
El “nuevo Fichte español”

Ortega y Gasset y la influencia del pensador alemán en su idea de nación

Juan Bagur Taltavull

Resumen

El objetivo del trabajo es el estudio de la influencia que J. G. Fichte ejerció en la idea de nación de Ortega y Gasset. Veremos que el alemán es un “referente de nación” importante para el filósofo español, formando parte de la solución que ofrece al problema de España. Ortega medita sobre la realidad española a la luz del análisis fichteano, y toma de él significantes y significados que permiten distinguir la recepción de un Fichte como “forma” y otro como “fondo” a lo largo de todo su quehacer intelectual.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Fichte, nación, España, pedagogía social, moral de la ciencia, subjetivismo

Abstract

This article aims to study the influence of J. G. Fichte on the idea of nation of Ortega y Gasset. We are going to see that the German is an important “reference of nation” for the Spanish philosopher, taking part of the solution which he offers to the Spanish problem. Ortega thinks about the Spanish reality in the light of the Fichte’s analysis, and take from him signifiers and signified which allow to distinguish between a Fichte understood as “form” and another as a “substance”, throughout his intellectual work.

Keywords

Ortega y Gasset, Fichte, nation, Spain, social pedagogy, moral science, subjectivism

1. Introducción¹

En su introducción a *Vieja y nueva política*, la famosa conferencia pronunciada en marzo de 1914 por Ortega, Pedro Cerezo afirma que este intelectual soñaba con ser “el Fichte español”², y en términos similares José Luis Molinuevo escribe en otro texto que dicha intervención en el Teatro de la Comedia de Madrid es, al modo de los *Discursos a la nación alemana* de Fichte en 1807, un auténtico “Discurso a la nación española”³. Los dos estu-

¹ El presente trabajo forma parte de la tesis “La idea de nación en el pensamiento y la acción política de Ortega y Gasset”, dirigida por Juan Pablo Fusi Aizpurúa y llevada a cabo con la ayuda de una beca FPU del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

² Pedro CERESO GALÁN, “Experimentos de nueva España”, en José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política y otros estudios programáticos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 11-97, p. 32.

³ José Luis MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, “Fichte y Ortega (II): héroes o ciudadanos. El mito de Don Quijote”, *Daimon: Revista de filosofía*, 9 (1994), pp. 341-360, p. 349.

diosos de la filosofía orteguiana coinciden por tanto en hacer este paralelismo, pero no son los únicos ni los primeros. En efecto, en el mismo año 1914, un autor poco conocido pero interesante por lo que estamos estudiando, Hipólito González Rebollar, se expresa en el mismo sentido. En un libro de significativo título, *La nueva política*, se refiere a la voz del “nuevo Fichte” como la que ha de movilizar a los españoles para vertebrar su patria⁴; y en una carta que le envía desde Canarias el año siguiente, adjuntando un artículo donde habla del filósofo, le califica de “nuevo Fichte español”⁵.

Por tanto, vemos un hecho llamativo: un autor de la época de Ortega se refiere a él en términos idénticos a los de dos estudiosos que, sin conocer al primero –o al menos sin citarlo–, escriben sobre el mismo acontecimiento: la asunción por parte de Ortega del liderazgo de la Generación de 1914. Desde esta base, el objetivo del presente trabajo es el de definir en qué medida podemos afirmar que Ortega y Fichte son dos autores equivalentes, si el segundo puede ser considerado una influencia del primero tanto para el desarrollo de su idea de nación como en la asunción de un rol de intelectual. La hipótesis de la que partiremos será la de señalar que Fichte es un “referente de nación” para Ortega, que irá resignificando no únicamente al ir evolucionando su filosofía, sino también al cruzarse ésta con sus “experiencias de nación”. Como resultado de ello, se irán diferenciando varias fases que se pueden entender desde una dialéctica dada entre lo que llamaremos un “Fichte como forma” y un “Fichte de fondo”, conceptos con los que aludimos a la aceptación del mismo como creador de significantes y/o de significados.

Partimos así del marco teórico de la idea antropológica sobre los estudios de la nación, en virtud de la que ésta es un “marco cognitivo básico”⁶, construido desde categorías analíticas como las señaladas en la hipótesis. Esto es, las recientes teorías sobre la “personalización de la nación”⁷ denominan “referentes de nación” a aquellos elementos de significación que toma un autor para construir su propuesta, y que pueden ser según diría Clifford Geertz “esencialistas”, del pasado, o “epocalistas”, del presente⁸. En este sentido, las “experiencias de

⁴ Hipólito GONZÁLEZ REBOLLAR, *La nueva política: críticas de actualidad. Primera parte. El ambiente*. La Laguna de Tenerife: Impr. de Sucesor de M. Curbelo, 1914, p. LIII.

⁵ Carta de Hipólito González Rebollar a José Ortega y Gasset, La Laguna, 22 de julio de 1915. Fundación Ortega-Marañón, C-62/bis/8d.

⁶ Ferrán ARCHILÉS CARDONA, “La nación de las mocedades de José Ortega y Gasset y el discurso del nacionalismo español (1906-1914)”, en Carlos FORCADELL ÁLVAREZ, Pilar SALOMÓN CHÉLIZ, e Ismael SAZ CAMPOS (coords.), *Discursos de España en el siglo XX*. Valencia: Universidad de Valencia, 2009, pp. 65-122, p. 73.

⁷ Sobre este concepto, *vid.* Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, “La nacionalización en España. Una propuesta teórica”, *Ayer*, 90 (2013), pp. 17-38, p. 30.

⁸ Clifford GEERTZ, *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1998, p. 209.

nación” son todo el conjunto de vivencias que llevan a un sujeto determinado a adquirir una identidad nacional y a proyectarla discursivamente⁹.

Por último, y partiendo desde esta base, el método a utilizar será hermenéutico, de interpretación de textos, y también comparativo para ver la evolución de Ortega a través de las diversas fases que estudiaremos. En cuanto a las fuentes, recurriremos a dos tipos. Primero, las de naturaleza secundaria para establecer el estado de la cuestión que sea punto de partida del trabajo; y segundo, las de carácter primario, estando conformado el núcleo de las mismas por las *Obras completas* de Ortega.

2. Estado de la cuestión

En su estudio sobre las fuentes germánicas de Ortega, Nelson Orringer no dedica ningún capítulo a Fichte, siendo muy escasas las entradas sobre él que aparecen en el índice. Entre los temas que trata, figuran el de considerar –contra otros autores que más abajo señalaremos– que la idea del “yo ejecutivo” la desarrolla Ortega vía Natorp y en oposición a Fichte¹⁰. Este importante libro publicado en 1979, etapa incipiente de los estudios orteguianos, es sintomático de dos cosas relativas a la cuestión que estamos tratando: primero, que son escasos los trabajos que han estudiado la relación entre los dos filósofos; y segundo, que dichas investigaciones se han centrado casi exclusivamente a la teoría del yo y la subjetividad.

Entre los estudios que hay que señalar, destaca en primer lugar el de José Luis Molinuevo, que realizó a través de tres artículos la primera aproximación directamente centrada en la presencia de Fichte en el pensamiento orteguiano. En “Salvar a Fichte en Ortega” (1990) plantea la tesis de que es una relación compleja y siempre presente, que ya había avanzado en su libro *El idealismo de Ortega* (1984) y que resume diciendo que “Fichte es la circunstancia inseparable e ineludible del yo-Ortega”¹¹. En este artículo y los dos siguientes¹², plantea que aunque se aleja del concepto de yo y del deber ser de Fichte (*Sollen*), la idea del “yo ejecutivo” proviene de la lectura orteguiana del alemán. En esta línea, Jacinto Rivera se hizo eco de este estudio y dedicó unas páginas a

⁹ Ferrán ARCHILÉS CARDONA, “Lenguajes de nación. Las «experiencias de nación» y los procesos de nacionalización: propuestas para un debate”, *Ayer*, 90 (2013), pp. 91-114, p. 113.

¹⁰ Nelson R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979, pp. 77 y 84.

¹¹ José Luis MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, “Salvar a Fichte en Ortega”, *Azafea: revista de filosofía*, 3 (1990), pp. 103-150, p. 106.

¹² José Luis MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, “Fichte y Ortega (II): héroes o ciudadanos...”, ed. cit. y José Luis MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, “Fichte y Ortega (III): superación del idealismo”, en Pablo GARCÍA CASTILLO (ed.), *Trabajos y días salmantinos: homenaje a D. Miguel Cruz Hernández*. Salamanca: Anthea, 1998, pp. 225-242.

Ortega en un artículo relativo a la recepción de Fichte en España. Allí continúa tratando la influencia del alemán como autor idealista, y además describe la labor que *Revista de Occidente* llevó a cabo a la hora de editar sus obras¹³.

Por su parte, Pedro Cerezo trató la cuestión de forma secundaria en *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset* (1984), y de manera explícita y directa dentro de *José Ortega y Gasset y la razón práctica* (2011). Incluye aquí el capítulo “La tensión Fichte/Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano”, donde, tal y como puede desprenderse del título, sostiene la tesis de que estos dos filósofos alemanes están latentes en la evolución de la filosofía del madrileño. En la primera etapa de su pensamiento, después de abandonar la “zona tórrida” nietzscheana, comienza hacia 1905 un acercamiento a Fichte vía el neokantismo y Simmel, que daría paso en *Meditaciones del Quijote* (1914) a un equilibrio entre ambos. Aunque en los años veinte recuperaría la primacía de Nietzsche, se llegaría en los treinta a un nuevo equilibrio que parte de la noción de “vis activa” que Fichte llevaría a la madurez tomándola de Leibniz. En definitiva, estos virajes se comprenden desde “la tensión de fondo entre lo trágico y lo ético”¹⁴.

Anteriormente Ferrater Mora también había señalado la relación, diciendo en *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía* (1958) que Fichte es precursor de Ortega en su comprensión de la vida humana, desviada sin embargo por el intelectualismo. Al repasar esta cuestión, Alessandro Bertinetto sostiene que la presencia de Fichte es mucho más evidente de la que señaló Ferrater Mora, y más tarde en “La idea del principio y el principio de la idea” (2003) lo desarrolla. Afirma que la comprensión del alemán es sesgada dada la mediación neokantiana, sustituida después por un estudio directo de Fichte, que también le permitiría superar a Husserl¹⁵.

