

## Salvar a Fichte en Ortega

Realmente, el título no promete mucho. Acaso una variante más, y sin interés, dentro de la fúnebre y aburrida liturgia académica que se oficia regularmente en el osario de los clásicos. Estamos, sin duda, ante un trabajo «alimenticio», destinado a engrosar un expediente profesional que ha de ser nutrido cada año y que, conforme se acrecienta, se convierte también en cementerio de mejores intenciones.

Pero quizá la cosa no sea tan grave y esa primera impresión se deba, más bien, a lo que Ferrater Mora ha señalado como la perversión sufrida hoy día por las palabras, que nos hace caer inevitablemente en aquellos espejismos que nosotros mismos hemos producido. Si algo intenta este artículo es contribuir a crear una atmósfera de estudios orteguianos menos tórrida y reseca, más aireada y refrescante. Parte de una creencia arraigada, como es que el tratamiento de la figura y la obra de Ortega no puede navegar ya entre la hagiografía discipular a la defensiva y la agresividad obtusa, resentida de sus oponentes. El tiempo de *esa* polémica ha pasado ya. Persistir en una actitud militante, exclusivista y acaparadora significaría cerrar un futuro por el que alguna vez tuvo sentido la lucha, ser, en definitiva, infieles a la memoria generosa del maestro. Ortega no necesita ser defendido; si acaso, tal vez, de una recaída en la indiferencia a la que somos tan proclives los españoles, más dados a las efusiones espontáneas y efímeras que brotan al abrigo de las lluvias benéficas de los centenarios. Porque esa indiferencia nacional existe. Su ejemplo más sangrante, pero obvio, es la ausencia de una edición *crítica* de sus obras. Sin ella no es posible un acercamiento fiable ni tampoco una comprensión suficiente de sus escritos. Falta también una biografía (sólo tenemos el apunte espléndido de su hija Soledad), que fije para propios y recupere para extraños la memoria, que no debería perderse, del maestro. Sin todo esto no es posible una exigencia de *nivel*, que debería plasmarse en unos estudios orteguianos rigurosamente entendidos. Exigencia que significa una documentación exhaustiva en los fondos de su biblioteca personal y los materiales depositados en el archivo. No es aventurado suponer que de todo ello resultará una imagen más enriquecida, matizada y, por ello, distinta de Ortega, que eliminará recelos y desmontará viejos tópicos.

Es cierto que todo esto puede parecer una recaída en la erudición, la negación de la filosofía y, en definitiva, una traición al espíritu de Ortega. Pero yo no creo que haya una antinomia entre querer prolongar lo que se estime válido de su obra y conocer de un modo profundo, con las debidas garantías, aspectos de la misma. Más bien todo lo contrario. En España ha habido una

mitificación del ensayo como forma de hacer filosofía y escribir sobre filósofos que mucho nos tememos haya servido en ocasiones como medicina para remediavagos». Ahora bien, en Ortega, el ensayo no suprime, sino que supone, aunque no expone, la prueba. Y, en todo caso, no es una fórmula excluyente, sino que obedece a una situación histórica y cultural española determinada. Si, además, lo que se quiere hacer no son comentarios ni ediciones canónicas, sino filosofía, bueno sería alguna vez añadir la prueba «explícita» de lo que se dice. Porque lo afirmado por Ortega a propósito del ensayo no debe reducirse a una cuestión de citas, sino de estilo. Es decir, que no se trata de un acarreo de materiales artificiosamente dispuestos, sino de meditación, sedimentos de vida, ejecutividad en suma.

Y me atrevería a añadir algo más: que es precisamente la palabra «estilo» la que mejor resume en Ortega aquella íntima relación que, según Fichte, hay entre filosofía y carácter. Porque, en definitiva, el «estilo» de Ortega no es sino la creencia de que todo puede ser «salvado», es decir, llevado a su plenitud desde una distancia crítica. Con lo que la palabra no sólo designa un modo de hacer filosofía, sino también de interpretarla. Es, a la vez, signo de creatividad y principio hermenéutico. A ella quiere acogerse precisamente el título de este trabajo.

Es, sin duda, el «estilo» de Ortega expresado en la palabra «salvación» lo más fecundo de su filosofía, lo que permite continuarla más allá de las formas concretas en que él lo hizo. Y también lo que posibilita verla desde dentro, en todos sus elementos integrantes. Uno de ellos, parte esencial de su circunstancia, son las relaciones mantenidas con otros filósofos. Se ha dicho que no se pueden entender el pensamiento de Ortega si no se recuperan sus «fuentes», pero es igualmente cierto que esto no se puede llevar a cabo si no nos colocamos en una actitud análoga a la suya para con ellas. La explicación debe estar apoyada en un intento previo de comprensión. Ahora bien, si se utiliza la palabra «fuente» en un sentido restrictivo, dirigido a una obsesiva pesquisa policial que rastrea en cada texto presunta copia de ideas, entonces la investigación puede resultar estéril, y ciertos hallazgos parciales perder su valor al ser absolutizados desconociendo la totalidad en que se hallan insertos. La ceremonia de la confusión está garantizada si, además, se emplea como método la crítica literaria en vez de la filosófica.

Una lectura atenta de la obra de Ortega muestra que, al igual que en otros pensadores y tanto más cuanto mayores son sus protestas de originalidad y radicalidad, su pensamiento es la modificación de otros. Lo que no quiere decir que sus libros hayan salido literalmente de otros libros, y que baste con seguir esa pista para encontrar la clave de todo. Sucede, más bien, que se ha producido lo que Heidegger llama acertadamente un «diálogo pensante entre pensadores»; que sólo es posible si hay una comunidad de intereses y de temas y, tratándose de coetáneos, de una similitud en el desarrollo de los mismos. En fin, que cuando se buscan las influencias en la obra de Ortega habría

también que meditar sobre las «refluencias», es decir, prestar atención no sólo a lo recibido, sino también a lo que se da, a lo puesto en el ejercicio de «salvación»; que éste es filosofía viva y una invitación a proseguirla, todo lo contrario, pues, de una crítica filológica entendida como interpretación de la interpretación<sup>1</sup>.

En consonancia con todo esto, lo que yo pretendo poner de manifiesto con el presente trabajo se puede resumir en tres puntos: 1) *Mostrar* un hecho: que el diálogo entre Fichte y Ortega tiene un carácter difícil y complejo, pero que, al mismo tiempo, es fundamental y decisivo para entender el núcleo y la evolución del pensamiento orteguiano. 2) Lo que permite *demostrar*, apuntalándola en uno de sus pilares básicos, la tesis del idealismo de Ortega<sup>2</sup>. Y 3) *Subrayar* la necesidad de abordar el tema de las «fuentes» desde la óptica de una hermenéutica filosófica que comprenda, critique y continúe la obra de José Ortega y Gasset. Es decir, desde la óptica de la creatividad.

Todas estas precisiones, convenientes para entender la relación de Ortega con otros filósofos, me parecen especialmente necesarias en el caso de Fichte. Porque da la impresión de que difícilmente se pueden encontrar dos caracteres, estilos y contenidos de filosofía tan distintos e, incluso, contrapuestos. En efecto, ¿qué vínculo podría establecerse entre el talante «patético» de Fichte y el «deportivo» de Ortega, entre una filosofía sistemática y sumamente abstracta y profunda —cuando no oscura, a juicio de oyentes y

---

1 En esto coinciden ambos autores. Dice Fichte: «Primeramente, lo que el autor ha dicho no podemos decírselo a nuestro lector una vez más, pues esto ya lo ha dicho aquél, y nuestro lector puede en todos los casos saberlo por él. Justamente aquello que el autor no dice, mas por lo cual viene a decir todas sus frases, es lo que tenemos que decirle. Lo que el autor mismo íntimamente, acaso de un modo escondido para sus ojos, es, y por lo que todo lo dicho resulta para él como para él resulta, eso es lo que tenemos que descubrir. El espíritu es lo que tenemos que extraer de su letra». (*Los caracteres de la Edad Contemporánea*, traducción de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 102).

Las relaciones entre filosofía y filología han sido nítidamente expuestas por Ortega en la carta a Curtius, 4-3-38: «Queramos o no, la filosofía precipita en filología y la filología se dilata en filosofía. Ni puede ser de otra manera, puesto que ambas se ocupan de una misma realidad: lo humano. De paso sea dicho, esta «nueva filología» realiza, por vez primera en serio, el título de *Humanidades (Epistolario)*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 112). Y, en cualquier caso, esto no es «escolasticismo»: «Llamo escolasticismo a toda filosofía recibida —frente a la creada— y llamo recibida a toda filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante, en el espacio social o en el tiempo histórico, de aquellos en que es aprendida y adoptada [...] En la recepción de una filosofía ajena, el esfuerzo mental invierte su dirección y trabaja no para entender los problemas, lo que las cosas son, sino para llegar a entender lo que otro pensó sobre ellos y expresó en ciertos términos» («Medio siglo de filosofía», *Revista de Occidente*, 1980, núm. 3 pp. 16 y 1.).

2 Defendida en mi libro *El idealismo de Ortega*, Narcea, Madrid, 1984.

lectores— y la «literatura» periodística, superficial y dispersa sobre la que —en queja de Ortega— resbalaban incluso sus discípulos? Y, sin embargo, y más allá de toda simplificación, yo me atrevería a repetir la metáfora de los Dióscuros para caracterizar esta relación, para señalar que Fichte es la circunstancia inseparable e ineludible del yo-Ortega.

La escasez de citas textuales no debe llamar a engaño. Forma parte de un modo de expresarse —no de trabajar— ensayístico, en el que lo que se dice es sólo el breve promontorio del *iceberg* que esconde la solidez de su mole bajo la línea, engañosamente definitiva, de flotación. Forma parte de un método de composición en el que las numerosas fichas de lectura quedan abandonadas para que el pensamiento corra más fluido en la escritura. Pero estas existen y constituyen su soporte, hacen inteligible la lectura, obvian las disputas maniqueas de «fuentes» y, sobre todo, prueban que Ortega leyó y trabajó *directamente* a los clásicos, que no se trataba sólo de ocurrencias ingenuas enhebradas al hilo de la consulta fugaz en la monografía de turno.

Desde esta perspectiva pueden quedar más matizados los *tópicos* que Ortega aplica a Fichte, y que, ciertamente, en algunos casos son de las caracterizaciones de peor gusto que se han hecho del idealismo; también más suavizados los *improperios*, que llegan a alcanzar los que dedica a Baroja; e, igualmente, algo más difuminadas las *contradicciones*, que no expresan sino distintos momentos en la evolución de su propia filosofía. Sólo así, creo, puede entenderse que Fichte haya sido para Ortega la encarnación de lo peor del idealismo, el subjetivismo y activismo, y de lo mejor del mismo, el ser como «agilidad». Lo cual indica que nunca ha sido una figura intermedia, de paso entre Kant y Hegel; que Ortega supo ver algo que hoy empieza a ser obvio, pero que no lo era en las lecturas de la filosofía moderna que se hacían en su época: que Fichte fue el primer y más genuino representante del idealismo alemán, tal como lo anunciara en sus comienzos el lúcido Jacobi. Por eso, no es extraño que, si la superación del idealismo constituye la columna vertebral de toda la filosofía de Ortega, el encuentro entre ambos filósofos fuera inevitable.

Y, antes de pasar a exponer más despacio ese diálogo, una clave, quizá *la* clave del mismo. Como es sabido, Ortega ha subrayado repetidas veces que el «intelectualismo» y el «apasionamiento» son las raíces de la «desmesura» y «genialidad» de Fichte, rasgos todos ellos dialécticos, que no se sabe muy bien en qué síntesis pueden desembocar. En una ficha conservada en su archivo aclara: «El intelectualismo inveterado no es sino la errónea idea que resulta del hecho justo de que el corazón ama la cabeza sobre todo —ésta es la divina generosidad de esta víscera para con la otra»<sup>3</sup>.

---

3 Archivo de José Ortega y Gasset, rollo 3, caja 2, BII, carpetilla «Pensamiento».

1. UN SOCIALISMO PARA EL PUEBLO

La primera referencia a Fichte aparece en la obra de Ortega después de su segundo viaje a Alemania, en 1908. La falta de los escritos de Fichte, junto a los de otros autores alemanes, en las bibliotecas de Madrid le lleva a constatar «que en España no hay sombra de ciencia»<sup>4</sup>. La conclusión puede parecer exagerada y que, en todo caso, se trata de una sobrevaloración de la obra de Fichte, atendiendo quizá más al título de sus escritos que a un conocimiento de su contenido. Pero esta impresión se desvanece tan pronto como se sitúa la referencia dentro de su contexto. Efectivamente, el encuentro con Fichte en Alemania es todo menos casual, ya que iba allí con unos intereses muy determinados. Iba buscando educación (mejor, educadores), disciplina, un cauce para las energías de un mozo de veinte años, «moralidad y jerarquía»<sup>5</sup>, en definitiva, ciencia e idealismo... «Yo fui a Alemania para henchir de idealismo algunos tonelillos...» (10, 24) Pues bien, de Fichte le interesa menos en esta época el teórico de la ciencia en sí misma considerada, que en su relación y aplicaciones al destino del hombre y la sociedad, es decir, que le interesa sobre todo su visión del «destino del sabio». Fichte no es sólo uno de los

4 «No parto de nada vago o discutible. Actualmente no existen en ninguna biblioteca pública de Madrid —casi pudiera añadir ni privada— las obras de Fichte. Hasta hace pocos días no existían tampoco las de Kant: hoy las ha adquirido el modesto Museo Pedagógico en una edición popular. No existen las obras de Harnack ni de Brugmann. Estos últimos nombres no los he elegido: los cito como pudiera citar otros: vienen a mi pluma porque he necesitado consultarlos estos días y he tenido que renunciar a ello. Este hecho —ni vago ni discutible— es lo que insisto en llamar diferencia específica de España con respecto a los demás pueblos de Europa. A poco que se conozca la economía interna de la ciencia habría de convenirse en que basta lo mencionado para afirmar que en España no hay sombra de ciencia» (1, 114). Las obras de y sobre Fichte que *actualmente* se encuentran en la biblioteca de Ortega son las siguientes: *Reden an die deutsche Nation*, Reclam, Leipzig; *Die Bestimmung des Menschen*, Reclam, Leipzig; *Über die Bestimmung des Gelehrten. Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiet der Freiheit*, Reclam, Leipzig; *Reden an die deutsche Nation*, Meyer's Volksbücher. Bibliographisches Institut, Leipzig und Wien; *Der geschlossene Handelstaat*, Reclam, Leipzig; *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Berlin, 1806; *Johann Gottlieb Fichte. Werke*. Auswahl in sech Bänden, Hrsg. u. eingel. von Fritz Medicus, Leipzig, 1908-1911; *Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel*, 2 v. ed. Sulzbach, J.E. v. Seidel, 1830. Monografías sobre Fichte: WUNDT, Max: *Johann Gottlieb Fichte*, Stuttgart, 1927 y *Fichte-Forschungen*, Stuttgart, 1929; HEIMSOETH, Heinz: *Fichte*, München, 1923; GURWITSCH, Georg: *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen, 1924; GUEROULT, Martial: *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Paris, 1930. No se encuentran traducciones al castellano anteriores a las de José Gaos.

5 Significativamente define así la jerarquía: «Por jerarquía entiendo unas palabras (por cierto las únicas que me parecen contradictorias de lo que representa el que las (dice) de Don Quijote a Sancho: «Considera, amigo Sancho, que nadie puede creerse mejor que otro mientras no hace más que otro». (Carta a Navarro Ledesma, 30 de mayo de 1905, *Epistolario*, p. 41).

representantes de lo que ha sido la ciencia alemana, sino también «el filósofo que hizo Alemania» (Cfr. X, 194), y cuyas ideas éticas y políticas siguen siendo actuales a través del socialismo nacional de Lassalle.

No hay que olvidar que si Ortega fue a Alemania para empaparse de ciencia, esto tenía como objetivo el adquirir una postura ética y una visión política que le ayudara a resolver «el problema de España», su auténtica y verdadera preocupación. En los grandes pensadores alemanes va a encontrar un sentido de la responsabilidad intelectual en los terrenos ético, social y político que sintoniza perfectamente con aquellas inquietudes latentes en sus notas, reflexiones, cartas y escritos más tempranos. Y es en ellos donde va a encontrar también los impulsos para no convertirse en un *Gelehrte* (y mucho menos en un *Akademiker*) a su vuelta a España <sup>6</sup>.

Más allá de las diferencias específicas Ortega ve un paralelismo esencial entre los rasgos de la época que describe Fichte y la suya propia, entre una Alemania en crisis, conmocionada por las guerras napoleónicas y que busca su identidad nacional, y una España que ve agudizada su enfermedad endémica por el fracaso de la Restauración y la catástrofe del 98. En ambos casos se trata de un proceso de reconstrucción nacional, porque Alemania y España son un proyecto, no una realidad, porque lo que hay no sirve y es preciso volver a contar la historia al revés, desmontar los tópicos en el arduo camino de la autoconciencia. Fichte es, pues, rigurosamente un contemporáneo en el diagnóstico de los males, la prescripción de los remedios y el diseño de los hombres que deben acometer esa tarea. ¿Cómo no se reconocería retratada España en los rasgos de esa «tercera época», que, según Fichte, es incapaz de elevarse a la ciencia y la moralidad por estar inclinada al goce y el capricho, la espontaneidad y el egoísmo de los individuos? ¿Acaso no es también su antídoto la imagen del hombre noble sujeto a ley, la moral del héroe, el sacrificio de la persona a la especie y la idea? ¿No se resumiría «el destino del sabio» que «hizo Alemania» y el del que quiere «hacer España» en «excitar la chispa de la vida superior?» <sup>7</sup>.

---

6 De su lectura de Kuno Fischer saca la siguiente cita a propósito de Fichte: «Decía de sí mismo. “*Zu einem Gelehrte von metier habe ich gar kein Geschick; ich mag nicht bloss denken, ich wil handeln*”», 126. A esto se añade lo que dice en los *Discursos a la Nación alemana*: «Pues, ¿qué es lo que quiere el escritor sensato y qué es lo que puede querer? Ninguna otra cosa que no sea penetrar en la vida comunitaria y pública y conformarla y transformarla de acuerdo con su propia imagen; si no es esto lo que quiere, entonces todas sus palabras no son más que sonidos vacíos para placer de oídos ociosos». Traducción de M<sup>a</sup> Jesús Varela y Luis Acosta, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 291.

7 *Los caracteres...*, o.c., p. 42.

