

---

**UNIVERSIDAD de VALLADOLID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la  
Ciencia y Teoría e Historia de la Educación**

**Tesis Doctoral**

**Ortega y Gasset: Realidad y Cultura**

**Autor: Antonio M<sup>a</sup> Revilla Gutiérrez**

**Director: Sixto José Castro Rodríguez**

**Valladolid 2013**

## Índice

|  |    |
|--|----|
| <i>Prólogo</i> .....                             | 4  |
| <b>INTRODUCCIÓN</b> .....                        | 8  |
| <b>PRIMERA PARTE: OBJETIVISMO REALISTA</b> ..... | 12 |
| <b>1. Los griegos</b> .....                      | 15 |
| <b>2. El cristianismo</b> .....                  | 19 |
| 2. 1. Humanismo filosófico .....                 | 19 |
| 2. 2. Dios como ente .....                       | 27 |
| 2. 3. La crisis del cristianismo .....           | 32 |
| 2. 3. 1. Reforma y Contrarreforma .....          | 32 |
| 2. 3. 2. Renan .....                             | 35 |
| 2. 3. 3. ¿Agnosticismo? .....                    | 39 |
| <b>SEGUNDA PARTE: EL IDEALISMO</b> .....         | 46 |
| <b>1. De Descartes a Husserl</b> .....           | 48 |
| <b>2. El pensamiento alemán</b> .....            | 53 |
| 2. 1. Leibniz .....                              | 53 |
| 2. 2. Kant .....                                 | 55 |
| 2. 3. Goethe .....                               | 64 |
| 2. 3. 1. Situación histórica .....               | 65 |
| 2. 3. 2. Vida .....                              | 68 |
| 2. 3. 3. Cultura europea .....                   | 74 |
| 2. 3. 4. Hombre futuro .....                     | 78 |
| 2. 4. Dilthey .....                              | 82 |

|                                       |            |
|---------------------------------------|------------|
| <b>TERCERA PARTE: RACIOVITALISMO</b>  | <b>86</b>  |
| <b>1. Contexto histórico</b>          | <b>89</b>  |
| 1. 1. Ganivet y Unamuno               | 94         |
| 1. 2. La generación de Ortega         | 97         |
| 1. 3. Originalidad de Ortega          | 100        |
| <b>2. La metafísica</b>               | <b>103</b> |
| 2. 1. Realidad radical                | 104        |
| 2. 2. Mi vida                         | 109        |
| <b>3. El método: razón vital</b>      | <b>117</b> |
| 3. 1. Razón y vida                    | 120        |
| 3. 1. 1. Pensar                       | 124        |
| 3. 1. 2. La perspectiva               | 127        |
| 3. 2. Historia y narración            | 130        |
| 3. 3. ¿Sistema?                       | 137        |
| <b>4. La moral</b>                    | <b>141</b> |
| <b>CUARTA PARTE: VIDA Y CULTURA</b>   | <b>150</b> |
| <b>1. Aproximaciones a la cultura</b> | <b>152</b> |
| <b>2. Literatura y filosofía</b>      | <b>159</b> |
| 2. 1. Cervantes                       | 162        |
| 2. 2. La metáfora                     | 165        |
| <b>3. España y Europa</b>             | <b>170</b> |
| <b>4. Arte</b>                        | <b>176</b> |
| 4. 1. Arte antiguo                    | 177        |
| 4. 2. La deshumanización del arte     | 185        |
| <b>5. Religión</b>                    | <b>191</b> |
| <b>6. Política</b>                    | <b>196</b> |
| <b>Conclusión</b>                     | <b>206</b> |
| <b>Bibliografía básica</b>            | <b>208</b> |
| <b>Bibliografía general</b>           | <b>209</b> |

## **Prólogo**

Este estudio no tiene la especificidad de una investigación, más o menos exhaustiva, sobre un punto concreto del pensamiento de Ortega. Es el resultado de una lectura de sus obras con la idea de que ellas mismas hablasen a través de sus textos. Por eso me ha parecido que las citas abundantes eran, por supuesto, una interpretación mía, al colocarlas en el orden que me parecía el adecuado, y, al mismo tiempo, *una presencia viva de Ortega que con su buen hacer literario hablaba al lector*. Quizá podría parecer abrumante el número de citas de sus obras o un tanto empalagosa la inclusión de tantos textos suyos. Existen varias razones para justificar esta forma de trabajo: La de más peso tiene que ver con la lengua literaria de Ortega. No se puede parafrasear a un gran escritor sin traicionarle. Me venía a la mente el adagio italiano *traduttore traditore* cada vez que intentaba resumir en pocas palabras una larga cita. No era lo mismo descubrir un paisaje y disfrutar de las vistas, caminar junto al arroyo, escuchando su música, llenarte la pupila de colores, que contárselo a alguien. He querido que el lector tuviese él mismo la experiencia de recorrer el paisaje orteguiano. Yo se lo podría contar, pero no es lo mismo visitar un país que ver fotos o vídeos de sus maravillas. He pretendido que el lector no viese cómodamente un reportaje televisivo desde el sillón de su casa, sino *provocar* en él *la curiosidad de acercarse al paisaje de Ortega*. Con una metáfora que podría ser orteguiana, no es lo mismo hollar la nieve recién caída, que caminar por el sendero que ya han pisado otros, en el que la nieve está embarrada y sucia.

Mi propósito ha sido hacer un poco lo contrario que propone Julián Marías en sus síntesis muy válidas sobre el pensamiento de Ortega. Más que una síntesis sería un *análisis*. Ambos son necesarios, como ya se hizo desde los griegos y sobre todo desde Descartes en la utilización de los métodos filosóficos. He querido ser mucho más modesto y bastante menos ambicioso que Marías: hablar de la originalidad de Ortega dejando al lector que se situase en su mundo y que percibiese de primera mano *la frescura de sus textos* y lo mucho

que tienen que decir a nuestra época. Sin duda su forma de filosofar a través de una lengua española, que con él se hace filosófica, no nos debe hacer olvidar que hay una originalidad también en su concepción de la realidad y en las intuiciones que a principio del siglo XX proyectaban lo que iba a alimentar la cultura de todo ese siglo. La originalidad orteguiana es doble en pensamiento y expresión. Al proponerme hacer un análisis más que una síntesis resumida de su filosofía, me parecía imprescindible dejarle hablar a Ortega por sus textos y de ahí la abundancia y la extensión. Espero que el lector de esta tesis considere este modo de exposición más como una deferencia que como una tortura. A veces después de leer algo *sobre* un autor nos llevamos una agradable sorpresa porque el original supera la interpretación, o tal vez una decepción porque esperábamos mucho más a partir del comentario y el original se nos ha quedado pobre. ¿No es acaso la experiencia de todos cuando nos han ensalzado un libro o una película y al final no ha coincidido nuestro criterio con el de quien nos lo había contado? No he querido contar un película o escribir un libro sobre Ortega; sólo he pretendido acercar su pensamiento a quienes quizá no tengan tiempo de leer los diez voluminosos tomos de sus obras.

A medida que iba leyendo las obras de Ortega y copiaba sus textos, sus intuiciones me sugerían el trabajar en algún tema concreto, pero rechacé tal tentación inclinándome a una visión global de la filosofía orteguiana, *dejando hablar a sus textos*. Por esta razón la estructura de la tesis sigue un cierto orden, siempre a través de textos de Ortega, con un recorrido por la historia de la filosofía y, sobre todo, en el análisis intelectual de los años que él vivió como filósofo en la primera mitad del siglo XX.

Después de una lectura amplia de sus textos me parecía empobrecer su figura si me centraba sólo en algún tema no investigado, confrontar la amplísima literatura de los comentaristas de Ortega y finalmente hacer referencias y buscar enlaces con toda su filosofía. He hecho lo contrario, *dar una visión general de su filosofía*, pero dejando hablar a sus textos y, por supuesto, siempre con mi propia interpretación de un autor que es sistemático sin sistema. Si no fuese muy pretencioso diría que he intentado encajar en el

esquema general, que sin duda tenía Ortega en su cabeza, aquellos textos que me han parecido más sugerentes para avalar su sistema.

Si hiciésemos una transposición de épocas, la obra de Ortega, al estilo de lo que sucedió con otros filósofos de la primera mitad de siglo XX, por ejemplo Heidegger, ha sido reinterpretada desde nuestros días con unas perspectivas que, siguiendo su propio pensamiento, él jamás podría tener. Por esta razón me he situado no solo en el pensamiento orteguiano, sino en la interpretación que hace Julián Marías<sup>1</sup> de la obra de Ortega. Me ha parecido que su hermenéutica es la más clara y la más cercana al pensamiento orteguiano. Creo que Ortega se situaría cómodamente en el pensamiento hermenéutico, por ejemplo de Gadamer, al reinterpretar sus propios textos en la actual situación histórica.

Si se me permite una metáfora, siguiendo el estilo de nuestro autor, he intentado ser un cazador de una pieza viva a la que yo solo he visto el pelo o las plumas que cubren su cuerpo. El pensamiento de Ortega es un cuerpo vivo, que probablemente hoy con nuestros adelantos técnicos podemos añadirle, cortarle o colorearle de distintas formas. Yo sólo he querido sentir el calor de ese animal cazado porque está vivo, aunque haya perdido algunas plumas y se haya despeluzado su pelo en la refriega cinegética. Por otra parte, este animal vivo se me ha presentado en muy distintos lugares y de muy distintas formas. A veces parecía un animal doméstico y cercano, se dejaba acariciar, pero otras veces se convertía en una pieza salvaje que se me escapaba entre cualquier risco o escondite.

Todo mi trabajo es una *invitación a leer a Ortega* y decir que su filosofía está vigente y que tiene un sistema. A ello he querido contribuir. Me gustaría que si alguien no puede leer los miles de páginas que él escribió, leyendo estas pocas

---

<sup>1</sup> Me han servido como pilares básicos en la elaboración de esta tesis las siguientes obras de Julián Marías: *Al margen de estos clásicos*, Afrodisio Aguado, Madrid 1966, 9-29 y 221-285; *Ortega I. Circunstancia y vocación*, Alianza, Madrid 1983; *Ortega II. Las Trayectorias*, Madrid, Alianza, Madrid 1983.

mías capte lo fundamental de su pensamiento y le entren ganas de leer su obra.

La estructura de este trabajo recorre por tanto los análisis que hace Ortega en torno a su clave filosófica: La crítica tanto del realismo como del idealismo, para situarse en el *antes* de todo realismo e idealismo que es *mi vida*, mi realidad, que es una interacción constante entre mi yo y mi circunstancia, inexplicables uno sin la otra y al revés.

En el contenido abundan *las citas de las obras de Ortega* que se convierten no solo en la bibliografía básica de consulta sino en el desarrollo de la misma tesis: dejar hablar a Ortega y solo de forma secundaria hacer un interpretación mía de su pensamiento. A pesar de ello soy consciente de que no me quedaba más remedio que servir un vino de primera calidad en ánforas y jarras cuyo artesano era yo. He procurado que este producto de primera calidad no perdiese ni su sabor ni su aroma, sin embargo yo mismo he intentado valorar determinados elementos con el subrayado de algunas ideas o expresiones del mismo Ortega. Él subrayaba muy poco en sus obras, por tanto todos los subrayados de las palabras de Ortega me pertenecen. ¿Por qué he subrayado si la intención era que el lector accediese directamente a Ortega? Precisamente por eso, para llamar la atención de algún pensamiento imprescindible para entender su obra y para que el lector reparase en él y degustase toda su riqueza.

## Introducción

Cuando nos acercamos al pensamiento de Ortega, leyendo sus escritos y dejando de lado interpretaciones más o menos manidas, saboreamos el frescor de un pensamiento original con una expresión literaria que siempre nos abre perspectivas y nunca clausura o cercena posibilidades filosóficas, muy cercanas a lo que son los grandes interrogantes que originan la filosofía. ¿Qué es la realidad? He aquí la clave de la reflexión que comenzó con los griegos y que, más o menos contaminada con otras adherencias, está presente en todas las culturas. Ortega es original en el planteamiento y en la reflexión a partir de lo que había sido la historia del pensamiento anterior a él: filosofía griega en el mundo antiguo e idealismo en el mundo moderno.

La mente humana, para algunos griegos, era una tablilla encerada en la que no había nada escrito. Las cosas se imponían por sí mismas. Sólo había que dejarse impresionar. No se dudaba de la capacidad cognoscitiva de la mente, si exceptuamos a sofistas y escépticos, aunque estos sólo dudaron de la capacidad humana del conocimiento al establecer sus consecuencias éticas y políticas. El realismo griego ha sido lo que ha dominado la historia del pensamiento durante el periodo más largo de la filosofía. Sin muchas excepciones abarcaría desde el siglo VI a.C. hasta el siglo XVII d. C. La realidad, lo externo, el ser de fuera se impone. Recordemos las conferencias de Ortega cuando en el teatro en el que exponía su pensamiento hablaba de ese teatro, escenario, construcción externa... La realidad externa está ahí; me obliga a aceptarla. El objeto es lo primero y arrastra al sujeto.

¿Qué sucede a partir de Descartes? Sólo es evidente mi yo que duda y a partir de ahí construyo la realidad, incluso la que se extiende por mi cuerpo, también convertido en extensión al igual que lo que me rodea. La duda había sido el arma escéptica para decir que no podíamos conocer la verdad; no teníamos garantías de que fuese cierto aquello que captábamos por nuestros sentidos para que conviniese con la realidad que veíamos. Pero incluso los escépticos raramente llegaron a dudar de que había una realidad que al menos



conocíamos borrosamente y sin garantía de veracidad. La duda de Descartes era más profunda y más radical. A partir de ahora la filosofía, la pregunta por la realidad, ya no empezaba por lo que parece evidente: que la realidad está ahí y se nos impone. No existe más realidad que la que está dentro de mi pensamiento que se convierte en garantía no sólo de verdad como adecuación a la realidad, sino de la realidad misma. Mi conciencia, aquello de lo que yo soy consciente, encierra la realidad. Esta forma de pensar cartesiana llegaría al máximo con el idealismo alemán dos siglos después: la realidad está “fabricada” por mí. Es el sujeto quien moldea y conforma la realidad. Se invierte el sentido de la verdad según la definición aristotélica. Ya no es verdad decir de lo que es que es y de lo que no es que no es. El sujeto dice la realidad: por tanto, lo que yo digo que es, es y lo que digo que no es, no es. El sujeto es lo primero y en su torbellino ha arrastrado al objeto.

Hablando en lenguaje deportivo, estaríamos en un empate que bloquearía la explicación de la realidad. Este empate es precisamente el que quiere deshacer Ortega y lo hace no de forma acomodaticia y superficial, como a veces se ha interpretado su pensamiento. Ortega es mucho más que una filosofía con tintes literarios y expresiones claras, acomodadas al lenguaje de todos los días, “reinventado” para expresar ideas filosóficas. Debajo de lo que los griegos llamaban objeto, cosa, *res*: -realidad objetiva- y sustentando al sujeto, yo -realidad subjetiva- está la base de ambas realidades. No se pueden sumar cosas más yo, como si entre las dos realidades se explicase la realidad completa y fuese la suma de ellas esa realidad plena. Ortega va más allá, investiga en lo que sustenta el realismo y el idealismo y nos habla de una realidad que se convierte en acontecimiento, quehacer: nunca estoy solo, siempre estoy con las cosas y las cosas conmigo. La realidad no está hecha y la capto, como han entendido muchos filósofos siguiendo la línea platónica de los seres ideales, que son la auténtica realidad. A Ortega deberíamos situarle más en una línea heraclíteica: el río de la realidad está haciéndose con un dinamismo que se plasma en la realidad del tiempo y del quehacer ético. Estamos en un plano más profundo o, si se quiere, en unos cimientos que explican el realismo y el idealismo: la pre-filosofía. La realidad me es dada pero no está hecha. El hombre (yo) es la clave, pero no un hombre cartesiano

aislado y encerrado en sí mismo, sino el yo que no se entiende sin las circunstancias. Mi vida, clave para expresar la filosofía de Ortega, se desenvuelve en unas circunstancias que al mismo tiempo la explican, porque ni vida no está hecha. Mi vida y mis circunstancias no son cosas, son relaciones. Un yo solo no existe, como tampoco existen las circunstancias sin yo. Esta forma de interpretar la realidad nos sitúa en lo que el modo popular de pensar la realidad ha configurado la cultura española. Sin duda lo más interesante de Ortega es que partiendo de una intuición que está en las expresiones culturales corrientes hace de ella el punto de partida de su filosofía, siempre con el lenguaje y la claridad que haga de la filosofía la verdadera interpretación de la cultura de un pueblo. Podríamos decir que Ortega sería imposible sin el pensamiento de una cultura española que él intenta fundamentar como clave que abre las puertas de todo lo que ha sido la cultura europea.

Las cuatro partes en las que divido el trabajo son ya una interpretación del pensamiento orteguiano. No siguen otro orden que el de su reflexión lógica. En la primera parte el hombre se encuentra con las cosas y en ellas establece el baremo de la realidad y la verdad. La segunda parte, a la que Ortega dedica bastante más atención y extensión en su obra, sigue los derroteros idealistas: el yo solitario y encerrado en sí mismo. La tercera parte es el núcleo de la filosofía orteguiana. La realidad va más allá de lo que ha sido hasta ahora la explicación filosófica. Ortega expone su propia filosofía a partir de la vida como realidad radical. Mi vida es la base de que hay que partir para interpretar la realidad y para iluminar el yo que soy. Por último en la cuarta parte se busca el llegar a todas esas realidades que son circunstancias con las que el yo no tiene más remedio que enfrentarse. En todas las partes del trabajo, por supuesto, están presentes las obras de Ortega, como se puede deducir de sus abundantes citas. En la tercera parte me han ayudado mucho para hacer un análisis elemental del núcleo de la filosofía de Ortega, las obras ya citadas de su discípulo Julián Marías y en el capítulo sobre la moral, he seguido la orientación de José Lasaga, al que haré referencia más adelante. En la cuarta parte quizá sea donde existe más literatura interpretativa del pensamiento orteguiano. No he querido perderme en esa selva interpretativa y he buscado directamente en los textos orteguianos lo que me parecía válido para acercar

su pensamiento a nuestra época. No todos los autores que aparecen en la bibliografía han tenido la misma importancia en la elaboración de esta tesis: la simple consulta de algunos era el punto de partida para después detenerme en leer y anotar los que me parecían más interesantes según el objetivo que me proponía; algunos serán citados en el lugar apropiado y de otros he leído y consultado alguna parte de su obra aunque si su pensamiento era coincidente con los autores a los que he hecho referencia, no aparecen explícitamente citados. Siempre he querido que prevaleciese Ortega sobre sus intérpretes.

Al comienzo de cada una de las partes una breve introducción justifica el porqué de sus capítulos y de su extensión.

## PRIMERA PARTE

### **Objetivismo realista**

Si alguien entendiera que lo que viene a continuación es una historia de la filosofía resumida, estaría en un error. En primer lugar porque tal historia sería desproporcionada, no adecuada a los tiempos históricos y además habría olvidado muchos nombres que con razón figuran en primer término en la lista de los autores antiguos y medievales. Por otra parte faltan los matices, tan importantes en la precisión de los distintos autores. Tampoco se podría hablar de una introducción a un largo periodo de tiempo que abarcaría más de veintitrés siglos de historia filosófica. Ni siquiera se sigue un orden cronológico aproximado. ¿Qué he querido hacer en esta primera parte de la tesis? Buscar el apoyo en los textos de Ortega para entender por qué él va a criticar lo que tradicionalmente llamamos realismo y que habría abarcado todo el mundo antiguo: griego y cristiano. El peso del pensamiento cristiano desaparecería según Ortega a partir del Renacimiento y sobre todo de la Ilustración, pero su influencia llega hasta nuestros días, incluyendo en esta expresión al menos la primera mitad del siglo XX, que es en la que él vivió.

¿Por qué me extiendo más en el cristianismo que en la filosofía griega? Habría una razón, en primer lugar, sencillamente externa, muy clara: abundan más los textos de Ortega sobre esta época, que también cronológicamente se extiende a muchos más siglos de pensamiento. Pero hay sin duda una razón que pesa en la misma estructura del pensamiento orteguiano: el Renacimiento y la Reforma y Contrarreforma llenan muchas páginas de sus reflexiones. Veremos en la cuarta parte de este trabajo cómo el mismo Ortega nos dice que la literatura del siglo de oro es una de las claves de interpretación de su pensamiento. El nombre de Renan aparece como figura simbólica de la Ilustración, así como su interpretación del cristianismo a través de sus escritos sobre Jesús. ¿No tendría que estar Renan en el mundo del idealismo de la segunda parte de la tesis? Ya hemos dicho que el dato cronológico es convencional y aproximativo al pensamiento de Ortega, por eso me parece que su sitio era este. Algo parecido ocurre con el último punto de esta parte en donde se llega hasta la misma época de Ortega. La interpretación que él hace del cristianismo como quien colorea de pesimismo el pensamiento griego no me parece la más acertada y, sin duda, tendría muchos puntos que discutir, pero ya he dicho que lo que me interesa es exponer el pensamiento orteguiano

en cierto modo estructurado como un sistema coherente. Leyendo sus escritos me ha llamado la atención la propuesta que le hizo Ortega a Unamuno para que dejase Salamanca y aceptase una cátedra sobre religión en la Universidad central de Madrid. La anécdota me sugiere dos reflexiones. En primer lugar, la importancia que daba Ortega al tema de la religión, que por supuesto era una referencia clara al cristianismo, y por otra parte ¡qué interesante hubiera sido que la reflexión filosófica hubiese penetrado en la universidad sin las excrecencias mentales a favor o en contra que tantas veces se dan hoy sin lucidez ni serenidad!

# 1. Los griegos

El pensamiento de Ortega sobre la filosofía griega se mueve entre la alabanza y la crítica, porque nuestra forma de enfocar lo que ocurrió en Grecia se convierte en el objetivismo de la idea y no va a las cosas mismas, la obsesión de buscar la realidad en donde está. Es un error de método provocado por no ir a las cosas mismas y sí deformarlas, por el contrario, con una ilusión óptica. Esta arbitrariedad para la civilización griega en la que se la hace gravitar sobre la ciencia –efecto de una mala aplicación del método–, es parecida a la que aplicamos a la civilización occidental, cuando decimos que es formalmente, exclusivamente, cristiana. Este es un error porque los occidentales no han vivido exclusivamente de la fe en Dios; también han vivido de la fe en la ciencia, en la razón<sup>2</sup>.

“¿Cuál es la nueva visión de Grecia? Sólo cuando cayó Grecia y no era más que una supervivencia de sí misma, un triste pueblo medio momificado, que quiso vivir de sus profesores para atraer a los extranjeros, fue cuando Atenas, la perpetua rebelde, la enemiga de los pensadores, se convirtió en una especie de Vichy de la filosofía y de las demás *mathemata*”<sup>3</sup>. La ciencia griega ha sido idealizada por una visión demasiado ingenua del mundo occidental. No es cierto que la ciencia interesara tanto, como se dice, a los griegos. Resulta que por el hecho de interesarnos tanto la ciencia hemos “provocado una ilusión óptica gracias a la cual hemos siempre supuesto –cometiendo un error evidente- que interesaba amplia y profundamente a los griegos”<sup>4</sup> La civilización griega nunca fue científica; sí lo fue en el momento de momificarse, de relajarse y mirar al pasado y cuando, de forma inauténtica, se vio como ciencia

---

<sup>2</sup> Todas las citas de las Obras de Ortega harán referencia a *Obras completas*, Taurus / Santillana & Fundación José Ortega y Gasset (en coedición), Madrid, 10 volúmenes, 2004–2010. Señalaré el volumen en números romanos y las páginas correspondientes en números árabes. También para facilitar el contexto de las citas indicaré el título de la obra y el año de su publicación. Cf. O. c., VI, 793: *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1951).

<sup>3</sup> *Ibid.*, VI, 792.

<sup>4</sup> *Ibid.*

el pasado griego. Es, como ya hemos dicho, el mismo error que cometemos cuando decimos que occidente, la civilización occidental fue cristiana<sup>5</sup>.

Pese a que Grecia fue la descubridora del “saber científico”, ella nunca vivió de la ciencia<sup>6</sup>. No debemos identificar *paideia* con ciencia, más bien tenemos que decir que la *paideia* tuvo que ver con el sentido retórico que tenía para Isócrates. Con bastante arbitrariedad occidente ha creído que a Grecia le interesaba amplia y profundamente la ciencia. Solamente, cuando dejó de estar en su esplendor, quiso vivir de sus profesores; antes había sido enemiga de los pensadores<sup>7</sup>.

No fue lo primero la filosofía sino la religión, expresada en el teatro, verdadero acto religioso y en la poesía épica. Por eso Ortega se atreve a decir que Grecia está aún por estudiar. Concretamente el papel de la tragedia no se puede entender si no analizamos lo que era la religión en Grecia. No entendemos bien la tragedia griega porque los filólogos aún no nos han adaptado bien el órgano para asistir a una tragedia griega. Los helenistas están detenidos porque no entienden la religión griega. “Acaso no haya producción más entreverada de motivos puramente históricos, transitorios. No se olvide que era en Atenas un oficio religioso. De modo que la obra se verifica más aún que sobre las planchas del teatro, dentro del ánimo de los espectadores. Envolviendo la escena y el público está una atmósfera extrapoética: la religión. Y lo que ha llegado hasta nosotros es como un libreto de una ópera cuya música no hemos oído nunca –es el revés de un tapiz, cabos de hilos multicolores que llegan de un envés tejido por la fe. Ahora bien; los helenistas se encuentran detenidos ante la fe de los atenienses, no aciertan a reconstruirla. Mientras no lo logren, la tragedia griega será una página escrita en un idioma del que no poseemos diccionario”<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, VI, 791.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, VI, 792.

<sup>8</sup> *Ibid.*, I, 818: *Meditaciones del Quijote* (1914).



En cuanto a los poemas homéricos, que son el inicio de la literatura occidental, son ajenos a la metrópoli ateniense; la escritura viene de fuera, los rapsodas y la religión no la usaban. La ironía orteguiana califica a Homero de típico producto colonial, como lo fue para los españoles el chocolate y la guayaba<sup>9</sup>.

Por todo ello “Grecia es, probablemente, el secreto mayor de la historia europea... ¿Es un secreto glorioso? ¿Es una secreta lacra? Esta es precisamente la cuestión. Hace muchos años que la he insinuado... Lo importante es que ahora empiezan algunos autores de fuera a hacerse cargo del grave tema. Por supuesto, no es Spengler. Menos que nadie ha visto Spengler el problema, porque es la objeción más dura con que choca su doctrina. Se trata de que es la europea una cultura nacida y crecida en simbiosis con otra cultura extraña y muerta: la griega. No creo que este caso se haya dado en ninguna otra ocasión”<sup>10</sup>.

Podría darnos la impresión de que Ortega minusvalora la cultura griega o que pone en un plano secundario sus grandes creaciones. Nada más lejos de la verdad. Es un gran admirador de Grecia, quizá influido por su formación germana, que siempre ha enaltecido al mundo griego, en cierta contraposición al mundo latino. La cultura clásica es valorada como una auténtica cultura ante la que se tienen que cotejar todas las demás, sobre todo la cultura actual: “No es lícito, por tanto, romper con el pasado; el pasado es nuestra dignidad. A un hombre sin ventura le parecía, no hace mucho, más bello un automóvil que la victoria de Samotracia. Es posible que así sea; pero no está sólo la estulticia en tal preferencia, sino en el gesto con que en esa frase grosera se pretende romper la comunión con la realidad helénica. Y sobre esto conviene que no haya duda; en condiciones intelectuales no muy disparejas, quien no haya meditado a Platón, tiene menos peso específico, dentro de la zoología, que quien lo haya glosado. No asimilarse la cultura griega equivale a ser menos hombre, y significa una mayor aproximación al kanguro”<sup>11</sup>. La perennidad de lo clásico nos hace volver los ojos siempre hacia Grecia: “Clasicismo sólo hay

---

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, VI, 860: *Fragmentos de origen de la filosofía* (1953).

<sup>10</sup> *Ibid.*, IV, 135: *Espíritu de la letra* (1927).

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, 334: *La teología de Renan* (1910).

uno, clasicismo griego, y los renacimientos serán siempre, forzosamente, un volver a nacer de Grecia, un volver a abrevarse en la energía perenne de las ruinas helénicas, 'más perennes que el bronce'...

Pero era necesario: el humanismo es sólo una función del clasicismo. Para indicar lo que en aquél más nos importa a los españoles, bastaría decir: si el clasicismo es el sentido íntimo de la cultura, es el humanismo greco-latino el clasicismo de las 'formas' de la cultura y muy especialmente de las 'formas' mediterráneas de la cultura"<sup>12</sup>.

A pesar de su discrepancia con la interpretación metafísica objetivista de los griegos llega a exclamar "...Y si no resultara de excesiva rimbombancia, en lugar de yo, escribiría siempre nosotros, como hacían los griegos, hombres de ánimo enredado y objetivo que llevaban la galantería hasta la metafísica"<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, I, 119: *Sobre los estudios clásicos* (1907).

<sup>13</sup> *Ibid.*, II, 27: *Personas, obras, cosas* (1912).

## 2. El cristianismo

### 2. 1. Humanismo filosófico

¿Añade algo de novedoso el cristianismo a la filosofía griega? Esta fue la pregunta que intentaron contestar los que a principio del siglo XX se enzarzaron en la famosa polémica que recorrió sobre todo el pensamiento francés. “Ortega no es un pensador cristiano. Ciertamente. Pero Marías ha demostrado por activa y por pasiva que la inspiración filosófica de Ortega permite alumbrar y entender mejor la comprensión antropológica y metafísica que subyace en el cristianismo. Ortega dijo alguna vez que el cristianismo vio antes que nadie que la realidad profunda del hombre consistía en “misión”, algo que ha descubierto la filosofía del siglo XX. Pero las potencialidades de aproximación de ambas visiones habían de quedar para otros pensadores, para Zubiri, para Laín, para Marías”<sup>1</sup>.

Ortega que no participó directamente en esta polémica resalta la importancia de la pregunta por Dios para la filosofía. También los griegos tuvieron en cuenta preguntas y respuestas sobre este tema como una de los pilares de su filosofía “Hay muchos elementos religiosos en Platón y Aristóteles que han sido solapados, que han sido relegados cuando, en verdad hay textos muy claros de Platón y Aristóteles en los que declaran solemnemente en tesis el elemento religioso”<sup>2</sup>. No creo que haya ninguna “historia de la filosofía” donde se tome en serio una idea -tan formal en Platón- como la de que filosofar es una *homíosis tou Theou*, una “imitación de Dios”<sup>3</sup>.

Sin duda, la interpretación que hace Ortega de las religiones orientales sería bastante discutible según las actuales investigaciones que en este terreno han desarrollado y ampliado nuevos datos que, por supuesto, Ortega no podía conocer. Sin embargo, hay una intuición que continúa siendo válida cuando

---

<sup>1</sup> H. Carpintero, *Julián Marías*, Diputación de Valladolid, Valladolid 1995, 39-40.

<sup>2</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, *O.c.*, VI, 140: *Prólogo a Historia de la filosofía, de Émile Bréhier*. (1942).

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*

analiza en qué contexto hemos de entender el surgir de la religión bíblica en el Antiguo Testamento sin el que no se puede entender el cristianismo. El análisis orteguiano de la religión, como todo su pensamiento, tiene por objetivo esa vida que es la realidad radical. “Pero este hombre de Asia desconfía de sí mismo, y para vivir parte ya, como del supuesto radical, de esta desconfianza. Por eso no puede vivir por su exclusiva cuenta: necesita un apoyo, un poder más fuerte que él en quien ampararse, a quien encargar de su vida. Este poder es Dios. Mas los dioses asiáticos tienen muy poco que ver con los occidentales. Las divinidades occidentales no son más que superlativos de la realidad natural –son los poderes máximos dentro de la naturaleza. Entre el hombre y las entidades mitológicas hay solo una diferencia que podíamos calificar de cuantitativa y que permite la continuidad entre lo humano y lo divino. Es curioso advertir la indecisión de Aristóteles respecto a la naturaleza: en su tratado *De divinatione per somnum*, 2.464, b, 12, dice:... -la naturaleza es demoníaca, no divina –en cambio, en la *Ética a Nicómaco*, VII, 14, 1.153, b, 32, dirá:.. -todo lo natural es algo divino. En el hombre asiático no existe esta indecisión; desde luego, piensa lo divino en contraposición dialéctica con lo natural y humano. La expresión de esta idea es, claro está, impura al principio, porque el intelecto del hombre comienza dondequiera por ser corporalista, o si se quiere mayor rigor diremos que comienza por la incapacidad de pensar algo sin materia. Pero al través del defectuoso instrumento conceptual resplandece en la intención asiática, desde luego y siempre –tal vez la cosa es solo es problemática con respecto a China- la tendencia a pensar a Dios como lo otro que la naturaleza, como lo transnatural o sobrenatural. Lo natural y, por tanto, lo humano es la realidad constitutivamente manca, insuficiente, tanto que, aislada y por sí no podría existir, no tendría realidad. El hombre se siente como fragmento inválido de otra realidad completa y suficiente, que es lo divino. Para quien vive desde esa convicción, la existencia consiste en referir constantemente el propio ser deficiente a la ultra-realidad divina, que es la verdadera. Se vive desde Dios, desde la relación del hombre con Dios, no desde sí mismo.

Pues bien: la vida judaica pertenece a este tipo de estructura. El pueblo hebreo, y dentro de él cada hombre hebreo, existe gracias a una alianza con

Dios. Todo su natural e intramundano hacer está impregnado, transido de esta primaria relación contractual con Dios. En ella encuentra la seguridad que su desconfianza en sí mismo no podría nunca proporcionarle. Lo malo es que esa alianza, ese contrato implica por parte de Jehová una durísima condición: la ley”<sup>4</sup>.

La ley es para los judíos el máximo de lo que Dios quiere decir al hombre y así lo interpreta Ortega: “La ley es el programa de quehaceres del hombre- un programa claro, terriblemente claro e inequívoco, que prescribe el módulo de innumerables actos rituales. La ley de Dios es, pues, al hebreo, lo que la razón al griego y el Estado al romano: es su cultura, el repertorio de soluciones a los problemas de la vida. Pues bien: en el siglo I antes de Cristo, el judío desespera de poder cumplir la ley, se siente perdido en ella, como Cicerón en la filosofía y en la política”<sup>5</sup>.

El cristianismo aparece como novedad respecto del judaísmo y respecto de la filosofía helenística en la que se desarrolla. Un autor clave para entender lo que aporta el cristianismo a la cultura de aquella época sería Filón de Alejandría. Este judío helenista es contemporáneo de Jesús de Nazaret, a quien la última investigación histórica sitúa también en una región, Galilea, la más helenizada de la Palestina del siglo I. Probablemente, según algunos autores actuales, Jesús hablaría griego además del arameo popular, que sería su lengua materna<sup>6</sup>. El griego *koiné* fue ciertamente el magma que sirvió de base al helenismo. Me parece muy aventurada la hipótesis de que Jesús llegó a ser una especie de predicador “cínico”, pero su conexión con la cultura helenística explicaría algunos de los dichos y hechos de su actuación. Así lo interpretaba Julían Marías, atento siempre a las últimas investigaciones sobre estos temas: “El cristianismo ha sido pensado por primera vez con conceptos griegos. Y no digamos la primera teología propiamente dicha, que es la de San Pablo, judío helenizado que utiliza conceptos griegos para pensar ciertas vivencias

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, VI, 477-478: *En torno a Galileo* (1947).

<sup>5</sup> *Ibid.*, VI, 448: *En torno a Galileo* (1947).

<sup>6</sup> Cf. S. Guijarro Oporto, *La primera generación en Judea y Galilea*, en R. Aguirre (ed.) *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 131.

religiosas, una manera de sentirse en la realidad, respecto del mundo, de Dios y de sí mismo, la cual es judía originariamente, cristiana desde su conversión.

Esto es lo que puede llamarse 'prefilosofía', que tendrá que recorrer un largo camino hasta llegar a ser filosofía. Y esto es lo que creo que todavía no se encuentra en Filón. En él funciona la idea de creación, por supuesto, pero más bien como una especie de préstamo de un concepto procedente de la revelación, y que a última hora será conciliable con la razón, con el pensamiento racional, puesto que ambas, revelación y razón, son de origen divino, y, por tanto, se supone que no habrá conflicto, a menos que haya errores. Pero en definitiva es un préstamo que el Antiguo Testamento hace a la filosofía para elaborar un esquema conceptual de producción del mundo; eso es la creación, la 'kosmopoía', *opificium mundi*, según la traducción latina del título del libro de Filón.

Y en *Plotino*, por su parte, no hay creación, sino una especie de compromiso entre el pensamiento helénico y la revelación cristiana para pensar la producción del mundo por Dios *sin creación*, justamente eliminando la creación y la nada mediante la idea de emanación. Importa ver esto claramente si se quiere ver qué función desempeña el cristianismo dentro del pensamiento antiguo<sup>7</sup>.

La conexión del judaísmo con el cristianismo tuvo el trasfondo de la cultura helénica en donde lo inmediato sensible había empezado muy pronto a ser rechazado como explicación poco reflexiva y que no nos acercaba a la esencia de la realidad. Ya en esta temprana época del pensamiento aparecía lo que vendría a ser común en la edad moderna: un hombre que rechazaba un conocimiento más allá de lo inmediato sensible. "El hombre agnóstico es un órgano de percepción acomodado exclusivamente a lo inmediato. Nos aclaramos tan extraño régimen atencional comparándolo con su opuesto: el gnosticismo. El hombre gnóstico parte, desde luego, de un profundo asco hacia 'este mundo'. Este tremendo asco hacia todo lo sensible ha sido uno de los

---

<sup>7</sup> J. Marías, *Problemas del cristianismo*, BAC, Madrid (2ª ed.) 1982, 138-139.

fenómenos más curiosos de la historia. Ya en Platón se nota la iniciación de tal repugnancia, que va a ir subiendo como una marea indomable. En el siglo I, todo el Oriente del Mediterráneo está borracho de asco a lo terrenal, y busca por todas partes, como una bestia prisionera, el agujero para la evasión. Las almas tienen una acomodación a lo ultramundano, sorprendente por lo extremada y lo exclusiva. Sólo existe para ellas lo divino; es decir, lo que por esencia es distante, mediato, trascendente. Es asco hacia 'este mundo' es tal que el gnosticismo no admite ni siquiera que lo haya hecho Dios. Así, una de las figuras más admirables del cristianismo naciente, Marción, se obstina en afirmar que el mundo es obra de un ente perverso, gran enemigo de Dios. De aquí que la verdadera creación del verdadero Dios sea la 'redención'. Crear fue una mala acción; lo bueno, lo divino es 'descrear'; esto es, redimir"<sup>8</sup>.

En el apartado *Se busca al hombre*, nos dice Ortega que el hombre es Dios, Dios hecho hombre. Los apóstoles no veían el hombre sino un Dios. La descripción que sigue nos traslada casi a una semana santa, que sin ánimo de irreverencia, podemos llamar filosófica. Así nos describe la figura de Jesús ante Pilato: "Una dulce figura esbelta y pálida, medio desnuda, manando hervor religioso, temblando y ardiendo interiormente de caridad. Al contemplarla el pobre pueblo enfurecido, con pupilas de canes rabiosos, no ve en ella al *hombre*: ellos quieren al *otro*, a Barrabás, y el que les presenta es para ellos *este*. Los fariseos tampoco vislumbran el hombre; ven sólo un heterodoxo, un sacerdote de una nueva divinidad matutina que por Oriente se levanta como un lirio celestial. Los soldados romanos, ceñidos de bronce, apoyados sobre los anchos escudos labrados, ven sólo un esclavo de cuerpo débil, tez tostada y aguileña nariz: un hebreo, en suma: es decir, un hombre de segunda clase, exento de ciudadanía: para ser plenamente hombre hay que ser, cuando menos, *romanus civis*, ciudadano romano. Andan por la turba, llenos de espanto y angustia, algunos pescadores galileos a quienes Jesús había prometido el reino siempre azul que se abre más allá de las nubes: míranle éstos con pupilas trémulas; mas tampoco hallan el hombre: ven un *Dios*. Pilatos mismo, en fin, que ha dicho 'He ahí el hombre', entiende por *homo*

---

<sup>8</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, II, 607: *Dios a la vista* (1927).

lo que en caso análogo entendería cualquier gobernador civil: el hombre aquel es un caso jurídico, un acusado, una cuestión de orden público”<sup>9</sup>.

Ortega va describiendo los personajes como en una obra teatral. Los rasgos que los identifican están claramente marcados por la circunstancia que viven. ¿A dónde nos lleva este drama? ¿Cuál es su desenlace?: “Ved que no bastaba mostrar la esbelta y pálida figura para que las gentes se pusieran de acuerdo respecto a lo que veían: el hombre fue según quien le miraba *Este*, un heterodoxo, un judío, un Dios, y un reo.

Perdonadme que me haya detenido describiéndoos aquel momento sublime *tan rico en valores culturales*. Mas ¿por qué ha de ser patrimonio del púlpito aquel soberano instante? No ignoráis que una de las creaciones más sabias y fecundas de Hegel es su cristología, su interpretación laica del símbolo cristiano. Cristo es, según él, el ensayo más enérgico que se ha realizado para definir al hombre.

La historia entera, señores, la historia política especialmente, no es otra cosa en su última sustancia que la serie de luchas y de esfuerzos por la *definición del hombre*. ¿Qué es, si no, la Revolución francesa? Aquellos diez años de horror, durante los cuales se mantuvo sin cesar el alma europea tensa como el arco de un arquero ¿a dónde vivieron a dar? ¿Cuál fue la flecha que dejaron clavada en la historia? La bárbara turbulencia de aquel gigantesco suceso nos aparece hoy en admirable arquitectura, y allá, en su vértice, hallamos la proclamación de los derechos del hombre, la nueva definición del hombre como sujeto de derechos civiles. Desde 1793 corresponde al hombre en la escala zoológica un mayor peso específico”<sup>10</sup>.

Quizá tendríamos que hallar el trasfondo religioso de este texto lleno de humanismo. Ortega interpreta el cristianismo como un humanismo y quiere desligarlo de “ser patrimonio del púlpito”. El hombre es el centro de la historia y, por supuesto, de la historia cristiana. Un hombre que hace referencia a Dios a

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, II, 91-92: *Pedagogía social como programa político* (1916).

<sup>10</sup> *Ibid.*



través de la creación. Julián Marías, discípulo de Ortega, enlaza la novedad cristiana en la filosofía con la noción de creación. “Algunas de las páginas más innovadoras y profundas, a mi juicio, son precisamente aquella en que este último analiza y revitaliza el sentido de la ‘creación’. Este es un concepto ajustado a una visión religiosa judeo-cristiana: aquella que contempla el universo creado por Dios. Parecería entonces estar la creación en el comienzo de los tiempos, cuando empezó a haber algo. La innovación que nuestro filósofo nos propone al respecto es enorme. Consiste en sugerirnos que la experiencia de la creación estaría dada en la vida humana, precisamente en cada experiencia del nacimiento de una persona. En la aparición de cada persona como tal persona, hallamos otro nuevo e irreductible a los demás. Aunque en sus elementos componentes, sus rasgos, su constitución, podemos descubrir semejanzas y relaciones con sus antepasados, *el sujeto, el quién, la persona que es resulta constituir una ‘innovación absoluta de realidad’*, lo que es con toda propiedad el sentido verdadero y plenario del concepto de *creación*”<sup>11</sup>. De esta manera, el problema ahora consistiría en que comprenderíamos bien la presencia y el sentido de la creación, aunque no se nos ofrezca ni esté patente que haya, ahí, un creador. Dicho sentido estaría así plenamente incardinado en un fenomenología de la existencia. De ahí, nos advierte Julián Marías, habría que partir para iniciar, desde la huella de una ausencia, aquel rastreo investigador que impulsa a preguntar por la fuente de donde mana lo real. Heidegger preguntó: “¿Por qué el ser más bien que la nada?”; se podría decir que Marías en realidad pregunta: “¿*Por qué la persona* en vez de solo las puras cosas?”.

Julián Marías “además ha subrayado que el cristianismo trajo ciertas interpretaciones que la filosofía de nuestro nivel, la filosofía de la vida humana personal, ha reencontrado: tal sería el caso de *la condición personal del ser fundamental*, su índole amorosa y fontanal, la singularidad cósmica del *ser encarnado* y con ello la relevancia radical de la carne, y su posible perdurabilidad. Es ésta, pues, una filosofía cristiana, no en cuanto que acepte tesis religiosas como si fueran filosóficas, cosa que rechaza, sino en cuanto

---

<sup>11</sup> Cf. H. Carpintero, *O.c.*, 28 s.

tiene, entre otras cosas, que repensar toda una serie de intuiciones que, procediendo de la visión religiosa del mundo, forman aquella 'prefilosofía' *que la filosofía debe reexaminar desde su propia radicalidad* para dar cuenta y razón de la misma<sup>12</sup>.

Por tanto desde la filosofía orteguiana, tal como hace Julián Marías, nos podemos encontrar con una aceptación positiva del cristianismo, pero al mismo tiempo Ortega tiene una concepción pesimista de lo que considera filosofía cristiana, que empezaría a fraguarse en los primeros escritos cristianos: "Esa filosofía auténticamente cristiana hubiera sido enormemente más profunda que la griega, pero no hubiera sido optimista, pues si en el primer capítulo del *Génesis*, Dios, después de crear todas las cosas de este mundo, reconoce que eran *valde bona*, sobremanera buenas, después del pecado, y *la raíz del cristianismo es la conciencia del pecado*, esto es, reconocerse el hombre con todo en su derredor como algo indigente, insuficiente, menesteroso, menesteroso de pleno ser, de salvación; después del pecado – digo- el hombre y el mundo, convertidos en mera realidad natural, dejaron de ser *valde bona* y se convirtieron en in-válidos, claudicantes y caducos. Por eso el cristianismo –ya lo he recordado- da de este mundo una definición, la más sobria, pero a la vez más profunda que todas las de la filosofía griega, una sencilla definición geográfica, cuando nos dice que este mundo es 'un valle de lágrimas'. Y lo curioso del caso es que aquellos de entre ustedes, por quienes siento profunda simpatía, que han sido especialmente instruidos y educados en esa filosofía que se llama cristiana, serán los primeros, aun reconociendo la verdad de la frase, en juzgar que llamarla yo definición solo puede serlo en broma. Porque definición es lo que Aristóteles dijo que era una definición e ignoran, por haber estado inscrustados en esa momificada y arcaica noción, ser hoy notorio que Aristóteles tenía de lo que es una definición nociones bastante deficientes, aunque admirables en su tiempo y no solo en su tiempo, porque Aristóteles es de verdad una de las cuatro o cinco prodigiosas cabezas

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 40-41.

que ha habido en el mundo, lo que se llama cabezas, no el pisapapeles honorario que solemos llevar sobre los hombros”<sup>13</sup>.

## 2. 2. Dios como ente

Desde la radical aceptación del cristianismo y de su aportación a la filosofía con la noción de creación, que como dirá Julián Marías se explicita en la idea de persona como realidad primaria y única en la que se expresa la vida, Ortega, sin embargo, no acepta una filosofía medieval en la que Dios se convierte en ente, aunque sea ese ente último que goza de características especiales no equiparables a las de los entes creados. El gran esfuerzo de la Escolástica le parecerá baldío porque no va a las cosas, sino a los problemas, que sirven para objetivar y elaborar ideas, lejos de la realidad: “Contrasta con esto, y contribuye a subrayarlo, el prodigio de escrupulosidad, tenaz labor, agudeza, seriedad, perspicacia insigne, continuidad que los frailes medievales pusieron en su ocupación con la filosofía. En toda la historia de Occidente, incluyendo la propia Grecia, no ha existido un esfuerzo intelectual tan serio y continuado como lo fue el Escolasticismo. Solo podría compararse con él la labor de matemáticos y físicos desde el siglo XVI hasta hoy.

Desgraciadamente, ese esfuerzo ejemplar, excepcional, no pudo gravitar sobre lo que importa, que son los problemas últimos mismos. En la ‘recepción’ de una filosofía, el esfuerzo mental invierte su dirección y trabaja no para entender lo que las cosas son, sino para entender lo que otro ya ha pensado sobre ellas y ha expresado en ciertos términos. Por eso, todo escolasticismo es la degeneración de la ciencia en mera terminología. De los problemas solo ve lo estrictamente necesario para lograr entender un poco los términos, y aun eso que ve lo ve en el planteamiento que otros les dieron, tras el cual el receptor jamás se decide a ir.

---

<sup>13</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, IX, 1392: *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History.* (1948).

Confieso que no he podido nunca asistir sin pena, sin temblor de humana compasión, al espectáculo ofrecido por estos *cristianos medievales* que viven hasta la raíz de su creencia religiosa, que chorrean fe en Dios, extenuándose en ver si logran pensar a su *Dios como ente*. Se trata de una fatal mala inteligencia. Porque el Dios cristiano y el *Dios de toda religión es lo contrario de un ente*, por muy *realissimum* que se le quiera decir”<sup>14</sup>.

Quizá lo que más choca con Ortega no sea tanto la forma de pensar de la filosofía medieval como el estilo compacto y liso se que da en reflexiones cumbres de esta filosofía como puede ser el sistema perfecto teológico-filosófico de santo Tomás de Aquino, contrapuesto al escotista-ockhamista. ¿Cuál fue su estilo filosófico?

“La Edad Media tuvo el suyo: fue el siglo XIII, la centuria que empieza con Alberto Magno y sigue con Tomás de Aquino. Entonces aparece el hombre instalado en un mundo sin grandes agujeros problemáticos; es un mundo bien calafateado donde no irrumpen problemas trágicos, insolubles. Dentro de ese mundo el hombre sabe a qué atenerse respecto a todo lo que le circunda y respecto a sí mismo. Un repertorio poco complicado de ideas claras, pero, a la vez, lo bastante completo para que en él estén prevenidas todas las inquietudes del hombre contemporáneo; se entiende, contemporáneo de ese mundo. Santo Tomás va a los problemas derecho, sin andarse en juegos ni dilectaciones morosas de técnico, de intelectual: va a resolverlos porque como hombre necesita que se los resuelva el intelectual que lleva dentro. No es muy agudo Santo Tomás: no era esta su gracia, sino, por el contrario, el buen sentido. Más agudo era Duns Scoto y luego otros muchos. Ockam sobre todo. La misión superior del hombre no es ser agudo, sino simplemente resolver su vida lealmente, sinceramente”<sup>15</sup>.

En la filosofía medieval Dios es un ser presente y la reflexión orteguiana, desde su conocimiento de la Biblia y del cristianismo, al contemplar el panorama de la cultura católica europea, nos dice en 1940: “En ese inventario de lo que hay

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, IX, 1068: *Idea de principio en Leibniz* (1947).

<sup>15</sup> *Ibid.*, VI, 440: *En torno a Galileo* (1947).

ahí, en la circunstancia, he dejado un enorme agujero; porque se refiere a algo cuyo modo de presentarse es tan sumamente extraño, que sólo intentar de lejos describirlo nos llevaría un tiempo de que ni soñando podemos disponer. Ese algo que tiene un modo tan endiablado de presentarse es Dios. Porque Dios, si se presenta, se presenta como no estando ahí, como faltando, es presente como ausente. Lo mismo que es presente en el mosaico la piedra que falta: *hallamos su presencia precisamente porque no está, porque nos falta. ¡Dios nos falta! Dios es el eterno ausente que hay que buscar. Como el sol brilla en el paisaje, Dios también brilla en él por su ausencia*<sup>16</sup>.

Pero a pesar de su desapego hacia la filosofía escolástica no duda en hacer partícipe de su concepción de la realidad al medieval Nicolás de Cusa: “Todos los conceptos que quieran pensar *la auténtica realidad* –que es la vida- tienen que ser en este sentido ‘*ocasionales*’. Lo cual no es extraño, porque la vida es pura ocasión, y por eso el cardenal Cusano *llama al hombre un Deus occasionatus*, porque, según él, el hombre al ser libre, es creador como Dios: se entiende; es un *ente creador de su propia entidad*. Pero a diferencia de Dios, su creación no es absoluta, sino limitada por la ocasión. Por tanto, literalmente, lo que yo oso afirmar: *que el hombre se hace a sí mismo* en vista de la circunstancia, que es un dios de ocasión”<sup>17</sup>.