Centrándonos en la interpretación de la influencia de Fichte en la concepción de la política de Ortega, hay que destacar a José Luis Villacañas. En su libro sobre Ramiro de Maeztu señala que el “regeneracionismo liberal radical” del madrileño tiene dos nombres propios: Kant y Fichte, declarando que el segundo es en 1914 su “inspiración más profunda”, y con ello la base de su

¹³ Jacinto RIVERA DE ROSALES, “La recepción de Fichte en España”, *Éndoxa: series filosóficas*, 7 (1996), pp. 59-114, pp. 79-88.

¹⁴ Pedro CERESO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2011, p. 165.

¹⁵ Alessandro BERTINETTO, “La idea de principio y el principio de la idea: la influencia del pensamiento transcendental de J. G. Fichte sobre *La idea de principio en Leibniz* de J. Ortega y Gasset”, en Luis X. ÁLVAREZ y Jaime DE SALAS ORTUETA (coords.), *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a “La idea de principio en Leibniz”*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2003, pp. 85-138.

“socialismo evolutivo”¹⁶. Finalmente, en una tesis reciente, Juan Manuel Monfort estudia la cultura de Ortega, y con ello la influencia de Fichte en la misma. Indica que su gran aportación es “provocar el encuentro entre la cultura y la política”, algo que estaría presente en el filósofo madrileño, y asimismo el inspirar a Bismarck la creación del “Estado de la cultura” en el que estudió Ortega, admirándolo y tratando en gran medida de aplicarlo a España¹⁷.

3. La aceptación plena de Fichte: el Ortega neokantiano

En la primera etapa del pensamiento de Ortega Fichte está presente en las dos facetas señaladas, y es valorado positivamente en ambas: esto es, el filósofo madrileño asume su fondo y su forma. El camino por el que llega a conocerle tiene dos etapas, una indirecta y otra directa, siendo en la primera el influjo de Renan el elemento determinante¹⁸. En efecto, en el contexto del 98, según mostró en su momento Vicente Cacho, los intelectuales españoles contemplaron el Desastre del 98 a la luz de la *Débâcle*, dada la “proximidad psicológica” con los escritores que meditaron sobre la batalla de Sedán de 1870¹⁹. Precisamente un año después de la victoria prusiana sobre Napoleón III, Renan publicó un libro muy influyente en Ortega, probablemente más importante para la elaboración de su idea de nación que la conferencia *¿Qué es una nación?* (1882): *La reforma intelectual y moral*. Aquí sostenía, entre otras, la tesis de que “la Universidad de Berlín fue el centro de la regeneración de Alemania”, pues en el equivalente alemán a Sedán, la Prusia derrotada en Tilsitt (1897), frente a la “vanidad patriótica” se propuso la organización desde una “base moral”²⁰. La ciencia alemana había sido la que había derrotado a los franceses, pues habían seguido el proyecto fichteano de hacer de la pedagogía una cuestión política.

Proclamándose devoto del gallo, escribió Ortega que “los libros de Renan me acompañan desde niño”²¹, y señala cómo concebía su pensamiento en estos

¹⁶ José Luis VILLACAÑAS, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*. Madrid: Espasa-Calpe, 2000, pp. 118-120.

¹⁷ Juan Manuel MONFORT PRADES, *La cultura en Ortega: ámbito donde se realiza la vida humana*. Tesis dirigida por Javier SAN MARTÍN. Madrid: UNED, 2011, pp. 82 y 262.

¹⁸ Además de su repercusión en la recepción de Fichte por parte de Ortega, Renan es esencial en su teoría nacional por la interpretación dinámica que planteó. Jorge Acevedo señala al respecto que aporta “una significativa base empírica a la teoría racio-vitalista de la nación”. *Íbid.* Jorge ACEVEDO, *Ortega, Renan y la idea de nación*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2014, p. 85.

¹⁹ Vicente CACHO VIU, *Repensar el 98*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997, p. 77.

²⁰ Ernest RENAN, *La reforma intelectual y moral*. Barcelona: Península, 1972, pp. 65 y 66.

²¹ José ORTEGA Y GASSET, “Renan”, en *Obras completas*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004, II, p. 31. Se cita a Ortega según la última edición de sus *Obras completas*:

años cuando dice en 1911 que “lo que en Renan había de espíritu viviente y creador era lo que Fichte y Hegel y Schopenhauer habían inyectado en su cerebro”²². Y con ello se refiere entre otras cosas el papel atribuido a la educación y, más concretamente, a la Universidad. No es un mero medio educativo, sino que desde el punto de vista orteguiano, esta realidad es una “institución de nación”²³, un elemento vertebrador de la sociedad que parte del supuesto de que la raza se ha de salvar desde la cultura. Así lo indica en un texto de renano nombre, “La cuestión moral” (1908), donde habla de la decadencia de España como nación. Criticando que se achaque el mal a una cuestión administrativa, afirma que “desde su noble orgullo teutón virtuoso miraba Fichte a los pueblos románticos ir perdiendo las energías morales”, indicando desde él y Renan que hay que hacer “del ideal de cultura una religión nacional”²⁴.

Otra idea importante de la interpretación de la forma Fichte en Ortega es la concepción de su persona, del papel de intelectual y la concepción de la política. El pensador alemán representaba una asunción de la filosofía que le atribuía una función social, de iluminar los problemas de la sociedad poniéndose al frente de la resolución de los mismos. Cuando Fichte vivió la decadencia de su patria, ya antes de la batalla de Jena, comenzó a ofrecer en 1804 y 1805 una serie de conferencias dirigidas a un público amplio donde señalaba “los caracteres de la edad contemporánea”, afirmando que “el filósofo está obligado (...) a poder decir por adelantado a sus oyentes lo que quiere excitar en ellos” y que conoce gracias a su superioridad intelectual²⁵. Por eso él mismo se dirigió a sus compatriotas en un momento crítico de su historia con los célebres *Discursos a la nación alemana* pronunciados en 1807-1808. En ambos textos muestra un talante que en otra ocasión resumirá en una de las frases más citadas por Ortega cuando se refiere a él: la de que la misión del político, y la del intelectual en tanto que persona que interviene como tal en la clarificación de los problemas sociales, es “declarar lo que es”.

El primer momento en el que Ortega utiliza esta expresión es al escribir el “Discurso para los Juegos Florales de Valladolid” que su padre leyó en 1906. Se trata de un documento importante para conocer la idea de nación del joven

José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 volúmenes. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010. En adelante, se citará en romanos el volumen y en arábigos las páginas.

²² José ORTEGA Y GASSET, “La actualidad es germánica”, en I, 468.

²³ Así se denominan las instituciones de carácter público o privado que permiten a los políticos o intelectuales difundir entre la población un determinado metarrelato nacional. *Id.* Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, “La nacionalización de España...”, ob. cit., pp. 21 y 25.

²⁴ José ORTEGA Y GASSET, “La cuestión moral”, en I, 211.

²⁵ Johan Gottlieb FICHTE, *Los caracteres de la edad contemporánea*. Madrid: Revista de Occidente, 1976, p. 48.

filósofo, y que es particularmente interesante porque en él José Ortega Muni-lla aparece como un auténtico “Fiche español”, antes de que lo haga su hijo de forma directa. El influjo renaniano y otras cuestiones señaladas, así como otras que veremos líneas más abajo, entre ellas la interpretación religiosa de la política, organizan todo el discurso. Al comenzar su intervención, recordaba José Ortega y Gasset por boca de su padre que el sincero y virtuoso Fichte había pronunciado tras la victoria napoleónica unas palabras que “llevaban el mismo propósito que éstas mías y ardían en la misma llama”, y que habiéndolas escuchado “fecundamente” los alemanes, “vieron en la comunidad de su raza una forma divina de humana religión”. De un decaimiento únicamente comparable al español, sacaron las fuerzas que Ortega demandaba a los vallisoletanos, ofreciéndose como sembrador de un patriotismo que en otra ocasión llamará “del dolor”²⁶. Esto es, no quiere que se exalte a España como nación supuestamente gloriosa y perfecta, sino que se parta de sus males y se reforme desde ellos, como Renan y Fichte hicieron en sus países. La tensión Fichte-Nietzsche señalada por Cerezo se aprecia claramente en la noción de patriotismo que presenta Ortega, pues cita al austriaco para decir que su “nuevo patriotismo” apela al “ímpetu creador de nuevas formas de vida para el mañana”. Avanzando la tesis de las dos Españas de “Vieja y nueva política”, ve ya en 1906 que frente a la “hueca nacionalidad política” se está alzando una “nueva España”; y que las diferencia el hecho de que la primera trate de que el pueblo pierda la fe en sí mismo, dado que, como en el caso de los hombres, esto supone arrancar a España el “resorte de la vida”, romperle “el vidrio de la voluntad” y hacer de ella un pueblo de vanidosos donde cada hombre es un “enfermo de voluntad”. Al expresarse en estos términos evidencia el influjo nietzscheano, pero al mismo tiempo se asemeja a Fichte, puesto que para él la educación nacional tenía por primer objetivo “formar en el hombre una voluntad firme e infaliblemente buena”²⁷. En todo caso, está señalando un elemento que siempre será clave en su idea de nación: la dimensión proyectiva, de empresa. Aunque ahora el referente vitalista está muy presente, en su madurez Fichte le permitirá matizar esta concepción que de cualquier manera supone un alejamiento del nacionalismo tradicionalista. No obstante, ahora es más radical en este sentido, pues se da cuenta de cómo los encargados de “formar la conciencia nacional” apelan a que “rompamos con todo nuestro pasado”²⁸.

Además, sí que es totalmente fichteano en tanto que, vía Renan y Costa, radica en la educación la clave de la reforma española, con el objeto de desarrollar

²⁶ José ORTEGA Y GASSET, “[Discurso para los Juegos Florales de Valladolid]”, en VII, 71-72.