Fichte inspira, además, el proyecto político socialista de Ortega a través de uno de sus discípulos en Alemania. Se ha recalcado y convertido ya en tópico, sin estudiarla, al detalle, la influencia de la pedagogía social de Natorp; lo mismo ocurre con el *pouvoir spirituel* de Saint-Simon, dejando de lado o en la sombra influencias tan decisivas como las de Renan y Comte, o aquella que ahora me propongo subrayar, la de Lasalle<sup>8</sup>.

Lo que Ortega toma de Lassalle, pero con importantes matizaciones, aparece claramente expuesto en la conferencia que sobre el mismo da el 23 de mayo de 1912 a los socialistas en la Casa del Pueblo. *El País* del día siguiente recoge en su reseña las siguientes palabras: «Yo creo» —acaba diciendo el orador— «en el socialismo nacional de Lassalle». Y del manuscrito borrador de la conferencia entresaco el siguiente párrafo que precisa lo anterior: «Yo creo en el socialismo de Lasalle, aparte de sus doctrinas económicas particulares, que como sabéis han sido refutadas. Creo en la posibilidad y en la necesidad de un socialismo constructor de naciones, verdaderamente internacionalizador de naciones. Pero no sean estas frases sino como una anticipación de ideas más complejas que yo resumiría bajo el nombre de socialismo nacional, único capaz de combatir las doctrinas inmorales y de privilegio que se llaman nacionalismos»<sup>9</sup>.

Esta expresión de «socialismo nacional» resumen perfectamente el proyecto político de Ortega a partir de 1908. Y no sólo esto, sino que, depurada su idea de coyunturas políticas concretas, que tan pronto hacen vislumbrar su posible realización como propician su fracaso, creo sigue siendo el proyecto político de Ortega hasta el final. Esta afirmación tan rotunda no puede ser aquí desarrollada, pero sí quede apuntado que la palabra «política» en Ortega varía sustancialmente de significado según se escriba con mayúscula o minúscula. Un análisis detallado del texto que acabo antes de citar permite avanzar esa suposición.

El punto de partida puede establecerse en el comentario que hace Ortega al *Nietzsche* de Simmel (1, 93), donde constata que a partir del siglo XIX ha

---

8 Las citas de Fichte abundan en su obra, pero además le ha dedicado dos escritos monográficos: *Fichtes politisches Vermächtnis und die neueste Gegenwart* (1860), y el que conmemora el centenario de su muerte, *Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volkgeistes* (1862). La edición que presumiblemente ha utilizado Ortega es la de BERNSTEIN, *Ferdinand Lassalle's Reden und Schriften*, 3 v., Berlín, 1892. También ha utilizado la correspondencia entre Lassalle y Ocken, junto con las monografías de BEBEL, August, *Aus meinem Leben*, 2ª ed. Stuttgart, 911, y la de BRANDES, Georg, *Ferdinand Lassalle*, Leipzig und Berlin, 1900. Además de ésta, explícitamente utilizada, Ortega tiene recogida en fichas una bibliografía mucho más amplia sobre el socialismo.

9 Archivo de José Ortega y Gasset, bandeja A.

aparecido una nueva noción de humanidad que no está ya centrada en el individuo, sino en la sociedad, entendida esta cualitativamente, no en el sentido de pueblo. Pues bien, concluye, «el producto político de esta noción de humanidad es el socialismo» (*Ibidem*).

Pocos años antes, Max Weber había escrito sobre el socialismo de Fichte <sup>10</sup>; Lassalle basa en el mismo su «socialismo nacional»; y Ortega, al tiempo que recoge esa nueva noción de humanidad, la encuentra plasmada ya en Fichte como uno de los logros fundamentales de su filosofía: «Según Fichte, el destino del hombre es la sustitución de su *yo* individual por el *yo* superior. No asuste esta fórmula metafísica: ese *yo* superior no es cosa vaga e indescriptible; es meramente el conjunto de las normas: el código de nuestra sociedad, la ley lógica, la regla moral, el ideal estético. Es, también, la buena educación. Cada acto que realizamos nos propone el dilema conocidísimo: o seguir nuestro gusto o ajustar nuestra voluntad a la ley superior» <sup>11</sup>.

Puntualiza Lassalle que construir una nación significa para Fichte el tomar ya como punto de partida el *sich mit Bewusstsein machen* <sup>12</sup>, la formación de un espíritu nacional <sup>13</sup>, la conciliación y posterior dominio del mundo real por el espíritu, el emprender, en definitiva, la tarea de una *educación nacional*. ¿En qué consistiría ésta?: «Se deduce, pues, que el medio de salvación que he prometido manifestar consiste en la formación de un yo completamente nuevo que puede que haya existido ya antes y de manera excepcional en individuos aislados, pero que nunca como un yo nacional y generalizado» <sup>14</sup>.

Es

decir, que esa educación nacional no pretende ser una educación erudita (ni para eruditos, ni para elevar al pueblo a ese nivel) sin relación alguna con la sociedad <sup>15</sup>. Es más bien una educación ética y social, cuyo objeto consiste en

---

10 WEBER, Max, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marschen, Doktrin*; Freiburg, 1900.

11 *Renan*, abril de 1909 (I, 461). Para entender la idea de humanidad en Ortega me parece interesante destacar su lectura por esta época del libro de SPRANGER, Eduard, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlin, 1909. En una ficha correspondiente a la p. 184 anota: «Fichtianismo: 1794 debió oír las lecciones sobre «el destino del sabio». Ahí debió inspirarse cuando dice: “*Jeder individuelle Mensch... tragt, der Anlage und Bestimmung nach, einen reinen idealischen in sich mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechselungen übereinzustimmen die grosse Aufgabe seines Daseins ist*”».

12 *Die Philosophie Fichtes...*; Ed. Bernstein, 1919, t. VI, p. 150.

13 *Ibidem*, p. 135

14 *Discursos...*, o.c., p. 77.

15 En *Die Wissenschaft und die Arbeit* Lassalle recuerda al hijo de Schelling (abogado y fiscal ocasional en ausencia de su titular), con citas de su padre y de Fichte sobre la necesidad ineludible de que la filosofía juegue un papel en la sociedad. Cfr., t. II, ed. Bernstein, 1919, pp. 244-245. La opinión de Hans-Christian Lucas, introductor a la traducción castellana de los *Discursos*, queda descalificada con sólo la lectura de los primeros escritos de Fichte, en particular de *Algunas*



la construcción de un yo completamente nuevo tras una salida de la minoría de edad, entendida ésta en sentido kantiano: «Únicamente en lo ético es donde se debe mostrar a este instinto su campo de acción; ahora bien, la raíz de toda ética está en el dominio de sí mismo, la autosuperación, la sumisión de los instintos egoístas a la idea del todo»<sup>16</sup>.

Fichte destaca dos modos de someter «el yo personal al todo»: o por la obediencia a la ley establecida o sacrificando el propio bienestar. El segundo modo es el eje en el que giran *Los caracteres*, lo que permitirá salir de esa tercera edad enferma en la que estamos. La obra descansa en un supuesto ya desarrollado en otros escritos: que en realidad sólo existe y vive la razón, mientras que las personas individuales sólo son apariencias suyas. En rigor los individuos no viven, ni existen, ni piensan por sí mismos, sino que son un pensar del pensamiento universal (36-37). Por eso, advierte Fichte, en todo el libro no se habla realmente de individuos sino de la especie, de la humanidad (23-24). Esta razón tiene un plan que ha de cumplirse necesariamente en la especie humana (32), los individuos no pueden sustraerse a él, y lo único que les cabe es realizarlo con conocimiento o seguirlo con ciega necesidad animal (67). El fin de ese plan, y, por tanto, de la especie, de la humanidad; «es el de organizar en esta vida todas las relaciones humanas con libertad según la razón» (24). Plan que entra en la conciencia e impulsa la vida de los individuos en forma de idea (71). Y es precisamente el héroe de noble alma el modelo de esa vida acional, quien, olvidándose de sí mismo en el todo, comprende que «la vida personal debe ser sacrificada a la idea» (73). Por el contrario, ese «poner la vida en la idea» (47), por su carácter gratuito y desinteresado, parecerá siempre a los filisteos «sueños, locura y fanatismo» (64). En definitiva, «la finalidad del individuo aislado es el goce egoísta, y el individuo usa todas sus fuerzas como medio de conseguirlo. La finalidad de la especie es la cultura y, condición de ésta, una subsistencia digna. En el Estado nadie usa directamente sus fuerzas para lograr el goce egoísta, sino para lograr la finalidad de la especie, y obtiene en cambio el total estado de cultura de ésta, íntegramente,

*lecciones sobre el destino del sabio*: «En la obra misma de Fichte encontramos varias causas que dificultan su comprensión y explican el hecho de que se le haya preterido. En primer lugar, Fichte es uno de los pensadores más abstractos y difíciles en la historia de la filosofía. En segundo lugar, Fichte es uno de esos filósofos que afirman una y otra vez que sólo les interesa recluirse en la tranquilidad de la reflexión y que, por otra parte, muestran un interés incontenible por inmiscuirse en los asuntos políticos de cada día. Por último, Fichte, filósofo que depara tantos quebraderos de cabeza, aparece de otra parte como un pensador y un orador político que se debe al pueblo y cuyas últimas opiniones políticas difícilmente se concilian con las anteriores». o.c., pp. 10 y 11.

16 *Discursos*, pp. 249-250.

y además su propia subsistencia digna» (131)<sup>17</sup>. La moral entronca así con la legalidad, y se enraiza fuertemente en una religión interior que es su soporte.

Para Ortega el socialismo debe ser quien construya y encarne ese ideal de humanidad a través de la cultura. Ideal que sustituye, o mejor, expresa y concreta, el papel jugado por la religión y Dios en otras épocas. Citando a Pestalozzi (cuya pedagogía sigue Fichte), y muy en la línea de Kant, Ortega precisará que Dios es «sólo la emoción de la humana moralidad, no un ser, sino el mero sentimiento de relación ética entre los hombres» (10, 137). Pero, a pesar de que su fervor socialista se expande a veces en trémolos de emoción religiosa<sup>18</sup>, se diferencia de Fichte en que para él la religión no es ni el motor ni la culminación del socialismo, sino la moralidad, el establecimiento de una moral laica y social (10, 77). Aunque habría que matizar que con ello se diferencia más del segundo Fichte que del primero, o de ciertos neokantianos, como Natorp en *Religión y Humanidad*.

Pero si, en consecuencia, la misión del socialismo es «hacer laica la virtud» (10, 126), eso significa también que sus objetivos y el campo de su acción no es primariamente el económico. Y no se trata ya de discrepancias ante teorías económicas concretas (como la «ley de bronce» de Lassalle), sino de la convicción de que «El socialismo, antes y más que una necesidad económica, es un deber, una virtud, una moral: es la veracidad científica, es la justicia» (*Ibidem*). O que, «Resumiendo: no nos han faltado los elementos físicos para ser felices, sino los elementos espirituales. Nuestra reforma no ha de ser económica, sino que primero necesitamos la reforma intelectual y moral» (10, 78). Ciencia, ética, estética y política son los ingredientes de esta reforma. Pero su dosis es desigual, siendo la política quien debe ser empleada en menor

---

17 Lassalle, en la página 136 de *Die Philosophie Fichtes...*, subraya que el principio de la ética de Fichte es «la entrega del individuo al yo puro o a la especie, la vida en y para la especie». A propósito de este texto es interesante recordar el paralelismo entre Fichte y Goethe en las citas de Ortega. En una lección de la Escuela Superior de magisterio [Archivo José Ortega y Gasset, fecha 15 de diciembre de 1909 (?)] se lee: «Por eso Fichte ha dicho: el fin del individuo es el goce, el fin de la humanidad del yo humano la cultura». En otra ficha de «Fragmentos de cursos»: «El individuo persigue su goce, el hombre genérico la cultura». De Goethe cita en el «Renan» dos versos repetidos en otras ocasiones: «Vivir según capricho es de plebeyo; / el noble aspira a ordenación y a ley» (1, 146)y. No obstante, hay diferencias, como señalaré más adelante.

18 «Perdonad si entro en fervor excesivo, pero es que el socialismo no es para mí un vocablo aprendido, como suelen serlo los términos científicos, no es algo externo a mí y que pueda yo poner o quitar de mi espíritu. Para mí socialismo es la palabra nueva, la palabra de comunión y comunidad, la palabra eucarística que simboliza todas las virtudes novísimas y fecundas, todas las afirmaciones y todas las construcciones. Para mí, socialismo y humanidad son dos voces sinónimas, son dos gritos varios para una misma y suprema idea, y cuando se pronuncian con vigor y convicción, el Dios se hace carne y habita entre los hombres» (10, 120).

grado y con singular prudencia<sup>19</sup>, completando la tarea de la ciencia y desarrollando la ética, sin entrar nunca en conflicto con ellas, cediendo siempre en caso de que éste se produzca, tal como señaló Kant en *La paz perpetua*. De este modo, la Política (con mayúscula), la «gran» Política de que habla Ortega, engloba todo lo demás y precisamente por eso es distinta, cuando no contraria, a la de los partidos políticos. A los miembros del Partido Socialista les recuerda que la economía y la política son sólo medios para que la cultura, ese nuevo «poder espiritual», construya una sociedad y hombres nuevos, la humanidad en definitiva: «Hombre no es el que come mejor; hombre es el que piensa y se comporta con rígida moralidad. El comer, el vestir, todo lo económico no es más que un medio para la cultura» (10, 125).

La cultura es ciencia en la medida en que es un incansable e inacabable acercamiento a la solución del problema, del enigma que es el mundo (1, 436); es también una actitud ética, ya que de lo contrario sería, en palabras de Lassalle, «una gran mentira»<sup>20</sup>: es, finalmente, una labor educativa, una tarea de educación nacional. Además del componente ético, anteriormente señalado, hay que subrayar ahora el elemento social. Fichte había observado que, si no existen individuos aislados, tampoco tiene sentido una educación dirigida exclusivamente a ellos, y Ortega incorporará estas ideas después de haber seguido atentamente la polémica Herbart-Naporp. Pero en Fichte hay una dualidad —cuando no ambigüedad—, presente también en Ortega cuando se analiza qué entiende por educación social. Cuando Fichte habla de ésta, se está refiriendo muy explícitamente a la educación del pueblo, y no a la de las clases superiores. Tiene un verdadero recelo ante la nobleza de sangre, cuyo comportamiento en las guerras napoleónicas ha puesto de manifiesto que antepone su egoísmo de clase a los intereses de la nación, llegando a afirmar que, según se sube de clase social, así también aumenta la inmoralidad. Cuando habla, en términos orteguianos, de una «aristocracia de la inteligencia», no está, pues, pensando en ellos, pero, al mismo tiempo, es a ellos a quienes se dirige,

---

19 En una carta: «*Politik heisst aktuelle, momentane Wirksamkeit, Alles andere kann man auch von der Wissenschaft aus besorgen*». Ahora que claro, político no quiere decir anticientífico» (Archivo José Ortega y Gasset, rollo 3, caja 10, cuaderno de notas «Lassalle», octubre 1911). El justo medio: «En fórmula dogmática diría yo así: el que no se ocupa de política es un hombre inmoral; pero el que sólo se ocupa de política y todo lo ve políticamente, es un majadero» (10, 209).

20 «*Was ist denn zuletzt and der Wissenschaft, wenn sie nicht notwendig eine ethische Richtung des Geistes erzeugte? Was an der Sittlichkeit, wenn sie nicht ein notwendiger Ausfluss wahrer Wissenschaft wäre? Die ganze Kultur wäre nichts als eine grosse Lüge und fortgefallen jedes Band, welches die zivilisierte Welt im Innersten zusammenhält, wenn die Annahme, zu der man Ihnen rät, auch nur denkbar wäre! Das also kann ich nicht wollen!*». *Die indirekte Steuer und die Lage der arbeitenden Klassen*. Ed. Bernstein, 1919, II, p. 484.

que son los únicos capaces de entenderle y también de promover las reformas sociales y políticas necesarias para alcanzar el estado ético de humanidad que acabe nivelando a todos. Es una de las consecuencias de cómo se entendían en la Ilustración las relaciones entre filósofos y despotismo ilustrado. El pueblo no es para Fichte la plebe o la masa. Es el depositario de la *opinión pública*, reflejo del verdadero ser de la nación en cada momento. La misión del político, y su acierto, está precisamente en sacarla a la luz, en «manifestar lo que es»<sup>21</sup>. El romanticismo del *Volksgeist* entra en colisión con el cosmopolitismo ilustrado porque, en realidad, no se está diciendo lo que el pueblo *es*, sino lo que *debe ser*.

Este planteamiento aparece reproducido, y también corregido, en la manera como entiende Ortega la educación social y el socialismo. La educación tiene por objeto separar, sacar y potenciar lo específicamente humano, ya que, en palabras que recuerdan a Fichte, «a la vera de ese mundo sólo nuestro, de ese *yo* individual y caprichoso, hay otro *yo* que piensa la verdad común a todos, la bondad general, la universal belleza»<sup>22</sup>. Se trata de construir «el individuo de la humanidad», y «la pedagogía social que exige la educación por y para la sociedad, exige también la socialización de la educación» (*Ibidem*, 518). O, en palabras de Pestalozzi, «educación para el trabajo y educación por el trabajo» (*Ibidem*, 517), que es quien nos integra en la sociedad y nos hace miembros de la comunidad, el elemento socializado por excelencia.

Ahora bien, una vez establecida esta «política ideal», ¿cómo llevarla a cabo en una «política de acción», por utilizar las mismas expresiones que emplea Ortega? El arco de posibilidades se abre en su artículo «Reforma del carácter, no reforma de las costumbres» con la propuesta de un liberalismo socialista que tenga como norte el pueblo, verdadero substrato de la sociedad y compendio de todas sus virtudes<sup>23</sup>. Su órgano de expresión es la «opinión

---

21 Para la opinión de Fichte en el sentido de que Napoleón acierta a manifestar «lo que hay» creando la federación del Rin, Cfr. ed. Bernstein, 1919, *Fichtes politische Vermächtnis*, p. 93; respecto a que la política sea el arte de expresar lo que es: ed. Bernstein, 1892, t. I, en la biografía de Lassalle por Bernstein, p. 111, y en *Was nun?*, I, 527, ed. Bernstein, 1919.

22 «La pedagogía social como programa político», (I, 510).

