

MANUEL FERNANDEZ DE LA CERA

EL EPISTOLARIO UNAMUNO - ORTEGA

*(Tirada aparte de CUADERNOS DE LA CATEDRA
MIGUEL DE UNAMUNO XXII)*

SALAMANCA, 1972

EL EPISTOLARIO UNAMUNO - ORTEGA

Al Dr. Flórez Tascón, ejemplo eminente de una figura tradicional en la medicina española a partir de Averroes.

I

Este modesto trabajo acerca de la correspondencia habida entre Unamuno y Ortega forma parte del estudio —aún por hacer— de la relación intelectual que une sus obras.

El hecho de empezar por su correspondencia exige siquiera una mínima justificación. En primer lugar, solamente ha sido publicada una pequeña parte de esa correspondencia que, ciertamente, no ha tenido glosa en los más calificados estudiosos de ambos pensadores. Por otra parte, hemos partido del supuesto —sostenido íntegramente por los dos autores estudiados— que considera lo pensado como suceso de una vida.

Hubiera sido sobremañera expuesto abordar el tema de la relación Unamuno-Ortega dejando a la espalda escritos que no siendo públicos en su origen completan y arrojan luz sobre éstos. Particularmente ofrecen interés las cartas a terceras personas en las que se aluden directa o indirectamente. De estas cartas hemos podido utilizar solamente las que se guardan en la casa-museo de Unamuno. Porque el llevar a cabo de una manera completa un estudio en esa dirección es actualmente imposible por no estar aún el epistolario de Ortega dispuesto en un museo —como está el de Unamuno— al alcance del público. En lo que a nuestro asunto atañe directamente, hemos podido consultar todas las cartas que se conservan de las cruzadas entre los dos escritores.

Ciertamente, si por una parte el conocimiento del texto del epistolario es imprescindible para la comprensión de la relación individual habida entre Unamuno y Ortega, no es menos verdad que la intelección de esa correspondencia exige de algún modo una toma de posición previa. Esa posición previa, a modo de hipótesis de trabajo, tiene estas bases: han sido utilizados como categorías últimas dos esquemas tomados del mismo Ortega. Se trata de las Ideas y las Creencias. No vamos a repetir aquí esta teoría orteguiana, sobradamente conocida, latente en casi todos sus escritos y que, incluso, mereció un libro. En dar la máxima importancia a

este tema coincide con Ortega otro gran pensador de nuestro tiempo: Russell. "La creencia constituye el problema central del análisis del espíritu. Toda la vida intelectual consiste en creencias y en el paso de una creencia a otra". (Análisis del Espíritu. Ed. Paidós. 3.^a ed. Buenos Aires, 1962. Por cierto que esta doctrina de Russell presenta algunas variantes bien distintas en su "Diccionario del hombre contemporáneo". Y surge la sospecha de si Russell y Ortega habrán conocido recíprocamente sus obras mejor de lo que suele pensarse. Otro caso similar se da en la consideración del dios aristotélico como un "modesto profesor de filosofía", imagen común en ambos).

Puede decirse que la creencia es certidumbre en que nos encontramos, idea no que tenemos sino que somos, en la que vivimos y nos movemos. Las ideas son tenidas por el hombre, mientras que, en cierta forma, las creencias nos tienen. Por las ideas podemos, incluso, morir, lo que no podemos es vivir en plenitud de ellas; se vive de las creencias. Estos dos esquemas —ideas, creencias— tienen un sentido puramente formal, no se adscriben de derecho a ningún contenido determinado; en principio, cualquier contenido puede funcionar como creencia o como idea. Es esta última precisión de capital importancia para la aplicación del esquema. De suerte que, por ejemplo, puede ser vivido como idea o como creencia el contenido dogmático de una religión, si bien ordinariamente cumple función de creencia. O bien la creencia puede no consistir en sentido material, como contenido, en algo religioso.

Parecerá que si las categorías utilizadas han sido tomadas de Ortega nuestra interpretación de la relación intelectual Ortega-Unamuno será unilateralmente orteguiana, similar a la que nos da, por ejemplo, Marías. Pero hay que hacer dos salvedades: en primer lugar, la utilización de los esquemas orteguianos trasciende al mismo Ortega; tomamos el instrumental, la forma, no el contenido; sometemos al mismo Ortega a las categorías por él halladas: ideas y creencias articulan una estructura trascendental tomada de la experiencia, no constituyen unos esquemas metafísicamente elaborados a priori. En segundo lugar, entendemos como creencias de Ortega —aplicando el esquema— algo parcialmente distinto de lo que entiende Marías. Y el discrepar al entender un pensador en las creencias que le atribuimos y que sostienen sus ideas es decisivo, pues "el diagnóstico de un hombre, de un pueblo, de una época, tiene que comenzar filiendo el sistema de sus creencias, que no tienen articulación lógica, sino vital; funcionan integrándose, combinándose y subordinándose a las fundamentales" (*Ideas y Creencias. O. C.*, t. V, p. 375).