²⁷ Johan Gottlieb FICHTE, *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Tecnos, 1998, p. 32.

²⁸ *Ibid.*, pp. 74-75 y 78.

una “moral nacional” en la que las “virtudes individuales” sean mejoradas por las descuidadas “virtudes públicas”. Reconoce que España tiene tres problemas, el económico, el social y el religioso, pero apela precisamente al ejemplo alemán para decir que únicamente de las escuelas saldrán quienes puedan incidir en estos frentes. Por esto, afirma que “hay que cambiar al obrero de revolucionario en evolucionista: esto sólo se consigue en la escuela”. Su planteamiento es por tanto reformista, apela a un proceso lento, y en línea retórica que utilizará en 1914 opone a esta perspectiva los “vidrios fantasmagóricos” que nublan la vista de la sociedad y propone conseguir que cada nuevo español adquiera “horror a la ficción”²⁹. Parece estar más en la línea costista y fichteana que en la renaniana, pues la Universidad no aparece como el elemento central, pero cita precisamente al autor de *¿Qué es una nación?* para decir con él que la nación es suma de glorias pasadas y plebiscito cotidiano. Con ello se acerca directamente a Fichte, acudiendo a su idea de la “nueva educación”. En sus *Discursos a la nación alemana* la llamaba “educación nacional”, y se cuidaba bien de distinguirla de la “educación popular” porque su objetivo principal era el de la “formación de la nación”, desde un método que partía de Pestalozzi³⁰. En términos prácticamente idénticos, Ortega –discípulo de Natorp y también admirador del pedagogo suizo al que el propio Fichte conoció– resume toda su propuesta diciendo que “el fin de todos nuestros empeños es hacer un pueblo: la educación, pues, cualquiera que sea su forma, habrá de ser una educación nacional”³¹.

Por otro lado, en el discurso leído por Ortega Munilla, su hijo se muestra fichteano en cuanto a la apelación a la historia. Siguiendo a Fichte y Renan, sostiene que la nación no brota espontáneamente, sino que “toda construcción necesita de hondas raíces ocultas”. La “conciencia étnica” española se ha perdido, pero cree que, como existe un genio francés y un genio alemán, existe un “genio español” que los historiadores han de reconstruir, teniendo cada individuo que vivir “según el genio de su raza, o no logrará jamás la plenitud de sí mismo”. En términos semejantes a Fichte, tal y como se verá más abajo, dice que el Yo se ha de integrar en el Tú, y considera que “decir yo es decir mil”, que únicamente existe un “hombre-alemán, hombre-francés, hombre-español”³², igual que según el alemán era menester educar un “yo nacional y generalizado”³³.

La gran mayoría de las cuestiones expuestas por Ortega en los “Discursos para los Juegos Florales de Valladolid” se refieren a Fichte como creador de

²⁹ *Ibid.*, pp. 81-83.

³⁰ Johan Gottlieb FICHTE, *Discursos...*, ob. cit., pp. 18 y 25.

³¹ José ORTEGA Y GASSET, “[Discurso para los Juegos Florales...]”, en VII, 86.

³² *Ibid.*, en VII, 87-89.

³³ Johan Gottlieb FICHTE, *Discursos...*, ob. cit., p. 23.

significantes, a Fichte como forma. Tanto la misión del intelectual y del político como la centralidad atribuida a la educación, todo ello como elementos vertebradores de la nacionalidad, estarán siempre presentes en él. Pero es necesario estudiar el significado concreto que atribuye en estos momentos a dichos referentes, y para comprender el sentido que atribuye ahora a “declarar lo que es”, hay que centrarse en la recepción directa de la filosofía fichteana. Después de conocer a Fichte por medio de Renan, al viajar a Marburgo le comprenderá mediatizado ahora por el neokantismo y por Simmel.

En efecto, tal y como recuerda Pedro Cerezo, este centro de la renovación del pensamiento kantiano asumía la filosofía del pensador romántico sin caer en la minusvaloración de otros núcleos adscritos a la misma corriente filosófica. Pero además, cuando desde 1905 comienza a alejarse de Nietzsche, Ortega descubrirá a Simmel. Afirma Cerezo que el paso de la moral vitalista a la ciencia moral y la moral de la ciencia proviene de este cambio, que se traducirá en una tensión entre democratismo y aristocratismo en toda la obra orteguiana³⁴. Además hay que señalar, en relación al neokantismo, que el intento de conciliarlo con el socialismo es un proyecto que identifica a españoles y alemanes: Villacañas recuerda que existe un contexto político similar, la Restauración y el II Reich, monarquías cuasidemocráticas donde integrantes de la Institución Libre de Enseñanza –de raíz kantiana– como Fernando de los Ríos, son equivalentes de filósofos como Karl Vörländer. Buscaban, frente al marxismo, un socialismo ético, que el madrileño también anhelaba³⁵.

En este sentido, al hacerse neokantiano Ortega se vuelve también fichteano y acepta una filosofía que en relación a la idea de nación nos interesa por dos cuestiones: la defensa del socialismo nacional, y la apuesta por un nacionalismo utópico. En el citado texto “La cuestión moral” apela a construir un partido socialista liberal, entendiendo por socialismo el desarrollo de un ideal definido en términos religiosos. Frente a quienes apelan a que muera la nación en favor de los principios, se pregunta “¿Qué es una nación si no es un principio?”³⁶, porque con Cohen y Natorp está optando por un “socialismo ético” en base al que socialización significa humanización desde un ideal, la construcción de un auténtico “socialidealismo”³⁷. Este planteamiento era cercano al de la SPD, en uno de cuyos congresos estuvo Ortega, y se basaba en gran medi-

³⁴ Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica...*, ob. cit., pp. 147-150.

³⁵ José Luis VILLACAÑAS, “Estudio introductorio”, en Karl VÖRLÄNDER, *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*. Valencia: Natán, 2007, pp. 5-97, p. 6.

³⁶ José ORTEGA Y GASSET, “La cuestión moral”, en I, 212.

³⁷ José Luis MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, “La crisis del socialismo ético en Ortega”, en María Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (coord.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset: en torno a “Vieja y nueva política”*. Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 23-50, p. 36.

da en Lasalle. Frente al internacionalismo marxista, el socialismo lasalliano implicaba la aceptación de la dimensión nacional, de la circunstancia donde tenía que aplicarse una reforma cultural y moral. En los momentos finales de esta etapa de su pensamiento que estamos tratando, 1911, opone Ortega el socialismo al sindicalismo citando a Lasalle y Fichte para decir con ellos que mientras que el socialismo trata de “someter lo real a lo racional”, el sindicalismo pretende destruir al Estado porque éste es una construcción de la razón³⁸. El socialismo entendido como cultura y desarrollo pedagógico requiere según su teoría de un Estado fuerte para vertebrar la nación, y por esto en el mismo año en el que nace la CNT, y después de que haya criticado en varias ocasiones al PSOE por su internacionalismo, ofrece la propuesta que conoció en Alemania.

En este mismo artículo vemos un elemento importante de la concepción nacional de Ortega que es consecuencia directa de su adscripción a Fichte, ahora en relación al contenido de su filosofía. Considera que es uno de los eslabones en la construcción de una filosofía objetiva, que pretende conocer la realidad desde la razón pura. Según indica Molinuevo, el socialismo orteguiano se deriva de su noción del Yo, que consiste en esta etapa de su pensamiento en el intento de conciliarlo con el Todo; y ello conduce a una idea de nación en base a la que, para Fichte, “Alemania es Alemania en la medida en que es Europa, es decir, cultura, humanidad”³⁹. La cultura según Ortega es universal, o más bien europea, y las naciones han de integrarse en esta dimensión que reduce a la moral de la ciencia⁴⁰. “Europa=ciencia”, resumió en 1908 en el mismo texto donde precisamente aparece su primera referencia a Fichte, a la que más abajo aludiremos⁴¹; y así en la célebre polémica sobre los hombres y las ideas que mantuvo al año siguiente con Maeztu⁴² plantea que para regenerar a España, frente al culto a los héroes, se ha de optar por la causa objetiva universal⁴³. El intelectual vasco le acusa por ello en una carta de “objetivismo doctrinal”⁴⁴, y en efecto en esta etapa Ortega está optando con su política kantiano-fichteana por lo que más adelante tachará de utopismo intelectual, el intento de doblegar la realidad a la idea⁴⁵. Su patriotismo, su actitud

³⁸ José ORTEGA Y GASSET, “De puerta de tierra”, en I, 545-557.

³⁹ José Luis MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, “Salvar a Fichte...”, ob. cit., pp. 119-121.

⁴⁰ Vicente CACHO VIU, *Los intelectuales y la política: perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 53.

⁴¹ José ORTEGA Y GASSET, “Asamblea para el progreso de las ciencias”, en I, 186 y 191.

⁴² Acerca de esta polémica, *vid.* Inman E. FOX, “Sobre el liberalismo socialista: cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915”, en David A. KOSSOF y José AMOR Y VÁZQUEZ (coords.), *Homenaje a Juan López Morillas: de Cadalso a Aleixandre*. Madrid: Castalia, 1982, pp. 220-236.

⁴³ Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica...*, ob. cit., p. 147.

⁴⁴ Inman E. FOX, “Sobre el liberalismo socialista...”, ob. cit., p. 225.

⁴⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Fraseología y sinceridad”, en II, 595.

ante la nación, es en estos años un patriotismo utópico, porque quiere adaptar la circunstancia de España a un modelo ideal y universal, descubierto por la razón. Por este motivo, la idea de nación de Ortega en los años diez tiende a ser concebida como un todo social constituido en el Estado, en sentido político, dado que la nacionalidad no puede existir sin un instrumento que aplique la moral de la ciencia⁴⁶.