23 El entusiasmo de Ortega llega a expresiones luego reconocidas como casticismos y similares al *Volksgeist*. Se indigna: «¡Reforma de las costumbres del pueblo? ¡Bendito sea Dios! Pero, ¿no sabe el señor La Cierva que el pueblo es la porción de una sociedad sujeta a la moda, de alma sagrada milenaria a quien han cortejado tan castamente todos los grandes políticos, porque sabían que nunca pierde del todo su virginidad? ¿No sabe que es el pueblo justamente la costumbre de tener las mismas costumbres, en oposición a las aristocracias, masas periféricas, movilizadas, que van y vienen sobre los mares étnicos según el viento caprichoso que sopla? Yo recomiendo al señor La Cierva la adquisición del sexto sentido, sin el cual no son posibles filólogos ni políticos; repito que es este sentido el histórico tentáculo respetuoso con que hemos de llegarnos a los pueblos, a lo castizo en cada casta, quien como la madre de los vinos nobles en el fondo de los toneles, yaciendo en el fondo de las razas, les da sabor, dignidad y equilibrio» (10, 19).

pública», algo en estado siempre latente, ya que «...no se la ve, hay que descubrirla a través de sus efectos» (10, 194). La genialidad del Político con mayúscula consiste precisamente en descubrirla, expresarla y hacer que triunfe<sup>24</sup>. Sin embargo, la tarea no parece fácil a juzgar por la condición enigmática y hasta escurridiza de aquello que hay que sacar a la luz. En «De re politica» (31 de julio de 1908), junto a los arrebatos líricos ante esa «divinidad moderna» que es el pueblo, se encuentran también importantes precisiones: por ser divinidad sólo puede definirse negativamente, en términos de lo que no es, o si acaso decir que es «lo» inconsciente «en cada nación» (10, 64). El pueblo es lo que no piensa y tampoco sabe lo que quiere, su cerebro son las élites que no forman parte de él, y su opinión una serie de opiniones que le han sido inculcadas por las minorías selectas<sup>25</sup>. En rigor no hay, pues, «opinión pública», entendida como algo único que está ahí, o como suma total de opiniones que expresen lo que el pueblo piensa. Al no ser tampoco la opinión de la mayoría manifestada en las urnas (10, 189), sino algo paralelo y distinto, se convierte

---

24 «—Oiga usted, y ¿se le ha ocurrido a usted solo esto? —Hombre, yo no soy Robinson ni Adán: he tenido algunos precursores. Por ejemplo, un tal Fichte que decía: el secreto de la política de Napoleón fue el “expresar en cada momento lo que es en verdad”. Y luego, por ejemplo, un tal Fernando Lassalle, que dice: “Tiene razón Fichte”. Se trata, pues, de tres triunfadores: el uno hizo un Imperio, el otro una Alemania, el tercero el partido socialista. Busque usted en el siglo XIX tres casos de mayor calibre» (10, 194). La frase de Fichte es repetida con algunas variantes en diversas ocasiones: 1, 269; 1, 270; 10, 337; 2, 503-504; 6, 102. El contexto hace que tome matices distintos y provoque reacciones extremas. Así, Patricio Canto en su amargo libro *El caso Ortega y Gasset*, al ver comentada esta frase de Fichte en *Vieja y nueva política*, concluye que se trata de una tergiversación del pensamiento de Fichte y que, por la llamada al confucionismo decisionista, «han sido plantadas las bases psicológicas del fascismo» (el subrayado es suyo); Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1958, pp. 120-121. La ambigüedad de la frase viene dada por la diversidad de contextos (como, por ejemplo, cuando se cita a propósito de Mussolini y el fascismo, 2, 503-504), por la mezcla de elementos ilustrados y románticos y, sobre todo, porque no se sabe muy bien si se está describiendo un hecho o prescribiendo una conducta, porque se mueve entre el es y el deber ser.

25 «Con esto queda dicho que el pueblo no puede tener opinión; es, antes bien, mar infinito donde ruedan los contrarios torrentes sin confundirse. 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*. La opinión pública es, en consecuencia, una mentirilla del viejo liberalismo, que será perdonada porque ha amado mucho» ...«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 opinión privada que se ha expandido, que ha sido proyectada en gran número de individuos» (10, 64-65).

en el ideal, que hay que descubrir científicamente (10, 74), meta de una tarea infinita, en la que, por utilizar la imagen kantiana a la que creo se refiere Ortega implícitamente, sólo se encuentra lo que previamente se ha puesto. Unos días más tarde, el 10 de agosto de 1908, insistía en el mismo tema: «España es la inconsciencia —concluía yo el “lunes” pasado—; es decir, en España no hay más que pueblo. Esta es, probablemente, nuestra desdicha» (1, 105). Lo que viene a corroborar la evidente polisemia de las palabras «pueblo» y «opinión pública» tal como las maneja Ortega. En su contexto valorativo habría que tener en cuenta, entre otros factores, el comportamiento agitado del pueblo español por esos años, que empaña la imagen ideal antes descrita, los cambios de los partidos políticos, tanto de los que se critican como de aquellos en que había depositado algunas esperanzas, y, finalmente, la difícil articulación en orden a la eficacia de la política ideal y la política en acción. Una muestra la tenemos en el artículo que con el título «Observaciones» escribe el 25 de marzo de 1911: «la regeneración de Costa, en la medida en que hace valer lo espontáneo del pueblo frente a la reflexividad de sus mentores, es el reflejo de un *Volksgeist* romántico trasnochado, que desprecia las conquistas ilustradas, y, en este sentido, se opone a la europeización»<sup>26</sup>.

Esta dialéctica pluralmente resuelta, que tensa los contenidos de las palabras «pueblo» y «opinión pública», permite entender también la peculiaridad del socialismo orteguiano. El ha distinguido entre el socialismo como partido, como teoría socialista, es decir, «proyecto ideal de reforma humana» (10, 238), y como medio del que se sirve la historia para conseguir logros maravillosos «acaso no previstos hoy por los proletarios militantes» (10, 239). La raigambre kantiano-hegeliana de esta última idea tiene su punto nodal en los textos de *Los caracteres* de Fichte ya comentados.

La distinción es especialmente necesaria en el caso de España, ya que Ortega se encuentra ante el hecho incontestable de que falta una minoría cultural tanto en el partido Socialista como en la nación, que el socialismo español ha sido creado por obreros y no por intelectuales como en el resto de Europa. Hablará, en consecuencia, de la existencia de un socialismo europeo *para* el pueblo, que poco a poco ha ido ganando la conciencia nacional hasta

---

26 «La decadencia española es, pues, el resultado de la inadecuación entre la espontaneidad de la masa y la reflexión de la minoría gobernante. Líbrese a aquélla de estas pegadizas influencias, *vuélvase a la espontaneidad étnica, reconstitúyase* la unidad espontánea de las reacciones castizas y España volverá a la ruta que un destino previo le ha designado». Siempre que releo aquel programa, me parece Costa el símbolo del pensador romántico, una profética fisonomía que ungida de fervor histórico místico conjura sobre la ancha tierra patria el *espíritu popular*, el *Volksgeist* que pensaron Schelling y Hegel, el alma de la raza sumida en un sopor, cuatro veces centenario. Y claro está, no acudió, porque el espíritu popular no existe más que en los libros de una filosofía superada, supuesto que fuera alguna vez bien entendido» (1, 168-169).

convertirse en partido en el que conviven todas las clases sociales, y un socialismo español *de* obreros, sin intelectuales, que pretende reducir toda posible visión del mundo a la propia del partido, y en el que «proletaria es la organización y son proletarias asimismo las ideas» (10, 80)<sup>27</sup>.

Lo que propugna Ortega es, pues, un socialismo aristocrático: «Yo soy socialista por amor a la aristocracia» (10, 239). Pero ante posibles malentendidos se apresura a matizar que no se trata de la aristocracia de sangre, sino que la misión del socialismo es formar «hombres sabios, justos y de sentimientos delicados» (*ibidem*), construir un estado social donde influyan (no necesariamente gobiernen) los mejores. De este modo se resuelve por integración el falso dilema planteado por Maetzke, hombres o ideas, en el sentido de ideas encarnadas en hombres heroicos. Aunque a este respecto habría que hacer una reflexión que estimo importante tanto en el caso de Fichte como en el de Ortega. Y es que, si bien el héroe encarna la actitud ética por excelencia, no es precisamente éste el modelo final de hombre que aspira a producir el socialismo. Lo que Ortega ve de más positivo en éste, su visión histórica, apunta a que la historia es la «realización progresiva de la moralidad» y que su meta no es la de formar héroes sino ciudadanos. El Político ideal, que es un héroe, es también sólo un medio, y, en cierto modo una desgracia, ya que se da y es necesario en países en los que no hay ni organización ni ciudadanos<sup>28</sup>. Al hacer, en

---

27 «¿Qué pueden exigir los periódicos citados más arriba al partido obrero español? ¿Piden a Pablo Iglesias la filosofía de Lassalle? ¿Quieren que el modesto cajista escriba como aquél un tratado sobre Heráclito de Efeso o que el compañero largo Caballero formule, a modo de Bernstein, la revisión de la economía marxista o que el cantero de Galicia que habló el viernes pasado, presente, siguiendo las huellas de Jaurés, una Memoria *De primis linneamentis socialismi germanici apud Lutero, Kant et Fichte?* Todo esto me parece poco piadoso. No creo que haya derecho a acusar de ininteligencia a un grupo de obreros en tierra como la nuestra, donde hasta en los claustros de las universidades se encuentran analfabetos» (10, 80).

28 En «La cuestión moral» comenta: «Desde su noble orgullo de teutón virtuoso miraba Fichte a los pueblos románticos ir perdiendo las energías morales y le parecían razas muertas, incapaces de resurgimiento y fecundidad, como cisternas evaporadas de un inmenso desierto arenisco. La cultura es un acto de bondad más que de genio, y sólo hay riqueza en los países donde tres cuartas partes de los ciudadanos cumplen con su obligación» (10, 77). En una conferencia dada en la Residencia de Estudiantes el 28-3-1912 precisa todavía más: «Cuando un país no está organizado, cada uno de sus habitantes tiene que ocuparse de todas las cuestiones... Por eso la situación del español es la del heroísmo, ¿qué significa ser héroe sino sacrificar su persona por la comunidad, por el bien de todos? ...De aquí que cuando un pueblo exija de sus individuos esa posición heroica signifique que la comunidad no tiene órganos para resolver los problemas y el individuo tiene que resumir y salvar en sí mismo y por sí mismo la comunidad. Este es el heroísmo. El hombre que deja de ser lo que la conciencia le dicta, que renuncia a sus obligaciones y las traslada a otro, comete una inmoralidad» (Archivo de José Ortega y Gasset. Hay que anotar que la letra del manuscrito no es de Ortega).

este punto, la recomendación de las virtudes cívicas frente a las heroicas, Ortega tiene sin duda presente la tradición de la gran filosofía idealista alemana, y también la crítica de Lassalle al liberalismo individualista, junto al rechazo del anarquismo egocéntrico de Stirner (10, 113), por no hablar de los elementos indígenas.

Ese ciudadano ideal que se busca es, como se habrá podido deducir, el trabajador. Pero no en el sentido primario de obrero, tampoco de intelectual, sino como resultado de lo que Lassalle denomina la alianza entre «la ciencia y los trabajadores»<sup>29</sup>. Este es el objetivo último de todo socialismo, incluido el de Marx<sup>30</sup>: la producción de la cultura, de lo que constituye al hombre como tal. De este modo, se puede entender que Ortega, siguiendo a Lassalle, afirme que el movimiento obrero es quien sitúa al hombre dentro de la nación y la comunidad de naciones, el elemento internacionalizador por excelencia, pues es capaz de sumar a los problemas generales y abstractos de su clase los concretos que se plantean en cada nación, y viceversa<sup>31</sup>. Y con ello se da la clave del otro componente del socialismo en Ortega, el de *nacional*. No es un término desprovisto de equívocos, y Ortega recuerda que cuando lo pronunció en su conferencia sobre Lassalle «los semblantes se torcieron» (10, 203). Ahora bien, para él, «nacional» no es sinónimo de nacionalismo, sino que, por el contrario, es lo único que puede librarnos de éste.

Socialismo nacional significa socialismo constructor de naciones. En *Meditación de Europa* perfilará más la idea de nación, aunque las líneas maes-

---

29 Cfr. *Die Wissenschaft und die Arbeiter*, ed. Bernstein, 1919, II, p. 248. Allí afirma que no es nueva esa teoría y cita extensos párrafos de las *Reden* de Fichte, en particular VII, 278 de la edición del hijo de Fichte.

30 «El socialismo de Marx es, como veis, sólo el medio para conquistar el socialismo cultural. La socialización de los instrumentos de producción es el medio para socializar la ciencia, la virtud. La cultura viene a sustituir la idea mitológica de Dios en su función de socializador» (10, 125). En una nota recoge lo siguiente: «Marx escribía en 1843: “*Die Philosophie kann nicht verwirklicht werden ohne die Aufhebung des Proletariats. Das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie*”». (Archivo de José Ortega y Gasset, rollo 13, caja 10, carpetilla «Política II»).

31 En el borrador de la citada conferencia sobre Lassalle dice: «Pues bien, el socialismo nacional de Lassalle consiste en sumar al problema obrero universal, que es un problema abstracto, los problemas concretos de las clases obreras nacionales. A éstas propone Lassalle la misión de reivindicar el proletariado: ésta es la misión en él como en Marx. Pero el medio es para Lassalle que los obreros se reivindiquen elevando ellos mismos las realidades nacionales. *Queda, pues, en pie el marxismo*. Pero es completado por un excelso proyecto que invita a los obreros a organizar la vida internacional desde dentro de las naciones. El obrero es internacional porque él mismo es esta y la otra nación. El verdadero internacionalismo será el resultado del perfeccionamiento de las naciones».



tras están ya ahora trazadas. Fichte dice en sus *Discursos* que el concepto de pueblo y nación alemanes es algo que no existe, que es sólo «un postulado del futuro»<sup>32</sup>, y Ortega, por su parte, constata en «La pedagogía social» que «España no existe como nación», es tan sólo un proyecto. Lo que toma de la idea fichteana de nación no es su sentido nacionalista, patriotero y mesiánico —que no existe tanto en él como en quienes le han utilizado—, sino algo que muy sintéticamente puede expresarse así: Alemania es Alemania en la medida en que es Europa, es decir, cultura, humanidad. Sustitúyase la palabra Alemania por España y tenemos ya *in nuce* el programa filosófico-político de Ortega<sup>33</sup>. Por eso... «Aparte de su misión general humana e internacional tiene el socialismo en España esta ilustrísima tarea que cumplir: imponer la cultura; es decir la seriedad científica, la justicia social. El partido socialista tiene que ser el partido europeizador de España» (10, 125).

En resumen, el socialismo nacional, tal como lo expone Ortega, es un liberalismo no dogmático, socialista pero no marxista, nacionalista pero europeo, aristocrático pero sin lucha de clases, para el pueblo pero no obrero ni sindicalista, una idea política e histórica no de partido; en definitiva, una propuesta ética antes que económica y política.

## 2. LOS DERECHOS DEL NO-YO

«Es indudable que los hombres nobles hemos venido al mundo a filosofar y no a otra cosa: el *primum vivere* carece de sentido como se demostrará a su tiempo»<sup>34</sup>.

---

32 Para Lassalle sigue siendo válido que «el pueblo alemán no tiene ningún territorio alemán», y que dárselo equivale a realizar una tarea comparable a la creación divina del mundo, y exclama: «¡Una verdadera tarea metafísica para el pueblo metafísico!» Cfr. *Die Philosophie Fichtes*, ed. Bernstein, 1919, VI, pp. 150-151.

33 Dice Fichte en *Los caracteres*: «¿Cuál es la patria del europeo cristiano verdaderamente culto? En general lo es Europa, en particular lo es en cada edad *aquel* Estado de Europa que se halla a la cabeza de la cultura». Ed. citada, p. 183. Sobre la aparente contradicción a propósito del cosmopolitismo entre esta obra y los *Discursos*, ver Lassalle: *Herr Julian Schmidt. Der Literaturhistoriker*; ed. Bernstein, 1919, VI, pp. 241 ss. y 258. Hay que destacar el paralelismo existente entre el texto citado y los argumentos que Ortega da cuando explica por qué se va a estudiar a Alemania y no a otro país.

34 Carta a Navarro Ledesma, 19 de Mayo de 1905; *Epistolario*, pp. 22.

Hasta 1914, y por poner como límite una fecha significativa, se advierte un claro predominio del idealismo moral. De este cabe decir que su tronco es neokantiano, pero que sus raíces se encuentran en otros filósofos. La vertiente política del mismo ya fue señalada por el propio Ortega a propósito de *La reforma liberal* y ha quedado patente, creo, en la breve caracterización hecha del socialismo nacional. Años más tarde, y después de haber sometido a examen los supuestos de ese idealismo moral, reflexionará en *España invertida*: «Sometido al influjo de las inclinaciones dominantes en nuestro tiempo, yo he vivido también durante algunos años ocupado en resolver esquemáticamente cómo *deben ser* las cosas» (3, 100). El idealismo estético es el complemento indispensable así como la culminación de los anteriores. No ha sido todavía estudiado en sus fuentes románticas, que darían la clave no sólo de esta época sino de buena parte de la evolución de su pensamiento posterior.

El idealismo metafísico aparece ya en *Las fuentecitas de Nuremberga* (1906) y se manifiesta con toda claridad en *Renán* (1909) y *Adán en el Paraíso* (1910). No voy a exponer de nuevo un tema ya tratado en otro lugar sino tan sólo insistir en algunos aspectos que me parecen ahora particularmente relevantes. El principal de todos es la vivencia del ser y la vida como fuerza, es decir, en sentido dinámico y relacional<sup>35</sup>. A ello se une el fuerte sentimiento de identidad entre todos los seres<sup>36</sup>, que sólo encuentra un cauce adecuado en la ficción estética de lo verosímil que intenta expresar la totalidad de las relaciones de lo real presentes en cada individuo. A pesar de ciertas reticencias momentáneas (que explicaré más adelante), esta vivencia del ser y la vida me

---

35 «No es otro el sentido más hondo de la evolución en el pensamiento humano desde el Renacimiento acá: disolución de la categoría de sustancia en la categoría de relación. Y como la relación no es una *res*, sino una idea, la filosofía moderna se llama idealismo, y la medieval, que empieza en Aristóteles, realismo. La raza aria pura segrega idealismo: así Platón, así aquel indio que escribe en su *purana*: «Cuando el hombre pone en el suelo la planta, pisa siempre cien senderos». Cada cosa una encrucijada: su vida, su ser es el conjunto de relaciones, de mutuas influencias en que se hallan todas las demás. Una piedra al borde de un camino necesita para existir del resto del Universo». Nota a pie de página: «Este concepto leibniziano y kantiano del ser de las cosas me irrita ahora un poco» (Nota de 1915)» (1, 481-482).