La simpatía de Ortega por Nicolás de Cusa llega hasta tal punto que le convierte en aliado contra la leyenda negra sobre España que, sin duda, fue una creación anglosajona y sobre todo protestante de propaganda política contra quien ejercía el poder en la Europa del XVI-XVII: “Cusano representa los comienzos del siglo –nace en 1401. Esa vena de tolerancia casi dieciochesca no hará sino engrosar en las generaciones posteriores hasta el protestantismo que la detiene. La forma extrema de ella, el *Colloquium heptaplomeres* de Bodino, será ya una obra nefanda que no pudo publicarse. Por cierto que en el

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, IX, 533: *La razón histórica* (Curso de 1940).

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, V, 361: *Meditación de la técnica* (1939) VI, 67: *Historia como sistema* (1941) IX, 389: *El hombre y la gente* (Curso 1939-40).

diálogo es un español –Torralba- el encargado de representar la máxima tolerancia religiosa”<sup>18</sup>.

Por supuesto lo que llamamos Edad Media abarca un largísimo periodo de unos mil años en donde existió una rica variedad de pensamiento que no se podría condensar en el simple tópico de que el centro de este pensamiento era Dios. Quizá podríamos hablar así de la alta Edad Media, pero la evolución intelectual de cientos de pensadores medievales a partir del siglo XI desarrolla caminos nuevos y a veces en dirección opuesta. Hay una época ya “sin una fe viva”, la que se da en el siglo XV, entre 1400 y 1480. El *goticismo* desarrolla una actividad profana del pensamiento eliminando toda la referencia medieval a Dios. Nos encontramos con un mundo medieval sin Dios, independiente. El goticismo u ockamismo en sentido negativo consistió en negar el sentido absoluto, la razón, el principio de este mundo. Es un mundo medieval sin Dios<sup>19</sup>. “¿Y en qué mundo se encuentra teniendo que vivir este hombre que sólo es cristiano de espaldas? O lo que es igual: ¿cuáles son sus creencias sobre este mundo? En fin de cuentas, el mundo que Aristóteles había pensado, sólo que anquilosado y terriblemente complicado. Ahora se ve lo poco que la inspiración cristiana fue aprovechada para la interpretación de las cosas”<sup>20</sup>. Ortega hace una contraposición entre Grecia y el cristianismo, al que considera pesimista por su noción de pecado y ve en el “aristotelismo” anquilosado de la Edad Media un ataque a la interpretación cristiana de las cosas<sup>21</sup>.

El problema del *ente* recorre la filosofía medieval y Ortega se muestra crítico y desasosegado con una filosofía que casi podríamos considerar en los antípodas de la suya: “La Ontología es una cosa que pasó a los griegos, y no puede volver a pasar a nadie. Solo cabrán homologías. Poco después de 600 años antes de Cristo, algunas minorías excelentes de Grecia comenzaron a perder la fe en Dios, en el ‘Dios de sus padres’. Con esto el mundo se les quedó vacío, se convirtió en un hueco de realidad vital. Era preciso llenar ese

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, VI, 498: *En torno a Galileo* (1947).

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, VI, 499.

<sup>20</sup> *Ibid.*, VI, 500.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*

huevo con algún sustantivo adecuado. Son una serie de generaciones ateas hasta 440 a. de C., aproximadamente, en que empieza su nuevo apostolado Sócrates. Esas generaciones ateas, para llenar de realidad el mundo, vacío de Dios, inventan el Ente. El Ente es la realidad no divina, y sin embargo, fundamento de lo real. No cabe, pues, mayor *quid pro quo* que querer pensar a Dios como ente. Como esto es imposible, en el pensamiento medieval, *Dios, comprimido dentro del Ente*, rezuma, rebosa, estalla por todos los poros del concepto de ente. De modo que se dio esta endiablada combinación: Dios que se había ausentado, vuelve a instalarse en el hueco que él mismo dejara; pero se encuentra con que su hueco está ya ocupado por su propio hueco. Este Dios habitando el vacío de Dios es el *ens realissimum*. Con lo cual aconteció que ni podían pensar de modo congruo el Ente, ni podían pensar idóneamente su Dios. Esta es la tragedia que se titula 'filosofía escolástica'.

Esta tragedia nos es representada con su correspondiente comedia *a latere*. En efecto: una de las cosas más expresivas del lado grotesco que el imitativismo, ineludible en toda recepción, trae consigo, fue que la filosofía escolástica se manifestase en forma de *disputatio*, hasta el punto de que, todavía a última hora, su obra culminante –y como he dicho, el primer tratado de Metafísica que ha existido-, la de Suárez, se llame *Disputationes*. Es decir, que los frailes medievales no solo recibieron de la remota Grecia el Ente, sino también el modo griego de hablar sobre él, que era la discusión o dialéctica<sup>22</sup>.

Frente a la poca simpatía hacia la filosofía escolástica encontramos, sin embargo, en Ortega un intento de conexión con una filosofía alemana, que él conocía bien, pero que curiosamente la hace remontar al místico dominico Eckhart: "Sólo sabe de intimidad quien sabe de soledad: son fuerzas recíprocas. *Einsamkeit, Innerlichkeit*...Tal vez no haya otras palabras que resuenen más insistentemente a lo largo de la historia alemana. En plena Edad Media, tiene la audacia el maestro Eckhart de afirmar que la realidad suma –la divina- se halla, no fuera, sino en lo más íntimo de la persona, y llama a esa realidad "el desierto silencioso de Dios". Leibniz fabricará intelectualmente un

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, IX, 1069: *Idea de principio en Leibniz* (1947).

mundo compuesto de Yos, en cada uno de los cuales nada penetra. Las mónadas no tienen ventanas. Kant da el paso decisivo. Deja sólo una mónada, deja un solo y único Yo, centro y periferia de toda realidad”<sup>23</sup>.

## 2. 3. La crisis del cristianismo

### 2. 3. 1. Reforma y Contrarreforma

El siglo XVI y XVII no se entiende sin las luchas religiosas habidas en Europa y que llevan sus influencias hasta los demás países del mundo en los que Europa era considerada la cuna y expresión de la cultura. Las guerras religiosas también fueron guerras culturales entre las distintas visiones del cristianismo: “En ese milenario movimiento *de* integración europea había habido, sin embargo, un hecho de grave desintegración: *la dispersión del cristianismo en confesiones divergentes acontecida durante el siglo XVI*, a la que acompañó un crecimiento, hasta entonces ni de lejos presumible, de lo que se llamó ‘libertinos’, es decir, de hombres exentos de fe religiosa. Manifestación secundaria de este hecho fue que en los hombres de ciencia activos durante la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII, aunque personalmente no fuesen ‘libertinos’, más aún, aunque personalmente sintiesen una fe viva, no suele aparecer claro el nexo entre la religión y la razón. Hombres como Bacon, Galileo, Descartes, procuran prescindir en su obra científica de cuanto pueda tangentear los temas dogmáticos. Sería un error atribuir esto a una latente irreligiosidad que hubiese en ellos. La actitud con respecto a la religión es, sin duda, distinta en esos tres hombres; pero del más cauteloso de ellos, que fue Descartes, nos consta el fervor religioso. Se trata de un imperativo de la época. Viene a confirmarlo el cambio que pronto se produjo”<sup>24</sup>.

La *Contrarreforma* fue algo positivo, dar autenticidad, que el alma recobrase su protagonismo frente al fenómeno de la *Reforma*, que con las palabras había

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, IV, 266-267: *Kant. Reflexiones de centenario, 1724-1924* (1929).

<sup>24</sup> *Ibid.*, VI, 510: *Del optimismo en Leibniz* (1948).



estrangulado a las ideas. Pero España era el único país que no la necesitaba, más aún, le sobraba la Contrarreforma. Lo que sí es cierto es que coincidió con una terrible enfermedad que invadió toda nuestra tierra y que tuvo un origen ajeno a las cuestiones eclesiásticas y que fue la causa de la pérdida del imperio español. “La Contrarreforma fue el ajuste de los tornillos flojos en el alma europea que obligó a que las gentes todas –por tanto unos y otros- tomasen contacto con su recóndita autenticidad. Una de las cosas más esclarecedoras de ambos movimientos es el estudio de los retroefectos que la Contrarreforma produjo sobre el propio Protestantismo. Sin aquella, este se hubiera disipado y perdido en absoluta dispersión de las personas y las doctrinas. Otra prueba de lo mismo es observar dónde y en qué dosis causó daño la Contrarreforma. Porque entonces vemos que donde fue nociva no lo fue por ella misma, sino por su coincidencia con algún otro vicio nacional... Que en España originase un menoscabo del que no hemos vuelto a reestablecernos, se debió a la articulación de lo que fue la virtud y la grande operación de la Contrarreforma –a saber, afrontar una rigurosa regimentación de las mentes y, en este sentido, una disciplina que contenía a estas dentro de sí mismas impidiendo que se convirtiesen en un edificio compuesto nada más que de puertas y ventanas- con una enfermedad terrible que se produjo en nuestro país coincidiendo, de modo sorprendente, con la cronología del Concilio de Trento, órgano de aquella. *Esta enfermedad fue la hermetización de nuestro pueblo hacia y frente al resto del mundo, fenómeno que no se refiere especialmente a la religión ni a la teología ni a las ideas, sino a la totalidad de la vida, que tiene, por lo mismo, un origen ajeno completo a las cuestiones eclesiásticas y que fue la verdadera causa de que perdiésemos nuestro Imperio. Yo le llamo ‘tibetización’ de España. El proceso agudo de esta acontece entre 1600 y 1650. El efecto fue desastroso, fatal. España era el único país que no solo no necesitaba Contrarreforma, sino que esta le sobraba. En España no había habido de verdad Renacimiento ni, por tanto, subversión*”<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, IX, 1171: *Addenda: Renacimiento, Humanismo y Contrarreforma* (1947).

Los dos adalides tanto de la Reforma –Lutero- como de la Contrarreforma –Ignacio de Loyola-, es decir protestantismo y jesuitismo, pese a la aparente contraposición coincidían en el vector de inspiración de la misma época<sup>26</sup>.

¿Cómo fue posible la transición entre la concepción medieval de un Dios que invadía toda la realidad y el arrinconamiento que poco a poco se iba a dar en la filosofía desde Descartes? Así nos lo explica Ortega: “En Descartes *renace la filosofía* y esto quiere decir dos cosas: que fue para él una necesidad vital filosofar, y que las filosofías preexistentes le parecían no ser filosofar. Descartes creía normalmente, y esto en 1600 quería decir sincera, pero tibiamente, en el Dios cristiano. Pero había recibido este Dios cristiano bajo la figura que *Duns Scoto*, y sobre todo el genial *Ockam le había dado*. Y este Dios ockamista, más auténticamente cristiano, más pauliniano y agustiniano que el Dios un poco paganizado, aristotelizado de Santo Tomás, era un ser tremendo, magnífico, fiero, cuyo primer atributo –el más auténtico en Dios cuando es de verdad Dios y no se ha tenido la avilantez de querer domesticarlo como si fuera un león de Libia o un tigre de Hircania- es la arbitrariedad. Dios es *voluntad libérrima, potentia absoluta*, solo coartada por el *principio de contradicción*, gracias a un último respeto ‘racionalista’ que estos hombres, aun los más decididos, como Ockam, guardaban a la lógica. Puestos a hablar de Dios, nosotros no guardaríamos ese respeto a la lógica, que viene a ser otra diosa coercitiva de Dios, puesta a su vera con antipático talle de institutriz, para no permitirle contradecirse, con lo que se deja en la idea de Dios un postrer saborete de politeísmo y paganidad.

Conviene hacer constar que el fundador del *racionalismo creía en un Dios irracionalista*, una de cuyas misiones, nada parva, es no dejar dormir a los profesores de Lógica. Así son los hombres de verdad: son, se preparan los problemas preconcebidamente y no torear toros embolados. *El Dios de Ockam y Descartes* no había creado un mundo, como el de Aristóteles o el que pronto veremos en Leibniz, *ad usum delfinis*, suponiendo como delfines a los hombres de ciencia. No había creado un mundo de antemano inteligible. Había dejado al

---

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, VI, 499: *En torno a Galileo* (1947).

hombre lleno de fe en Dios, pero lleno de dudas sobre el mundo. Ockam y el clásico escepticismo de Grecia fueron los padrinos de Cartesio. *Descartes principió por dudar de todo el saber humano*. Cuando se principia así, se es de verdad filósofo. ‘Todo principiante –dijo Herbart- es un escéptico, si bien todo escéptico es solo un principiante’. Ahora estamos en el principio, y *el principio de Descartes fue dudar de todos los principios y hacer de la duda el único y suficiente principio*<sup>27</sup>.

Fue sobre todo la corriente que, partiendo de Escoto y siguiendo por Ockham, llegó a desembocar en la filosofía moderna, la que explica el porqué de los nuevos planteamientos y de la reflexión que surge como novedosa acerca de Dios. “El triunfo de las tesis escotistas sobre la voluntad de Dios tiene, entre otros efectos, el de aumentar la sensación de arbitrariedad y desvalimiento del hombre frente a los poderes sobrenaturales. Un reflejo metafísico de este cambio lo hallamos en el hecho de que el racionalismo cartesiano sea, teológicamente hablando, uno de los voluntarismos más radicales que se han formulado nunca. Repárese en el extremo actualismo que defiende. Véase sus *Meditaciones metafísicas*, especialmente la tercera. Para una valoración histórica de lo que supusieron estos cambio para el hombre moderno, cf. *En torno a Galileo*, especialmente la lección X, “Estadios del pensamiento cristiano”<sup>28</sup>.

### 2. 3. 2. Renan

El título de este apartado podría llevar a engaño, pues continuamos hablando del cristianismo y de los ataques que sufre una fe ingenua y a veces rayana en la superstición como la combatida por Feijoo en la España del siglo XVIII. Por la importancia que le da Ortega y por lo que de simbólico tiene su pensamiento a partir de su libro *Vida de Jesús*, Renan nos sirve para rastrear las ideas de

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, IX, 1109-1110: *La idea de principio en Leibniz* (1947).

<sup>28</sup> J. Lasaga Medina, *Figuras de la vida buena*, Enigma, Madrid 2006, 78, nota 12. Cf. J. Ortega y Gasset, *O. c.*, VI, 469-479: *En torno a Galileo* (1947).

Ortega sobre esos dos siglos, XVIII-XIX, que son fundamentales en la historia de la filosofía y que representan el subjetivismo idealista. Al hablar sobre la teología de Renan el pensamiento orteguiano se extiende en un repaso de las concepciones de la filosofía moderna sobre Dios, tan distintas de la necesidad del Ente divino medieval: “Spinoza decía que todo es Dios, porque Dios llamamos al Ser sin limitación, al Ser infinito: el Ser infinito es la Naturaleza; materia o espíritu, cuanto existe es natural, luego cuanto existe es una modificación, una limitación de Dios. En este sentido no podía Renan ser panteísta. El siglo XVIII, el siglo de Leibniz, Newton, Hume y Kant, ha hecho imposible el trato mano a mano con nada que, siendo real, pretenda ser ilimitado y absoluto. Hoy sólo pueden hacer esto los místicos que son, por decirlo así, apaches de la divina sustancia, gente que atraca en la soledad de un éxtasis al buen Dios transeúnte. Para Renan es Dios ‘la categoría del ideal’, o, lo que es lo mismo, toda cosa elevada al colmo de su perfección e integridad. ¿Qué hay, pues, que no sea capaz de haber sido o de poder ser Dios algún día?”<sup>29</sup>.

En un artículo de 1910 sobre *La teología de Renan*<sup>30</sup>, nos dice Ortega que “Dios queda disuelto en la historia de la humanidad”, “Dios es lo mejor del hombre”; expresiones que nos recuerdan a Feuerbach y a un hegelianismo que invadía el ambiente intelectual europeo. La historia es, para Renan, la “embriogénesis de Dios”: “Los azares de la humanidad al hilo del tiempo, representan *las inquietudes de un Dios que se está haciendo*”<sup>31</sup>. La historia es una especie de teología; hacer memoria se convierte, de este modo, en un misterio religioso, y al campo de archiveros les compete las funciones de párroco. La filosofía, según Renan, “tiene curas de alma”<sup>32</sup>.

¿Se confunde religión con cultura? ¿Historia sagrada con historia profana? ¿Hacer memoria es hacer teología?<sup>33</sup>. Sin lugar a dudas si Ortega tuviese que elegir entre ciencia o religión, historia o teología, no dudaría en elegir la primera

---

<sup>29</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, I, 333: *La teología de Renan* (1910)

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, I, 335.

<sup>31</sup> *Ibid.*, I, 336.

<sup>32</sup> *Ibid.*

parte de la disyuntiva, tal como hizo Renan en sus escritos, y de ahí su simpatía por este autor al que llega a santificar con su ironía característica. “Tómese, pues, estos párrafos como una exudación lírica y espontánea, como una antifona prolongada dirigida a un santo de nuestra particular devoción”<sup>34</sup>.

A partir de Spinoza Dios se presenta como una cosa más y ha dejado un vacío en su anterior morada que intenta llenar el deísmo del siglo XVII y la teologización de la cultura en el siglo XIX<sup>35</sup>. Así nos lo explica Ortega: “Es curiosa la constancia con que en la historia se presencia el hecho de que el hueco de una cosa inyecta en la nueva que viene a llenarlo los atributos de la antigua. La cultura no tiene nada que ver con Dios, por lo menos con el Dios de la fe religiosa. Es un sistema de actividades puramente intrahumanas. Sin embargo, al suplantarse a Dios y alojarse en el alvéolo de su ausencia, se convirtió en Dios. Esta es la actitud de Kant, como lo ha sido todo el siglo siguiente. En las minorías más caracterizadas de Europa, *al cristianismo sucede el culturalismo*. Mi generación fue todavía educada en esta actitud teológica ante la cultura. La *ilaha illallah... No había más Dios que la cultura*, y Hermann Cohen, su profeta. Así, allá en Marburg hacia 1910”<sup>36</sup>.

La cultura se va a convertir en una nueva religión que parte de una naturaleza divinizada: “Un espíritu cuyas operaciones todas crearan verdad objetiva carecería de subjetividad de morada interior: sería idéntico a la Naturaleza, y por corresponder a Dios esa absoluta veracidad, vióse obligado Spinoza a identificarlo con aquélla y exclamar: *Natura sive Deus*: la Naturaleza o, lo que es lo mismo, Dios... De donde sacamos la grave enseñanza de que Dios es el ser sin intimidad”<sup>37</sup>. Podríamos preguntarnos si estas ideas las expone Ortega para justificar los pasos que dio Spinoza desde un yo que creaba todo según la racionalidad cartesiana llevada al extremo o son, más bien, comprobación de lo que está sucediendo en esa época cuando incluso se tiene que defender a

---

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, I, 169-172: A. Aulard: *Taine, Historien de la Revolution Française* (1908).

<sup>34</sup> *Ibid.*, II, 31: *Renan* (1916).

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, VI, 371: *En torno a Galileo* (1947).

<sup>36</sup> *Ibid.*, VI, 554-555: *Sobre un Goethe bicentenario* (1949).

<sup>37</sup> *Ibid.*, II, 33: *Renan* (1916).

Dios en una teodicea como la de Leibniz. “*La humanidad es el camino que lleva hacia Dios, o lo que es lo mismo, a la absoluta objetividad en que nada hay secreto, sino todo patente, todo cosa. Tal vez en el dicho vulgar vaya incluida una profunda sospecha teológica, según la cual la Gran Cosa por excelencia sería Dios. Pero la absoluta objetividad significa una meta infinitamente remota, a la que sólo podemos aproximarnos, sin toparla nunca*”<sup>38</sup>.

La clave de estos siglos respecto a lo que fue Dios para el pensamiento, sobre todo medieval, está en la conversión de la teología en antropología o en física, si tomamos esta palabra en el sentido amplio que tenía para los griegos: “Dios, en efecto, no es sino el *nombre que damos a la capacidad de hacerse cargo de las cosas*. Si Dios, por tanto, creó al hombre a su semejanza, quiere decirse que *creó en él la primera capacidad para darse cuenta que hasta entonces fuera de Dios existiera*”. Y, por fin, Ortega termina con este párrafo sobre el santo de su devoción llamado Renan y al que hemos tomado, creemos que siguiendo el pensamiento orteguiano, como símbolo de los dos siglos referidos: “Pero, en el fondo, sus divagaciones proceden de esta convicción panteísta: cada cosa está impregnada de Dios, cada cosa se brinda a servirnos de Eucaristía. *Cierto que lo divino se da con la suma densidad en las religiones, en los mitos, en las teologías, magníficos establecimientos que se levantan a lo largo de la historia, como destilerías inmensas donde la humanidad extracta y cosecha la quinta esencia de lo divinal*. Renan ha estudiado todas las creencias, *ha hecho sonar todos los mitos, de la manera que un avaro contrasta en el mármol barras de oro; pero no contento con eso le sorprendemos a veces buscando a Dios por los rincones, en las cosas humildes, en lo que aparentemente se halla más lejos de la santidad...* No le basta con ver a Dios reflejado en los dogmas y llega a encontrarle en lo que pudiera juzgarse materia exánime y obra muerta de las religiones: en los ritos”<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, II, 34.

<sup>39</sup> *Ibid.*, II, 51-52.

### 2. 3. 3. ¿Agnosticismo?

Ortega nos habla de que “la atención del hombre peregrina como el reflector de un navío sobre el área inmensa de lo real, espumando en ella ahora un trozo, luego otro. Esa peregrinación del atender constituye la historia humana. Cada época es un régimen atencional determinado, un sistema de preferencias y de posposiciones, de clarividencias y de cegueras. De modo que si dibujamos el perfil de su atención habremos definido la época.

La que nos precede se caracterizó por un régimen atencional muy curioso, que puede resumirse bajo el nombre de ‘agnosticismo’. Para sí misma y con suma complacencia forjó esta denominación. Es, por lo pronto, gracioso el sentido negativo del vocablo. *Equivale a llamarse No-Pedro o No-Juan. Y, en efecto: agnóstico significa ‘el que no quiere saber ciertas cosas’*. Se trata, por lo visto, de un alma que antepone a todo la cautela y la prudencia: al emprender, el evitar; al acertar, el no errar. Y el caso es que las cosas cuya ignorancia complace al agnóstico no son cualesquiera, sino precisamente las cosas últimas y primeras; es decir, las decisivas”<sup>40</sup>.

Podríamos decir, con una metáfora que tanto le gustaba, que él nadaba en aguas procelosas que se movían constantemente entre el agnosticismo y el gnosticismo<sup>41</sup>. El agnosticismo actual, que atiende sólo a este mundo y a la experiencia, se fija exclusivamente en lo secundario y flotante, bajo pretexto de cordura *se renuncia al secreto de las cosas últimas*. La postura contraria es el gnosticismo en donde se siente un cierto asco por lo inmediato, como le sucedió a Platón. Nuestra mente es angosta y nos exige “des-vivir” para percibir la realidad. La atención del hombre peregrina como el reflector de un navío...Ese peregrinar es la historia humana<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, II, 606: *Dios a la vista* (1927).

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*

Si el *agnóstico flota en la superficie* fijando su atención en lo secundario, y el *gnóstico reacciona con asco* a lo inmediato para fijar la atención en lo otro que no sea este mundo, Ortega mediará, unirá ambas posturas allí donde cada una, en su respuesta se *hace problemática*; esto es, donde las ciencias se aprietan con sus propios problemas allí aparecen los primeros sobre Dios. Entre el uno y el otro, *entre* la exclusiva “experiencia” y la gratificante “salvación” huyendo a otro mundo.

Ortega no es agnóstico sino todo lo contrario. Va contra *el positivismo del siglo anterior*. El *agnóstico cercena la cosa*, y no cualquier cosa sino las cosas *últimas y primeras*; es decir, las decisivas. Pues Dios, como ya hemos visto, es la *Gran Cosa*. El agnóstico hoy “reconoce que la realidad *inmediata no es la realidad completa*; que más allá de lo visible tiene que haber algo, pero de condición tal, que no puede reducirse a experiencia. En vista de ello, *vuelve la espalda al ultramundo y se desentiende de él*”<sup>43</sup>. Ortega *siente la emoción* de lo divino, aunque no sea religioso practicante. Cultura y religión, resolución de problemas y religión, ciencia y religión son hermanas. Si tienen la misma matriz de respeto, ¿cómo es posible que sean enemigas?<sup>44</sup> A pesar de ello no puede dejar de comprobar que “las religiones, como sustancias transferibles y expansivas, han fenecido para siempre. Los movimientos políticos del siglo XIX, en cambio, han nacido de representaciones científicas. Una propaganda de actos de fe es un anacronismo. Otra cosa sería una propaganda con fe de ideas científicas o, por lo menos, precisas. Pero de esto último no se me ha ocurrido nunca dudar”<sup>45</sup>. Y contrapone su entusiasmo por la ciencia y el pragmatismo a cualquier lugar teológico: “Quédense para los sabios que, por otra parte veneramos, la mineralogía, las matemáticas, los acrósticos y las conchas irisadas de las almejas. Nosotros, menos sutiles, *somos vivívoros*, nos alimentamos de terrenas bestezuelas y de plantas y *a un lugar teológico preferimos cualquier cosa orgánica*, aunque sea una de esas agallas oscuras y feas que sobre un árbol formó la mística fecundidad de un cínife...”<sup>46</sup>. “El

---

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, II, 25: *Sobre El Santo* (1916).

<sup>45</sup> *Ibid.*, I, 224: *Sobre una apología de la inexactitud* (1908).

<sup>46</sup> *Ibid.*, I, 93: *Moralejas. "Crítica bárbara"* 1906).



origen del pragmatismo habría que buscarlo en el enojo que algunos sienten contra la ciencia, porque no ha demostrado aún la realidad de Dios y la inmortalidad del alma. Por eso cuando llaman a la ciencia *instrumento* sienten fruición, como si al hermano enemigo llamaran *raca*<sup>47</sup>.

Zubiri, discípulo de Ortega, se hace eco de cómo en *nuestro tiempo hay un agostamiento de la inspiración religiosa* y de que los pecados históricos no se pueden atribuir a los individuos. Esta *idea del pecado histórico* le fue sugerida por Ortega, que insiste frecuentemente en que *no son necesariamente imputables al individuo los vicios de su época y de la sociedad*<sup>48</sup>.

Dios se ha convertido en el ausente. Ciertas páginas de Ortega –la conferencia sobre Vives<sup>49</sup> y los apéndices a la misma<sup>50</sup>, así como el curso *En torno a Galileo*<sup>51</sup> facilitan precisas síntesis de ese proceso y muestran que el fenómeno ocurre menos por el empuje de la secularización cuanto por el descaecimiento histórico de la religiosidad en Europa, pues las creencias de contenido religioso –como toda convicción humana, entendida la creencia en el sentido del concepto orteguiano- se transforman y crecen o declinan en el curso integral de la inquieta historia humana<sup>52</sup>.

Ortega era consciente de que *la formación escolástica tradicional no había sido el mejor método para fortalecer su fe*. En una carta a Unamuno le ofreció una cátedra de filosofía de la religión en la Universidad de Madrid, aunque éste no la aceptó. No obstante, envidia a aquellos que tienen fe, que la han recibido por la gracia. Por otra parte acusa el comportamiento de algunos que tienen tanta fe que niegan a otros la buena fe. Y fiel a su pensamiento prefiere al teólogo frente al místico. Aquel está más cerca del drama que se desencadena entre la fe y la razón; el yo se siente vivo en la duda como le sucediera a Unamuno.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, I, 223: *Sobre una apología de la inexactitud* (1908).

<sup>48</sup> Cf. X. Zubiri, “Introducción al problema de Dios”, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid (9ª ed.) 1987.

<sup>49</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, *O. c.*, V, 651: *Juan Luis Vives. 1492-1540* (1940).

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, VI, 371: *En torno a Galileo* (1947).

<sup>52</sup> Cf. P. Garagorri, *La filosofía española en el siglo XX*, Alianza, Madrid 1985, 122.

La conversión de Morente, como la religiosidad profunda tanto en la teoría como en la práctica de Zubiri no le dejaron indiferente. Por eso decía que la religión tiene la virtud de hermanar al hombre con su destino. “Religión para las horas de salud. Y religión para las horas valetudinarias”.

Ortega entendía el cristianismo en su concepción barroca y pesimista, con una interpretación deudora de la época en que vivió, lejos de todos los movimientos renovadores que se dieron a partir del concilio Vaticano II: “El cristianismo envuelve en sí no un sentimiento, no un vago ‘sentido’, sino directa y formalmente una preciosa idea, *una interpretación casi trágica de la vida*, pero es precisamente porque no se detiene a contemplar el fenómeno de la vida como tal, sino que es desde luego solución al problema de la vida, es salvación. Por eso, digo, que es una concepción solo *casi trágica*: a la postre, todo termina bien y las cosas se arreglan. El cristianismo ve desde luego la vida en su relación con Dios y esto hace que se le presente *a limine*, antes de contemplarla, sin relacionarla como algo infinitamente distante de Dios, el *Ens realissimum* y absoluto, el que absoluta y plenamente es. Con lo cual automáticamente la vida aparece como siendo casi, casi nada, como casi siendo nada, el no-ser”<sup>53</sup>.

Así mismo es bastante curiosa la explicación histórica que da de la expansión del cristianismo y de su arraigo en el mundo occidental. Ortega postula que el fracaso de la socialización deja en el aire al mundo romano, sin un punto de apoyo y sin un sentido para su vida. Con el fracaso del Estado fracasa también la ciencia en cuanto instancia objetiva y pública. Por esta razón el hombre se siente perdido, sin nada a lo que poder referirse. Cuando nos falla todo lo que hay alrededor nos damos cuenta de que nada de eso era, en verdad, auténtica realidad, lo importante, lo decisivo: la realidad que queda debajo de todas las demás aparentes es su vida individual, el problema intrasferible de su propio destino. Así interpreta Ortega cómo el “hombre que llega a la solución cristiana. No esto o lo otro es ya problema, sino la vida misma de la persona en

---

<sup>53</sup> J. Ortega y Gasset, O. c., IX, 1143: *La idea de principio en Leibniz* (1947).

su integridad. No es que tenga hambre, no es que padezca enfermedad o tiranía política, no es que ignore lo que son los astros. Ahora es el ser mismo del sujeto lo problemático. Y si la respuesta a aquellas deficiencias parciales se llama solución, las que hay que dar a este problema absoluto del ser personal se llama salvación –*sotería*.

La desesperación, en que la crisis consiste, lleva en una primera etapa a la exasperación, y la historia se llena de fenómenos exagerados, extremo con que el hombre procura embotarse, alcoholizarse. Luego viene nueva calma: se acepta y reconoce lealmente que no hay esperanza, que esperar algo de sí mismo es desconocer la propia realidad. He aquí cómo el hombre descubre su esencial nulidad .Y esto, precisamente esto, es la salvación según el cristianismo. En vez de creer que el hombre natural es por sí algo suficiente, que se sostiene a sí mismo, descubre que consiste en pura dependencia, que su ser, su sustento, su realidad y su verdad no están en él, sino fuera de su naturaleza, es decir, que padecía un error de perspectiva, que el asunto más importante para él, su vida, no es un asunto natural, no consistía en ir y venir sobre la tierra, comer o pasar hambre, sufrir o gozar, llorar o reír, ni siquiera pensar. Todo eso es mero antifaz, aspecto y *mise en scene* de su verdadero asunto vital, su vida sobrenatural, su cuestión con Dios. Todas las cuestiones intramundanas flotan como anécdotas en esta cuestión previa que el hombre tiene con Dios. Diríase que cuanto hacemos y nos pasa, en suma ‘esta vida’, está ahí sólo para ocultarnos como una máscara nuestra auténtica realidad, la que tenemos en lo absoluto, en Dios. De suerte que lo que parecía real –la naturaleza y nosotros como parte de ella– resulta ahora irreal, pura fantasmagoría, y lo que parecía irreal, nuestra preocupación por lo absoluto o Dios, eso es la verdadera realidad.

Esta paradoja, esta suma inversión de la perspectiva, es la base del cristianismo. Los problemas del hombre natural no tienen solución: vivir, estar en el mundo, es constitutiva e irremediable perdición. El hombre tiene que ser salvado por lo sobrenatural. Esta vida no se cura sino con la otra. Lo único que el hombre puede hacer con sus propias fuerzas es negativo –negarse y negar

el mundo, retraer de sí y de las cosas su atención y así, aligerado de peso terrenal, ser sorbido por Dios.

Esto es lo esencial para la estructura de la vida medieval. Porque trae consigo la radical tendencia a desentenderse del mundo natural. Para el griego y el romano, la existencia era el problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza circundante –visible o invisible. Mas ahora el mundo es propiamente ultramundo y sobrenaturaleza. El hombre se queda, por lo pronto, sólo con Dios.

Conviene, señores, recordar que el hombre una vez –una vez que ha durado muchos siglos- estuvo en esta creencia cristiana y su vivir tomó el aspecto de una faena sobrenatural. La Edad Moderna –Galileo, Descartes- nos ha retrotraído a la naturaleza, y nos cuesta trabajo repensar aquel modo que consiste en vivir desde Dios. Como a los griegos, nos sabe, por lo pronto, a paradoja. Pero San Pablo tiene plena conciencia del frenético paradojismo, del radicalismo subversivo que llevaba en sí la idea cristiana. No predicaba la buena nueva como una cosa razonable. En sazón de crisis, predicar cosas razonables es gana de perder la partida”<sup>54</sup>.

Concluiré este capítulo con la síntesis que hace el mismo Ortega sobre las distintas formas de afrontar la realidad en el mundo antiguo y en el mundo moderno. En este texto, de un modo sencillo y condensado, nos sitúa en el nivel del que parte su filosofía, teniendo en cuenta lo que había primado en el mundo griego y cristiano –la realidad objetiva-, y posteriormente el yo –realidad subjetiva- como punto de partida de toda certeza: “El *antiguo busca una realidad primera*, entendiendo por ella la más importante: Dios para el teísta, la materia para el materialista, una entidad indiferente, a la vez materia y Dios (*natura sive Deus*) para el panteísta. El *moderno*, en cambio, se pregunta *qué realidad es la más segura*, la más indudable. Nosotros *nos instalamos en este nivel*, pero, a diferencia de los modernos, hallamos que la realidad *radical e indudable* no es la conciencia, el sujeto, sino *la vida, que incluye, además del sujeto, el mundo*. Pero no nos permitimos la más ligera opinión aún sobre si,

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, VI, 453-454: *En torno a Galileo* (1947).

además de esto que nos es dado, no hay, bien que no dadas, otras realidades mucho más importantes”<sup>55</sup>. Precisamente estas otras realidades “mucho más importantes” van a servir de punto de partida de la reflexión que hará Julián Marías, siguiendo la trayectoria que le había marcado su maestro<sup>56</sup>. Las afirmaciones orteguianas sobre *mi vida* que sobrepasan el mundo de la objetividad tal como la entendía la filosofía antigua y medieval no afirman ni niegan nada sobre *otra vida*. “Pues no está dicho, inclusive, que además de esta `vida nuestra` -que nos es dada- no exista, acaso, la `otra vida`. Lo cierto es que esa `otra vida` es, en ciencia, problemática –como lo es la realidad orgánica y la realidad física- y que, en cambio, esta `nuestra vida`, la de cada cual, no es problemática, sino indubitable”<sup>57</sup>. Termino esta parte con un texto que nos sirve de introducción a la siguiente, ya que el gran tema de la filosofía moderna va a ser para él ¿cómo establecer un punto de partida seguro desde mi yo? Para Ortega está claro cuál es el punto de partida de la filosofía. “El atributo primero de esta realidad radical, que llamamos `nuestra vida`, es el existir por sí misma, el enterarse de sí, el ser transparente ante sí. Sólo por eso es indubitable ella y cuanto forma parte de ella –y sólo porque es la única indubitable es la realidad radical”<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, VIII, 360: ¿Qué es filosofía? (1929).

<sup>56</sup> Cf. J. Marías, *Ortega II. Las Trayectorias*, Madrid, Alianza, Madrid 1983, 308-309.

<sup>57</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, VIII, 362: ¿Qué es filosofía? (1929).

<sup>58</sup> *Ibid.*, VIII, 363.

## SEGUNDA PARTE

### **El idealismo**

La segunda parte de esta tesis se centra en el idealismo, nombre que da Ortega a toda la filosofía que arranca de Descartes y llega hasta su tiempo. De ahí el título del primer capítulo que indica genéricamente cómo ese idealismo que arranca de la forma cartesiana de interpretar la realidad a través de yo, terminaría en un Husserl que parece que va a superarlo, pero que no es capaz de cortar el cordón umbilical que une a toda la realidad con el yo. Ciertamente Husserl es un alemán y también cabría su nombre en el apartado siguiente, pero en el primer apartado he querido remarcar ese arco idealista que se apoya en un lado en Descartes y que se cierra con Husserl. ¿Quién sería la piedra angular de ese arco? Sin lugar a dudas, diría Ortega, el idealismo alemán, con sus nombres más representativos desde Kant a Fichte, Schelling o Hegel. Pero me parecía que volver a repetir el término idealismo en este punto llevaría a confusión, porque ya podría estar tratado en el amplio marco del capítulo anterior. Por esta razón, he utilizado un término más amplio, el pensamiento alemán, que responde no sólo al modo restrictivo de señalar a algunos filósofos alemanes sino a un ambiente de pensamiento alemán, que fue en el que se educó filosóficamente Ortega y que en la figura de Goethe resumía todo lo que él pensaba sobre la cultura europea. Pero había mucho más, Goethe se convierte para Ortega en paradigma de su filosofía y del momento de transición que él vive al final del idealismo; por otra parte Goethe es un gran literato y dominaba la cultura alemana que él conocía. Quizá significa mucho más que una anécdota el que Ortega fuese a Alemania a hablar a los alemanes sobre Goethe. Sin embargo el idealismo no sólo se dio en Alemania. ¿Por qué le he añadido el adjetivo “alemán”? Implícitamente la razón estaría dada al ser Ortega un hombre de formación alemana y que se moldea en la filosofía neokantiana que explicaban sus maestros de Marburgo. Me parece que el enlace directo con la filosofía orteguiana se encuentra en otro alemán a quien conoce en Berlín y que se puede colocar en el surgimiento de la filosofía vitalista: Dilthey. Con este segundo capítulo he querido hacer honor a la expresión orteguiana de que se pasó toda la vida viendo alemanes desde dentro o desde fuera.

# 1. De Descartes a Husserl

“El idealismo es aquel movimiento que *empieza resueltamente con Descartes* y que lleva al hombre a encerrarse dentro de sí. Su forma extrema es la mónada de Leibniz, que no tiene ventanas, que *excluye el fuera*. La mónada vive sumergida en su propio elemento. ¿Sería por esto por lo que Leibniz dice de ella que es un *petit Dieu?*”<sup>1</sup> . Con la claridad a la que nos tiene acostumbrados, Ortega define toda una época de la historia de la filosofía que va desde el siglo XVII con Descartes hasta el XX con Husserl. Toda la filosofía moderna es idealismo con dos cumbres alemanas –Kant y Hegel- que dominan ampliamente una gran cordillera que recorre al menos tres siglos de cultura europea. “Por sí solo bastaría para justificar y consagrar ante el universo la existencia del continente europeo. En esa ejemplar construcción alcanza su *máxima altitud el pensamiento moderno. Porque, en verdad, toda la filosofía moderna es idealismo*. No hay más que dos notables excepciones: Spinoza, que no era europeo, y el materialismo, que no era filosofía”<sup>2</sup>.

Este idealismo moderno no tiene mucho que ver con el antiguo, por ello precisará los dos sentidos estrictos a los que hará referencia siempre que hable de idealismo:

“*Primero*. Idealismo es toda teoría metafísica donde se comienza por afirmar que a la conciencia sólo le *son dados sus estados subjetivos o ‘ideas’*. En tal caso, los objetos sólo tienen realidad en cuanto que son ideados por el sujeto – individual o abstracto. La realidad es ideal. Este modo de pensar es incompatible con la situación presente de la ciencia filosófica, que encuentra en pareja afirmación un error de hecho. *El idealismo de “idea” no es sino subjetivismo teórico*.

*Segundo*. Idealismo es también *toda moral* donde se afirma que valen más los ‘ideales’ que las realidades. Los ‘ideales’ son esquemas abstractos donde se

---

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset, O. c., V, 148: *Goethe desde dentro* (1932).

<sup>2</sup> *Ibid.*, IV, 267: *Kant. Reflexiones de centenario, 1724-1924* (1929).



define cómo deben ser las cosas. Mas habiendo hecho previamente de las cosas estados subjetivos, los 'ideales' serán extractos de la subjetividad. El idealismo de los 'ideales' es *subjetivismo práctico*<sup>3</sup>.

Las ideas que se encontraba Descartes en su yo solipsista y que eran el apoyo de su teología y cosmología deductiva no tienen cabida en el pensamiento orteguiano. No hay ideas eternas. La idea sólo puede tener su auténtico contenido, su propio y preciso "sentido" cumpliendo el papel, la función para la que fue pensada en la circunstancia. "He aquí el primer principio de una 'nueva filología': *la idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado, tendremos de ella solo un perfil vago y abstracto. Este esquema o esqueleto impreciso de la efectiva idea es precisamente lo que suele llamarse 'idea' porque es lo que, sin más, se entiende, lo que parece tener un sentido ubicuo y "absoluto". Pero la idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso "sentido", sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. *No hay, pues, "ideas eternas". Toda idea está adscrita irremediabilmente a la situación o circunstancia* frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función"<sup>4</sup>. Las ideas también son una función de la vida y expresan la circunstancia concreta cuando vamos hacia las cosas. La idea abstracta, mera radiografía de la realidad, en vez de llevarnos a las cosas nos esquematizaría la vida. "*La realidad*, quiero decir, la integridad de una idea, la idea precisa y completa aparece solo cuando está *funcionando*, cuando ejecuta su misión en la existencia de un hombre, que, a su vez, consiste en una serie de situaciones o circunstancias. Lo que pasa es que todas las vidas humanas contienen elementos de situación, esquemas abstractos de circunstancias que son comunes. Y lo que llamamos una época es ya una especial comunidad y homogeneidad de situaciones. Por eso las ideas en ella ideadas muestran mayor afinidad entre sí que entre ellas y las de otra edad"<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, IV, 268.

<sup>4</sup> *Ibid.*, VI, 147-148: *Prólogo a Historia de la Filosofía de Émile Bréhier* (1942).

<sup>5</sup> *Ibid.*, VI, 148.

Idealismo es lo contrario que vivir; aquel es absoluto y la vida es relativa, aquel es subjetivismo e interiorismo y la vida, por el contrario es estar fuera de sí, entregarse a lo otro. “Cuántas más verdades, cuántas más cosas se encuentran en el alma de Descartes, menos terreno queda en ella para lo íntimo, para lo genuino suyo. Como se ve, *lo verdadero y lo subjetivo son mundos contradictorios*”<sup>6</sup>.

En un curso que Ortega impartió en la universidad de Buenos Aires el año 1940 y que quedó resumido en el periódico *La Nación* del 8 de diciembre del mismo año<sup>7</sup> expone *la crítica fundamental del idealismo*:

“Husserl, como todo idealismo, de quien es *último representante*, parte de afirmar como hecho básico y de máxima evidencia, que la realidad se constituye en la *conciencia* de ella. Por ejemplo: en la *conciencia de* (el mundo real) que tenemos y que consiste principalmente en la clase de actos conscientes que denominamos “percepciones”. *La efectiva realidad de ese mundo es sólo relativa*, a saber, *relativa a esa conciencia de él* que tenemos. Pero como la realidad excluye la relatividad de sí misma, quiere decirse que la realidad del mundo, al ser relativa a la *conciencia* de ella es problemática y *sólo es realidad absoluta mi conciencia de* (la realidad del mundo). La realidad de *mi conciencia de* algo es relativa a sí misma, porque, según Husserl y todo el idealismo, la conciencia sería consciente de sí misma o, dicho de otro modo, se es *a sí misma inmediata*. *Pero ser relativo a sí mismo equivale a ser absoluto*.

Ahora bien, si la *conciencia de...* es la realidad absoluta y, por serlo, aquella de que hay que partir en filosofía, sería una realidad en la cual el sujeto, *yo*, estaría dentro de sí mismo, de sus actos y estados mentales. Pero eso, *existir estando dentro de sí mismo*, es lo contrario de lo que llamamos *vivir*, que es estar fuera de sí entregado ontológicamente a lo *otro*, llámese a esto *otro mundo o circunstancia*”<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, II, 32: *Renan* (1916).

<sup>7</sup> *Ibid.*, VI, 28, nota 1: *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* (1941).

<sup>8</sup> *Ibid.*, VI, 28-29.

Por eso continúa Ortega: “Partir de la vida como hecho primario y absoluto equivale a reconocer que la *conciencia de* es sólo una idea, tanto o cuanto justificada y plausible, *pero sólo una idea* que viviendo yo por motivos que previamente se dan en este nuestro vivir, *descubrimos o inventamos*. *La razón vital no parte, pues, de ninguna idea y por eso no es idealismo*...Husserl intenta, sobre todo en el libro mencionado, llegar por medio de la fenomenología a las raíces (*reflexiones radicales*) del conocimiento. Como no puede menos, anticipa que esas raíces no son cognoscitivas, sino preteóricas, digamos vagamente *vitales*. *Pero*, como todo esto lo encuentra haciendo fenomenología y ésta no se ha fundamentado y justificado a sí misma, toda la consideración flota en el vacío”<sup>9</sup>.

La superación del idealismo, en el que Ortega fue formado en sus años de Marburg, es el gran reto, no sólo de alguno de sus libros como *El tema de nuestro tiempo*, sino de gran parte de su reflexión filosófica. El realismo había quedado muy atrás y el idealismo había impregnado la cultura europea de los últimos siglos, pero sus posibilidades estaban agotadas, había que buscar una nueva vida o una nueva filosofía. “Con audacia y constancia gigantes, durante cuatro siglos el hombre blanco de Occidente ha explorado el mundo desde el punto de vista idealista. Ha cumplido hasta el extremo su misión, *ensayando todas las posibilidades que él incluía*. Y ha llegado hasta el fin –ha llegado a descubrir que era un error. Sin esa magnífica experiencia de error, una *nueva filosofía sería imposible*; pero, viceversa, la nueva filosofía –y la nueva vida– sólo puede tener un lema cuya fórmula negativa suene así: superación del idealismo.

De ser la fórmula *más exacta de cultura*, todo gran punto de vista pasa por agotamiento a ser una fórmula de incultura. Porque *cultura*, en su mejor sentido, significa creación de lo que está por hacer, y no adoración de la obra una vez hecha. Toda obra es, frente a la actividad creadora, materia inerte y limitada. Así, el idealismo, un tiempo nombre de empresas y hazañas

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, VI, 29.

peligrosas, se ha convertido en un fetiche de *beatería cultural*, de los negros de la cultura. Las vagas resonancias de tan bella palabra provocan en la gente de retaguardia delirios estáticos”<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, IV, 267-268. *Kant. Reflexiones de centenario 1724-1924*, (1929).

## 2. El pensamiento alemán

### 2. 1. Leibniz

Los filósofos del siglo XVII se encuentran en esta frontera entre lo que ha sido la filosofía medieval, ya que es difícil hablar de Renacimiento en filosofía y la nueva filosofía que se desarrollará en lo que llamamos periodo barroco. Quien abre camino en este nuevo rumbo es Descartes, como ya hemos visto, pero le siguen muy de cerca otros pensadores como Spinoza o Leibniz. Todavía escriben en latín y Leibniz a pesar de ser alemán escribe su obra principal en francés: *Monadologie*. Los hombres del siglo XVII tenían una confianza radical en el *poder absoluto de la inteligencia* como instrumento único y universal para hallar solución a los problemas de la vida, confianza que se propagó a círculos cada vez mayores de la sociedad durante los siglos XVIII y XIX. “La fe en la inteligencia no tenía límites visibles ni en su carácter de fe, ni en lo que esperaba de la inteligencia. En vista de ello el hombre *se puso a vivir de ideas* como tales. De aquí la fabulosa producción de trabajos científicos, de teorías, de doctrinas, *de ideas en suma*”<sup>1</sup>. La justificación racional de toda la realidad, incluyendo a Dios como parte de ella, será la clave de la filosofía racionalista. La relación con ese Dios también se racionaliza y le hará exclamar a Ortega que “las dos generaciones nacidas en torno a 1626 y a 1641 –lo cual incluye a Malebranche y a Leibniz- son, tal vez, las que *más eficazmente han unido la inspiración religiosa al pensamiento racional*”<sup>2</sup>.

¿Cuál es la síntesis de la filosofía de Leibniz? La realidad, la sustancia, es la *vis activa*. La *metafísica* y la *moral* se emparejan en la imagen del arquero y arco respectivamente. Esta fue la metáfora visual que explica la clave de la filosofía leibniziana, es decir “la gran idea alemana de que *la realidad*, la sustancia *no es forma*, como creían los griegos –aun los que intentan superarse como Aristóteles, o como tras ellos creyeron los escolásticos- y han creído siempre los mediterráneos, sino que es *vis activa*. Ahora bien, qué sea

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, VI, 9: *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* (1941).

<sup>2</sup> *Ibid.*, VI, 506: *En torno a Galileo* (1947).

una realidad consistente en actividad, dice Leibniz, *arcus tensi illustrari potest*, puede representarse por un arco tenso hacia algo... Por eso, desde mis veinte años –dice Ortega- la portada de mis libros españoles lleva un arquetipo salvaje lanzando su flecha. Pertenezco a la tribu de los flecheros”<sup>3</sup>.

Este arquero es un hombre solitario y la visión y conquista de la realidad depende de su razón y de su esfuerzo, no ve a nadie alrededor, sólo tiene una ventana abierta a Dios. La realidad consiste en actividad. El flechero con el que se identifica Ortega tiene un “quehacer”: tensar su arco hacia algo que es blanco y que provoca la actividad en la que consiste su vida. Tensión y actividad serían las notas características de este arquero.

La razón leibniziana que “fabricará intelectualmente un mundo compuesto de Yos, en cada uno de los cuales nada penetra -las mónadas no tienen ventanas-, es el primer eslabón de una cadena que recorrerá todo el pensamiento alemán, pasando de Kant que “da el paso decisivo: deja sólo una mónada, deja un solo y único Yo, centro y periferia de toda realidad”<sup>4</sup> a Fichte, “el primer pensador *que define al hombre como siendo* primaria y fundamentalmente *reine Agilität*. Sería, de todo el pasado, el *filósofo más actual*, si no le estorbare su *patetismo* constante, ingenuo y predicante. En Fichte llega a madurez la grande idea de Leibniz”<sup>5</sup>.

Tanto Leibniz como su época dejan una profunda huella en Ortega, que no tiene empacho en reconocer la deuda que tiene con Leibniz:

“vano el intento de dibujar el conjunto de la figura histórica de Leibniz, ni siquiera de exponer la arquitectura de su sistema filosófico, cuya gracia, ingenio y rigor se nos oscurecerían al comprimirlo en un violento extracto. Pienso que puede ser algo más fértil hacer lo contrario: tomar una tesis particular de su doctrina que tolere, sin demasiada violencia, ser desgajada de

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, X, 102, nota 1: *De Europa meditatio quaedam* (1949).

<sup>4</sup> *Ibid.*, IV, 267: *Kant. Reflexiones de centenario 1724-1924* (1929).

<sup>5</sup> *Ibid.*, X, 102, nota 1: *De Europa meditatio quaedam* (1949).

otras, aunque no de todas las demás”<sup>6</sup>. Vislumbra Ortega en esa época el embrión de lo que para él sería el ideal europeo: “Llega la civilización europea a su máxima integración... Puede afirmarse que en torno a 1700 el modo europeo de existir humanamente consigue su máximo de forma, es decir, que un mayor número de hombres habitantes en la continuidad territorial de nuestro continente y sus islas llegó a estar informado por un mayor número de principios orgánicamente reducidos a unidad. La mente de Leibniz es la expresión más cabal de esa hora fecunda. *En ella convergen la herencia de la antigüedad clásica con la rehabilitación del pasado medieval y la más potente innovación de las ciencias que caracterizan la modernidad*”<sup>7</sup>.