En este sentido, para Ortega la nación “no es un fin que justifique los medios”, sino que para los socialistas, dice en 1908, “su patria última es asimismo una idea, la humanidad que gana un jornal”⁴⁷. Se acerca así a la definición de Fichte, que también veía en la nación un medio desde el que integrar a los hombres en la humanidad desde una vía científica: “organizar la especie humana con libertad todas sus relaciones según la razón: he aquí el fin señalado a la vida entera de nuestra especie sobre la tierra”. Según el pensador alemán, esto se concretaba en una “vida racional” consistente en que “la persona se olvide de sí misma en la especie, ponga su vida en la vida del todo y la sacrifique a éste”. Afirmaba que la edad que estaban viviendo los alemanes se caracterizaba por un “grosero egoísmo”, y que frente a ello la “vida superior” que se desarrollaría en la siguiente edad, partiría del “desarrollo de un amor expansivo y comprensivo”. Conforme a Fichte, la persona debe “ser ofrendada a la idea”, que entiende como Yo superior donde mediante el amor quedan engarzados los seres humanos⁴⁸. De lo contrario, dirá en los *Discursos*, nunca podrían los alemanes salir de su estado, dado que “un pueblo puede depravarse por completo, es decir, ser egoísta, pues el egoísmo es la raíz de todas las demás depravaciones”⁴⁹. En términos similares, Ortega también diagnostica la existencia del odio en España, y en diversas ocasiones describe a sus compatriotas como personas corrompidas por este sentimiento. Su socialismo idealista es así una religión que ha de unir a los españoles para reformar su carácter, y no las costumbres, integrándoles por medio de la nación en la humanidad. Afirma que no mejorará la vida nacional si no se une a los españoles por “lazos místicos de virtud”⁵⁰.

4. La escisión interpretativa de Fichte

Después de la fase que acabamos de tratar, Ortega mantendrá una serie de significantes, pero les dará un nuevo significado que se comprende desde la

⁴⁶ Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica...*, ob. cit., p. 277.

⁴⁷ José ORTEGA Y GASSET, “La solidaridad alemana”, en I, 137.

⁴⁸ Johan Gottlieb FICHTE, *Los caracteres...*, ob. cit., pp. 45-47.

⁴⁹ Johan Gottlieb FICHTE, *Discursos...*, ob. cit., p. 18.

⁵⁰ José ORTEGA Y GASSET, “La cuestión moral”, en I, 211.

evolución de su filosofía. *Vieja y nueva política* se ha de entender en relación a *Meditaciones del Quijote* y “Ensayo de estética a manera de prólogo”, textos de 1914 que muestran la proyección de esta filosofía en tres ámbitos distintos, pero igualmente necesarios para estudiar su idea de nación y, particularmente, el influjo del pensamiento de Fichte en ella.

Pero antes de tratar esta cuestión, es necesario en este punto exponer brevemente algunas cuestiones sobre el significado de Fichte en la España de 1914. Para empezar, se ha de tener presente que fueron muchos los intelectuales que, desde diversas posiciones políticas, exaltaron a la nación Alemana. El que un país joven se hubiera convertido en una potencia mundial bajo el II Reich, o el esplendor cultural que precedió y acompañó a este proceso, son realidades que no pasaron desapercibidas en la España de comienzos del siglo XX, donde varios autores mostraron sus esperanzas de que existiera un Fichte a la española. Además, es un hecho relevante que en 1914 se produjera el centenario del filósofo alemán, siendo por ello numerosas las referencias a su persona y tal vez una de las razones por las que Ortega se presentara en el Teatro de la Comedia como su equivalente.

Pero ya antes del centenario existen alusiones muy diversas a Fichte, y las más de las veces es con Joaquín Costa con quien se le vincula. Así en 1913 *El Imparcial* no dudaba en decir que “la situación de España de hoy viene a ser la situación de Alemania de hace un siglo”, y que si “esta nación, a principios del siglo XIX tuvo a Fichte” para redimirse, “España, a principios del siglo XX, ha tenido a Costa”. Significativamente, este artículo firmado por el abate Ferrari, dice además que “la juventud de la contextura mental de Luis Araquistáin, Maeztu, Ortega y Gasset, Matías Peñalba, etc., cree en Costa como en un oráculo”⁵¹. El propio Ortega escribió, como es bien conocido, a la muerte del aragonés en 1911 que “apenas si he escrito una página alguna vez en que no apareciese el nombre de Costa como fondo resonante”⁵²; y en efecto, el papel que jugó el aragonés como intelectual regeneracionista es el que asumió Ortega y permite entenderle como el Fichte español. El propio Hipólito González dedica su libro a Joaquín Costa, y establece el mismo nexo de unión con Ortega, evidenciando esta realidad. Pero si el canario decía abiertamente que era Ortega el “Fichte español”, en el mismo año 1914 *El País* utilizaba el calificativo para Costa, dando noticia de la celebración del centenario de Fichte llamándolo a él “regenerador”⁵³.

⁵¹ Abate FERRARI, “Política quirúrgica”, *El Imparcial*, 10 de febrero de 1913.

⁵² JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “La herencia viva de Costa”, en I, 401.

⁵³ “Costa contra la guerra”, *El País*, 8 de febrero de 1914.

Desde algunos medios conservadores también se aludía en términos elogiosos a Fichte. Con ocasión del centenario, *La Época* señala que su filosofía produjo una “verdadera restauración del espíritu germano” y que es “uno de los autores de su nacionalidad”⁵⁴. Si para los liberales y republicanos era símbolo de la nacionalización a través de la educación, en este periódico se resaltaba que hubiera creado caracteres vigorosos. Otra interpretación más conservadora y militarista viene desde dentro del Ejército, puesto que en un contexto en el que la guerra de Marruecos era vista por muchos como el medio para vengar la humillación del 98, la potencia guerrera de Alemania era un ejemplo. Con ocasión de la inauguración de la Escuela Militar de Mallorca, el coronel José de Nouvilas recordaba que Alemania se desquitó en Sedán, pero después de aplicar un programa educativo que identificaba con la exaltación del patriotismo, diciendo que “Prusia escuchó la voz de su filósofo Fichte, y las sombras de Jena y Averstaed las disipó el sol de Metz y Sedán”⁵⁵. También en esta línea, y comenzada ya la Gran Guerra, se afirmaba en *Nuestro Tiempo* que los compatriotas de Fichte, aunque tuvieran un “ideal político”, nada pudieron hacer hasta haber “poseído la fuerza”⁵⁶.

Muy contraria era la interpretación de Ortega y Gasset y los integrantes de la cultura política liberal, cuya concepción resumía su amigo Giner de los Ríos en una entrevista. Afirmaba allí, estallada ya la Gran Guerra, que “lo que con Fichte hacía de la patria el Estado ideal, la Germania del espíritu y de la idea”, ha dado paso a “la Alemania territorial, a la material, a la que representa la fuerza bruta”⁵⁷. Con esto establecía un dicotomía entre dos Alemanias, algo que también asumía Ortega y que había definido tiempo atrás en términos muy similares. En 1908 había opuesto la Alemania del filósofo a la del burgués, la del “hombre digno”⁵⁸ a la que representaba el patriotismo y militarismo que en otros muchos textos también había denunciado e igualmente identificaba con el materialismo⁵⁹. Para él, como para Giner, Fichte no era el padre del militarismo, y la Alemania nacionalista era más bien una desviación de la propuesta hecha en 1807⁶⁰.

⁵⁴ “El centenario del filósofo Fichte”, *La Época*, 9 de febrero de 1914.

⁵⁵ “En la inauguración de una escuela militar”, *La correspondencia militar*, 14 de mayo de 1914.

⁵⁶ Capitán R., “Los armamentos y los ejércitos”, *Nuestro Tiempo*, 189 (septiembre de 1914), pp. 289-317, p. 291.

⁵⁷ “La opinión de Giner de los Ríos”, *El País*, 15 de agosto de 1914.

⁵⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Las dos Alemanias”, en I, 134-135.

⁵⁹ José ORTEGA Y GASSET, “La solidaridad alemana”, en I, 137.

⁶⁰ La concepción de Pío Baroja, germanófilo no únicamente de formación intelectual como Ortega y Giner, sino también por su actitud durante la Guerra, es interesante por su diferencia con respecto a la señalada. Afirma en una entrevista de 1914 que no existen dos Alemanias, la de Fichte y Kant y Von Kluk y Molke. Para él, “la Alemania culta y la guerrera” son la misma,

Por contra, el germano es atacado desde sectores que representan un nacionalismo opuesto al de matriz liberal que defendía Ortega. Un elemento clave en su idea de nación, la educación, lo fue también en los sectores reformistas de la España de la época. Por esto es significativo que mientras Rufino Blanco enseñara a Fichte –junto a Pestalozzi, Herbart o Spencer– desde la Escuela Superior de Magisterio, de la que Ortega fue profesor y en la que participaría también como conferenciante⁶¹, *El Siglo Futuro* viera en él un paradigma de la anti-España. Este órgano representa la postura del nacionalcatolicismo⁶², en cuyo metarrelato España aparecía como “nación enemiga por instinto, educación y naturaleza cristiana de moros, judíos y herejes”, entre los que incluye a los institucionistas, denunciando explícitamente que quisieran mostrar a los educandos las ideas de Fichte, que “tuvo por filosofía suya no darse cosa real, sino su propio yo”⁶³. Tal y como percibirá Ortega más adelante, el pensador alemán es paradigma de la filosofía idealista, opuesta al realismo escolástico que la Iglesia asumía como filosofía oficial. La enseñanza de filósofos como Fichte formaba parte del proyecto nacional de Ortega y su generación, porque era un modo de nacionalizar a los españoles no desde el catolicismo, sino desde las virtudes cívicas mencionadas más arriba.

Por ello es significativo que en 1913 España viviera una polémica educativa en la que sectores católicos se escandalizaron por el intento de “descristianizar a España” a través de un proyecto impulsado por la Dirección de Primera Enseñanza, consistente en la creación de un servicio circular de Bibliotecas cuyo contenido fijarían los inspectores de enseñanza, en su mayoría institucionistas⁶⁴. Diversos artículos en medios católicos y conservadores hicieron listas de los libros incluidos, y entre ellos estaba Fichte. No era Ortega, entonces cercano al Partido Reformista de Melquíades Álvarez, el impulsor de este proyecto educativo-nacionalizador, pero sí que estaba plenamente integrado en la cultura política liberal que lo impulsaba. No por casualidad, la primera vez que su pluma escribió el nombre de Fichte había sido en 1908

pues ciencia y precisión se encuentran tanto en la Universidad como en las armas. *Vid.* Pío BAROJA, “Pío Baroja, germanófilo”, *El País*, 30 de octubre de 1914.