36 «Ciertamente; los espíritus son impenetrables, no puede entrar el uno en el otro, pero pueden reconocer entre sí una identidad. Y si consiguiéramos sentirnos idénticos a los demás, ¿no habríamos hallado el camino de la suprema expansión? El sabio indio de tez oscura y mirada densa, contemplando un río, un monte, un árbol, se dice: *tat twam asi*; tú eres esto... Hay, pues, una manera pacífica de ampliar nuestra morada interior y de enriquecerla realmente. Consiste en invadir la inagotable diversidad de los seres, haciéndonos iguales a cada uno de ellos, multiplicando nuestras facetas de sensibilidad para que el secreto de cada existencia halle siempre en nosotros un plazo favorable donde dar su reflexión. Feliz quien pudiera exclamar como Empédocles de Akagas: «Yo he sido ya una vez muchacho, moza, planta, pájaro, y en el mar he ejercido la vida muda de un pez». (1, 456).

parece el cordón umbilicar de la filosofía de Ortega, y será recobrada más tarde en diálogo —no exclusivo, ni excluyente— con Fichte, lo que permite establecer una línea de continuidad dentro de la evolución y retrotraer a sus orígenes intuiciones fundamentales para el desarrollo de su filosofía. Una nota autobiográfica parece confirmar esto: «La idea de la Vida me vino *originaria* de la impresión permanente del actualismo (especialmente en mi) de mi vivir. Todo me era... *Er-lebnis*. Yo he *sido* las cosas de aquí mi cita de Empédocles: «Yo he sido muchacha, pez mudo en el mar». Es, pues, una intuición originaria y *original*»<sup>37</sup>.

Este idealismo no es todavía subjetivismo, sino «pasión por lo real», un anhelo de descubrir el fondo oculto y trascendente de las cosas en el que late «el doliente corazón silencioso del Uno-Todo» (1, 52); es amor que presente en la dimensión religiosa y divina de las cosas la identidad que subyace a la diversidad, y alcanza su expresión en el dicho indio (vía Schopenhauer, que no cita): «tú eres esto»; es sacrificio en el Político que abandona su egoísmo y obtiene el reconocimiento del pueblo con palabras que presta Shelley: «tú eres mi mejor yo» (1, 106). Ahora bien, este panteísmo naturalismo que se inspira en Spinoza, Goethe y Fichte, y se encuentra resumido en los primeros escritos de Schelling sobre el Yo y la Naturaleza, no es una filosofía de la identidad al estilo de este último<sup>38</sup>. Esa filosofía representa, y así lo reconoció el propio Schelling, la cima de un cierto idealismo, pero Ortega no da el paso definitivo aunque camine en esa dirección. Y ello por dos razones: por la fascinación que siente y sentirá por Platón y, unido a ello, por el margen que siempre deja al individuo, a pesar de su crítica acerca al subjetivismo.

Lo que Ortega pretende no es la aniquilación sino la articulación del individuo y/ en el Todo. Utilizando palabras suyas, me parece que la superación del idealismo no consistiría sino en el intento de hacer del yo solitario un yo solidario. Y lo hace utilizando el elemento mediador por excelencia que encontrara a la postre Kant: el Derecho, donde se aunan la moral individual y social en el ciudadano. Pero una vez llegados a este resultado hace falta remontar a Kant para llegar a la fuente del idealismo de Ortega. Si el individuo es el punto de vista de la totalidad, que se ve y adquiere conciencia en el, la

---

37 Archivo de José Ortega y Gasset, Rollo 2, Caja 1, Carpetilla, «Symposion: notas de carácter autobiográfico».

38 He encontrado en el Archivo de Ortega cinco fichas en las que se anuncia el título de un curso sobre «El sistema de Spinoza y el sistema de Fichte— ensayo de paralelismo filosófico». Ese paralelismo sería el de «un Plutarco filosófico» que muestra cómo «dos sistemas se paralelizan. Lo característico de las líneas es que la una es igual a la otra y sin embargo la una es distinta de la otra. Este ser a un tiempo igual y diferente a otro es el paralelismo esencial». Ignoro si el curso fue dado, y lamentablemente no he encontrado su desarrollo. Pero ya el dato de su proyecto me parece muy significativo. Cfr. Rollo 5, Caja 3, Carpetilla, «Curso Spinoza-Fichte».

totalidad es el punto de vista del individuo que la refleja y la realiza. De este modo, el idealismo superior que busca Ortega, y que quiere ser distinto del de sus contemporáneos, es, en realidad, un intento de superar el idealismo y realismo, es el idealismo de Platón<sup>39</sup>. Para Ortega la «idea» platónica no es «eidos» (sólo) en el sentido de «aspecto» de las cosas, sino de «respecto», es decir, punto de vista individual, pero no subjetivo y diferenciado, sino como intento de reunificación de las cosas. No es un ser sustantivo, sino principio del ser, «un ser que da el ser».

Evidentemente, el problema está en identificar al *propietario* de ese «punto de vista», si es el individuo o la totalidad. Problema que vuelve a aparecer en 1916 cuando formule explícitamente el perspectivismo. Pero el contexto ha cambiado y la teoría ha sufrido variaciones significativas, por lo que no puede decirse que sea la misma en ambos casos. El fondo sobre el que destaca el idealismo platónico es ahora el del «Uno y Todo», y la articulación entre el punto de vista individual y la totalidad se hace a costa del individuo. Más tarde, en el prólogo a *Personas, obras, cosas*, (1916) reconocerá que «Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos» (1, 420)<sup>40</sup>. Como se ha podido comprobar (y voy a insistir ahora en ello), Fichte ha tenido buena parte en esa negación y el cambio de postura ante él explica también algunas de las variaciones del perspectivismo: de ayuda contra el subjetivismo pasa a ser nada menos de su encarnación.

Un ejemplo que confirma lo que acabo de decir lo encontramos en dos páginas de *El destino del hombre* (1800), en las que Fichte expone su teoría del «punto de vista» y que han sido repetidamente subrayadas por Ortega en su

39 Además de 1, 485-6, se encuentra en el borrador de la conferencia pronunciada el 16 de Mayo de 1912 sobre el idealismo lo siguiente: «El idealismo es el de la idea de Platón. Idealismo es lo contrario de lo que hoy se tiene por idealismo, y debese esto a las vicisitudes que ha sufrido la palabra *idea*. La idea llevó sobre sí a la Europa y sus fortunas»... «Idea es punto de vista, no aspecto, sino respecto; es decir, punto de vista desde el cual miramos las cosas reales. La idea procura la unificación»... «Idea es un ser que da el ser, no un ser que él es. La idea es principio del ser».

40 «En todo lo esencial puedo hacerme actualmente solidario de los pensamientos que este volumen transporta. Sólo hallo una excepción grave, a que responden dos o tres advertencias por mi deslizadas al pie de otras tantas páginas: me refiero al valor de lo individual y subjetivo. Hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España. Pero el ardor polémico me ha hecho cometer frecuentemente un error de táctica, que es a la vez un error substancial. Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos. Hoy me parecería más ajustado a la verdad y aun a la táctica reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal» (1, 419-20).

ejemplar de lectura<sup>41</sup>. Unas páginas antes se ha referido Fichte a ese concepto de ser-fuerza que Ortega señalaba como herencia renacentista recogida magistralmente por Leibniz. Un ser entendido también como «relación», hasta el punto de que si movemos un grano de arena —afirma Fichte— repercute en el universo todo. La manera cómo explica esas relaciones hace entrever al cabo de los hilos el fantasma del esquematismo necesitarista de Spinoza. Porque si es verdad que la naturaleza cobra conciencia de sí misma en el individuo, esto sólo es posible a través del principio de razón que permite el paso de lo individual a lo universal<sup>42</sup>. El contenido de los conocimientos de las conciencias individuales viene determinado por el lugar que los individuos ocupan en el universo, su grado de claridad y de viveza por la fuerza con que la humanidad se manifieste con ellas<sup>43</sup>. La suma de las conciencias individuales constituye la conciencia plena del universo<sup>44</sup>.

Pues bien, la suma de estos «puntos de vista» ordenados en series de conocimientos es la cultura para Ortega. En ella se resume el «yo superior» del que se hablaba en el capítulo precedente: «Según Fichte, el destino del hombre es la sustitución de su *yo* individual por el *yo* superior. No asuste esta fórmula metafísica: ese *yo* superior no es cosa vaga e indescriptible; es meramente el conjunto de las normas: el código de nuestra sociedad, la ley lógica, la regla moral, el ideal estético. Es, también la buena educación. Cada acto que realizamos nos propone el dilema conocidísimo: o seguir nuestro gusto o ajustar nuestra voluntad a la ley superior» (1, 461). Y añade más adelante: «No, no seamos sinceros, ni espontáneos, ni románticos, suplantemos nuestro *yo* real por un *yo* normal compuesto de tan exquisitas superfluidades» (1, 463). Cultura es, pues, norma, ley, lo objetivo opuesto a lo subjetivo, a lo individual, en definitiva a la vida. Aparece aquí una dialéctica entre cultura —y por

---

41 Cito a Fichte, no por la edición Lauth como sería más apropiado en otro trabajo, sino por la de su hijo, que por las notas me parece manejó también Ortega. La de Medicus viene a continuación, (siempre que se trate de anotaciones al margen de Ortega y subrayados) entre paréntesis. En esta última, además, puede encontrar el lector la correspondencia con la del hijo de Fichte. La edición que de este he manejado es *Fichtes Werke*, Walter de Gruyter, Berlin 1971. Y la cita se refiere a II, 186-87 (III, 282-83).

42 «Kurz: die Natur wird in mir ihrer selbst im Ganzen sich bewusst; aber nur so, dass sie von dem individuellen Bewusstseyn meiner anhebe, und von ihm aus fortgehe zum Bewusstseyn des allgemeinen Seyns, durch Erklärung nach dem Satze des Grundes...» (II, 186).

43 «Der *Inhalt* seiner Erkenntnisse wird bestimmt durch den Standpunct, welchen er im Universum einnimmt; die *Deutlichkeit und Lebhaftigkeit* derselben durch die höhere oder geringere Wirksamkeit, welche die Kraft der menschheit in seiner Person zu äusser vermag» (II, 187).

44 «—Es werden alle möglichen Individuen, sonach alle möglichen Gesichtspuncte des Bewusstseyns wirklich. Dieses Bewusstseyn aller Individuen zusammengenommen macht das vollendete Bewusstseyn des Universums von sich selbst aus: und es gibt kein anderes, denn nur im Individuen ist vollendete Bestimmtheit und Wirklichkeit» (II, 186-87).

extensión filosofía— y vida que se reproducirá en diversos momentos y con diversos acentos en la obra de Ortega. La contraposición yo individual/superior y yo real/ normal de los textos citados debe enmarcarse dentro de otra serie de oposiciones dialécticas que la acompañan: natura y cultura, espontaneidad e ironía, sinceridad y convencionalismo, supérfluo y utilitario, energumenismo y disciplina, romanticismo y clasicismo, africanización y europeización. Esta dialéctica no desemboca de momento en una síntesis, y habrá que esperar a que las palabras cultura y vida cobren un nuevo significado para que pueda tener lugar. Lo que hay ahora es una subordinación negativa de uno de los términos al otro, como lo indican las palabras «sustitución» y «suplantación» y las del prólogo antes citado.

La inspiración de estas ideas me parecen venir del texto al que se refiere Ortega, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (1794), de gran importancia para entender su programa cultural y político de estos primeros años. En esta obra, y para responder a la pregunta por el destino del sabio en la sociedad, realiza Fichte un proceso lógico recurrente que desemboca, a su vez, en la pregunta por qué es y cuál es el estino del hombre considerado en sí mismo. A ello responde afirmando que el hombre considerado en sí mismo, es decir, fuera de toda relación con seres racionales, es el Yo puro, un concepto negativo que hace referencia a la pura unidad frente a la multiplicidad que es el No-Yo. El Yo puro no es un producto del No-Yo, pero no puede cobrar conciencia de sí si no es a través de él, de sus determinaciones empíricas, de algo que existe fuera. El hombre, en lo que se refiere a su existencia, es porque es, es decir, que el fin de su existencia es ella misma y no otra. Pero el hombre es lo que es sólo si existe algo fuera de él, que le afecte y haga posible la autoconciencia y, de este modo, le configure como un ser sensible, individuo empírico. Una vez supuesto esto Fichte establece así las relaciones entre el Yo puro y el yo empírico: «*El hombre debe ser lo que es absolutamente por eso, porque es; es decir, que todo lo que es debe ser referido a su Yo puro, a su mera yoidad; todo lo que el es debe serlo absolutamente por eso, porque es Yo; y lo que no puede ser, porque es Yo, no debe serlo en absoluto*»<sup>45</sup>. Ahora bien, si el Yo puro es unidad, y todo debe ser referido a él, entonces, y para no contradecirse, debe lograr la armonía e identidad consigo mismo. Pero el hombre, además de ser racional, es un yo empírico, depende en cuanto a sus representaciones y sentimientos de algo fuera de él. Luego la concordancia consigo mismo sólo es posible si se somete el yo empírico y se modifican las cosas exteriores, lo que no puede hacerse sólo con la voluntad, se necesita una destreza, y «La adquisición de esa destreza que consiste, en parte, en someter y eliminar nuestras propias inclinaciones viciosas surgidas ante el despertar de la razón y el

---

45 VI, 296.

sentimiento de nuestra independencia; y, en parte, en modificar las cosas fuera de nosotros y transformarlas según nuestros conceptos —la adquisición de esa destreza, digo, se llama *Cultura*» (VI, 298). La cultura es, pues, el medio para adquirir la perfección consistente en la concordancia e identidad consigo mismo, y que «...es completamente inalcanzable y debe seguir siéndolo eternamente inalcanzable si el hombre no debe dejar de ser hombre y si no debe convertirse en Dios» (VI, 299-300). En consecuencia, el destino del hombre considerado en sí mismo no es la perfección sino el perfeccionamiento indefinido, el acercamiento infinito a ese ideal.

Lo que me interesa destacar aquí —y volveré sobre ello a propósito de la crítica de Ortega a la ética de Fichte—, es que la cultura como medio para alcanzar la perfección se convierte en instrumento de *dominio* por el que se somete el yo empírico al yo puro y se modifican las cosas de la naturaleza. O, como precisa en otro momento (VI, 316), el fin de toda cultura es someter la naturaleza a la razón, originándose así una lucha entre ambas que no cesará mientras seamos hombres. Estamos, pues, ante uno de los capítulos más decisivos de esa historia de la voluntad de poder que es para Nietzsche (y también para Heidegger) la Historia de la Filosofía Moderna; un capítulo que no por casualidad falta en la dialéctica de la razón instrumental que hicieron Horkheimer, Adorno y otros representantes de la escuela de Frankfurt, en la medida en que estos siguen prolongando formas de idealismo. La consecuencia de todo ello es una ética deshumanizante —como ya denunciara Schiller— que destruye al hombre como individuo por respeto a la dignidad del hombre como ideal. Un ideal que se debe perseguir pero que, paradójicamente, no debe ser alcanzado porque significa la destrucción del individuo y la aniquilación de Dios. Todo ello da como resultado una ética enferma y delirante, del dolor y la angustia, muy distinta de la ética de la salud que ofrecerá luego Ortega. Pero ese huésped indeseado forma parte también de la herencia cultural que Ortega recibe, está ahí, y se presenta cuando menos se le espera.

Esta moral individual que propone Fichte tiene su prolongación en una moral social. El hombre debe buscar su perfeccionamiento en sociedad porque hay en él un impulso de sociabilidad que le es connatural: «El impulso social forma parte, pues, de los impulsos fundamentales del hombre. El hombre está *destinado* a vivir en sociedad; *debe* vivir en sociedad; y no es un hombre enteramente completo, y se contradice a sí mismo, si vive aislado» (VI, 306). Pero advierte Fichte que no hay que confundir sociedad con Estado. El fin del Estado es de servir de medio para fundar una sociedad perfecta, y añade muy oportunamente que «*es el fin de todo gobierno el hacer superfluo el gobierno*» (VI, 306), el desaparecer cuando ha cumplido su misión. Lo que de acuerdo con su impulso busca el individuo en la sociedad son hombres, no individuos: «El concepto de hombre es un concepto ideal, ya que el fin del hombre, en la medida en que lo es, es inalcanzable. Cada individuo tiene su ideal particular de hombre en general, ideales que ciertamente no son diferen-

tes en la materia pero sí en los grados. Cada uno examina conforme a su propio ideal a aquellos que reconoce como hombres» (VI, 307), los examina y se busca en ellos, y elevándolos hacia él se eleva también a sí mismo. De este modo se cumple el destino de toda sociedad que es «el perfeccionamiento de la especie», la reunificación de todos los ciudadanos. Desde la unidad de uno mismo se camina hacia la unidad de todos los hombres.

El destino del sabio en sociedad consiste en poner sus conocimientos específicos al servicio de la consecución de ese ideal social. Lo hace (y en esto Fichte sigue al Kant de *El conflicto de las facultades*) controlando, vigilando y fomentado el progreso del género humano: «...y de ahí se desprende el verdadero destino de la clase social del sabio: es la *suprema vigilancia sobre el progreso real del género humano en general, y el constante fomento de ese progreso*» (VI, 328; también 335-6). De este modo contribuye al «ennoblecimiento moral de todo el hombre» (VI, 332) educando por la ciencia y el ejemplo, pues quien aspira a hacer mejores a los hombres de su época debe ser también el hombre mejor de su época. El sabio no debe limitarse a conocer sino que debe aplicar sus conocimientos, porque, en definitiva su destino al igual que el de todo hombre es la acción: «Handeln! Handeln!, das ist es, wozu wir da sind» (VI, 345).

Si se toma en su conjunto esta visión del destino del sabio puede concluirse que Ortega acepta las líneas generales de la misma pero no los costes que supone su realización. Porque es cierto que ha acentuado la contraposición entre el yo real y el ideal, entre el placer y el dolor, el goce y la cultura<sup>46</sup>, la filosofía y la vida: «La Filosofía pretende que vivamos fuera de nosotros mismos, que nos transportemos de ese salvaje yo individual al yo de las normas, leyes, humanidad...» (Ibidem). La influencia de Fichte me parece clara en estos puntos, pero no es total ni determinante, ni tampoco la única. Los materiales del Archivo personal de Ortega permiten trazar una línea de continuidad dentro de la evolución y también explicar por que se pasa, aparentemente sin justificación, de una adhesión incondicional a Fichte a una crítica frontal al mismo en 1914. Las divergencias existen ya ahora y pertenecen tanto al contexto como a textos explícitos. A modo de ejemplo señalaré tres de ellas: la cultura entendida como dominio, la lógica ascética de la represión y el carácter negativo del No-Yo.