## 2. 2. Kant

Tradicionalmente lo más granado de la filosofía kantiana se ha visto en la *Crítica de la razón pura*, pero la interpretación orteguiana de la filosofía kantiana es bastante distinta. ¿Qué hace Kant? Se aparta en un primer momento de la ontología, la pregunta por el ser y se centra en la crítica para no errar. Toda la filosofía moderna se centra en ese miedo al error. Hay que evitarlo como sea para poseer la verdad. Con Kant la fisonomía de la filosofía tiende a convertirse en mera ciencia del conocimiento, en una teoría del método. ¿Será posible la verdad? Descartes, Hume y Kant quieren saber si podemos estar seguros de algo, sea esto lo que sea. ¿Conocemos alguna cosa con seguridad? ¿Dónde está la garantía de la verdad? “En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones”<sup>8</sup>.

Kant no se pregunta por *la realidad*, sino, de espaldas a ella, se pregunta cómo es posible el *conocimiento* de la realidad, esto es, la mente se vuelve sobre sí misma. No le atrae la ontología, el contenido y sí el continente, el saber que no se equivoca. Tanto es el afianzamiento de este temor al error, que nos cuesta

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, VI, 511: *Del optimismo en Leibniz* (1948).

<sup>7</sup> *Ibid.*, VI, 509-510.

<sup>8</sup> *Ibid.*, IV, 255: *Kant. Reflexiones de centenario 1724-1924* (1929).

caer en la cuenta de lo paradójico y vitalmente extraño que hay en esta postura de evitar el error. ¡Claro que es natural evitar la ilusión del error! Ciertamente; pero no lo es menos descubrir el secreto de las cosas.

Afán de no errar y afán de saber son dos ímpetus esenciales al hombre; la predominancia hace que haya dos tipos de hombres. La predominancia de uno u otro en el espíritu hace que se den en distinta jerarquía y colocación para que haya épocas y razas profundamente distintas. Unas empiezan por el intento audaz de captar la verdad (ontología) otras por la preocupación de excluir previamente el error, (saber que no se equivoca). Ortega hará la contraposición entre el hombre mediterráneo al que colocaría más en el mundo antiguo y “el hombre moderno (que) es el hombre burgués. Con esto le hemos aplicado un atributo sociológico. Pero, además, el hombre moderno es un europeo occidental, y esto quiere decir que es, más o menos, germánico. Con esto le hemos dado una calificación etnológica. En la Europa meridional, el germánico ha recibido dentro de sí una contención mediterránea. En Francia, una compensación celta. *Kant es un germano sin compensaciones* -no se advierte en él ningún síntoma del esclavismo que a veces apunta en el prusiano-, es un alemán”<sup>9</sup>. Cuando Ortega nos habla así, hace mucho más que una descripción sociológica o una interpretación antropológica con tintes étnicos. Para él, desde el siglo XVII, la cultura se ha refugiado en el mundo germánico y ha llevado consigo la impronta de la desconfianza en lo que vemos del mundo exterior y la búsqueda de una verdad que dependa exclusivamente de la propia capacidad cognoscitiva. Pero la preocupación por el conocimiento va a recorrer todo el siglo XVIII y XIX. La filosofía moderna se convierte en mera ciencia del conocimiento. “Tanto el kantismo como el positivismo partían, dogmáticamente, de la más extraña paradoja, cual es creer que este mundo no tiene por sí forma, estructura, anatomía, sino que consiste primariamente en un montón de materiales –los fenómenos- o, como Kant dice, ‘en un caos de sensaciones’. Ahora bien: como el caos es informe, no es mundo, y la forma o estructura que éste ha menester ha tenido que ponerla el sujeto salivándola de sí mismo. *Cómo sea posible que formas originariamente subjetivas se conviertan en formas de las cosas del mundo, es el grande y complicado intento de magia*

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, IV, 261-262.



que ocupaba a la filosofía de aquel tiempo”<sup>10</sup>. Nada que sea real puede pretender ser sin forma o estructura puesta por el sujeto. Ortega dice expresamente que está muy distante del pensamiento kantiano porque “la primera ‘condición de posibilidad de la experiencia’ o conocimiento de algo es que ese algo sea, y que sea algo”<sup>11</sup>. Por otra parte critica con desparpajo la mala expresión kantiana y la obscuridad que envuelve sus obras. Dice que Kant es un pésimo escritor y un mal expositor, afirmaciones que probablemente admitiríamos todos. Le falta la plasticidad técnica, tan característica de los escritos orteguianos y que él convirtió en imperativo de cortesía. “Por desgracia, Kant al hacer su formidable descubrimiento crítico se convirtió en un pésimo escritor; peor aún, en un pésimo expositor. El extraño fenómeno merecía haber sido investigado. Indudablemente influye en ello la psicología del padre que tiene su hijo demasiado tarde, en los comienzos de la vejez. Desde el punto de vista biográfico se trata de un anacronismo. A los sesenta años no es fácil domesticar un potro salvaje ni *dominar la topografía de un continente que se acaba de descubrir*. Kant debió sentir la impresión de vértigo y el temor constante de perderse en la selva primigenia de su propio invento. Por eso busca una ilusoria seguridad en la rigurosa artificialidad de la arquitectura dada a su libro. Esta arquitectura del libro, tan tirada a cordel, tan geométrica, no tiene apenas que ver con la anatomía de su asunto (de su *Sache*) y contribuye más bien a suplantar esta. Imagínese un explorador que llega fatigado a una costa imprevista y antes de penetrar en el interior dibuja, para tranquilizarse, un plano imaginario del país. Pero todas estas razones no bastan a explicar la arterioesclerosis de la elocución, la falta de plasticidad en las denominaciones técnicas que aquejan al estilo de Kant durante el período crítico. ¡Quién sabe si no ha influido en ello el ‘período crítico’ del hombre Kant, el estado fisiológico de su vida! No tengo nada que ver con Freud, cuya obra me ha parecido conveniente, por muchas consideraciones, dar a conocer en España, pero por la cual he sentido siempre un interés evanescente. Camina, pues, a doscientas lenguas de Freud mi sospecha de que, en general, el estilo literario como tal, por tanto, en cuanto que es algo por sí, distinto del pensamiento, en cuanto que es función expresiva en el hombre tiene alguna

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, V, 238: *La filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología* (1932).

<sup>11</sup> *Ibid.*

relación con su virilidad. Dicho en forma exagerada y un poco grotesca: que la función de escribir –insisto-, no de pensar, es un carácter sexual secundario y está en buena parte sometido a la evolución de la sexualidad en el individuo. Todo escritor pura sangre sabe que en la operación de escribir, lo que se llama escribir, interviene su cuerpo con sensaciones muy próximas a las voluptuosas. ¡Quién sabe si en alguna porción y medida, el escritor escribe como el pavo real hace la rueda con su cola y el ciervo en otoño brama”<sup>12</sup>.

Ortega polemiza con Azorín al haberse dejado embaucar por Schopenhauer en la interpretación kantiana: “Y Schopenhauer, que era un mal hombre, fue, por consiguiente, un mal filósofo: *fue un gran sofista y, por consiguiente, un gran literato*. Azorín le ha leído para enriquecer su estilo, y no ha notado que Schopenhauer desconoció por completo a Kant y que, con gravísima mengua de la honradez científica, llegó a falsificar sus citas. En este gran *folletinista de la metafísica* ha leído Azorín que la *Crítica de la razón pura* es una obra clásica, pero que la *Crítica de la razón práctica* es una necedad. Sin cuidarse de rectificar tales opiniones, las ha repetido, siendo así que hoy valen como prototipo de vulgaridades”<sup>13</sup>. Ante las afirmaciones de Azorín de que “en el terreno de la filosofía no se ha hecho nada –ni es posible que se haga en mucho tiempo- después de la *Crítica de la razón pura* de Kant”, Ortega contesta diciendo que es “absolutamente falso que no se haya hecho nada en el terreno de la filosofía después de la *Crítica de la razón pura*. Luego de esta obra, publicada en 1781, se compuso el *Fundamento de la metafísica de las costumbres* (1785) y la *Crítica de la razón práctica* (1788), ambas por el mismo Kant. La *Crítica de la razón pura* es una obra genial: en ella se expone la teoría idealista del conocimiento con claridad incomparable: el problema del saber queda planteado con precisión tal, que los siglos futuros no tendrán que retocar sino detalles y menudencias. Pero la afirmación contenida en esa obra no es nueva; es más bien viejísima: toda ella, íntegramente, se hallaba en Platón, y luego en Descartes, y más tarde en Leibniz. Si Kant hubiera compuesto sólo ese volumen, no tendría el lugar preeminente entre todos los filósofos habidos. Su invento fue otro; lo nuevo en filosofía lo trajeron los dos libros siguientes

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, IX, 141-142: *Prólogo para alemanes* (1934).

<sup>13</sup> *Ibid.*, I, 164-165: *Sobre la pequeña filosofía* (1908).

citados: la moral como ciencia”<sup>14</sup>. A Ortega no le gustaba un Kant que rechazaba las cosas o que esgrimía modelos de ideales utópicos de una razón pura que no tomaba en cuenta lo sensible del deseo y la resistencia de lo real.

A pesar de estas críticas, Ortega reconoce que la dimensión intelectual de “la filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas -χρησις εις αει - que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá”<sup>15</sup>. Kant es un clásico de la filosofía: “Y, en fin, que la insistencia con que he de hablar de la necesidad de *superar* el clasicismo del siglo XIX no excluye, sino que antes bien incluye, la *profunda gratitud de aprendiz hacia ese clasicismo, hacia ese clásico sobre todo, maestro por antonomasia del siglo XIX: Kant*”<sup>16</sup>.

Pero la historia de la filosofía es una *catapulta que nos lanza por los espacios aún vacíos del futuro hacia una filosofía por venir*. ¿Hacia qué espacio le lanzó a Ortega un Kant al que era deudor a través de sus maestros neokantianos? Él vio cómo el desarrollo interno del idealismo romántico cayó en un ensimismamiento, un subjetivismo, una autorreferencia negadora del mundo. Es la razón pura, en su manifestación fichteana y hegeliana, la que antepone el querer, la voluntad, al conocer, llegando a apartar, suplantar las realidades ajenas a sus deseos íntimos. “En Kant, concluye Ortega, se afirman ya junto al pensamiento los derechos de la voluntad –junto a la lógica, la ética. Mas en Fichte la balanza se vence del lado del lado del querer, y antes de la lógica pone la hazaña”<sup>17</sup>. Es fácil advertir que la siguiente vuelta dialéctica en la serie de la filosofía moderna sólo podía conducir a una absolutización de la Voluntad (Schopenhauer) y a postular la superación del pesimismo inherente con más voluntad: voluntad de voluntad (Nietzsche). Y es que como había predicho Cervantes y repite en 1915 Ortega, el esfuerzo puro no conduce “a ninguna parte; mejor dicho, sólo a una: a la melancolía”<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, I, 164.

<sup>15</sup> *Ibid.*, IV, 255: *Kant. Reflexiones de centenario 1724-1924* (1929).

<sup>16</sup> *Ibid.*, VII, 434: *Sistema de la psicología* (1915).

<sup>17</sup> *Ibid.*, II, 664: *Meditación del Escorial* (1915).

<sup>18</sup> *Ibid.*

La razón práctica, pues, se convierte para Ortega en el gran hallazgo filosófico de Kant, aunque lamenta que “irremisiblemente, el pensamiento que es desviado hacia una norma práctica, queramos o no, se paraliza, se ciega. ¿Qué le vamos a hacer si es así? *Nada más noble y atractivo fuera que encargar a la inteligencia de hacer felices a los hombres, pero apenas lo intenta, como si una divinidad inexorable se opusiera a ello, la inteligencia se convierte en política y se aniquila como inteligencia*”<sup>19</sup>. El blanco de la crítica que hace Ortega no es Kant, sino cierto idealismo postkantiano que intentó superar la escisión entre deber y felicidad, sensibilidad y razón pura, e instaurar aquí y ahora el “reino de los fines”. Por lo demás, ese empaque crítico de la reflexión orteguiana debe tenerse presente para entender la novedad de sus posiciones en determinados aspectos, siendo el más señalado el de *la búsqueda de una nueva realidad* más allá de la razón, idealizada desde Descartes como “realidad radical”<sup>20</sup>.

Por tanto, la crítica del ideal ético kantiano nos remite a que una vez que se ha comprendido una doctrina filosófica, hay que mirarla desde fuera y “entonces vemos la doctrina por su exterior como un hecho entre otros innumerables, situado en nuestro paisaje histórico”<sup>21</sup>. Ortega se refiere al paisaje histórico de sus maestros neokantianos y comprende la grandeza del proyecto kantiano como la mejor solución, quizá la única coherente con el espíritu de “libre examen” que florece en la Ilustración. Pero además introduce un nuevo *pathos*, el *pathos* del deber ser, expresado en la supremacía del uso práctico de la razón sobre el uso teórico.

El ideal moral, bajo la forma de imperativo categórico, pasa a primer plano desplazando al resto de los ideales, el cognoscitivo, el estético y el *religioso*. *Por lo que respecta a este último, más que desplazarlo, lo subsume y refunda en el ideal ético, saturándose así la idea ética de una tensión y una sublimidad que había sido privilegio de lo divino: “La ética de Kant se hace patética y se*

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, V, 208: *Goethe desde dentro* (1932).

<sup>20</sup> Cf. J. Lasaga Medina, *O. c.*, 19.

<sup>21</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, IV, 276: *Kant. Filosofía pura. Anejo a mi folleto Kant* (1929).

carga de la emoción religiosa vacante en una filosofía sin teología”<sup>22</sup>. Este encumbramiento o absolutización de la ética le parece a Ortega desorientador y recuerda que ésta fue concebida por los griegos como “decoro”, “corrección”, incluso “habilidad” para vivir bien.

Pero la crítica decisiva a la ética kantiana, consiste en mostrar que ésta llevó a cabo una subjetivización de los ideales, en consonancia con su idealismo epistemológico: “Los ‘ideales’ son esquemas abstractos donde se define cómo deben ser las cosas. Mas habiendo hecho previamente de las cosas estados subjetivos, los ‘ideales’ serán extractos de subjetividad”<sup>23</sup>.

Si el idealismo teórico consiste en que el sujeto se traga el mundo, el práctico consistirá en la suplantación del sentido de una acción que nada tiene que ver con la vida concreta del sujeto, sino que es determinada *a priori* por su intención respecto del deber. El bien resulta ser una construcción puramente racional. “La ética no puede inventar, construir racionalmente el bien; ha de limitarse a describirlo como describe un viajero la egregia belleza de un paisaje”<sup>24</sup>. Lo racional puro presenta la exigencia de universalidad e incondicionalidad de la ley moral, con el subsiguiente efecto de convertir el bien en una cualidad suprasensible de la pura voluntad, como algo meramente formal, incapaz de inyectar sentido en la vida práctica inmediata. La dignidad desplaza a la felicidad; la realización efectiva del bien se convierte en una tarea infinita –igual a utopización del ideal ético-.

Para Ortega, rigorismo, formalismo, universalismo y subjetivismo son facetas de un mismo error, el del olvido de que los ideales, incluidos los éticos, han de estar al servicio de la vida humana, por más que eso no signifique que pierdan su peculiar forma de trascendencia respecto de aquélla. Lo cuestionable en su raíz es un sistema de ideales, una *cultura* que sacrifica y se resuelve contra aquello a quien tiene que servir y para lo que ha sido concebido. Para que un

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, IV, 273: *Kant. Reflexiones de centenario 1724-1924* (1924).

<sup>23</sup> *Ibid.*, IV, 268.

<sup>24</sup> *Ibid.*, I, 699: *Prólogo a Pedagogía general derivada del fin de la educación* (1914).

ideal ético sea válido –condición necesaria, aunque no suficiente- tiene que ser realizable: “la vana exigencia de realizar lo irrealizable siembra en nuestra vida constante inquietud, nociva dualidad, descontento, sensación de íntimo fracaso. Esto no puede ser...: una interpretación de la ética que obliga formalmente al hombre a estar descontento de sí mismo, prueba *ipso facto* su falsedad... Kant conduce hasta el extremo esta equivocación”<sup>25</sup>.

Equivocación que Ortega se propone corregir con la afirmación de un segundo imperativo que equilibre el mandato que ordena acatar la norma. Se trata del imperativo que llama Ortega de “lealtad consigo mismo” y exige que además de que la norma sea buena, tenga capacidad para inducir en el sujeto ilusión. Se convierte el orden de prioridades: su legitimidad racional es secundaria respecto de lo que podríamos llamar la “vivencialidad” del ideal. De nada vale un ideal verdadero y absoluto si no es capaz de orientar activamente – proporcionando convicciones- la vida de los sujetos. El bien, la justicia, la belleza, la verdad han de estar bien “fundados”, pero se vuelven ilegítimos si olvidan, no sólo que existen en la vida humana, sino que su razón de ser reside en su “ser-para” esa misma vida. No es el deber el motor del quehacer humano, sino la ilusión: “Para que algo sea un ideal no basta que parezca digno de serlo por razones de ética, de gusto o conveniencia, sino que ha de tener, en efecto, ese don de encantar ... de encajar perfectamente en nuestra sensibilidad... De las dos caras que el ideal tiene, solo se ha atendido hasta ahora la que da a lo absoluto y se ha olvidado la otra, la que da hacia el interior de la economía vital. Con la palabra más vulgar de ‘ilusiones’ solemos expresar ese ministerio atractivo que es la esencia del ideal”<sup>26</sup>.

“Ilusión” quiere significar aquí promesas de realidad, perfección incoada en la cosa o situación y, por tanto, más o menos al alcance de la mano. Virtualidad en la cosa e ilusión en el yo son aspectos complementarios en la economía de la vida humana. Es tentador caer en el juego de palabras: la virtualidad de la cosa induce la virtud en el sujeto. Pero más bien funciona al revés: es el sujeto quien tiene que aprender a ver la dimensión de virtualidad –las riquezas

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, II, 78: *Persona, obras, cosas* (1912).

<sup>26</sup> *Ibid.*, III, 371: *El decreto de la taquilla* (1920).

posibles que yacen ocultas bajo la capa de polvo de la materialidad. La ilusión de Don Quijote transforma la bacía en yelmo y la venta en castillo. Este ejemplo explica además la exigencia de reciprocidad entre lo virtual en la cosa y la ilusión del yo. Cuando la cosa no posee en su textura de realidad auténticas virtualidades –potenciales de realidad-, padecemos un espejismo y la ilusión se vuelve alucinación.

Se ve ahora más claro que una de las críticas que dirige a Kant sea la de haber elaborado un ideal de virtud que no sólo no da, sino que impide la ilusión. Hallamos aquí la razón de que la ética orteguiana sea fundamentalmente una ética de la ilusión. Pero Ortega no podía ignorar que darle concreción al ideal para que ejerza la función de animar e ilusionar implicaba correr el riesgo de subjetivizarlo; y recordemos que su crítica al idealismo kantiano se refiere simultáneamente a su carácter formalista y abstracto y a su sesgo subjetivista. ¿Está mal planteada la crítica orteguiana? ¿No supone el rechazo del subjetivismo la búsqueda de una instancia universal, genérica, válida para todos los hombres, apoyada en lo que estos tienen de común, su razón a priori, esto es, independientemente de la experiencia particularizadora? ¿Acaso no surge la ética kantiana de la clara conciencia de que el abandono de la norma a la subjetividad empírica –como era el caso del moralismo ilustrado, especialmente en el humeano, que había hecho depender la virtud del sentimiento y de la educación social- equivale a su destrucción como ideal? ¿No era ésta la razón por la que Kant había desconectado totalmente la voluntad pura que escucha únicamente los dictados de la razón, de la voluntad empírica, atenta a los deseos, intereses, afectos, en fin, ilusiones que bullen en la subjetividad de cada cual? En resumen, ¿no es el formalismo kantiano la salida del relativismo y del subjetivismo?<sup>27</sup>

Y por último la catapulta kantiana le traslada a Ortega hacia el hombre que él vislumbraba; era el trampolín hacia una nueva época. “Esto permite, a la vez, orientarnos sobre nosotros mismos. ¿A qué tipo de hombre pertenece el actual? ¿Es una prolongación del temperamento cauteloso y burgués? La

---

<sup>27</sup> Cf. J. Lasaga Medina, *O. c.*, 136-141.

respuesta tendría que partir de un análisis de *la nueva filosofía*. Esto es difícil, tal vez imposible, porque la nueva filosofía *se halla aún en germinación* y no podemos verla completa, conclusa y a distancia, como vemos los sistemas de Grecia o de Kant. Pero hay un punto del que puede ya, sin grave riesgo, hablarse. *La nueva filosofía considera que la suspicacia* radical no es un buen método. El suspicaz se engaña a sí mismo creyendo que puede eliminar su propia ingenuidad. Antes de conocer el ser no es posible conocer el conocimiento, porque éste implica ya una cierta idea de lo real. Kant, al huir de la ontología, cae, sin advertirlo, prisionero de ella. En definitiva, mejor que la suspicacia es una confianza vivaz y alerta. Queramos o no, flotamos en la ingenuidad, y el más ingenuo es el que cree haberla eludido. Según esto, el kantismo podía denominarse con el subtítulo de la obra de Beaumarchais: *El barbero de Sevilla, o La inútil precaución*<sup>28</sup>.

### 2. 3. Goethe

Podría sorprender en un primer momento que hablando del pensamiento alemán, después de Kant, no apareciera Hegel o alguna de las grandes cumbres del idealismo. Si así lo hiciéramos desdibujaríamos el cuadro que presenta Ortega del mundo cultural alemán. Será Goethe quien ocupará muchas páginas de reflexión orteguiana. ¿Por qué? Él mismo nos contesta con textos clarividentes: “Educado yo en las disciplinas intelectuales alemanas, puedo sumergirme en la intimidad *des deutschen Wesens*; pero oriundo de otra raza y circulando por mis venas otra historia, puedo también contemplar al hombre *alemán desde fuera de él*. Yo me he pasado la vida haciendo esto: *viendo a alemanes* unos ratos desde dentro y otros desde fuera. Si me dejan ustedes emplear mis habituales imágenes barrocas diré que he sido durante más de treinta años el cuco del reloj alemán”<sup>29</sup>. Goethe se convierte para Ortega no sólo en el paradigma del hombre alemán y europeo sino en reflejo

---

<sup>28</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, IV, 261: *Kant. Reflexiones de centenario 1724-1924* (1929).

<sup>29</sup> *Ibid.*, VI, 552: *Sobre un Goethe bicentenario* (1949).



de su propia filosofía en los temas centrales como la vida, el hombre, la cultura europea y la historia. Por eso es importante detenernos en Goethe para reflejar en la exposición de su vida y de su obra las anotaciones que Ortega indica de su propia filosofía.

### 2. 3. 1. Situación histórica

Goethe es un hombre del siglo XVIII (nace en 1749) En su tiempo, pese a las olas que ya agitaban el mar europeo, él creía que el abismo seguía en calma, en que los principios sobre los que se apoyaba la sociedad y el pensamiento eran firmes. Es *un personaje "termino"*, frontera limítrofe entre dos épocas. Aunque es cuando nace la idea de progreso, queda remansada en las aguas profundas que todavía no agitan la superficie. También es la época en que alborea el sentido histórico, es decir lo humano como historicidad, aunque también queda regulada como el proceso que sigue un astro dentro de su órbita. Se pasa del nacionalismo particularista a la imaginación de una forma de vida superior, puramente humana.

Existen en todas las naciones minorías entusiastas y enérgicas, que penetradas de un ideario común luchan para que cada uno de sus pueblos abandone su vida exclusivista y ascienda a participar en una existencia general europea<sup>30</sup>.

Goethe, hombre de frontera, se opone a la ley natural del progreso como ley constitutiva de la historia porque se resiste a ver la vida humana como proceso. Al contrario, se esfuerza a ver la vida humana como algo que es siempre en lo esencial invariable. El siglo XVIII heredero de su padre, el siglo XVII, tenía la convicción de que el hombre tiene una naturaleza racional que le impide ver las variaciones humanas patentes a los ojos. "Sería interesante y aleccionador pensar con algún detalle –cosa en este momento imposible- cómo *Goethe se opone* a todo su tiempo en lo más esencial, a saber, en *rehusar apoyarse, para vivir, en utopías*. Téngase bien en cuenta que durante la primera mitad de su

---

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, X, 40 s.: *Goethe y los amigos del país* (1949).

vida estuvo sumergido en el utopismo racionalista del siglo XVIII y en la segunda tuvo que soportar en su alrededor las nebulosidades del utopismo romántico. El utopismo es aquella actitud cobarde y pueril que lleva al hombre a complementar sus deficiencias y limitaciones suponiendo imaginariamente que tiene o va a tener lo que le falta. Así, por ejemplo, la idea del progreso, *el progresismo, inventado en tiempo de Goethe, es una especie de seguro contra las imperfecciones humanas*. Ingenuamente el hombre vivía así por anticipado la perfección que la humanidad iba seguramente a lograr en un tiempo infinito. Es decir, que vivía de las calendas griegas. Goethe, tan entusiasta de todo lo que fuese *hacer –hacer*, en el sentido de *irgend etwas machen*, de ‘hacer alguna cosa’-, no toleraba, en cambio, que el hombre se hiciese ilusiones. Quería retraerlo de todos los suplementos imaginarios que, como flotadores, facilitan indignamente la faena de vivir y hacen que esta sea mero *flotar* en vez de *nadar*. Por eso, me parece desorientador, además de erróneo, hablar de una *Goethezeit*. No ha habido tal época ‘de Goethe’. Goethe se *afanó enérgicamente contra su tiempo*, como el *pez esturión* que nos regala el caviar y que nada siempre contra corriente”<sup>31</sup>.

La interpretación naturalista de la vida fue la conexión que tuvo Goethe con el pasado y se convierte en un hombre frontera entre el clasicismo al que siempre fue devoto y el romanticismo que inicia la nueva era cultural. Naturaleza e historia explicarían las raíces de un Goethe clásico y el clarear de una nueva concepción del hombre hecho de pasta histórica. La naturaleza invariable y rítmica en su devenir optimista “es pues, una idea hermana de él y Goethe la llevaba dentro mucho más fuertemente que mi generación –dice Ortega-. De esa creencia vivió siempre. Goethe no tuvo jamás en su horizonte de futuro la presencia azorante de eventuales catástrofes. Y el caso es que en su tiempo hubo relativamente tan grandes como las que nosotros estamos viviendo, pero tenían para ellos, merced a ese fondo de seguridad que la fe en el progreso les proporcionaba, un valor meramente superficial. *El haz del mar se rizaba en procelas pero se creía que el abismo seguía y seguiría en profunda calma*. Sin embargo, cuando Goethe no se limitaba a vivir en abandono, sino que

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, VI, 562: *Sobre un Goethe bicentenario* (1949).

reobrando o *frente a sus creencias pensaba*, se oponía también a esa idea del progreso, pero no sabía bien cómo. La idea de progreso es tal vez la primera gran visión de lo humano como historicidad, como proceso, como constitutivo cambio. *Es la alborada del 'sentido histórico'*. Mas Goethe, como es sabido, era ciego para la historia y esta ceguera nos revela en qué enorme medida era un hombre del siglo XVIII. Goethe se opone a la ley natural del progreso como ley constitutiva de la historia, según Turgott, Price, Priestley, Comte, no porque descubra otra fisonomía más auténtica en el proceso histórico, sino porque se resiste, como Descartes y los puros racionalistas, a ver la vida humana como proceso. Muy al contrario, se esfuerza por verla como algo que es siempre en lo esencial invariable. *El siglo XVIII, aún más que los precedentes, cree que el hombre tiene una naturaleza y esto siempre trae consigo no creer que tiene historia*. La naturaleza *-physis-* fue una idea inventada por Aristóteles cuyo papel es asegurar un fondo de invariabilidad, de estabilidad a lo mudadizo y móvil. Solo que en Goethe esta idea toma un curioso cariz. Goethe, aunque los alemanes sostienen que es un clásico, era, en verdad, romántico para ventura nuestra, era romantiquísimo, en cierto modo padre de la turbulenta criatura llamada romanticismo. Y el romanticismo se coloca, últimamente, ante todo en adoración. Es la adoración perpetua. Por eso su última forma, en la generación de Baudelaire, es la adoración inversa, *la blasfemia*. Por eso hacia 1850 se practicaba la literatura blasfematoria<sup>32</sup>.

*Goethe no solo ve en lo humano una naturaleza invariable*, insumisa al tiempo y como eterna, sino que prefiere verla transubstancializada, sublimada, en suma, ejemplarizada. Este es el origen de su *manía helenística*...Grecia, que ya de suyo tiende a ejemplarizar todo, a tornarlo paradigma –no se olvide que la función principal de las Ideas platónica es *ser modelos, causas ejemplares-*, le sirvió como *guardarropía* para vestir y ver él mismo lo humano como *ejemplaridad*. Pero ello es que *Grecia le fue, en efecto, modelo, y también el Renacimiento*. Tuvo modelos. Formas del pasado le sirvieron para afrontar el futuro. Por lo mismo que el porvenir para él y su tiempo ofrecía un *mínimum de*

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, X, 70-71: *Alrededor de Goethe* (1949).

inseguridad y peligro, podían a manos llenas encontrar *ejemplos* en el pasado<sup>33</sup>.

Nos encontramos con un hombre al mismo tiempo heredero e innovador en la gran tradición europea. “Frente a esa errónea tesis de un Goethe unitario yo comienzo por hacer ver un Goethe que, como todo su tiempo, está escindido en dos mitades entre sí contradictorias. Por un lado Goethe es la expresión más condensada de las ilusiones europeas iniciadas en el llamado Renacimiento; es la última y más depurada manifestación del Humanismo. Por otro fermenta en muchos de sus gestos y palabras el misterio del futuro, futuro que fue luego un presente y que hoy comienza, tal vez, a ser ya también un pasado. Dicho en otra forma: Goethe es medio siglo XVIII, medio siglo XIX y acaso, como fuego de San Telmo, llamean en su cima vislumbres de esta hora en que estamos. Añádase desde luego a esa dualidad básica, es decir, a esa entraña contradictoria, esta otra: *Goethe es medio alemán, medio europeo*”<sup>34</sup>.

### 2. 3. 2. Vida

¿Por qué es importante estudiar la vida de Goethe? Porque es un ejemplo del problema de la vida misma. Es imprescindible estudiar la biografía de Goethe, pues en él, en su vida, se refleja la nueva conciencia que hemos de hacernos del hombre contemporáneo. Sin embargo, “la biografía de Goethe está por hacer. La mayor parte de las que existen han sido escritas por profesores universitarios y algunos –conste que digo algunos- de esos profesores *saben poco de la vida* porque la suya suele reducirse a la existencia académica y la vida académica casi no es vida, es una vida aséptica. *No cabe, pues, hablar de serenidad goethiana. Goethe ha sido uno de los hombres menos serenos que han existido.* De aquí su constante malhumor que los biógrafos no han destacado debidamente”<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, X, 67.

<sup>35</sup> *Ibid.*, X, 27: *Goethe sin Weimar* (1949).

Encontramos en Goethe dos ideas contradictorias de *vida humana* al igual que en la vida europea de aquel entonces. Por otra parte la imagen de serenidad que tradicionalmente se ha transmitido sobre Goethe también va a ser cuestionada por Ortega al hacer de Goethe el paradigma de su propia filosofía ¿A cuál de esas imágenes responde el *auténtico Goethe*? ¿Cómo entiende Ortega que la vida de Goethe es una expresión gráfica de lo que él entiende por vida, no como una realidad abstracta que se *vive*, sino la vivencia que se convierte en *mi realidad y mi vida*?"Todo esto que dicho queda lleva la intención de contraponerse al tradicional diagnóstico que quiere hacer de Goethe un ejemplo de serenidad. Me parece tan patentemente un error que solo se explica por una insuficiente atención a las dualidades que hay en la misma vida intelectual de Goethe. Se olvida demasiado que Goethe vive la mayor porción de su vida sumergido en la atmósfera de las ideas vigentes en el siglo XVIII, que es el último fruto otoñal de las centurias humanísticas y, al través de ellas, de la antigüedad grecorromana, mientras su propia y más personal inspiración tenía que llevarlo a ideas completamente opuestas al bloque todo de esa tradición. Hay, pues, en las ideas de Goethe dos estratos como geológicos, y el que quiera de verdad 'explicarse' a Goethe, entender bien su compleja intimidad, necesita decidir cuál de los dos es el más auténtico, eficiente y decisivo dentro del Goethe mismo"<sup>36</sup>.

Ortega rechaza las biografías al uso que se han hecho de un Goethe sereno que se desarrolla en un tranquilo y fluido devenir, porque proceden "de haber tomado demasiado en serio su *Naturphilosophie*, que a mí me parece lo *menos valioso, claro, original y subjetivamente auténtico de su pensamiento*. Esto ha ocasionado que, por ejemplo, *no se distinga con la debida energía entre las dos ideas contradictorias que de la vida humana encontramos en Goethe*"<sup>37</sup>.

Hay una concepción de *la vida humana heredada de los griegos*, especialmente de los estoicos, que a fines de nuestro siglo XVI triunfan sobre Platón y Aristóteles, confirmada por una vaga *lectura juvenil de Spinoza*; es una

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, X, 25.

<sup>37</sup> *Ibid.*

concepción *naturalista*, botánica que *elimina de nuestra vida todo su constitutivo dramatismo*. La *personalidad*, como una pequeña simiente, es un proceso natural que evoluciona y se desarrolla dulcemente. “Goethe tuvo siempre la mitad de su ser enterrado en la *concepción naturalista* del Universo y del hombre que los griegos habían urdido y los humanistas europeos habían resucitado. Cree en una naturaleza dotada de una *alma divina*, naturaleza de que todo –el mineral, la planta, el animal, el hombre- forma parte y *donde todo encuentra su puesto favorable y es pávidamente pertrechado con cuanto ha menester*. De esta manera la *vida del hombre aparece interpretada* como algo análogo a la vida de la planta. La *personalidad* –*Persönlichkeit*- sería como una simiente, y *el destino de la persona*, es decir, su vida, *como un proceso de evolución en que la simiente se desarrolla orgánica y dulcemente*”<sup>38</sup>.

Pero Ortega, a quien no le entusiasmaba esta concepción naturalista de la vida humana, afirma que Goethe, *es uno de los hombres que convirtió su vida en continua lucha por lograr lo que quería*. La aportación a la concepción de la vida, que hizo Goethe, fue completamente opuesta a una interpretación naturalista de ésta. Tuvo que luchar, torear con el contorno para ser *el que tenía que ser*. “Con aquella parte de sí mismo que *emergía sobre las ideas tópicas de su tiempo*, Goethe entreveía muy bien todo esto. Y por eso *conviene subrayar la otra concepción que él tenía de la vida humana, completamente opuesta a aquella interpretación naturalista y botánica...*, su vida fue lo más opuesto a un desarrollo suave y orgánico como lo es la *vida del vegetal*. Goethe es uno de los hombres que más *han sufrido*, a pesar de que no le acontecieron graves desgracias. Por lo mismo, se hace en ella más patente que para el hombre vivir es un *continuo luchar con el contorno para lograr ser el que se tiene que ser*”<sup>39</sup>.

Ortega y Goethe se convierten en vidas paralelas, ambos meditadores de la vida humana. Ortega *continúa los pasos de Goethe* haciendo una ciencia de la experiencia humana. “*No creo que nadie antes de Goethe haya en Europa meditado tanto sobre la vida humana*. Falta, sin embargo, un libro donde sus

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, X, 25-26.

<sup>39</sup> *Ibid.*, X, 27.

pensamientos sobre ella sean recogidos, analizados y profundizados y en vez de amontonar sus frases muy eruditamente para resbalar sobre ellas, se tome cada una deteniéndose morosamente y, *a fin de expresar su íntegro sentido*, se estudien no solo sus palabras, sino *las cosas* mismas a que Goethe *alude* y *que muchas veces solo vagamente entrevió*<sup>40</sup>. Ortega lleva con gusto el testigo que le pasará Goethe. Para ambos la vida es preocupación de sí misma, de modo que no es una realidad que tropieza con problemas sino que ella consiste exclusivamente en problema de sí misma. *Toda vida es un drama* y es injusto presentar una máscara de serenidad como expresión de esa vida: “Al interpretar la realidad que llamamos ‘Goethe’ como ‘serenidad’ ¿no padecemos los historiadores la tenaz ilusión óptica que suele esterilizar casi todas las biografías y que consiste en confundir al hombre con su obra? En la obra de Goethe, en efecto, se nos hace manifiesta una enérgica intención de presentarnos un Universo hecho de serenidad. Pero esta serenidad de sus creaciones era lograda a costa de incesantes inquietudes, dolores, renunciaciones. A mi juicio este es el primero y más grave error que con respecto a Goethe se ha padecido”<sup>41</sup>. Los biógrafos de Goethe se equivocan al creer que tuvo una vida serena: “Casi todo lo hecho hasta ahora forma parte del más radical *quid pro quo*: se ha creído que la serenidad de Goethe estaba *en Goethe* y *era Goethe*, *cuando su vida y su ser fueron precisamente el constante y desesperado esfuerzo* por parecernos que lo era”<sup>42</sup>.

No hay que confundir la *vida* con la *obra* de un autor: *la realidad* llamada Goethe, el hombre, con su obra; “...la relación entre las *Erlebnisse* –las ‘vivencias’- de Goethe y sus obras es, ante todo, de una gran distancia. Entre aquellas y estas existe casi siempre una frontera mágica que separa dos mundos comunicables... Son, por tanto, lo menos parecido que cabe a confesiones. Utilizaba sus vivencias, como él mismo nos dice repetidamente, pero utilizar las vivencias es aproximadamente lo contrario que confesarlas. Desde su juventud se comportó incluso cruelmente con sus pobres experiencias vitales. Las trituraba impasible para hacer con ellas literatura...,

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, X, 18: *Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen* (1949).

<sup>41</sup> *Ibid.*, X, 21: *Goethe sin Weimar* (1949).

<sup>42</sup> *Ibid.*

decía –‘Siempre estoy hablando de mí’. Pero el *mí*, el *yo de Goethe no era Goethe, sino un objeto precioso que tenía delante de sí y en el cual trabajaba asiduamente*; como un orfebre del Renacimiento”<sup>43</sup>. Existía una distancia entre la vivencia y el objeto yo en el que él, como orfebre, trabajaba y objetivaba artesanalmente. Había una gran diferencia entre *el hombre Goethe* y la *figura* artificiosa, monumental a la que periódicamente se veía obligado a corregir sus facciones, como los “arrepentimientos” de los que habla Velazquez. Desde dentro vemos un Goethe en continuo esfuerzo, desasosegado, angustiado y, en cambio fuera, era un *ergon*, un monumento, una obra en vez de *energeia*. El que Goethe se inclinara constantemente sobre su propia vida no era ni egoísmo ni afán petulante de construir artísticamente su propia estatua. Era una lucha constante con su íntimo e individual *destino*. Surgía una realidad distinta a la de sustancia, cosa, que era la de *destino*, hacerse a sí mismo, tarea, quehacer, misión del hombre Goethe. “Porque esta no es lo que en cada momento somos, sino algo, como la máscara, *externo a nuestro ser actual y que necesitamos esforzarnos en realizar*, como el actor se esfuerza en hacer vivir en la escena el personaje imaginario, el papel que representa. La personalidad en el sentido geotheiano tiene poco o nada que ver con la psicología. No denomina hecho de conciencia, cosas que pasan dentro de nuestra mente, sino *el drama que es siempre nuestro personal vivir*. El cual es *drama porque nos pasa fuera*, en el tremendo y absoluto ‘fuera’ que es el Universo”<sup>44</sup>.

Antes decíamos que las vidas de Goethe y de Ortega se convierten en vidas paralelas, pero no tanto porque haya coincidencias biográficas tan lejanas en el tiempo, sino porque Ortega sitúa en la vida de Goethe el núcleo de su filosofía. Quizá haya pocos párrafos tan clarificadores de lo que fue el sistema filosófico orteguiano como los siguientes: "*Es él el hombre en quien por vez primera alborea la conciencia de que la vida humana es la lucha del hombre con su íntimo e individual destino, es decir, que la vida humana está constituida por el problema de sí misma, que su sustancia consiste no en algo que ya es -como la sustancia del filósofo griego, y más sutilmente, pero al cabo igualmente, la*

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, X, 23.

<sup>44</sup> *Ibid.*, X, 6: *Sobre un Goethe bicentenario* (1949).



del filósofo idealista moderno-, sino en algo que tiene *que hacerse a sí mismo*, que no es, pues *cosa*, sino absoluta y problemática *tarea*. Por eso le vemos constantemente inclinado sobre su propia vida. Tan trivial es atribuir esta obsesión a egoísmo como interpretarla ‘artísticamente’ y presentarnos un Goethe que fabrica su propia estatua. El arte, todo arte, es entidad muy respetable, pero superficial y frívola, si se la compara con la terrible seriedad de la vida. Evitemos, pues, aludir ligeramente a un arte del vivir. Goethe se preocupa sin cesar de su vida sencillamente porque *la vida es preocupación de sí misma. Al entreverlo se convierte en el primer contemporáneo, si usted quiere, en el primer romántico*. Porque esto es lo que por debajo de las significaciones histórico-literarias quiere decir romanticismo: *el descubrimiento preconceptual de que la vida no es una realidad que tropieza con más o menos problemas, sino que consiste exclusivamente en el problema de sí misma*<sup>45</sup>.

“Toda la obra y toda la existencia de Goethe giran en torno a este tema sustancial: *en qué consiste para el hombre ser y cómo puede llegar a ser*. No creo desfigurar lo que había en *lo más profundo de su pensamiento si lo resumo en esta fórmula*: nuestra vida, la de cada uno de nosotros, nos ha sido dada, pero no nos es dada hecha, sino que es una tarea, es algo que tenemos que hacer, que hacemos. Hacia 1811 escribió en un álbum: *Gott gibt die Nüsse, aber beisst sie nicht auf* –Dios te da la nuez, pero sin cascar-. Esa tarea, que es para cada cual su vida, no es arbitraria. Nos es impuesta. Todos sentimos en cada instante, allá en el secreto fondo de nuestra conciencia, *quién es el que tenemos que ser* y con máxima frecuencia nos damos cuenta de que somos infieles o incapaces de ser ese que tenemos que ser; es decir, que, en rigor, no somos, más bien contra-somos. *No se confunda lo que sentimos ‘tener que ser’ con lo que ‘debemos ser’*. Esto último pertenece a la dimensión de la vida que llamamos ética y que es secundaria y superficial. La conciencia del “debe ser” es solo un imperativo. La conciencia del tener que ser tal hombre y no otro es mucho más premiosa: es una exigencia permanente y perentoria. Goethe llama a eso que cada cual tiene que ser, *pero no suele lograr, Persönlichkeit*, la personalidad. Cuando el hombre logra realizar esa

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, V, 127-128: *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932).

personalidad, por tanto, cuando logra ser el que tiene que ser y de este modo coincide con su auténtico sí mismo, el hombre es feliz. *Para Goethe ser es ser feliz, y viceversa*<sup>46</sup>.

Ortega nunca quiso hacer una vida de Goethe, pero nos da las indicaciones de lo que él considera las claves para hablar de un pensador sin acumular datos y rastrear hechos más o menos edificantes. En definitiva, la vida de Goethe, que va más allá de su propia obra, tendría que esbozarse “con estos tres elementos del *idearium* de Goethe: su idea de la personalidad, su actitud ante la cultura y su modo de tomar las limitaciones del hombre, lo que en la humana condición hay de negativo. *A esto llamo ocuparse* de un autor –poeta o pensador, y Goethe era ambas cosas siempre y de un golpe-, *ocuparse* de un autor en cultivo intensivo. Algunos, poco atentos, creen que este método equivale a no *hablar de Goethe*, pero es porque prefieren hablar de los autores no intensivamente, sino en forma que podríamos llamar de *dryfarm*, cuando no hacer con él lo que más irritaría a Goethe –una vida de santo”<sup>47</sup>.

### 2. 3. 3. Cultura europea

La relación de la vida con la cultura recorre ampliamente la obra de Ortega y su referencia europea tiene en Goethe su mejor modelo. ¿Qué es cultura? “El concepto y la palabra cultura, como ocupación del hombre con las letras, las artes, la filosofía, las ciencias, surgió en el humanismo y fue el humanista español Luis Vives el primero que metaforiza el cultivo del campo o agricultura para decir *cultura animi*. *Pero esa cultura humanista era más bien jardinería*. Se consideraba que las letras y las ciencias tenían un valor por sí, pero este valor era el de un ornamento. *La cultura era un añadido a la vida que la engalanaba*<sup>48</sup>. Si lo importante es la vida misma, no nos queda más remedio que admitir un valor añadido a esa vida que sería la cultura. ¿Quién tendría que pedir cuentas a quién? La cultura es la que tendría que *justificarse* ante la vida

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, X, 5: *Sobre un Goethe bicentenario* (1949).

<sup>47</sup> *Ibid.*, X, 18-19: *Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen* (1949).

<sup>48</sup> *Ibid.*, X, 6-7.

y no al revés como venía haciéndose. “Llevamos tres siglos de rendido culto a eso que se ha llamado cultura. Nunca la humanidad se había entregado tanto a ella, *ni siquiera en Grecia*; nunca la ha absorbido con mayor apetito, entusiasmo, *veneración*. El resultado no parece ser inequívocamente favorable ni mucho menos. Es, pues, natural que hoy el hombre se revuelva frente a la cultura y le pida cuentas estrechas, reclamen que se justifique ante él. Pero noten ustedes que ya en esto se entrevé como el principio de una nueva cultura –de una cultura menos linfática, con menos tejido adiposo, puro nervio y fibra muscular- menos satisfecha de sí misma, más ajustada a la móvil y peligrosa condición del hombre. Esta, es me parece, la actitud más profunda y decisiva de Goethe frente a las actividades culturales. ‘Cuando más lo pienso –dice en edad ya muy avanzada- más claro me parece que la *vida* existe simplemente *para ser vivida*’; y en otro lugar: ‘Es evidente que en la vida *lo que importa es la vida* y no un resultado de ella’. Por tanto, que no es ella quien tiene que justificarse ante la cultura, sino, al revés, esta *ante la vida*”<sup>49</sup>.

Goethe se mantiene impávido ante acontecimientos que sacudieron su época como fue por ejemplo la Revolución francesa. ¿A qué respondía esta serenidad? “La transformación política y social que traía consigo nacía y dejaba intactas *las convicciones establecidas, la estructura honda de la vida, la moral, la anatomía de la sociedad, los valores de la llamada civilización*. Bajo el melodrama político, bajo la infatigable guillotina, el subsuelo vital permanecía intacto. *Los principios de la llamada civilización europea continuaban en pleno vigor y parecían más que nunca inmarcesibles*”<sup>50</sup>.

¿Cuál es la función de la cultura? ¿Puede el hombre ponerse a su servicio? ¿Su endiosamiento beneficia o perjudica la búsqueda de las raíces vitales humanas? “El hombre no ha venido al mundo para ser culto, sino que *la cultura tiene que justificarse ante el hombre sirviéndole para ser*. Su actitud ante esta es, pues, exigente y pragmática. Significa, en verdad, una inversión total de los términos tradicionales. Hoy percibimos muy claramente esta rebelión de Goethe contra la idolatría de la cultura, contra lo que podríamos llamar el

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, X, 8.

<sup>50</sup> *Ibid.*, VI, 789: *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1951).

*totalitarismo culturalista*<sup>51</sup>. Quizá pocos tiempos como el actual para que estas palabras de Ortega resuenen como una crítica aún más clara a lo que sucede en nuestras sociedades donde lo multicultural aparece como un verdadero dogma de fe y en donde cualquier crítica a una acción que va abiertamente contra el hombre queda mediatizada por los términos políticamente correctos de la sacralidad de las distintas culturas. “Casi toda la inmensa literatura sobre Goethe parte de suponer que Goethe fue un culturalista. En realidad no hay tal cosa. Goethe se pasó la vida luchando dentro de sí contra todo lo que su tiempo dejaba caer sobre él. El tiempo histórico en que vivimos es el camino por donde queramos o no, tenemos que marchar, y, queramos o no, *deja caer sobre nosotros la polvareda de las creencias colectivas vigentes* en esas fechas. Pero bajo todos los automatismos que la época ponía en él, *Goethe se rebela contra toda divinización de la cultura*. El hombre no ha sido hecho para el sábado, sino el sábado para el hombre”<sup>52</sup>.

La simbiosis entre el hombre y la cultura le sirve a Ortega para mucho más que el análisis de un dato histórico de siglos pasados, es un reflejo de su filosofía de la vida, en donde como hemos visto es la cultura la sierva de esta y no al revés. La idea del ser del hombre, evidentemente tiene su repercusión en la idea de cultura y la actitud del hombre ante ella. En esto, incide Ortega, está la novedad de Goethe. “La idea del ser del hombre como una inexorable empresa, esa concepción de la vida personal como algo que cada cual tiene que hacer, que cada cual, diríamos, tiene que fabricarse, es el fundamento de su actitud ante la cultura –una actitud que nadie, pienso, había adoptado antes de él, ni aún después hasta etapa muy reciente”<sup>53</sup>.

Cuando Goethe habla de cultura su mirada se centra en una Europa que ha sido engendradora en su historia de hitos referenciales de un “*pasado occidental* que empieza con Homero y Praxíteles y llega hasta Spinoza y Cuvier”<sup>54</sup>. Pero el hombre europeo vive una relación problemática con la cultura

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, VI, 555: *Sobre un Goethe bicentenario* (1949).

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, VI, 554.

<sup>54</sup> *Ibid.*, VI, 790: *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1951).

“ha llegado a una coyuntura en que no tiene más remedio que aclarar sus cuentas con la cultura”<sup>55</sup>. La exigencia de una autenticidad en Europa brota de más allá del imperativo del deber ser. *La cultura nunca debe perder sus orígenes que no son otros que retazos de la vida en la búsqueda de su sentido, su proyecto, su máscara a realizar.* Se ha utilizado el método de ir desde la situación crítica de la civilización europea a tocar el concepto que alimenta la civilización que no es otro que el del ser del hombre que la constituye. A partir de ahora comienza una época de amanecer, una mañana de nueva claridad. De la crisis de la cultura surge, de sus cenizas, la solución de una nueva idea de cultura menos absoluta y pretenciosa de tocar cosas absolutas, foráneas, independientes del hombre. “Mas parece que la hora es ya cumplida para que comiencen a encenderse lucecitas en la tiniebla del túnel, *que la mente europea vuelva a segregar su tradicional claridad* y en los ámbitos históricos actuales haya de nuevo lo que, según cuentan, pedía *Goethe mientras agonizaba: Licht.* Esta tarea de esclarecimiento tiene, por supuesto, que ser ejecutada poco a poco, comenzando con leves insinuaciones y blandos eufemismos”<sup>56</sup>.

¿De dónde partió Ortega en esta interpretación de Goethe? “Orringer defiende la tesis de que es el *Goethe* (1913) de Simmel la fuente principal de *El tema de nuestro tiempo*, puesto que un examen crítico de tal obra ‘revela que Ortega se vale del *Goethe* de Simmel para combatir el culturalismo neokantiano’. En efecto, frente al unilateralismo culturalista, Ortega apela ‘a la autoridad del *Goethe* simmeliano’ argumentando que *la vida inmediata* merece ser el primer principio frente a la cultura por su valor inmanente, independiente de su contenido cultural. Con ello, Ortega repite también la inclinación mostrada por Simmel, en su ensayo de *Kant y Goethe*, hacia el poeta defensor del proceso vital con preferencia sobre el filósofo paladín del contenido. En todo caso, también Simmel estará siempre muy presente en el filósofo madrileño. Así, añade Gil Villegas, aun cuando resulta claro que la transición del neokantismo a la *Lebensphilosophie*, expresada por Simmel en sus obras sobre Goethe, es retomada en la propuesta de revitalización de la cultura de *El tema de nuestro*

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, VI, 554: *Sobre un Goethe bicentenario* (1949).

<sup>56</sup> *Ibid.*, VI, 551.