La interpretación de Marías —la más importante entre las orteguianas— prescinde —a nuestro juicio— de algún contenido fundamental dentro de las creencias que subyacen al sistema de Ortega. Debe recordarse aquí una de las polémicas verdaderamente importantes en la vida intelectual

tual española de los últimos treinta años —otras de rango similar fueron la de Américo Castro-Sánchez Albornoz y la de Sacristán-Bueno. En 1958 apareció el debatido libro del P. Ramírez sobre Ortega. Aparte de la crítica al pensamiento de Ortega por parte del P. Ramírez (Ed. Herder. Barcelona) —crítica con la que discrepamos totalmente, pero en la que no entramos ahora— la discusión subsiguiente al citado libro se centró, sobre todo, en el análisis de la compatibilidad-incompatibilidad del pensamiento orteguiano y el cristianismo; cuestión anacrónica ya que el pensamiento de Ortega se dio en un área cultural típicamente cristiana, por lo que la negación de tal forma de conciencia no puede ser casual o secundaria. La polémica tuvo como partícipes, entre otros, a Marías ("El lugar del peligro"), Aranguren ("La ética de Ortega". Taurus, 1958), Laín Entralgo, P. Félix García, etc. La tesis sostenida por Marías y Aranguren era que el núcleo del pensamiento de Ortega es de suyo perfectamente compatible con el catolicismo. Para ello, para cristianizar a Ortega sólo hace falta —según palabras de Aranguren— romper algún tabique. Por su parte, el P. Ramírez sostuvo que la obra de Ortega no era no cristiana por azar. (Cfr. "La zona de seguridad").

Nosotros, sin entrar en la polémica, pretendemos asumir la totalidad de la obra orteguiana, incluidas sus contradicciones internas, ya que no nos mueve —al contrario que a Marías o al P. Ramírez— ningún interés en canonizar o excomulgar a Ortega. De suerte que todo texto debe merecer nuestro respeto, incluso cuando esté en contradicción con otro del mismo autor, en cuyo caso habrá que buscar los motivos de esa contradicción.

El afán de convertir a Ortega al catolicismo, como el de convertir a Unamuno, lastra toda la interpretación de Marías. En lo que respecta a Unamuno la interpretación de Marías —muy valiosa por otra parte— ha tenido una oportuna glosa por parte de François Meyer, en un texto al que nos referiremos más adelante. Para Marías la heterodoxia de Unamuno es superflua y como sobreañadido postizo a su pensamiento (Marías: "Miguel de Unamuno". C. Austral. Madrid, 1942).

Sometiendo la obra de Unamuno a las categorías ideas-creencias aparece claramente que esa heterodoxia supuestamente frívola va unida necesariamente al modo de pensar unamuniano, pues justamente todos los contenidos de su pensamiento caen dentro del esquema "ideas". Ahora bien, como la vida sólo puede estar sostenida por unas creencias —religiosas o no— se sigue de ahí que la vida de Unamuno no tenía base firme, con lo que sólo podía mantenerse yendo de una idea a su opuesta —ortodoxia-heterodoxia— o bien sumiéndose en un a modo de sueño —Niebla, San Manuel Bueno—.

En cuanto a Ortega, cuya teoría intelectual aparece predominantemente en función de unas creencias, teniendo en cuenta que, en gran parte, la

materia de esta teoría aparecía como ideas en Unamuno, es fácil sospechar que hay en Ortega una solución —superación— de la problemática unamuniana. Pero ya desde el punto de vista totalmente externo en que nos movemos podemos constatar algunas señales que limitan esa superación. Una de las más importantes nos viene de la correspondencia —relación personal— entre nuestros dos pensadores. El margen de incompreensión que muestra esa correspondencia es mucho mayor por parte de Ortega del que pudiera darse en el caso de que, efectivamente, hubiera en su pensamiento una total superación del de Unamuno. Ni que decir tiene, que por parte de Unamuno la incompreensión es más grande, si cabe. Otra señal, también externa pero no por eso irrelevante, aparece cuando se quiere explicar —no se ha hecho aún— la postura de Ortega ante el existencialismo, sobre todo ante Kiekegaard (El libro de Fernando Vela: Ortega y el existencialismo —Revista de Occidente, 1959—, es totalmente insuficiente).

Hasta dónde llegó aquella superación es algo que sabremos sólo cuando se estudie cabalmente la relación entre el pensamiento de ambos. Una de las líneas temáticas reveladoras en ese sentido podría partir de las ideas unamunianas acerca del sentido de la vida sacando después a la superficie la correspondiente doctrina orteguiana que subyace, como creencia, en la obra del pensador madrileño. Mostrar cómo el problema del sentido de la vida es de importancia primordial en ambos autores no compete a este trabajo y nos llevaría demasiado lejos. Textos decisivos en este asunto son: "Del sentimiento trágico..." y "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", de 1912 y 1933, respectivamente. De la primera obra es esta cita: "Y este hombre concreto, de carne y hueso es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía" (Unamuno. Ensayos. Aguilar. T. II, p. 729). De la segunda obra: "El proceso de la vida europea actual depende del tiempo de desarrollo que lleve la idea de la vida" (Ortega. O. C. T. VI, p. 170). (Limitando la teoría, divulgada, tal vez, a partir del primer libro de Marías sobre Unamuno, según la cual el problema radical en el pensamiento de éste sería el de la inmortalidad personal, ver: Gómez Moriana: "Unamuno en su congoja". Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, XIX, 1969).

II

Las dificultades que presenta el tema son principalmente de dos órdenes: por un lado, la proximidad en el tiempo de Ortega y Unamuno dificulta sobremedida su comprensión cabl. Un pensamiento —según piensa el mismo Ortega— sólo se entiende del todo cuando ha sido superado. Otra dificultad, no menor, la constituye la parte de la obra de ambos, muy especialmente en el caso de Unamuno, cuya expresión no es conceptual.