La cultura, al tiempo que dominio, es también para Ortega, y sobre todo, *respeto*. Respeto hacia las cosas, por la ya temprana convicción de que

---

46 «En el dolor nos hacemos, mientras que en el placer nos gastamos» (10, 87). «Por eso Fichte ha dicho: el fin del individuo es el goce, el fin de la humanidad, del yo humano la cultura» (Archivo José Ortega y Gasset, Lección de la Escuela Superior de Magisterio ya citada).



hemos de salvarnos en ellas; por su carácter trascendente y divino en el que late una identidad tras la que nos reconocemos a nosotros mismos, y que hace que no seamos legisladores sino legislados por ellas, que no nos acerquemos con un pensamiento manipulador sino poético y en el que todo es como regalado (Goethe). De este modo la voluntad de dominio se transforma en voluntad de armonía que busca la unidad de las cosas más allá de sus límites, y la reunificación de los hombres al margen de sus discordias<sup>47</sup>. En resumen, y como dirá en *Meditaciones del Quijote*, la cultura más que dominio es subordinación y jerarquía.

La cultura como respeto no nace de la voluntad, ni del compulsivo «tu debes», ni tampoco de la fe, no nace del romanticismo sino del clasicismo. En autodisciplina libérrimamente asumida como expresión y signo de la propia fuerza y salud; es norma, ley, pero en el sentido de artificio, ficción, una nada ante la que place arrodillarse (1, 463). Aunque «respeta» y aprecia a Fichte no comparte que la cultura y la virtud sean un producto de la voluntad y la fe mas que de la ciencia, tal como éste expone en *El destino del hombre*. Y la razón de tal rechazo no hay que buscarla ahora tanto en lo que dice como en la utilización que ha hecho de ello el pragmatismo, filosofía que Ortega siempre ha despreciado<sup>48</sup>. La cultura se convierte en manos de éste en un medio e instrumento, la verdad degenera en utilidad. El germen está ya en Fichte, puesto que si para Ortega la cultura es un medio, pero sobre todo un fin, para aquel es solamente un medio. En esta época de su filosofía la cultura, entendida como educación, es para Ortega un medio de transformación de la sociedad pero, a su vez, y como estadio ético ideal, es el fin a que tiende la misma. En Fichte, por el contrario, es un modo de dominar el individuo y la naturaleza, y a par-

---

47 «La admiración ante el hombre es respeto. El respeto, señoritas, es la emoción filosófica. Ehrfurcht se dice en alemán» ...«La filosofía nace del respeto y enseña el respeto: la filosofía es la ciencia general del respeto» (Ibidem).

48 «Me parece que este escritor habiendo ingresado, un poco atropelladamente, en la secta del pragmatismo, tergiversa sus dogmas. No voy a discutir el pragmatismo, aun cuando considero semejante filosofía como una vergüenza para la seriedad científica del siglo XX, pues lo único profundo y respetable que hay en ella lo dijo ya de manera más exacta el gran Fichte. Sea lo que fuere, el pragmatismo no niega, ni mucho menos, que la ciencia produzca virtud, como la alquitara agua de flores...» Aunque le juzgo errado, voy a conceder a Maeztu, para reducir al mínimo nuestra discrepancia, que la voluntad crea originariamente su objeto, que lo inicial es siempre la voluntad, el conato, la tentencia; por un momento y en holocausto a tan ferviente amigo, quiero hacerme pragmatista. Mas precisamente para crear su objeto, la libertad, forja antes el instrumento de la conceptuación. Esto le será simpático; el origen del pragmatismo habría que buscarlo en el enojo que algunos sienten contra la ciencia, porque no ha demostrado aún la realidad de Dios y la inmortalidad del alma. Por eso cuando llaman a la ciencia *instrumento* sienten fruición, como si al hermano enemigo llamaran *raca*» (1, 119).

tir de 1800 un estado elevado pero transitorio, sin valor sustantivo en sí mismo, zona de paso hacia el estadio religioso, verdadero trampolín escatológico hacia el cielo, donde el hombre tiene su verdadera patria y puede, al fin, realizar su destino. Dice Fichte que la práctica del «idealismo trascendental» significa elevarse sobre lo sensible, negar lo material, en definitiva, morir para el mundo y entrar en una nueva vida<sup>49</sup>. Algo que el «hombre mediterráneo» presente siempre en Ortega no podía aceptar.

Por eso, y aunque Ortega afirme que en esta época niega los derechos al individuo, también es cierto que desde 1910 comienza una revisión de los mismos al reclamar los del No-Yo. En una ficha de lectura en la que se entremezclan reflexiones con citas del *Der geschlossene Handelstaat* de Fichte, se lee lo siguiente: «El juicio infinito: ¿Quién soy yo? Este es el problema: la solución es siempre otra pregunta: ¿Quien es no-yo? Error de Fichte: sujeto y objeto —Condición de la negación específica»... «El no-yo es el otro hombre, el prójimo. No lo conozco por la experiencia: esta me da sólo bípedos. El hombre es un ser moral: sin ética no hay hombre. Pero la ética es conciencia del yo y sin el no-yo esta no es posible»<sup>50</sup>. La ficha contiene indicaciones muy valiosas sobre cómo planteará en adelante Ortega el problema del YO: su solución depende de la respuesta que se de al del No-Yo. Y cree que Fichte lo ha planteado mal al reducirlo a las relaciones sujeto-objeto, con lo que el no-Yo es sólo el objeto, obstáculo, pretexto que pone en marcha el movimiento de la autoconciencia del Yo<sup>51</sup>. Lo que Ortega le pide es que sea consecuente con el primado de la razón práctica, con la prueba moral de la existencia del mundo y de los otros hombres, es decir, que el enfoque del problema no sea lógico sino ético. Y desde este punto de vista el No-Yo es necesario para la autoconciencia del Yo como persona y para la posibilidad de un comportamiento ético. Porque si el Yo es persona y no individuo (eso lo es cualquier cosa), los otros, al ser también personas, no pueden ser simples No-Yo, es decir, cosas. Además, piensa Ortega, no hay una ética individual porque toda relación humana (y sin ella no hay ética) es social. Luego, entonces, el No-Yo de Fichte es otro hombre, el prójimo, el tú, y el Yo sólo es persona a través de él.

---

49 *El destino del hombre*, II, 308.

50 Archivo de José Ortega y Gasset, Rollo 7 caja 5, Carpetilla, «Notas de Ética». Me parece interesante resaltar por su parentesco esta crítica al No-Yo de Fichte con la que hace Cohen en *Ethik des reinen Willens*, 4 ed. pp. 210 ss.

51 En el mencionado Archivo se encuentra un resumen de la conferencia sobre el idealismo hecho por José Onieva (16 de Mayo de 1912). En él se hace esta precisión: «¿Qué es *no-yo*. No yo es el objeto, la cosa (Fichte). Esto no tiene buen sentido. El yo no puede ser algo heterogéneo al sujeto, como el objeto. El no yo es el tú. Pero el tú es otro yo; luego el yo no es sino frente al tú, y el tú frente a otro yo». (página 71 del ejemplar mecanografiado que lleva por título «Ortega, profesor»).

3. PERO ¿QUIEN ES ESE «YO»?

«Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre»... «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (1, 322).

Este texto de *Meditaciones del Quijote* resume perfectamente el cambio de acento que se está produciendo en la filosofía de Ortega: no se trata de reflejar el Todo en el individuo, con la consiguiente pérdida de la vida individual y la conciencia, sino de transmigrar desde el individuo hacia el Todo, sólo que este ahora se llama «mundo», y ya no es lo mismo. Ortega está intentando romper ahora con el esquema «Uno y Todo» dando una nueva versión del mismo. Se acentúa la diferencia frente a la identidad, y se acepta el límite frente al infinito, pero el individuo —seamos nosotros mismos o la circunstancia— no existe como tal, no *es*, hasta que no ha sido salvado por la cultura, que de fin pasa a ser medio, pero que conserva todavía un valor autónomo frente al que (y en el que) se quiere encontrar un hueco para la vida individual. Ahora bien, todavía estamos en 1913 y no en 1923, año de la publicación de *El tema de nuestro tiempo*. La vida individual no es la «idea de Vida» a la que arribará más tarde Ortega, y lo más parecido a ella es ahora ese enigmático «Yo». Tampoco la cultura ha sido «radicada» en ella, y lo más que se pretende es «conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre» esos «valores hieráticos». Pero seríamos injustos si pretendiéramos decir con ello que Ortega cae en la beatería de la «Kultura». Lo único que se intenta es poner de manifiesto que estamos ante un momento de cambio y ante el ensayo de formular un nuevo programa filosófico en lucha, pero también diálogo, con la tradición recibida. En este momento decisivo de su biografía intelectual hay anticipaciones verdaderamente geniales de lo que luego serán direcciones de la filosofía contemporánea: la cultura como *hermenéutica* en la que el individuo y la circunstancia adquieren sentido, *son*, y la cultura como diálogo en el que los individuos son personas y es posible la acción comunicativa, alejados ya los peligros de las «acciones directas, las relaciones instrumentales y de dominio».

En definitiva, una consecuencia más de esa idea fecundísima y temprana convicción en Ortega: que la cultura es *respeto*. He aquí un talante que establece la barrera entre el siglo XX y el XIX, y que se traduce en un respeto

por las circunstancias, por lo que nos rodea, animando un propósito de salvación, de reabsorción, lleno de altruismo intelectual. El cambio de acento a que aludía antes se revela ahora en la contraposición entre una voluntad crepuscular y de mediodía y aparece con toda claridad comparando dos textos, uno de 1909 (Renan) y otro de 1914 (*Ensayo de estética a manera de prólogo*). Dice en el primero: «La orden del día era separación, límite, hostilidad. La orden de la noche nos hunde en la profunda unanimidad de las cosas, y si, tomando una posición cómoda, reducimos al extremo las molestias musculares, llegaremos a no saber si nuestro corazón late entre nuestras costillas o en la médula del tronco de un roble próximo (1, 465). Y en el segundo: «Este buen siglo XX, que nos lleva en sus brazos fuertes, de músculos tensos, parece destinado a romper con algunas hipocresías, insistiendo en las diferencias que separan a las cosas. Sentimos que de la raíz de nuestro animo asciende como una voluntad de mediodía enemiga de las visiones crepusculares donde todos los gatos son pardos» (6, 249) (12, 426). El final del texto evoca reminiscencias del prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel; y no es por casualidad, ya que se inscribe dentro de una crítica al idealismo subjetivista romántico que tiene su máxima expresión en la filosofía de la identidad de Schelling. Este, me parece, es el verdadero telón de fondo de la crítica de Ortega al neokantismo, pues lo que intenta con ello no es sólo reaccionar contra el idealismo inmediatamente recibido, sino contra toda una corriente que domina la filosofía moderna.

La autobiografía intelectual de Ortega, generosa en otros puntos, es rigurosamente exacta en la determinación temprana de lo que había decidido ser, o mejor, de lo que «tenía que ser». Dice en el *Prólogo para alemanes* que a los 26 años (1911) los miembros de su generación filosófica que estudiaban con él en Alemania no eran ya neokantianos. Lo más grave de esta escuela no era sólo que no enseñara filosofía, ni que fueran incapaces de suscitar problemas filosóficos, lo más grave era la falta de veracidad<sup>52</sup>. Pero esta no provenía de ellos sino de sus mentores, contra los que aparentemente habían reaccionado, de Fichte, Schelling y Hegel, los postkantianos e idealistas románticos en los que la filosofía llega a su plenitud y a su falta de veracidad, tal como antes había denunciado ya Schopenhauer. De esta experiencia nace una triple decisión generacional: «resolución de veracidad», «voluntad de sistema» y «abandono de no sólo la provincia del idealismo romántico, sino (de) todo el

---

52 No sospechaba Ortega que su broma inocente sobre Natorp habría de volverse en contra suya. Orringer le tiene hoy encerrado en una mazmorra más triste y persistirá en la tortura hasta que no confiese y revele sus «fuentes germánicas». Lo lamentable del caso es que tanto aficionados como algunos buenos conocedores de Ortega dan por válidas sus conclusiones sin haberse molestado en comprobar las «demostraciones». La visión que ofrece de Ortega me parece falta de «veracidad» en el genuino sentido orteguiano de la palabra, es decir, 8, 35-36.

continente idealista» (8, 41). La rapidez y profundidad de ese abandono quedan matizadas por unas palabras que añade Ortega: «Pero ¿es que nosotros teníamos razones *concretas positivas* para *saber* que el idealismo no era ya la verdad? Teníamos, sin duda, muchas razones *negativas*, muchas objeciones contra el idealismo. Mas esto no basta». (Ibidem). Ciertamente, esto no basta. Pero el gran mérito de Ortega es el haber tenido tan tempranamente esas *razones negativas* contra el idealismo, haberlas expuesto y desarrollado en diversos escritos de forma, a veces, contundente y con una lucidez ausente en tratados académicos y de especialistas sobre el género. Y también es la gran tragedia de su biografía intelectual que esa negación, siempre transitiva, se haya resuelto en nuevas formas de idealismo.

Lo que hay ahora es una decisión, la de superar el idealismo, pero no una idea concreta de cómo va a realizarse esa superación, y menos todavía de qué se va a poner en su lugar. Lo que hay ahora es la necesidad o, mejor dicho, la convicción de que su destino consiste precisamente en eso. En el mencionado prólogo reflexiona diciendo que la idea de que «el destino del hombre es la reabsorción de la circunstancia» era, ante todo, una *convicción*. Esta es la palabra exacta, y junto a ella nos ofrece la clave de su origen: la circunstancia española, que el problema principal es España y su salvación está en la cultura. La metáfora de los *Dii consentes* es antes que la expresión de una idea filosófica la traducción de una convicción vital: «Ello es que para mí no fue un instante dudoso que yo debía conducirme a la inversa que el *Gelehrte* alemán. Mi destino individual se me aparecía y sigue apareciéndome como inseparable del destino de mi pueblo» (8, 57). No es, pues, aventurado suponer que el cambio de la circunstancia política española haya influido también en el cambio de paradigma cultural con el que se pretendía salvarla, que el *es* haya reclamado sus derechos contra la dictadura del *deber ser*.

La ausencia de razones *concretas positivas* se traduce en algo tan sintomático como es la utilización del lenguaje y contenidos de aquello que pretende superar. En el texto que encabeza este capítulo hemos encontrado expresiones como «destino concreto del hombre», «Yo soy yo...» y en el *Ensayo de Estética* «Yo es todo», fórmulas en las que se condensa la nueva y vacilante filosofía, y que Ortega seguirá reconociendo como propias y válidas cuando esta haya sido finalmente desarrollada<sup>53</sup>. Pero llama la atención que éstas

---

53 En una nota del Archivo, y que me parece ha sido utilizada en la redacción del *Prólogo para alemanes*, vuelve a emplear la frase de Fichte: «Y el lector preguntará ¿por qué no hizo usted con esas ideas un Lehrbuch! por lo menos un libro grueso y bien artillado técnicamente!? Respondo: precisamente por esas ideas. La aceptación de la circunstancia, su reabsorción, no puede, no debe hacerse sólo en beneficio de la persona sino también de la circunstancia. Hay que salvar esta —he dicho. Y mi libro era el primero de una serie de *Salvaciones*. La aceptación implica solidaridad con la circunstancia. Ya veremos como para mí el destino del hombre es solitario pero solidario». (Rollo 24, Caja 21, Carpetilla, «Prólogo a la tercera edición o cuarta del tema de nuestro tiempo»).

sean precisamente también las formulas utilizadas por Fichte para expresar el punto de partida de su filosofía. ¿Simple casualidad? Ciertamente que no, si se ha concedido alguna beligerancia a las observaciones que han hecho a lo largo de este modesto trabajo. Lo que no obsta para que siempre pueda abrigarse la muy legítima sospecha de que su autor ha sido atacado por el «mal de las fuentes», y crea ver a Fichte debajo de cada piedra del camino filosófico de Ortega. No con animo de desterrar esa muy razonable duda metódica, sino de proseguir el hilo del discurso, me parece interesante subrayar cómo el mismo Ortega en el citado prólogo y otros momentos de su obra (En *¿Qué es filosofía?*, por ejemplo) ha señalado que el punto de partida de su filosofía es una inversión superadora del idealista, que si para este la realidad radical es la conciencia, para él es la vida. Ahora bien, desde 1914 repite una y otra vez que Fichte es la encarnación máxima del subjetivismo, y el antídoto que propone contra ello es el «Yo soy yo y mi circunstancia». Así pues, puede tratarse de una casualidad, pero que indudablemente casa.

Si se sigue esta línea hermenéutica creo que es posible rastrear mejor en los textos la apoyatura de la autointerpretación de Ortega. Porque, ciertamente, en los cursos universitarios y notas de lectura se observa en estos años un interés creciente por el tema de la conciencia, interés crítico que se nutre no sólo de Natorp y (o) Husserl, sino de muchos otros campos y publicaciones. Pero no se trata de algo sustantivo, sino del elemento reactivo que va a precipitar su propio punto de vista personal. La pregunta que agujonea a Ortega en torno a 1914 no se refiere tanto a la conciencia sino a ¿quién es «Yo»? De ahí parten el resto de las preguntas y los problemas.

Encontramos dos respuestas a esa cuestión en el *Ensayo de Estética a manera de prólogo* y en *Meditaciones del Quijote*. El planteamiento del tema que se hace originariamente en el primero es ético, lo que no debe sorprender si se tiene en cuenta que ya lo había hecho antes a propósito de los derechos del No-Yo. Sin abandonar este enfoque va a seguir tratando desde una perspectiva psicológica, metafísica y estética los diversos aspectos del problema. Por eso afirma de entrada que no podemos situarnos en actitud utilitaria ni ante la belleza ni ante «Yo». Nótese que falta el pronombre personal y que no dice «el» Yo. Lo que es ya una indicación de la importancia, pero también de la fragilidad y provisionalidad del siguiente paso. Porque a continuación, e interpretando de una forma curiosa el imperativo categórico kantiano, afirma que si este manda tomar a los demás como fines y personas y no como medios y cosas, es porque 1º) de hecho no los tratamos como personas, 2º) los otros no son para nosotros personas, yo, y 3º) sólo lo son si los tratamos *como si* fueran *como* nosotros mismos, es decir, personas, yo. ¿Quién es entonces ese «Yo»? ¿La persona?. La respuesta no está tan clara y Ortega precisa negativamente que no es la identidad del «mí mismo», ni la diferencia entre hombre y cosa (persona desde el punto de vista ético), ni entre un hombre y otro o el yo y el tú, sino que: «Yo significa, pues, no este hombre a diferencia de otro ni

mucho menos el hombre a diferencia de las cosas, sino todo —hombres, cosas, situaciones—, en cuanto siendo, ejecutándose. Cada uno de nosotros es *yo*, según esto, no por pertenecer a una especie zoológica privilegiada, que tiene un aparato de proyecciones llamado conciencia, sino más simplemente porque *es algo*» (6, 252).