*tiempo*, Ortega muestra también, en otras obras el gran peso e influencia de *La filosofía del dinero* y del ensayo *Concepto y tragedia de la cultura* del maestro berlinés. De esta manera, en el curso *¿Qué es conocimiento?*, de 1929-1930, Ortega describe, sin citar la fuente, el problema de la objetivación de la cultura en términos de su esencia trágica: al convertirse la reflexión filosófica de la modernidad en una actividad antinatural y ser ‘hoy de hecho la menos natural, la más insólita, es tema grave –que nos llevaría a descubrir la tragedia misma de la cultura, de la civilización. La cultura y civilización hechas, establecidas, son recibidas y se imponen como pseudo-naturaleza’<sup>57</sup>.

### 2. 3. 4. Hombre futuro

En conexión con todo lo dicho sobre la cultura también Goethe le sirve a Ortega para expresar su idea de futuro tanto en la propia vida del hombre, que no se entiende sin ser quehacer y futurición, como en un proyecto de una Europa que, incluso en estos momentos añoramos, según la intuición que ya hace un siglo proponía. En la distinción entre naturaleza e historia encontramos el suelo de esa explicación del futuro que se hace realidad en el proyecto de ser cada uno lo que tiene que ser. Primero somos *energeia*, figura imaginaria que bracea en un futuro problemático. Cada hombre es un proyecto, una empresa que le constituye siendo. “El *auténtico ser* de cada hombre *no es una realidad que desde luego le constituye*, sino una especie de *figura imaginaria*, de proyecto irreal, de inexistente *aspiración que se ve comprometido a realizar* –por tanto, que cada uno de nosotros es propiamente *algo que aún no es*, que se halla siempre en un futuro problemático: no es un *factum*, sino un *faciendum*; no es una cosa, *sino una empresa*”<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> A. Ovejero Bernal, *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología pospositivista*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000, 38-39.

<sup>58</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, VI, 553: *Sobre un Goethe bicentenario* (1949).

Hemos visto cómo para Goethe, cimentado en un pasado con fuertes estructuras que se apoyaban en los valores de la civilización europea, el futuro, a pesar de los negros nubarrones que anunciaban un cambio revolucionario de la sociedad, no le inquietaba pues aparecían intactas las convenciones establecidas<sup>59</sup>. “Pero representéense ustedes una situación vital inversa: que el futuro presente una fisonomía casi absolutamente problemática, que se lo vea casi como infinito peligro, por tanto, que la vida sea, en sentido extremo, *futurismo*. ¿Qué repercusión tendrá esto sobre el pasado? Evidentemente, nada del pasado parecerá servir para afrontar y resolver los tremebundos problemas nuevos del porvenir. No se verán en el pasado modelos posibles. El futuro...allanará el pretérito como ejemplaridad. El hombre tendrá la herencia de ese pasado, pero no la aceptará: será, como decían los jurisperitos romanos, una herencia *in-adita, sine cretione, yacente*. Esta es nuestra situación y por eso, como enigmáticamente decía ayer, nuestro destino es... alejarnos, alejarnos...¿de qué? Claro está, de los antepasados”<sup>60</sup>. Hemos subrayado en Goethe la faceta de su conexión con un pasado que él considera invariable y, sin embargo, verle como un hombre anclado en el pasado sería una gran equivocación porque él fue el primero que intuyó una mutación de este sereno y clásico pasado de la cultura y el hombre europeos. “Téngase siempre en cuenta cuando se habla de Goethe que era un ser bifronte: con una de sus caras viene del pasado y lo acepta, con la otra ensaya y vislumbra el porvenir. Por un lado Goethe no es sino la culminación de cuatro siglos de humanismo, por otra parte es la superación de las viejas Humanidades y el punto de partida para una nueva visión de lo humano”<sup>61</sup>... Se anticipa a lo que vendrá, en él se da una profunda innovación “¿Qué es Fausto sino el hombre que al cabo de la vida y de sus experiencias, de puro creer saber se siente perdido?”<sup>62</sup>. “Le llama el Ungenügsamer –el insatisfecho”<sup>63</sup>.

---

<sup>59</sup> Cf. *Ibid.*, VI, 789: *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1951).

<sup>60</sup> *Ibid.*, X, 71: *Alrededor de Goethe* (1949).

<sup>61</sup> *Ibid.*, VI, 555: *Sobre un Goethe bicentenario* (1949).

<sup>62</sup> *Ibid.*, VI, 560.

<sup>63</sup> *Ibid.*, VI, 562.

Es en este futuro innovador en el que Ortega engarza con Goethe. Los hombres somos porvenir. El pasado no es lo principal en la vida del hombre sino lo que viene: “Ahora bien, aunque el hombre conserva su pasado –el suyo personal y el colectivo, por tanto el humano- *no es en él donde primordialmente está, no es lo que primero tiene a la vista*; en suma, el pasado no le es sin más. *Somos ese pasado, pero* no lo vemos espontáneamente. Donde el hombre *está primordialmente es en su porvenir*. Nuestra vida es primero *un vivir el porvenir como tal*. Y esto es así porque el hombre, por lo general y primordialmente, mira hacia al futuro”<sup>64</sup>. Sin duda es lo que nos importa a todos: ¿Qué va ser de nosotros? ¿Qué pasará en el futuro? No tenemos garantizado ni un minuto de vida.

La expresión de Goethe *Lo que heredaste de tus mayores, conquístalo para poseerlo*, nos ayuda a entender que para Ortega no existía un Goethe al que habría que imitar: el haber sido excelente y ser modelo son cosas distintas. Además actualmente carecemos de modelos, de maestros que nos dirijan y *amaestren*. “Goethe no puede ser nuestro modelo y ello no por azar ni por accidente, sino porque uno de los factores más dramáticos del hombre actual es ...que no tiene modelos. En Occidente esto es completamente nuevo, con la superación de que nuestra civilización es la única conocida que nació teniendo ya a la vista modelos, a saber, los restos de la civilización grecorromana. *Hace ochenta años todavía el europeo, volviendo al pasado la cara, encontraba modelos*. En esa fecha un hombre tan exigente, tan iconoclasta como Nietzsche se orientaba aún, como en egregio paradigma, en *ciertas formas* y figuras de Grecia, si bien negaba ya la ejemplaridad de otras”<sup>65</sup>.

Después de su muerte, Goethe ha seguido viviendo en la mente europea; pero esto significa que cuanto ha pasado a Europa y al mundo en conexión con Europa desde 1832, le ha pasado también a él<sup>66</sup>. Goethe fue algo magnífico, tremendo que nos pasó a los europeos y que, como todo lo humano, sigue influyendo porque el pasado sigue activo, vivo y presente en nosotros; no es

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, X, 68: *Alrededor de Goethe* (1949).

<sup>65</sup> *Ibid.*, X, 64.

<sup>66</sup> Cf. *Ibid.*, X, 9: *Segunda conferencia en Aspen* (1949).



que tengamos pasado, sino que lo contenemos, nos sigue siendo en la forma de haberlo sido. “Este Goethe actual –de 1949- no es el que fue para sus contemporáneos, ni el que ha ido siendo para las generaciones sucesivas, es nuestro Goethe de hoy. Porque Goethe no ha muerto del todo. Nunca cosa humana de que hablemos, por tanto, que exista para nosotros, ha muerto... La piedra, la planta, tiene pasado, son lo que ahora son porque antes pasaron muchas cosas. Pero ese pasado del cual proceden desapareció, quedó antes que ellas y en ese sentido debemos decir que lo tienen, pero no lo contienen. El pasado no está en ellas como un componente activo y presente. El hombre, en cambio, está hecho, por lo pronto, de pasado; que sigue viviendo en nosotros porque nos ha pasado a nosotros y lo seguimos siendo en esta peculiar forma de ‘haberlo sido’, como seguimos siendo los adolescentes que fuimos y gracias a ello somos los adultos y viejos que somos. Por eso existe hoy Goethe: porque fue algo tremendo y magnífico que nos pasó a los europeos”<sup>67</sup>.

Su huella ha quedado reflejada fundamentalmente en el campo de la nueva sensibilidad literaria europea y en símbolos como el de *Fausto*: “Si algo cabe decir sobre Goethe que no sea cuestionable es que *en su poesía comienza la sensibilidad del hombre contemporáneo*. Esto no podría haber sido si su actitud general ante la vida no significase una radical innovación. Es siempre el arte – lo he razonado en un libro mío muy viejecito- quien primero denuncia los profundos cambios vitales del hombre precisamente porque es de las cosas humanas la más tenue, la más etérea, dócil a la menor virazón. Porque siempre el porvenir histórico, como en la Biblia la mole grave de Jehovah es anunciada *por ráfagas*”<sup>68</sup>. “El *Fausto* de Goethe... es, sin duda, una de las cimas más altas en la cordillera poética”<sup>69</sup>.

Ortega nos dice, en términos un tanto hegelianos, que la figura de Goethe aparece en el albor de la mañana, cuando surge el frescor de la aurora y la

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, X, 8.

<sup>68</sup> *Ibid.*, X, 66: *Alrededor de Goethe* (1949).

<sup>69</sup> *Ibid.*, X, 18: *Segunda conferencia en Aspen* (1949).

claridad preñada de una nocturnidad a la que ha asimilado y superado<sup>70</sup>. Si nuestra casa se ha hundido es un magnífico pretexto para construirnos otra mejor. Los síntomas son los humos de la poesía y de todo arte que anticipan como los místicos lo que va a venir. La mejor garantía para una civilización es dudar no sólo de sus productos sino de sí misma, si desconfía de sí misma no hay peligro de que desaparezca, es buen síntoma de salud. Jamás ha desaparecido una civilización dudando de sí misma, más bien sucede todo lo contrario, desaparecen de hartazgo<sup>71</sup>.

## 2. 4. Dilthey

“Desde el siglo X, no ha habido etapa histórica en que Europa poseyese menos sensibilidad y saber filosóficos que en los cincuenta últimos años del siglo XIX”<sup>72</sup>. “Los que necesitaban una filosofía encontraban a retaguardia muchas ejemplares, pulidas, resplandecientes y no tenían que hacer otra cosa que ponérselas. Esto fue el neokantismo, el neofichtianismo, el neotomismo”<sup>73</sup>. Sin embargo lo que nos dice Ortega sobre Dilthey (1833-1911) parece contradecir las afirmaciones anteriores. Para Ortega sin lugar a dudas Dilthey “es el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX”<sup>74</sup>, pero de poco serviría tener esta primacía si ante un erial filosófico hubiera sido muy fácil ostentar el primer puesto. Las matizaciones que él mismo hace a expresiones que gusta marcar con rotundidad nos aclaran el porqué:

“La historia del pensamiento occidental, desde el punto de vista de la filosofía, tomando a Grecia como gran patria de *esta civilización*, ha vivido intelectualmente de dos grandes ideas: primero –entre los griegos y los

---

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.*, X, 58: *Alrededor de Goethe* (1949)

<sup>71</sup> Cf. *Ibid.*, X, 10: *Segunda conferencia en Aspen* (1949).

<sup>72</sup> *Ibid.*, III, 401: *Prólogo a Historia de la Filosofía de Karl Vorländer* (1922).

<sup>73</sup> *Ibid.*, VI, 789: *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1951).

<sup>74</sup> *Ibid.*, VI, 222: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1942).

hombres de la Edad Media-, la idea del *ser*. Después, los europeos emigraron hacia otra idea, que se ha desarrollado durante más de tres siglos: la idea de la *conciencia*. Pues bien, Dilthey ha sido el primero que ha alzado otra nueva idea: la idea de la *vida*. Y todos los pensamientos que, después de Dilthey, se levantan sobre el horizonte, son distintas modulaciones de esta idea de la vida. Dilthey es un caso verdaderamente increíble. Era un genio, pero le faltaba fuerza vital. Su voz era tan tenue que no podía dar su curso en la universidad. Tenía que darlo en su casa. Como escritor es lo mismo. No es capaz de nombrar de modo preciso y novedoso lo que ve<sup>75</sup>. “Ahora bien, yo considero a Dilthey como el pensador más profundo y más veraz –tómense unidos ambos atributos- que desde Kant ha existido. Es además el hombre de mayor sensibilidad histórica, que con más agudo genio ha definido tiempos y hombres<sup>76</sup>”.

Ortega reflexiona sobre la dialéctica entre lenguaje y pensamiento para explicar cómo excelentes pensadores pueden carecer de talento literario y encontrarse bloqueados ante las intuiciones filosóficas que pretenden desarrollar: “El pensador se encuentra ante la lengua en una situación bastante dramática. Porque pensador es el que descubre, revela realidades nunca vistas antes por nadie. Ahora bien, la lengua se compone de signos que designan cosas ya vistas y sabidas por todos. Es un órgano de *la colectividad*, y *la llamada ‘alma colectiva’* no contiene más que lugares comunes, ideas “consabidas”. ¿Cómo podrá, pues, el pensador decir *lo que solo él ha visto*, y decirlo no solo a los demás, sino, por lo pronto, a sí mismo? Una visión aún no formulada es para él mismo que la ha gozado una visión incompleta, es solo entrevisión. No tiene más remedio el pensador que crearse un lenguaje hasta para entenderse consigo mismo. No puede usar la lengua –que es siempre lenguaje común-. *No puede, como puede y debe el poeta, partir del vocabulario y la sintaxis preestablecidos y ciudadanos. Si inventa* vocablos totalmente nuevos, no será entendido por nadie. Si se atiene a los vocablos usuales, no logrará decir su nueva verdad. Lo más peligroso de todo –y lo que con mayor frecuencia se hace- es recurrir a las palabras usadas por antiguos pensadores que existen

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, VI, 1119-1120: *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1955)

<sup>76</sup> *Ibid.*, X, 65: *Alrededor de Goethe* (1949).

ya mineralizadas en mera terminología”<sup>77</sup>. Entre los geniales pensadores carentes de un talento literario y aquejados por una lamentable mudez, uno de los casos más claros es el de Dilthey que “no supo nunca *decir* con pregnancia lo que *veía* y, por ello, no logró influir como filósofo en su tiempo”<sup>78</sup>. “Piensen en el drama de un hombre que ve, el primero, ciertas cosas desconocidas hasta entonces. Le hacen falta palabras para decir lo que ve, pero estas palabras existen para cosas ya vistas. Le hace falta, pues, estrictamente, un *genio poético* para nombrar de modo suficientemente seductor y aclarador lo que está viendo. Uno de los grandes genios de la poesía, Mallarmé, *era también casi mudo*. Vemos que lucha con las palabras. Lo mismo que un pintor que no tuviera brazo. Por eso el caso de Dilthey es completamente un caso singular. No ha tenido ninguna influencia como filósofo; la ha tenido muy grande como historiador, pero no ha tenido ninguna influencia sobre Scheler, y Scheler no tenía la menor idea -lo mismo que yo, que me encontraba en Berlín por aquella época- de que este hombre tuviera una gran filosofía. Hasta el punto que él mismo no quería su filosofía. Pertenecía a una *época* en la que prevalecía el positivismo. Y en cuanto encontró esta nueva filosofía, se asustó. No la quería. No llegó a formular con demasiada claridad sus ideas, no hizo sino andar a tientas”<sup>79</sup>. A Dilthey le faltó claridad para expresar lo que quería decir y un sistema en donde engarzar su gran descubrimiento: la vida. Fue “uno de los primeros en arribar a esta costa desconocida y caminar por ella...(pero) Dilthey no supo nunca que había llegado a un nuevo continente y tierra firme. No logró nunca posesionarse del suelo que pisaba”<sup>80</sup>.

Tanto el sistema como la claridad vendrán de la mano de Ortega que reivindica para sí la primogenitura de la filosofía de la vida. “Después de Dilthey es cuando se ha comenzado esta *filosofía de la vida*, y ha empezado en una pequeña península situada detrás de montañas demasiado altas”<sup>81</sup>. Ortega nos dice que bastantes años antes que Heidegger, y no digamos que Sartre,

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, VI, 806-807: *En torno al coloquio de Darmstadt* (1951).

<sup>78</sup> *Ibid.*, VI, 807.

<sup>79</sup> *Ibid.*, VI, 1120: *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1955).

<sup>80</sup> *Ibid.*, VI, 223: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1942).

<sup>81</sup> *Ibid.*, VI, 1120 *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1955).

habían resonado los ecos de Dilthey, pero con cierta sorna irónica alude a que los Pirineos son muy altos y detuvieron esos ecos.

## TERCERA PARTE

### **Raciovitalismo**

Llegamos a la parte central de la tesis y también del pensamiento de Ortega. La he titulado *Raciovitalismo* porque esa es la denominación que habitualmente se da a su filosofía, aunque no sé si Ortega estaría muy satisfecho de él. A lo mejor hubiera inventado algún neologismo en donde estuviesen integradas estas dos palabras: mi vida y radicalidad, por ejemplo, *vitalradicalismo* o *radicalvitalismo*. Pero no se trata sólo de términos sino de realidades: mi vida es lo que supera el realismo y el idealismo. Está integrada en un circunstancia desde la que mutuamente se aclaran. Desde esta plataforma hay que ver todos los capítulos. El dos y el tres son los capítulos nucleares. Aunque soy consciente de la ganga que lleva consigo la palabra metafísica la he utilizado para que los textos del mismo Ortega hablasen de la realidad radical que es mi vida. Él también la utiliza pero intentando una y otra vez descontaminarla de todas las adherencias que a lo largo de la historia se le han añadido. ¿Habría que hablar de la filosofía primera aristotélica o sencillamente de filosofía? La palabra ontología designaba el ser, que estaba lleno de connotaciones rechazadas por Ortega. Por eso finalmente me decidí por metafísica.

El capítulo tercero sería la expresión metódica de esa metafísica. ¿Cómo encuentro el camino por el que puedo llegar conocer los que es mi vida? En este capítulo se encuentran también temas claves del pensamiento orteguiano: la perspectiva y la razón vital convertida en razón histórica y narrativa. Pero quizá sea la última parte sobre el sistema lo menos conocido. Después de leer muchos textos de Ortega estoy convencido de que sí tenía un sistema que nunca explicitó, pero en el que ordenaban todos sus pensamientos. De ahí la afirmación de que Ortega era un pensador sistemático sin sistema.

Por último diré que tanto el primer capítulo sobre el contexto histórico de Ortega, como el último sobre la moral son capítulos adyacentes a los anteriores. El primero explica y en cierto modo aclara la misma estructura de toda la tesis en el rápido recorrido que he hecho en las dos partes primeras de la historia de la filosofía. Llegábamos a la época de Ortega y habría que encuadrarle en su circunstancia: la España de final del XIX y primera mitad del XX. Pero he prescindido de los múltiples datos que incluso aparecen en las

obras de Ortega sobre la situación social y política de aquella época. He buscado más el contexto intelectual de su generación y de la anterior. Finalmente en el capítulo cuatro intento exponer el pensamiento de Ortega sobre moral. ¿Sería una derivación de los dos anteriores o es una consecuencia con entidad propia dentro de la filosofía orteguiana? He optado por esto último. Ciertamente, la moral hay que conectarla con la vida y con su método filosófico, pero contiene rasgos característicos que la entroncan con las morales vitalistas sin ser una más que repite las mismas ideas de arraigo en el *ethos* de la vida humana. Lo más original de Ortega está en buscar sus modelos morales en la literatura española del Siglo de oro y en la valoración espléndida que hace de la figura de Cervantes.



# 1. Contexto histórico

Nos referimos a un contexto histórico que en vez de mencionar situaciones sociales o políticas de esa mitad del siglo XX en el que más o menos se desarrolla toda la vida de Ortega, busca situarnos en un proyecto intelectual y de pensamiento que empezó con la Generación del 98 y que desarrolla en plenitud el pensamiento orteguiano. La originalidad del pensamiento español no se limita a las ideas de nuestro filósofo sino que continuará su curso a través de todo el siglo XX, en lo que se ha llamado, no con mucha propiedad, Escuela de Madrid, y que llega hasta nuestros días. Seguiremos los pasos de la magnífica introducción que hace Julián Marías en su libro *Al margen de estos clásicos*<sup>1</sup>.

Cuando en algunas historias de la filosofía se añade el adjetivo de “española”, siempre hay autores que ponen en entredicho ese adjetivo. Algunos porque piensan que el sustantivo es tan estructural dentro de lo humano que no se pueden añadir adjetivos, siempre desbordados por una marea humana que traspasa cualquier río nacional por muy grande que sea su caudal. El mar de una estructura humana que saliniza todas las aguas dulces destruye cualquier “dulzura” nacional. Sin embargo, hablamos con frecuencia de filosofía “alemana”, “francesa”, “inglesa”. ¿Por qué no existe una filosofía española? ¿Qué hay de más en los adjetivos de otras naciones que no se pueda aplicar a España? Otros piensan que no podemos limitar una forma de pensar o unas ideas a una geografía, que ni siquiera cuando nació la filosofía se limitó al ámbito geográfico de Grecia. Y mucho menos hablar de ese ámbito geográfico circunscribiéndolo a los distintos periodos de la historia y de los pueblos que han recorrido esa geografía. Por eso sólo en sentido muy lato se podría hablar de una filosofía española en donde figurasen Séneca, San Isidoro o Averroes.

---

<sup>1</sup> Afrodisio Aguado, Madrid 1966, 9-29.

¿Existía España en la época romana, visigótica o árabe? Pero no tendríamos que remontarnos tanto en el tiempo. Acerquémonos al siglo XVI, ya incipiente la nación conocida como España. Existen dos grandes corrientes de pensamiento: una en torno al humanismo renacentista, con Luis Vives como representante principal, y otra en el resurgir de la escolástica en la universidad de Salamanca con la figura señera de Vitoria y después en el siglo XVII con Francisco Suárez. ¿Pero se puede hablar de pensamiento español? Creemos que no. Todos estos autores escribían en latín, una lengua con claras connotaciones supranacionales o, mejor dicho, prenacionales. La lengua latina, que entonces era patrimonio de todas las universidades europeas, universalizaba y unificaba lo que posteriormente se particularizará en las distintas lenguas nacionales.

El gran desarrollo de la lengua española en el Siglo de Oro supuso un vehículo extraordinario para el pensamiento místico o barroco, pero, razones históricas muy complejas, limitaron todas las teorías a una evitación del error a cualquier precio. La ortodoxia más estricta fue un muro de contención ante cualquier forma original de pensamiento.

Tenemos que esperar al siglo XVIII, a la Ilustración que se dio tímidamente en torno a autores como Feijoo, para reconocer que el afán de ortodoxia había producido un error mayor: la vida cultural y social española nadaba en un cúmulo de supersticiones e ideas erróneas incontroladas derivadas de interpretaciones religiosas maximalistas. El celo desmedido contra la heterodoxia condujo a un sinfín de errores extendidos entre todas las capas sociales, que harían tónica una España negra e imbuida de supersticiones. El gran mérito de Feijoo fue barrer y limpiar con claridad ilustrada lo que había impedido un pensamiento español original, es decir, los “errores comunes” a los que se enfrenta a través de la ciencia y la luz racional. ¿Por qué no podemos llamar con propiedad a Feijoo un pensador español? Sin duda que la obra de Feijoo merece ser considerada en todas sus dimensiones, hoy en gran parte desconocidas, como transmisora de la Ilustración europea a una España adormecida. Fue un intento de europeizar a España importando ideas y estilos mentales que llegaban fundamentalmente de los ilustrados franceses. Se daba

en este proyecto más la copia que la creatividad, la reacción polémica que el avance. No sabemos a dónde nos hubiera llevado el ritmo acompasado entre España y Europa, que se dio entre 1730 y 1790. Lo cierto es que la Revolución francesa truncó el entendimiento con Europa<sup>2</sup>.

La vida intelectual española sufre una penuria languideciente a consecuencia de la invasión francesa de 1808 y del reinado de Fernando VII. Curiosamente fue Europa la que cercenó una rama que comenzaba a ser sólida y que subrepticamente brotó en la Constitución de Cádiz de 1812. Los cien mil hijos de San Luis acabaron con todos los intentos liberales y dejaron a España encerrada en sí misma y sin originalidad creativa. El pensamiento teórico se ha hecho ajeno a los españoles. Se depende primero de Francia con los afrancesados y después de Alemania con los krausistas. Tampoco el pensamiento europeo de la segunda mitad del siglo XIX se encuentra en un periodo muy boyante; después de la muerte de Hegel en 1831, la filosofía europea entra en una nebulosa que mezcla a la izquierda y derecha hegeliana con un positivismo empobrecedor y con el resurgir de filosofías anteriores que nos transportan a las épocas en que fueron originales, pero que ahora no dan ninguna respuesta creativa.

Nos encontramos con un pensamiento español que no ha podido despegar, tanto por causas internas como externas. Así llegamos a una fecha clave de la historia de España: 1898. Más allá de las pérdidas coloniales y de las transformaciones políticas y sociales que supuso el final del siglo, nos encontramos con un grupo, una generación de pensadores que en torno a esta fecha van a ser los pioneros de un pensamiento español propiamente tal.

¿Fomentó la generación del 98 unas ideas propias que darían como materia las raíces de una filosofía española? ¿Ha existido una filosofía con contenidos especiales en las distintas naciones europeas o, más bien, las ideas han sido transnacionales o internacionales, más allá de las fronteras de los distintos países? A lo sumo podríamos hablar de ideas europeas u occidentales, pero no

---

<sup>2</sup> Cf. J. Marías, *La España posible en tiempo de Carlos III*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1963.

tendría sentido hablar de ideas francesas o alemanas en cuestiones filosóficas. ¿En dónde tendremos que investigar para saber si de verdad existe una filosofía española que nace con la generación del 98 y se desarrolla a lo largo del siglo XX, sobre todo con Ortega? La originalidad no está en los productos, las ideas, la materia. Podríamos valernos de la famosa distinción kantiana entre materia y forma para entender lo que queremos decir. La materia de la filosofía es universal, sus interrogantes se extienden por cualquier región del mundo en donde exista un hombre que se interroga sobre su vida, el mundo, Dios... ¿En dónde tendríamos que buscar la originalidad? En la *forma* en que se hace esa pregunta; el molde que utiliza cada pueblo para explicar la realidad da lugar a una manera mental distinta. Evidentemente la clave de esa forma es la expresión oral o escrita que utiliza cada lengua. Ortega lo expresaba en 1908 con estas palabras: “Queremos la interpretación española del mundo”. La clave de esta interpretación está en la lengua española. Hablar de castellano, como hoy está de moda por influencias nacionalistas periféricas, es tan anacrónico como llamar a la lengua italiana toscano o al francés la lengua *d'oïl*. Quizá hoy no sólo no se puede hablar de castellano sino ni siquiera de español, pues esta lengua se ha universalizado de tal forma que tendríamos que hablar de una idiosincrasia que se expresa en lengua *hispanica*. La lengua española es la clave para entender la filosofía española y la Interpretación española del mundo que se hace posible desde la generación del 98. Por eso nos parecía que no era una filosofía original española la que se escribía en latín o la que copiaba y traducía las ideas europeas de la Ilustración.

Cuando don Miguel de Unamuno se despedía de la universidad en 1934 resumía en una frase la importancia de la lengua para la filosofía: “Cada lengua lleva implícita, mejor encarnada en sí, una concepción de la vida universal, y con ella un sentimiento –se siente con palabras-, un consentimiento, una filosofía y una religión”. Nuestra lengua es expresión de los que somos. Nos instala en el mundo, nos orienta y se convierte en la nave con la que atravesamos el mar de la realidad. Siempre vemos el mundo desde su perspectiva, ella es la circunstancia que llevo siempre conmigo para interpretarme y desarrollar mi vida.

La estructura lingüística del español en su forma de presentarse nos ayuda a entender la originalidad de la filosofía española desde los autores de la generación del 98, pensadores que se expresan en obras literarias, hasta la mayoría de intelectuales del siglo XX, que utilizan los distintos géneros literarios para expresar su pensamiento. En el español existe una fijeza morfológica que alimenta los contenidos fijos de las palabras, acuñadas desde la Edad Media y sobre todo en el siglo XVI y al mismo tiempo una libertad sintáctica que compone la frase como quiere frente a la rigidez de otras lenguas como la alemana, inglesa o francesa. ¿Qué quiere decir esto? ¿Tiene que ver esta estructura lingüística con nuestro modo de instalarnos en la realidad? Quizá sea esta la profunda inspiración de nuestra lengua española: pobreza de recursos y riqueza de proyectos. ¿No ha sido así toda nuestra historia? ¿No expresa nuestra lengua la riqueza de proyectos europeos y americanos frente a la pobreza interior? ¿Qué expresa si no nuestra novela picaresca, en un tiempo, siglo XVI, en que los europeos definían a los españoles como pueblo frío, astuto, calculador, eficaz, formidable? Ambas realidades se han dado en nuestra historia.

La pobreza de recursos y la riqueza de proyectos han modelado una vida social española llena de anomalías. La radiografía de esa España fue calificada por Unamuno como “agónica”, “invertebrada” por Ortega y “conflictiva” por Américo Castro. La grieta que separaba recursos de proyectos se abrió desde la Edad Media cuando cristianos, judíos y moros intentan una convivencia imposible. España por formación histórica era el país menos europeo de Europa y sin embargo siempre vivió con la pretensión de ser un país cristiano, europeo y occidental. Sólo desde aquí se entiende su obstinada lucha de Reconquista o de unificación religiosa mediante la Inquisición.

Salvo el intento frustrado del siglo XVIII de europeizar a España, tendremos que esperar a la generación del 98 para descubrir esos elementos de la vida española que vienen reflejados por la lengua: una morfología sólida y una sintaxis libre. En este momento de la historia de España podía valer la reflexión del filósofo alemán Dilthey al decir que la vida es una mezcla de azar, destino y carácter. El azar unió a un grupo de pensadores, entre ellos don Miguel de

Unamuno y el destino los situó en una España rota y sin rumbo. Su actitud intelectual marcaría el carácter de los que fueron los creadores del primer *pensamiento español*.

## 1. 1. Ganivet y Unamuno

La España con la que se encuentra la generación del 98 había perdido varios trenes europeos, que podríamos sintetizar en que no había realizado ninguna de las revoluciones que habían configurado la Europa contemporánea: la revolución industrial, social y política. ¿Habría que pasar por estas tres revoluciones? ¿Habría que mimetizar la ciencia europea? La situación de España, precisamente por haber estado aislada, era privilegiada. No todo lo que habían aportado esas tres revoluciones y un rigor científico derivado del positivismo eran elementos incuestionables para ser copiados. ¿Podría España aportar algo a esa Europa? En un primer momento esto es lo que intentan sobre todo Ganivet y Unamuno.

Los hombres del 98 fueron los primeros literatos que sin dejar de serlo, penetran en el mundo de las ideas. Son, a la vez, literatos y pensadores. Hacen literatura con las ideas, como otros, después, habían de hacer inversamente filosofía con la literatura. Por primera vez el *literato entró seriamente en contacto con unas y otras regiones de la ciencia –psicología, sociología, filosofía, filología*. “Ganivet y sobre todo Unamuno habían estudiado mucho: ambos serán filólogos, especialmente helenistas, y ambos hicieron una primera incursión muy respetable en la filosofía”<sup>3</sup>.

Ganivet y Unamuno son los primeros que tratan de igual a igual con la producción francesa, no son invadidos-colonizados por ella. Esto se debió a

---

<sup>3</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, V, 643: *Prólogo a Cartas finlandesas y hombres del norte, de A. Ganivet*. (1940)

que ellos fueron los primeros en ir más allá, poniéndose en contacto con las naciones del centro y norte de Europa, lo que les ayudó a poner a Francia en su sitio.

Dice Ortega que cuanto más tiempo pasa, más levantada parece la hazaña que estos dos hombres y otros de su generación peninsular cumplieron, haciendo universal el horizonte de la cultura española. Desde entonces el escritor y el profesor en España asisten a la vida intelectual del mundo entero<sup>4</sup>. Esta universalización del horizonte se ha hecho con posterioridad mucho más rica, precisa, formal y sólida, pero no ha aumentado de radio porque no había más radio<sup>5</sup>.

Ganivet y Unamuno, como toda la generación del 98, siguieron una tercera vía entre el esteticismo de los modernistas y el científicismo sociológico y pedagógico de los regeneracionistas. Todos ellos ante el problema nacional adoptan una actitud estética cargada de ideología poco científica. Los juicios sobre España y lo español, llenos de rebeldía e inconformismo, se inspiran en un inadecuado conocimiento de la realidad logrado mediante viajes por las tierras, los pueblos y las ciudades de España, así como por la lectura de nuestros clásicos. Su conocimiento no proviene nunca de los métodos científicos de investigación sociológica, sino de observación subjetiva, lo que les *llevará hacia el lirismo y la ensoñación*. Tanto uno como otro alardeaban de una actitud intelectual en la que exabruptos como *Noli foras ire; in interiore Hispaniae habitat veritas* (Ganivet) o el más famoso unamuniano *¡Que inventen ellos!* eran expresión de estar de vuelta de Europa.

“Pero lo más grave es que no se puede estar de vuelta sin haber ido primero. ¿Habían ido Ganivet y Unamuno? Ganivet no suficientemente. Ganivet se había asomado curioso, inteligentemente a Europa y a la ciencia europea, pero no basta con asomarse. ¿Y Unamuno? Unamuno sí, Unamuno personalmente sí. Unamuno había hecho la experiencia real del pensamiento europeo, lo conocía, lo poseía, lo dominaba, era dueño de sus técnicas –pero en su casa,

---

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*

en su casa de Salamanca, quiero decir, públicamente, no-. Unamuno era un helenista que hizo cuestión de honor no escribir una sola línea de filología griega. Conocía muy bien la filosofía y procuraba disimularlo; es decir, hizo la experiencia íntima, personal de la ciencia europea de la época, pero no públicamente. Y entonces, como escritor público, no tenía derecho a comportarse como lo hizo desde aproximadamente 1910. Ustedes saben que hacia 1910 Unamuno, que había sido el gran paladín de la europeización, se hizo anti-europeista. Para mí la razón fundamental es ésta: había conseguido convencer ya a tantos, que su actitud realmente parecía conformista. *Era muy difícil para Unamuno opinar como los demás aunque los demás opinaran como él.* Pero claro, la actitud era un poco peligrosa porque los demás veían lo público de Unamuno y podían, claro está, tener la tentación de adoptar un cierto energumenismo sin haber ido, sin haber pasado por la disciplina, sin conocer de qué se estaba hablando. Esta es, creo yo, la razón y este es el sentido de *las fricciones entre Unamuno y Ortega* en el segundo decenio de este siglo<sup>6</sup>.

Tanto la aparente contradicción entre lo que Unamuno hacía en casa y manifestaba en público, como su desacuerdo con Ortega no le impidieron a éste valorar la riqueza cultural y su liderazgo de maestro para la generación posterior: "Unamuno, el político, el campeador, me parece uno de los últimos baluartes de las esperanzas españolas, y sus palabras suelen ser nuestra vanguardia en esta nueva guerra de independencia contra la estolidez y el egoísmo ambientes. A él sólo parece encomendada por una divinidad sórdida la labor luciferina -*Aufklärung*- que el siglo XVIII realizaron para Alemania un Lessing, un Klopstock, un Amann, un Jacobi, un Herder, un Mendelssohn. Y aunque no esté conforme con su método, soy el primero en admirar el atractivo extraño de su figura, silueta descompensada de místico energúmeno que se lanza sobre el fondo siniestro y estéril del achabacanamiento peninsular, *martilleando con el tronco de encina de su yo sobre las testas celtíberas*"<sup>7</sup>. Y

---

<sup>6</sup> J. Marías, Al margen de estos clásicos, 20.

<sup>7</sup> J. Ortega y Gasset, O. c., I, 221-222: *Sobre una apología de la inexactitud* (1908).



añade: “Unamuno sabía mucho, y mucho más de lo que aparentaba, y lo que sabía, lo sabía muy bien. Pero su *pretensión de ser poeta le hacía evitar toda doctrina*. En esto también se diferencia su generación de las siguientes, sobre todo de las que vienen, para las cuales la misión inexcusable de un intelectual es ante todo tener una doctrina taxativa, inequívoca y, a ser posible, formulada en tesis rigurosas, fácilmente inteligibles. *Porque los intelectuales no estamos en el planeta para hacer juegos malabares con las ideas y mostrar a las gentes los bíceps de nuestro talento, sino para encontrar ideas con las cuales puedan los demás hombres vivir*. No somos juglares: somos artesanos, como el carpintero, como el albañil. La voz de Unamuno sonaba sin parar en los ámbitos de España desde hace un cuarto de siglo. Al cesar para siempre, temo que padezca nuestro país una era de atroz silencio”<sup>8</sup>.

Incluso en los afanes europeístas de Ortega, aparecía el magisterio de Unamuno, a pesar de su aparente negación de Europa, como un pilar de la regeneración cultural y espiritual de España: “Un gran bilbaíno ha dicho que sería mejor la africanización; pero este gran bilbaíno, D. Miguel de Unamuno, ignoro cómo se las arregla, que aunque se nos presenta como africanizador es, quiera o no, por el poder de su espíritu y su densa religiosidad cultural, uno de los directores de nuestros afanes europeos”<sup>9</sup>.

## 1. 2. La generación de Ortega

Ortega, cuando inicia su actividad de escritor, tiene en lontananza a una generación que ya ha pasado a la reserva: Giner de los Rios, Gumersindo de Azcárate, Galdós, Costa, Silvela. Su influjo sobre él queda distante.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, V, 411: *En la muerte de Unamuno* (1937).

<sup>9</sup> *Ibid.*, II, 102: *La pedagogía social como programa político* (1916).

La generación con la que tiene que contar, porque está en el poder, es la de su padre, la de 1854 (distante dos generaciones de la suya). La forman Menéndez Pelayo, Eduardo Hinojosa, Julián Rivera, Ramón y Cajal, Torres Quevedo, Leopoldo Alas, Cossío, Emilia Pardo Bazán, Palacio Valdés, Maragall, Gaudí, Albéniz, Rusiñol, Tomás Bretón, Maura, Romanones, Dato. Es una generación densa de intelectuales e investigadores. La última del siglo XIX.

Con estas expresivas palabras describe con lo que se encuentra su generación: “Algunos entre los que somos más jóvenes lloramos demasiado, tal vez porque no tuvimos tiempo de aprender a reír: nuestros padres y abuelos consumieron la cosecha entera de jocundidad. No hay por qué decir mal de ellos: la piedad histórica, gran virtud que ha de sentir y ejercitar todo el que quiera renacer, nos obliga a bendecirles, pues que felices fueron a su manera y pues que nos legaron una irónica herencia, dejándonos casi todo por hacer: el más espléndido patrimonio, un millón en trabajo. El campo por labrar, los libros por leer, las deudas por pagar y los pecados por arrepentir”<sup>10</sup>. Siempre los hijos reciben en herencia lo bueno y lo malo, pero en ese momento la balanza se inclinaba hacia lo negativo. “¿Se ha hecho bien cargo la juventud de esta severísima herencia? En su primer discurso mostraba Unamuno no pocas dudas respecto a la energía de una mocedad harta propensa a creer que el mundo comienza con ella e inclinada a huir de todos los dolores y distraerse en muchas vanidades. Por mi parte tengo esperanza de que la generación educada hacia el 98 traerá algunos hombres virtuosos y sabios, hechos en la turquesa de la amargura. Porque no se olvide: en el dolor nos hacemos, mientras en el placer nos gastamos; y el sufrimiento usa de un torno muy lento, muy sin prisas, promueve pausadamente la madurez y el pulimento. Tal vez la característica de mi generación sea haber de mostrar el vigor de sus hombres mejores cuando éstos frisen en los treinta. Como antes decía, serán los hombres que no habrán reído nunca, que no habrán gozado juventud, nacidos, como Confucio, viejos de ochenta inviernos y con la mocedad les faltará, al paso que la alegría, el apresuramiento y la turbulencia... Nosotros los que hemos comenzado a escribir y a hablar y a lucir demasiado pronto, somos

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, I, 227: *Nuevas glosas* (1908).

seguramente lo peor de nuestra edad, y en ocasiones imagino que a esos hermanos nuestros más sólidos y más serios, que fermentan despaciosamente en la oscuridad tal vez de una provincia, les causemos rubor. Esto no se puede demostrar: es un columbro, acaso un simple anhelo, o como Rubín diría, un canto de vida y esperanza que nos brota de las entrañas mismas. Lo que hoy manifiesta nuestra generación nada vale: no hay en ella hasta ahora ni un solo hombre recio; confesémoslo. Pero hay en nosotros algunas virtudes iniciadas que forzosamente vendrán en algún hermano nuestro completas. Suscitemos con la acción el advenimiento de esos hombre de retaguardia, más fuertes y aprestados, que han de llegar en tropel blandiendo sus virtudes, como lanzas”<sup>11</sup>.

¿Cuáles serán los empeños básicos de esa generación que inicia el siglo XX? ¿Con qué luz meridiana iluminar la oscuridad cultural que les rodea? “Este buen siglo XX, que nos lleva en sus brazos fuertes, de músculos tensos, parece destinado a romper con algunas hipocresías, insistiendo en las diferencias que separan a las cosas. Sentimos que de la raíz de nuestro ánimo asciende como una voluntad de mediodía enemiga de las visiones crepusculares *donde todos los gatos son pardos*. Ciencia no va a ser para nosotros un sentido común auxiliado de aparatos métricos, ni Moral una pasiva honorabilidad en nuestra actuación social –ni Belleza el aseo, la sencillez o la compostura. Todas esas cosas –sentido común, honorabilidad civil, aseo – están muy bien; no tenemos nada contra ellas, nos repugnaría quien las despreciara. Pero Ciencia, Moral, Belleza, son otras cosas que en nada se les parecen”<sup>12</sup>.

Hubo una época en que manifestarse como español significaba que los demás, sobre todo europeos, te mirasen con ojos compasivos, si no llegaban a veces a manifestarlo verbalmente. Todos los exilios de nuestra historia reciente se convertían en un esfuerzo superior para llegar a la altura de los demás. La actitud de los demás venía lastrada por un prejuicio histórico y por una realidad presente de pobreza cultural. Ortega sufrió, como muchos jóvenes españoles

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, 228-229.

<sup>12</sup> *Ibid.*, I, 666: *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914).

del siglo XX, en su propia carne este bochorno: “La historia nos bautizó con fuego de deshonor, y aquel terrible sufrimiento inicial hará probablemente más densa nuestras almas, porque *en el dolor nos hacemos, ya que en el placer nos gastamos*... Los mozos de mi tiempo que han viajado fuera de la patria han aprendido una horrible enseñanza, ominosa, desesperante, que es menester revelar sin miedo y sin equívocos: *fuera de España, ser español es ser algo ridículo*”<sup>13</sup>.

### 1. 3. Originalidad de Ortega

Hemos visto cómo el pensamiento español propiamente original comienza con la generación del 98 y cómo va ser la lengua española la portadora de esa originalidad en cuanto que ella se convertirá en la *forma* de ese pensamiento. Existe además otro elemento clave para entender el pensamiento español: es raro el que en España exista un filósofo profesional al estilo germano de un Kant o un Heidegger, el pensador español es un comodín para todo, he ahí su debilidad y su virtud. Quizá este campo extenso de su actividad limite su profundidad y perfección, pero al mismo tiempo favorece el estar alerta ante una realidad que desborda todo aula o trabajo de laboratorio. *El intelectual, el pensador español* ha tenido que asumir diversas funciones sociales; el intelectual español tiene que ser casi todo. Parece algo lamentable que el intelectual esté en muchas partes y se dedique a funciones muy diversas que le pueden distraer para logra una última perfección en su trabajo, “*pero al mismo tiempo lo mantiene alerta frente a la realidad, quiero decir a la realidad en su complicación efectiva*, no en sus versiones abstractas, parciales, académicas. El intelectual que es solamente intelectual trata con una realidad en cierto modo domesticada, y la realidad no se deja domesticar. Por eso la realidad irrumpe una vez y otra y por eso es posible que en países de la más alta tradición intelectual y académica, como Alemania, pasen las cosas que han

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, I, 208: *La cuestión moral* (1908).

pasado en Alemania en el siglo XX, y que probablemente no hubieran podido pasar si los intelectuales alemanes hubieran podido y hubieran tenido que ser menos *Gelehrte* y hubieran tenido *que estar más a la intemperie como han estado*, y ojalá sigan estando, los intelectuales españoles”<sup>14</sup>.

Algún discípulo<sup>15</sup> de Ortega piensa que Unamuno fue el último estímulo que desencadenó la producción filosófica de Ortega al publicar el año 1913 *El sentimiento trágico de la vida*. Ortega, que venía queriéndolo y admirándolo y discutiendo con él y haciéndolo reparar en nombre del mismo Unamuno y pidiéndole que *fuera hacia la teoría*, al ver aquellas formulaciones agudas de irracionalismo pensó probadamente que la cosa no podía seguir así, y un año después publica Ortega las *Meditaciones del Quijote*, donde une por primera vez y en términos irritados, malhumorados, *el sustantivo razón y el adjetivo vital*. Esa oposición, decía Ortega, entre la razón y la vida, de que tanto *gustan los que no quieren trabajar*, como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar. Ortega se da cuenta de la razón es algo que encontramos en la vida, algo que se constituye en la vida, una función vital que, por lo pronto, para oponerla a la vida lo primero que hace falta es sacarla de ella, de donde está, extrapolarla de la vida en que ha nacido. A partir de aquí *se constituye la teoría* de Ortega y aparece el filósofo, como escritor. Aparece Ortega como el creador de *dos grandes innovaciones*: la utilización temática de la metáfora como método filosófico y la renovación de los géneros literarios. Los géneros literarios significan fundamentalmente las diversas *articulaciones de la realidad*, los diferentes escorzos o posturas en que la realidad es acotada, presentada, interpretada. Y de ahí vienen las anticipaciones, las sorprendentes, increíbles anticipaciones de Ortega respecto del pensamiento europeo: la idea de la verdad como *aletheia*, la idea de la circunstancia o mundo humano, la idea del proyecto, la de la anticipación, la concepción del hombre como una realidad que se hace a sí misma circunstancialmente y que es forzosamente libre, la idea de la razón vital y su

---

<sup>14</sup> J. Marías, *Al margen de estos clásicos*, 25-26.

<sup>15</sup> Cf. J. Marías, *Ortega I. Circunstancia y vocación*, Alianza, Madrid 1983, 143 s. y 331 s.

forma concreta: la razón histórica. *Esto significa la madurez*, la madurez del pensamiento europeo en forma personal, realizada en un pensador español.

Ortega que se definía a sí mismo como un profesor de filosofía *in partibus infidelium* no se conformó con llorar y rezar sino que lo que hizo fue convertir a los infieles españoles a la filosofía.

## 2. La metafísica

A veces en una primera lectura de Ortega da la impresión de que todo está mezclado y de que su filosofía es una repetición de las ideas que en un primer momento descubrió desde la reflexión de Dilthey sobre la vida. Justamente lo que estamos buscando a lo largo de todo esta tesis es encontrar los anclajes de un pensamiento que era *sistemático sin sistema*. La perspectiva histórica de nuestro trabajo, siempre con las palabras propias de Ortega, intenta demostrar la organización de unas ideas que están desparramadas a lo largo de miles de páginas, pero que buscan la coherencia tanto en el contenido como en la forma. Ortega es un gran literato y su dominio fluido del lenguaje le juega malas pasadas cuando lo que dice parecen expresiones sin profundidad, vulgares y de todos los días. Pero esta es una clave orteguiana que hay que tener en cuenta para descubrir en el suelo de sus expresiones toda la profundidad de su reflexión. Hemos visto cómo se lamentaba de que Dilthey fuese incapaz de expresar en un lenguaje inteligible y profundo su idea sobre la vida, que él descubre y no sabe cómo venderla en el mercado positivista, que era el único que estaba abierto en aquel entonces.

¿Se puede hablar de metafísica en Ortega? ¿Qué es la metafísica sino las preguntas primeras y radicales de la filosofía? Claro que hay una metafísica en Ortega y él mismo nos la justifica más allá de los estereotipos de la palabra “metafísica”, siempre discutible. Es contundente la opinión de Rodríguez Huéscar sobre las posibilidades latentes de la metafísica oculta en la filosofía de su maestro: “Ortega es, no sólo un gran metafísico, sino aquel *en quien la visión metafísica alcanza en nuestro tiempo su nivel más avanzado, iniciando en ella un fundamental cambio de rumbo*. No es, pues, extraña su relativa latencia, cuando al sobrevenir la mencionada recidiva antimetafísica apenas se le había comenzado a conocer a fondo por muy pocas personas –personas cuyo pensamiento, entroncado en el de Ortega, han participado, lógicamente, de esta

hibernación”<sup>1</sup>. Cuando Ortega analizaba los hechos más cotidianos no se basaba tanto en la inmediatez o solución de una realidad fácil o superficial como en su *preocupación por los últimos fundamentos de la realidad* de donde surgían. Leyendo sus escritos nos damos cuenta de que este fue precisamente *su modo de cultivar la metafísica o filosofía primera*, que cultivará casi desde el principio de su madurez filosófica que, como hemos visto, comienza con el libro *Las Meditaciones del Quijote* (1914). A partir de esa fecha, Ortega empieza a dar *forma al cuerpo de su obra*, tanto escrita como oral, tanto como profesor universitario o como conferenciante *in partibus infidelium*.

## 2. 1. Realidad radical

Si nos remontamos a las primeras preguntas de los filósofos jónicos, encontramos ese cuestionamiento elemental y lleno de frescura que dio origen a la filosofía y que es al que se retrotrae Ortega. Se trata de encontrar la primera verdad sobre el universo. Como explicaba literalmente en el texto que citábamos al final de la primera parte Ortega nos decía que en la filosofía antigua se buscaba una realidad primera, entendiendo por ella la más importante: Dios para el teísta, la materia para el materialista, una entidad indiferente, a la vez materia y Dios para el panteísta. La filosofía moderna, en cambio, se pregunta qué realidad es la más segura, la más indudable. Nosotros –decía Ortega– nos instalamos en el nivel de la filosofía moderna, pero nos diferenciamos de ella en que hallamos la realidad *radical e indudable* no en la conciencia, el sujeto, sino en *la vida, que incluye, además del sujeto, el mundo*. Alguno de sus seguidores, como ya hemos visto, fue más allá en la búsqueda

---

<sup>1</sup> A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad: El problema de la verdad en Ortega y Gasset*, Revista de Occidente, Madrid 1966, Prólogo V.



de *otras realidades mucho más importantes*<sup>2</sup>. Lo que queda claro para Ortega es que la realidad indudable y radical no es la conciencia sino la vida. Nos remontamos a los inicios de la filosofía, lo que habían buscado los antiguos, los modernos y lo que buscamos nosotros.

La vuelta a los comienzos filosóficos no significa que volvamos a los griegos y al ser parmenídeo, completo, perfecto y óptimo; lo que hay que elaborar es “una filosofía *radicalmente nueva y exenta de helenismo*”<sup>3</sup>. “El mundo antiguo en su totalidad sólo conoce *un modo de ser* que consiste en exteriorizarse, por tanto en abrirse u ostentarse, en *ser hacia afuera*. De aquí que *al hallazgo del ser, esto es, la verdad*, llamasen “descubrimiento”, manifestación, desnudamiento”<sup>4</sup>. En los griegos presocráticos “el ser se define por la corporeidad, y su filosofía es fisiología. Mas he aquí que Pitágoras, errabundo en Italia, hace el dramático descubrimiento de unos objetos que son incorpóreos y, sin embargo, oponen la misma resistencia a nuestro intelecto que los corporales a nuestras manos: son los números y las relaciones geométricas. En vista de esto, no podremos, cuando hablemos del ser, entender la corporeidad. Junto a esta, como *otra especie del ser*, está la idealidad de los objetos matemáticos. Tal duplicación de los seres nos hace caer en la cuenta de nuestra ignorancia sobre qué era el ser. *Conocíamos lo específico de la corporeidad, pero no lo que de ser en general hay en esta*”<sup>5</sup>.

La filosofía es teoría del universo. “Entiendo por universo formalmente ‘todo cuanto hay’... la vida pública de cada cosa, no su existencia aparte o privada, pero *por cosas entendemos no sólo las reales físicas o anímicas, sino también las irreales, las ideales y fantásticas, las transreales, si es que las hay*. Por eso elijo el verbo ‘haber’; ni siquiera digo ‘todo lo que existe’, sino ‘todo lo que hay’. Este ‘hay’ es el círculo más amplio de objetos que cabe trazar, hasta el punto

---

<sup>2</sup> Cf. J. Marías, *Ortega II. Las Trayectorias*, Madrid, Alianza, Madrid 1983, 308-309.