Para algunos críticos este hecho anula el problema: si las obras de Unamuno y Ortega no están expresadas en la forma canónica que solemos designar con el nombre de filosofía, será que, sencillamente, no se trata de filósofos; serán, por tanto, literatos, poetas, etc. Pero esta posición, que corresponde a numerosos críticos de Ortega y a la mayoría de los estudiosos de Unamuno, sólo puede sostenerse si esa parte de la obra o esa obra expresada en forma narrativa o poética no puede traducirse a un lenguaje conceptual sistemático. ¿Qué significa la posición psicologista de Abellán o —aún más claramente— la de G. Fernández de la Mora en este punto? Fernández de la Mora afirma —ABC, 27-9-64— que Unamuno “de pura y verdadera sustancia filosófica no ha dejado nada”. Desde un determinado punto de vista, nos parece totalmente correcta esa apreciación: Unamuno no ha dejado ninguna obra —ni siquiera “Del sentimiento trágico de la vida”— cuya expresión permita incluirla en el género literario que, convencionalmente, es considerado como filosofía. Pero esto no agota la cuestión, pues, ¿no es Unamuno un adelantado en expresar problemas filosóficos por medio de dramas o novelas —nivolos—? El primero que ha trabajado en esta dirección, al investigar en la obra de don Miguel, ha sido Julián Marías ya en 1943, tal vez partiendo de un método no infrecuente en Ortega: por ejemplo, cuando analiza la novelística de Baroja.

Abellán (“Unamuno a la luz de la psicología”, Madrid, 1964) pretende superar todas las interpretaciones parciales de Unamuno, “alcanzar una visión unificada de la discontinua y contradictoria realidad unamuniana por medio de una detallada investigación psicológica. Es entonces cuando cobramos conciencia de la tragedia que anida bajo todo él: una enorme inteligencia asentada sobre una deformación psicológica”. El intento de Abellán, meritorio y fecundo en otros aspectos, no va, desde luego, al fondo de la cuestión. El psicologismo ha quedado definitivamente superado desde las Investigaciones Lógicas de Husserl y las objeciones que este pensador formula a primeros de siglo a tal método filosófico son plenamente vigentes hoy. El psicologismo no es sino la teoría del mal predicador que necesita presentar un maniqueo estúpido para eludir la refutación doctrinal.

El continuado estudio de Marías de nuestros dos pensadores ha desvelado una gran parte de la relación intelectual existente entre ambos. Pero su punto de vista no se evade del ámbito orteguiano. Nótese que no contamos como limitación que su pensamiento parta de Ortega, lo que nos parece atinadísimo e, incluso, imprescindible en nuestro área cultural. Se trata de algo distinto: la obra de Marías, tan valiosa culturalmente, no se sale en los problemas decisivos del planteamiento del maestro; muchas veces significa, incluso, un retroceso. Véase, sino, un ejemplo de su orteguismo a ultranza, precisamente en un punto decisivo para entender el diálogo de nuestros dos pensadores. Después de señalar Marías (“Ortega:

I Circunstancia y Vocación". Madrid, 1960, p. 151) que Ortega, de joven, cita frecuentemente a Unamuno; que, después, "se van haciendo infrecuentes las referencias", que apenas vuelve a hablar de Unamuno hasta después de la muerte de éste y que aun entonces "sus palabras están llenas de bien perceptibles silencios", a pesar de contar con numerosos testimonios de la razón de este silencio, Marías lo atribuye a un motivo totalmente inverosímil para nosotros. "Cuando vi a Ortega —sigue Marías— en 1944 en Lisboa, después de ocho años de ausencia e incomunicación, encontré que había leído minuciosamente todos mis escritos menos éste —se refiere a su "Miguel de Unamuno", 1942— que nunca quiso leer. Para usted Unamuno es un tema; para mí ha sido un trozo de mi vida; no puedo ahora remover tantas cosas con un libro de usted sobre él". Por si esto resultara insuficiente, véase lo que cuenta Garagorri (C. Hispanoamericanos. N.º 190. Octubre, 1965, p. 30): "Unamuno en mí y para mí —vino a decirme [Ortega], según los apuntes que conservo de ésa y otras conservaciones— es una herida que no quiero abrir, algo que deseo no tocar porque me revuelve impresiones casi de angustia que prefiero dejar dormidas. No puede Vd. imaginarse lo que he padecido con él. Y quiero dejarlo estar".

Pues bien, la interpretación de Marías al silencio creciente de Ortega en sus referencias al "hermano enemigo" es esta: "A medida que se va avanzando en la vida hay más cosas que decir; lo que al principio apenas tiene "espesor", y por eso es hasta cierto punto transparente, se va haciendo denso y opaco; cada vez es más difícil decir lo que se quiere porque habría que decir demasiado; y además va germinando en el alma el temor, acaso la certeza de ser mal entendido, de que se comprenda otra cosa de lo que ha dicho" (Obra citada, p. 151).

La impermeabilidad de Marías en el entendimiento de esta vertiente del tema no es accidental; ve a Unamuno desde Ortega —desde un Ortega parcial, por otra parte—; por eso se le escapa la parte de Unamuno que no puede entenderse desde Ortega: el Unamuno que choca con Ortega queda fuera de su interpretación. Algo semejante ocurre con su manera de entender la relación Unamuno-Catolicismo. La afirmación de Marías de que la heterodoxia religiosa sobra de Unamuno, de que es como un sobreañadido gratuito que en nada depende de su misma problemática filosófica, nos parece insostenible, tal como considera F. Meyer ("L'Ontologie de M. de Unamuno", 1955. Versión castellana de Gredos).