Este texto es ya una respuesta a los interrogantes que antes se formulaban, y significa también el abandono del punto de partida kantiano. No lo abandona Ortega sólo porque es insuficiente sino, sobre todo, porque es erróneo, porque proyecta al uso práctico el subjetivismo teórico y tras la persona se esconde siempre la conciencia. Lo que viene a poner de relieve Ortega es que no tiene sentido que el imperativo categórico mande aquello que es lo único que podemos hacer, es decir, tomar a los demás como «yo», y que prohíba lo que no podemos hacer en ningún caso, a saber, colocarnos en una actitud utilitaria ante «yo», porque no nos podemos colocar, en general, ante él.

La distinción entre persona y cosa es, pues, sólo el pórtico de otra más fundamental para Ortega: «cosa» es siempre objeto, mientras que «yo» es intimidad ejecutiva. O, más exactamente, todo *es cosa* en la medida en que puede ser y es objetivado, únicamente «yo» es lo que no puede jamás ser objetivado, es lo inobjetivable. «Yo» es acción, ejecutividad, intimidad transparente, ser; la «cosa» es posición del pensamiento o término de una actividad utilitaria, imagen opaca intransitiva. En definitiva, lo que Ortega intenta resaltar con la distinción es, en realidad, una oposición clara entre cosa (pensar, objeto) y «yo» (ser, ejecutividad).

Si «yo» significa todo, entonces no es más mío que de cualquier otro, que «yo» no es *mi yo*, sino que, por el contrario, yo soy de él y sólo existo siendo él en la medida en que soy «algo». Pero si «yo» es todo —y este es el reverso de la frase— eso supone que todo es «yo» en cuanto intimidad. Cuando Ortega dice que «Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es «yo»... «en rigor es inexacto», también afirma que ello puede servir de «puente a la estricta comprensión de lo que buscamos». Y eso consiste en mostrar que no todo es «yo» en cuanto intimidad (objetivación) de la conciencia, pero sí en cuanto intimidad transparente del objeto estético.

Llegados a este punto el comentario adquiere una complejidad inesperada y apunta para su desarrollo a direcciones que no siempre parecen convergentes. Lo que viene a indicar, una vez más, que el modesto prólogo a un tomito de poesías es en realidad la encrucijada de un pensamiento ascendente, del que algunos destacan los caminos que salen, otros los que llegan y en el que, trátase de influencias o sugerencias de largo alcance, se reúnen todos. La autobiografía intelectual de Ortega nos habla de la salida del idealismo, las fórmulas utilizadas recuerdan a Fichte, y los últimos datos disponibles confirman que se trata de un Fichte en boca de Schelling.

El examen de la edición de las Obras Completas de Schelling utilizada por Ortega<sup>54</sup>, así como de las citas, subrayados, anotaciones y fichas de lectura, permite concluir que ha hecho una lectura temprana, continuada y profunda del mismo. De ella cabe destacar la que se refiere a dos obras estrechamente relacionadas con el tema central del *Ensayo de Estética*: el *Vom Ich* y el *Sistema del idealismo trascendental*. La primera es obra de juventud, llena de entusiasmo por un Fichte que no sólo sigue a Kant sino que continúa su espíritu más allá de la letra, distinción que, como se sabe, provocará una de las pocas reacciones destempladas del anciano de Königsberg. Otro aspecto de la obra a subrayar es su perspectiva spinozista, que no pareció disgustar a Fichte, al menos en ese momento, y que no deja de tener gran interés para entender su relación con Ortega. Efectivamente, si bien Ortega no admite la filosofía de la identidad de Schelling, la afirmación de este en el sentido de que Spinoza traslada el Absoluto del Yo al No-Yo, no deja de ser significativa para aquel, un ejemplo más de amor y altruismo intelectual, bajo cuya advocación ha colocado las *Meditaciones del Quijote*.

Una primera coincidencia entre ambos filósofos está en el rechazo de un modelo de filosofía basado en dualismos. Schelling, después de los resultados de la *Reseña del Enesidemus* de Fichte y por lo que va leyendo de los *Grundlagen*, insiste en que si la Filosofía debe estar basada en un primer principio único e incondicionado este no puede consistir ni en el sujeto ni en el objeto, los dos mutuamente condicionados. En consecuencia, no admite ni el dogmatismo ni el criticismo, ni tampoco la fórmula realista que pretende partir de un «hecho», de un yo empíricamente condicionado, como es el principio de conciencia de Reinhold. Este no puede ser originario ya que todo hecho supone una acción productora, y, además, si toda conciencia es conciencia de objetos, el yo está empíricamente condicionado por ellos. Hay que postular un Yo incondicionado en que se radiquen ambos, el yo empírico y la conciencia. Ortega que, como muestran las *Investigaciones psicológicas*, está animado por la misma exigencia de rigor y sistema para la Filosofía, no acepta tampoco ninguno de esos modelos filosóficos, ni el que la Filosofía tenga como punto de partida y objeto la conciencia y ni mucho menos que el Yo quede reducido a ella.

El segundo elemento que Ortega va a tener en cuenta es la oposición que Schelling establece entre Yo y cosa. Oposición que ya estaría en la misma palabra alemana para incondicionado, *Unbedingt*, y que indica que el Yo no es ni puede ser nunca cosa. Incondicionado significa, pues, inobjetivable tanto a nivel teórico como práctico. Este es un punto central para Schelling y se

---

54 Es la edición Cotta del hijo de Schelling en 14 v., Stuttgart und Augsburg, 1856. Citaré también por la misma edición.



encuentra subrayado y repetido con el máximo vigor en diversos pasajes de la obra<sup>55</sup>. Esa oposición originaria entre Yo y cosa no es la misma que la correlación sujeto y objeto, porque estos son «cosa», los dos se condicionan mutuamente, existen, no por sí y para sí, sino para el otro.

Que el Yo sea inobjetivable es algo —añade Schelling— que no puede ser probado objetivamente, porque entonces se convertiría al Yo en objeto. El es porque es<sup>56</sup>, existe por sí y para sí, por lo que le conviene con toda propiedad el nombre de Absoluto<sup>57</sup>. ahora bien, «lo Absoluto solo puede ser dado por lo Absoluto» (I, 1, 167). No por conceptos, que lo son de objeto, y, por tanto, algo condicionado, ni tampoco por intuiciones en general, pues la sensible es precisamente aquella que hace posible un conocimiento de objetos. Aquello que no es objeto sólo puede darse a sí mismo en una intuición intelectual, modo de dación inmediata pero no objetivadora. En definitiva: «*El Yo está determinado para sí mismo como simple Yo en la intuición intelectual*». (I, 1, 181). Esto es lo que no acepta Ortega, pero propablemente a causa de su recelo para todo lo que signifique intelectualismo, porque si afirma que el Yo se da a sí mismo en el objeto estético, viene a ser lo mismo que concluye Schelling en el *Sistema del idealismo trascendental*: que la intuición estética es la intelectual convertida en objetiva (I, 3, 625).

Una vez determinado que el Yo es lo Absoluto, el resto de la obra de Schelling no consiste sino en sacar las consecuencias de ello: lo Absoluto es todo, contiene todo y no hay nada fuera de él, al ser la «única substancia», lo demás se reduce a mero accidente suyo. El eco romántico y spinozista es innegable: «Al ponerte a tí mismo como Yo, tú describes al mismo tiempo toda la esfera de la verdad, de la verdad que sólo es verdad *por tí y para tí*. Todo existe sólo en el Yo y para el Yo. En el Yo ha encontrado la filosofía su Hen kai

---

55 «Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem was *gar* kein Ding werden kann, d.h. wenn es ein absolutes ICH gibt, nur im *absoluten* Ich liegen. Das *absolute* Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was *schlechterdings niemals Objekt werden kann*». (I, 1, 166-7). «Bedenkt ihr überhaupt, dass das Ich, insofern es im Bewusstsein vorkommt, nicht mehr reines absolutes Ich ist, dass es für das absolute Ich überall kein Objekt geben, und dass es also noch viel weniger selbst Objekt werden kann? —*Selbstbewusstsein* setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren». (I, 1, 180). Subrayado con raya lateral por Ortega. Cfr. también 177, 179, 181.

56 Esta frase de resonancias bíblicas habrá de ser tenida en cuenta por Ortega cuando hable de la divinización del Yo en Fichte.

57 «Wir haben das Ich bis jetzt bloss als dasjenige bestimmt, was für *sich selbst* schlechterding nicht *Objekt*, und für etwas ausser ihm weder Objekt noch Nichtobjekt, d.h. *gar nichts* seyn kann, was also seine Realität nicht, wie die Objekte, duch etwas ausser seiner Sphäre liegendes, sondern einzig und allein *durch sich selbst* erhält. Dieser Begriff des Ichs ist auch der einzige, wodurch es als das Absolute bezeichnet wir, und unsere ganze weitere Untersuchung ist nun nichts mehr alls bloße Entwicklung desselben» (I, 1, 177).

Pan, por el que ha combatido antes como el supremo premio de la victoria». Y en añadido a la primera edición puntualiza: «En mi Yo descansa toda existencia: mi Yo es todo, en él y para él es todo lo que existe, si retiro mi Yo todo lo que existe es nada» (I, 1, 193).

Este texto significa el límite al que puede llegar Ortega en su acuerdo con Schelling. Hay en ambos una equivocidad en el empleo de la palabra «yo», que revela la dificultad de distinguir y sobre todo de articular el Yo supraindividual con el yo empírico; dificultad que Ortega intenta resolver en el *Ensayo* distinguiendo entre «Yo» y «mi yo». Pero según se cargue el acento en uno o en otro se puede concluir en el subjetivismo u objetivismo más absolutos, lecturas ambas que como hemos visto realiza Ortega de Fichte en diversos momentos de su obra. Pero, además, y teniendo en cuenta la evolución de la filosofía de Schelling, Ortega viene a afirmar que, aunque en el texto se repite constantemente la palabra «Yo», sin embargo no se habla nunca de él. En realidad lo que se quiere decir es esto: «Puesto que el Yo, conforme a su esencia, es puesto por su simple ser como identidad absoluta, esto es equivalente a que se exprese *así* el principio supremo: ¡Yo soy yo!, o, ¡Yo soy!». (I, 1, 178-179). Lo que provoca la reflexión de Ortega: «Es curioso el neoidealismo de estos románticos. El Yo es lo que es idéntico a sí mismo, en esa su identidad consigo consiste. Todo lo demás no consiste en eso: consiste, pues, en no-identidad, por tanto no -yo... Claro es que, entonces, basta con quitarle el nombre de yo y quedarse solo con la absoluta identidad: esto es lo que hace Schelling»<sup>58</sup>.

Junto a esta observación, y matizándola, está la gran importancia que Ortega concede a otro tema del escrito de Schelling: la distinción entre el Yo absoluto y el empírico, así como el papel que juega respecto a ambos el No-Yo. En una nota al pie de la página 180 destaca Schelling que, frente a la infinitud del Yo, la finitud es la nota esencial del yo empírico. Ahora bien, finitud significa oposición y limitación, y el yo empírico es real por la oposición y limitación de un No-Yo a su causalidad<sup>59</sup>. De ahí que mientras el Yo absoluto

---

58 Archivo de José Ortega y Gasset, Rollo 5, Caja 3, Carpetilla, «Schelling y neokantianos».

59 «Das empirische Ich ist daher nur durch die ursprüngliche *Entgegensetzung* bestimmt, also ausser dieser schlechterdings nichts. Es verdankt also auch seine Realität, als *empirisches* Ich, nicht sich selbst, sondern einzig und allein seiner Einschränkung durch ein Nicht ich. Es kündigt sich nicht durch das bloße: *Ich bin*. sondern durch das: *Ich denke*, an, d.h. es ist nicht durch sein blosses Seyn, sondern dadurch, daß es *Etwas*, daß es *Objekte denkt*». Subrayado con raya lateral por Ortega. A este párrafo se refiere también la primera parte de la siguiente nota de lectura: «Sobre la diferencia entre el yo absoluto y el empírico muy claro Schelling— I, 180 y nota al pie. Véase también 183 donde se muestra que el yo es uno solo. No olvidar que objeto es para Schelling y Fichte el objeto kantiano de las categorías del entendimiento que supone intuición sensible. Así Schelling 181-I El objeto que se busca es el superobjeto o lo absoluto». Archivo, Rollo 5, Caja 3, Carpetilla «Schelling y neokantianos».

se expresa en el «Yo soy», el yo empírico lo hace en el «Yo pienso algo». Aunque, en rigor, la diferencia que señala es todavía más radical: el Yo es, pero el yo empírico sólo *existe*, precisamente porque es condicionado y necesita de otro para ser (I, 1, 209-10). Las relaciones entre los tres elementos quedan nítidamente establecidas en la fórmula que emplea Schelling: el yo empírico debe el ser empírico al No-Yo, a los objetos, y el ser «yo» al Yo absoluto, su identidad la recibe de este <sup>60</sup>.

Esta es la fórmula, pero la distinción mencionada queda un tanto problemática si se tiene en cuenta siempre lo fundamental, es decir, la identidad que la sostiene. Aunque Schelling habla en algunos momentos de una «harmonía preestablecida» (I, 1, 240), lo cierto es que la presentación de los elementos es siempre dialéctica y la identidad sólo se afirma en la negación. Veamos algunos ejemplos: lo empírico aparece caracterizado como lo opuesto al yo puro (I, 1, 176); si bien es cierto que la Filosofía tiene como punto de partida la posición del Yo absoluto, también lo es que sólo es la oposición originaria del No-Yo tiene su nacimiento. Y la paradoja consiste en que todo su periplo teórico-práctico no tiene otro objeto que la aniquilación de aquello que le dió el ser (I, 1, 176-7). Por otra parte, la expansión del yo empírico y finito hasta el infinito significa la renuncia a la propia personalidad, ya que plenitud es aniquilación de lo individual en lo absoluto <sup>61</sup>. A la postre, el Yo se anuncia a través de las diversas formas de causalidad, de las máscaras de la moralidad y sabiduría, como lo que es, un «poder absoluto» que no tolera nada opuesto a él, incluso ese No-Yo a quien él mismo concedió la infinitud.

Resumiendo: Ortega ha tenido en cuenta del escrito fichteano de Schelling el que la Filosofía no puede estar basada en un Yo entendido como sujeto o conciencia y que es preciso distinguir entre un Yo absoluto, inobjetivable, y, por tanto, inconcebible, y un yo empírico, pensamiento y conciencia; que, finalmente, este último es nuestro yo individual, del que se puede decir que «existe» gracias a los objetos, pero que sólo «es» en la medida en que participa de la identidad del Yo. Y junto a la parte positiva de la superación, que de alguna manera se conserva, las «razones negativas» que apuntan el intento de síntesis nueva: Es cierto que «Yo es todo», pero no en el sentido de incondi-

---

60 «Das *empirische* Ich existirt nur mit und durch Objekte. Aber Objekte allein würden niemals ein *Ich* hervorbringen. Daß das empirische Ich *empirisch* ist, muß es dem Objekten, daß es überhaupt Ich ist, nur einer höher Causalität verdanken». (I, 1, 236).

61 «Das letzte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung bis zur Identität mit dem unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewusstseins, d.h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewusstsein und keine Einheit des Bewusstseins, Persönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d.h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden». (I, 1, 200). Para el Yo como «poder absoluto», cfr. I, 1, 201).

cionado, absoluto y único, identidad en suma, sino en la medida en que es cada uno de los diferentes seres, los cuales, a su vez, «son» porque se relacionan, se «ocupan» unos de otros. No hay, pues, un Yo por y para sí, sino siempre para otros, con lo que se reafirma la dimensión ontológica de indigencia que Ortega ha atribuido desde los comienzos al Ser. Pero con esto no se quiere tampoco afirmar que para Ortega el Yo queda reducido ahora al yo empírico o conciencia. Es preciso seguir planeando en círculos para continuar descubriendo las «razones negativas» de esa dialéctica entre conciencia y ejecutividad.

#### 4. LA ANTICIPACIÓN DE UN DILEMA: CONCIENCIA O EJECUTIVIDAD

En el *Ensayo de Estética*, y una vez que ha llegado «al último escalón» en esa búsqueda identificatoria del Yo, Ortega declara que no quiere mover guerra al subjetivismo, asimila a este movimiento con la época moderna y afirma que Fichte es su máximo representante. Lo que llama la atención y exige ya una respuesta es la pregunta que esta constatación plantea: ¿De dónde saca Ortega un subjetivismo que antes no vió en Fichte?. Es cuestionable que sea *sólo* de la lectura de las obras de éste, ya que, por el contrario, desde el comienzo presenta Fichte su filosofía como un rechazo y alternativa al idealismo subjetivista. Hay que buscar, pues, otros motivos que los basados exclusivamente en su obra. Entre ellos me parece estar la trayectoria que siguen las relaciones Fichte-Schelling, alguna lectura sesgada de las obras del primero y, sobre todo, el *contexto* desde el que hace las acusaciones de subjetivismo, y que es la crítica hecha al subjetivismo psicologista de su época apoyándose en el Neokantismo y la Fenomenología. Pero, una vez comprobado esto, las explicaciones dadas pueden parecer poco concluyentes ya que curiosamente la alternativa que Ortega propone a Fichte (conciencia) es el mismo Fichte (ejecutividad). La afirmación es arriesgada si se tiene en cuenta la influencia del contexto fenomenológico (que las notas de Archivo acentúan todavía más), pero esta influencia con ser importante no es decisiva ni tampoco única. Además, permite confirmar un punto decisivo de la autointerpretación de Ortega, y comprender porqué desde *Qué es Filosofía?* y, más en concreto, en *Qué es conocimiento?*, opone a la conciencia de la Fenomenología la vida como ejecutividad siguiendo a Fichte. Y no sólo esto, sino que demuestra en su misma raíz cómo el concepto idealista de superación que toma de Hegel le lleva a reproducir, por su misma ambigüedad, las antinomias y dualismos que critica. Veamos todo esto más detenidamente.

En lo que se refiere al primer punto, los motivos de la acusación de subjetivismo, hay que decir que Ortega ha seguido atentamente en la lectura de los diferentes esbozos de Schelling sobre Filosofía de la naturaleza, el pro-

ceso por el que éste trata de dar carta de ciudadanía filosófica al tema del No-Yo. Primero cuando intenta llenar una laguna en la filosofía de Fichte y, después, al dar origen a una nueva filosofía, cuando provoca el desenlace por el que se pretende resolver el conflicto entre la Filosofía de la Naturaleza y la trascendental en la Filosofía de la Identidad. Ortega ha señalado la paradoja de una identidad que quiere ser salvación del subjetivismo y que, sin embargo, es su culminación; que, por otra parte, es la exacerbación de un subjetivismo sin sujeto que acaba negando al mismo Yo.