⁶¹ “La educación en España”, *El Imparcial*, 14 de febrero de 1913.

⁶² El de nacionalcatolicismo es un concepto complejo y multiforme, que aquí utilizamos como el concepto de nación española que identifica su esencia con el catolicismo. Es un planteamiento configurado ideológicamente entre el siglo XIX y los años treinta del siglo XX, y contra el que Ortega opuso su nacionalismo liberal. *Vid.* Alfonso BOTTI, *Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*. Madrid: Alianza Editorial, 2008; Joseba LOUZAO VILLAR, “Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisando una interrelación histórica”, *Ayer*, 90 (2013), pp. 65-89.

⁶³ J. OROS, “La libertad de enseñanza y la razón”, *El Siglo Futuro*, 10 de abril de 1913.

⁶⁴ THYRESIAS, “Un abismo llama otro abismo”, *El Siglo Futuro*, 6 de mayo de 1913.

para llamar la atención acerca de que “actualmente no existen en ninguna biblioteca de Madrid –casi pudiera añadir ni privada– las obras de Fichte”, ni las de Kant hasta hace poco⁶⁵. Además, es muy relevante otro hecho, y es que el Inspector General de Primera Enseñanza era Rafael Altamira, uno de los integrantes del Grupo de Oviedo, núcleo del Partido Reformista, y además la persona que había traducido por vez primera al español los *Discursos a la nación alemana*⁶⁶. Otro inspector implicado era Lorenzo Luzuriaga, que estaría en el proyecto orteguiano de 1914, y publicaría luego artículos de carácter pedagógico en *España* (1915) y *El Sol* (1917).

La nacionalización basada en la educación tuvo otros episodios, cuyo carácter conocemos también por las críticas vertidas desde el conservadurismo católico. También en 1913 se formó el Patronato de Estudiantes, integrado por el Ministro de Instrucción Pública y el Consejo Universitario, con decanos, directores de instituto y escuelas, y con exclusión de representantes de la Iglesia. Como bien veía *El Siglo Futuro*, con esto se optaba por el “Estado docente”, y aunque no se citaba a Ortega como representante de la Universidad española, sí que se identificaba con Giner o Azcárate, y además con la enseñanza de Kant o Fichte⁶⁷.

Por tanto, cuando el 23 de marzo de 1914 pronuncia Ortega *Vieja y nueva política*, Fichte es un autor presente en ciertos debates públicos. Como en la etapa anterior, a la hora de construir su idea de nación, el filósofo español hace de él un referente, manteniendo cuestiones como la trascendencia de la educación o el protagonismo de los intelectuales en la vertebración nacional. No obstante, desde 1912 cambia el significado que atribuye a estas cuestiones, pues la filosofía de Ortega abandona el neokantismo y vive un “giro fenomenológico”⁶⁸ que culmina en 1914 con *Meditaciones del Quijote*, la primera exposición de su filosofía propia. En el mismo 1912 su *alter ego* Rubín de Cendoya resumía en *El Imparcial* la concepción emanada de la sentencia que afirma que la política es “expresar en cada momento lo que es verdad”, indicando que el político no ha de opinar por sí mismo, sino descubrir la opinión pública y sacarla a la luz. Ortega pregunta a Rubín en este diálogo ficticio si la interpretación es suya, contestando que no, dado que antes lo afirmaron Napoleón,

⁶⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Asamblea para el progreso de las ciencias”, en I, 191.

⁶⁶ En efecto, el historiador los publicó entre abril de 1899 y noviembre de 1900 en *La España Moderna*, escribiendo también el prólogo a su edición en 1900. *Vid.* Ignacio PEIRÓ MARTÍN, *Historiadores en España: historia de la historia y memoria de la profesión*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2013, p.107.

⁶⁷ *El Siglo Futuro*, 27 de septiembre de 1913.

⁶⁸ Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA, *La Generación del 14: una aventura intelectual*. Madrid: Siglo XXI, 2006, p.7.

Fichte y Lasalle, y dice que “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”⁶⁹. La conocida sentencia se resignifica desde que el filósofo madrileño comienza a asumir, en palabras de Pedro Cerezo, una política de base fenomenológica⁷⁰. En la epistemología que va desarrollando, la verdad no es el “deber ser” a construir, sino el “ser” a analizar, y por ello en *Meditaciones del Quijote* recuerda que verdad en griego es *alétheia*, que significa “desvelar”: proyectar sobre el ver pasivo un “ver activo” que descubre el bosque latente sobre el árbol presente⁷¹. Así abandona la pretensión de integrar a la nación española en una cultura objetiva supranacional y descubierta por la razón pura, planteando realizar una suerte de reducción fenomenológica de España. Su patriotismo, su actitud ante la nación, es un patriotismo fenomenológico porque la nota esencial del mismo es estudiar la realidad para poder extraer de allí los elementos posibles de mejora.

En relación a Fichte, esto es importante porque ahora cambia la interpretación que hace de su filosofía. Ya no le considera una expresión del objetivismo filosófico, sino todo lo contrario, el paradigma del subjetivismo. El “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914) es ilustrativo de su concepción. Considera Ortega que el idealismo es una forma de subjetivismo, y con este nombre califica a la modernidad filosófica en términos bastante duros: el subjetivismo es “la enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento”, el “pecado original de la época moderna”, la causa de que el XIX sea una época sin virtudes. Fichte es por ello un “hombre excesivo” cuyo influjo se extendió por toda la centuria anterior, sacando el mundo del Yo. Frente a esto, Ortega plantea una vía media entre subjetivismo y objetivismo con el “yo ejecutivo”, lo que implica no partir únicamente de la conciencia para analizar la realidad –como en la política utópica–, sino también de la circunstancia⁷². Según Ortega, el subjetivismo no es únicamente un presupuesto epistemológico errado, sino que sus consecuencias en la política son igualmente nocivas, pues provocan el utopismo intelectual. Así en 1927 escribirá que la razón se erigió en la modernidad como “piedra filosofal”, que pretendió crear la realidad, provocándose un “misticismo de la razón” que Fichte encarna al decir que la razón no tiene por objeto comprender lo real sino crear modelos hacia los que conducir las cosas⁷³. De ahí las revoluciones del siglo XIX, fracasadas

⁶⁹ José ORTEGA Y GASSET, “De puerta de tierra. II”, en I, 552.

⁷⁰ Pedro CERREZO GALÁN, “Experimentos de nueva España”, ob. cit., p. 67.

⁷¹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004, pp. 194 y 203. En la edición de las *Obras completas*, I, 769.

⁷² José ORTEGA Y GASSET, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, en I, 669.

⁷³ José ORTEGA Y GASSET, “Ni vitalismo ni racionalismo”, en III, 724.

porque no comprendieron que el ser humano es una realidad circunstancializada que no se ha de entender en abstracto, sino a partir de la nación concreta. Según dirá en 1928 ante el Parlamento chileno, en el Renacimiento comenzó una “política de ideas” equivocada porque en ella “la idea no cumple su misión de reflejar pulcramente la realidad social”, sino lo que Fichte –al que llama “el *enfant terrible* del pensamiento occidental”– expone al afirmar que “la misión de la realidad es copiar nuestras ideas”⁷⁴.

Desarrolla de esta manera una interpretación de la historia de Europa en clave filosófica, que divide en tres momentos, según vemos en los textos arriba mencionados y más claramente en “Goethe desde dentro” (1932): en el Renacimiento comenzaría ese pecado de soberbia en la razón, que trataría de construir el mundo a su imagen y semejanza, provocando a nivel social que entre 1750 y 1900 la europea fuera una historia de revoluciones. Vuelve a referir a Fichte como el autor que lleva a su extremo esta situación, para afirmar después que la última etapa se daría entre 1800 y 1900, momento en que los intelectuales ascienden a los principales puestos de la sociedad y hacen un ensayo de imperialismo⁷⁵. Precisamente, aunque “Goethe desde dentro” tiene fragmentos anteriores, está escrito a fines de 1932, cuando Ortega se ha decepcionado con un régimen político, la II República, que se ha definido como auténtico régimen de intelectuales⁷⁶. Pero hay que volver algunas décadas atrás para ver que Ortega sigue asumiendo a Fichte en un sentido muy distinto.

En efecto, aunque a raíz del giro de 1912 no valore positivamente la filosofía del alemán, el proyecto político orteguiano es fichteano en tanto que parte de los elementos de significación que ha tomado de este referente. La crítica al radicalismo revolucionario no implica ni mucho menos una opción de Ortega por el conservadurismo, sino una apuesta por el reformismo. El de 1912 fue un año importante para Ortega no únicamente por su acercamiento a la fenomenología, sino también por los acontecimientos políticos de España. Se había organizado el Partido Republicano Reformista, que ante la crisis del sistema de la Restauración ocurrida al ser asesinado Canalejas ese mismo año, se había convertido en una opción real de gobierno, generando una enorme expectativa entre los intelectuales⁷⁷. Ortega se comprometería con este proyecto impulsado por Azcárate y Melquíades Álvarez a través de la Liga de Educa-

⁷⁴ José ORTEGA Y GASSET, “[Discurso en el parlamento chileno]”, en IV, 230.

⁷⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Goethe desde dentro”, en V, 109-247.

⁷⁶ Juan Pablo FUSI AIZPURÚA, “Tercera parte. La cultura”, en Santos JULIÁ, José Luis GARCÍA DELGADO, Juan Carlos JIMÉNEZ y Juan Pablo FUSI, *La España del siglo XX*. Madrid: Marcial Pons, 2007, p. 589.