<sup>3</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, IX, 1405: *Sobre una nueva interpretación de la Historia universal de A. Toynbee* (1948).

<sup>4</sup> *Ibid.*, VIII, 318: *¿Qué es filosofía?* (1929).

<sup>5</sup> *Ibid.*, VIII, 278.

que incluye cosas, es decir, que hay cosas de las cuales es forzoso decir que las hay pero que no existen... Del cuadrado redondo sólo podemos decir que no existe, y no por casualidad, sino que su existencia es imposible; pero para poder dictar sobre el pobre cuadrado redondo tan cruel sentencia es evidente que *tiene previamente que ser habido para nosotros, es menester que en algún sentido lo haya*<sup>6</sup>. El primer problema consiste en determinar qué es lo que indudablemente hay, esto es, los datos previos del universo. Se busca el primer principio, establecer una realidad tan evidente que no pueda ser puesta en duda ni por el más radical de los escépticos. A esto llama Ortega “realidad radical” una realidad evidente e incuestionable, anterior a cualquier otra, no es ni pensamiento ni cosa, tampoco es trascendental, fundamental o absoluta sino la vida humana.

*Mi vida es la realidad más indubitable.* La tradición de la historia de la filosofía opinaba que la realidad debía ser una verdad inmutable y perfecta, pero Ortega propone una vuelta a la realidad misma con nuevos caracteres. La realidad misma no es la naturaleza, ni es teoría o construcción nuestra sino lo que inexorablemente se impone y con lo que tenemos que contar. Es aquello con lo que yo me encuentro; lo previo a toda teoría o interpretación, con lo cual tenemos que habérmolas, queramos o no, un conjunto de facilidades y dificultades para nuestra vida. Mi vida es la realidad radical en el sentido de ser raíz de todas las demás, las cuales han de constituirse y aparecer en su ámbito. Así, toda realidad en cuanto tal radica en mi vida, está radicada en ella, porque la realidad se organiza siempre en la perspectiva de cada vida. Mi vida por ser realidad, no puede ser teoría ni interpretación sino ámbito donde radican todas las cosas. “No se advierte que, en efecto, para responder a la pregunta: ¿Qué es tal cosa?, lo que hacemos es deshacerla; precisamente *recurrir de su forma*, tal y como está ahí funcionando, a sus *ingredientes*, que *procuramos aislar y definir*. Y claro está que, suelto, cada uno de los ingredientes *no es la cosa: ésta es el resultado de sus ingredientes*, y para que esté ahí funcionando es preciso que los ingredientes desaparezcan de nuestra vista como tales y sueltos. Para que veamos el agua es preciso que

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, VIII, 278 s.

desaparezcan ante nosotros el hidrógeno y el oxígeno. *La definición de una cosa, el enumerar sus ingredientes, sus supuestos, lo que ella implica si ha de ser –se convierte, por tanto, en algo así como la pre-cosa. Pues esa pre-cosa es el ser de la cosa, y es lo que hay que buscar, porque ésta ya está ahí: no hay que buscarla. En cambio, el ser y la definición, la pre-cosa, nos muestra la cosa en statu nascendi, y sólo se conoce bien lo que, en uno u otro sentido, se ve nacer*<sup>7</sup>.

La vida humana como realidad radical no quiere decir que sea la única ni siquiera la realidad fundamental sino la primera ante la que me encuentro, aquella de la que no puedo dudar y acaso la más modesta y menesterosa<sup>8</sup>. La realidad misma, aquello con que me encuentro, lo que vivimos como inexorable realidad en el mero vivir inmediato y preintelectual es la nueva idea de la “realidad radical”.

En este nivel, en el que lo que uno encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir, y en el que lo que le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir, el hombre se forja a sí mismo con la única realidad primaria, con la vida humana en cuanto realidad radical. “Y llamo a nuestra vida -se entiende, la de cada cual- *realidad radical* no porque sea la única realidad y menos porque sea la realidad suprema, sino porque es la *raíz de todas las demás*, ya que estas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse presentes o anunciarse de algún modo en los ámbitos estremecidos de nuestra individual existencia. Dios mismo para sernos Dios tiene que ponerse a arder en la retama al borde del camino o navegar sobre gólgotas de tres palos como las fragatas. Solo desde hace unos setenta años los filósofos comienzan a caer en la cuenta de que se habían dejado a la espalda esta *realidad previa a todas las demás* y que si filosofaban era porque antes de filosofar estaban ya viviendo. *Primum est vivere deinde philosophari*”<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, V, 586: *Ensimismamiento y alteración* (1939).

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, VIII, 235: *¿Qué es filosofía?* (1939).

<sup>9</sup> *Ibid.*, X, 16: *Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen* (1949).

La antigüedad con su forma eleática de ver las cosas no hizo pie en esa realidad radical “*que desde siempre se llama ‘vivir’, ‘mi vida’, ‘nuestra vida’, la de cada cual. Retorceremos, pues, el pescuezo a los venerables y consagrados vocablos existir, coexistir y ser, para, en vez de ellos, decir: lo primario que hay en el universo es ‘mi vivir’ y todo lo demás lo hay, o no lo hay, en mi vida, dentro de ella. Ahora no resulta inconveniente decir que las cosas, que el universo, que Dios mismo son contenidos de mi vida –porque ‘mi vida’ no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo*”<sup>10</sup>.

La historia de la filosofía puede resumirse en dos posiciones generales: el realismo y el idealismo. Para el realismo el mundo está formado por una estructura de esencias inmutables e independientes, esto es, las cosas existen en sí y por sí y el sujeto que las piensa es también “cosa” entre las cosas, incluida el alma de que nos hablan los filósofos griegos y medievales. El idealismo, que aparece cuando el pensamiento toma conciencia y supera *el error realista*, viene a decir: no hay tal orden objetivo y permanente en el universo si no es para un sujeto que lo piensa, que lo proyecta; este sujeto pensante, no es ya cosa sino lo otro de la cosa: oposición sujeto-objeto. El principio de la filosofía moderna cartesiana, la duda metódica, nos muestra que el mundo exterior se ha vuelto problemático, *que su existencia no es evidente, sino que depende de que un sujeto garantice racionalmente su verdad. “El pensamiento cartesiano consiste... en ser para sí, en darse cuenta de sí mismo, por tanto, en ser para dentro de sí propio, en reflejarse en sí, en meterse en sí mismo*”<sup>11</sup>.

Resulta que si en el realismo la dificultad estaba en dar razón de la existencia de un yo de naturaleza distinta a la de las cosas, la dificultad del idealismo viene a ser el dar razón de las cosas que quedan reducidas a modos del pensamiento, a *representaciones* del sujeto<sup>12</sup>. Ortega ve acertada la crítica del idealismo al realismo, de modo que la superación de aquel no puede consistir

---

<sup>10</sup> Cf. J. Marías, *O. c.*, 305.

<sup>11</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, VIII, 316: *¿Qué es filosofía?* (1929).

<sup>12</sup> J. Lasaga Medina, *Ortega y Gasset*, Ediciones del Orto, Madrid 1997, 34.

en volver al realismo. “La intuición fundamental de Ortega puede resumirse así: El idealismo como tonalidad filosófica del siglo XIX está agotado. La crisis europea es una crisis cultural que exige buscar un nuevo cimiento, una nueva filosofía. Hay que ir más allá de la razón físico-matemática postulada por el racionalismo, en dirección a la vida, la vida humana”<sup>13</sup>

## 2. 2. Mi vida

La vida es un “nuevo” modo de ser realidad, no es “otra” realidad no es “cosa”, una tercera realidad entre las cosas y mi conciencia, sino “quehacer”. “Ser hombre” no es una realidad completa y cerrada al estilo del ser de los eléatas, sino un abanico de posibilidades abiertas. Por tanto el problema radical de la filosofía es *definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos “nuestra vida”*. La filosofía se ve como forma de vida, se retrae a la vida, es, por lo pronto, *meditación de nuestra vida. No sirven los conceptos ni las categorías tradicionales; es menester encontrar las categorías del vivir –no del ser-. Porque no se trata de una “cosa” nueva, sino de una realidad radical que antes no había sido pensada.*

Para los antiguos, *realidad* o ser significaba “cosa”; para los modernos, “intimidad, subjetividad”; para nosotros, dice Ortega, ser significa “vivir”, intimidad consigo y con las cosas. Y frente a la vieja e injustificada suposición de que ser significa “ser suficiente”, Ortega encuentra que, dada la interdependencia entre el yo y las cosas, *lo indubitable es el ser indigente, pobre, necesitado*. Y tan pronto como ha hablado de “coexistencia” del yo con el mundo, cae en la cuenta de que esto es una incorrección. Coexistir es estar *una cosa* junto a la otra, con un carácter estático que falsea la verdadera situación. El mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y

---

<sup>13</sup> J. Lasaga Medina, *Figuras de la vida buena*, Enigma, Madrid 2006, 11.

contra mí, y yo soy el que actúo sobre él, el que lo mira y lo sueña y lo sufre y lo ama o lo detesta<sup>14</sup>.

*La vida humana es la realidad radical*, pero la interpretación de la vida no es la que hace la biología, la psicología, el empirismo, el idealismo etc.; ni humana significa sustancia fija y dada, sino un proyecto futuro, un quehacer; del mismo modo realidad no indica un contenido metafísico ni gnoseológico; de igual manera radical no quiere decir absoluta ni única. El significado de que “la vida humana es la realidad radical” podría resumirse en las siguientes afirmaciones: mi vida es aquello donde encuentro todas las otras realidades, y mi vida es quehacer.

Si mi vida es el lugar en el que encuentro todas las demás realidades, en cuanto que radican en mi vida. Mi vida es lo que hago y lo que me pasa; yo con las cosas, haciendo algo con ellas, viviendo. Mi yo se encuentra en un paisaje que le envuelve, le interroga y le sugiere. “Todos nuestros actos, y un acto es el pensar, van como preguntas o como respuestas referidos siempre a aquella porción del mundo que en cada instante existe para nosotros. Nuestra vida es *un diálogo*, donde es *el individuo sólo un interlocutor*, el otro es el paisaje, lo circunstante. ¿Cómo entender al uno sin el otro? La más reciente biología –con Roux, con Driesch, con Paulov, con von Uexkul- comienza a corregir los métodos del siglo XIX en el estudio del fenómeno vital, *buscando la unidad orgánica*, no en el cuerpo aislado frente a un medio homogéneo e idéntico para todos, sino el todo funcional que constituye cada cuerpo y su medio. La araña no se diferencia ante todo del hombre porque reacciona de manera distinta ante las cosas, sino porque *ve un mundo distinto* que el hombre. Y es ella vitalmente tan perfecta o imperfecta dentro de su mundo, con sus hábitos crueles de cazadora, como el pobrecito de Asís en el suyo besando las llagas de los apestados”<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, 243- 250.

<sup>15</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, II, 283: *Muerte y resurrección*. (nota a pie de página). (1917).

La vida es lo que *envuelve a todas las realidades*, y es el medio a través del cual las vemos. Toda realidad se encuentra en mi vida porque ella es el ámbito en que aparece toda la realidad en cuanto realidad. No se trata de la realidad orgánica, desde el punto de vista biológico o funcional, sino de la realidad que es *la raíz de toda otra realidad*. En mi vida encuentro las cosas y me encuentro a mí mismo. Mi vida es lo primero, es anterior a las cosas y a mí, me es dada. Tanto el yo como las cosas son realidades enraizadas en ella.

Desde la *realidad radical*, mi vida, descubro todas las demás realidades que son objeto de las distintas ciencias. Precisamente todas estas *realidades orgánicas, físicas y teológicas son problemáticas porque no son tan indudables como “nuestra vida”*. Por eso en “un sistema de la filosofía, tendríamos que mostrar cómo partiendo de la realidad de ‘nuestra vida’ hay además, pero sin contradecir un punto a nuestro concepto del vivir, cuerpos orgánicos y leyes físicas y moral e incluso teología. Pues no está dicho, inclusive, que además de esta indudable ‘*vida nuestra*’ –*que nos es dada*- no exista, acaso, la ‘otra vida’. Lo cierto es *que esa ‘otra vida’, es, en ciencia, problemática* –como lo es *la realidad orgánica y la realidad física-* y que, en cambio, esta ‘*nuestra vida*’, *la de cada cual, no es problemática, sino indubitable*”<sup>16</sup>.

Como ya hemos visto, el que *mi vida* sea la realidad radical no significa que sea la única ni tampoco la más elevada o suprema, significa simplemente que es la raíz de todas las demás, en el sentido de que éstas tienen que hacerse de algún modo presentes o situarse en las coordenadas de la propia vida.

La realidad radical es antes de toda teoría y por otra parte es la realidad en la que tienen su raíz todas las demás. Realidad radical es el ámbito en donde encuentro toda realidad; y es, a la vez, *lo que queda cuando elimino toda interpretación*, esto es, mi vida. “*En cuanto a las cosas -¿qué son? ¿Qué son en esta radical perspectiva y modo primario de ser que es su ser vividas por mí? Yo soy el que hace –piensa, corre, revoluciona o espera- ¿y qué es lo hecho? ¡Curioso! Lo hecho es también mi vida. Cuando lo que hago es*

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, VIII, 362: *¿Qué es filosofía?* (1929).

esperar, lo hecho es haber esperado; cuando lo que hago es un pitillo, lo hecho no es propiamente el pitillo, sino *mi acción de liarlo* –el pitillo *por sí* y aparte de mi actividad *no tiene ser* primario, *éste era el error antiguo*. El es lo que yo manejo al irlo haciendo, y *cuando he concluido mi actividad y ha dejado de ser el tema de mi acción de liar, se convierte en otro tema* –es lo que hay que encender y luego *lo que hay que fumar*<sup>17</sup>. La realidad solo resulta inteligible desde mi vida. Por este motivo para analizar la realidad hay que analizar mi vida. De aquí que *toda metafísica, todo análisis de la realidad implica previamente el análisis de mi vida*, ya que es el soporte en que se apoya nuestro conocimiento. El estudio, el análisis de mi vida no es un mero estudio de la subjetividad, sino que debe tener en cuenta su conexión con la realidad radical. “*El filósofo es el especialista en raíces; por eso no tiene otro remedio que ser radical*”<sup>18</sup>.

Por último, *mi vida es un quehacer*. La vida humana es la organización real de la realidad. La vida *es eso que tengo que hacer, ya que no me es dada hecha*. Sin embargo, no es simple actividad, ni cosa alguna sino hacer aquí y ahora algo con las cosas por algo y para algo. Mi vida me es dada pero no me es dada hecha, aunque sí con qué hacerla: es lo que hago y lo que me pasa. La vida no está hecha, tengo que hacerla, no puedo hacerla solo sino con las cosas; antes que hacer algo tengo que poseer ya en cierto modo esa realidad; es proyecto o futurición y hay que imaginarla previamente o previvirla. “Quien vive soy yo y yo soy el que tiene que realizarse en su vida, el que tiene que ser no en el ahora que ya está aquí, que ya es, sino en el mañana. Nuestro yo es siempre un futuro, un porvenir inmediato y remoto que hay que lograr y asegurar; en suma, el yo de cada uno de nosotros es ese ente extraño que, en nuestra íntima y secreta conciencia, sabe cada uno de nosotros que *tiene que ser*. Esa íntima conciencia constantemente nos dice quién es ese que tenemos que ser, esa persona o personaje que tenemos que esforzarnos en realizar, y nos lo dice con *la misteriosa voz interior que habla y no suena, una voz silente* que no necesita palabras, que es, por rara conción, a un tiempo monólogo y diálogo, voz que, como un hilo de agua, asciende en nosotros de un hontanar

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, VIII, 365.

<sup>18</sup> *Ibid.*, IX, 1129: *La idea de principio en Leibniz* (1947).



profundo, que nos susurra el mandamiento de Píndaro: 'llega a ser el que eres'; una voz que es llamada hacia nuestro más auténtico destino; en suma, *la voz de la vocación, de la personal vocación*"<sup>19</sup>.

Además de hacer mi vida previamente tengo que decidir cuál va a ser, proyectarla con las cosas, con la realidad que me encuentro. Siguiendo la explicación que Julián Marías da, este quehacer guarda cuatro momentos: personalidad, porque es lo que tengo que hacer yo; dinamismo, porque no es una cosa, sino una realidad dinámica; forzosidad, porque me viene impuesto y estoy ligado a él; circunstancialidad, porque está adscrito a una circunstancia, a una forma concreta de estar en el mundo.

Cuando Ortega habla de personalidad no se está refiriendo fundamentalmente a lo que hoy en el lenguaje corriente de la psicología entendemos por tal. Remontándose a autores como Goethe<sup>20</sup>, se refiere a lo que el hombre tiene que ser para ser él mismo, el papel que tiene que realizar en el drama de su vida. "Cada uno de nosotros es por mitad lo que él es y lo que es el ambiente en que vive. Cuando éste coincide con nuestra peculiaridad y la favorece nuestra persona se realiza por entero, se siente por el contorno corroborada e incitada a la *expansión de su resorte íntimo*. Cuando el ambiente nos es hostil, como *está también dentro de nosotros*, nos obliga a una perpetua disociación y forcejeo, nos deprime y dificulta que nuestra personalidad se desarrolle y plenamente fructifique"<sup>21</sup>.

Pocas palabras o sus equivalentes recorrerán más las páginas de Ortega que la de dinamismo. Que la vida es dinámica y fluida aparece una y otra vez. La visión heraclítea de la realidad, como devenir y hacerse, está en la base de una interpretación de la realidad en donde el quehacer humano tiene que ser dinámico. "Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en esta. Pero esta responde poniendo condiciones a la vocación. Se

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, IX, 445: *Juan Luis Vives y su mundo* (1940).

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, X, 3 s: *Sobre un Goethe bicentenario* (1949).

<sup>21</sup> Cf. J. Lasaga Medina, *Estudio introductorio*, en *Ortega y Gasset*, Gredos, Madrid 2012, 113-114.

trata, pues, de un dinamismo y lucha permanentes entre el contorno y nuestro yo necesario”<sup>22</sup>.

No nos queda más remedio que realizar nuestra vida en donde hemos sido plantados. Algunas veces emplea Ortega este símil vegetal para hacernos entender en dónde y cómo hemos de desarrollar nuestro proyecto de vida. “Ese yo que es usted, amigo mío, no consiste en su cuerpo, pero tampoco en su alma, conciencia o carácter. Usted se ha encontrado con un cuerpo, con un alma, con un carácter determinados, lo mismo que se ha encontrado usted con una fortuna que le dejaron sus padres, con la tierra en que ha nacido y la sociedad humana en que se mueve. Como usted no es su hígado, sano o enfermo, no es usted tampoco su memoria, feliz o deficiente, ni su voluntad, recia o laxa, ni su inteligencia, aguda o roma. *El yo que usted es* se ha encontrado con estas cosas corporales o psíquicas al encontrarse viviendo. *Usted* es el que tiene que vivir *con* ellas, *mediante* ellas, y tal vez se pasa usted la vida protestando del alma con que ha sido dotado- de su falta de voluntad, por ejemplo-, como protesta usted de su mal estómago o del frío que hace en su país. *El alma* queda, pues, tan fuera del *yo que es usted* como el paisaje alrededor de su cuerpo. Si usted se empeña, diremos que su alma es, de las cosas con que usted se ha encontrado, la más próxima a usted, *pero no es usted mismo*. Hay que aprender a libertarse de la sugestión tradicional que hace consistir siempre la realidad en alguna cosa, sea corporal, sea mental. Usted no es cosa ninguna, es simplemente el que tiene que vivir *con* las cosas, *entre* las cosas, el que tiene que vivir no una vida cualquiera, sino una vida determinada. No hay un vivir abstracto. *Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es*. Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. *Es anterior*, en el sentido de independiente, a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad. Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino. Nuestra voluntad es libre para *realizar o no* ese proyecto vital que últimamente somos, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo. *Somos indeleblemente ese*

---

<sup>22</sup> J. Marías, O. c., 272-273.

*único personaje* programático que *necesita* realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan o dificultan más o menos su realización. La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir *ser de hecho el que somos en proyecto*<sup>23</sup>.

La circunstancia es todo lo que no soy yo, incluyendo no sólo el contorno físico de los demás hombres, la naturaleza y la tradición histórica, sino también el propio cuerpo y psique. *El yo* no es, pues, ni materia ni espíritu, sino simplemente *el que tiene que vivir determinada vida*. La vida es una tarea que he de imaginar y hacer en función de las circunstancias. “El animal trae en su cuerpo marcado el maravilloso sistema de sus instintos, el cual es doble: es un sistema de apetitos y un sistema de mecánicos comportamientos para satisfacer esos apetitos. De aquí que para el animal como para la piedra existir significa simplemente dejarse ser. Pero el hombre no es su cuerpo, que es una cosa, ni su alma, que es también una cosa, una sutil cosa: el hombre no es en absoluto una cosa, sino un drama: su vida. Y es esta un drama porque de lo que se trata en toda humana existencia es de cómo un ente que llamamos yo, que es nuestra individual persona y que consiste en un haz de proyectos para ser, de aspiraciones, en un programa de vida –acaso siempre imposible- pugna por realizarse en un elemento extraño a él, en lo que llamo *la circunstancia*. Esta circunstancia es siempre un aquí y un ahora inexorables. Tenemos que salir nadando vitalmente en un lugar determinado del planeta y en un contorno social formado por los otros hombres, el cual es distinto en cada fecha. Y como el estado intelectual, técnico, moral, político de la sociedad en que nacemos y pervivimos reobra sobre el mundo físico, resulta que también nuestro paisaje geográfico tiene siempre una fecha”<sup>24</sup>.

Como la vida es un *drama* que acontece y el *sujeto* a quien le acontece no es una *cosa* aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la *sustancia* sería su argumento. Pero si éste varía, también habría una *variación sustancial*. Por eso la vida humana hunde sus raíces en la realización

---

<sup>23</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, V, 124: *Goethe desde dentro* (1932).

<sup>24</sup> *Ibid.*, IX, 441: *Juan Luis Vives y su mundo* (1940).

de lo que pretende en confrontación con las distintas circunstancias. Al hablar de la filosofía medieval expuse cómo Ortega mostraba una especial simpatía por el cardenal Nicolás de Cusa al hacerle partícipe de su misma explicación de la realidad, cuando sugería que el hombre era un *Deus occasionatus*. La libertad del hombre le da una categoría divina al posibilitarle la creación de sí mismo, ahora bien esta creación está limitada por la ocasión. El hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia<sup>25</sup>.

El vivir del ser humano con y en el mundo significa que mi yo se encuentra en una vida concreta, y en ese ámbito y horizonte vital debe vivir. De suyo, al igual que el yo y la circunstancia orteguianos son inseparables, correlativos y recíprocos, mi vida se encuentra con el mundo, pero no yuxtapuesto a él sino proyectándose. El ser y la existencia del hombre implican el estar en el mundo, y su vida consiste en una relación esencial del yo con las cosas. La vida del hombre envuelve ontológicamente el ser de su yo y el del mundo, pero cada yo vive desde su peculiar modo de ser dentro de esa vida humana. La vida del hombre no sólo necesita del mundo para existir, sino que también está forzosamente determinada por él. Esto es, mi vida se encuentra situada en el mundo frente a las cosas que componen mis circunstancias. Y este mundo personal, que es el ámbito donde está mi vida, engloba múltiples realidades que son una parte fundamental del constitutivo del hombre, pero no todo sino sólo son el *con qué* tengo que hacer mi vida, pero no el *cómo*.

---

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, V, 361: *Meditación de la técnica* (1939).

### 3. El método: razón vital

El método, el camino hacia, la vía de acceso, para llegar a la vida humana, objeto, o mejor dicho, sustrato de todo objeto y sujeto, es lo que Ortega llama razón vital. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y el primer tercio del XX fue habitual la oposición entre la razón y la vida. Hubo incluso algún filósofo como Bergson que centró toda su reflexión en el impulso de esa vida, élan vital, que constituye la realidad y que como una verdadera fuerza impulsiva de todo va inundando y dando consistencia a esa misma realidad. Quizá la coincidencia mayor entre Ortega y Bergson esté en la crítica que ambos hacen a un positivismo, que iniciaba su decadencia, pero que ha resurgido, como un Gadiana, con otros nombres, y que llega hasta nuestros días. Pero no fue Bergson el filósofo más conocido y destacado de esta época. Fue sobre todo Nietzsche quien tuvo una influencia enorme, aunque menor en el ambiente académico que en círculos literarios y sociales. En los círculos académicos españoles hubo pensadores que trajeron aires distintos a los ya viciados del positivismo. Spengler y Unamuno serían dos nombres importantes para comprobar el panorama intelectual de aquella época. “Frente al positivismo y relativismo que dominaron la última media centuria, la filosofía del siglo XX va reconociendo nuevamente a la razón un vasto poder de conquistar no pocas verdades absolutas, pero, a la vez, no puede desconocer su *carácter originario de función vital* entre otras innumerables”<sup>1</sup>. El ambiente intelectual que apuntaba a comienzos del siglo XX traía de la mano una nueva situación en el modo de hacer filosofía. Como ya hemos visto, Ortega saludaba con alborozo la llegada del nuevo siglo frente a lo que consideraba el arcaísmo vetusto del XIX sobre todo en lo relativo a la ciencia, la moral y la estética<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, III, 398: *Prólogo a Historia de la Filosofía de K. Vorländer* (1922).

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, I, 666: *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914).

Antes de exponer los distintos pasos que da Ortega al hablarnos del método, que como todo en su filosofía es sistemático pero no tiene sistema, convendría hablar de dos notas que son características de su forma de investigar y explicar la filosofía. Me refiero a la *claridad* y *sencillez*. A veces pienso que un campesino de nuestras tierras, quizá ya quedan muy pocos después de la televisión e internet, entendería mejor el pensamiento de Ortega que los que nos dedicamos por profesión al mundo de lo intelectual y utilizamos un lenguaje abstracto y abstruso, ambas palabras no confundibles pero a veces intercambiables en nuestra jerga académica. Más adelante, al hablar de la literatura, tema imprescindible para entenderle, descubriremos otra clave de su método, que dejo para esos momentos: la *metáfora*.

¿Por qué a los filósofos se les identifica con esos hombres despistados y que hablan de cosas que no interesan? ¿Es que ya desde nuestro padre Tales, que según cuenta la tradición se cayó en un pozo por ir contemplando las estrellas, hasta Hegel, al que cuando los hechos le contradecían echaba la culpa a los hechos y no a su explicación, la imagen del filósofo tenía que llevar la insignia de obscuridad e impertinencia? Recordemos la crítica que Ortega hacía a Kant por su lenguaje complicado, que según él reflejaba un pensamiento que tampoco el mismo Kant tenía muy claro. Pues bien, Ortega enarbola la bandera de la claridad como una cortesía del filósofo y como señal de un pensamiento lúcido. La filosofía debe sentirse orgullosa y hacer honor a una expresión abierta a todas las mentes. ¿O es que no fueron Tales y Empédocles quienes proyectaron los puertos de ciudades griegas y diseñaron las grúas de los mismos? Esa filosofía no académica intentaba dar respuestas a los problemas cotidianos y hacerse presente en la vida diaria. Eso intenta hacer Ortega: “Claro es, yo he de hacer el más leal esfuerzo para que a todos ustedes, aun sin previo adiestramiento, *resulte claro cuanto diga*. Siempre he creído que la claridad es la cortesía del filósofo, y, además, esta disciplina nuestra pone su honor hoy más que nunca en estar abierta y porosa a todas las mentes”<sup>3</sup>. Junto a la claridad la otra nota que caracterizaría su forma de hacer filosofía es la sencillez a la que contrapone la hojarasca enmarañada de la filosofía

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, VIII, 238: *¿Qué es filosofía?* (1929).

romántica que abarcaría casi todo el siglo XIX. Así proponía Ortega el ir a las cosas mismas, limpias, desnudas, lavadas al mirarlas y viendo lo que ellas son, al dirigirse a jóvenes universitarios: “¿Por qué es la pedagogía una ocupación y una preocupación del hombre? A estas preguntas daban los románticos las respuestas más lucidas, conmovedoras y trascendentes, mezclando en ellas todo lo humano y buena porción de lo divino. Para ellos se trataba siempre de sacar las cosas de quicio, de exorbitarlas y hojarascarlas melodramáticamente. Pero nosotros -¿no es cierto, jóvenes?- nos complacemos sencillamente en que las cosas sean, por lo pronto, lo que son, y nada más, amamos su desnudez. No nos importan el frío, la intemperie. Sabemos que la vida es – sobre todo, va a ser- dura. Aceptamos su rigor; no intentemos sofisticar el destino. Porque sea dura no deja de parecernos magnífica la vida. Al contrario, si es dura, es sólida, magra: tendón y nervio; sobre todo, limpia. Queremos *limpieza* en nuestro trato con las cosas. Por eso las desnudamos y, nudificadas, las lavamos al mirarlas, viendo lo que ellas son *in puris naturalibus*”<sup>4</sup>.

Una vez hecha esta advertencia sobre estas dos notas que recorren, más como forma que como expresión metódica, toda la filosofía orteguiana, nos parece válida la idea de algún estudioso de sistematizar lo que está desparramado en su método. No creo que a Ortega le hiciese mucha ilusión verse comparado con Descartes, al que critica a veces de modo inmisericorde como a todo el idealismo, pero nos ayuda a encuadrar su forma de filosofar. ¿Cuáles serían estas cuatro reglas a imitación de las cartesianas *ad directionem ingenii*?

*Primera* regla: integrar el quehacer filosófico en mi propia vida.

*Segunda*: vincularlo a una realidad hecha de un solo conjunto.

*Tercera*: tomarlo como un eslabón de modo que el problema sea visto *venir de* y se *engarce en*.

*Cuarta*: saber que esa cadena no es la definitiva, de modo que habrá que seguir pensando<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, IV, 546: *Misión de la Universidad* (1930).

<sup>5</sup> Cf. P. Garagorri, *La filosofía española en el siglo XX*, Alianza, Madrid 1985, 96-97.

### 3. 1. Razón y vida

La expresión razón vital debe ser entendida correctamente: no se trata de un juego de palabras agradable o malabarista. Con Ortega, la filosofía recobra su primigenia labor de ser método: camino y búsqueda. La filosofía *será filosofía de la vida y una filosofía vivida*.

En uno de sus libros más famosos, *El tema de nuestro tiempo*, publicado el año 1923, resume ese tema en la preocupación por determinar el lugar que le corresponde a la razón en la vida humana. La razón vital es la vida misma, una y la misma cosa con vivir. Esto significa que vivir, es decir, nuestra realidad, es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia. Como la vida no está hecha, sino por hacer, y en cada momento tenemos que elegir entre las posibilidades que nuestra situación nos ofrece, necesitamos hacernos cargo de esta en su integridad; y esto es razón. El hombre, pues, por no tener un ser ya hecho, no puede vivir *sin orientarse; es decir, sin pensar, sin razonar*. A pesar de que hasta en los manuales de historia de la filosofía a Ortega siempre se le asocia a autores vitalistas del irracionalismo, como Nietzsche o Bergson, jamás se consideró un irracionalista.

La vida es, en su misma sustancia, razón. Pero vistas las cosas por el otro lado, entender es saber a qué atenerse respecto a la situación en que se está; es decir, algo es entendido cuando funciona dentro de mi vida en su concreción circunstancial. “Partir de la vida como hecho primario y absoluto equivale a reconocer que la conciencia de algo es sólo una idea, tanto o cuanto justificada y plausible, pero sólo una idea que viviendo y por motivos que previamente se dan en este nuestro vivir, descubrimos o inventamos. La razón vital no parte, pues, de ninguna idea y por eso no es idealismo”<sup>6</sup>. Por tanto, la razón —el órgano de comprensión de la realidad— no es otra cosa que la vida; con más

---

<sup>6</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, VI, 29: *Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiúrgia* (1941).



precisión aún, la razón que es la vida. “La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida... Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!”<sup>7</sup>. La expresión *razón viviente*, usada también por Ortega, aclara más esa radical complementariedad e interacción entre vida y razón. Es la vida en su efectivo movimiento, en su vivir biográfico, la que hace entender, la que da razón, la que da justificación. Pues “ver y tocar las cosas no son, al cabo, sino maneras de pensarlas”<sup>8</sup>.

En la polémica aludida antes entre razón y vida que se dio a principio del siglo XX, se trataba de una razón que no era la razón vital, sino la razón pura, la razón físico-matemática, que tanto éxito había tenido en las ciencias desde el siglo XVIII. Era aquella una razón autónoma, separada de la vida que servía para conocer lo invariable, lo discontinuo, lo inmóvil, lo universal. Y la vida es temporal, continua, no solo variable, sino que ella misma es variación, absoluta individualidad. Había que buscar una razón que aprehendiera *dentro de mi vida* la perspectiva concreta en que se constituyen, como realidades, las cosas. La razón es una función de la vida, una forma o modo de expresar la realidad. La razón no es una consideración abstracta de las cosas, pensar *sub specie aeterni*, sino su aprehensión conceptual dentro de mi vida, en la perspectiva concreta en que se constituyen las cosas como realidades. La razón "es tan sólo una breve isla flotante sobre el mar de la vitalidad primaria; lejos de sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero"<sup>9</sup>. Este es el tema de nuestro tiempo: "*la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*"<sup>10</sup>.

Aunque en un primer momento podría parecer que estas ideas eran válidas para todos los vitalistas, o que al menos eran un lugar común en todos aquellos que criticaban la razón racionalista o positivista, aparece una clara distinción

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, I, 784: *Meditaciones del Quijote* (1914).

<sup>8</sup> *Ibid.*, II, 60: *Adán en el Paraíso* (1916).

<sup>9</sup> *Ibid.*, III, 592: *El tema de nuestro tiempo* (1923).

<sup>10</sup> *Ibid.*, III, 593.

entre el pensamiento de Ortega y contemporáneos suyos como Bergson y Unamuno, a los que he aludido antes. Bergson nos decía que la inteligencia dejaba escapar la vida como el agua que la red deja escapar al extraer los peces que pescaba y convertirlos en objetos muertos. Algo parecido expresaba Unamuno, con mucha menos dulzura francesa que Bergson, cuando decía: “Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible...La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla... ¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida?”<sup>11</sup>.

Ortega no se va a considerar un irracionalista, aunque existen textos que parecen dar pie a esta interpretación, como ha hecho algún autor actual al decir que los fundamentos de la existencia de la realidad caen fuera de los límites de la racionalidad, de modo que la presencia de la realidad como parte integrante de la vida humana se ubica en ella definitivamente bajo el signo de la irracionalidad<sup>12</sup>. No es el caso de entrar en polémica con ninguna interpretación orteguiana, sólo trataré de mostrar textos que nos parecen claros para que podamos hablar de una razón que va más allá de la pura o racionalista, pero que no deja de ser razón.

Como siempre Ortega comienza su reflexión analizando las expresiones de la lengua que nos ayudan a clarificar un determinado concepto. Su método es curvilíneo y espiral. “Mi propósito de no hacer vía rectilínea, sino desarrollar mi pensamiento en círculo sucesivo de radio menguante, en ruta, pues, espiral. Esto nos permite y nos obliga a presentar cada cuestión primero en su forma más vulgar y menos rigurosa, pero más comprensible, seguros de que la hallaremos siempre de nuevo tratada más enérgica y formalmente en algún círculo interior”<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid 1991, 97-98.

<sup>12</sup> Cf. M. Martín Serrano, *Crítica de la razón dialéctica en Ortega*, Tesis doctoral, Universidad de Oviedo 1995, 591-593.

<sup>13</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, VIII, 265: *¿Qué es filosofía?* (1929).

El sentido primario y más importante del significado de la palabra razón es el de “dar razón” de algo; es decir saber a qué atenerse respecto a ese algo. Las urgencias vitales llevan al hombre al conocimiento previo anterior a toda contemplación: “La idea de un conocimiento que no es sino conocimiento y no urgencia, de un ‘conocer por conocer’ que se dispara y sostiene por sí misma, en suma, la contemplación, fue una interpretación secundaria que supone la preexistencia de la ocupación cognoscitiva”<sup>14</sup>. Es precisamente el racionalismo quien parte de que las cosas tienen la misma condición que las ideas y se comportan como las ideas; es decir, el racionalismo proyecta sobre la realidad un a priori que es la racionalidad y suplanta la realidad; el racionalismo, en lugar de abrirse a la realidad, sea ésta como sea, y aprehenderla en su verdad, decide de antemano cómo debe o tiene que comportarse, eliminando todo lo que no sea ya racional. El racionalismo, en lugar de operar con la realidad misma, cuyos últimos elementos son posiblemente irracionales, se atiene a ciertos esquemas abstractos que tienen la estructura del pensamiento discursivo y son, por tanto, efectivamente racionales. Ahora bien, veíamos en la IIª parte de esta tesis, cómo el racionalismo no se sitúa en el plano previo de “dar razón” de mi vida como realidad primaria.

El error idealista fue creer que la razón en su forma total era esa parte discursiva de la razón, es decir considerar a la razón abstracta o pura como el todo, cuando tan solo era una parte. Este error trajo como consecuencia el irracionalismo. Ortega dejaba claro que “todas las definiciones de la razón, que hacían consistir lo esencial de ésta en ciertos modos particulares de operar el intelecto, además de ser estrechas, la han esterilizado, amputándole o embotando su dimensión decisiva. Para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente”<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, VI, 34: *Prólogo a Las épocas de la Historia alemana, de Johannes Haller* (1941).

<sup>15</sup> *Ibid.*, VI, 80: *Historia como sistema* (1941).

La razón, pues, no prejuzga cómo debe ser la realidad, como hacía el racionalismo; no la reduce a aquellas porciones o elementos suyos que coinciden con los esquemas del pensamiento; por el contrario, no tiene más remedio que intentar “dar razón” de la realidad y tal como ella es, una realidad radical que es la vida. Yo me encuentro en la vida y tengo que hacerla, y para decidir lo que voy a hacer en cada instante, necesito saber a qué atenerme respecto a ella. La razón vital, que es una razón concreta, es además necesaria, y su ejercicio no depende de ningún capricho del hombre, de ninguna preferencia a priori suya, ni de ningún lujo especulativo sino de la situación de “naufragio” en que se encuentra el hombre en todo momento. “Esta sensación de naufragio es el gran estimulante del hombre. Al sentir que se sumerge reaccionan sus más profundas energías; sus brazos se agitan para ascender a la superficie. El náufrago se convierte en nadador. La situación negativa se convierte en positiva. *Toda la civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natatorio de salvación*”<sup>16</sup>.

### 3. 1. 1. Pensar

Cuando Ortega nos dice que mi vida es ocupación y preocupación no excluye la labor de la razón: “Ocuparse es hacer esto o lo otro es, por ejemplo, pensar”<sup>17</sup>. “*Pensar es vivir porque es ocuparme con los objetos en esa peculiar faena y trato con ellos que es pensarlos...Pensar es hacer, por ejemplo, verdades, hacer filosofía...Cuando ante una cosa abstraigo de su ser primario, que es su ser servicial, usual y vivido, y encuentro que la cosa no ha desaparecido porque yo no me ocupe con ella, sino que queda ahí, fuera de mi vida, tal vez en espera de que otra vez me sirva de algo...entonces ese ser por sí y no para mi vida surge en virtud de mi abstraerlo de mi vida y abstraer es también un hacer y un ocuparse –es ocuparse en fingir que no vivo, por lo menos, que no vivo esta o aquella cosa, es poner ésta aparte de mí. Por tanto, ese ser por sí de las cosas, su ser cósmico y subsistente es también un ser*

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, X, 10: *Sobre un Goethe bicentenario* (1949).

<sup>17</sup> *Ibid.*, VIII, 365: *¿Qué es filosofía?* (1929).

para mí, es lo que son cuando *dejo de vivirlas*, cuando finjo no vivirlas. Esta actitud fingida –lo cual no quiere decir insincera ni falsa, sino sólo virtual- en que supongo no existir yo y, por tanto, no ver las cosas como son para mí y me pregunto cómo serán entonces, esta actitud de *virtual desvivirse o no vivir es la actitud teórica...* La teoría y su modo extremo –la filosofía- es el ensayo que la vida hace de transcender de sí misma, de des-ocuparse, de desvivirse, de desinteresarse de las cosas. Pero el desinteresarse no es pasivo, es una forma de interesarse –a saber- interesarse por una cosa cortando los hilos de interés infravital que la ligaban a mí –salvándola de su inmersión en mi vida, dejándola sola, en la pura referencia a sí misma-, buscando en ella su ella misma. Desinteresarse es, pues, interesarse en la mismidad de cada cosa, es dotarla de independencia, de subsistencia diríamos, de personalidad –ponerme yo a mirarla desde ella misma, no desde mí<sup>18</sup>.

Con una de las muchas metáforas a las que nos tiene acostumbrados, Ortega describe así la labor del entendimiento al comparar su acción con la vida: “El sol hace con uno lo mismo que con la *gota de rocío*, la cual pretende, péndula en la punta de una hoja, *captar el paisaje entero dentro de sí*, espejándolo en su microcosmos esférico. Pero el mismo rayo de sol que la enciende, y la convierte en diamante, y la vuelve un instante pupila irisada, la asesina sorbiéndola, disgregándola en la atmósfera. Siempre me ha conmovido el pequeño drama cósmico que es la muerte de la nube blanca, que el sol mata volviéndola azul, borrándola, aniquilando su pretensión de destacarse a fuerza de blancura sobre el fondo del firmamento. El pensamiento viene a ser un intento parejo de situarse frente a todo lo demás, fuera y contra todo lo demás; hacerse a sí mismo isla, de ser aparte del ser universal, que empuja contra nosotros sus formidables espumas metafísicas<sup>19</sup>. El pensamiento filosófico se hunde en la circunstancia para salir de ella, se sirve de ella para escapar de su limitación y opresión. Esto es pensar, *aceptar la propia circunstancia*, respetándola como tal, *para llegar a transformarla paradójicamente de prisión en liberación*. Estar en la realidad y en la verdad tienen un mismo significado salvífico. La ciencia filosófica actual recibe la meditación del pasado y a esta

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, VIII, 366: *¿Qué es filosofía?* (1929).

<sup>19</sup> *Ibid.*, IV, 157: *Para un libro no escrito* (1927).

debemos sumar la nuestra: pensar, meditar. *Para pensar no es posible salirse de la vida*, es preciso contar con la circunstancia para salir de ella salvándola, si no la salvo a ella no me salvo yo. Estar en la verdad supone enfrentarse con las cosas desde la vida ya que de lo contrario optaríamos por el error que no es otra actitud más que la de distanciar las cosas sin perspectiva alguna, mirando las cosas del otro lado de la vida, la muerte. Nuestras ideas se transforman en luces que brillan en la oscuridad.

La acción inteligente muestra cumbres rocosas, campos abruptos y desnivelados, distingue los distintos paisajes de la realidad. Si ya entre las diferentes ciencias no hay identidad respecto a lo que en cada una es pensar, menos aún existe entre las ciencias y la filosofía. Las formas de pensar abarcan un variado abanico desde el pensar científico hasta la poesía. El conocimiento incluye un sinnúmero de formas de pensamiento que tienen su propia y diferencial estructura<sup>20</sup>. Ahora bien, esta abundancia de formas de pensar no debe hacernos olvidar que solo sería pensamiento y debiera llamarse así “el proceso mental ordenado y conforme a plan en que perseguimos deliberadamente un problema y evitamos las meras asociaciones. En la asociación va el alma a la deriva, inerte y deslizante, como abandonada al alisio casual de la psique. En la intelección, por el contrario, ejercemos verdaderas actividades: comparamos, analizamos, atribuimos, colegimos, inferimos, abstraemos, clasificamos, etc., etc.”<sup>21</sup>.

El concepto no puede consistir en ser una nueva cosa sutil destinada a suplantar las cosas materiales; pero su misión tampoco estriba en desalojar la intuición, la impresión real. Es un órgano de nuestra percepción por el que captamos la realidad. En este momento Ortega se desmarca claramente del empirismo e idealismo, enlazando con lo que él llama “la perenne filosofía”. “Existe hoy en el mundo un grupo de hombres, dentro del cual me enorgullece encontrarme, que hace frente a la tradición empirista según la cual todo acontece al azar y sin forma unitaria, aquí y ahora de un modo, y luego de otro, sin que quepa hallar otra ley de las cosas que el más o menos de la inducción

---

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, X, 18 s.: *Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen* (1949).

<sup>21</sup> *Ibid.*, V, 195: *Mallarmé* (1932).

estadística. En oposición a tan vasta anarquía reanudamos la otra tradición más larga y más honda de la perenne filosofía que busca en todo la 'esencia', el modo único... La misión última del intelecto será siempre cazar la 'esencia', es decir, el modo único de ser cada realidad"<sup>22</sup>. Aquellas corrientes filosóficas que reducían todo a una teoría del conocimiento, como ha "pretendido la filosofía de los últimos tiempos no ser sino eso, resulta que no ha sido ni eso"<sup>23</sup>.

### **3. 1. 2. La perspectiva**

Hemos visto cómo Ortega, cuando habla de razón, se está refiriendo a un tipo de razón que es función de la vida. Explica esto con su teoría del concepto en relación con la percepción. Con el concepto captamos las cosas. Es el órgano que nos lleva a la captación de la realidad, la vida concreta. La razón pura es la razón abstracta, la razón que se separa de la concreción circunstancial de la vida y se pone a pensar las cosas como absolutas; pero si la realidad radical es la vida, toda visión real de las cosas es desde ella, desde la vida en su perspectiva concreta.

Las cosas son componentes de mi circunstancia, de modo que su realidad está unida a esta y se constituye como tal desde un punto de vista determinado; es decir, la perspectiva es uno de los componentes de la realidad, y sin la perspectiva la realidad carece de sentido; por eso, ninguna visión de la realidad agota ésta, y las diversas visiones, en principio, no se excluyen, sino que se articulan; más aún, cada sistema, queda definido por su perspectiva. Esta se interpreta ante todo como un *concepto teórico* perteneciente a la esfera del conocimiento, pero tiene también una *dimensión práctico-vital*. Así como hay una perspectiva perceptiva o racional, el modo en que las cosas se presentan como objetos, y hay una perspectiva de la voluntad. La perspectiva cognoscitiva se da entre las diversas ciencias en la forma de abordar la realidad. Frente al provincianismo científico, Ortega aboga por un universalismo

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, V, 190: "Para una psicología del hombre interesante" (1932).

<sup>23</sup> *Ibid.*, IV, 332: La "ciencia" es mero simbolismo (1930).

filosófico. “Muy especialmente es la filosofía lo contrario de todo provincianismo porque consiste, quiera ella o no, en una *perspectiva radical* por su método y universalísima por su tema. Todas las demás perspectivas humanas son parciales y su ‘modo de pensar’ o de sentir o de ser es un provincianismo del pensar, del sentir y del ser. La filosofía siente repugnancia hacia cuanto es parte, parcialidad y partidismo. El filósofo nunca fue de un partido y todos quisieron adjudicárselo después”<sup>24</sup>.

Además de la perspectiva cognoscitiva que se articula en las diversas ciencias, hay lo que podríamos llamar perspectiva de las cosas, no porque esté en ellas independiente de nosotros, sino porque esas cosas y yo pertenecemos al núcleo de la realidad; por eso “no es indiferente dónde coloquemos las cosas. La ley de perspectiva vital no es meramente subjetiva, sino que está fundada en la esencia misma de los objetos que habitan el círculo de nuestra existencia. Es la perspectiva un orden, una estructura, una jerarquía que imponemos al mundo en torno, acomodando su contenido en una serie de planos. El error está en suponer que puede nuestro albedrío decidir cuáles cosas han de ocupar el primer plano, cuáles el segundo, y así sucesivamente. Nada de eso; las cosas por sí, y previamente a la localización que las damos, pertenecen a uno u otro rango. Hay cosas de primer plano y cosas de orden ínfimo. Dejan ciertamente a nuestro capricho un pequeño margen, dentro del cual podemos movilizarlas, dislocarlas sin daño apreciable; pero si traspasamos los límites concedidos, quedan maltrechas, aniquiladas, y la vida, que no es sino nuestro trato con ellas, se desorganiza y degenera. Las cosas de primer plano, relegadas al último término, se debilitan y sucumben; viceversa –y es el caso que ahora interesa-, las cosas de orden subalterno, destacadas en primer plano, se agostan y fracasan”<sup>25</sup>.

Me imagino a Ortega contemplando un fresco de Piero della Francesca o de Leonardo y siguiendo el trazado de las líneas de la perspectiva. La diferencia de planos hace que las cosas se nos acerquen o se pierdan en el horizonte. ¿No sería esto el *fresco* de nuestra vida en el que vemos toda la realidad?

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, IX, 1147: *La idea de principio en Leibniz* (1947).

<sup>25</sup> *Ibid.*, II, 458: *Apatía artística* (1921).



¿Por qué hay cosas que las vemos en primer plano y otras que desaparecen, aunque todas estén en la misma superficie plana de la pintura? “La razón de ello es sencilla: cada uno de los planos en la perspectiva significa un grado y calidad peculiares de nuestra atención. La atención es la facultad jerárquica y organizadora por excelencia. No se puede atender a un punto sin crear en torno a él lo que yo suelo llamar en mis cursos universitarios una zona de desatención, ni es posible hacer más intensa nuestra atención sin deprimir nuestra atención hacia otras cosas. Esa gradación dinámica de la atención es la que crea fuera de nosotros los planos de la perspectiva. Pues bien: si un objeto de escasa entidad es sometido a una atención de alto temple, no encuentra ésta en él pasto adecuado; la fuerza de succión en que consiste el atender no halla jugo bastante de que apoderarse, y la pobre cosa, torpemente favorecida por nuestro capricho, nos parecerá seca y miserable. Puesta, en cambio, en su rango natural, acaso satisfaga una atención de menor cuantía y la sintamos justificada y suficiente”<sup>26</sup>.

Saber estar con las cosas desde la perspectiva propia, incluye la posibilidad de otras perspectivas, y en consecuencia no queda la nuestra invalidada por éstas, previstas ya en aquella y que funcionan como una componente virtual suya. El mundo no es un mundo abstracto; es mi mundo, el de cada cual; queda referido al sujeto viviente, convertido en horizonte suyo, lo cual no priva de realidad, sino todo lo contrario: lo toma en su realidad circunstancial y concreta. Ortega se aleja de toda interpretación abstracta o racionalista de la realidad, en la que sabríamos con certeza casi matemática la adecuación o no de las líneas que desde nuestra mente captan la realidad. Desde su pensamiento la perspectiva no solo está en mí y en lo que yo veo sino que también forma parte de la realidad que el otro ve en mí. Por ello siguiendo una idea hegeliana, la verdad siempre estaría en el todo.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

## 3. 2. Historia y narración

Hemos visto cómo Ortega nos dice que hoy frente a la razón pura, reclama su imperio, la vida misma, es decir la razón vital, porque vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia<sup>27</sup>. Se puede vivir sin razonar geoméricamente, físicamente, económicamente, políticamente. Todo eso es razón pura y la humanidad ha vivido de hecho milenios y milenios sin ella o con solo rudimentos de ella. Existe un *hecho* anterior a todos los hechos científicos. Este hecho que es algo perogrullesco, trivial, nada misterioso o ultraceleste es que “el hombre se encuentra con que ve cosas”<sup>28</sup>. La efectiva posibilidad de vivir sin razón pura hace que muchos hombres de hoy quieran sacudirse la obligación de razonar, que renuncien con su agresivo desdén a tener razón. El pensamiento de Ortega distingue muy bien el sentido limitado de la razón científica, por ejemplo que alguien puede vivir toda su vida sin matemáticas, de las cuestiones vitales de toda vida humana. “Cuando la idea se refiere a un tema muy abstracto, como en la matemática, puede prácticamente prescindir del hombre concreto que la ha pensado y ser referida al abstruso personaje que es el geómetra. Pero *las ideas referentes a auténticas realidades son inseparables del hombre* que las ha pensado- no se entienden si no se entiende al hombre, si no nos consta quién las dice. El decir, el *logos* no es realmente sino *reacción determinadísima de una vida individual*. Por eso, en rigor, no hay más argumentos que los de hombre a hombre”<sup>29</sup>.