De esta progresiva separación de Schelling que va a desembocar en una crítica declarada a Fichte, Ortega ha subrayado especialmente los pasajes referentes a la noción de organismo, la mutua correlación individuo-naturaleza que, en diferentes momentos, pone en relación con Bergson. Además ha tenido también en cuenta aquellos pasajes en los que Schelling pone de relieve la diferencia entre su idealismo y el de Fichte, describiendo este como un idealismo subjetivo, para el que «Yo es todo», mientras que el suyo sería un idealismo objetivo en el que «Todo es Yo»<sup>62</sup>. Pero Ortega no acepta esta nueva terminología pues a partir de esta época va a identificar constantemente idealismo con subjetivismo. Eso explica el predominio de los subrayados a los temas del Yo y la autoconciencia en su lectura de las obras teóricas tanto de Fichte como de Schelling. A título de ejemplo, cabe destacar algunos relativos al *Sistema del idealismo trascendental*.

Ya en sus lecciones sobre la Historia de la filosofía moderna constataba Schelling que esta es idealista y que consiste en un «volver hacia dentro» (I, 2, 72, 73). Desvelar esa intimidad ha sido el objeto de su obra: «Todo el obje-

---

62 «Nun könnte es aber sehr wohl seyn, dass der Idealismus z.B., welchen Fichte zuerst aufgestellt, und welchen er auch jetzt noch behauptet, eine ganz andere Bedeutung hätte, als jener; Fichte 2. B., könnte den Idealismus in völlig subjektiver, ich dagegen in objektiver Bedeutung gedacht haben; Fichte könnte sich mit dem idealismus auf dem Standpunkt der Produktion gestellt: um diese Entgegensetzung aufs verständlichste auszudrücken, so müsste der Idealismus in der subjektiven Bedeutung behaupten, das Ich sey Alles, der in der objektiven Bedeutung umgekehrt: Alles sey = Ich, und es existire nicht als was = Ich sey, welches ohne Zweifel verschiedene Ansichten sind, obgleich man nicht leugnen wird, dass beide idealistisch sind». *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), I, 4, 109.

Esta diferencia de posturas será puntualizada más tarde en el siguiente texto: «In der ersten Beziehung bemerken wir, dass es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, «dass Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen», womit auch der subjektive (sich selbst missverstehende Idealismus Fichtes bestehen kann); es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, dass alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteschen Ausdruck dass nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey». *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), I, 7, 351. Raya lateral de Ortega.

to de nuestra investigación es sólo la explicación de la autoconciencia»<sup>63</sup>. Y en general de toda filosofía, que no es sino la «historia progresiva de la autoconciencia» (I, 3, 331, subrayado por Ortega). Lo que flota en el contexto histórico y recibe de la tradición filosófica es asimilado por Schelling en forma de creencia indiscutible<sup>64</sup>, y que no necesita de ninguna demostración. Por eso, el objeto de la reflexión y de la filosofía trascendental no es sino el de hacerse objetivo lo subjetivo (I, 3, 345, raya lateral de Ortega). Lo que tiene lugar en un volver sobre sí mismo el pensamiento, es decir, la autoconciencia que se expresa en la identidad<sup>65</sup>. Y el concepto del Yo no consiste precisamente mas que en eso, en un hacerse a sí mismo objeto de la autoconciencia<sup>66</sup>.

Otro de los elementos a tener en cuenta para la acusación del subjetivismo a Fichte es la lectura que hace Ortega de *El destino del sabio* (1800), donde en el libro «Saber» se exponen los límites de una filosofía teorética basada en el Yo como autoconciencia. Es este un escrito que Ortega ha utilizado antes de 1914, pero que ahora comienza a someter a un proceso de revisión. Primero en lo que se refiere al tema de la conciencia y más tarde respecto a los presupuestos de la moral activista que ahí se defiende. Pero antes de pasar a destacar algunos aspectos de la lectura de Ortega me parece importante señalar que cuando critica a Fichte y, más en general, a las diversas teorías de la conciencia, no lo hace porque niegue a ésta (como alguna vez se ha afirmado), sino porque tienden a identificarla sin más con la autoconciencia, y es ahí donde precisamente está para él la raíz del subjetivismo moderno y contemporáneo.

El libro segundo, «Saber», del escrito antes mencionado es una de las paráfrasis más brillantes y rigurosas de la refutación kantiana del idealismo, y un llevar hasta sus últimas consecuencias el idealismo de Berkeley. Kant dice en la Kr. V., B 275, que «La mera conciencia aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de objetos en el espacio fuera de mí». La conciencia, no la general, sino la empíricamente determinada,

---

63 I, 3, 455. Todo el párrafo con raya lateral de Ortega.

64 «Dieses *erste Wissen* ist für uns nun ohne Zweifel das Wissen von uns selbst, oder das Selbstbewusstsein. Wenn der Idealist dieses Wissen zum Prinzip der Philosophie macht, so ist diess der Beschränktheit seiner ganzen Aufgabe gemäss, die ausser dem Subjektiven des Wissens nicht zum Objekt hat.- Dass das Selbstbewusstsein der feste Punkt sey, an den *für uns* allés geknüpft ist, bedarf keines Beweises». I, 3, 355. Raya de Ortega con signos «? !».

65 «Der Satz  $A = A$  setzt also ein Denken voraus, das *unmittelbar sich selbst zum Objekt wird*; aber ein solcher sich selbst zum Objekt werdender Denkakt ist nur im *Selbstbewusstsein*». I, 3, 365. Subrayado por Ortega.

66 «Durch den Akt des Selbstbewusstseins muss uns gleichfalls ein Begriff entstehen, und dieser ist kein anderer als der des *Ich*. Indem ich mir durch das Selbstbewusstseins zum Objekt werde, entsteht mir der Begriff des Ich, und umgekehrt, der Begriff des Ichs ist nur der Begriff des Selbstobjektwerdens». I, 3, 366. Subrayado por Ortega.

de la existencia, está mediada para Kant por la existencia de objetos externos. Fichte no está de acuerdo con este planteamiento, y el problema de la existencia y consistencia del mundo externo vuelve a revelarse esencial para entender el punto de partida de la filosofía idealista. Para él, «*En toda percepción percibes únicamente tu propio estado*» (II, 202, 298), del que tengo una conciencia inmediata<sup>67</sup>, «pues la percepción de los objetos sale de la percepción de mi propio estado, y es condicionada por esta, pero no al contrario» (II, 203, (299)). Y si «yo soy yo mismo y no el objeto» (II, 204 (300)), todo saber comienza y acaba en mí mismo, en una conciencia que no sale de sí misma<sup>68</sup>. Con ello quedan selladas las determinaciones del Yo, pues cuando se pregunta Fichte, «¿Qué eres tú?», la respuesta no puede ser sino «Yo soy yo, yo mismo» (II, 224). Es decir, un volver del saber sobre sí mismo, la identidad de sujeto y objeto, o el que «Yo soy una visión viva. Yo veo —conciencia—, veo mi visión— lo sabido (bewusstes)» (II, 229). En definitiva que «Lo que yo llamo Yo no es según esto otra cosa que una cierta modificación de la conciencia, modificación que se llama Yo precisamente porque es una conciencia inmediata, que vuelve sobre sí misma y no dirigida hacia afuera» (II, 244). Pero, entonces, el Yo no significa sino algo negativo, la «no-cosa», o bien queda reducido a «la imagen de una imagen», el «sueño que se sueña a sí mismo». Es decir, que la misión del saber ha sido llevarnos ante los límites de sí mismo, y la oportuna dosificación de Hume, Berkeley, Jacobi, la dialéctica trascendental kantiana, han llevado a desembocar en lo que luego será el comienzo de Schopenhauer: todo nuestro conocimiento es representación y, aunque debe haber algo que corresponda a esa representación, eso no puede hallarlo ni el saber ni la ciencia (II, 246).

Desgajado este libro segundo del resto de la obra, y si se acentúa la mezcla entre la reflexión empírica y la trascendental —que Fichte separa cuidadosamente en otros escritos— puede entenderse la lectura sesgada de Ortega y las conclusiones que va a sacar de ella. Pero ella sola no basta y es preciso seguir profundizando en los motivos, encontrar nuevos datos. En las notas 10 y 10bis a un trabajo todavía no hallado, pero que según todos los indicios se inscribe en la órbita de las preocupaciones del *Sistema de Psicología*, da Ortega una serie de razones y apoyaturas textuales de porqué considera la filosofía

---

67 «Du hast ein Bewusstseyn deines Sehens, Fühlens u.s.w. und dadurch nimmst du den Gegenstand wahr» (II, 201 (297)). Ortega ha puesto al margen una interrogación.

68 «D.G. Du siehst sonach ein, dass alles Wissen lediglich ein Wissen von dir selbst ist, dass dein Bewusstseyn nie über dich selbst hinausgeht, und dass dasjenige, was du für ein Bewusstseyn des Gegenstandes hältst, nichts ist als ein Bewusstseyn deines *Setzens eines Gegenstandes*, welches du nach einem inneren Gesetze deines Denkens mit der Empfindung zugleich nothwendig vollziehst?». (II, 221, 222).

de Fichte un idealismo subjetivista <sup>69</sup>. El origen de todo estaría en una mala interpretación del término *Selbstbewusstsein* en Kant, ya que mientras para este significa «posibilidad de la conciencia de un objeto en general», para Fichte es «posibilidad de la autoconciencia». La obra de 1810 *Die Thatsachen des Bewusstseins* le reafirmaría a Ortega en que la filosofía de Fichte es un sis-

---

69 Transcribo el contenido de las mencionadas notas: «(10) —Pongo aquí algunos textos de Kant: «Also nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die *Identität des Bewusstseins* in diesen Vorstellungen selbst vorstelle» Kr. 135— «Synthetische Einheit des Mannigfaltiger Anschauungen als priori gegeben ist also *der Grund* der Identität der Apperception selbst». Kr. 134. «Ich bin mir also des identischen Selbst bewusst, in *Ansehung des Mannigfaltigen...*» 135 —Cf. Cohen—Kommentar 1907, p. 55 —Kant's Theorie der Erfahrung. 1885 —p. 315 y ss— véase en la página 318 la torpe interpretación de Schopenhauer inconcebible en cabeza tan despierta. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*— T.I. (2ª ed.) —p. 513— Lo decisivo es hacer constar que Kant llama a la «Selbstbewusstsein» «objektive Einheit des Selbstbewusstseins» p. 139 —De la interpretación, en mi entender errada, del término *Selbstbewusstsein* partió Fichte para su idealismo subjetivo». Nota (10bis). «En la «Metafísica» de F. de Castro encuentro repetido —p. 48 y passim— el error de todo el idealismo postkantiano, quien desorientado por el término «Selbstbewusstsein» — ¡que era no se olvide *objektive Einheit des Selbstbewusstseins!*— creyo que Kant había descubierto con el Yo un nuevo dato, el dato último por decirlo así, el punto de Arquímedes. Esto se ve bien claro en Fichte para quien la *Selbstbewusstsein* se convierte de «*Möglichkeit des Bewusstseins eines Gegenstandes überhaupt*» (no cabe mayor fijeza en la puntería hacia el objeto) en «*Möglichkeit des Selbstbewusstseins*». Ya hemos visto que Kant va de la *diversidad dada*, de contenidos a su unidad (el yo), por tanto este es la condición para aquella. Cf. sobre todo el trabajito *Die Thatsachen des Bewusstseins* (1810). Por esto se le convirtió la filosofía en un Sistema de la conciencia subjetiva en que se crea todo lo demás como condición de esta. Tomado el «Selbst» como un dato no hay manera de salvarse del psicologismo, aunque este como en Fichte tome magníficas formas dialécticas. Yo diría —para expresar todo mi pensamiento— que los idealistas (?) postkantianos solo son clásicos para el problema del sistema. Hegel ha creado con plena conciencia la metódica particular del sistematismo. Esta es, a mi modo de ver, la labor que hoy tiene delante la filosofía: su sistema. Para quien solo a modo de afición se haya acercado a la filosofía tendrá siempre la palabra sistema un sentido peyorativo: tal vez ignora que si los métodos no son más que la posibilidad de seguir investigando, hallando nuevas determinaciones exactas es sistema el método de hallar métodos. De aquí el hecho histórico de que los grandes sistemas han dejado fecundados siempre los campos dados de la cultura humana».

La cita de Federico de Castro a que se refiere Ortega, y que muestra la diversidad de fuentes y perspectivas desde las que se ha acercado al tema de la conciencia, es la siguiente: «*La percepción Yo.-El conocimiento propio como nuestro primer conocimiento racional, punto de partida de la conciencia y principio de la ciencia de nosotros mismos*. Ningún objeto nos es inmediatamente presente, de ninguno tenemos propio conocimiento (*conciencia*) más que de nosotros mismos. Todos los demás no los conocemos sino en nuestro conocimiento de ellos, y dejan de ser para mí en cuanto yo dejo de conocerme, en cuanto dejo de estar en *mi conocimiento*. Es, por consiguiente, la vista de mí mismo, la intuición *Yo*, mi primer conocimiento racional».



tema de la conciencia subjetiva y que, al tomar al «Selbst» como dato no se salva del psicologismo.

El enlace con lo ya expuesto en *El destino del sabio* se pone de manifiesto en el nuevo intento de reducir la percepción de objetos externos a la de los propios estados de conciencia, los «hechos» de los que podemos estar seguros y tener certeza. Nuevamente se trata de una conciencia clausa, y Fichte lo expone muy gráficamente al compararla con el espejo que es la superficie del agua en un río, en el que se reflejan los árboles y plantas de la orilla y que tiene la facultad de ver sus imágenes pero no de salir hacia la orilla, en pos de los árboles y plantas que hay en ella (II, 547). sólo sabemos que esa autointuición es un hecho, y que se funda, a su vez, en otra más originaria: «Por tanto, *la existencia real de un yo se fundamenta en un factum absoluto de la autointuición inmediata, a saber de la autointuición del saber*» (II, 604). Ahora bien, Ortega no está de acuerdo con esta apelación al «hecho» como modo de solucionar el problema<sup>70</sup>. Primero porque el hecho ya es una forma de conciencia y, además, porque la conciencia no es un hecho, algo objetivable, sino más bien la fuente y el medio de toda objetivación. Fichte, según Ortega, reduce la conciencia a la autoconciencia, a lo inmediatamente dado, lo que le situaría en la misma línea que el psicologismo contemporáneo<sup>71</sup>. Pero Ortega rechaza esa reducción y en la línea de Husserl, al menos de momento, afirma el carácter intencional de la conciencia, que es siempre conciencia de... algo fuera de ella, no algo inmediato y encerrado en sí mismo. Finalmente, criticará que el Yo, la persona, el «Selbst», sea algo dado o, que en general, «sea», ya que no se trata de un contenido de conciencia, sino algo a ser, a hacer<sup>72</sup>.

---

70 En una nota que tiene como encabezamiento estas palabras «Hecho = Facto = Thatsache», y en la que critica la noción empirista de hecho como algo dado, real e inconfundible, concluye así: Sobre todo no se olvide nunca que hecho no es un hecho sino concepto de hecho. No hay modo de salirse del pensamiento: un hecho no lo es tal sino en el conjunto de mis conceptos. Hecho no es ser sino un momento en el pensar: como el ser es otro momento. Así la ontología se convierte en metodología. ¡Viva Platón, muera Aristóteles!». A.O.G., C 1 bis, R 3, Carpetilla «Notas de estudio de filosofía...».

71 Véase esta relación en la ficha que lleva por título «Contra Lipps»: «Parte del error de entender por conciencia «Selbstbewusstsein» es decir contenido de la percepción interna que es solo una clase de conciencia... El yo no es la conciencia —porque esta es «darme cuenta» y entonces la conciencia no existiría sino en cuanto que se da cuenta y así hasta el infinito». A.O.G., C 1 bis, R 3, Carpetilla «Notas de estudio...».

72 Tras unas citas de Fichte —«Selbstbewusstsein - Möglichkeit der Selbstbew. 259. Autoconciencia de la voluntad pura 268—, reflexiona: «La Persona se crea en la unidad de la acción— La acción es Aufgabe siempre (es un hacer, no un tener, un tener sabido)— La persona, el Selbst es una Aufgabe siempre, no un contenido intelectual. Conciencia del Selbst es volición, no especulación. La persona, el yo no se obtiene de una vez para siempre, no es un Caracter». A.O.G. C 5, R 7, Carpetilla «Notas de Etica...».

De esta breve referencia a *Los hechos de conciencia* se deduce que Ortega ha leído la obra dentro del contexto de la lucha común que emprende su generación contra el psicologismo, y también que éste no es sino el epígono del idealismo subjetivista que inaugura la época moderna. Este último punto resulta todavía más claro si se considera al *Ensayo de Estética* como un vértice del que parten textos como las *Investigaciones psicológicas* y el *Las dos grandes metáforas*. En ambos (12, 384ss, 2, 397ss), se contraponen la ingenuidad del mundo antiguo que cree en un ser independiente de la conciencia, del que esta es su reflejo, y la suspicacia del hombre moderno que reduce el mundo al yo, a una posición del pensamiento. Pues bien, según Ortega este subjetivismo ha ido unido a lo largo de toda la historia moderna al psicologismo, y por eso en las *Investigaciones psicológicas* la superación que quiere hacerse de este va trenzando la crítica de los autores contemporáneos con la de sus mentores modernos, yendo incluso a sus fuentes más remotas en la filosofía antigua.

Efectivamente la caracterización que hace Ortega del subjetivismo es lo suficientemente amplia para que entren en ella las más diversas tendencias: es la postura filosófica que introduce siempre entre el yo y la cosa el psiquismo, la conciencia (12, 352). Es ya la psicología moderna de Locke, Berkeley y Hume, para quienes las sensaciones son los contenidos (hechos) de conciencia, estados subjetivos a los que queda reducido un mundo que posteriormente se pretende sacar de ellos (12, 450). Este reduccionismo hace que el movimiento de la conciencia revierta sobre ella misma, en un proceso indefinido de percibir del percibir, de intentar «darse cuenta» de sí misma sin lograrlo nunca. De este modo la subjetividad construye una cárcel para sí misma y el yo se convierte en «un preso que es, además, prisión» (12, 433): es el solipsismo.