El hecho, de por sí extraño, de que uno de los mejores conocedores de Ortega y Unamuno sea ciego para un aspecto tan patente de su relación intelectual, como es lo que hubo de incompreensión entre ambos, debe llevarnos a una indagación más detenida de ello. Por lo que toca a la actitud del pensador vasco, ésta no es muy sorprendente si examinamos su relación personal con algunos de los hombres de su generación con los

que trató de igual a igual: cuando no discute vehementemente con alguno —como es el caso de Maragall— es que ni se veían nunca ni tenían ocasión de discutir por nada. Garagorri hace la observación de que en este terreno Unamuno era “lo que se dice un hombre imposible” (Cuadernos Hispanoamericanos, octubre 1965, n.º 190, p. 25). Sin llegar a suscribir la opinión de Garagorri, parece coherente con la continuada crisis de creencias de Unamuno la dificultad de mantener una relación estable con otros intelectuales de rango similar. Pero si nos referimos a las alusiones del Rector de Salamanca a la obra —y no a la persona— de Ortega, requiere explicación el hecho de que Unamuno no encuentre nunca respuesta a su problemática personal en la obra del pensador madrileño, a pesar de tener ambos una temática coincidente en gran parte. El plano anecdótico en que se mantienen los capítulos que tratan de esta relación escritos por: García Blanco, Garagorri, Basave, Salcedo, Guillermo de Torre, y la unilateral visión de Marías, que, al pretender entender a Unamuno desde Ortega, y a ambos desde el catolicismo, renuncia a lo que desde su punto de vista aparece inexplicable, son todavía poco para lo que necesitamos saber.

Si el pensamiento de Ortega fuera una superación explícita de la problemática en que se debatió el gran vasco, éste hubiera asimilado, seguramente, al menos en una mínima parte, el punto de vista del autor de “España Invertebrada”. Desde otra perspectiva, no puede afirmarse que Ortega haya entendido del todo las motivaciones de los “yerros de tan fuerte máquina espiritual” (O. C. V, p. 132). Su constante lucha por eliminar lo arbitrario en el rector ya aparece desde las primeras cartas. Pero esa crítica de lo arbitrario es insuficiente. Lo arbitrario, si no justificado, puede proceder de motivaciones serias. ¿No es sospechoso el trato despectivo que Ortega da a Kierkegaard, pensador del mismo linaje? (Cfr. “La idea de principio en Leibniz”. O. C. VIII, p. 300 y ss.). Un desprecio tal de Kierkegaard mal puede coordinarse con un total entendimiento de la problemática en que se debatió el Rector de Salamanca. Con todas las diferencias, bien subrayadas por Collado (“Kierkegaard y Unamuno”. Gredos, 1962), es indudable que la proximidad entre el padre del existencialismo y nuestro vasco es, sin embargo, muy grande.

Pero, ¿puede entenderse bien el pensamiento existencialista si se prescinde de Kierkegaard? Aparece aquí una de las mayores limitaciones de nuestro, tal vez, más importante pensador: Ortega no se hace cargo de toda la problemática existencialista; diríase que no la penetra en profundidad, de suerte que la superación indudable del existencialismo es en Ortega parcial; por eso presenta ese doble aspecto su relación con Heidegger: sentimos con frecuencia, al leer a Ortega, la impresión de que su posición es históricamente más avanzada; pero, otras veces, nos parece que no tiene conciencia explícita de todos los presupuestos heidegerianos;

y no dejamos de acordarnos del calificativo de "presocrático" que, respetuosamente, le atribuyó García Bacca. De esta limitación de Ortega —recuérdese los adjetivos "confuso y difuso" referidos a Jaspers— es un caso particular su relación con Unamuno. Pero es muy probable que al vasco se deba —junto a numerosas sugerencias positivas— una parte considerable de la actitud negativa de Ortega hacia los discípulos de Kierkegaard (Acerca de la cuantía alcanzada por la influencia de Kierkegaard en esta línea de pensamiento nada más significativo que los textos recogidos en la traducción de Alianza: "Kierkegaard vivo").

Otras curiosas cegueras de Ortega, dentro de su excepcional papel de gran maestro de nuestra cultura, son para el pensamiento marxista y para el neopositivismo. Pero estos aspectos no parecen tener que ver, directamente, con nuestro tema.

III

El papel que asume el joven Ortega desde la primera carta que dirige al ya prestigioso escritor no es de discípulo, como cabría suponer y como se asegura habitualmente según un tópico ya consagrado a partir de Guillermo de Torres ("Tríptico del sacrificio". Buenos Aires, 1960).