⁷⁷ Santos JULIÁ DÍAZ, “Los intelectuales y el rey”, en Javier MORENO LUZÓN (coord.), *Alfonso XIII: un político en el trono*. Madrid: Marcial Pons, 2003, pp. 307-336, p. 310.

ción Política Española que funda en 1913. Este instrumento de nacionalización se asemeja a otras iniciativas emanadas del espíritu del autor de los *Discursos a la nación alemana*, con las que compartía la apuesta por una relación directa entre educación y patriotismo. Luis André, otro pedagogo germanófilo y miembro de la Escuela Superior de Magisterio, lo señalaba en un interesante artículo de *La España moderna*: Fichte resaltó la necesidad de una "educación para la ciudadanía" por efectos tanto personales como sociales, y eso había dado lugar a realidades como la Asociación para la formación y educación política, fundada por Stein y Hardenberg y basada en el ideal de *Selbstverwaltung* o gobierno de sí mismo. Según André, lo que había planteado Fichte era un "Estado cultural" donde se compatibilizara la acción de "la aristocracia espiritual de las almas elevadas" constituidas en "elementos directores", con "la democracia social interpretada como igualdad de condiciones", de suerte que se conformara un "espíritu colectivo"⁷⁸. Cuando Ortega crea la Liga de Educación Política se centra exclusivamente en el primero de estos puntos, la formación de las minorías directoras, pero con el mismo objetivo de vertebrar culturalmente a la nación española.

La cuestión de la educación se ve más claramente en la presentación pública de la entidad, el discurso del 23 de marzo en el Teatro de la Comedia de Madrid. No solamente asume el papel de intelectual desde el patriotismo fenomenológico, esto es, la función del mismo como constructor de España partiendo de analizar su realidad. También el estilo retórico de *Vieja y nueva política* es similar al de los *Discursos a la nación alemana*. Fichte había organizado toda su intervención desde una dicotomía, dada entre la "vieja educación" y la "nueva educación", vinculándolas a dos modalidades de nación alemana, la autoritaria y caduca, y la moderna y auténtica. Para el intelectual alemán, la vieja educación adormecía la "vida real", mientras que la nueva podría canalizar los "impulsos vitales"⁷⁹. Del mismo modo, para Ortega la vieja política tiene a España sumida en un estado fantasmal, en un sistema cuyo constructor es el "empresario de la fantasmagoría". Cánovas dejó encorsetada a la "España real", y por esto el objeto de la nueva política ha de ser el de aumentar la vitalidad de la España que se niega a morir⁸⁰. Además, en la línea de la etapa que hemos estudiado previamente, Ortega mantiene la crítica que hace Fichte al espíritu egoísta y materialista que prima en su época, y que es consecuencia de la vieja educación. Frente a la vieja política que lleva a España a su destruc-

⁷⁸ Eloy Luis ANDRÉ, "El problema de la educación cívica", *La España moderna*, 304 (abril de 1914), pp. 91-110, pp. 98-103.

⁷⁹ Johan Gottlieb FICHTE, *Discursos...*, ob. cit., p. 30.

⁸⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política*, en I, 717.

ción, propone Ortega vertebrar a la nación con “lazos de solidaridad”⁸¹. Igualmente mantiene, frente al marxismo, simpatía por Lasalle, y por ello Villacañas resalta que la consigna “liberal-nacional-socialista” asume, por vía fichteana, una energía revolucionaria basada en la ética⁸².

Ortega aplica así en su discurso la defensa de la cultura del amor que también menciona en *Meditaciones del Quijote*. En este libro vemos un elemento que es también netamente fichteano, el relativo a la mitología nacional. Para Fichte, la nota determinante de una nación es su cultura, que encarna el espíritu unitario que desde el romanticismo se querrá imponer en los Estados hasta entonces multiculturales⁸³. Según su tesis, existen unas “características étnicas” que en el caso de los alemanes se habrían mantenido puras, transmitiéndose desde el lenguaje y creando un “entendimiento común y único” a través de los siglos. Por vía de la filosofía, penetraría con toda perfección en la vida, y a través de la poesía, un “círculo simbólico” se constituiría desde su ampliación hacia el pueblo⁸⁴. Ortega no cree en la existencia de este determinismo de la lengua que Fichte incluso explica desde la adaptación física, pero sí en la importancia de la cultura mantenida secularmente a través de símbolos. En 1915 lo explicará con claridad en un artículo, “La guerra, los pueblos y los dioses”, donde afirma creer en un determinismo de carácter no biológico, sino psicológico, basado en la idea de que “una raza es una manera de pensar”. Cita a Schelling y su *Filosofía de la Mitología* para decir que “un pueblo es, en última instancia, su mitología”, y con ello se asemeja también a Fichte cuando explica esta cuestión diciendo que el pensamiento que constituye la identidad de las naciones está conformado por creaciones científicas, estéticas o jurídicas de alto nivel, pero que éstas adquieren su forma en la “atmósfera mítica del pueblo”. Para Schelling, como para Fichte, el lenguaje es una de las manifestaciones principales de esa mitología, dado que brota de la conciencia y posibilita la “comunidad radical de los espíritus”. Abiertamente aclara Ortega que interpreta en clave metafórica esta afirmación, y señala que en su pensamiento el mito son las “creencias básicas de que parte nuestro edificio espiritual”, que conforman una “substancia colectiva” que penetra en todos los individuos, de suerte que “una mitología es un pueblo”⁸⁵.

No lo cita en este artículo, pero sí en otros muchos de la época y sobre todo en *Meditaciones del Quijote*: el mito máximo de España, lo que constituye la

⁸¹ *Ibid.*, en I, 725.

⁸² José Luis VILLACAÑAS, *Ramiro de Maeztu...*, ob. cit., pp. 119-120.

⁸³ Juan Manuel MONFORT PRADES, *La cultura en Ortega...*, ob. cit., p. 86.

⁸⁴ Johan Gottlieb FICHTE, *Discursos...*, ob. cit., pp. 66-87.

⁸⁵ José ORTEGA Y GASSET, “La guerra, los pueblos y los dioses”, en I, 914-918.

“religión nacional” según señalara más radicalmente Unamuno⁸⁶, es Don Quijote de la Mancha. Mucho se escribió sobre esta figura a comienzos del siglo XX, dado que la meditación sobre la identidad de España se trató de enraizar en su literatura⁸⁷. En su libro de 1914 Ortega señala como hará un año después que la raza –la manera de pensar– produce la cultura, y ocurre que la española es una “raza caos” o “impura” donde no están bien equilibradas las dos castas humanas que deberían integrarla: la de los “meditadores” y la de los “sensuales”. La primera se identifica con la “cultura germánica”, que profundiza en las cosas, y la segunda con la “cultura mediterránea”, que es impresionista porque carece de conceptos con los que dar forma a la materia⁸⁸. Don Quijote representa este heroísmo impresionista, de esfuerzo por el esfuerzo, frente al que plantearía Ortega un heroísmo cervantino y equilibrado, un “ideal de salud” entre las dos culturas⁸⁹. Pero hay otro símbolo igualmente ilustrativo para entender la identidad de los españoles, que es El Escorial.

El hecho de que Ortega se fijara en este monumento colosal no es baladí. Es importante el hecho de que el filósofo residiera durante largas temporadas de su vida en este pueblo madrileño, pero también hay que tener presente que es el símbolo máximo de la monarquía católica y universal de Felipe II. En el nacionalismo conservador y tradicionalista era el paradigma del esplendor español, el modelo a imitar –significativamente, el estilo herreriano será el que los arquitectos al servicio de Franco utilizarán más tarde para identificarse arquitectónicamente con el imperio Austria– porque reflejaba el máximo que había dado de sí el carácter español. Pero Ortega no idealiza el pretérito, sino que, desde el patriotismo fenomenológico, se dispone ante España analizando su identidad para comprenderla y extraer los elementos de reforma potencial. Así, cree ver en El Escorial más la causa de la decadencia de España que la consecuencia de su esplendor. Lo que simboliza es el espíritu impresionista, “el esfuerzo aislado y no regido por la idea”, que es la grandeza y la miseria de España. El monasterio, dice en “Meditación del Escorial” escrito en 1915, no muestra sino el “esfuerzo puro” que no lleva a ninguna parte, consecuencia de ese subjetivismo que durante tres siglos ha enfermado a España y cuyo paradigma a nivel filosófico es Fichte⁹⁰.

⁸⁶ Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, pp. 275-278.

⁸⁷ Al respecto, *vid.* JOSÉ MONTERO REGUERA, *Cervantismos de ayer y de hoy: capítulos de historia cultural hispánica*. San Vicente del Raspeig: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2006.

⁸⁸ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote...*, ob. cit., pp. 215-217 y 231. En *Obras completas*, I, 775-777 y 781.

⁸⁹ Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 26-29.

⁹⁰ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El Espectador VI*, en II, 663.

Precisamente, establece por vía de su maestro Hermann Cohen –pues él es el que se dio cuenta al releer el Quijote– una conexión entre Don Quijote y Fichte radicada en el impresionismo, en el esfuerzo puro. Sancho Panza habla continuamente de la “hazaña”, que Ortega distingue de la “acción” porque al contrario de ésta, aquélla carece de finalidad, y el profesor neokantiano señaló que el fundamento de la filosofía fichteana es precisamente el *Tathandlung*, que Tieck traduce por “hazaña”. Aquí vemos más claramente que en ningún otro texto que Ortega interpreta en sentido negativo el contenido de la filosofía de Fichte, pero que lo utiliza para explicar la identidad española. Planteaba un equilibrio entre lógica y voluntad, que la nación como empresa que une voluntades siguiera un ideal, y que incluso en esta época en que ha superado el neokantismo, ve encarnado en Kant. Frente a lo que escribía en su etapa anterior, ahora Ortega considera que es Fichte un filósofo que rompió el camino abierto por el filósofo de Königsberg, enfatizando la hazaña contra la lógica.

Así existe una interpretación dual de la filosofía de Fichte a la hora de definir la identidad de los españoles por parte de Ortega. Por un lado, acepta su apuesta por descubrir desde la mitología –entendida en sentido de creación cultural– la esencia de la nación. Pero por otro, precisamente considera que el filósofo alemán es el paradigma de una realidad negativa que cree descubrir en estos símbolos, Don Quijote y El Escorial. Existe otra vez más un Fichte como forma y un Fichte como fondo que se cuida de distinguir, asumiendo sus significantes pero no su significado, y tanto la apuesta por la nacionalización educativa como la idea del papel del político son las otras dos manifestaciones de lo primero.

