

suma, *La rebelión de las masas* mostró que un pensador español estaba a la altura de los tiempos europeos (para decirlo «orteguianamente») y podía «exportar», por vez primera, ideas concebidas en tierra (y con perspectiva) española. Además, el pensador español no estaba en la tradición intelectual que se veía como propia de España.

Porque el único español cuyo libro principal había tenido un éxito relativamente comparable al de Ortega, había sido (a mediados del siglo XIX) el extremeño Juan Donoso Cortés con su extremoso y combativo *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el comunismo*. Así, en una conocida antología del pensamiento europeo moderno, figuran solamente dos españoles, Donoso y Unamuno, el Unamuno de *La agonía del cristianismo*: o sea, un católico ultramontano y archiortodoxo y un pensador religioso esencialmente heterodoxo. Pero a ambos se les caracteriza, sin embargo, como voces muy españolas adversas las dos al racionalismo moderno. De ahí que Ortega representara, en la Europa transpirenaica, una extraordinaria novedad: un pensador español que exponía un racionalismo contemporáneo, *muy siglo XX* (para decirlo con sus propios términos), y en cuya forma de expresión actuaba una decidida voluntad de claridad y de secularidad, muy en contraste con el tono apocalíptico de Donoso Cortés y el, a veces, hermético monólogo de Unamuno.

Alguien podría objetar, ahora, que *La rebelión de las masas* no es un libro propiamente literario ni ofrece tampoco la mejor prosa española de Ortega. Convendría recordar —para contestar a la objeción aludida— el concepto de la literatura que había formulado Unamuno en un carta a un amigo a principios del siglo: «...la literatura, si ha de ser algo grande, tiene que ser un trabajo de integración», añadiendo que la literatura no era «una especialidad» y que el escritor debía estar «atento a todo, abierto a todas las grandes corrientes del pensamiento humano». Palabras que describen, en verdad, la obra de Ortega más que la del mismo Unamuno, y que, sobre todo, muestran cómo, con Unamuno, en primer lugar y, sobre todo, con Ortega, apareció en las letras españolas una forma literaria que caracteriza a la segunda «Edad de Oro», 1896-1936: el *ensayo*, que podría llamarse «filosófico», para realzar su rango intelectual, aunque abarque asuntos tan diversos como los tratados por los dos grandes maestros citados. No es ocioso observar ahora que el ensayo español —publicado en diarios y revistas— tuvo efectos sociales y políticos considerables entre 1914 y 1936. Fue el ensayo, en verdad, uno de los instrumentos comunicativos que generaron el nuevo clima intelectual ya mencionado. Pero, para nuestro propósito, importa ahora señalar, sobre todo, cómo el ensayo de Ortega contribuyó justamente a formular la nueva «filosofía» (digamos así) que necesitaban los españoles que habían abandonado las creencias religiosas, y actitudes

tradicionales ante la vida. «Filosofía» que fue, por ello mismo, el apoyo intelectual principal de algunos de los grandes poetas contemporáneos.

Se trataba, para Ortega, de encontrar una nueva fe, que diera sentido a la vida, sin referencia a ninguna trascendencia ultraterrenal, y sin adoptar, por supuesto, actitudes análogas a las convencionales del pensamiento negador de las creencias religiosas tradicionales. De ahí que el joven Ortega estimara que el gran don Miguel no podía ser el paradigma de la nueva generación, ya que Unamuno —pese a todas sus paradojas y heterodoxias— seguía en el terreno de las creencias tradicionales. Para Ortega y su generación, Unamuno era, sin duda, un ejemplo de integridad política —y por eso, Ortega lo llamó «el campeador Unamuno»— pero, como recordaba Julio Rey Pastor en el texto antes citado no podía aceptar la generación de Ortega, las obsesiones de don Miguel. Así, frente a la aspiración lírica de Unamuno —«ser, ser más, ¡ser Dios!»— Ortega acentuaba el privilegio humano de la temporalidad, del *estar* humano. En suma, el ser humano está en la historia y, en ésta, encuentra el sentido de su vida fugaz. De que afirmara Ortega que la esencia del hombre es su radical individualidad, constituida por irrepetibles condiciones de lugar y tiempo, únicas en el transcurso de la historia terrestre. Había que abrir bien los ojos y vivir plenamente el *tiempo huidizo*. Se podía, así, sentir la continuidad de los seres humanos, todos hechos de *tiempo único*. Por eso, para Ortega, la contemplación del pasado, de la inmensa diversidad de los seres humanos ya idos, permitía dominar toda posible angustia ante la propia desaparición personal. Ortega crea así *un más allá inmanente*, hacia el cual tienden las esperanzas de los seres humanos, perdido el Dios tradicional, para encontrar un sentido sustentatorio a sus propias vidas.

