O.C, IV: 792.

204 Cuanto hay de noble en el derecho democrático, hay de innoble “en la moral, las costumbres, el arte y los nervios democráticos” (Azorín o primores de lo vulgar, O.C, II: 296, nota a pie).

criaturas resentidas que se saben fatalmente condenadas a formar la plebe moral e intelectual de nuestra especie²⁰⁵.

4. A modo de breve conclusión. Sí al “pueblo” y lo popular, no a la tiranía de la mayoría o “plebeyismo”.

A lo largo de estas páginas hemos tratado de ofrecer las claves antropológico-filosóficas de la idea de pueblo en la obra de Ortega, desde el neokantismo (culturalismo) de mocedad hasta el raciovitalismo de su madurez intelectual.

En un primer momento, Ortega concede prioridad a la idea de cultura desde un punto de vista racionalista o intelectualista, tratando de encontrar una solución al problema nacional, al problema de España que respondía a un problema de escasez de ideas y de incultura generalizada, es decir -y como el mismo Ortega también dirá-, respondía aquél a un problema de achabacanamiento nacional: “El achabacanamiento, afirma el filósofo español en 1909, no consiste en otra cosa que en haberse apartado de cuanto significa trascendencia de lo momentáneo, de cuanto rebosa los linderos del individuo o de la colectividad instintiva”²⁰⁶.

Ortega trató de implementar todos los medios disponibles a su alcance, haciendo llamamientos a nivel social, especialmente a los individuos mejores de la sociedad, con el fin de corregir el rumbo de su pueblo, raza o nación. El filósofo se desvió por el que denominó, siguiendo toda una tradición -cuyos más inmediatos antecedentes los encontramos en la denominada Generación del 98 (Unamuno, Azorín, Maetztu, Baroja...)- como el problema de España que para Ortega fue, como acabará finalmente reconociendo, un problema filosófico²⁰⁷, pues no en vano dice el filósofo en 1908 que por el alma de España “no han pasado

205 Democracia morbosa, O.C. II: 274. En otro trabajo afirma Ortega que “la verdad es que los hombres son desiguales y que la desigualdad entre dos hombres cualesquiera es muy difícil de calcular” (Fraseología y sinceridad, O.C. II: 594).

206 Renán, OC, II: 47.

207 Véase De Haro Honrubia, Alejandro. “El problema de España como problema filosófico en el pensamiento de Ortega. El “amor intelectualis” de Spinoza como posible solución al problema español”. En De la Cámara, María Luisa y Carvajal Cerdón, Julián (eds.). Spinoza y la antropología de la modernidad. Alemania: Olms-Weidmann, 2017, pp. 385-396.

ni Platón ni Newton ni Kant, y con una terquedad incomprensible viene cometiendo, desde hace tres siglos, el gran pecado contra el Espíritu Santo: la incultura, el horror a las ideas y a las teorías”²⁰⁸.

En sus Cartas de un joven español, escritas en su mocedad, entre 1891 y 1908, Ortega se lamenta de nuestra pobreza de energías espirituales, de nuestro achabacanamiento y de nuestra falta de independencia intelectual, “este es el núcleo de nuestra desdicha”²⁰⁹.

En un segundo periodo, a Ortega le sigue preocupando el destino de España —el destino de su pueblo²¹⁰ o raza— en la historia. En *Meditaciones del Quijote* (1914), dice el pensador madrileño que es preciso que, concentremos en el Quijote la magna pregunta: Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental? ¿Dónde está —decidme— una palabra clara, una sola palabra radiante que pueda satisfacer a un corazón honrado y a una mente delicada, una palabra que alumbre el destino de España? ¡Desdichada la raza que no hace un alto en la encrucijada antes de proseguir su ruta, que no se hace un problema de su propia intimidad; que no siente la heroica necesidad de justificar su destino, de volcar claridades sobre su misión en la historia! El individuo no puede orientarse en el universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera²¹¹.