La lectura que hace Ortega de Fichte en la línea de Berkeley (12, 359) le sitúa como la cima de una modernidad cuya pendiente llega hasta comienzos del siglo XX. Porque Fichte no solo habría reducido el mundo al yo, sino que «va a hacer del yo la *omnitudo realitatis*, es decir, Dios; y del yo, en virtud de actos creadores suyos va a deducir el resto del mundo» (12, 387). El Yo no sólo piensa y legisla un mundo sino que también lo crea (más tarde añadirá Ortega que también lo aniquila). En este momento —y es el puente hacia *El tema de nuestro Tiempo*— comienza a haber una valoración negativa de cómo entiende Fichte el papel de la cultura: para Ortega es respeto, es decir, amor y distancia, mientras que para Fichte esto se pierde en la divinización del yo y el panteísmo.

Las consecuencias de estas posturas reduccionistas las ve Ortega en la filosofía contemporánea suya bajo las formas del psicologismo y biologismo (12, 419ss), fórmulas unilaterales que llevan inevitablemente al relativismo y escepticismo, del que se pueden encontrar sus antecedentes en la filosofía antigua. El error de raíz que hay en la postura psicologista es el de no haber observado y descrito las cosas tal como son sino como deben ser. El psicologismo es prescriptivo no descriptivo, y encuentra su mejor expresión en aquella filoso-

fía neokantiana en la que Ortega se ha formado y de la que ahora inicia la despedida: «Largo tiempo he vivido yo —y añado que para mi aprendizaje filosófico lo considero una ventura— largos años he vivido yo ejercitando una filosofía —la neokantiana— para la cual, declarada y resueltamente, las cosas no son como *son* sino como *deben ser*. Conozco, pues, demasiado esa aptitud mental para aceptarla ahora, cuando no se trata de aprender lo que han dicho los filósofos sino averiguar lo que las cosas son» (12, 447). De ahí su nueva apuesta por la Fenomenología en la que las cosas no quedan reducidas a la conciencia sino que son su meta y correlato, tema este de la intencionalidad que Ortega acepta ahora, y que más tarde va a someter a una profunda revisión crítica. En cualquier caso lo que le interesa subrayar es que la misma palabra «ser» ya dice algo independiente de la conciencia y la subjetividad (12, 431). Lo que significa caer en un realismo ingenuo, impensable en la época moderna, sino más bien en una conversión del subjetivismo que libre a la vez del relativismo y el escepticismo. Y esto es justamente lo que pretende el perspectivismo que Ortega anuncia ya decididamente en esta época: «Conversión del subjetivismo: donde está una pupila no está otra —lo que ve una pupila no lo ve otra—, luego mi verdad no es tu verdad... Nada de eso: donde yo estoy en efecto nadie está, y el mundo envía hacia mí una perspectiva, toma un aspecto que sólo yo puedo ver. Pero esto no quiere decir que el mundo no sea como yo digo y veo. Todos los aspectos y perspectivas lo son verdaderamente del objeto» (12, 438-9).

El perspectivismo es el anuncio de la superación de la dicotomía idealismo-realismo, la instauración de unas nuevas relaciones entre ser y pensar, un nuevo establecimiento de las distancias entre sujeto y objeto, y junto a la metáfora de los *Dii consentes* el viejo nombre que, una vez más, indica por dónde busca Ortega la solución y orienta sobre el sentido del perspectivismo: «No puede supeditarse el sujeto al objeto —como hace Aristóteles— ni el objeto al sujeto —como hace en parte Kant, resueltamente Fichte. ¿Qué pues? Tal vez Platón tenga mucho que enseñarnos; tal vez hay en él sentidos que han quedado sin fecundación ni expansión; tal vez algo en él se eleva sobre el horizonte de la edad antigua y dominando la moderna, viene dirigido a nosotros —como una señal y un oriente» (12, 388).

\* \* \*

Después de haber analizado algunas de las razones de la acusación de subjetivismo que Ortega hace a Fichte, resta ahora hacer una reflexión sobre las mismas, ciertamente no exenta de valoración, pues se trata también de extraer sus consecuencias. La principal de ellas, me parece a mí, es que el diálogo con Fichte modifica sustancialmente la lectura que se ha venido haciendo del *Ensayo* de Estética, así como el lugar que se le viene atribuyendo dentro de

la obra de Ortega. Otra, desde luego menor, es que permite introducir algunas matizaciones en la polémica que sobre el tema conciencia ejecutividad han mantenido los profesores Pedro Cerezo y Nelson Orringer. No es este el lugar, ni tampoco hay el ánimo, de entrar en esa disputa, aunque sí se pueden adelantar unas apreciaciones que, por la falta del correspondiente análisis textual, necesariamente resultan generales, aunque no desprovistas de fundamento.

La primera de ellas es que —y por utilizar una afortunada expresión de esa espléndida obra que es *La voluntad de aventura*— en la discusión no sólo se «neutralizan» Natorp y Husserl, sino también los mismos Cerezo y Orringer. En el caso de este último, porque su lectura de la influencia de Natorp en Ortega se ha dado como definitiva en lo que se refiere al aparato textual (no así respecto a sus alcances), y es justamente éste el que debe ser revisado. Una lectura más extensa y una reflexión más detenida de las obras de Natorp pone de manifiesto que su visión del tema yo/ejecutividad es sustancialmente distinta de la de Ortega.

Las observaciones que Cerezo hace en el capítulo «El mundo de la vida» «neutralizan» también la influencia (que a veces se quiere ver como determinante) de Husserl sobre este mismo tema. Porque la «mezcla» de las cuestiones epistemológicas y éticas, que para Cerezo hacen incómodo el texto del *Ensayo de Estética*, quizás pudieran verse desde otra perspectiva, es decir, como peldaños sucesivos y necesarios que llevan al punto al que nos quería conducir Ortega, y que el propio Cerezo ha señalado con indudable lucidez: que la novedad de Ortega está precisamente en la *interpretación metafísica de la ejecutividad*, o que «Ortega está reconociendo la incompatibilidad de una metafísica del *acto* con otra de la representación»<sup>73</sup>. Solo que, entonces, la novedad debe ser matizada, y no habría que buscar tanto sus orígenes en las *Ich/Rede* de Husserl, en ese estadio prerreflexivo del cogito volcado en la acción sobre las cosas, como en algo mucho más originario desde el punto de vista metafísico e histórico: en la oposición del Yo como *acción* de Fichte y el Yo/conciencia de Reinhold. Esta oposición ha sido conocida y seguida detenidamente por Ortega, quizá no desde sus orígenes en la *Reseña del Enesidemus*, pero sí en otras obras en que está presente y aparecen repetidamente subrayadas. Algunos de estos textos van a ser destacados (no con pretensión de exhaustividad) para confrontarlos con las afirmaciones de Ortega y, sobre todo, para mostrar la relativa paradoja y hasta cierto punto sorpresa de que «supera» a Fichte con Fichte mismo.

---

73 *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 214.

74 «Es ist hier nicht von dem Funde eines schon Fertigen, sondern von dem Funde eines durch ein freies Denken erst zu Erzeugenden die Rede. Die Wissenschaftlehre ist nicht Psychologie, welche letztere selbst nichts ist». *Sonnen klarer Bericht...*, II, 365.

Porque, efectivamente, y a pesar de ciertos resabios de psicologismo en *Die Thatsachen des Bewusstseins*, Fichte ha rechazado explícitamente que la «Doctrina de la Ciencia» pueda confundirse con la Psicología<sup>74</sup>. No se trata de encontrar o describir algo ya dado y, por tanto, hecho, sino de producir y reproducir una acción originaria por medio del pensamiento libre. Esto implica, además, que el Yo no puede ser reducido a la conciencia, ni tampoco a un «hecho» suyo, porque una cosa son los «hechos de conciencia» y otra la determinación fundamental de la autoconciencia. A los primeros les coloca dentro de la esfera de las determinaciones de nuestra vida, de lo vivido, a lo que llama también «Realidad» y experiencia (Ibidem, 345). Esas determinaciones son reales en la medida en que nos sumergimos en ellas, es decir, en el objeto, olvidándonos de nosotros mismos, pero no porque se trate de cosas fuera de la conciencia o de determinaciones suyas (Ibidem, 354-5)<sup>75</sup>. Pues bien, la tarea de la «Doctrina de la Ciencia» (W.L.) no es la de *describir* psicológicamente esos hechos de conciencia, ni tampoco las vivencias, sino que consiste en *derivarlas* de sus fuentes. Es evidente que, en cuanto *hechos*, no pueden tener su origen en sí mismos sino en una *acción* productora. Y que esta no puede ser, en último término, la de la conciencia ya que es incapaz, por derivada, de dar nunca cuenta de sí misma, sumiéndose en un proceso de conciencia de la conciencia que se prolonga hasta el infinito. La meta de la conciencia no es ella misma sino que tiende junto la pluralidad que constituye su contenido a la unidad de la autoconciencia. De ella se deriva todo y más allá no hay otra forma de conciencia. La diferencia entre ambas es que la primera sólo es posible bajo la dualidad sujeto/objeto, mientras que la segunda los resuelve en la identidad. De este modo se puede explicar la conciencia sin caer en ese proceso infinito mencionado antes<sup>76</sup>. Esa autoconciencia, identidad de sujeto y objeto, constituye el sí mismo, el yo puro, o, como prefiere denominarla Fichte, la Yoidad<sup>77</sup>. Sin dejar de ser una filosofía trascendental, la diferencia con el sujeto trascendental kantiano es que no sólo une y acompaña todas las representaciones sino que las produce. Porque, de lo contrario, no sería posible la autoconciencia, es decir, yo no pensaría, ni tampoco me pensaría a mí mismo.

---

75 «Alle Realität, wie sie namen haben möge, enstände uns durch das Einsenken und Vergessen unseres Selbst in gewissen Bestimmungen unseres Lebens; und dieses Vergessen unseres Selbst überhaupt wäre es eben, was diesen Bestimmungen, in denen wir uns vergessen, den Charakter der Realität, und uns *überhaupt ein Leben* gäbe». (Ibidem, 343-4).

76 Ortega ha subrayado con una triple raya lateral el texto que se refiere a este punto en *Versuch einer neuen Darstellung...* I, 526 (III, 110).

77 «D.A. Die *Ichheit* ist es, die Subject-Objectivität, und sonst durchaus nichts; das Setzen des Subjectiven und seines Objectiven, des Bewusstseyns und seines Bewussten, als Eins; und schlechthin nichts weiter, ausser dieser Identität». *Sonnenklarer...* II, 362-3.

Desde los textos Ortega y Fichte coinciden, pues, en que el Yo no es un hecho de conciencia ni tampoco algo previamente dado, sino el fundamento mismo de la conciencia. Y esta exige que antes de poner algo en el Yo (determinaciones, hechos de conciencia), es preciso que el Yo mismo sea puesto <sup>78</sup>. Ahora bien, ¿en qué consiste ese Yo? Responde Fichte: El ser del Yo consiste en ponerse a sí mismo como siendo, y sólo entonces se puede decir que el Yo es *algo* <sup>79</sup>. Pero, puntualiza, en esa posición ni se pone el ser del Yo ni tampoco se presupone su ser en sentido sustancia, sino que consiste en una acción originaria en que la inteligencia vuelve sobre sí misma, se ve a sí misma, se ve a sí misma, de modo que su ser es verse y el verse es su ser. Y es precisamente ejecución (*vollziehen*) de esa acción en lo que consiste su ser. Esa autopenetración en forma de conciencia inmanente e inmediata es lo que Fichte denomina intuición intelectual, medio que Ortega rechaza, y sobre el que volveremos más adelante <sup>80</sup>. Pero si dejamos en suspenso los reparos por su carácter intelectual hay algo básico en que coinciden los dos, a saber, en una afirmación que ya no puede llamarse metafísica pues la W.L. es fundamento de la Metafísica, no ella misma, que *el Yo es ejecutividad*.

El problema que se plantean ambos después de haber coincidido en caracterizar al Yo como ejecutividad es cómo esta se hace transparente, llega a conocimiento, sin que quede anulada en el proceso de objetivación. Ortega ha rechazado el «intelectualismo» de Fichte, pero su solución estética no excluye la vía del concepto, y, en todo caso, ha tenido de tal modo en cuenta los planteamientos de éste que vuelven a reaparecer en la postura definitiva de los años treinta. Porque, Fichte ha intentado distinguir entre la yoidad, el concepto del Yo y el Yo como idea o ideal. Es decir, que cuando se afirma que la autoconciencia es previa a toda otra clase de conciencia, hay que diferenciar dos niveles: la conciencia inmediata del Yo que es la intuición intelectual y el modo como se nos da ésta en la conciencia mediata, el concepto del Yo. O, dicho con otras palabras: ese acto de pensar el pensarse a sí mismo, de la auto-posición en el que la actividad que vuelve sobre sí misma es concebida estáticamente en la dualidad (necesaria para la conciencia) Yo-sujeto-actuando y Yo-objeto-actuado, pensado, ese acto de pensamiento en que consiste la Filosofía es el concepto del Yo <sup>81</sup>. La «Doctrina de la Ciencia» es la reconstrucción genética del Yo, la reflexión ejecutiva de una ejecutividad no reflexiva. Para

---

78 Cfr. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) (I, 95-96).

79 Ibidem.

80 «Dieses dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne Ich *intellektuelle Annchauung*». *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, I, 463.

81 «*Der Begriff ist nicht anderes, als die Tätigkeit des Anschauens selbst, nur nicht als Agilität, sondern als Ruhe und Bestimmtheit aufgefasst*». *Versuch* (I, 553 (III, 117)). El subrayado es de Ortega. Y al lado del párrafo que viene a continuación en que se distingue entre conciencia

emplea Fichte la palabra alemana *Vollziehen*, que Ortega traduce por ejecutar. El carácter activo de esta ejecutividad (porque es esencialmente un acto de libertad) hace que el filósofo sólo pueda intuir ese acto de construcción del Yo en la medida en que lo ejecuta en sí mismo, y también el que Fichte adopte esos tonos patéticos de predicador que tanto disgustaban a Ortega, porque si el alumno no reproduce aquello que se le expone la W.L. no está completa. La reproducción no es posible si no va acompañada de una intuición sensible con la que fabricar al concepto, es decir, que el actuar no es inteligible si no es como un actuar sobre objetos.

Como consecuencia de todo esto ha quedado claro también que nada más alejado del pensamiento de Fichte (desde el principio hasta el final) que una lectura de la «ejecutividad» en clave de idealismo subjetivista. Y en el *Versuch*<sup>82</sup> declaraba que el Yo del que parte la W.L. no es el sujeto sino el sujeto-objeto, es decir, su superación. En la W.L. de 1804 (y en vista de las acusaciones de subjetivismo y panteísmo) va a rechazar enérgicamente ese idealismo subjetivista que parte de la ejecutividad de la conciencia. Ortega ha subrayado especialmente los pasajes de X, 194-5 (IV, 272-3) en los que Fichte opone al idealismo basado en la conciencia como hecho originario (una contradicción) una *Thathandlung* que ahora prefiere traducir con la palabra griega *Genesis*. Lo que no quiere decir que la W.L. no se ocupe en su segunda parte de los hechos de conciencia, como de algo derivado, pero a ésta prefiere denominarla Fichte con una palabra altamente significativa para la hermenéutica posterior, *Fenomenología*, teoría del fenómeno y la apariencia, de lo fácticamente existente<sup>83</sup>.

---

intuitiva y conciencia conceptual, Ortega ha anotado lo siguiente «anschauendes Bewusstsein y begriffliches Bewusstsein— en la vida común sólo hay esta». Niega ahora, pues, una conciencia intuitiva que luego veremos aceptada en los años treinta. Se puede comparar también el texto anterior con otro de la *Grundlage* (1794) «Es wird überhaupt gesetzt / Das Streben des Ich /, als *Etwas*, nach dem allgemeinen Gesetze der Reflexion; mithin nicht als *Tätigkeit* als etwas, das in Bewegung, Agilität ist, sondern als etwas Fixiertes, Festgesetztes» (I, 287 (I, 479)). Al margen ha anotado Ortega estas palabras reveladoras: «objet y ejecutividad».

82 «Das Ich ist nicht zu betrachten, als blosses Subjekt, wie man es bis jetzt beinahe durchgängig betrachtet hat, sondern als Subjekt-Objekt in dem angegebenen Sinne» (I, 528-9 (III, 113)). Subrayado con doble raya lateral por Ortega.

83 Sobre el rechazo de idealismo subjetivista: «(Haré de paso una observación histórica: se ha considerado a la *Doctrina de la Ciencia* —en el mejor de los casos— como ese sistema idealista que acabamos de describir, que pone justamente al Yo absoluto (caracterizado ahora con precisión), como *Absoluto*, y deriva de él todo lo demás. Y no hay escritor que yo conozca, amigo o enemigo, que se haya elevado a un concepto superior de la *Doctrina de la Ciencia*. Se comprende bien que la mayoría hayan quedado muy por debajo de este concepto». Como puede verse, Fichte se curaba de antemano en salud de reproches como los de Ortega. W.L., 1804, trad., de Juan Cruz, Aguilar, 1975, p. 254.

En resumen: que la W.L. es filosofía trascendental como la kantiana en el sentido de que no parte ni de la cosa ni de la conciencia, sino de la unidad de conciencia y ser, que son sus dos partes integrantes. Y añade algo a continuación que bien pudiera suscribir Ortega (al menos lo ha subrayado): «Ahora bien, los «perfeccionadores», para encontrar una base a su superioridad reformadora, han sacado lo absoluto de la primera mitad en que, según su opinión, la *Doctrina de la Ciencia* lo coloca y lo han echado en la segunda mitad, conservando de todo ello la palabrita «Yo» que será probablemente, a fin de cuentas, el único botín de la vida de Kant y —si se me permite hablar de mí despues— de la mía propia, consagrada a la ciencia»<sup>84</sup>.

Con el «Yo es todo» se ha introducido la conciencia dentro del Ser, formando la unidad que es el Yo, y que se hará patente en el «Yo soy yo y mi circunstancia». Aunque para afirmar esto quedan todavía escollos aparentemente insalvables como son la intuición intelectual, el tema del No-Yo, la circunstancia..., que hacen difícil la comprensión de ese diálogo y, más aún, el que se realice desde posturas no tan alejadas como pudieran sugerirlo algunas afirmaciones de Ortega. También es cierto que el tema de la relación conciencia-ejecutividad sólo ha sido presentado aquí en una de sus vertices; queda todavía —y seguimos en 1914— la más importante de todas, la ética.

JOSÉ LUIS MOLINUEVO

Salamanca 1984

---

84 Ibidem, Trad. p. 176 (X, 96-97 (IV, 174-5)).