Un breve manuscrito de Ortega —fechado el 4 de junio de 1935— expone en forma sucinta su pensamiento historicista:

El hombre moderno sustituye, a la fe en Dios, la fe en la razón... Antes era Dios quien revelaba al hombre lo necesario para cumplir su destino. Ahora, se cree que el intelecto humano es un maravilloso instrumento, que si le hacemos funcionar bien, nos revela el ser de las cosas.

Añadiendo: «Que nuestras ideas dejen, de pronto, de ser meras ideas nuestras y en ellas aparezca, *se revele*, el ser de las cosas, *eso es la razón*». Aunque Ortega declaraba a continuación que la razón «clásica», la *cartesiana*, «ha fracasado una y otra vez ante los problemas propiamente humanos», este fracaso se explica fácilmente: «El hombre no tiene naturaleza, no tiene un ser fijo, estático, previo o dado». Se necesita, por lo tanto, la que Ortega llamó «razón histórica» para conocer, verdaderamente, la condición humana. Y aunque Ortega no llegó a escribir la magna obra sobre la «razón histórica» que anunciaba antes de 1936 —y en esa ausencia tuvieron harto

que ver la guerra civil y el exilio— puede decirse, sin arbitrariedad patrioterica, que, en la década 1926-1936, el ejemplo de Ortega —su dedicación al pensamiento riguroso y su voluntad de estilo comunicativo— fue un constante estímulo para todos los jóvenes españoles que aspiraban a ser profesores e investigadores universitarios. Recordemos también que, sobre todo, en los cinco años 1931-1936, es decir, el lustro *ante bellum* de la Segunda República, Ortega —tras unos meses de actividad política— se concentró en su actividad docente, y en su acción propiamente intelectual a través de la *Revista de Occidente*, contribuyendo, así, al excepcional ámbito creador de aquel lustro de 1931 a 1936.

Quisiera ahora hacer un breve inciso para relatar una anécdota que muestra la importancia de Ortega y su acción intelectual en la América de lengua castellana. Uno de mis más admirados y queridos maestros universitarios, el historiador mexicano Edmundo O'Gorman, me contó cómo un grupo de jóvenes escritores mexicanos se congregaban en una librería, el día que llegaba de Madrid, mensualmente, la *Revista de Occidente*. Este dato podría probablemente extenderse a otros países de la América de lengua castellana, revelando la nueva significación que tuvo la España de la década 1926-1936 para los jóvenes intelectuales hispanoamericanos.

Con todo lo apuntado no se pretende hacer de Ortega y su acción intelectual, los únicos agentes generadores del nuevo clima literario de 1926-1936, pero sí ha de afirmarse que en la literatura de aquellos años —y en toda la época 1898-1936— el *ensayo* compartió, con la poesía, la primacía creadora. Pedro Salinas observó, en uno de sus mejores ensayos de historia literaria, que el signo de la literatura española del siglo XX era la expresión lírica, la de los grandes poetas contemporáneos. Cabría añadir que el ensayo español —también una forma de expresión «lírica», al ser la voz individual de su autor la que escuchamos— confirma la observación de Salinas: es más, muchos poetas fueron también ensayistas, y algunos ensayistas cultivaron la poesía. Sin olvidar, tampoco, que algunos novelistas fueron ensayistas, y que en su ficción se manifestó también un «yo lírico», como en Ramón Pérez de Ayala y en algunos jóvenes de la generación de 1931.