Desde un primer momento le señala ya al Rector de Salamanca los defectos que le encuentra en su método intelectual; pero, a la vez, traza con mano firme un programa de lo que será la vida y la obra del futuro catedrático de metafísica de Madrid. Si bien el tono de las cartas del joven Ortega es en extremo respetuoso, en cuanto al contenido Ortega asume el papel de maestro, aspirando a que se realice el Unamuno "arquetipo", en vez del Unamuno real. Pero la crítica de Ortega no atiende a los presupuestos que condicionan la "ganga" que arrastran algunos escritos unamunianos. Por eso, los consejos de aquél rebotan en la coraza espiritual del vasco. Cabe un intento de esclarecer esos presupuestos unamunianos desde dentro del mismo Ortega; desde sus categorías de: "idea" y "creencia". Expresada en lenguaje orteguiano la actitud vital de Unamuno es ésta: si creencias es aquello de lo que no dudamos, sobre lo que se asienta nuestra vida psíquica —cfr. "Ideas y Creencias"— mientras que de las ideas tenemos conciencia porque son problemáticas, en Unamuno no había creencias sino sólo ideas. El gran vasco vivió siempre en una continua crisis, sólo que no siempre tomó en serio ese problema primario de las creencias; Unamuno no se refugió casi nunca, para huir del tormento de la falta de creencias, en una mística, como es el caso de Kierkegaard. Conviene decir que las creencias —en la acepción orteguiana— no tienen que ser, por fuerza, religiosas, pueden no serlo y éste es el caso del propio Ortega, quien vivía indudablemente sobre unas creencias firmes que no eran religiosas en absoluto. Este tema orteguiano, tan desatendido por los

discípulos, es, de seguro, uno de los puntos cardinales en el pensamiento de Ortega. El asunto ha tenido mala prensa, porque unos lo han despachado considerándolo una redundancia de la creencia religiosa, y otros —que creen vivir sin creencias— porque consideran toda forma de creencia “un soborno o una cobardía” (Cfr. Alan Wood: “Bertrand Russell, el escéptico apasionado”. Trad. de J. G. Puente. Madrid, 1967).

Cuando Unamuno sufre la gran crisis de creencias de 1897 —crisis en la que permanecería formalmente siempre— tiene ya una familia, que implica unas responsabilidades que frenan su dedicación al grande y angustioso problema que le ocupó casi toda la vida. Esta motivación, nunca invocada por los estudiosos de Unamuno, tal vez haya sido más decisiva de lo que puede parecer a primera vista. ¿Cómo habría sido Unamuno si hubiera estado —como Kierkegaard— sin ninguna responsabilidad familiar cuando le acontece la primera crisis total de creencias? Dado su gran coraje es muy posible que hubiera apurado el problema hasta el fin sin evadirse frívolamente, a veces, y sin refugiarse, en ocasiones, en una fe agónica. El nivel de la problemática unamuniana es parejo al alcanzado por Kierkegaard, con grandes variantes, pero alcanzado independientemente, según muestra Collado.

Consecuentemente a esta crisis de creencias, tenemos a nuestro pensador siempre a la deriva, lleno de contradicciones y de paradojas. Cuando se afirma que la paradoja es la manifestación natural del modo de ser de Unamuno, sería más preciso señalar que no se trata más que de una consecuencia de su falta de creencias. Unamuno pudo haber sido muy distinto de haber tenido la fortuna de encontrar algún sentido coherente a la vida. No lo encontró y aquí está la clave de su desorientación constante cuando se expresa conceptualmente —otra cosa es cuando se expresa en forma narrativa—. Esto irritaba sobremanera a Ortega, pero éste —como se ve en la correspondencia— pretende corregir lo arbitrario sin alcanzar nunca las motivaciones últimas —crisis de creencias— de las paradojas de Unamuno (Crisis de creencias que corresponde, en otro plano, a las contradicciones y dificultades de la pequeña burguesía de donde procedía Unamuno, entre el naciente capitalismo y el proletariado que comenzaba a tomar conciencia de sí. La posición intelectual de Ortega correspondería, en el plano de la infraestructura social, a la alta burguesía, que se incorpora a empresas económicas de relativa envergadura. Sobre el significado sociopolítico del existencialismo, v. G. Lukacs: La crisis de la filosofía burguesa. Trad. de A. Llanos. Buenos Aires. Ed. La Pléiade).

El diálogo entre ambos no podía ser grato por mucho tiempo; no por discrepar, sino por no entenderse. El estudiante madrileño reprocha al Rector de Salamanca todo lo que encuentra injustificado y caprichoso; para el Rector no valen las conclusiones que Ortega sostiene porque no

muestra éste todos los presupuestos que las fundamentan al nivel exigible para Unamuno.

La actitud en la correspondencia es ya magistral en Ortega, insegura y defensiva en Unamuno. Ortega teoriza como en cualquiera de sus ensayos destinados al gran público; Unamuno pierde, a veces, la relativa serenidad que muestra en su obra editada. En la primera de las cartas que el joven estudiante dirige al prestigioso escritor aparecen los reparos posteriores, casi con el contenido definitivo: "Acaso me diga usted que no hace falta saber para pensar; pero le he de confesar que ese misticismo español-clásico que en su ideario aparece de vez en cuando, no me convence, me parece una cosa como musgo que tapiza poco a poco las almas un poco solitarias como la de usted, excesivamente íntimas (no se indigne) y preocupadas del bien del alma por vicio intelectualista" (Carta recogida por Unamuno en "Almas de Jóvenes").