La misión que Ortega se impuso fue la de superar la racionalidad moderna, buscar un nuevo “modo de pensar”, que se atuviera a las exigencias de la vida, que respetase su carácter dinámico y temporal, esto es, histórico y biográfico, y que fuera capaz de asumir las dimensiones irracionales de lo real. Por eso la razón vital era constitutivamente razón histórica. “Por tanto, no nos podemos servir de aquello que se llamaba la razón pura, la razón de los matemáticos y de los físicos; pero sí de aquello que yo considero lo más nuevo e importante

---

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, III, 592-593: *El tema de nuestro tiempo* (1923).

<sup>28</sup> *Ibid.*, IX, 603: *Epílogo de la filosofía* (1943).

<sup>29</sup> *Ibid.*, IX, 127: *Prólogo para alemanes* (1934).

para el hombre de hoy, y que llamo la *razón histórica*. Es precisamente aquello que hasta ahora se ha llamado sinrazón. En un caso similar, Platón, con una profunda conciencia del sentido que esto tenía, se trasladó hacia el mito<sup>30</sup>. La “razón histórica es la base, fundamento y supuesto de la razón física, matemática y lógica, que son no más que particularizaciones, especificaciones y abstracciones de aquella”<sup>31</sup>.

El porqué de estas afirmaciones orteguianas tiene un fundamento claro: “El hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es historia; porque *historia es el modo de ser de un ente que es constitutivamente, radicalmente, movilidad y cambio*. Y por eso no es la razón pura, eleática y naturalista quien podrá jamás entender al hombre. Por eso, hasta ahora, el hombre ha sido un desconocido... El hombre es ‘un desconocido’, y no es en los laboratorios donde se le va a encontrar. *¡Ha empezado la hora de las ciencias históricas!* La razón pura (que, en última instancia, también –como hemos visto- lo único que lograba con su pretensión de deducirlo todo por pura lógica era *acabar asentándose en la narración de un hecho*: el choque de los átomos), tiene que ser sustituida por una razón narrativa. El hombre es *hoy* lo que es porque *ayer* fue otra cosa. ¡Ah! entonces, para entender lo que hoy es basta con que nos cuenten lo que ayer fue. Basta con eso, y aparece, transparece lo que hoy estamos haciendo. Y esa razón narrativa es ‘la razón histórica’<sup>32</sup>. La razón vital es constitutivamente razón histórica y ambas son razón narrativa. Si la vida humana no tiene otra consistencia que la de su historia, conjunto sistemático de acontecimientos, comprenderla exigirá contar esa historia<sup>33</sup>. La narración presenta al oyente lo ausente, lo que éste no ha presenciado. Es, pues, siempre, poner de manifiesto lo que estaba oculto, patentizar lo latente, desnudar lo encubierto. Ahora bien, téngase en cuenta que este *patentizar lo oculto* equivale a lo que los griegos llamaron *alétheia*, la verdad, entendida ésta como desvelamiento de lo oculto. La razón narrativa sería, pues, la función de

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, VI, 814: *El mito del hombre allende la técnica* (1952).

<sup>31</sup> *Ibid.*, IX, 1266: *Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal de A. Toynbee* (1948).

<sup>32</sup> *Ibid.*, IX, 557: *La razón histórica* (1940).

<sup>33</sup> Cf. J. Lasaga Medina, *Ortega y Gasset*, Ediciones del Orto, Madrid 1997, 44.

comprensión de la vida humana, el órgano para captar la verdad de una realidad que no consiste sino en acontecer, temporalidad, es decir, historicidad<sup>34</sup>.

Para entender algo que un hombre hace, no tenemos más remedio que contar una historia: narrar lo que a ese hombre le aconteció antes, lo que hizo en vista de su circunstancia y de la pretensión que constituye su proyecto vital. Sólo así resulta inteligible una realidad humana. Pero ocurre que el hombre no es un ente individual aislado, sino que se encuentra inserto en una sociedad, la cual es histórica; es decir, el hombre se encuentra a un nivel histórico determinado, es heredero de un pretérito, y no un eterno “primer hombre”. Al hombre, pues, le ha pasado ser otras cosas que las que él individualmente ha sido; le ha pasado... la historia entera. “El tema fundamental de la historia, si quiere algún día ser en serio una ciencia, no puede ser otro que mostrar cómo tal filosofía o tal sistema político sólo pudieron ser descubiertos, desarrollados y, en suma, vividos por tal tipo de hombres que en tal fecha existieron”<sup>35</sup>. La historia se convierte en una ciencia que me aclara quién soy yo en mi circunstancia. “En toda vida cada decisión surge dentro de otra previa más amplia, más básica y de desarrollo temporal más largo; ésta, a su vez, dentro de otra, y así sucesivamente. La decisión de lo que hoy vamos a hacer emerge de la decisión que adoptamos sobre lo que vamos a hacer en la presente temporada, y ésta en lo que resolvimos para todo el año o grupo de años, y al cabo, en la decisión tomada sobre toda nuestra vida; por ejemplo, el haber decidido dedicarla a una cierta profesión. Pero toda nuestra vida brota en el cauce de la vida que llevaban nuestros pueblos y nuestra época, la cual, a su vez, va encajada nada menos que en *la trayectoria íntegra de la historia universal*, es decir, del destino humano. Si éste hubiera sido otro, si el flujo total de la historia marchase en otra dirección –cosa que muy bien pudo acontecer-, nuestra época, nuestro pueblo y en definitiva nuestra vida, nuestro año y nuestra hora serían muy distintos de lo que son. De aquí que, tomando las cosas en todo su

---

<sup>34</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, *O. c.*, VI, 19 s.: *Apuntes sobre el pensamiento* (1941); VI, 71: *Historia como sistema* (1941); IX, 1266: *Sobre una nueva interpretación de la Historia universal de A. Toynbee* (1948).

<sup>35</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, VIII, 241: *¿Qué es filosofía?* (1929).

rigor, no se puede entender ni un segundo de la vida del hombre si no se entiende la historia universal”<sup>36</sup>. No es ajeno Ortega a la dificultad de este entendimiento y por ello se explica la falta de armonía en una historia universal que tantas veces ha hecho de la guerra su forma de resolver los conflictos. “La guerra es una invención, es un esfuerzo enorme que hacen los hombres para resolver ciertos conflictos. Para la paz también hay que hacer esfuerzos. La guerra como la paz son cosas que hay que hacer, que fabricar. La paz no es un fruto espontáneo. La guerra es una pura institución humana, como la ciencia o la administración. La guerra es la base que nos llevó al descubrimiento de la disciplina, base de toda civilización. La guerra es una genial y formidable técnica de vida y para la vida; algo que no saben los pacifistas. Desaparecida la guerra ¿quedan los problemas sin resolver? Los conflictos siguen sin ser resueltos. El pacifismo no resuelve nada si no es un conjunto de nuevas técnicas. La paz como la guerra las tenemos que hacer; son técnicas. ‘Nada importante es regalado al hombre’”<sup>37</sup>.

La vida de cada hombre incluye la historia, en la medida en que ésta es un ingrediente de su circunstancia. Esto significa que solo se puede dar razón de algo humano apelando a la historia en su integridad; o, lo que es lo mismo, que la razón vital es razón histórica, por ser histórica en su propia sustancia la vida humana. Esta no es un conjunto de hechos deslavazados sino una búsqueda constante de porqués. En la historia “el descubrimiento del ‘porqué’ (es) más ineludible que en física”<sup>38</sup>. La razón histórica no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: ve cómo se hace el hecho. Y esto es entender: apelar del hecho, como tal incomprensible, a su génesis en el área de la vida humana. “Los hechos vienen a ser, pues, como las figuras de un jeroglífico. ¿Han reparado ustedes en la paradójica condición de tales figuras? Ellas nos presentan ostentadamente sus clarísimos perfiles, pero ese su claro aspecto está ahí precisamente para plantearnos un enigma, para producir en nosotros confusión. La figura jeroglífica nos dice: ¿me ves bien? Bueno, pues eso que ves de mí no soy mi efectiva realidad. Mi realidad,

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, V, 330: *Un rasgo de la vida alemana* (1935).

<sup>37</sup> *Ibid.*, IV, 508 s.: *Epílogo para ingleses*, de *La rebelión de las masas* (1930).

<sup>38</sup> *Ibid.*, V, 260-261: *Sobre ensimismarse y alterarse* (1933).

mi sentido está detrás de mí, oculto por mí. Para llegar a él tienes que no fiarte de mí, que no tomarme a mí como la realidad misma, sino, al contrario, tienes que interpretarme y esto supone que has de buscar como verdadero sentido de este jeroglífico otra cosa muy distinta del aspecto que ofrecen sus figuras”<sup>39</sup>. Este sería el campo de la historia y esto es precisamente lo que la hace ser ciencia más allá sin lugar a dudas de una acumulación de datos que se convierten en piezas de un jeroglífico, pero que no sirven para nada si no están encajadas e interpretadas. “A las técnicas inferiores con que rebusca los datos es preciso añadir y anteponer otra técnica de rango incomparablemente más elevado: la ontología de la realidad histórica, el estudio *a priori* de su estructura esencial. Sólo esto puede transformar a la historia en ciencia”<sup>40</sup>.

Como ya hemos visto, la razón vital e histórica no son una forma particular de la razón, sino una forma superior y adecuada de saber. Si la razón vital no es una forma particular de la razón, sino que es la razón sin más, en su sentido pleno y eminente. Es la razón sin adjetivos. Y, por el contrario, la razón pura, la razón naturalista, la razón físico-matemática, la razón geométrica, son formas particulares de la razón; es decir, simplificaciones abstractas ¿por qué no ha sido conocida hasta ahora, después de milenios de historia humana? ¿Por qué, entonces, se entienden por razón esas formas, y es menester adjetivar explícitamente la razón vital? Así contesta Julián Marías a esta cuestión: las *teorías de la razón* existentes hasta ahora han sido teorías abstractas, de esas formas parciales de la razón efectiva, únicas atendidas hasta hoy por el pensamiento filosófico. Pero cuando la doctrina de la razón vital haya alcanzado vigencia suficiente, se entenderá que es *la razón simpliciter*, frente a las particularizaciones abstractas que llama “razón” la teoría del conocimiento al uso. Por otra parte, es evidente que siempre que el hombre ha usado con plenitud su razón, ha puesto en juego la razón vital. Pero no lo ha sabido, y por eso su ejercicio ha sido siempre deficiente y azaroso. Se podría hacer -algún día habrá que acometer la empresa- una historia –o mejor prehistoria- de la razón histórica y vital, para describir los antecedentes pretéritos de ella, los momentos en que se ha ido constituyendo y poseyendo a sí misma la

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, VI, 373: *En torno a Galileo* (1947).

<sup>40</sup> *Ibid.*, V, 243: *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología* (1932)

racionalidad del hombre. Y sólo esta historia sería una verdadera *teoría de la razón*, en la medida en que teoría es sinónimo de razón histórica y vital<sup>41</sup>.

La vida entendida como temporalidad, drama, hace que adquiera singular protagonismo la historia. El hombre no es natura fija ni es Dios. Sólo al hombre le cabe tener que hacer historia. La historia es un ingrediente de su vida concreta, esto es, circunstanciada en un tiempo y un espacio concretos. “Hemos de representarnos las variaciones del pensar no como un cambio en la verdad de ayer, que la convierta en error para hoy, sino como un cambio de orientación en el hombre que le lleva a ver ante sí otras verdades distintas de las de ayer. *No, pues, las verdades, sino el hombre es el que cambia* y porque cambia va corriendo la serie de aquellas, va seleccionando de ese orbe transmundo... las que le son afines y cegándose para todas las demás”<sup>42</sup>.

Pero la contribución de Ortega a la historia va más allá de estas ideas de su filosofía, quiere dar pistas a los historiadores para su investigación y propone la *teoría de las generaciones* como médula espinal para la explicación de la historia. *Generación* es “el órgano visual con que se ve en su efectiva y vibrante autenticidad la realidad histórica. La generación es una y misma cosa con la estructura de la vida humana en cada momento. No se puede intentar saber lo que de verdad pasó en tal o cual fecha si no se averigua antes a qué generación le pasó, esto es, dentro de qué figura de existencia humana aconteció. Un mismo hecho acontecido a dos generaciones diferentes es una realidad vital y, por tanto, histórica, completamente distinta...Un hecho aislado, así sea el de más enorme calibre, no explica ninguna realidad histórica; es preciso antes integrarlo en la figura total de un tipo de vida humana. Lo demás es muerto dato de cronicón y la historia consiste precisamente en el intento de dar reviviscencia, de volver a vivir imaginariamente lo ya sido. La historia tiene que dejar de ser una exposición de momias y convertirse en lo que verdaderamente es: un entusiasta ensayo de resurrección. La historia es una guerra ilustre contra la muerte. Por eso no puede decirse que de verdad se ha

---

<sup>41</sup> Cf. J. Marías, *Al margen de estos clásicos*, Afrodísio Aguado, Madrid 1966, 255.

<sup>42</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, VIII, 241: *¿Qué es filosofía?* (1929).

contado algo, se ha hecho historia de algo si no se ha enseñado a verlo nacer del hontanar perenne del que brota y donde únicamente tiene su realidad todo lo humano que es la vida del hombre”<sup>43</sup>. Ortega no se para aquí sino que concreta detalladamente a las dos generaciones que ponen en marcha la historia: “La realidad histórica está, pues, en cada momento constituida por la vida de los hombre entre treinta y sesenta años...de treinta a cuarenta y cinco años corre la etapa en que normalmente un hombre encuentra todas sus nuevas ideas; por lo menos, las matrices de su original ideología. Después de los cuarenta y cinco viene sólo el desarrollo pleno de las inspiraciones habidas entre los treinta y los cuarenta y cinco...Vemos que la más plena realidad histórica es llevada por hombres que están en dos etapas distintas de la vida, cada una de quince años: de treinta a cuarenta y cinco, etapa de gestación o creación y polémica; de cuarenta y cinco a sesenta, etapa de predominio y mando. Estos últimos viven instalados en el mundo que se han hecho; aquellos están haciendo su mundo. No caben dos tareas vitales, dos estructuras de la vida más diferentes. Son, pues, dos generaciones y ¡cosa paradójica para las antiguas ideas sobre nuestro asunto!, lo esencial en esas dos generaciones es que ambas tienen puestas sus manos en la realidad histórica al mismo tiempo –tanto que tienen puestas las manos unas sobre otras en pelea formal o larvada. Por tanto, lo esencial es, no que se suceden, sino, al revés, que conviven y son contemporáneas, bien que no coetáneas. Permítaseme hacer, pues, esta corrección a todo el pasado de meditaciones sobre este asunto: lo decisivo en la idea de las generaciones no es que se suceden, sino que se solapan o empalman”<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, VI, 409-410: *En torno a Galileo* (1947).

<sup>44</sup> *Ibid.*, VI, 402-403: *En torno a Galileo* (1947).



### 3. 3. ¿Sistema?

Tendríamos que remontarnos al río que arranca de Heráclito y desemboca en Nietzsche para entender cómo todos los pensadores que han subrayado el devenir y el hacerse, como la base de su filosofía, se encuentran desasosegados e incómodos cuando se les coloca la armadura de un sistema y se enlazan todos sus pensamientos en esa construcción férrea. Ortega, por temperamento, forma de expresarse e ideas filosóficas sería uno de ellos. Pero solo una visión superficial de su filosofía nos podría llevar a esta conclusión. Ya hemos afirmado que Ortega es sistemático sin sistema y en parte el núcleo de este trabajo mío es ir enlazando este sistema, ciertamente sin ningún tipo de estructura rígida, pero sí con una coherencia que ordena las distintas intuiciones orteguianas, esparcidas en una voluminosa obra. Si cuando se estudiaba a algún autor medieval como santo Tomás de Aquino se decía que su sistema teológico-filosófico era el equivalente a una catedral gótica, en donde la armonía de piedra y luz se manifestaban, creo que Ortega no se encontraría a disgusto si comparásemos toda su filosofía a un árbol frondoso, lleno de vitalidad y con ramas e injertos de distintos y variados colores.

La idea de sistema se encuentra claramente en sus textos. Ya en 1908, relacionada con la verdad, aparece la idea de sistema que atravesará la obra entera de Ortega. Esta idea de sistema no tiene nada que ver con un sentido de estrechez formalista y sí con la exigencia de veracidad y precisión. En el artículo *¿Hombres o Ideas?*, nos dice que “un hábito mental que no he logrado dominar *me impele a ver todos los asuntos sistemáticamente*. Creo que entre las tres o cuatro cosas inconmoviblemente ciertas que poseen los hombres está aquella afirmación hegeliana de que la verdad solo puede existir bajo la figura de un sistema”<sup>45</sup>. Lo cual le lleva a reflexionar sobre la forma en que él exponía habitualmente su pensamiento a través de artículos o discursos. ¿Cómo ser sistemático en un elemento tan asistemático como el periodismo o la conferencia al gran público? Podemos decir que el sistema nunca fue

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, II, 27: *¿Hombres o ideas?* (1916).

explícitamente propuesto sino que el sistema fue el marco desde el que ejercía toda su actividad intelectual yendo a buscar la verdad de las cosas: “Al hombre intelectualmente responsable no le basta que su impresión sea impresión; esto es, reacción directa, auténtica, sincera, ante un objeto, sino que le exige la condición de ser completa respecto a ese objeto”<sup>46</sup>. En oposición al inteligente está la actitud del estúpido y superficial incapaz de entender, enterarse y completar la fugaz impresión que le producen las cosas. Ortega quiere ver las cosas desde su plenitud, en su raíz con unos curiosos anclajes que se convierten también en parte de su forma sistemática de abordar la realidad. En su primera lección de *¿Qué es filosofía?* nos indica la forma de abordar la filosofía como drama de ideas. Acercarse desde el exterior al interior de los problemas: “los grandes problemas filosóficos requieren una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar a Jericó y sus rosas íntimas: sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más y manteniendo vivo en el aire son de trompetas dramáticas. En el asedio ideológico, la melodía dramática consiste en mantener despierta siempre la conciencia de los problemas, que son el drama ideal... De lo externo y abstruso que hoy nos toca decir descenderemos a asuntos más inmediatos, tan inmediatos que no pueden serlo más, como que son nuestra misma vida, la de cada cual”<sup>47</sup>. Esa táctica filosófica la combina a su vez con una forma metódica de descubrimiento por niveles de los distintos estratos filosóficos. “La filosofía no se puede leer —es preciso desleerla—, quiero decir, repensar cada frase, y esto supone romperla en sus vocablos ingredientes, tomar cada uno de ellos y, en vez de contentarse con mirar su amena superficie, tirarse de cabeza dentro de él, sumirse en él, descender a su entraña significativa, ver bien su anatomía y sus límites para salir de nuevo al aire libre, dueño de su secreto interior. Cuando se hace esto con los vocablos todos de una frase quedan unidos no costado a costado, sino subterráneamente, por sus raíces mismas de idea, y sólo entonces componen de verdad una frase filosófica. A la lectura deslizando u horizontal, al simple patinar mental hay que sustituir la lectura vertical, la

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, V, 327: *Un rasgo de la vida alemana* (1935).

<sup>47</sup> *Ibid.*, VIII, 236-237: *¿Qué es filosofía?* (1929).

inmersión en el pequeño abismo que es cada palabra, fértil buceo sin escafandra”<sup>48</sup>.

Esta forma de hacer filosofía huye de fáciles espontaneidades, como si la labor creadora del pensador fuese algo instintivo que algunos privilegiados han logrado sin esfuerzo. Toda verdad, nos ha dicho, exige ser tallada en un sistema, sólo la frivolidad es espontánea. Por esta razón la filosofía va más allá de la mera utilidad y exige un nivel teórico y sistemático de acercamiento a las cosas: “Si vamos a un tema con una intención utilitaria estrecha y demasiado premiosa, si nos pegamos excesivamente a él y *no dejamos a las cosas ser* nuestro esfuerzo será vano. Es falso que exista un conocimiento no originado por alguna urgencia, pero también, viceversa, no toda urgencia permite, dar holgura al conocimiento. Cuando un problema vital es demasiado inmediato, agudo y terrible sobreviene el atropellamiento mental, nos azoramos y no logramos ver la realidad. Es preciso que entre el conflicto y nosotros quede alguna distancia, circulen el aire y la luz. Sólo así puede intercalarse entre la urgencia y nosotros la específica función de la teoría. Porque es preciso hacer constar que, provocada por la utilidad, la teoría misma no es utilidad. Este es el otro error, el error del pragmatismo. Para el pragmatismo la verdad es lo útil. La noción que aquí sustento es completamente opuesta; precisamente porque la verdad no es utilidad nos resulta útil y la buscamos porque es útil. El martillo es útil no porque él sea utilidad, sino porque tiene esa peculiar materia y esa peculiar forma que hacen de él un martillo. Digamos, pues, que la actitud propia del conocimiento es una determinada ecuación entre la urgencia y el ocio, entre el utilismo y la generosidad”<sup>49</sup>.

Ortega había aprendido de sus maestros alemanes de Marburgo a entrar en contacto con la filosofía más difícil y a procurar “la voluntad de sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica”<sup>50</sup>. Él se consideró siempre un intelectual riguroso, para nada reñido con su búsqueda de la claridad y la sencillez en la exposición de sus ideas. Quizá en esta combinación de rigor y

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, VIII, 267: *¿Qué es filosofía?* (1929)

<sup>49</sup> *Ibid.*, VI, 35: *Prólogo a Las épocas de la historia alemana de J. Haller* (1941).

<sup>50</sup> *Ibid.*, IX, 136: *Prólogo para alemanes* (1934).

claridad hemos de encuadrar toda su filosofía, que era mucho más que puras impresiones, un esqueleto doctrinal completo: “Pero sin que yo desdeñe –así de paso y sin más- los bosquejos impresionistas, es un hecho que mi modo de ser intelectual me los veda y que lo que voy a ofrecer a ustedes es todo lo contrario de impresionismo: es una doctrina con todas las de la ley, son sus exigencias graves para mí y para ustedes; también, por qué no decirlo, con todas sus peligrosas pretensiones. Ahora bien, entre una doctrina y un puñado de impresiones hay hartas diferencias; mas, para lo que ahora importa, hay sobre todo dos. La primera es esta: la doctrina tiene, ella por sí, una estructura que se nos impone a mí y a ustedes, esto es, que una doctrina no nos concede libertad para dejar de decir ninguna de las cosas que son componentes de ella. Tiene su propia anatomía, la cual es en buena parte tan inexcusable y tan rígida que, diremos, tiene su esqueleto. Las impresiones, en cambio, forman una behetría, son amorfas, sueltas y sin compromiso, de suerte que su enunciación obedece a nuestro albedrío. Podemos dejar de formular esta y aquella, de desarrollarla: podemos cargar la mano en una de ellas, conceder a otras solo la caricia displicente de la alusión, todo ello a gusto y a capricho y, por tanto, pudiendo someterlo sin daño a la medida del tiempo que para hablar nos es otorgado. Porque esta es la segunda diferencia: que al poseer la doctrina su orgánica estructura, su cuerpo, intolerante para las amputaciones, no se somete a nuestra conveniencia y exige inexorablemente una cierta duración para ser expectorada”<sup>51</sup>.

Terminaré este punto sobre el sistema orteguiano con una cita de José Lasaga, que a mi modo de ver sitúa muy acertadamente el interrogante con el que he titulado este apartado: “Pues no se ha buscado a su sombra reconstruir un ‘sistema’ ni hacer lo que debió hacer Ortega si es que era posible y debido hacerlo. *Ortega es un pensador sistemático sin sistema*. Esta paradoja es importante para entender qué puede significar pensar en la situación incanjeable de la crisis nihilista del siglo XX”<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, IX, 441-442: *Juan Luis Vives y su mundo* (1940).

<sup>52</sup> J. Lasaga, *Figuras de la vida buena*, Enigma, Madrid 2006, 15.

## 4. La moral

Ortega no escribió ningún tratado de moral y así como en otros autores vitalistas, por ejemplo Nietzsche, gran parte de su producción filosófica gira en torno a la moral, hay que examinar atentamente los escritos de Ortega para entresacar sus ideas morales tal como ha hecho J. Lasaga<sup>1</sup>. ¿Prescindió de la moral Ortega en su reflexión filosófica? ¿Fue un tema que no le interesó? ¿O fue lo que en su tiempo se entendía por moral, más cercana a identificarla con “costumbres piadosas”, lo que le hizo apartarse al menos de la terminología moral al uso?

Uno de sus primeros artículos en 1908 fue precisamente sobre la moral nietzscheana: “Si Nietzsche, por tanto, busca una nueva definición del hombre, queda fuera de toda duda que se afana tras *una nueva moral*. Zarathustra es un moralizador, y acaso de los más fervientes. La palabra ‘amoralismo’, usada por algunos escritores en los últimos años, no es sólo un vocablo bárbaramente compuesto, sino que carece de sentido. Nietzsche busca también una norma de validez universal que determine lo que es bueno y lo que es malo. Cuando habla ‘allende el bien y el mal’, entiéndase el bien y el mal estatuido por la moral greco-cristiana, con quien es necia y groseramente injusto. ‘La moral, ruge el ardiente pensador, es hoy en Europa moral de rebaño’; por consiguiente, sólo una especie de moral humana, junto a la cual, antes de la cual y después de la cual son o deben ser posibles muchas otras, y desde luego superiores morales”<sup>2</sup>.

Creo que en la concepción del hombre que tiene Ortega y en su obsesión por explicar que el fundamento de la realidad es *mi vida*, se pueden rastrear las claves de sus ideas morales. Por eso iré mostrando los textos que avalan esta afirmación.

---

<sup>1</sup> Cf. O. c.

<sup>2</sup> J. Ortega y Gasset, O. c., I, 177-178: *El sobrehombre* (1908).

En primer lugar, las ideas sobre la antropología orteguiana identifican al hombre con un ser que vive inmerso en la circunstancia, que es fundamentalmente historia, en donde ha de realizar su proyecto de vida en una mutua interdependencia entre cosas y yo. Sorprende la irrupción juvenil de un pensador que comenzaba a darse a conocer y que lo hacía con un lenguaje que hoy sería muy políticamente incorrecto. No existe una ética sin antropología, de tal modo que en este texto la definición del hombre es la base de la ética. Desde Sócrates todos los clásicos de la filosofía se han pasado de mano en mano la pregunta por el hombre y “cuando se les escurría por descuido o adrede, entre sus manos, cayendo sobre el pueblo, reventaba una revolución. *La definición del hombre, verdadero y único problema de la ética, es el motor de las variaciones históricas.* Por eso los gobernantes han perseguido en todo tiempo la ‘moralita’, explosivo espiritual, y han hecho lo imposible para precaverse ante el terrorismo de la ética”<sup>3</sup>. Definir al hombre no es algo banal o de importancia secundaria: “Los místicos y los mixtificadores han tenido siempre horror hacia las definiciones porque una definición introducida en un libro místico produce el mismo efecto que el canto del gallo en un aquelarre: todo se desvanece. ¿Es cosa tan clara lo que entendemos por hombre? Bien sabe el lector que *las disputas sobre lo que es el hombre han sido el motor de todas las grandes guerras y revoluciones*; bien sabe que no nos hemos puesto de acuerdo”<sup>4</sup>.

El problema del hombre se extiende como un torrente que inundase varias cuevas que tienen tres salidas de emergencia: ciencia, moral y arte. “El hombre lleva dentro de sí un problema heroico, trágico: cuanto hace, sus actividades todas, no son sino funciones de ese problema, pasos que da para resolver ese problema. Es éste de tal calibre, que no hay manera de darle batalla campal: siguiendo la máxima *divide et impera*, el hombre lo secciona y lo va resolviendo por partes y estadios”<sup>5</sup>. La ciencia y la moral son las soluciones para el primer y segundo estadio. El arte es el estadio para resolver el último rincón del

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, 177.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, 183-184: *Asamblea para el progreso de las ciencias* (1908).

<sup>5</sup> *Ibid.*, II, 63: *Adán en el Paraíso* (1916).

problema. Si partimos de la concepción orteguiana del hombre, inconcebible sin la historia, habría que hacer un recorrido histórico para identificar cuál es el estadio moral del ser humano o cuál es la segunda salida de emergencia que él coloca en esta inundación de lo humano. Del arte, que él considera el último estadio, hablaré en un apartado próximo. En cuanto a la ciencia, introducida en Europa, al igual que la moral, por el vagabundo y equívoco Sócrates, valga esta alusión al mito de Pan y Siringa: “Porque veo yo en Pan antes de sus amores un símbolo de la bestia blanca de Europa antes de Grecia, que viene a ser la Siringa de la fábula. Como en Siringa se hizo la bestia Pan, Dios-Pan, se hizo hombre en Grecia la blanca bestia. Sin la disciplina helénica sólo hubiera sido una posibilidad más hacia lo humano, como la fueron la bestia metafísica asiática o la bestia totemista de Africa. Fue preciso que llegara la claridad de Grecia para que los nervios del antropoide alcanzaran vibraciones científicas y vibraciones éticas; en suma, vibraciones humanas”<sup>6</sup>.

La vida humana es mucho más que existencia bruta, al mismo Adán en el paraíso se le vuelve problemática: “*Esto es el hombre: el problema de la vida*”<sup>7</sup>. Con el hombre empezó la vida universal. Ciertamente “las piedras, los animales viven: son vida. El animal se mueve, al parecer, por propio impulso; siente dolor, desarrolla sus miembros: él es esta su vida. La piedra yace sumida en su eterno sopor, en un sueño denso que pesa sobre la tierra: su inercia es su vida, es ella. Pero *ni la piedra ni el animal se percatan de que viven*”<sup>8</sup>. El hombre al escapar de la animalidad se convirtió en una criatura dramática. Ahora era un animal inadaptado. Su deserción de la animalidad fue el arranque de su tragedia, pero también de su dignidad. “El hombre nos aparece hoy, por el contrario, como un ser que se escapó de la naturaleza, que discrepó del mineral, de la planta, de los demás animales y se empeñó en empresas imposibles naturalmente. El hombre es el glorioso animal inadaptado. La naturaleza, tal y como ella es, le contradice, le niega los medios para realizar sus más esenciales deseos. Él, no obstante, decidió revolverse contra ella. El

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, 117: *Sobre los estudios clásicos* (1907).

<sup>7</sup> *Ibid.*, II, 64: *Adán en el Paraíso* (1916).

<sup>8</sup> *Ibid.*, I, 64: *La Universidad española y la Universidad alemana* (1906).

hombre es un rebelde, un desertor de la animalidad. Esta es su tragedia, pero es también su dignidad”<sup>9</sup>.

“Inadaptado a la naturaleza, no puede el hombre realizar, sin más, en ella su humanidad, como el mineral su ‘mineralidad’”<sup>10</sup>. Por este motivo el hombre acumula en su memoria histórica lo más característico de su distinción con el animal: “El pobre animal olvida casi todo lo que le pasa, no lo acumula y condensa en la reminiscencia y esto impide que su inteligencia trabaje sobre abundantes datos, que combine, infiera, en suma, razone. El hombre es el animal de la larga memoria y merced a ella perdura en él una enorme porción de pasado. Mas perdurar es pervivir”<sup>11</sup>. Una consecuencia de ese despegue de la naturaleza y de su memoria es la posibilidad de la utilización técnica de los automatismos humanos para desarrollarse como persona en la realización de nuestros proyectos. “En su significación saturada y preeminente –diría Aristóteles- el individuo solo es humano en su ‘vida personal’. En su ‘vida automática’ es un fenómeno mecánico de especie diferente, pero del mismo género que cualquier otro mecanismo. Pero el caso es que no podría el individuo tener algo de ‘vida personal’ y ser, en consecuencia, un poco humano si no poseyese una amplísima ‘vida automática’. Si todo lo que hacemos y necesitamos hacer en cada díauviésemos que idearlo y quererlo por nuestra propia cuenta no llegaríamos a la tarde y, además, eso que hiciéramos sería muy próximo a la animalidad, tendríamos que comenzar a ser ‘el hombre’ cada mañana. Gracias a que la colectividad donde nacemos es portadora de todo un *sistema de modos de comportamiento* que por los procedimientos más diversos que van desde el halago hasta el castigo, imprime en nosotros, nos queda un poco de energía libre para vacar a ser personas, a pensar algunas ideas por nosotros mismos, a proyectar y ejecutar algo de conducta original”<sup>12</sup>.

Hay dos direcciones en las que el hombre proyectará fundamentalmente su vida y que serán la masa de su conducta moral: ensimismamiento y vocación.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, VI, 586: *Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen* (1950).

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, VI, 583: *Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen* (1950).

<sup>12</sup> *Ibid.*, VI, 889: *Individuo y organización* (1954).



En el siguiente texto subrayo las claves de lo que le hace al hombre ser sí mismo y lo que en definitiva da coherencia moral a su vida. Nos remontamos al “origen histórico de la razón humana, el cual consiste en que el hombre, quiera o no, se encuentra en cierta época de la historia desintegrado o desarticulado de la ciencia total común reinante en su pueblo y obligado a *elegir* su propio *pensar por sí mismo*, por su personal cuenta y riesgo, y para elegirlo no tiene más remedio que *decidirse*, y para decidirse necesita *tener motivos* que le decidan, y esos motivos son lo que solemos llamar razones”<sup>13</sup>. Quizá no se puede decir en menos líneas y de forma más sintética en lo que consiste la vida moral. Desde sus orígenes biológicos surge en el hombre el afán de ser “el gran señor escondido que *no logra llegar a ser*. Por eso es el hombre el único ser infeliz, constitutivamente infeliz. Mas, por lo mismo, está lleno todo él de *ansia de felicidad*”<sup>14</sup>. Ese yo, que se esfuerza hacia la felicidad tomando decisiones en un mundo que no ha elegido, no está constituido por los contenidos de conciencia inmediatamente accesibles por mera reflexión. No es transparente a sí mismo. El yo, concebido como proyecto y vocación, sólo puede reconocer su propia textura justificando su quehacer. Sus propias acciones le revelan al yo su identidad que ni está dada, ni es firme.

Lo real, en última instancia, es una perspectiva que ata indisolublemente un yo a una circunstancia. Esto, a pesar de la dificultad que encierra, es decisivo para evitar la principal y más grave debilidad que ofrecería la ética de Ortega si no fuera porque la previó y la combatió a fondo: el subjetivismo de quien confunde su deseo o su querer con su auténtica misión en la vida<sup>15</sup>.

Frente a la exterioridad que representa el animal, incapaz de saber que es él, desparramando su atención en el hacia fuera del mundo, el hombre buscó la riqueza en las imágenes de su interior en “la dirección de su atención realizó el más grande y patético giro desde fuera hacia dentro. Empezó a prestar

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, IX, 1313-1314: *Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal de Toynbee* (1948).

<sup>14</sup> *Ibid.*, VI, 586: *Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen* (1950).

<sup>15</sup> Cf. J. Lasaga, *O .c.*, 176.

atención a su interior, es decir, *entró en sí mismo*: era el primer animal que se encontraba dentro de sí, y este animal que ha entrado en sí mismo es el hombre”<sup>16</sup>. Cuando el hombre vive “enajenado y fuera de sí” rebrota en él la animalidad y encuentra la desazón de no saber quién es al eludir el privilegio de su especie: el ensimismamiento. En el más secreto recinto de nuestra intimidad surgen los caracteres individuales y la manera de estar en el mundo frente a las cosas. “Al hombre, en cambio, fue otorgado este don angustioso de mantener frente al universo ilimitado un pequeño recinto secreto, donde *sólo él entra plenamente; lo íntimo, el yo*. Se trata del que a veces es huertecillo apartado en que cultiva cada cual algunos errores, que le son peculiares, amorosamente, como si fueran lo mejor del mundo, del mismo modo que aquel estoico, al retorno de la batalla, daba caricias a las barbas de una flecha que llevaba hundida en el costado. Otras veces la intimidad es agresiva: es verdaderamente un castillo interior, un bárbaro reducto inexpugnable desde el cual mueve el individuo guerra a los severos ejércitos de las verdades que le andan poniendo cerco apretado. Entre aquel tipo de bucólica intimidad, y este otro almenado y bélico yo, diversifican los caracteres individuales hasta el infinito”<sup>17</sup>.

Entre las posibilidades que la vida humana tiene ante sí se puede vivir en la autenticidad o en la inautenticidad. “La diferencia entre el hombre-masa y el hombre selecto es una *diferencia de naturaleza moral*. El primero se instala en su vida sobre el principio de la *autosatisfacción*. El segundo sobre el de la *autoexigencia*. Todos los demás rasgos son matices y detalles que nos ayudan a comprender esta *esencial diferencia*. Así, el hombre-masa goza de los placeres y se sirve de las cosas que ya están ahí, aunque no sepa cómo han llegado. Habita un paisaje del que ha desaparecido cualquier forma de resistencia. Esto le volverá ingrato, indócil, hermético y caprichoso. Estas son las cuatro notas con que Ortega describe el *éthos* del hombre-masa. La ingratitud le impedirá apreciar el valor de las cosas y el esfuerzo de los demás; la indocilidad no le permitirá advertir que sus derechos tienen una contrapartida de deberes; el hermetismo le convertirá en una burbuja asilada

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, VI, 815: *El mito del hombre allende la técnica* (1952).

<sup>17</sup> *Ibid.*, I, 33: *El poeta del misterio* (1904).

que respira únicamente el aire enrarecido de su propia subjetividad incapaz de comprender que vive en un mundo en que los puntos de vista de los prójimos son tan adecuados como el propio; y el capricho le convencerá de que la libertad es una experiencia privada, autista, consistente en satisfacer sus deseos, por demás ilimitados: libertad sin contrapartidas. Nada de esto podría ser interpretado como el surgimiento de un nuevo tipo de sensibilidad moral por la sencilla razón de que el hombre masa carece simplemente de moral, que es siempre, por esencia, sentimiento de sumisión a algo, conciencia de servicio y obligación”<sup>18</sup>.

Ortega “no considera al deber como la idea primaria en la moral, sino a la ilusión”<sup>19</sup>. La vida humana como vocación y destino fundamenta una moral de la ilusión y la autenticidad. El punto de partida de la acción humana es la disposición subjetiva a decidir de acuerdo con las convicciones íntimas, pero que no puede quedar encerrada en la esfera de la intimidad sino que tiene que buscar la autenticidad del propio quehacer. La propia existencia es un proyecto ético a realizar en el drama de toda vida humana. Mi indigencia provoca la ilusión y el esfuerzo que me permitan realizar mi proyecto de vida. Ortega busca en el deportista<sup>20</sup> y en el héroe que lucha “con el mundo, que más o menos siempre le resiste, le limita y niega su intención de ser el que tiene que ser”<sup>21</sup> el modelo simbólico de la acción moral.

“En el hueco que la superación de su vida animal deja, vaca el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que él inventa a sí mismo. Y precisamente a esa vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana. La vida humana, pues, trasciende la realidad natural, no le es dada... sino que se la hace él, y ese hacérsela comienza por ser la invención de ella”<sup>22</sup>. El drama teatral de la vida humana presenta un amplio abanico de

---

<sup>18</sup> J. Lasaga, *O. c.*, 164.

<sup>19</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, VIII, 363: *¿Qué es filosofía?* (1929)

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, II, 427: *El Quijote en la escuela* (1920).

<sup>21</sup> *Ibid.*, IX, 1395: *Sobre una nueva interpretación de la H. Universal de Toynbee* (1948).

<sup>22</sup> *Ibid.*, V, 567: *Meditación de la técnica* (1939).

papeles que interpretar y los intérpretes pueden elegir el desarrollo que cada uno desde su circunstancia ineludible libremente escoge. “Precisamente el acto en que más radicalmente se siente el hombre libre es aquel en que por íntima decisión se liga y entrega a una ley o norma, a una religión, a una doctrina filosófica o política, a una disciplina moral, a las exigencias de una profesión. En cambio, cuando el hombre sigue un capricho le queda en el fondo un sabor de servidumbre”<sup>23</sup>. Como me encuentro viviendo en una circunstancia que no elijo mi vida se convierte en un destino, un acontecimiento que ni ha sido ni es, sino que será y tiene que ser; es un futuro. De nuevo nos advierte Ortega que “no se confunda, pues, el deber ser de la moral que habita en la región intelectual del hombre, con el *imperativo vital*, con el tener que ser de la *vocación personal*, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada por nuestro ser radical. Si el intelecto funciona, es ya para resolver los problemas que le plantea su destino íntimo”<sup>24</sup>. Efectivamente desde mi ensimismamiento brota la necesidad de orientarme en el mundo para ser lo que tengo que ser. “Felicidad es la vida dedicada a ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación”<sup>25</sup>. El dejar que las cosas sean por sí desde mi proyecto de vida se hará realidad en la vocación. “A veces las necesidades económicas y sociales nos fuerzan a preocuparnos de cosas que nuestra espontánea atención relegaría a último término: nada más enojoso, y si ello dura un poco parece nuestra conciencia disociarse, dilacerarse, quebrarse en dos y si ello dura mucho y es en tales roturas íntimas, la vejez llega, volviendo atrás la vista sobre nuestros días, pensamos amargamente que hemos fracasado, que no hemos sido lo que debemos ser. Pues hay en todo hombre un genuino sistema de preferencias al cual iría nuestro espíritu por su propio peso, como al centro ígneo de la tierra irían por sí mismas las rocas prisioneras de la nieve en el frente de los montes”<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, X, 365: *Planeta sitibundo* (1910)

<sup>24</sup> *Ibid.*, V, 130: *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932).

<sup>25</sup> *Ibid.*, VI, 273: *Prólogo a Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes* (1943).

<sup>26</sup> *Ibid.*, VII, 602: *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916).

En estas palabras de Ortega se deja traslucir el transcurso de cualquier vida humana, desde las ilusiones juveniles hasta la vejez. ¿Cuáles fueron nuestras preferencias vitales? ¿En dónde situábamos el acento de nuestros proyectos y el ejercicio denodado de nuestros esfuerzos? Y, por último, cuando ya ha pasado gran parte de nuestra vida, contemplar el éxito o el fracaso de lo que hemos vivido. “Esas ingénitas preferencias de cada cual, señores, son lo que con vago dejo místico llamamos *la vocación*. Tema sugestivo, señores, éste de la vocación al cual se vertería ahora por sí mismo mi espíritu si no retuviera mi voluntad –tema hondo, tema grave- de ética y de humanidad, de religión y de política que pospuso el siglo XIX, que joven y anheloso comienza a rodar en nuestras venas. Sólo mentaré las palabras profundas de Novalis: aquello para lo cual tenemos *gusto*, para esto tenemos *genio*”<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

## CUARTA PARTE

### **Vida y cultura**

En el título de este trabajo aparece la palabra cultura como una de las dos ramas que vertebrarían toda la exposición. Pero si se entendiese que la labor investigativa iba a consistir en acotar e identificar con la mayor precisión qué entendía Ortega por cultura y cuál era su relación con la realidad, como aparentemente nos haría pensar el título, al hilo de la lectura veremos que no es tal la disposición de esta tesis, como anunciábamos en las primeras páginas. ¿Por qué entonces aparece aquí el término cultura y lo enlazamos con el término vida ampliamente tratado antes? Ambos términos permeabilizan todo el pensamiento de Ortega y se escurren e inundan cualquier acotación concreta de sus ideas. Precisamente por eso, no he querido hacer una nueva, si es que fuera posible, investigación sobre la relación de cultura y vida como realidad radical en la filosofía orteguiana. ¿Qué hago en esta cuarta parte del trabajo? Resaltar aquellos puntos que me parecen imprescindibles para conocer el pensamiento de Ortega y que tienen que ver no sólo con lo que entendía él con cultura, sino lo que hoy entendemos por tal. Bien es verdad que si quisiéramos definir la cultura, a lo mejor tendríamos que perdernos en la maraña de definiciones que los autores especializados nos proponen. Precisamente porque no queremos tomar partido, siguiendo el buen criterio orteguiano del filósofo apartidista, voy a utilizar el término cultura en el sentido amplio que aparece en la obra de Ortega. La cultura comprendería todo aquello que ha sido “el producto humano” que traspasa la naturaleza; utilizando su terminología, entiendo que cargada de ironía, sería algo “sobrenatural”. Al mismo tiempo también utilizaré este término en el sentido más común usado en el mundo intelectual; por supuesto, excluyo de calificar como cultura algunos programas televisivos o lo que en bastantes ámbitos sociales ha servido como manto folclórico que hasta incluía un ministerio de cultura.

Los pasos que daré en esta parte seguirán el siguiente orden. En un primer momento explicaré qué dicen los textos de Ortega sobre la cultura, limitándome sólo a algunos más característicos, pues la idea de cultura recorre, como he dicho, toda la obra orteguiana. En segundo lugar iré analizando las distintas expresiones culturales que me parecen imprescindibles para entender y seguir el desarrollo del pensamiento de Ortega.

# 1. Aproximaciones a la cultura

¿Qué es cultura para Ortega? Las soluciones que el hombre ha propuesto a lo largo de la historia al enfrentarse a la problematicidad de la vida. “La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse”<sup>1</sup>. “La cultura es la agitación de los brazos y la ascensión de su propio abismo. Pero esa ventaja que aporta la cultura puede generar el inconveniente de hacerse linfática, parasitaria de modo que es conveniente que falle, que de nuevo el hombre vuelva a sentir el perdimiento para así volver a agitar. Una cultura si se hace parasitaria, ata a la vida y no la deja ser náufraga... la conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación”<sup>2</sup>. Claramente entronca Ortega su concepción de la cultura con la imagen del mar de la vida en el que como náufragos buscamos una tabla de salvación. La razón vital inventará y desarrollará todos los productos culturales que nos orienten, a pesar de que nunca tendremos que dejar de brucear en un mar que siempre es proceloso. El náufrago todavía no ha llegado a la costa, pero tampoco se ha ahogado, por eso siempre tiene que buscar soluciones a su situación. La tensión que vive será el acicate de su búsqueda. Así se explica el dinamismo histórico de la cultura.

Siguiendo unas ideas que desde la Ilustración a veces diferenciaban de forma no muy clara entre cultura y civilización, Ortega enlaza sobre todo con el pensamiento alemán, en cuyo ámbito se daba por sentada la distinción entre cultura y civilización.

“El mero tamizar aquella pesadilla... es imposible sin esa línea soberana que da un sentido y una afirmación a la cultura. Y no se diga que bastaría una línea simbólica de un proceso en *civilización*, pues ésta es sólo *instrumento de la cultura*, y el progreso en *civilización* supondrá siempre al cabo la hipótesis de

---

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, V, 122: *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932).

<sup>2</sup> *Ibid.*



un progreso en cultura con que sopesar los quilates de aquél”<sup>3</sup>. Ortega se queja de que en nuestra época se da un interés mayor por una civilización, identificada en gran parte con la técnica, que por la cultura. “Paralelamente a este olvido de lo cultural se ha mostrado un gran desdén hacia lo clásico: es muy frecuente entre nosotros la creencia de que a la palabra ‘clasicismo’ no corresponde realidad alguna, y que es apta, a lo sumo, para fáciles ampliaciones de una retórica extemporánea”<sup>4</sup>. Creo que este debate entre cultura y civilización no está zanjado y que sustenta el enfrentamiento que a veces se ha dado entre el humanismo y la técnica, al que no fue ajeno el pensamiento de Ortega. “Acaso no haya habido época de las plenamente históricas tan ajena como la nuestra al sentimiento, a la preocupación de la *cultura*. Hoy nos basta con la *civilización*, que es cosa muy otra, y nos satisfacemos cuando nos cuentan que hoy se va de Madrid a Soria en menos tiempo que hace un siglo, olvidando que, sólo si vamos hoy a hacer en Soria algo más exacto, más justo o más bello de lo que hicieron nuestros abuelos, será la mayor rapidez del viaje humanamente estimable. Pues habremos de reconocer que la civilización no es más que el conjunto de técnicas, de los medios con que vamos domeñando este ingente y bravío animal de la naturaleza para intenciones sobrenaturales”<sup>5</sup>.

Si cultura significa el avance de aquello que hace progresar a la humanidad, inmediatamente volveríamos al debate sobre el progreso al que hemos aludido en la crítica que Ortega hace al idealismo.

Toda la cultura tiene un parecido de familia, de modo que “es tan grande la solidaridad que existe entre los elementos de la cultura, que buscando la verdad de uno de ellos se corre el peligro de hallar la de todos los demás”<sup>6</sup>. En este momento la reflexión de Ortega enlaza con una idea que hemos repetido en este trabajo y que nos confirma que no es posible una verdad sin sistema. “Pero en cada instante es preciso que la verdad del mundo sea un sistema o, lo

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, 118: *Sobre los estudios clásicos* (1907).

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, 117: *Sobre los estudios clásicos* (1907).

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, 180: *Meier-Graefe* (1908).

que es lo mismo, que el mundo sea un cosmos o universo... Sistema es unificación de problemas, y en el individuo unidad de la conciencia, de las opiniones...No es decente mantener en el alma compartimentos estancos, sin comunicación unos con otros; los cien problemas que constituyen la visión del mundo tienen que vivir en unión consciente. Cabe, naturalmente, no tener listo un sistema; pero es obligatorio tratar de formárselo. El sistema es la honradez del pensador”<sup>7</sup>. Al igual que en una cultura todos los elementos están coordinados, también las ideas de un pensador deben llevar la marca de un sistema orgánico y vivo. Por ello habrá que buscar constantemente la interacción entre la cultura y la vida, de forma que la espontaneidad de lo real no sea suplantada por objetos culturales. “La cultura es siempre la negación de la naturaleza, y como en el hombre a lo natural llamamos espontáneo, tendremos que definir la cultura como la negación de lo espontáneo, es decir, ironía”<sup>8</sup>. Por esta razón llega a afirmar que “podía caracterizarse al hombre, como el animal para quien es necesario lo superfluo”<sup>9</sup>. La naturaleza es la materia, lo fisiológico y espontáneo, aquello que brotaría como reacción primaria: “Jesús, hombre de Siria, sintió cuando le abofetearon una mejilla ese mismo impulso; pero como era además un Dios, acertó a dominarlo, y poniendo al escarnio la otra mejilla creó una de las formas superiores de la cultura: el espíritu de sacrificio y de paciencia”<sup>10</sup>. La curiosidad de este ejemplo de cultura refleja muy bien cómo lo puramente instintivo no es cultural. Y volviendo de nuevo a una imagen bíblica: “Toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o *exégesis de la vida*. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces”<sup>11</sup>. “La cultura –arte o ciencia o política- es el *comentario*, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por esto no puede nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital. Para dominar el indócil torrente de la vida medita el sabio, tiembla el poeta y levanta la barbacana de su voluntad el héroe político. ¡Bueno fuera que el producto de todas estas

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, I, 201: *Algunas notas* (1908).

<sup>8</sup> *Ibid.*, II, 46: *Renán* (1916).

<sup>9</sup> *Ibid.*, II, 23: *Sobre El Santo, en Personas, obras, cosas* (1916).

<sup>10</sup> *Ibid.*, II, 46: *Renán* (1916).

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, 788: *Meditaciones del Quijote* 1914).

solicitudes no llevara a más que a duplicar el problema del universo! No, no; *el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra*. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución. Dentro de su pecho se levanta perpetuamente una inmensa ambición de claridad –como Goethe, haciéndose un lugar en la hilera de las altas cimas humanas, cantaba:

*Yo me declaro del linaje de esos  
que de lo oscuro hacia lo claro aspiran*<sup>12</sup>.

En definitiva “todas las *culturas son soluciones o intentos de solución al problema de la vida*. Y son diferentes entre sí porque el problema de la vida, radical punto de partida, es sentido por cada raza de un modo distinto. Ésta es la razón de que una cultura extraña *no sirva* a un pueblo; la solución que ella aporta es incongruente con la fórmula del problema vital que en su fondo orgánico lleva”<sup>13</sup>. Y jugando con el origen del término cultura, que ya desde Cicerón expresaba la cercanía al cultivo de la tierra, con palabras quizá demasiado rimbombantes para nuestro gusto, habla de la cultura como destino del hombre: “No quiero que os asusten mis palabras. Yo soy, o quisiera ser al menos, un pacífico: la labranza de esta miel espiritual de la paz es para mí el destino del hombre. Paz y cultura tienen un valor recíproco en mi vocabulario: paz es la postura del alma culta, cultura es cultivo, es *labranza de la paz*. *Homines ex natura hostes*. Por naturaleza son los hombres hostiles; sólo la cultura los hace amigos. Nuestros cuerpos manan enemistad, nuestros instintos segregan desvío y repulsión. ¡Qué importa! Alojada en el órgano material es cada alma una hilandera ideal productora de hilos sutilísimos que traspasan otras almas hermanas, como rayos de sol y luego otras y otras. Lentamente los hilos se multiplican, el *tejido de la cultura* se va haciendo más prieto, más firme, más extenso hasta que un día la humanidad entera se halle tramada y como con un manto místico cubra con ella sus lomos desnudos el Gran Artífice, el Promotor del Bien”<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, IV, 158-9: *Para un libro no escrito* (1927).