5. Fichte y su concepción de la vida en *De Europa Meditatio Quaedam*

Puesto que es la evolución filosófica la cuestión determinante para explicar el cambio en la interpretación orteguiana, es comprensible que una vez Ortega asume la razón vital, cambie escasamente su definición de la figura de Fichte. Aunque su pensamiento evoluciona ampliamente en las décadas que siguen a *Meditaciones del Quijote*, los elementos principales se mantienen. Así, existe un *continuum* en cuanto a la influencia de Fichte en su idea de nación, que únicamente se verá modificado en el que es precisamente el texto de madurez de Ortega sobre la cuestión: *De Europa Meditatio Quaedam* (1949). En esta conferencia publicada póstumamente como *Meditación de Europa* (1960), el alemán vuelve a ser valorado positivamente no únicamente en cuanto que creador de significantes, sino también al aceptar el significado que da a los mismos, aunque en relación a un único elemento de su filosofía: la idea sobre la vida.

La vida es la categoría más importante del pensamiento orteguiano, siendo, como dijera en 1923, el reto máximo de la filosofía en su época el definirla y

conciliarla con la cultura. Al publicar *El tema de nuestro tiempo*, el propio Ortega se presenta a sí mismo como el Fichte español, no ya en relación a *Discursos a la nación alemana* sino al texto que la Revista de Occidente presentaría en español una década después⁹¹. Citando al comenzar los *Caracteres de la edad contemporánea*, dice que “yo intentaré ahora someramente describir lo que considero tema capital de la nuestra”. Con esto, asume la función iluminadora del intelectual, pues no únicamente el político tiene que declarar lo que es, pero además apreciamos la modificación en la valoración de la filosofía fichteana. Si bien continúa criticando el subjetivismo, también acude al alemán para describir la vida como realidad de “carácter transitivo”. Una de las frases más aludidas de Fichte a lo largo de las miles de páginas que componen las obras completas de Ortega es aquélla en la que dice que “filosofar es, propiamente, no vivir, y vivir, propiamente, no filosofar”. Según aclara, con ello entiende que filosofar es “sobre-vivirse, que es consustancial a la vida”, señalando que la vida es ejecutividad porque necesita “entusiasmarse” con algo ajeno a ella⁹².

En esta línea, contradiciendo lo que había expuesto en su trabajo sobre El Escorial, en 1929 señala que Fichte es *enfant terrible* del kantismo, y que el carácter mediterráneo se caracteriza por la contemplación, la razón pasiva. Frente a ello, la de los germanos sería una actitud de razón “constructiva”, en la que la vida no es pasiva sino que significa “esforzarse”. No obstante, sigue en este texto que escribe para el centenario de Kant afirmando algo que forma parte del pensamiento orteguiano sobre la idea de nación desde el principio, y que asume en parte por influjo de Renan: radicar su origen en el espíritu germánico medieval. En este artículo señala que con el ímpetu germano “entra en la historia un principio nuevo, al cual se debe la existencia de Europa; la voluntad personal, el sentido de la independencia autónoma frente al Estado”⁹³. Según Ortega –y en lo que es una constante del pensamiento liberal español⁹⁴–, el liberalismo –entendido como limitación del poder del Estado– tiene su origen en la Edad Media, más concretamente en el espíritu feudal que aportaron los invasores germánicos. Si Renan escribía que “la Francia de la Edad Media es una construcción germánica”⁹⁵, Ortega casi parafraseándolo señala que la “acción personal de los señores germanos ha sido el cincel que esculpió las nacionalidades occidentales”⁹⁶. El *Tatbestandlung* es en el texto de 1929 el desa-

⁹¹ Además de ser su editorial la que publicó en 1934 *Los caracteres de la edad contemporánea*, fue uno de sus discípulos, José Gaos, quien la tradujo al castellano.

⁹² José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, en III, 571 y 601-602.

⁹³ José ORTEGA Y GASSET, “Kant”, en IV, 274.

⁹⁴ José VARELA ORTEGA, *Los señores del poder y la democracia en España: entre la exclusión y la integración*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 2013, p. 237.

⁹⁵ Ernest RENAN, *La reforma...*, ob. cit., p. 31.

⁹⁶ José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*, en III, 501.

rollo de la filosofía de Kant, y no la entiende como utopismo intelectual, sino una “filosofía de vikingo” que oculta un demasiado humano “yo «quiero»”⁹⁷.

Expone así una serie de cuestiones que vinculan la idea de nación con la concepción de la vida que va desarrollando Ortega y que llegará a *Meditación de Europa*. Aquí habla de Fichte en una nota diciendo que podría ser “el filósofo más actual” si careciera de patetismo, pero indicando que es “el primer pensador que define al hombre como siendo primaria y fundamentalmente *reine Agilität*”. Fichte lleva a su plenitud no el subjetivismo, según dijera antes, sino la idea de Leibniz en virtud de la que la realidad es actividad, la vida es “ser-ágil”. En su idea de nación, que define como vida colectiva, establece Ortega diversas dualidades, y entre ellas la primera es la que deriva de su interpretación de la vida individual: es ecuación entre un “*ser inercial* –receptivo, tradicional–”, y el “*ser ágil* –emprendedor, afrontador del problema–”⁹⁸. Esta doble dimensión de la nacionalidad es elemento clave de la definición ofrecida por Ortega, asumida una vez más gracias a la influencia de Renan. En su famosa conferencia *¿Qué es una nación?* afirma el francés que la nación está conformada por una tradición compartida, “haber hecho grandes cosas juntos”, pero también, “querer hacerlas en el porvenir”⁹⁹. De esta suerte, el futuro es la dimensión temporal más importante de la nación¹⁰⁰.

La faceta proyectiva de la nación no aparece exclusivamente en 1949, sino que forma parte esencial de su propuesta en los principales textos donde medita sobre ella. En *España invertebrada* (1921) o *La rebelión de las masas* (1930) lo expone, pero sin citar a Fichte en ningún momento. Además ocurre que, si bien en *De Europa Meditatio Quaedam* atribuye al alemán el origen de la definición de la vida como realidad proyectiva, en ocasiones distintas lo vincula a otras personas. En el mismo 1949, es Goethe quien, en los textos que escribió para su centenario, es descrito como el representante máximo de la idea de la vida como tarea¹⁰¹. Con esto vemos que si bien Fichte es asumido positivamente y está presente en la propuesta orteguiana, la importancia que le atribuye, o que muestra en público, es de carácter formal. Esto es, le cita o no en función de la circunstancia y la intención buscada en cada momento. Así, en el centenario

⁹⁷ José ORTEGA Y GASSET, “Kant”, en IV, 275.

⁹⁸ José ORTEGA Y GASSET, “De Europa Meditatio Quaedam”, en X, 102.

⁹⁹ Ernest RENAN, *¿Qué es una nación?* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983, p. 5.

¹⁰⁰ Jorge ACEVEDO, *Ortega, Renan...*, ob. cit., p. 61.

¹⁰¹ José ORTEGA Y GASSET, “Sobre un Goethe bicentenario”, en VI, 549-562. Y diez años antes, en 1939, afirmó que no era ni Kant ni Fichte, sino Comte, el que se da cuenta de que la vida es “acción”, que podemos entender en el mismo sentido de *reine Agilität* porque también se refiere a la vida no como hazaña sin más, sino “plan de ataque a las circunstancias”. *Vid.* José ORTEGA Y GASSET, “Ensimismamiento y alteración”, en V, 527-605.

del autor del *Fausto* le homenajea atribuyéndole a él el descubrimiento, pero en el momento en que quiere ofrecer a la Europa salida de la crisis de la II Guerra Mundial el camino a seguir, es Fichte el escogido porque se identifica otra vez con su labor. Ortega se había dado cuenta de que la salvación de la circunstancia española requería la salvación de la circunstancia europea, de que el proyecto sugestivo de vida en común había de ser ultra-nacional. Por esto, si *Vieja y nueva política* fueron unos *Discursos a la nación española*, podríamos decir que *De Europa Meditatio Quaedam* fue, también fichteamente, una suerte de *Discursos a la ultranación europea*.

A partir esta clave europeísta entendemos las dos dualidades desde las que Ortega define el significado de la idea de nación en su discurso. La primera de ellas, la ya expuesta entre empresa y tradición, que aparece en la “dualidad del hombre griego” –entre *genos* y *polis*–. La segunda es la “dualidad del hombre gótico”, dada porque al desarrollarse en el Medioevo las naciones, sumándose el injerto germánico al sedimento romano, existió de facto un “*balance of power*” en el que cada nación europea se definía en relación a un “fondo ultranacional”, con un “poder público” sustentado en una “opinión pública”. Si al definir la primera dualidad acude Ortega a Fichte para ofrecer su definición de la vida, ahora vuelve a referirse a él para mostrar que la nación se ha de integrar en un elemento superior. Recuerda que el autor de los *Discursos* fue “el primero en sentir con pasión (...) la nación alemana”, y que para él lo característico de la misma era ser “pueblo de la Humanidad”. El “ser agilidad” en la nación proyectada significa que “el mejor programa de ser hombre que cabe” es el “Universalismo” o “Cosmopolitismo”. Denuncia que los “hipernacionalismos recientes” –el nazismo–, quisieron hacer alemana a la humanidad, mientras que lo que propondría Fichte era lo contrario: la germanización del mundo implica que “previamente Germania se haya hecho Humanidad”. En una nota, dice Ortega que esta “fórmula” fichteana es “la más clara expresión vivida” de todo lo que sus páginas anteriores quieren decir que es una nación¹⁰².