Ortega se pregunta por el destino de España, por el devenir de su pueblo como comunidad de destino vital, que adolece de un enorme déficit cultural. Ortega advierte, desde posiciones más realistas, una vez que ha “superado” -todo superar es negar, pero también

208 La conservación de la cultura, O.C, I: 152. Somos, dice Ortega, “una raza inconcebiblemente disipada, pródiga” (Ortega y Gasset, Cartas, p. 118).

209 Ortega y Gasset, Cartas, p. 566.

210 En un segundo periodo, Ortega concibe la idea de pueblo o nación como comunidad de destino vital, como proyecto común de futuro a realizar por toda la colectividad.

211 *Meditaciones del Quijote*, OC, I: 791.

conservar lo superado y negado, dirá Ortega inspirándose en Hegel- el culturalismo y el idealismo neokantianos, de las nefastas consecuencias a que abocará el achabacamiento nacional, el déficit de educación y cultura entre la mayoría de la población.

Como consecuencia de esa achabacamiento nos encontramos, por un lado, con la ausencia de los mejores, al no ser éstos valorados ni respetados, más bien vituperados, así como, por otro lado, con la rebeldía o tiranía de la mayoría que Ortega también achaca, como hemos visto en estas páginas, al plebeyismo triunfante: Conviene que vayamos preparando, dice Ortega en 1917, “la revolución contra el plebeyismo, el más insufrible de los tiranos. Tenemos que agradecer el advenimiento de tan enojosa monarquía al triunfo de la democracia. Al amparo de esta noble idea se ha deslizado en la conciencia pública la perversa afirmación de todo lo bajo y lo ruin”²¹².

No se deben malinterpretar estas palabras de Ortega. Éste no culpa al advenimiento de la democracia –que según el filósofo representa en su forma liberal la más alta forma de voluntad de convivencia y también la mejor organización política ideada por los hombre– de la tiranía de la mayoría o plebeyismo, sino que lo que realmente denuncia el pensador español, es la “adulteración” del principio democrático de igualdad al querer imponer este último más allá del ámbito en que tiene legitimidad: La democracia, como democracia, es decir, estricta y exclusivamente “como norma del derecho político, parece una cosa óptima. Pero la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad”²¹³.

212 Democracia morbosa, O.C, II: 271.

213 Democracia morbosa, O.C, II: 271. En 1930, en *La rebelión de las masas*, dice Ortega: “Hoy asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos (...). Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuesto de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera. Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente. La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo corre riesgo de ser eliminado” (*La rebelión de las masas*, OC, IV: 379 y s.).

Considerar la democracia algo más que una fórmula jurídica, es decir, un principio integral de la existencia que se pueda aplicar al arte, la religión, el corazón o la costumbre, nos aboca, dice Ortega, a cometer una de las mayores extravagancias:

Como la democracia es una pura forma jurídica, incapaz de proporcionarnos orientación alguna para todas aquellas funciones vitales que no son derecho público, es decir, para casi toda nuestra vida, al hacer de ella principio integral de la existencia se engendran las mayores extravagancias. Por lo pronto, la contradicción del ceñimiento mismo que motivó la democracia. Nace ésta como noble deseo de salvar a la plebe de su baja condición. Pues bien, el demócrata ha acabado por simpatizar con la plebe, precisamente en cuanto plebe, con sus costumbres, con sus maneras, con su giro intelectual²¹⁴.

Como consecuencia de este plebeyismo y democratismo triunfantes, nos encontramos, dice Ortega en 1932 en El prólogo a una edición de sus obras, con que nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él lo puramente cotidiano y vulgar —y no lo creativo, pues toda creación, afirma el filósofo, es aristocrática o requiere de la excelencia como forma de virtud—. Las formas del aristocratismo “aparte han sido siempre estériles en esta península. No se presume que desconozco la superlativa insuficiencia de nuestra vida intelectual (...), es de sobra evidente que desde hace unos diez años España ha recaído en una perfecta inercia mental y que aparecen dondequiera triunfando la indolencia o la estupidez”²¹⁵.