<sup>14</sup> *Ibid.*, I, 321: *Las revoluciones* (1910).

Acabará este apartado con un texto de resonancias nietzscheanas y con la crítica que hace al culturalismo. El primer texto me sugiere cuál sería la reacción de Ortega ante la cultura de masas o los medios de comunicación de masas. Su profecía del hombre-masa se cumple con holgura en estos momentos por todo el mundo. Sin embargo, la cultura ha sido siempre obra de unos pocos, de los mejores. “La cultura es la verdadera humanidad, es lo humano: con la expansión de las virtudes nobles no se hacen mayores, más intensas estas virtudes. En cada época *unos hombres privilegiados*, como cimas de montes, logran dar a lo humano un grado más de intensidad: lo que sucede a la muchedumbre carece de interés. Lo importante es que la humanidad, la cultura, aumente su capital en unos pocos: que hoy se den algunos individuos más fuertes, más bellos, más sabios que los más sabios, más bellos y más fuertes de ayer”<sup>15</sup>.

Juntamente, con la crítica que hacía a las abstracciones científicas de la modernidad, también critica las abstracciones del *culturalismo*, que no es sino *pathos* romántico encubierto, nostalgia de absolutos y búsqueda de esquemáticas racionalidades. “La vida del hombre –o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico- tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. El pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa, constituyen esa dimensión... la vida humana se presenta como el fenómeno de que ciertas actividades inmanentes al organismo trascienden de él... Ahora podemos dar su exacta significación al vocablo ‘cultura’. Esas funciones vitales –por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos-, que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital, son la cultura. No se deje, pues, en vago contenido a este término. La cultura consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que digestión o locomoción”<sup>16</sup>. A primera vista se podría interpretar este texto como una visión bastante materialista de la cultura, sin embargo las ideas de Ortega sobre la cultura también radican en la vida,

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, I, 178: *El sobrehombre* (1908).

<sup>16</sup> *Ibid.*, III, 581: *El tema de nuestro tiempo* (1923).

que no existiría sin su función biológica. ¿Todo se reduce a biología o todo se reduce a espíritu?

“Se ha hablado mucho en el siglo XIX de la cultura como ‘vida espiritual’ – sobre todo en Alemania. Las reflexiones que estamos haciendo nos permiten, afortunadamente, dar un sentido preciso a esa ‘vida espiritual’, expresión mágica que los santones modernos pronuncian entre gesticulaciones de arrobos extáticos. Vida espiritual no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital... Justicia, verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas, y no sólo en la medida en que son útiles a la vida. Consecuentemente, las funciones vitales en que esas cosas se producen, además de su valor de utilidad biológica, tienen un valor por sí... Pues bien: el sentimiento de lo justo, el conocimiento o pensar la verdad, la creación y goce artísticos tienen sentido por sí, valen por sí mismos aunque se abstraigan de su utilidad para el ser viviente que ejercita tales funciones. Son, pues, vida espiritual o cultura. Las secreciones, la locomoción, la digestión, por el contrario, son vida infraespiritual, vida puramente biológica, sin ningún sentido ni valor fuera del organismo. A fin de entendernos, llamaremos a los fenómenos vitales, en cuanto no trascienden de lo biológico, ‘vida espontánea’”<sup>17</sup>.

Sería un error interpretar a Ortega en sentido materialista y no digamos en sentido marxista, como si la materia biológica fuese la infraestructura en la que se apoyan los valores de justicia, verdad o belleza. Lo biológico o “vida espontánea” es distinto de la cultura. “No creo que el más escrupuloso beato de la cultura y de la ‘espiritualidad’ eche de menos privilegio alguno en la anterior definición de estos términos. Solo que yo he cuidado de subrayar en ellos *una faceta que el culturalista procura hipócritamente borrar y deja como en olvido*. En efecto, cuando se oye hablar de ‘cultura’, de ‘vida espiritual’, no parece sino que se trata de otra vida distinta e incommunicante con la pobre y desdeñada vida ‘espontánea’. Cualquiera diría que el pensamiento, el éxtasis religioso, el heroísmo moral pueden existir sin la humilde secreción

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, III, 581-582.

pancreática, sin la circulación de la sangre y el sistema nervioso. *El culturalista se embarca en el adjetivo 'espiritual' y corta las amarras con el sustantivo 'vida' sensu stricto*, olvidando que el adjetivo no es más que una especificación del sustantivo y que sin éste no hay aquel... No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad, en el sentido más *terre à terre* que se quiera dar a esta palabra. Lo espiritual no es menos vida ni más vida que lo no espiritual"<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, III, 582-583.

## 2. Literatura y filosofía

Cuentan, quizá las leyendas, que Ortega estuvo dudando en su juventud si dedicarse a la literatura o a la filosofía y que la decisión fue el ¿cara o cruz? de una moneda. Lo ciertamente seguro es que Ortega es un gran literato y que estuvo siempre buscando en la literatura claves para interpretar su propia filosofía, porque la literatura, sobre todo la novela y el teatro, llegaba más a la vida que los esquemas abstractos filosóficos. Tendría un ilustre predecesor en Platón, a quien el encuentro con Sócrates le apartó de la literatura para dedicar su vida a la filosofía. También podemos afirmar de él que es una de las cumbres literarias de la cultura, cuya trayectoria siguieron Plotino y san Agustín en la antigüedad y que fue imitado también en el mundo moderno al combinar literatura y filosofía. Ortega se entusiasma con Goethe, a quien considera pensador y literato, y sigue los pasos de Nietzsche y Bergson, premio Nobel de literatura, en la forma de expresar literariamente su filosofía. La crítica que hace a Platón al decir que no tenía buen estilo filosófico se convierte en alabanza de sus dotes literarias, que el joven Ortega admiraba: "Platón no tenía buen estilo filosófico. Era demasiado escritor para tenerlo. Hay, ciertamente, en su vasta producción, algunos lugares de buen estilo intelectual, pero la gran masa de sus escritos es, en su modo de decir, frecuentemente literaria y no filosófica. Es más, a despecho de no pocos trozos en que lo es prodigiosamente, los griegos no consideraron nunca a Platón como un 'buen escritor', es decir, como un escritor 'ático'. Nos irritará el hecho, si nos empeñamos en irritarnos, por lo que no merece la pena, pero es incuestionable que los griegos vieron en Platón un escritor 'barroco'. Lo que nosotros llamamos así, llamaron los helenos 'asianismo', el estilo lleno de volutas y ornamentaciones"<sup>1</sup>. El estilo de Platón junto al de Nietzsche va a ser el espejo en el que se mira Ortega<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, VI, 809: *En torno al coloquio de Darmstadt* (1951).

<sup>2</sup> Cf. A. Regalado García, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid 1990, 15-17.

La expresión se convierte en reflejo del pensar y por tanto de mi relación con las cosas. La pobreza o riqueza de un pensamiento se manifiesta en el lenguaje: “Lo humano es lo articulado, lo expresivo; lo inexpresable es lo infrahumano”<sup>3</sup>. “Las cosas verdaderamente humanas son claras, precisas, expresas, comunicables, o, de otro modo, el pensar, el sentir, el querer sólo llegan a aquella buena sazón y madurez que llamamos cultura merced a la expresión. Un espíritu de gran potencialidad se creará un idioma multiforme y sugestivo; un espíritu pobre, un idioma enteco, reptante, sin moralidad ni energía”<sup>4</sup>.

Ortega siempre fue consciente no solo del valor de la palabras sino de que su contexto, la lengua, hecha por un pueblo, reflejaba la forma de entender la vida y en definitiva su propio modo de acercarse a las cosas y de interpretar la realidad. Con las palabras se construía la casa del ser o se tallaba la realidad, según escuchaba a Heidegger o a Unamuno. “La articulación es necesaria a la palabra, a fin de aprisionar el contorno preciso y estable de los conceptos, de las imágenes exactas y complejas; mas para expresar una explosión de alegría o de amargura donde el motivo, la causa, son informes y sin interés, donde lo importante –la realidad interna- es la conmoción del alma toda, lo subjetivo, *basta con un grito*”<sup>5</sup>. Frente al grito del niño que expresa su intimidad con una interjección, el otro extremo del idioma está en las palabras que utiliza el sabio o científico: “Podemos suponer que la intimidad de un sabio debe estar henchida casi en su totalidad de *conceptos, observaciones y razonamientos exactísimos y complicados sobre puntos de su ciencia*. Este espíritu admirable debe hallarse lleno de realidades científicas, es decir, de nociones e imágenes, donde lo subjetivo, lo individual, lo sentimental apenas se mezcla. Para poner fuera ese mundo exacto, real, que lleva dentro, necesita el sabio de un *idioma exacto*, sumamente trabajado, capaz de toda precisión y libre de los caprichos subjetivos. Por eso se expresa en términos técnicos, palabras cristalizadas, rígidas, geométricas, de silueta expresiva tan inequívoca, que son ellas mismas como cosas. El *lenguaje técnico* es una forma extrema de lenguaje en que la

---

<sup>3</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, II, 126: *Sobre la lengua francesa* (1916).

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, II, 245: *Teoría del impropio*, en *Una primera vista sobre Baroja* (1910).



palabra expresa un *máximo de idea* y un *mínimo de emoción*<sup>6</sup>. En un extremo nos encontraríamos con el lenguaje científico y en el otro el lenguaje de los niños y, en general de la pasión, “en que la palabra, que aun casi no lo es, expresa un mínimo de idea y un máximo de efectividad. Esto es la interjección, o sea el término técnico de las pasiones. *Entre ambos extremos flota la vida del idioma*; la interjección es su germen, el término técnico es su momia. Y paralelamente corre aquella interioridad por él extrinsecada, desde la psique elemental, apasionada y discontinua a la mente unífica que cristaliza en un sistema de ideas”<sup>7</sup>. “Toda palabra tiene, pues, dos polos, dos direcciones. Una de éstas la empuja a expresar puramente una idea; la otra tira de ella hacia atrás y la induce a expresar puramente un estado pasional. En cada momento, lo que cada palabra expresa es un compromiso entre ambas tendencias”<sup>8</sup>.

Si para Ortega la realidad radical es la vida y, por tanto, la vida es la que fundamenta toda su filosofía, también, obviamente, sus ideas lingüísticas, que son verdaderamente actuales, sobre todo al convertir la razón vital en *razón narrativa*. Como consecuencia del lugar central que ocupa en su pensamiento tanto la *razón vital* como la *razón histórica* convertida en *razón narrativa*, Ortega aboga por utilizar en la investigación histórica los métodos de la biografía, y el análisis generacional, así como los análisis etimológicos, que serían una especie de *arqueología del decir*, que, a la vez, es también “una hermenéutica de la vida, al filo de aquellas cristalizaciones de sentido, que por su carácter espontáneo y entrañable no han sido aún mediatizadas por la explícita reflexión conceptual. De ahí que Ortega subraye con énfasis que la filosofía tiene que *echar raíces en la lengua viva*, haciéndola hablar de nuevo en la plenitud de sus registros”<sup>9</sup>.

“La lengua como tal –no el hablar- es obra de la colectividad, es un instrumento que permite un mínimo de comunicación. Al ser instrumento, está constituido

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, II, 244.

<sup>7</sup> *Ibid.*, II, 245.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura: aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona 1984, 417.

en cada momento por un sistema de formas fijas, tanto gramaticales como semánticas, que preexisten a nuestro pensar individual, que preexisten a nuestro concreto hablar. La lengua es, pues, una organización del pensamiento que procede de nuestro contorno social y dentro de la cual tiene que moverse nuestro personal pensar. Este, al intentar fluir según su propia inspiración, choca con aquellas formas preestablecidas. Si las formas de la lengua se hallan, con exceso, cargadas de pasado, de múltiples conceptos antiguos que en ellas perduran momificados, de demasiadas experiencias hechas con ellas y con las cosas que nombran, el pensamiento individual se encuentra con palabras y giros que están tan endurecidos o tan envilecidos que no logra producir en ellos esas leves modificaciones o innovaciones merced a las cuales podría expresar sus originales intenciones. La palabra se ha hecho materia córnea, la lengua padece arterio-esclerosis –síntoma de vejez en una civilización”<sup>10</sup>. Sin lugar a dudas el pensamiento español le debe a Ortega la invención de una terminología filosófica que buscó sus raíces y su tronco literario con la mejor literatura del Siglo de oro. Algunas de las expresiones filosóficas que él puso en circulación en nuestra lengua se han incorporado al habla popular en el quehacer ordinario de la vida, como circunstancia, vivencia, ensimismamiento etc.

## 2. 1. Cervantes

Ortega se relacionó con los grandes literatos contemporáneos suyos, y comentó en conferencias y artículos sobre todo las obras de Baroja y Azorín, entre los más conocidos. Pero quizá la importancia de la literatura para Ortega no estuvo tanto en sus contemporáneos sino en quien fue para él paradigma de alguna de sus ideas filosóficas y de sus ideas sobre España. De Cervantes, a quien me estoy refiriendo, llega a afirmar que “en la historia de la cultura acaso pese más Cervantes que todo el continente africano”<sup>11</sup>. En su libro

---

<sup>10</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, VI, 888: *Individuo y organización* (1954).

<sup>11</sup> *Ibid.*, II, 111: *Viaje de España* (1916).

*Meditaciones del Quijote* nos habla de la manera cervantina de acercarse a las cosas. ¿Era el Quijote o Cervantes quien le sirvió de símbolo hispánico? El hombre se hace a sí mismo con las cosas que le están ofrecidas, la circunstancia, hace con ella vida, su vida. El destino del hombre es imponer a lo real su proyecto personal, convertir eso que simplemente hay, la circunstancia, en verdadero mundo, en vida humana personal. La fórmula de la intuición fundamental de Ortega queda en la famosa máxima “*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo*”. El yo es inseparable de la circunstancia, y no tiene sentido aparte de la circunstancia; pero a la inversa, la circunstancia sólo se constituye en torno al yo. En todo, hasta en las menudas cosas del vivir cotidiano, es posible desplegar el heroísmo, que es la actividad del espíritu humano. Ortega descubre en Azorín lo humilde de la circunstancia, y en Baroja la necesidad de una heroicidad, de una voluntad positiva. La síntesis de ambas visiones aparece en nuestro filósofo Cervantes. Lo que aprende de Cervantes es que la *realidad* está formada siempre por dos componentes, vinculados entre sí: *un yo y su paisaje*. A este vínculo llama perspectiva. En la crítica que Ortega hace del idealismo voluntarista nos indica que el paisaje se perdería tras las exigencias de una voluntad que confunde su propio querer con el auténtico estado en que las cosas hacen acto de presencia. El paisaje o circunstancia, entendido como la otra mitad de nuestra persona, de nuestro ser, constituye nuestro ámbito de capacidades y posibilidades, pero, por ello mismo, el paisaje es nuestra limitación y nuestro destino<sup>12</sup>.

La superación del realismo y del idealismo se hace patente en la visión cervantina: La realidad no se da ni en el yo sentiente o pensante, ni en las cosas mudas e inertes, sino como interrelación entre ambos. Cervantes no es explicable sin la tradición española anterior. Sin las “condiciones de existencia” de ser español. La realidad entera española del siglo XVI está condicionada por él, del mismo modo que él no sería lo que fue si no hubiese sido español. La realidad de la España de fines del siglo XVI era una realidad conciliable, encajable con lo que él significó. El estudio de su libro *Meditaciones del Quijote*

---

<sup>12</sup> Cf. J. Lasaga Medina, *Figuras de la vida buena*, Enigma, Madrid 2006, 67-82.

se centra no en el personaje protagonista del libro sino en el propio libro, es decir, en el quijotismo del autor, Cervantes. “Este es para mí el verdadero quijotismo: el de Cervantes, no el del Quijote”<sup>13</sup>. El axioma, a la vez teórico y práctico, de la filosofía de Ortega, enuncia que no se puede aspirar a cambiar lo real de acuerdo al deseo sino en razón de lo que tolera la realidad misma y de las virtualidades que la inteligencia descubre en ésta. Las cosas están “vivas” y toman “decisiones”. En esto consiste la manera cervantina de acercarse a las cosas.

La vertebración de España se manifiesta máximamente en Cervantes porque él fue auténtico en su circunstancia al tomar y superar el pasado. Cervantes no pudo darse en otra circunstancia que no fuera la de España a fines del siglo XVI e inicios del XVII. No sólo la literatura española está condicionada por Cervantes, también la realidad entera española aparece condicionada por él.

Si como hemos visto Cervantes ha sido quien acaparaba la atención del modelo que Ortega proponía más allá de un escueto análisis literario, ¿qué piensa del protagonista de la novela cervantina? En la figura del Quijote ve Ortega la síntesis del problema que acompaña en todo momento a los españoles: “Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la acre hostilidad de su porvenir, descende entre ellos Don Quijote...Cervantes compuso en su *Quijote* la crítica del esfuerzo puro”<sup>14</sup>. El esfuerzo puro lleva a la melancolía. “Don Quijote es, como Don Juan, un héroe poco inteligente; posee ideas sencillas, tranquilas, retóricas, que casi no son ideas, que más bien son párrafos. Sólo había en su espíritu algún que otro montón de pensamientos rodados como los cantos marinos. Pero Don Quijote fue un esforzado: del humorístico aluvión en que convierte su vida sacamos su energía limpia de toda burla. ‘Podrán los encantadores quitarme la ventura; pero el esfuerzo y el ánimo será imposible’. Fue un hombre de corazón: ésta es su única realidad, y en torno a ella suscitó un mundo de fantasmas inhábiles. Todo alrededor se le convierte en un pretexto para que la voluntad se ejercite, el corazón se

---

<sup>13</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, I, 761: *Meditaciones del Quijote*. (1914).

<sup>14</sup> *Ibid.*, II, 664: *La melancolía en Meditaciones del Escorial* (1915).

enardezca y el entusiasmo se dispare. Mas llega un momento en que se levantan dentro de aquel alma incandescente graves dudas sobre el sentido de sus hazañas. Y entonces comienza Cervantes a acumular palabras de tristeza. Desde el capítulo LVIII hasta el final de la novela todo es amargura... Por vez primera toma a una venta como venta. Y, sobre todo, oíd esta angustiada confesión del esforzado: La verdad es que *'yo no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos'*, no sé lo que logro con mi esfuerzo”<sup>15</sup>.

## 2. 2. La metáfora

La relación entre lenguaje y pensamiento aparecen en el mundo de la filosofía clásica con la precisión que Aristóteles dio al tema y que posteriormente ha sido un lugar común en casi todos los filósofos, al menos antiguos y medievales. Curiosamente fue el mundo moderno, con su exaltación de la razón interiorista, el que valoró menos el lenguaje. Tendremos que llegar a nuestros días para que el lenguaje se convierta en uno de los temas claves de la filosofía. El pensamiento orteguiano no dice nada nuevo en este largo párrafo citado, pero sí nos aclara la idea aristotélica de que la palabra manifiesta las raíces sociales del ser humano. El *logos* griego es mucho más que pura emisión de voz, el “hablar es una de las cosas que hacemos en nuestra vida, y se trata de entender cuál es su papel en ésta, cuál es su oficio o función. La vida de cada cual –no la biológica, sino la biográfica- es un organismo donde nada es inerte: todo lo que en ella se hace se hace por algo y para algo, queramos o no. Hablar es manifestar. Pero esta manifestación tiene doble sentido. Yo puedo poner de manifiesto a otro mis pensamientos, que mientras tanto permanecían ocultos. En este caso hablar es conversar. Desnudo mis ideas ante el prójimo, le hago partícipe de ellas o se las participo. Pero de otro lado, mis pensamientos son también un hablarme a mí mismo. Cuando Homero describe a Aquiles furioso, que retraído en su tienda bélica

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

premedita solitario venganzas, dice que Aquiles se quedó hablando consigo. ¿Quiere esto decir que yo me manifieste a mí mismo mis pensamientos, es decir, que primero pienso y luego me formulo y me digo eso que he pensado? No; *no hay pensamiento plenario que no sea habla*. El pensamiento es ya por sí fórmula, locuela, enunciación. Al hablar no sólo digo a alguien, sino que digo algo, y ese decir algo (sea a otro, sea a mí) es el pensar.

Ahora bien: cuando yo digo a alguien algo es que antes me lo dije a mí, o lo que es igual, lo pensé. *Pensar y conversar son, pues, dos especies del hablar*, y aquél, la primaria o radical. Se dice que no habría lenguaje si el hombre no fuese una criatura social, si en torno al individuo no existiesen los prójimos. Pero ¿es que existiría pensamiento si el hombre fuese un ente solitario? No digamos tonterías. *Pensamiento y lenguaje son funciones inseparables* y ni más ni menos *oriundas de la sociabilidad* la una que la otra. Por este lado no hay diferencia esencial ninguna. Pero en el individuo antecede el habla íntima, el decirse a sí mismo algo, a la operación de comunicarlo. Por eso sostengo que –contra la opinión trivial– es preciso reconocer al hablar-pensar una prioridad sobre el hablar-conversar. Tenían razón los griegos cuando hicieron equívoco el vocablo *logos*, encargándole de significar indistintamente *decir* y *pensar*<sup>16</sup>.

Expresión y contenido, materia y forma son los elementos imprescindibles de toda obra literaria y así nos lo comentaba Ortega a propósito de un libro de Azorín de 1912. Un libro “es *lo que hace* un hombre cuando tiene un *estilo* y ve un *problema*”<sup>17</sup>. Aquí intervienen tres elementos: un hacer, un estilo literario “sin estilo literario el libro se convierte en borrador” y, el problema, esto es, algo que decir, contenido, dado que “sin problema el libro se convierte en papel impreso”<sup>18</sup>. En el decir y en el pensar siempre manifestamos nuestro talante personal. El escritor juega con las distintas posibilidades de una lengua para expresar no solo bien sino con belleza lo que quiere transmitir. La forma orteguiana de escribir utilizó dos recursos literarios que al mismo tiempo son

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, IV, 580: *¿Qué es conocimiento?* (1931).

<sup>17</sup> *Ibid.*, I, 536: *Nuevo libro de Azorín* (1912).

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*

manifestación clara de su modo de hacer filosofía: la ironía y la metáfora. “La ironía consiste en tener una personalidad efectiva, sobre la cual se da uno el lujo de armar otra ficticia, inventada por uno mismo. Esto sólo puede permitírsele quien sienta muy segura socialmente su personalidad real, ¿y hay quien esté seguro de lo que es socialmente? Las duquesas menos que nadie. No saben qué hacer, las más discretas: si tomarse en serio como duquesas o comportarse como si no lo fueran. Les pasa como a nosotros, los escritores. Empezamos a sentir que la literatura no es ya un poder social, una magistratura; pero la gente todavía se pone a mirarnos, como a las jirafas del jardín zoológico. Esta duda radical que cada cual siente hoy sobre lo que es dentro de la arquitectura social, constituye una de las enfermedades de la época”<sup>19</sup>. “Definimos el lenguaje como el medio que nos sirve para manifestar nuestros pensamientos. Pero una definición, si es verídica, es irónica, implica tácitas reservas y cuando no se la interpreta así produce funestos resultados...Lo de menos es que el lenguaje sirva también para ocultar nuestros pensamientos, para mentir. La mentira sería imposible si el hablar primario y normal no fuese sincero. La moneda falsa circula sostenida por la moneda sana. A la postre el engaño resulta ser un humilde parásito de la ingenuidad”<sup>20</sup>.

He hablado antes de la ironía cervantina que no dejaba de ser ironía orteguiana, pues Ortega ponía en boca de Cervantes sus pensamientos y su forma literaria de ver la realidad. Pero remití a este momento del estudio lo que Ortega nos dice sobre la *metáfora*, tan profusamente utilizada en todos sus escritos no tanto como un recurso literario sino como un verdadero recurso filosófico.

¿Qué hizo Ortega con las metáforas? Sobre todo romper la esclerosis de los términos filosóficos al uso e intentar inundar de frescura un lenguaje petrificado e inexpresivo que era el que se encontraba en “casi todas las palabras más importantes de la lengua. Todo el que hoy se ocupa en pensar y se arriesga a escribir, se siente deprimido al advertir que *la parte más decisiva del*

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, III, 711: *Diálogo sobre el arte nuevo* (1924).

<sup>20</sup> *Ibid.*, IV, 349: *Prólogo para franceses de La rebelión de las masas* (1930).

*vocabulario se ha hecho inservible* porque sus vocablos están demasiado cargados de sentidos articulados, cadavéricos y no corresponden ni a nuestras ideas ni a nuestra sensibilidad”<sup>21</sup>.

Partamos de esta afirmación rotunda que hace Ortega: “La metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma de pensamiento científico”<sup>22</sup>. ¿A qué se debe esta clara apuesta por la metáfora? ¿Es una más de las expresiones sorprendentes de Ortega; una frase para congraciarse con poetas y literatos o sencillamente un recurso llamativo de captación de un público que le escuchaba o le leía? Ninguna de estas me parece la respuesta válida. La metáfora se convierte en un recurso y en una expresión de su filosofía, pero sobre todo es su filosofía de la vida que nos sacude, inunda y dinamiza para entender lo que somos en medio de esa misma vida. “Hay que tomar en serio estas expresiones de la lengua donde la humanidad ha ido decantando su milenaria ‘experiencia de la vida’. Estas expresiones son metáforas; pero la metáfora es el auténtico nombre de las cosas, y no el término técnico de la terminología. El término –en este sentido, no de concepto, sino de vocablo que lo designa-, el término técnico es una palabra cadáver, esterilizada, aseptizada, y que por lo mismo se ha convertido en ficha y ha dejado de ser viviente, de nombrar, esto es, de ejecutar ella por sí esa operación y función que es ‘decir de la cosa’ y llamamos nombrar. El verdadero sentido de nombre es ‘lo que sirve para llamar a alguien’. La palabra llama a la cosa que no está ahí, ante nosotros, y la cosa acude como un can, se nos hace más o menos presente, se dirige a nosotros, responde, se manifiesta. Por tanto, la noción de que el nombre llama a las cosas proviene del pensar ‘animalista’ primitivo en que toda cosa tiene alma, un centro íntimo, desde el cual oye, entiende la llamada, responde y viene”<sup>23</sup>. Los primeros escritos literarios que conoce la humanidad han narrado las hazañas de héroes y dioses en forma poética y “la poesía es metáfora; la ciencia usa de ella nada más. También podía decirse: nada menos”<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, VI, 888: *Individuo y organización* (1954).

<sup>22</sup> *Ibid.*, II, 505: *Las dos grandes metáforas. El Espectador* IV (1924).

<sup>23</sup> *Ibid.*, IX, 1136: *La idea de principio en Leibniz* (1947).

<sup>24</sup> *Ibid.*, II, 505: *Las dos grandes metáforas. El Espectador* IV, (1924).



Para terminar este apartado me parece imprescindible mostrar un ejemplo de cómo Ortega hace de su filosofía una metáfora y al mismo tiempo esta figura literaria se convierte ella misma en filosofía. Imaginemos a un cetrero que está con su halcón en el puño, sale volando y vuelve: “El yo es el gerifalte que vuelve siempre al puño, si el puño fuese un gerifalte –y no consiste en más que en esa inflexión del vuelo hacia dentro de sí. El pájaro que, dejando el firmamento y el espacio, anula con su vuelo el espacio retrayéndose a sí mismo –ala que es a un tiempo su propio aire-, diríamos un volar que es desvolar, deshacer el vuelo natural”<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, VIII, 317: *¿Qué es filosofía?* (1929).

### 3. España y Europa

Pocos pensadores españoles hubiesen vivido con más entusiasmo la incorporación de España a la Unión Europea que Ortega. En un momento de euroescepticismo predominante me parece muy oportuno dejar hablar a Ortega sobre este tema. Por supuesto la relación entre ambas en el pensamiento de Ortega supera con mucho las meras relaciones económicas o comerciales. Cuando Ortega hablaba de Europa pensaba sobre todo en la historia y cultura europea y quizá cuando se refería a España tuviese más en cuenta no solo la cultura sino también el atraso económico español. Pero precisamente el progreso económico europeo y el atraso económico español no se correspondían culturalmente. España podía y debía aportar algo a la cultura europea; podía ser la gran regeneradora de esa cultura.

En el capítulo sobre Goethe he dedicado un apartado al tema de la cultura europea porque, como decía allí, Goethe se convierte para Ortega en símbolo de la cultura europea, de lo que había sido hasta el siglo XIX y de lo que se vislumbraba a partir de entonces. Por esta razón conectaré con aquellos textos que sitúan sobre todo a finales del XIX y principios del XX la relación entre España y Europa. El principio del que parte Ortega al relacionarlas es claro: “En la *palabra Europa* comienzan y acaban para mí todos los *dolores* de España”<sup>1</sup>.

¿En qué consistían los dolores de España? Situémonos al comienzo del siglo pasado. En una España que al no haber resuelto gran parte de los problemas que arrastraba estalla en una guerra civil. ¿Cuál era la situación cultural de esa época? “Es como un retorno a aquella edad en que la piedra, el animal y el hombre valían, poco más o menos, lo mismo”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, 257: *Unamuno y Europa. Fábula* (1909).

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, 387: *Una polémica* (1910).

El diagnóstico orteguiano sobre España no es nada optimista: “No debe olvidarse que somos *un pueblo moralmente enfermo*. Vive el español de momento a momento, sin solidaridad consigo mismo y empuja su alma atomizada, pulverizada, como un vendaval la arenilla del desierto”<sup>3</sup>. El siglo XIX arrastraba consigo una falta de disciplina y de rigor intelectual en casi todo lo que se escribía y se hablaba. La inestabilidad de la vida pública, la discontinuidad de la enseñanza y la *bajísima calidad de las universidades* impedían la cristalización de un orden intelectual y la creación de un pensamiento y de una ciencia propios<sup>4</sup>. La situación de la universidad a comienzos de siglo XX no era muy distinta de la del siglo anterior; causa patetismo la descripción que de ella hace Ortega: “Bajo el nombre de universidad, una realidad tristísima; un edificio sucio y sin fisonomía, unos hombres solemnes que, repitiendo unas palabras muertas, propagan en las nuevas generaciones su ineptitud y su pesadumbre interior; unos muchachos escolares que juegan al billar, piden ruidosamente el punto y son dos veces al año clasificados en aprobados y suspensos. Tiene razón el lector: si eso es la universidad, en lugar de hallar en ella la categoría de la paz, habríamos de considerarla como categoría del achabacanamiento”<sup>5</sup>. Curiosamente algunos justificaban en los años 30 del pasado siglo la inercia mental española como fruto de la Inquisición y Ortega contesta no sin sorna que “lo característico de España no es que en ella la Inquisición quemase a los heterodoxos, sino que *no hubiese ningún heterodoxo importante que quemar*. Cuando por casualidad ha habido algún heterodoxo español importante, se iba fuera, como Servet, y era fuera donde lo quemaban. El fuego es un elemento, y lo ha habido en todas partes. Conviene que los españoles no disculpen su *inercia mental* con su Inquisición”<sup>6</sup>. También es necesario no solo ocuparse del mundo intelectual sino de las actividades económicas y comerciales: “Hora es ya de que reconozcamos la economía política y el arte del comercio como ciencias nutrices y que vengan a ocupar en nuestra actividad el lugar que dejaron vacío

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, II, 298: *Azorín o primores de lo vulgar*. *El Espectador* II, (1917).

<sup>4</sup> Cf. J. Marías, *Ortega I. Circunstancia y vocación*, Alianza, Madrid 1983, 53-54.

<sup>5</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, I, 245.

<sup>6</sup> *Ibid.*, II, 813: *Revés del almanaque*. *El Espectador* VIII, (1930).

al alejarse las marchitas soñaciones teológicas e históricas”<sup>7</sup>. Pero no nos equivoquemos pensando que la economía lo resuelve todo. En absoluto Ortega acepta la concepción marxista de que la economía es el motor de la historia y argumenta en contra con la misma historia de España: “No creo que haya habido raza más favorecida materialmente por el Demiurgo rector de las variaciones históricas. Si nuestra tierra no es muy extensa ni muy feraz –cosa esta discutible-, púsonos solícito a la vera del continente africano, que ha debido ser español en una tercera parte cuando menos. Mas por si no bastaba, vino Cristóbal Colón, después de rodar por la ruleta de Europa, a regalarnos reinos y provincias inesperados que tenían intestinos de oro. Si en algún caso es *falsa la concepción materialista de la historia*, que atribuye los sucesos humanos al capricho fatal de las riquezas, lo es con respecto a España. Decir que el *problema nacional sólo puede resolverse con dinero, es una opinión miope*. Hemos gastado dinero bastante para dejar de ser una estantigua de nación”<sup>8</sup>.

Cuando busca explicación a esta desidia española apunta en tres direcciones: los políticos, nuestros vicios y nuestra tierra. “Los hechos prueban con lamentable evidencia que no hay en las Cortes españolas quien quiera defender satisfactoriamente *los intereses de la cultura científica*. Por otra parte, es vano pretender que las muchedumbres populares tengan una sensibilidad que falta a los de arriba”<sup>9</sup>. Su vida pública dentro y fuera de España le proporcionaba abundantemente situaciones en las que comparar la vida intelectual de distintos países y llegar después a la conclusión “de que en el español este *hermetismo mental es un vicio permanente y endémico*. Y no por casualidad. Si el hombre español es intelectualmente poco poroso, se debe a que también es hermético en zonas de su alma mucho más profundas que el intelecto”<sup>10</sup>. A esto habría que añadir dos vicios más: la pereza, que, como diría Nietzsche, se manifiesta en la opinión pública, suma de las perezas individuales, y el vicio contrario, el recato, el celo de nuestras propias ideas que

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, I, 15: *Moralejas* (1903).

<sup>8</sup> *Ibid.*, I, 208-209: *La cuestión moral* (1908).

<sup>9</sup> *Ibid.*, I, 243: *Tropos* (1909).

<sup>10</sup> *Ibid.*, VIII, 363: *¿Qué es filosofía?* (1929).

no queremos dar a conocer por soberbia<sup>11</sup>. Y por último la tierra: “El dato geográfico es muy importante para la historia...No es aprovechable como causa que explica el carácter de un pueblo, sino, al revés, como síntoma y símbolo de este carácter. Cada raza lleva en su alma primitiva un ideal de paisaje que se esfuerza por realizar dentro del marco geográfico del contorno. Castilla es tan terriblemente árida porque es árido el hombre castellano. Nuestra raza ha aceptado la sequía ambiente por sentirla afín con la estepa interior de su alma”<sup>12</sup>. Hoy que imperan los nacionalismos y regionalismos estas expresiones de Ortega se convertirían en polémicas, sobre todo por el lenguaje tan políticamente incorrecto que emplea, pero no me resisto a completar estas ideas sin un texto en donde compara el paisaje *abrupto y duro* de Castilla con la *dulce* Francia. “Pajizos y ralos los trigales penden agarrados a las laderas, las sabinas hechas de nervios se estremecen al viento, algún destacamento de chopos monta su guardia en el regazo del valle, y sobre el blanco reverberante del camino real desliza sus sombras silenciosas la gente corvina que vuela errabunda, augural y rapaz... De Madrid a Miranda de Ebro, todo es dramático, nada es apacible. En cambio, de Hendaya a París todo es apacible y nada es dramático”<sup>13</sup>.

Después de este análisis pormenorizado de los dolores de España, escuchamos la frase ya casi tópica de que *España es el problema y Europa la solución*. “Decir Europa es gritar a los organismos universitarios españoles que son moldes troglodíticos para perpetuar la barbarie...decir Europa es detenerse ante un cuadro de Sorolla respetuosamente -Europa es, ante todo, una incitación a la respetuosidad- y exclamar: Verdaderamente, el arte, la emoción trascendente empieza donde el pintor acaba. Y es tomar con análogo respeto un libro eruditísimo del grande Menéndez y Pelayo y ponerle al margen del último folio: *Non multa sed multum!*”<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, I, 93: *Moralejas* (1906).

<sup>12</sup> *Ibid.*, II, 491-492: *Temas de viaje. El Espectador* IV (1922).

<sup>13</sup> *Ibid.*, II, 488: *¡Helion, Melion, Tetragrammaton! El Espectador* IV (1922).

<sup>14</sup> *Ibid.*, I, 338: *Nueva revista* (1910).

“Muchos años hace que se viene hablando en España de  *europeización*: no hay palabra que considere más respetable y fecunda que ésta, ni la hay, en mi opinión, más acertada para formular el problema español... La necesidad de europeización me parece una verdad adquirida, y sólo un defecto hallo en los programas de europeísmo hasta ahora predicados, un olvido, probablemente involuntario, impuesto tal vez por la falta de precisión y de método, única herencia que nos han dejado nuestros mayores. ¿Cómo es posible si no que en un programa de europeización se olvide definir Europa? ¿Es que, por ventura, no cabe vacilación respecto a lo que es Europa? ¿No es esta vacilación secular, este no saber un siglo y otro qué cosa sea exactamente Europa, lo que ha mantenido a España en perenne decadencia y ha anulado tantos esfuerzos honrados, aunque miopes?”<sup>15</sup>.

¿Hay que imitar a Europa? Esa podría ser la conclusión de alguien que leyese apresuradamente las obras de Ortega. Sin embargo él mismo nos recuerda una y otra vez que Europa está en crisis y que la cultura europea ya no da más de sí. Buscar una cultura europea no significa extranjerizarse; “hoy estamos afrancesados, anglizados, alemanizados: trozos exánimes de otras civilizaciones van siendo traídos a nuestro cuerpo por un fatal aluvión de inconsciencia. El hecho de que importemos más que exportamos es sólo la concreción comercial del hecho mucho más amplio y grave de nuestra extranjerización. Somos cisterna y debiéramos ser manantial. Tráennos productos de la cultura; pero la *cultura*, que es cultivo, que es trabajo, que es *actividad personalísima y consciente*, que no es *cosa* – microscopio, ferrocarril o ley-, queda fuera de nosotros. Seremos españoles cuando segreguemos al vibrar de nuestros nervios celtibéricos *sustancias humanas*, de significado universal – mecánica, economía, democracia y emociones trascendentes”<sup>16</sup>. Europeizarse quiere decir permanecer fiel a la circunstancia propia, ingrediente indispensable de nuestra vida española; desde esta circunstancia todo lo demás adquiere significado y sentido. No contar con la circunstancia sólo nos puede abocar a ser inauténticos, falseando la realidad, buscando utopías

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, I, 183: *Asamblea para el progreso de las ciencias* (1908).

<sup>16</sup> *Ibid.*, I, 340: *Nueva revista* (1910).

siempre negativas frente a los ideales. Europeizarse no significa perder lo propio, al revés, quiere decir potenciarlo y ofrecerlo. \_“Precisamente, cuando postulamos la  *europeización de España*, no queremos otra cosa que la obtención de una nueva forma de cultura distinta de la francesa, la alemana... *Queremos la interpretación española del mundo*. Mas, para esto, nos hace falta la sustancia, nos hace falta la materia que hemos de adobar, nos hace falta la cultura... Europa, cansada de Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra. España es una posibilidad europea. Sólo mirada desde Europa es posible España”<sup>17</sup>.

El problema de España nos remite al problema de qué es Europa. Porque “los modelos, las normas, las pautas no nos sirven. Tenemos que resolvernos nuestros problemas sin colaboración activa del pasado, en pleno actualismo-sean de arte, de ciencia o de política”<sup>18</sup>. “Tenemos la impresión de que los caminos tradicionales no nos sirven para resolver nuestros problemas”<sup>19</sup>.

*¿Por qué ahora España se convierte en solución de Europa?* “Por fortuna España es todavía todo lo contrario de un hotel Ritz. España es incómoda e inverosímil. Tiene siempre el aspecto de una vida a la deriva. Pero ahí está justamente su fuerza y su más fecunda admonición a los hombres de Europa. Porque la sustancia de la vida consiste en ser algo que, continuamente, a cada instante, puede fracasar. La edad moderna –que España ha eludido- se ha extenuado en el fatal esfuerzo de fingir que la vida es compatible con la seguridad. Pero ese esfuerzo la ha alejado de la vida, de la verdad de la vida, que en su raíz más honda no es sino trémula incertidumbre”<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, I, 336-337: *España como posibilidad* (1910).

<sup>18</sup> *Ibid.*, III, 916: *El arte en presente y en pretérito* (1925).

<sup>19</sup> *Ibid.*, V, 121: *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932)

<sup>20</sup> *Ibid.*, V, 324: *Prólogo a L’Espagne Grandiose et Fantastique de Serge Rovinsky* (1934).

## 4. Arte

Se podría hacer una auténtica historia del arte con las múltiples exposiciones, análisis y críticas elaborados por el pensamiento de Ortega. Esta historia recorrería desde Altamira hasta el siglo XX, sin seguir un orden ni cronológico ni temático, pero sí coherente con una visión de lo que él llama *arte antiguo* que llegaría hasta el impresionismo, aproximadamente hasta el siglo XX, y el *arte nuevo*, el arte del siglo XX, que se extiende en múltiples denominaciones desde el arte no figurativo hasta el realismo más provocativo. Tanto en arte como en toda su filosofía no está encajado nada en compartimentos sistemáticos y ordenados. Desde la lectura de un libro hasta la visita a una exposición de pintura o el recital de unos poemas le dan pie para hablar del arte en general y para relacionarlo con el núcleo de su pensamiento filosófico.

La tradicional división de la historia del arte que casi se ha hecho clásica desde el siglo XVIII, al considerar bellas artes, al menos como paradigma: la arquitectura, la escultura y la pintura, es modificada por Ortega en una formulación de cuatro artes, en la que únicamente se daría la pintura como arte común a la formulación clásica y a la suya: música, pintura, poesía y teatro. ¿Quiere decir que no consideraba arte a otras expresiones, tan importantes como la arquitectura o la escultura? Absolutamente no. Enlazando con lo que he expuesto al hablar de la moral, Ortega consideraba que el arte era una salida, junto a la ciencia y a la moral, para resolver el problema del hombre. “Cada arte nace por diferenciación de la necesidad radical de expresión que hay en el hombre, que es el hombre... El arte es el ensayo para resolver el último rincón del problema. Tenemos, por tanto, para nuestro asunto, que indicar en qué consiste el problema humano, del cual, como de un foco virtual, se derivan todos los actos del hombre, y luego, mostrando qué de ese problema queda en vías de solución por la ciencia y por la moral, obtendremos el problema puro y genuino del arte.



Las artes son sensorios nobles, por medio de los cuales se expresa a sí mismo el hombre lo que no puede alcanzar fórmula de otra manera. Como veremos, es característico del problema propio al arte ser insoluble. Ya que insoluble, el hombre intenta abarcarlo separando sus diversos aspectos, y *cada arte particular es la expresión de un aspecto genuino del problema general*. Cada arte, pues, responde a un aspecto radical de lo más íntimo e irreductible que encierra en sí el hombre. Y ese aspecto no será, por consiguiente, sino el tema de ideal de cada una. *La historia de un arte* es la serie de ensayos para expresar ese tema ideal que justifica su diferenciación de las otras artes: es la trayectoria que recorre como una alada flecha, para allá, al fin de los tiempos, clavarse en su meta. Y este punto en el infinito marca la dirección, el sentido, el ser de cada arte”<sup>1</sup>.

## 4. 1. Arte antiguo

Como la expresión “arte antiguo” puede llevar a equívocos, tengo que aclarar que la utilizo en el sentido orteguiano de todo el arte que iría desde las manifestaciones de arte primitivo hasta las corrientes artísticas del siglo XX.

En las anotaciones de los viajes que hace por toda España al llegar a la cueva de Altamira escribe: “Aquí, delante de esta cueva donde parece haber nacido el arte, reconozcamos que es éste un soberano azar. No cabe premeditarlo como un crimen o un negocio. Estos hombres de Altamira lo encontraron sin buscarlo. Vino sobre ellos como una revelación, como un bisonte”<sup>2</sup>. Delante de unas pinturas paleolíticas de hace más de trece mil años le surge la reflexión de la originalidad de los hombres que las pintaron y de su actitud ante la vida: “Esos restos de un arte mediterráneo prehistórico no son manifestaciones del imitativismo infantil: una poderosa voluntad artística se revela en aquellas enérgicas línea y manchas; más todavía, *una postura genuina ante el mundo*,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, II, 63: *Adán en el Paraíso* (1916).

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, 558-559: *Notas de vago estío. El Espectador V* (1927).

*una metafísica* que no es la abstracción del indoeuropeo, ni el naturalismo racionalista clásico, ni el misticismo oriental”<sup>3</sup>. “La obra de arte superior expresa siempre: la trágica condición de la existencia”<sup>4</sup>. El arte “es lo que la humanidad no ha podido expresar de otro modo”<sup>5</sup>. Si Ortega descubre en el hombre de Altamira una metafísica, por supuesto que no estaba nada lejana de aquello que él pensaba sobre el yo y la circunstancia; si la circunstancia es todo lo que rodea al yo, lo que le afecta de diverso modo, y se constituye como un cerco de posibilidad e imposibilidad, precisamente “por eso, porque la vida está constituida de un lado por la *fatalidad*, pero de otro de la necesaria *libertad* de decidirnos frente a ella, hay en su misma raíz materia para un arte... Todo arte implica la aceptación de una traba, de un destino, y como Nietzsche decía: el artista es el hombre que danza encadenado”<sup>6</sup>.

Aunque la reflexión de Ortega sobre el arte no se detiene en Altamira creo que era el lugar más adecuado para esos pensamientos genéricos sobre el arte. Después, también en lugares salteados y en épocas diferentes, se preguntará por arte clásico, por el románico, al que admiraba, pero sobre todo por el gótico. Sin embargo sus visiones de estas distintas etapas del arte no aportarían ideas nuevas sobre el arte en general, aunque sí sobre la época y la corriente artística que la reflejaba. Ante un arte que no era de nuestra época se imponía una mirada *irónica*: “La complacencia en el arte antiguo no es directa, sino irónica; quiero decir que entre el viejo cuadro y nosotros intercalamos la vida de la época en que se produjo, el hombre contemporáneo de él. Nos trasladamos de nuestros supuestos a los ajenos, fingiéndonos una personalidad extraña, a través de la cual gozamos de la antigua belleza. Esta doble personalidad es característica de todo estado irónico de espíritu. Y si apuramos un poco más el análisis de esa complacencia arqueológica encontraremos que no es la obra misma lo que *degustamos*, sino *la vida en*

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, 444: *Arte de este mundo y del otro* (1911).

<sup>4</sup> *Ibid.*, II, 137: *La Gioconda* (1916).

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, II, 62-63: *Adán en el Paraíso* (1916).

<sup>6</sup> *Ibid.*, VII, 435-436: *Sistema de la Psicología* (1915).

que fue creada, y que de ella es síntoma ejemplar, o para ser más exacto, la obra envuelta en su *atmósfera vital*<sup>7</sup>.

Hay una etapa de la historia del arte que le interesa especialmente y en la que se detiene con abundante producción literaria: el inicio del Renacimiento en Italia, sus artistas, y posteriormente el Barroco español, sobre todo Velázquez y el Greco, después especialmente Goya. A través de ellos ejemplifica los distintos valores de la cultura europea que representaban. Me voy a detener en lo que dice de la pintura italiana y de algunas reflexiones sobre Miguel Ángel o Leonardo. “Si contemplamos la evolución del arte fijándonos en su estrato básico nos aparece como la lucha ininterrumpida de dos clases de elementos que componen la obra. En todo cuadro aparecen representados objetos, es decir, que en él reconocemos cosas y personas merced a que las formas de estas cosas y personas han sido más o menos aproximadamente reproducidas. Llamaremos a éstas *formas naturales u objetivas*. Pero en el cuadro hay además otras formas: las que el pintor ha impuesto a las formas objetivas al ordenarlas y representarlas en el fresco o lienzo. Ya el agrupamiento de las figuras –cosas o personas- se hace según líneas arquitectónicas más o menos geométricas. A estas formas que no son las de los objetos, sino que a ellas son sometidos éstos, llamaremos *formas artísticas*. Al no ser formas de cosas, sino puras formas vacías, debemos considerarlas como ‘formas *formales*’ Con lo que logramos esta ecuación: todo cuadro es la combinación de una representación y un formalismo. El formalismo es el estilo.

En la *pintura italiana*, después de los ensayos iniciales, comienzan a predominar los formalismos o formas artísticas sobre las formas objetivas, es decir, que en el cuadro aparece el objeto deformado, de suerte que es, en rigor, un *objeto distinto del real, un objeto nuevo que no existe en la naturaleza* y que es invención del artista. El objeto así transformado produce una peculiar complacencia. Parece como si en su nueva figura estilizada se presentase siendo *como ‘debía ser’* o, dicho de otro modo, *en su perfección*. Hay, por lo visto, en el hombre un hondo secreto de deseos respecto a la forma de las

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, III, 914: *El arte en presente y en pretérito* (1925)

cosas. No se sabe por qué, preferiría que fuesen de otra manera que como en realidad son. La realidad le parece siempre insatisfactoria. De aquí que se sienta feliz cuando el artista le pone delante objetos que coinciden con sus deseos. Esto es lo que se llama *belleza*. El arte italiano fue durante tres siglos una constante fabricación de belleza. *El mundo de las cosas bellas es otro mundo que el real, y el hombre, al contemplarlo, se siente fuera de este mundo, extáticamente transportado al otro*. El placer de lo bello es un sentimiento místico, como todo lo que *nos pone en presencia de lo trascendente*<sup>8</sup>.

Quizá con demasiado esquematismo caracteriza a Miguel Angel como un artista de la *terribilità* viril y a Leonardo de la dulzura femenina. Ante Miguel Angel se repliega Leonardo hasta el último rincón de sí mismo y allí descubre todos sus poderes de feminidad: el retrato de Mona Lisa es la expresión de su íntima postura ante el mundo<sup>9</sup>. Caracteriza la pintura italiana porque “había consistido siempre en *pintar ‘belleza’, esto es, corporeidad idealizada*. La pintura italiana se inicia cuando comenzaban a ser desenterradas las esculturas greco-romanas. El entusiasmo que estos huesos marmóreos del pasado despertaron en Italia fue inmenso. De aquí que *la pintura naciera teniendo delante, como su ideal, la escultura*. Dicho en otra forma: la pintura de Giotto se traga la escultura y durante toda su historia la lleva dentro sin lograr expulsarla. *Se pretende fingir en dos dimensiones las tres de la corporeidad, es decir, se sugieren en el plano visible las experiencias del tacto*. Giorgione y Tiziano intentan llevar al arte hacia la dirección opuesta, pero Tintoretto es la prueba de que Venecia queda también prisionera del *estilo voluminoso*<sup>10</sup>.

Desde el arte barroco hasta el impresionismo Ortega va analizando cómo los contextos de los artistas son imprescindibles para captar lo que nos quieren decir. ¿Por qué se empezó a entender al Greco? “La existencia de este *suelo y subsuelo espirituales bajo la obra de arte* nos es revelada precisamente cuando delante de un cuadro nos quedamos perplejos por no entenderlo. Hace treinta años acontecía esto con los lienzos del Greco. Se levantaban como una costa

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, VI, 902: *Introducción a Velázquez* (1954).

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, II, 137: *La Gioconda* (1916).

<sup>10</sup> *Ibid.*, VI, 770-771: *Goya. Retratos* (1949)

de acantilados verticales, donde no era posible desembarcar. Entre ellos y el espectador parecía mediar un abismo, y, sin embargo, el cuadro se abría ante los ojos de par en par como otro cualquiera. Entonces se caía en la cuenta de que más allá de él, tácitos, inexpresos, soterraños, *existían los supuestos desde los cuales el Greco pintaba*<sup>11</sup>.