De esta manera, la integración en Europa desde la vía federal no implica para Ortega renunciar a la identidad española, que según vimos trató de definir en *Meditaciones del Quijote*, sino contribuir a un proyecto común –la Europa unida– aportando la concepción española del mundo. El perspectivismo orteguiano juega un papel importante en esta concepción de la nacionalidad, dado que sigue considerando que la cultura, a pesar de ser objetiva, se concibe desde la circunstancia, en este caso nacional, y ha de ofrecerse a las demás perspectivas para que juntas se complementen. La dualidad del hombre gótico no es expuesta así únicamente en sentido político, sino sobre todo cultural e in-

¹⁰² José ORTEGA Y GASSET, “De Europa Meditatio Quaedam”, en X, 84-86, 115-117 y 123.

telectual. Ortega busca, partiendo de Fichte, que se desarrolle algo parecido a lo que Habermas llamaría un “esfera pública europea”, en el que los ciudadanos asuman que sus problemas nacionales forman parte de una problemática mayor. Para este autor de nuestros días, no se trata de una “supranacionalización”, sino “transnacionalización”, esto es, que las esferas nacionales preexistentes se abran entre sí¹⁰⁵. Ortega, desde su interpretación de Fichte, avanza en parte esta postura, porque a pesar de que habla de la “ultranación” no ape-la a construir un nuevo foro común de la nada, sino que los españoles, alema-nes, y demás europeos, tomen conciencia de la realidad que ya tienen y la desarrollen.

6. Conclusión

Según se ha señalado, Fichte es un autor que está siempre presente en Ortega y Gasset, aunque en proporciones diferentes a nivel cualitativo y cuan-titativo. Podemos distinguir tres momentos, diferenciados según cómo este re-ferente de nación sea asumido desde las experiencias que la circunstancia impone a Ortega, dándole un significado distinto a los significantes que de él toma. Así en la primera etapa, en la que Ortega es neokantiano hasta 1912/1914, asume –también por el influjo de Simmel– elementos del pensa-miento fichteano que nunca abandonará: el papel social del intelectual y el po-lítico con la función de “declarar lo que es”, la centralidad de la educación –y más en concreto de la Universidad– como instrumento nacionalizador, o la di-mensión proyectiva de la nacionalidad. Pero le da un contenido filosófico que sí se modificará con el tiempo, y que, vía el neokantismo de Marburgo, le per-mite asumir una filosofía que interpreta como objetiva. Su idea de nación en definitiva parte de un patriotismo utópico, en el que la reforma de España ha de partir de adaptar su realidad a una cultura objetiva y extranacional.

La segunda fase comienza desde que en 1912 vive un giro fenomenológico consolidado en 1914, escindiéndose ya de Fichte porque, si bien asume su for-ma, los significantes arriba mencionados, cambia el análisis de su fondo, del significado que les otorga. Ahora Fichte es paradigma del subjetivismo, a cuyo radicalismo atribuye en gran medida la decadencia del pensamiento y particularmente del carácter español que –en un sentido por otro lado muy fichteano, de análisis de los mitos nacionales– ve encarnados en Don Quijote y El Escorial. Ortega opta por un ideal de salud que lo contrapesa con el ob-jetivismo, y que se manifiesta en la razón vital. Por ello su interpretación de la

¹⁰⁵ Jürgen HABERMAS, *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI*. Madrid: Trotta, 2009, p.182.

sociedad huye del utopismo y la revolución, y apela a la reforma partiendo del análisis de la situación real. Es el suyo un patriotismo fenomenológico, puesto que propone partir de la circunstancia y no del arquetipo construido utópicamente.

Pero es precisamente en 1914 cuando actúa como el Fichte español, el intelectual que se pone al frente de su generación al igual que el alemán a comienzos del XIX, pues en *Vieja y nueva política* no está ya hablando por vía de otra persona según hizo en el discurso de los Juegos Florales de Valladolid de 1906. No únicamente trata de "declarar lo que es", sino que establece una dicotomía de las Españas similar a la de Fichte, y siguiéndole alude a la reforma educativa como elemento de cohesión contra la ficción por un lado, y ante el egoísmo y la insolidaridad por otro.

El último momento tiene su culmen muchos años después, con la conferencia *De Europa Meditatio Quaedam* de 1949, aunque está avanzada en textos anteriores. El elemento esencial que permite que hablemos de otra etapa radica en que asume de nuevo en sentido positivo la filosofía de Fichte, viéndole como uno de los primeros autores que definieron la vida como "ser ágil", proyectivo. No obstante, hay que señalar que las alusiones al filósofo alemán parecen circunstanciales, dado que en ocasiones alude a Goethe como el primer autor que se dio cuenta de la situación que defiende. En todo caso, en su proyecto europeo el germano está presente para señalar la dimensión de futuro de la nacionalidad y también su integración en un contexto mayor que interpreta desde la cultura. ●

Fecha de recepción: 31/05/2016
Fecha de aceptación: 09/06/2016

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVEDO, J. (2014): *Ortega, Renan y la idea de nación*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- ARCHILÉS CARDONA, F. (2009): "La nación de las mocedades de José Ortega y Gasset y el discurso del nacionalismo español (1906-1914)", en Carlos FORCADELL; Pilar SALOMÓN; Ismael SAZ (coords.), *Discursos de España en el siglo XX*. Valencia: Universidad de Valencia, pp. 65-122.
- (2013): "Lenguajes de nación. Las «experiencias de nación» y los procesos de nacionalización: propuestas para un debate", *Ayer*, 90, pp. 91-114.
- BERTINETTO, A. (2003): "La idea de principio y el principio de la idea: la influencia del pensamiento trascendental de J. G. Fichte sobre *La idea de principio en Leibniz* de J. Ortega y Gasset", en Luis X. ÁLVAREZ y Jaime DE SALAS (coords.), *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a "La idea de principio en Leibniz"*. Oviedo: Universidad de Oviedo, pp. 85-138.
- BOTTI, A. (2008): *Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*. Madrid: Alianza Editorial.
- CACHO VIU, V. (1997): *Repensar el 98*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2000): *Los intelectuales y la política: perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CEREZO GALÁN, P. (1984): *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- (2007): "Experimentos de nueva España", en José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política y otros estudios programáticos*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 11-97.
- (2011): *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- FICHTE, J. G. (1976): *Los caracteres de la edad contemporánea*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1998): *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Tecnos.
- FOX, I. E. (1982): "Sobre el liberalismo socialista: cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915", en David A. KOSOFF y José AMOR Y VÁZQUEZ (coords.), *Homenaje a Juan López Morillas: de Cadalso a Aleixandre*. Madrid: Castalia, pp. 220-236.
- FUSI AIZPURÚA, J. P. (2007): "Tercera parte. La cultura", en Santos JULIÁ; José Luis GARCÍA DELGADO; Juan Carlos JIMÉNEZ; Juan Pablo FUSI, *La España del siglo XX*. Madrid: Marcial Pons.
- GEERTZ, C. (1998): *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GONZÁLEZ REBOLLAR, H. (1914): *La nueva política: críticas de actualidad. Primera parte. El ambiente*. La Laguna de Tenerife: Imprenta de Sucesor de M. Curbelo.
- (1915): "Carta a José Ortega y Gasset. La Laguna, 22 de julio", en Fundación Ortega-Marañón, Fondo José Ortega y Gasset, Sig.: C-62/bis/8d.
- HABERMAS, J. (2009): *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos, XI*. Madrid: Trotta.
- JULIÁ DÍAZ, S. (2003): "Los intelectuales y el rey", en Javier MORENO LUZÓN (coord.), *Alfonso XIII: un político en el trono*. Madrid: Marcial Pons, pp. 307-336.
- LOUZA VILLAR, J. (2013): "Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisando una interrelación histórica", *Ayer*, 90, pp. 65-89.
- MENÉNDEZ ALZAMORA, M. (2006): *La Generación del 14: una aventura intelectual*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, J. L. (1990): "Salvar a Fichte en Ortega", *Azafea: revista de filosofía*, 3, pp. 103-150.
- (1994): "Fichte y Ortega (II): héroes o ciudadanos. El mito de Don Quijote", *Daimon: revista de filosofía*, 9, pp. 341-360.
- (1997): "La crisis del socialismo ético en Ortega", en M. T. LÓPEZ DE LA VIEJA (coord.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset: en torno a "Vieja y nueva política"*. Barcelona: Anthropos, pp. 23-50.
- (1998): "Fichte y Ortega (III): superación del idealismo", en Pablo GARCÍA CASTILLO (ed.), *Trabajos y días salmantinos: homenaje a D.*

- Miguel Cruz Hernández. Salamanca: Anthe-
ma, pp. 225-242.
- MONFORT PRADES, J. M. (2011): *La cultura en Orte-
ga: ámbito donde se realiza la vida humana*,
tesis dirigida por Javier SAN MARTÍN. Madrid:
UNED.
- MONTERO REGUERA, J. (2011): *Cervantismos de ayer
y de hoy: capítulos de historia cultural hispá-
nica*. San Vicente del Raspeig: Publicaciones
de la Universidad de Alicante.
- ORRINGER, N. R. (1979): *Ortega y sus fuentes ger-
mánicas*. Madrid: Gredos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004): *Meditaciones del
Quijote*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols.
Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y
Gasset.
- PEIRÓ MARTÍN, I. (2013): *Historiadores en España:
historia de la historia y memoria de la profe-
sión*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de
Zaragoza.
- QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, A. (2013): "La nacio-
nalización en España. Una propuesta teóri-
ca", *Ayer*, 90, pp. 17-38.
- RENAN, E. (1972): *La reforma intelectual y moral*.
Barcelona: Península.
- (1983): *¿Qué es una nación?* Madrid: Centro
de Estudios Constitucionales.
- RIVERA DE ROSALES, J. (1996): "La recepción de
Fichte en España", *Éndoxa*, 7, pp. 59-114.
- UNAMUNO, M. de (2006): *Del sentimiento trágico
de la vida en los hombres y en los pueblos*.
Madrid: Biblioteca Nueva.
- VARELA ORTEGA, J. (2013): *Los señores del poder y la
democracia en España: entre la exclusión y la
integración*. Barcelona: Galaxia Gutenberg,
Círculo de Lectores.
- VILLACAÑAS, J. L. (2000): *Ramiro de Maeztu y el
ideal de la burguesía en España*. Madrid:
Espasa-Calpe.
- (2007): "Estudio introductorio", en Karl
VÖRLANDER, *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*.
Valencia: Natán, pp. 5-97.