El tono de la correspondencia cambia en 1909, a partir del grave incidente dialéctico promovido por Azorín, al publicar en ABC una carta privada que había recibido de Unamuno, en la que había palabras muy duras para los que llamaba "papanatas que están bajo la fascinación de esos europeos". Pueden distinguirse, pues, dos grandes partes en la relación personal de los dos hombres de letras. La primera coincide con los estudios de Ortega, hasta que éste es nombrado catedrático de metafísica (Si bien es nombrado profesor de la Escuela Superior del Magisterio en 1908 y alcanza la cátedra de metafísica en 1910 la fecha que elegimos como divisoria es la de 1909). La segunda parte comienza, pues, a partir de 1909. En el primer período el estudiante se dirige respetuosamente, aunque más en busca de compañía que de maestro, con un afecto y sinceridad no exentos de rigurosa crítica al Rector de Salamanca. En el segundo, el trato es "inter pares"; ahora, la correspondencia es menos íntima, no tratan problemas de fondo y Ortega ha renunciado al afán de conseguir un Unamuno "razonable y coherente", como había intentado antes. "No acabo de amigarme con ellos (se refiere a los libros de Unamuno) porque según le he dicho ya con afectuosa impertinencia, ninguno de ellos da la armonía de lo que usted será cuando acabe de salirse fuera de la realidad para crearse otra realidad" (Carta fechada en Marburgo, 27-1-1907).

Hay un suceso en la vida de Ortega que tuvo, tal vez, influencia decisiva en su cambio de actitud respecto a Unamuno: en 1908 es nombrado Profesor Numerario de la Escuela Superior de Pedagogía. Aunque podrá parecer este hecho ajeno al asunto que nos ocupa, no puede negarse que el tener ya un puesto de trabajo seguro y grato contribuyó a dar a Ortega una mayor autonomía y, tal vez, motivó en gran parte la desaparición en sus cartas del tono sumiso que había empleado hasta entonces para dirigirse al Rector de Salamanca. La valoración que el estudiante en tierras germánicas hace de esa seguridad está expresada en una carta a Navarro

Ledesma, Catedrático de Instituto en Madrid: "Si antes de año y medio no ha salido la oposición tengo ciertas probabilidades de sacarla y entonces mi vida toda tranquilizada por siempre se entregaría a más altas labores, lleno de fe, de ilusión y de exclusivismo". Se refería, nada menos, a unas oposiciones de latín de Instituto de Enseñanza Media (Díez del Corral: "El joven Ortega y el clasicismo". Rev. de Occ. Sept. 1968, pp. 65-93). Debe admitirse, pues, que no era nuestro pensador insensible a la seguridad económica implicada por la cátedra.

Un año después de ser nombrado Profesor Numerario de la Escuela Superior de Magisterio, Ortega se enfrenta abiertamente a los continuos ataques del Rector de Salamanca a los europeizantes. El 27 de septiembre de 1909 aparece en *El Imparcial* el artículo "Unamuno y Europa", que situará en un nuevo plano la relación entre los dos hombres de letras.

Si retrocedemos a los primeros años de vida pública de don Miguel, para reconstruir la prestigiosa figura con que se encontró el joven Ortega lector, hemos de subrayar algunos datos especialmente.

El período anterior a la conocida crisis de creencias de 1897, estudiado por Pérez de la Dehesa y Blanco Aguinaga (Blanco Aguinaga: "El Socialismo de Unamuno". 1894-1897. Rev. de Occ. N.º 41. Agosto 1966. Pérez de la Dehesa: "Política y Sociedad en el primer Unamuno". 1894-1904. Ed. Ciencia Nueva. Madrid, 1966), significa, tal vez, la primera honda influencia que Unamuno transmite al joven Ortega.

En 1894 Unamuno ingresa en la Agrupación Socialista de Bilbao. Publica artículos en el Semanario Socialista *La lucha de clases*. Pérez de la Dehesa llegó a reunir 158 de esos artículos. Escribió también en *El Socialista*, en *Der Socialistische Akademiker*, en *La Nueva Era*, etc. Escribe: "La dignidad humana", "La crisis del patriotismo", "La regeneración del teatro español", "Civilización y cultura" y "En torno al casticismo". Desde el punto de vista político la crisis de 1897 significa un cambio reaccionario. La mayor ortodoxia socialista corresponde al tiempo que va de octubre de 1894 a octubre de 1896. En 1894 escribe a Valentín Hernández: "Me puse a estudiar la economía política del capitalismo y el socialismo científico a la vez y ha acabado por penetrarme la convicción de que el socialismo limpio y puro, sin disfraz ni vacuna, el socialismo que inició Carlos Marx con la gloriosa Internacional de Trabajadores y al cual vienen a refluir corrientes de otras partes es el único ideal hoy vivo de veras, es la religión de la humanidad.

Es curioso que, aunque no tan claro —ni siquiera es marxista—, hay también un período en la juventud de Ortega de entusiasmo socialista. En este caso carecemos aún de los datos mínimos para un conocimiento siquiera superficial del asunto. Por una extraña casualidad, ha tenido que pasar mucho tiempo para que se fijara alguien en los textos socialistas de

Unamuno. Y puesto que el Ortega joven no deja traslucir fácilmente la intimididad en sus escritos públicos ("Por lo mismo que tengo una grande ansia de notoriedades grandes, me castigo y cerceno las pequeñas ansias de notoriedades chicas, como ver mi nombre en los periódicos por cualquier motivo que sea". Carta recogida en "Almas de Jóvenes"), y dado que su correspondencia está, en gran parte, sin publicar, queda en el aire la posibilidad de una fuerte influencia del primer Unamuno socialista en el joven estudiante madrileño. El libro de G. Morón "Historia política de Ortega y Gasset —Ed. Oasis, Méjico, 1960— no arroja gran luz a este propósito porque estudia el primer momento político de Ortega con el prejuicio liberal de épocas posteriores. De todos modos, el socialismo de Ortega joven no parte seguramente de un conocimiento previo de Marx, como es el caso de Unamuno (Elías Díaz, en contra de la opinión de Pérez de la Dehesa, sostiene que las citas de Marx revelan un conocimiento sólo superficial de aquel autor por parte de Unamuno. Dado el tiempo que perduró esa devoción no podría ser de otro modo).