Con anterioridad a esta fecha de 1932, Ortega ya había vislumbrado “la condición de pueblo pueblo que alguna vez he creído descubrir en la historia entera de nuestra España. No selección y modo, sino pasión y abandono. Sin duda, que esta sed alcohólica de apasionamiento posee escasa grandeza”²¹⁶.

214 Democracia morbosa, O.C, II: 272. Cuanto hay de noble en el derecho democrático, hay, dice Ortega, de innoble “en la moral, las costumbres, el arte y los nervios democráticos” (Azorín o primores de lo vulgar, O.C, II: 296, nota a pie).

215 Prólogo a una edición de sus obras, O.C, V: 98.

216 Ideas sobre la novela, O.C, III: 888.

Resumiendo, Ortega no aborrece de la idea de pueblo ni de lo popular, sino de la degeneración de estas ideas en el imaginario social. El filósofo español se opuso a toda “adulteración” o radicalización de lo popular bajo la forma del “plebeyismo” o tiranía de la mayoría. Pero al mismo tiempo Ortega incidió en la idea de que todos somos hijos tanto de nuestro tiempo como de nuestro pueblo, no pudiendo realmente escapar a esta doble condición en tanto que seres de carácter social:

Un pueblo es su mitología y mito, es todo lo que pensamos cuando no pensamos como especialistas, como médicos, como abogados, como pintores, como economistas. Mitología es el aire de ideas que respiramos a toda hora, son los pensamientos espontáneos que van por las calles de las urbes como canes sin dueño, son las emociones anónimas que mueven las muchedumbres, son los prejuicios de las madres y los pardos consejos que cuentan las nodrizas, son los lugares comunes de la prensa y de los oradores. Pero son también mitología las creencias básicas de que parte nuestro edificio espiritual, las tendencias intelectuales que constituyen el empujón inicial recibido del ambiente por nuestra conciencia infantil, es el módulo decisivo, el ritmo mental que penetra íntegramente nuestra estructura psicológica, atmósfera omnipresente e irradiante, siempre y dondequiera eficaz sustancia colectiva de que los individuos somos sólo variaciones. Una mitología es un pueblo (...). La mitología en que nacemos es nuestra fatalidad y nuestro determinismo.²¹⁷

217 Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa, OC, VII: 282. Dice Ortega: “Cada pueblo es el ensayo de una nueva manera de vivir y que trae sobre sus hombros, como un escultor en su mente, la misión de crear una nueva figura y gesto de hombre” (Conferencia (1918), OC, III: 178).

Bibliografía

- Abellán, José Luis. Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 2005.
- Campomar, Marta. Ortega y Gasset: Luces y sombras del exilio argentino. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.
- Campomar, Marta. Ortega y Gasset: en la curva histórica de la Institución Cultural Española. Madrid: Biblioteca Nueva; Fundación Ortega y Gasset, 2009.
- De Haro Honrubia, Alejandro. “El problema de España como problema filosófico en el pensamiento de Ortega. El “amor intelectual” de Spinoza como posible solución al problema español”. En De la Cámara, María Luisa y Carvajal Córdón, Julián (eds.). Spinoza y la antropología de la modernidad. Alemania: Olms-Weidmann, 2017.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Prólogo de José Ortega y Gasset, traducción de José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. Fragmentos póstumos sobre política. Edición y traducción de José Emilio Esteban Enguita. Madrid: Trotta, 2004.
- Ortega y Gasset José. Cartas de un joven español. Edición de Soledad Ortega. Madrid: Ediciones El Arquero, 1990.
- Ortega y Gasset, José. Obras completas (10 tomos). Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.
- Robles, Laureano. Epistolario completo Ortega-Unamuno. Madrid: Ediciones El Arquero, 1987.
- Unamuno y Jugo, Miguel de. En torno al casticismo. Edición de Jean-Claude Rabaté, Madrid: Cátedra, Letras Hispánicas, 2005.