La década 1926-1936 tuvo, pues, un signo lírico, y ahora debemos detenernos en la figura del que fue, sin duda alguna, un paradigma análogo a Ortega, en su función de generador y representante del clima literario de los años que consideramos: me refiero a Juan Ramón Jiménez, perteneciente a la generación de Ortega, la de 1914. No voy, por supuesto, a extenderme sobre su poesía —menos comprendida todavía, entre españoles, de lo que pudieran aparentar las bibliografías. Quisiera solamente apuntar que Juan Ramón Jiménez buscó, también como Ortega, una fe nueva para dar sentido a la vida— tras sentirse ajeno a las creencias tradicionales. Podría,

incluso, mantenerse que toda la obra de Juan Ramón Jiménez fue la búsqueda y exposición de su *fe nueva*. Búsqueda, por supuesto, en un terreno muy distinto al de Ortega. Recordemos, de paso, que se ha dicho —por Sartre, entre otros escritores— que la poesía moderna ha querido substituir a la religión en la vida humana. Esta aspiración del poeta moderno se manifiesta, en cierto grado, en Unamuno —con sus poemas que podríamos llamar «metafísicos»— pero don Miguel seguía estando en un terreno propiamente religioso. En cambio, en Juan Ramón Jiménez, hay efectivamente una nueva actitud que le lleva a definirse en los siguientes términos: «Soy un místico sin *dios* necesario» (*dios* escrito con minúscula). Esto es, Juan Ramón Jiménez tiene, ante la naturaleza, una actitud que puede llamarse «panteísta», muy próxima a la del gran poeta hindú Tagore, y a su concepto del misticismo dinámico, que crea a un *dios*, en vez de contar con su existencia y buscarlo mediante la contemplación. No puede decirse, por supuesto, que el místico Juan Ramón Jiménez tuviera prosélitos espirituales —como los tuvo Tagore— entre los jóvenes poetas españoles que vieron en él un paradigma lírico. Pero sí fue un considerable estímulo para ellos, la intensidad de la dedicación a la poesía de Juan Ramón Jiménez. Representó, además, una actitud ante el pasado literario español, que fue decisiva para los grandes poetas de la década 1926-1936. Me refiero a su utilización de la poesía de tipo tradicional —el romance— y a su admiración por la poesía de San Juan de la Cruz.

Es pertinente recordar, ahora, la expresión despectiva usada en 1909 por Ortega —en aquel famoso ensayo crítico sobre Unamuno— al referirse a San Juan de la Cruz: «lindo frailecito». Tengamos, también, presente que en la literatura de lengua española hasta finales del siglo XIX, apenas había sido tomado, como modelo, un escritor como San Juan. En cambio, desde las primeras obras del Juan Ramón Jiménez joven, inspiradas, aunque no exclusivamente, por el San Juan de la *Soledad sonora*, cobra importancia creciente en España el místico castellano. La manifestación más visible de esa importancia se encuentra, como todos sabemos, en el gran libro de Jorge Guillén, *Cántico* (1928). Recordemos que el título del libro de San Juan es *Cántico espiritual*. Guillén, al eliminar, el adjetivo «espiritual» indicó, evidentemente, una clara intención: la de eliminar toda referencia a una trascendencia religiosa. El libro de Guillén es, en verdad, el más próximo, a la vez, a Ortega y a Juan Ramón Jiménez, como esfuerzo por formular una nueva fe en la vida humana. Y quizá no sea excesivo decir que su segunda edición, la de 1936, es el libro más representativo de la década 1926-1936, en cuanto condensación de la filosofía de la vida de Ortega, aunque sin hacer del poeta castellano, por supuesto, una especie de Ortega en verso. Recordemos, por ejemplo, cómo en Guillén, el verbo *estar* tiene