Ya en la primera carta del joven Ortega a don Miguel aquél atacaba el personalismo corto de miras, estéril, que es "lo más opuesto a nuestras necesidades". El 27 de enero de 1907, escribe desde Marburgo: "Los señores en cuya casa vivo —un director de gimnasio— han llegado a odiarme porque soy socialista. Son los mismos odios bestiales e irrazonados de las señoras españolas contra los que ellas llaman positivistas, ateos, etc.". En un artículo publicado en *El Imparcial* un año antes —4-6-1906— afirma: "El individuo no ha existido nunca: es una abstracción". En 1910 —"La Pedagogía Social como programa político", *O. C. I.*, p. 510—: "Contradiría cuanto he dicho admitir la libertad de enseñanza que hoy tan aguerridamente toman como bandera los anarquistas conservadores apenas el Estado trata de inmiscuirse en la enseñanza ya privada. Para un Estado idealmente socializado lo privado no existe, todo es público, popular, laico. La moral misma se hace íntegramente moral pública, moral política; la moral privada no sirve para fundar, sostener, engrandecer y perpetuar ciudades; es una moral estéril y escrupulosa, maniática y subjetiva. La vida privada misma no tiene buen sentido: el hombre es todo él social, no se pertenece". "Es hoy una verdad científica adquirida para *in aeternum* que el único estado social moralmente admisible es el estado socialista" (Ibid., p. 509). Aún en 1914, al fundar la "Liga de educación política", aunque se está convirtiendo en apóstol del liberalismo, precisa: "... creemos que nuestra asociación marchará junto al socialismo sin graves discrepancias". Pero Ortega señala este reparo a los socialistas: "... no aceptamos a separar la cuestión obrera de la nacional".

La evolución del pensamiento político de ambos pensadores apunta en un mismo sentido. Al cabo de interminables polémicas acerca de nuestra europeización Ortega viene a ceder un poco al desencanto y orienta su

comprensión del problema nacional concediendo derechos a otras formas de vida distintas en parte a las propiamente europeas. En cuanto al autor vasco, como es sabido, tiene dos modos sucesivos de entender el problema de la europeización. Hasta "En torno al casticismo" es racionalista y, por tanto, europeizante; aunque, naturalmente, con contradicciones que culminan en el cambio de actitud. En los primeros años del siglo XX nace el definitivo Unamuno, en crisis continúa, sin creencias firmes que le den seguridad, buscando la plenitud en las emociones intensas o en la vida cotidiana, siempre huyendo o angustiándose alrededor de las contradicciones entre vida y razón propias de quien está sin creencias firmes. Este es el Unamuno antieuropeo. El filósofo madrileño cede mucho menos en su furor racionalista juvenil, pero desde la época socialista, europeizante en grado sumo, hasta sus últimos escritos políticos va tomando conciencia de tiempos nuevos, en que la diosa razón no acapara el poder de modo absoluto, y espera "que pueblos nuevos puedan incorporarse a la plena civilización". "En efecto, racionalismo, democratismo, mecanicismo, industrialismo, capitalismo, que mirados por el envés son los temas y tendencias universales de la edad moderna, son, mirados por el reverso, propensiones específicas de Francia, Inglaterra y, en parte, de Alemania. No lo han sido, en cambio, de España. Mas hoy parece que aquellos principios ideológicos y prácticos comienzan a perder su rigor de excitantes vitales, tal vez porque se ha sacado ya de ellos cuanto podían dar. Traerá esto consigo irremediamente una depresión en la potencialidad de las grandes naciones, y los pueblos menores pueden aprovechar la coyuntura para instaurar su vida según la íntima pauta de su carácter y apetitos" (España Invertebrada, 1921. O. C. III, p. 123). Digamos que la evolución del pensamiento político en Ortega es paralela a su escepticismo creciente respecto a las posibilidades de transformación de nuestra sociedad. En plena guerra civil manifiesta, hiperbólicamente, sus dudas de que los hombres que combaten tengan alguna responsabilidad en la tragedia en que están sumidos. En esta convergencia pesa el sufrir ambos pensadores una circunstancia semejante. Sin tener esto en cuenta, podríamos caer en el error de ver influencias mutuas no existentes.

Las fechas más importantes de nuestra historia nacional contemporánea son las decisivas en la relación personal de nuestros máximos pensadores. El cambio del Unamuno socialista y lógico al Unamuno intimista y liberal acontece alrededor de 1898. La ruptura pública entre los dos escritores tiene lugar en septiembre de 1909, año de ruptura nacional: de la Semana Trágica y de la consiguiente caída de Maura. Finalmente, coincidiendo aproximadamente con el régimen dictatorial de Primo de Rivera, sobreviene un silencio sepulcral en el diálogo, que se reanuda en la tertulia de la Revista de Occidente durante la 2.^a República.

IV. CONCLUSIONES

1.º Hay una presencia constante de Unamuno en Ortega. Esta presencia, que se manifiesta en principio en identidad temática puede constatare —aparte de las alusiones, explícitas o no, de la obra pública— por las cartas de fechas: 27-1-1907 —“Aquí tengo algunos libros de Vd. que leo a ratos y rumio como una honrada vaca idealista”—; 18-9-1919 —“En tanto lo leo y, sobre todo, lo releo”—; 6-6-1923 —“...el comienzo de mi fervor por la obra de Vd. fue debido a las sugerencias que recibía de mi padre”.

2.º La atenta lectura de las obras de Unamuno no presupone una influencia positiva y directa; esa influencia se manifiesta, sobre todo a partir de 1905 fecha de la “Vida de don Quijote y Sancho”, en forma negativa. Unamuno obra, pues, sobre Ortega como un reactivo que suele provocar la postura intelectual opuesta, reacción que se acentúa entre 1909 y 1913.

3.º Esto sucede ya, en alguna medida, en las cartas publicadas por Unamuno en “Almas de Jóvenes” —1904—. De suerte que no puede sostenerse que el Unamuno posterior haya ejercido papel de maestro sobre el joven Ortega. Las palabras de Ortega en la primera de aquellas cartas juveniles al Catedrático de Salamanca, en las que alude a un estado de confusión mental, deben entenderse, en parte, como una galantería, puesto que unas líneas después se expresa en unos términos que prefiguran con toda claridad lo que habría de ser su pensamiento posterior. Pero no sólo eso; sino que señala, con la misma precisión que a lo largo de la correspondencia que siguió hasta 1909, los defectos que encuentra en el método intelectual de Unamuno.

4.º Ortega, tan atento siempre a toda novedad europea —recuérdese, por ejemplo, “La deshumanización del arte”— acoge, en cambio, con enormes reservas y prejuicios la aparición del existencialismo. ¿Cómo no relacionar esa actitud con su experiencia de un precursor español de esa corriente del pensamiento? ¿Cómo explicar el trato absolutamente despectivo que dará siempre a Kierkegaard? “... Histrión superlativo de sí mismo (...). Con esta hinchazón, esa tumescencia moral que suele padecer el intelectual adscrito a la gleba provincial (...) necesita absolutamente ser la excepción, el extraordinario (...). Yo he conocido a otro hombre sumamente parejo a Kierkegaard”. No puede dudarse de que Ortega se refiere al “provinciano” autor de “Niebla” (*O. C.* VIII, p. 301 y ss.).

5.º Los cuatro períodos que pueden distinguirse en la relación Unamuno-Ortega son los siguientes:

a) El primero dura hasta la crisis de creencias de Unamuno de 1897; crisis definitiva, pero que tarda unos años en manifestarse plenamente en

la obra pública. Por tanto, puede alargarse esta primera etapa hasta 1904, fecha de las primeras cartas conocidas de Ortega a Unamuno. Durante este tiempo tenemos al Unamuno totalmente europeizante, socialista y autor de la inédita "Filosofía lógica". Con este Unamuno simpatizó muy pronto Ortega, llevado de la mano de su padre, Ortega Munilla, según se desprende de la carta que aquél dirigió a don Miguel de fecha 6-6-1923.

b) El segundo período va desde primeros de siglo hasta septiembre de 1909. Durante estos años Ortega lucha por convencer al Rector de Salamanca para que cambie de actitud y de método. Carta de enero de 1907: "Aquí tengo algunos libros de usted que leo a ratos y rumio como una vaca idealista. No acabo de amigarme con ellos porque según le he dicho ya con afectuosa impertinencia ninguno de ellos da la armonía de lo que usted será cuando acabe de salirse fuera de la realidad para crear otra nueva realidad".

c) El tercer período va de 1909 a 1923. A partir del incidente dialéctico de septiembre de 1909, en el que tomaron parte Azorín, Unamuno, Ortega, Américo Castro y Maeztu, Ortega abandonó su afán de corregir la "fuerte máquina espiritual" de don Miguel. Son más las cosas que se silencian que las que se dicen en la correspondencia de este período. Pero sigue habiendo algo que mantiene una relación personal entre ambos pensadores: la brutal destitución de Unamuno como Rector —30-8-1914—, que une contra el ministro Bergamín a todos los intelectuales españoles de prestigio hasta hacerlo salir "como el corcho de una botella", según frase de Ortega (Carta de 4-1-1915), y la colaboración de don Miguel en las publicaciones de Ortega: Semanario *España* y diario *El Sol*.

d) Pero a partir de 1923 desaparecerá todo vínculo. Al iniciar la publicación de la Revista de Occidente Ortega pide a Unamuno que le envíe la versión castellana de un ensayo que éste va a publicar sobre Pascal en la francesa Revista de Metafísica (Carta de 6-6-1923). No llegan ni el ensayo ni la respuesta. La correspondencia se cierra aquí. En la última etapa de esta relación —1923-1936— cabría distinguir aun los últimos años, en que graves acontecimientos no personales unieron a los dos eminentes hombres de letras. Poco antes de la catástrofe de 1936 Unamuno aparecía sin previo aviso por la tertulia de la Revista de Occidente. Por otra parte, durante su exilio don Miguel frecuentó la compañía de Eduardo Ortega y Gasset, que habla de ello en su libro "Monodialogos de don Miguel de Unamuno" (New York, 1958).

MANUEL FERNÁNDEZ DE LA CERA