La larga relación que hace desde los pintores flamencos hasta el impresionismo es una forma indirecta de hablar de las cosas y del yo que siempre se sitúa en su circunstancia. Las cosas y las impresiones son el reflejo de realismo e idealismo, más allá del cual sitúa él la realidad de la vida que estaría reflejada en toda obra de arte. Me limitaré a subrayar todo aquello que trasluce lo fundamental de la filosofía orteguiana. “No hay nada más opuesto al realismo que impresionismo. Para éste no hay cosas, no hay *res*, no hay cuerpos, no es el espacio un inmenso ámbito cúbico. El mundo es una superficie de valores luminosos. Las cosas, que empiezan aquí y acaban allá, son fundidas en un portentoso crisol, y comienzan a fluir las unas por dentro de los poros de las otras. ¿Quién es capaz de coger una cosa en un cuadro de Velázquez de la última época? ¿Quién es capaz de señalar dónde empieza y dónde acaba una mano en Las Meninas? Aún se podría aspirar a tener un día entre los brazos el cuerpo marfileño y lánguido de la Mona Lisa; pero esa azafata que alarga el búcaro a la niña cesárea es fugitiva como una sombra, y si intentáramos aprehenderla quedaría en nuestras manos sólo una impresión”<sup>12</sup>. Podría hacer una trasposición artística a las dos primeras partes de la tesis. Algo así como plantear la diferencia entre el realismo y el idealismo.

“No cabe pensar antítesis mayor que la que existe entre los *pintores que buscan la naturaleza, las cosas, y los que buscan las impresiones de las cosas...* Los *naturalistas* –como italianos del siglo XV, flamencos y alemanes-, reúnen en el cuadro una serie innumerable de actos visuales; han investigado con idéntica acribia las figuras que han de ocupar el primer plano y las que han de asentarse en el último; han averiguado las deformaciones que el aire intermedio impone a los cuerpos lejanos (recuérdese lo que Leonardo escribe

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, III, 913: *El arte en presente y en pretérito* (1925).

<sup>12</sup> *Ibid.*, II, 144: *Del realismo en pintura* (1916).

sobre las gradaciones del azul, según las distancias); han aprendido anatomía, perspectiva, física. Se acercan a los cuerpos armados de todas las armas como si fueran a conquistar un áureo vellocino. *Y esto son, en realidad, las cosas para ellos; sublimes riquezas que contemplan los ojos codiciosos.* Porque son verdaderamente sensuales y amantes de la tierra y de las realidades sobre la tierra: se afanan en su persecución. *La realidad reina sobre el pintor como la mujer amada en la hora del paroxismo*<sup>13</sup>. En la fusión entre el yo y las cosas son estas las que marcan el molde al que tiene que someterse todo. La pintura tiene que ser tan perfecta como el modelo de la naturaleza.

“A la mirada persecutoria de *las cosas de los naturalistas* se opone la de Velázquez: Contemplad en sus autorretratos el desdén con que miran el mundo sus ojos cansados. Tras de sus hombros parece alzarse, como una musa doméstica, la indiferencia. Le importan sólo las *imágenes fugaces que* en un vibrar de los párpados envían *las cosas* a su retina. Y cada cuadro de este genio es, más bien que un pedazo del mundo, una inmensa retina ejemplar. Velázquez nos ilusiona, nos alucina. Lejos de obligar a sus ojos que se acomoden a las solicitudes de los cuerpos, hace que éstos se acomoden a su visión, y al pasar entre sus párpados apenas abiertos, quedan las cosas laminadas primero, luego pulverizadas en átomos de luz. La luz importaba a Velázquez, no los cuerpos de las cosas. La luz, que es la materia con que Dios creó el mundo. De Goya no hay que hablar en este respecto, porque el divino sátiro de la pintura *no es sólo indiferente ante las cosas*. Es iracundo. Se acerca a ellas, sí. No tiene la desdeñosa distinción de Velázquez. Pero se acerca a ellas con un látigo y fustiga como un energúmeno los pobres lomos jadeantes. En aquellos cuadros donde parece entregarse a las furias demoníacas que anidan en su corazón como rapaces aves negras en una torre de granito, *las cosas entran dilaceradas, acuchilladas, harapos de sí mismas*<sup>14</sup>. Los dos pintores españoles de los que habla en este texto se van a convertir para Ortega en símbolos de nuestra forma de ver la realidad. Igual que Cervantes en la literatura supo captar la realidad española en su circunstancia,

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

Velázquez busca la luz, “la materia con que Dios creó el mundo”, ambos se sitúan en el *antes* de lo que fundamenta la realidad.

“*El realismo español* es una de tantas vagas palabras con que hemos ido tapando en nuestras cabezas los huecos de ideas exactas. Sería de enorme importancia que algún español joven que sepa de estos asuntos tomara sobre sí la faena de rectificar ese *lugar común que cierra el horizonte* como una barda gris a las aspiraciones de nuestros artistas. Tal vez resultaría que somos todo lo contrario de lo que se dice: que *somos más bien amigos de lo barroco y dinámico, de las torsiones y el expresionismo*. Y sería buena nueva. Porque con la *palabra realismo* se quiere significar de ordinario una carencia de invención y de amor a la forma, de poesía y de reverberaciones sentimentales, que agosta miserablemente la mayor porción de las pinturas españolas. Realismo es entonces prosa. *Realismo es entonces la negación del arte*, dígase con todas sus letras... *Arte no es copia de cosas, sino creación de formas*”<sup>15</sup>. ¿A qué se está refiriendo Ortega cuando habla de realismo? El texto nos dice claramente que es la negación del arte. No sería, por consiguiente, el arte *naturalista* ni *impresionista*. No hay realismo español, sino dinamismo barroco y expresión.

El artista que desde Durero se considera un creador juzga que “el arte es siempre *una aspiración a divinizar las cosas*, dotándolas de los atributos peculiares al Ser Supremo, y el primor del artista estriba en haber hallado un secreto o manera de divinización”<sup>16</sup>. ¿Pero para qué nos sirve a nosotros el arte? ¿Qué pretende una obra de arte? ¿Se puede inmortalizar lo que es materia y pigmentos que se destruyen? ¿Se puede detener el paso del tiempo? “El arte radica en una irónica operación a la que se somete el espacio real. En el lienzo sólo hay dos dimensiones, al plasmar, al representarlas en el cuadro aparece la tercera dimensión, la profundidad. Esta está en el cuadro; pero reabsorbida por las otras dos; está y no está. Por esto, todas las cosas dentro de ese irónico espacio comienzan una existencia virtual, viven sin vivir

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, II, 307.: *Azorín o primores de lo vulgar*, en *El Espectador* II (1917).

en sí y mueren porque no mueren. Gozan así de una *vitalidad esencial y simbólica* que les ha logrado el ingenioso quehacer del artista sobre la tercera dimensión<sup>17</sup>. El arte nos hace caer en la cuenta del dolor de toda existencia, el drama que es la vida como problema. De alguna forma el arte hace que nuestras vidas dejen de ser vulgares, sórdidas. “Al tiempo que ‘nos acecha desde todos los rincones el hastío’ nos va cayendo gota a gota dentro de las entrañas el dolor universal: entonces advertimos la vacuidad de la existencia, entonces necesitamos beber los vinos generosos de las bodegas ajenas, entonces nos emboscamos en las escenas trágicas del arte o buscamos las saucedas lientas que plantó a la vera de algún río algún hombre grande y bueno cuyo pecho manaba otro río de ternura, idealismo y dulcedumbre. Pareciéndonos la vida sórdida e indigna de sufrir, la henchimos de arte y estibamos de imaginación las barcas lentas de nuestras horas.

¿Es, pues, el arte una actividad de liberación. ¿De qué nos liberta? De la vulgaridad... Vulgaridad es la realidad de todos los días; lo que traen en sus cangilones unos tras otros los minutos; el cúmulo de los hechos, significativos e insignificantes, que son urdimbre de nuestras vidas, y que sueltos, desperdigados, sin más enlace que el de la sucesión, no tienen sentido. Mas sosteniendo, como a la pompa el tronco, esas realidades de todos los días, existen las realidades perennes, es decir, las ansias, los problemas, las pasiones cardinales del vivir del universo. A estas son a las que llega el arte, en las que se hunde, casi se ahoga el artista verdadero, y empleándolas como centros energéticos logra condensar la vulgaridad y dar un sentido a la vida... Si no estás sumido en las grandes corrientes del subsuelo que enlazan y animan todos los seres, si no te preocupan las magnas angustias de la humanidad... no creo que pueda haber arte en su noble acepción que no radique en esas realidades perennes”<sup>18</sup>. Intencionadamente he dejado esta larga cita porque cualquier comentario o interrupción rompería la claridad y la belleza de sus palabras.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, I, 536: *Nuevo libro de Azorín* (1912).

<sup>18</sup> *Ibid.*, I, 98-99: *Moralejas* (1906).



## 4. 2. La deshumanización del arte

Ortega publicó en 1925 un libro con el mismo título de este apartado. Casi todas las referencias que voy a hacer a él servirán para avalar un resumen, por descontado siguiendo la interpretación de la lectura que me parece más correcta, de ese ensayo orteguiano.

Ortega se decanta por el *arte moderno* o lo que él llama *arte joven*. Curiosamente dice que el arte anterior, el que incluía en sí mismo una interpretación de la realidad y se alineaba junto a la filosofía y la religión para interpretar la realidad, es un *arte maduro y de viejos*. De ahí el escándalo que se produce en los biempensantes burgueses ante el arte joven. Durante el siglo XIX “poesía o música eran entonces actividades de enorme calibre; se esperaba de ellas poco menos que la salvación de la especie humana sobre la ruina de las religiones y el relativismo inevitable de la ciencia. El arte era trascendente en un doble sentido. Lo era por su tema, que solía consistir en los más graves problemas de la humanidad, y lo era por sí mismo, como potencia humana que prestaba justificación y dignidad a la especie. Era de ver el solemne gesto que ante la masa adoptaba el gran poeta y el músico genial, gesto de profeta o fundador de religión, majestuosa apostura de estadista responsable de los destinos universales”<sup>19</sup>.

Pero la crítica al arte joven no sólo se da entre los biempensantes burgueses, sino también entre el pueblo que no lo entiende y que con el arte romántico del siglo XIX llegó a creer que el arte siempre tiene un objeto, una materia o un tema que es el que interesa. Si además ese tema se decora con los sentimientos románticos, miel sobre hojuelas; estamos en el arte popular. Por esa razón el arte joven, el actual -Ortega habla de la primera mitad del siglo XX- es un arte antipopular. “Comprendo muy bien que al gran público no le

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, III, 874: *La intrascendencia del arte* (1925).

interese la obra de los pintores nuevos, y esta exposición no debe dirigirse a él, sino *exclusivamente a las personas para quienes el arte es un problema vivo y no una solución, un deporte esencial y no un pasivo regodeo*. Sólo ellas pueden interesarse por lo que es, más bien que arte, un movimiento hacia él, un rudo entrenamiento, un afán de laboratorio, un ensayo de taller. Ni creo que los artistas de hoy creen que su obra es otra cosa. Si alguien piensa que el cubismo es para nuestra época lo que fueron para la suya el impresionismo, Velázquez, Rembrandt, el Renacimiento, etc., comete, a mi juicio, un grave error. *El cubismo es sólo un ensayo de posibilidades pictóricas que hace una época desprovista de un arte plenario*. Por eso es tan característico del tiempo que se produzcan más teorías y programas que obras. Sólo que hacer eso – teorías, programas y esperpentos cubistas o de otra índole- es hacer lo más que hoy cabe hacer. Y de todas las actitudes que es dado tomar, la más profunda nos recomienda docilidad a la orden del tiempo. Lo otro, creer que el hombre puede hacer lo que guste en toda sazón, es lo que me parece frívolo y gran síntoma de puerilidad”<sup>20</sup>.

Lo que se buscaba en el arte antiguo era algún tipo de gran relato interpretativo de la realidad. El arte, desde los griegos y antes, ha interpretado y expresado la realidad humana; desde el Renacimiento siempre se daba una respuesta humana, una búsqueda de explicación humanista. Y esto también se dio en el arte hasta el final del siglo XIX. Llegó hasta el impresionismo; al que podemos considerar el último arte antiguo o viejo, según la expresión orteguiana.

En el arte antiguo, o imitábamos la naturaleza, a veces quedándonos por debajo de ella, o la intentábamos superar, pero siempre sabiendo que la naturaleza era el modelo perfecto. Cuando vemos una pintura de Rafael o Miguel Ángel su belleza no sólo está en la forma sino en un relato que se hace de modo perfecto y por eso decimos que son grandes maestros de la pintura.

¿Qué sucede con el arte posterior al impresionismo y que en parte nace de él? Ya no se imita la naturaleza con el ánimo de hacerlo lo mejor posible como

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, III, 911: *El arte en presente y en pretérito* (1925).

reflejo o copia de esa naturaleza perfecta. La naturaleza se descompone, se fragmenta en líneas y colores que responden más a la idea que tiene el pintor en la cabeza que a la copia. Las proporciones desaparecen, se resalta lo que el pintor entiende como rasgos característicos de ese cuadro y el tema o relato a veces ni existe: el relato se convierte en la impresión de formas y colores que el pintor tiene dentro de su cabeza. La idea, dice Ortega, es la que se proyecta en el cuadro.

Si esto es así: la metáfora de la realidad es lo objetivo, lo que “deshumaniza” el arte. Ya no se trata de intentar aproximarse a la realidad con una metáfora, sino que la metáfora se convierte en el objeto del arte que no sigue las líneas que diseñan el ser humano, sino el objeto que el artista quiere diseñar porque es un idea proyectada. La metáfora es lo primero, la idea es lo primero y después se expresa. No se imita la naturaleza con los rasgos humanistas, sino que se expresa, aunque sea desproporcionado y antinatural, lo que el artista ha concebido en su mente. Por eso el arte actual está *deshumanizado*. “El nuevo estilo, tomado en su más amplia generalidad, consiste en eliminar los ingredientes ‘humanos, demasiado humanos’, y retener sólo la materia puramente artística. Esto parece implicar un gran entusiasmo por el arte”<sup>21</sup>.

Pero volvamos a la idea de Ortega. También para él a veces le resulta difícil entender ese arte, que sólo los artistas entienden. A veces daría la impresión en su ensayo que Ortega se alinea con esos burgueses que, según él, desprecian al arte nuevo porque no lo entienden o les saca de sus casillas. “Baste traer al recuerdo lo que hoy es la pintura o la música o la literatura. No se trata de la apreciación personal que esos productos nos merezcan, sino de que *ostentan caracteres incuestionablemente extraños, donde se manifiesta una voluntad de ruptura con la continuidad cultural no solo de Occidente, sino toda cultura conocida*. La cosa es grave porque el arte, merced a que es un elemento muy tenue, suele ser la producción humana que más pronto acusa las tendencias profundas que germinan en el hombre, *como el humo de las chimeneas anuncia los cambios de los vientos*. Lo menos que se puede decir

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, III, 872: *Irónico destino* en *La deshumanización del arte* (1925).

es que *el arte de nuestro tiempo es todo él problemático* y que en él se manifiesta también la condición de extremista; como si el arte hubiera llegado a su extremo<sup>22</sup>. Pero si leemos con atención, Ortega, por contradictorio, que parezca toma posición a favor de ese arte nuevo o joven “deshumanizado”.

El arte, en la actualidad, no se situaría en la fila de la religión o la filosofía, tal como lo había hecho anteriormente: es decir, cuando el arte era una respuesta humana y humanista a lo que el hombre buscaba en su interpretación de la realidad. “*El nuevo estilo*, por el contrario, solicita, desde luego, ser aproximado al triunfo de los *deportes y juegos*. Son dos hechos hermanos, de la misma oriundez<sup>23</sup>. Ahora el arte estaría junto al juego o el deporte que no dejan de ser algo periférico respecto a las grandes preguntas humanas. Por eso Ortega emplea una palabra que podría sonar a interpretación superficial del arte como “farsa” lúdica. “La primera consecuencia que trae consigo ese retraimiento del arte sobre sí mismo es quitar a éste todo patetismo. En el arte cargado de ‘humanidad’ repercutía el carácter grave anejo a la vida. Era una cosa muy seria el arte, casi hierático. A veces pretendía no menos que salvar a la especie humana<sup>24</sup>. El arte moderno no trata de ser la respuesta a los grandes temas de una posible tragedia humana sino a los pequeños temas que el artista ve. Sólo es la parte de la humanidad que el artista ve, a veces convirtiendo cosas y animales en objeto de esa interpretación artística sin que aparezca ni siquiera el hombre y cuando aparece puede ser un hombre “deshumanizado” que se encuentra en los alrededores de su realidad no en el centro de las grandes preguntas humanas. “Todos los caracteres del arte nuevo pueden resumirse en este de su intrascendencia, que, a su vez, no consiste en otra cosa sino en haber el arte cambiado su colocación en la jerarquía de las preocupaciones o intereses humanos... las cosas de todo orden –vitales o culturales- giran en aquellas órbitas atraídas más o menos por el centro cordial del sistema. Pues bien: yo diría que el arte situado antes –como la ciencia o la política- muy cerca del eje entusiasta, sostén de nuestra persona, se ha desplazado hacia la

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, X, 390: *Apuntes sobre una educación para el futuro* (1953).

<sup>23</sup> *Ibid.*, III, 875: *La intrascendencia del arte* (1925).

<sup>24</sup> *Ibid.*, III, 873: *Irónico destino* (1925).

periferia. No ha perdido ninguno de sus atributos exteriores, pero se ha hecho distante, secundario y menos grávido”<sup>25</sup>.

Sería una falsa interpretación del ensayo orteguiano lo que a veces espontáneamente se dice: es verdad, ¡qué pena! el arte está “deshumanizado”. Ortega al menos se dedica a comprobar que eso es así; pero creo que se puede dar un paso más: es así y estoy de acuerdo con este arte joven que nos introduce en los alrededores de la humanidad, cuyo objetivo no es una interpretación humanizada de la naturaleza. “Buena parte de lo que he llamado ‘deshumanización’ y asco a las formas vivas proviene de esta antipatía a la interpretación tradicional de las realidades. El vigor del ataque está en razón directa de las distancias. Por eso lo que más repugna a los artistas de hoy es la manera predominante en el siglo pasado, a pesar de que en ella hay ya una buena dosis de oposición a estilos más antiguos”<sup>26</sup>.

Por eso el arte joven, “moderno” es un arte de minorías artísticas y por eso es antipopular y sólo lo entienden los privilegiados. Quizá Ortega vuelve a esa especie de aristocracia platónica en que la igualdad –no en derechos- es imposible. El artista se convierte en miembro de un grupo privilegiado que interpreta el objeto “ideal” que él tenía en su mente y ha expresado de forma poco ortodoxa con la tradición artística anterior al siglo XX. “La situación es tan delicada, tan paradójica, que sería injusto exigir a las gentes una súbita comprensión de ella... Habría que decir, poco más o menos: el arte actual consiste en que no lo hay, y es ineludible partir de esta convicción para crear y gozar hoy de arte auténtico. Esta fórmula, desarrollada, como dicen los matemáticos, se aclara progresivamente y pierde su aspecto insoportable. Casi todas las épocas han podido obtener un estilo artístico adecuado a su sensibilidad, y, por tanto, actual, prolongando en uno u otro sentido el arte del pasado. Tal situación era doblemente favorable. En primer lugar, el arte tradicional proponía inequívocamente a la generación nueva lo que había de hacer. Tal faceta, que en los estilos pretéritos había quedado sin subrayar y sin cumplir, se ofrecía a la explotación de los recién llegados. Trabajar en ella

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, III, 876: *Conclusión a La deshumanización del arte* (1925).

<sup>26</sup> *Ibid.*, III, 871-872: *Influencia negativa del pasado* (1925).

suponía conservar el fondo íntegro del arte tradicional. Se trataba de una evolución, de una modificación a que se sometía el núcleo inalterado de la tradición. Lo nuevo y lo actual era, por lo menos como aspiración, perfectamente claro, y de paso mantenía vivo el contacto con las formas del pasado. Eran épocas felices en que no sólo había un principio evidente de arte actual, sino que todo el arte del pasado, o grandes porciones de él, gozaban de suficiente actualidad. Así, hace treinta años, había en Manet una plenitud de presente; pero, a la vez, Manet ripristinaba a Velázquez, le proporcionaba cierto aire contemporáneo.

Ahora la situación es opuesta. Si alguien, después de recorrer las salas de la Exposición de Artistas Ibéricos, dijese: 'Esto no es nada. Aquí no hay arte', yo no temería responder: 'Tiene usted razón. Esto es poco más que nada. Esto no es todavía un arte... Si usted tuviese veinticinco años y una docena de pinceles en la mano, ¿qué haría?' Si el interlocutor era discreto, no podría contestar más que en una de estas dos formas: o proponer la imitación de algún estilo antiguo –lo que implica reconocer la inexistencia de un posible estilo actual-, o presentar concretamente un cuadro, un solo cuadro, que siendo heredero de la tradición insinúe un nuevo tema pictórico, señale algún rincón aun intacto en la topografía del arte usado. Mientras esto último no acontezca, será invulnerable la posición de quienes piensan que la tradición artística ha llegado a consumir todas sus posibilidades y es preciso buscar otra forma de arte. Esta exploración es la tarea de los artistas jóvenes. No tienen un arte; sólo son un intento hacia él. Por eso decía antes que el arte mejor del presente consiste en no haberlo, pues lo que hoy pretende ser plena y lograda obra de arte, suele ser, en verdad, lo más antiartístico que cabe: la repetición del pasado"<sup>27</sup>. La escena a la que hace referencia Ortega a la salida de una exposición de arte nos la encontramos habitualmente en las polémicas que suscita por ejemplo Arco o cualquier artista rompedor de la tradición. La pregunta sigue siendo actual: ¿Realmente esto es arte?

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, III, 909-910. *El arte en presente y en pretérito* (1925).

## 5. Religión

Este capítulo viene a completar todo lo dicho en el capítulo dos de la primera parte al descubrir el pensamiento orteguiano sobre el cristianismo. Las pinceladas de entonces, junto con las de ahora pueden acercarnos bastante a un tema que nunca ha aparecido de primera línea en Ortega. ¿Por qué? Hay que buscar las razones en el núcleo de su filosofía. Si *mi vida* es la realidad radical, en donde la circunstancia y mi yo se entroncan, ¿cabe una realidad tercera? Me parece ver el gesto relampagueante de Ortega: “Puede ser que quepa, pero ¿nos interesa más allá de lo que afecta a mi vida?” Siempre esta es la perspectiva del problema de Dios y siempre esta es la perspectiva del hecho religioso. Una respuesta rápida de Ortega diría también: estos temas me interesan desde la cultura, no desde la fe. Por tanto en este capítulo acogeré aquellos textos que nos ayuden a discernir cuál es el pensamiento de Ortega sobre todo del catolicismo español y de sus preocupaciones por una cultura que no se entendía sin esta coloración católica que en gran parte la había fundado.

Hemos estudiado cómo la vida humana es el área en que las realidades del yo y de las cosas están enraizadas. La realidad se asienta en *mi vida* y a ella hay que referir todo, aunque lo real pueda trascender a mi vida. El sentido efectivo de toda realidad se funda en su arraigo en mi vida. Puede incluso que lo que es real sea anterior, superior y trascendente a mi vida, independiente de ella, origen y fundamento de la vida –como es el caso de Dios-, de todos modos su realidad está arraigada en la “realidad radical” de mi vida, a la cual es referida en cuanto que es encontrada en ella. El que mi vida sea la realidad radical no significa que sea la única realidad ni la absoluta dado que en la vida se incluyen las otras realidades: Dios, mundo, hombre, cultura...Desde esta perspectiva que se encuentra mucho más explicitada en el discípulo de Ortega, Julián Marías, es desde la que hay que leer los distintos textos que escribe sobre Dios y la religión.

Podría parecer, al menos en las expresiones, que Ortega conecta con el pensamiento decimonónico de Feuerbach al escribir: “Es en el hombre radical y perenne este desmesurado afán de *proyectar* sobre el plano de lo sublime su propia silueta. Mirando en nuestro interior buscamos entre cuanto allí sirve lo que nos parece mejor y de eso hacemos nuestro Dios. *Lo divino es la idealización de las partes mejores del hombre* y no pocas de las formas religiosas consisten en el culto que la mitad de cada individuo rinde a su otra mitad, sus porciones ínfimas e inertes a las más nerviosas y heroicas”<sup>1</sup>. Las afirmaciones de Ortega sobre este tema siempre nos dejan una zona de penumbra que refleja su misma inseguridad. El planteamiento de esta vida, *mi vida*, no afirma nada sobre *otra vida*. “Pues no está dicho, inclusive, que *además de esta indudable ‘vida nuestra’* -que nos es dada- *no exista, acaso, la ‘otra vida’*. Lo cierto es que esa ‘otra vida’ es, en ciencia, problemática –como lo es la realidad orgánica y la realidad física- y que, en cambio, esta ‘nuestra vida’, la de cada cual, no es problemática, sino indubitable”<sup>2</sup>.

En un hipotético debate sobre ciencia y Dios en el que Ortega participase nunca haría afirmaciones rotundas sobre lo que esa ciencia positiva pudiese afirmar acerca de Dios. “Frente a estas dos preferencias antagónicas e igualmente exclusivas cabe que el atender se fije en una línea intermedia, precisamente la que dibuja la frontera entre un y otro mundo. Esa línea en que ‘este mundo’ termina, le pertenece, y es por tanto, de carácter ‘positivo’. Mas a la vez, en esta línea comienza el ultramundo, y es, en consecuencia, trascendente. Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios”<sup>3</sup>. A quien ha descubierto una verdad científica, ética o artística le consideramos un genio por su originalidad creativa, pero “el prototipo de la originalidad es Dios, origen, padre y manadero de todas las cosas”<sup>4</sup>. Nos quedamos con esta

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, VII, 642: *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916).

<sup>2</sup> Cf. J. Marías, *Ortega II. Las Trayectorias*, Madrid, Alianza, Madrid 1983, 309.

<sup>3</sup> J. Ortega y Gasset, *O. c.*, II, 607: *Dios a la vista. El Espectador VI* (1927).

<sup>4</sup> *Ibid.*, II, 32: *Renán* (1916).



*definición* de Dios y con la propia *indefinición* que Ortega hace en su filosofía sobre este mismo Dios.

Bastante más preciso es su pensamiento sobre la influencia de lo religioso en la vida social y sobre las relaciones de la representante de lo cristiano, la Iglesia, con el representante de la vida social y política, el Estado. Serían innumerables los textos que podría aportar sobre ello. Me limitaré a algunos representativos porque las ideas de Ortega son relativamente claras. No puede haber privilegios en una sociedad moderna, pero la religión ha de ser considerada como motor de la vida social en donde los intelectuales católicos tendrían que jugar un papel de primera línea que evitase una revolución de la izquierda o un totalitarismo de derecha. La religión debe incidir en la vida nacional ejerciendo una labor de pedagogía social para unir distintos grupos sociales. El anticlericalismo, tan de su época, no mejora nada; solo una religión encarnada, viva, auténtica y responsable hará que evitemos soluciones impuestas o heredadas. Ciertamente estas ideas podrían ser suscritas por casi todo el mundo. ¿Dónde está la originalidad de Ortega? No en lo que dice sino en lo que supone: “La arquitectura de nuestra vida –dije- tiene sus cimientos en el subsuelo; este cimiento soterrado son *las creencias*, no solo -repito- religiosas, sino cualesquiera, *lo que nos es absolutamente incuestionable*, tanto que, a veces, ni siquiera reparamos en ello de puro creer en ello, de puro sernos la realidad misma. *De nuestras creencias depende la figura de nuestra vida en lo fundamental*. Sobre su profundo estrato se levantan los edificios ya no poco artificiales de nuestras ideas y opiniones, incluso de las que tienen rango de verdades científicas”<sup>5</sup>. Las creencias no son los pensamientos que se tienen sino en los que se vive. Están en el ambiente: son compartidas por los miembros de la comunidad, y no se suele ser consciente de ellas.

En la arquitectura general de la existencia humana “el cimiento son las creencias no solo religiosas, sino de todo orden. *El hombre vive siempre desde ciertas creencias: desde ciertas creencias sobre lo que es el universo y él mismo*; sobre ellas se mueven nuestras ideas y opiniones. Pero cuando de

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, IX, 453: *Luis Vives y su mundo* (1940).

verdad creemos en una cosa esta creencia no se nos presenta como idea nuestra, sino como la realidad misma”<sup>6</sup>.

Las creencias religiosas se sitúan antes que las ideas y opiniones, pero también ellas forman parte de la cultura, la aventura humana en la que al final podemos encontrar a Dios. “Frente a lo problemático de la vida, la cultura –en la medida en que es viva y auténtica- representa el tesoro de los principios. Podremos disputar sobre cuáles sean los principios suficientes para resolver aquel problema; pero sean cualesquiera, tendrán que ser principios. Y para poder ser algo principio, tiene que comenzar por no ser a su vez problema. *Esta es la dificultad con que tropieza la religión y que la ha mantenido siempre en polémica con otras formas de la humana cultura, sobre todo con la razón.* El espíritu religioso refiere el misterio que es la vida a misterios todavía más intensos y peraltados. Al fin y al cabo, la vida se nos presenta como un problema acaso soluble o, cuando menos, no a *limine* insoluble”<sup>7</sup>.

¿Cuál era la situación de un intelectual católico en la primera mitad del siglo XX? El texto que el mismo Ortega cita la refleja muy bien: “Hemos sido educados en la fe católica -se lee en *El Santo-*, y al llegar a ser hombres, hemos aceptado sus más arduos misterios con un nuevo acto de libre voluntad; hemos trabajado para ella en el campo administrativo y social; pero ahora otro misterio surge en nuestro camino y nuestra fe vacila ante él. La iglesia católica, que se proclama fuente de verdad, impide hoy la investigación de la verdad, cuando se ejercita sobre sus fundamentos, sus libros sagrados, las fórmulas de sus dogmas, su pretendida infalibilidad. Para nosotros esto significa que la iglesia no tiene ya fe en sí misma. La iglesia católica, que se proclama ministro de la vida, encadena y ahoga hoy todo aquello que dentro de ella vive juvenilmente; apuntala todas sus ruinosas antiguallas. Para nosotros esto significa muerte, una muerte lejana, pero ineludible. La iglesia católica, que proclama que quiere renovar todo en Cristo, es hostil a los que queremos disputar a los enemigos de Cristo el llevar la dirección del progreso social. Para nosotros esto y otras muchas cosas significan llevar a Cristo en los labios y no

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, IX, 447.

<sup>7</sup> *Ibid.*, I, 789: *Meditaciones del Quijote. Meditación preliminar* (1914).

en el corazón. Tal es hoy en día la iglesia católica”<sup>8</sup>. Las ideas del modernismo teológico entonces en boga en el mundo católico son ensalzadas como una puesta al día del catolicismo. Este movimiento, que fue más un talante que doctrina concretas, fue condenado en 1907, pero su espíritu desembocó en una renovación de la teología católica que hizo posible el concilio Vaticano II (1962-1965), al que sin duda Ortega hubiese dado la bienvenida por sus aires renovadores. “No cabe pedir a la reforma modernista mayor nobleza, más fino sentido para lo que constituye la esencia tradicional de la moralidad y de la razón humanas. Es preciso, de un lado, el árbol dogmático, demasiado frondoso para el clima intelectual moderno, dar mayor fluidez a la creencia, sutilizar la pesadez teológica: se hace forzosa una reforma de la letra católica”<sup>9</sup>.

¿Qué pide y que desearía Ortega de los católicos? Que carguen sobre sus espaldas con toda la realidad de la vida y que sean consecuentes con la cultura de su tiempo. “El experimento mental que habría que hacer para comprender la situación del catolicismo y, en general, del *cristianismo en nuestra época* es imaginar en serio que el catolicismo tuviese de pronto y de verdad que tomar en peso, como posición radical y exclusiva, la humanidad de hoy. Pero acaece lo contrario: está en la oposición, que es siempre cómoda, y consiste en tomar lo que conviene en cada hora e irresponsabilizarse del resto. ¡Ah!, no; *el catolicismo en nuestro imaginario* experimento tendría, por ejemplo, que sostener *todas* las ciencias actuales, todas y, nótese, las ciencias –no los discursos anticlericales a los cuales es misérrimamente y fácil contestar. No coecemos contra el destino: es inútil. El hombre moderno y contemporáneo consiste, entre otras cosas, en arrastrar esa dualidad íntima y tener que atender al doble y opuesto imperativo de la fe y la razón”<sup>10</sup>. “Que los católicos españoles sientan el orgullo de serlo y sepan hacer de él lo que fue en otras horas: un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales, *apto para poner a España ‘en forma’ ante la vida presente*”<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, II, 21: *Sobre El Santo*, en *Personas, obras, cosas* (1916).

<sup>9</sup> *Ibid.*, II, 22.

<sup>10</sup> *Ibid.*, VI, 496. *En torno a Galileo* (1947).

<sup>11</sup> *Ibid.*, IV, 127: *Espíritu de la letra* (1927).

## 6. Política

He querido reflejar en este último capítulo todas aquellas dimensiones que, partiendo del núcleo del pensamiento orteguiano, desembocan en lo colectivo y social. Podría parecer que nada más opuesto a *mi vida* que lo que es la vida de los demás, los otros; sin embargo, *yo no construyo mi vida fuera de la circunstancia que son los otros*. Cuáles sean mis relaciones con ellos y cómo ellos afectan a mi vida será el objeto de este capítulo. El título también podría llevarnos a engaño porque sólo de pasada y como consecuencia hablaré del ejercicio del poder político. Tomo política en su acepción griega de *polis*, pues así lo suele hacer Ortega.

Toda la teoría orteguiana sobre sociología y política es un ejemplo de sus afirmaciones metafísicas. La vida humana es siempre individual: la mía, la tuya, la del otro; pero tiene una dimensión que va más allá del individuo. Yo me encuentro con otros hombres que forman parte de mi circunstancia, que a su vez hacen de mí una circunstancia suya. Vivo con ellos y ellos viven conmigo. Igual que el yo no se explica sin la circunstancia yo no me explico sin ellos, ni ellos sin mí. “La mayor porción de mi vida individual consiste en encontrar *frente a mí otras vidas individuales* que tangentean, hieren o traspasan por diferentes puntos la mía; así como la mía, aquellas. Ahora bien: el encontrar ante sí otra vida, no es lo mismo que hallar un mineral. Este queda incluido, incrustado en mi vida como mero contenido de ella. Pero otra vida humana ante mí no es sin más incluíble en la mía, sino que mi relación con ella implica su independencia de mí y la consiguiente reacción original de ella sobre mi acción. *No hay, pues, inclusión, sino convivencia*. Es decir, que mi vida pasa a ser trozo de un todo más real que ella si la tomo aislada, como suele hacer el psicólogo. *En el convivir se completa el vivir del individuo*; por tanto, se le toma en su verdad y no abstraído, separado. Pero al tomar *el vivir como un convivir*,

adopto un punto de vista que trasciende la perspectiva de la vida individual, donde todo está referido a mí en la esfera inmanente que es para mí mi vida”<sup>1</sup>.

Después de aclarar que nuestro vivir es convivir, Ortega hace una distinción sutil entre vida interindividual y vida social. “La *convivencia interindividual* es una primera transcendencia de lo inmediato y ‘psicológico’. Las formas de interacción vital entre dos individuos –amistad, amor, odio, lucha, compromiso, etc.- son fenómenos biformes en que dos series de fenómenos psíquicos constituyen un hecho ultrapsíquico. No basta que yo sea un alma y el otro también para que nuestro choque o enlace sea también un suceso psicológico. La psicología estudia lo que pasa en un individuo, y es enturbiar su concepto llamar también psicología a la investigación de lo que pasa entre dos almas, que al pasar entre las dos no pasa, a la postre, íntegramente en ninguna de ellas. Por eso digo que es un hecho trascendente de la vida individual y que descubre un orbe de realidad radicalmente nuevo frente a todo lo ‘psíquico’. Ese complejo de dos vidas vive a su vez por sí según nuevas leyes, con original estructura, y avanza en su proceso llevando en su vientre mi vida y la de otros prójimos”<sup>2</sup>.

Quizá si Ortega hubiese vivido en nuestros días, sin duda, habría conectado con todos los avances de la psicología social; sus finas observaciones las hubiera hecho más precisas al explicar la diferencia entre vida *interindividual* y *social*. “Pero esta vida interindividual, y cada una de sus porciones individuales, se encuentra también ante sí *un tercer personaje: la vida anónima –ni individual ni interindividual-, sino estrictamente colectiva*, que envuelve a aquéllas y ejerce presiones de todo orden sobre ellas. Es preciso, por tanto, trascender nuevamente, y de la perspectiva interindividual avanzar hacia *un todo viviente más amplio, que comprende lo individual y lo colectivo; en suma: la vida social*. Esta nueva realidad, una vez advertida, transforma la visión que cada cual tiene de sí mismo. Porque si al principio le pareció ser él una sustancia psíquica independiente y la sociedad mera combinación de átomos sueltos como él y como él suficientes en sí mismos, ahora se percata de que su

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, V, 245: *La filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología* (1932).

<sup>2</sup> *Ibid.*, V, 245-246.

persona vive, como de un fondo, de esa realidad sobreindividual que es *la sociedad*. Rigurosamente, no puede decir dónde empieza en él lo suyo propio y dónde termina lo que de él es materia social. Ideas, emociones, normas que en nosotros actúan, son, en su mayor número, hilos sociales que pasan por nosotros y que ni nacieron en nosotros ni pueden ser dichos de nuestra propiedad. Así notamos toda la amplitud ingenua de la abstracción cometida cuando creíamos plenamente recogida nuestra realidad por la psicología. *Antes que sujetos psíquicos somos sujetos sociológicos*<sup>3</sup>.

La relación social en sentido estricto es aquella en que los hombres funcionan impersonalmente, más allá de su individualidad concreta; no soy *yo* frente a un *tú*, sino *el* estudiante, *el* profesor, *el* jardinero, *el* juez. Lo social se manifiesta en los usos. ¿Qué son los usos? “Las relaciones entre el individuo y la gente no son propiamente humanas porque las gentes no son verdaderamente individuos. El amor, la amistad, son formas de comportamiento de un individuo determinado hacia otro individuo determinado y no intercambiable. Son relaciones interindividuales. *La gente*, empero, es el mero vehículo de las formas típicas de comportamiento y cada miembro de la gente encuentra la masa difusa de los otros ante sí, los cuales ejercen sobre él su característica presión. Ahora bien, casi todo lo que hacemos –y en este hacer va incluida la mayor parte de nuestros pensamientos- lo hacemos porque ‘la gente’ lo hace; es decir, mecánicamente, sin intelección de lo que hacemos y sin quererlo directamente. Tal comportamiento es lo que se llama *uso*”<sup>4</sup>. Los usos nos son impuestos, pero no es nadie determinado el que impone el uso sino que la realidad de la sociedad se hace presente en la imposición impersonal que nos hace a cada uno de nosotros. Ahora bien de dónde han brotado esos usos que se nos imponen: “En su origen histórico, el comportamiento que en su día será un uso, fue creación de algún individuo, fue una acción estrictamente humana, consciente y libre. Mas *para que llegue a ser uso tuvo que perder estas cualidades y convertirse en una realidad mecánica*, sin sentido inmediato, sin alma. Esto nos hace desembocar en una *paradoja* que parece inevitable, a saber, que lo propiamente social, que *la sociedad como sistema de usos, como*

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, V, 246.

<sup>4</sup> *Ibid.*, VI, 890-891: *Individuo y organización* (1954).

*organización automática de la vida humana es una realidad deshumanizada, desalmada, es lo humano mecanizado, trasmutado en algo así como naturaleza, es lo humano mineralizado*"<sup>5</sup>. La sociedad como paradoja es una mezcla extraña entre el puro mecanismo de la naturaleza que se expresaría en los usos sociales y la libertad del hombre.

Al llegar aquí podemos preguntarnos ¿cuál es la función de los usos? En primer lugar son pautas de comportamiento que nos permiten prever la conducta de los hombres que no conocemos para hacer posible la convivencia con ellos en cuanto extraños. "Cuando el hombre nace encuentra en su derredor ese sistema preestablecido de 'comportamiento típico', es decir, toda una organización de su vida individual. ¿De dónde procede, quién sostiene y cómo actúa esa organización? No podemos eludir estas tres preguntas... Tomemos como ejemplo la forma de comportamiento típico que es *la forma del saludo*. La pregunta de dónde proceda significa ahora para nosotros curiosidad sobre su origen histórico. Nuestra pregunta es actual. *El saludo es una acción de los hombres, pero esa acción ni la invento ni la decido yo*. Pero tampoco la inventa ni la decide ningún otro individuo determinado. Es un sorprendente fenómeno que se da en el universo: *es una acción humana que no tiene su origen actual en ningún hombre*. Yo me limito a ejecutarla mecánicamente. Soy en ella un autómatas... Ningún hombre, es decir, ningún individuo determinado es responsable de esa acción. Más aún: ningún hombre entiende siquiera esa acción en lo que tiene de concreta. Por tanto, es una acción que ejecutan los hombres pero que, en rigor, no es humana. No hay acción humana sin un sujeto consciente y responsable de ella"<sup>6</sup>.

"El verdadero *sujeto de la acción* que es el saludo no es, pues, nadie determinado, no es ningún hombre, sino *una difusa realidad*, que son los otros cualesquiera. Estos otros, al ser indeterminados no son propiamente individuos"<sup>7</sup>. Los usos, por tanto, son una herencia social que se impone, lo cual dependiendo de las distintas situaciones puede servir de rémora o de

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, VI, 891-892.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

acicate para el progreso histórico. “Todo uso es algo viejo, es arcaísmo. Esta es la causa de que la historia sea lenta, tardígrada... Este arcaísmo puede ser excesivo y perturbar la vida de los individuos. Entonces la sociedad muere por decrepitud. Viceversa, una vida colectiva de individuos puede comportarse con muy leve arcaísmo. ¿Qué pasa entonces? Que esa vida colectiva no es todavía una sociedad, un pueblo, una nación. Pero sería sumamente improbable que si la organización en que la sociedad consiste, no actuase mecánicamente, inhumanamente, si la acumulación de las creaciones dependiese solo de la inteligencia y de la voluntad de los individuos, hubiese podido darse en el universo el ser histórico que llamamos hombre”<sup>8</sup>. Los usos automatizan una gran porción de la vida humana, pero al mismo tiempo posibilitan una libertad que nos sería negada si no tuviésemos resueltos esos automatismos para poder dedicarnos a aquello que es estrictamente decidido por nosotros. Por eso Ortega nos dice que la sociedad no es una organización a la que libremente me asocio sino algo que me viene impuesto por el mismo hecho de ser hombre. “El comportamiento individual – entiéndase en toda su amplitud, que incluye sus pensamientos- se compone de dos clases de actos radicalmente distintos. Por un lado, consiste en actos que tienen su origen en la inspiración y la voluntad del individuo. Ellos constituyen lo que podemos llamar *‘vida personal’ del individuo que es siempre creación*. Por otro lado, consiste en actos que el individuo conscientemente ejecuta pero que no han sido ni deseados ni queridos por él, sino que le son, en un u otro sentido, impuestos por su contorno humano, por la colectividad o sociedad en que está sumergido. En ellos el individuo se comporta no creadoramente, sino, por el contrario, como un autómeta, es decir, automáticamente... Sabido es que ni aún la ciencia de las costumbres ha conseguido todavía hacer inteligible el origen verdadero y el auténtico sentido de ese comportamiento. Hay solo vagas e improvisadas hipótesis”<sup>9</sup>.

Según Ortega cuando decimos que el hombre es sociable estamos afirmando una verdad a medias, porque también es insociable. Quizá no esté lejos de su pensamiento aquella paradoja kantiana de la “insociable sociabilidad” del

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, VI, 889: *Individuo y organización* (1954).



hombre. De ahí se deriva que todo liberalismo que crea que la sociedad se regula espontáneamente no tenga razón, porque sólo un *mando* inexcusable ejecutado por un Estado hace posible la convivencia social. Por eso hemos de aclarar bien que en toda organización social una cosa es la democracia en donde el *mando* le ejercen todos y otra el liberalismo político que propugna que cuanto *menos mando* mejor. “Pero, como hace un momento habíamos gritado ¡Viva la democracia!, nos hacemos un poco de lío entre ambas expectoraciones entusiastas. En rigor, *este lío es la historia europea de los dos últimos siglos*. Liberalismo y democracia se nos confunden en las cabezas y, a menudo, queriendo lo uno gritamos lo otro. Por esta razón conviene de cuando en cuando pulimentar las dos nociones, reduciendo cada una a su estricto sentido. Pues acaece que liberalismo y democracia son dos cosas que empiezan por no tener nada que ver entre sí, y acaban por ser, en cuanto tendencias, de sentido antagónico”<sup>10</sup>.

Las ideas de Ortega nos facilitan una respuesta a esas preguntas que ante la crisis de la democracia y la corrupción de las instituciones políticas nos hacemos hoy: ¿Es posible una democracia sin adjetivos? ¿El exceso de estatalización no favorece la corrupción? “*Democracia y liberalismo son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas*. La democracia responde a esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el Poder público? La respuesta es: el ejercicio del Poder público corresponde a la comunidad de los ciudadanos. Pero en esa pregunta no se habla de qué extensión deba tener el Poder público. Se trata sólo de determinar *el sujeto a quien el mando compete*. La democracia propone que mandemos todos; es decir, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales. El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: ejerza quienquiera el Poder público, ¿cuáles deber ser los límites de éste? La respuesta suena así: el Poder público, ejérsalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la intervención del Poder público. De esta suerte aparece

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, II, 541: *Notas de vago estío. El Espectador V* (1927).

con suficiente claridad el carácter heterogéneo de ambos principios. Se puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal”<sup>11</sup>.

Todo Estado ejerce en última instancia la violencia de su *mando*, porque una sociedad política se estructura a través de la acción recíproca entre la *masa* y una *minoría* rectora. Esta minoría es la que anticipa el porvenir y dirige al cuerpo social. La minoría tiene que estar definida funcionalmente por su actuación en la masa que tiene que estar al servicio de ésta para dirigirla hacia un programa y proyecto de vida colectiva. El mismo Ortega nos explica cuál fue la génesis de este modo de ver la sociedad actual. Recordemos que estamos en los años treinta del siglo pasado, la época del surgimiento de los grandes movimientos totalitarios: comunismos y fascismos. “Al contemplar en las grandes ciudades esas inmensas aglomeraciones de seres humanos, que van y vienen por sus calles o se concentran en festivales y manifestaciones políticas, se incorpora en mí, obsesionante, este pensamiento: ¿Puede hoy un hombre de veinte años formarse un proyecto de vida que tenga *figura individual* y que, por tanto, necesitaría realizarse mediante sus iniciativas independientes, mediante sus *esfuerzos particulares*? Al intentar el despliegue de esta imagen en su fantasía, ¿no notará que es, si no imposible, casi imposible, porque no hay a su disposición espacio en que poder alojarla y en que poder moverse según su propio dictamen? Pronto advertirá que su proyecto tropieza con el prójimo, cómo la vida del prójimo aprieta la suya. El desánimo le llevará, con la facilidad de adaptación propia de su edad, a renunciar no sólo a todo acto, sino hasta a todo deseo personal, y buscará la solución opuesta: imaginará para sí una vida estándar, compuesta de desiderata comunes a todos y verá que para lograrla tiene que solicitarla o exigirla en la colectividad con los demás. De aquí la acción en masa”<sup>12</sup>. El pensamiento de Ortega no deja lugar a dudas en la valoración de dos formas de situarnos en la organización social y conforme a las que se debe organizar un Estado. Nos recuerda aquellas lejanas ideas platónicas de cómo la aristocracia, los mejores, son los que debían gobernar. No se trataba de una aristocracia de riqueza o de poder sino de servicio en beneficio de todos aquellos que eran incapaces de hacerlo y que cuando toman

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, II, 541-542.

<sup>12</sup> *Ibid.*, IV, 366: *Prólogo para franceses de La Rebelión de las masas* (1930).

el poder social se produce una verdadera rebelión, *la rebelión de las masas*. *La minoría y la masa* no se estructuran en torno al número sino a la moral y la actitud ante la vida. “Los *espíritus selectos* tienen la clara intuición de que eternamente formarán una *minoría* –tolerada a veces, casi siempre aplastada por la muchedumbre inferior, jamás comprendida y nunca amada. Cuando la muchedumbre ha pulido un poco más sus apetitos y ha ampliado su percepción, la minoría excelente ha avanzado también en su propio perfeccionamiento. El abismo perdura siempre entre los menos y los más, y no será nunca allanado. Siempre habrá dos tablas contrapuestas de valoración: la de los mejores y la de los muchos –en moral, en costumbres, en gestos, en arte. Siempre habrá *dos maneras irreductibles de pensar sobre la vida y sobre las cosas*: la de los pocos inteligentes y la de los obtusos innumerables”<sup>13</sup>. Pero mantenerse con la fuerza moral de la minoría es muy difícil y por ello Ortega comprende esa debilidad, quizá justificando su propia postura cuando le parecía que era imposible un cambio en la vida política española y se dedicó a sus cursos universitarios o a la investigación. “*El temperamento delicado y sutil* suele tener algún momento de debilidad, en que desearía perder sus exquisitas cualidades, tornarse encallecido y torpe, para no sentir esa continua irritación que le produce cuanto la gente piensa a su alrededor, en la calle, en el Parlamento, en la Academia y en el periódico; para no padecer a toda hora esa sublevación del pulso que le causa la innoble conducta de los corazones circundantes. El hombre trivial tiene la ventaja de coincidir siempre con su derredor; a cada palabra suya parece aguardar en el aire un hueco recortado a medida. Lo que piensa y dice es lo que los demás acaban de pensar y decir, o se disponen a pensar y decir. Pero si esta distancia entre *los mejores y los muchos* ha existido siempre y nunca desaparecerá, caben dentro de ella sus más y sus menos”<sup>14</sup>.

El hombre masa –que pertenece a todas las clases sociales- no *tiene proyecto vital propio*; no se exige; *vive en pura inercia* y a la deriva; cree que solo tiene derechos y no obligaciones; *usa de una cultura que no ha creado ni entiende*; *el hombre selecto* está definido por opuestos atributos; para él, el *vivir es*

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, II, 302: *Azorín o primores de lo vulgar* en *El Espectador* (1917).

<sup>14</sup> *Ibid.*

*existir, ser más, ser mejor; ser noble*, en el sentido en que se dice: *nobleza obliga*. Para Ortega nobleza era sinónimo de vida esforzada, dispuesta siempre a superarse a sí misma, a *trascender de lo que ya se es hacia lo que se propone como deber y exigencia*.

Pocos años antes de morir, Ortega expresaba su melancolía por la situación que él había previsto y que tristemente se estaba cumpliendo. Podíamos decir, para terminar, que la actualidad de Ortega hoy sería tanta que si las dos citas de sus escritos que siguen saliesen en cualquier periódico actual sin identificar su firma, alguien podría exclamar: ¡Qué razón tiene este señor! “Cuando yo escribí *La rebelión de las masas*, cuando preparaba los artículos que iban a reunirse en un tomo, hace un cuarto de siglo, *veía yo cómo germinaba esta catástrofe* y procuré en mi libro describirla y formularla. Desde aquella fecha hasta ahora ¿qué ha pasado? El más triste y extremado cumplimiento de los pronósticos. *Desde entonces no asistimos a la creación de ningún derecho*, sino, al contrario, casi exclusivamente a un quitar los derechos que había”<sup>15</sup>.

Asistimos hoy, con una crisis política y social que abarca todos los países, a un claro cumplimiento de la profecía orteguiana de los años 30 y corroborada en el 50 del siglo pasado. Ortega creo que inclinaría la balanza en la crisis actual no hacia el lado de la economía, que para él siempre sería una consecuencia y no un pilar que explicaría la situación actual, sino hacia esa pérdida de derechos que deja a los seres humanos con sus raíces al aire. “*El politicismo integral*, la absorción de todas las cosas y de todo el hombre por la política, es una y misma cosa con el fenómeno de la rebelión de las masas que aquí se describe. *La masa en rebeldía ha perdido toda capacidad de religión y de conocimiento*. No puede tener dentro más que política, una política exorbitada, frenética, fuera de sí, puesto que pretenden suplantar al conocimiento, a la religión, a la *sagesse* - en fin, *a las únicas cosas que por su sustancia son aptas para ocupar el centro de la mente humana*. La política vacía al hombre de soledad e intimidad, y por eso es la predicación del

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, IX, 1406: *Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal* (1948).

politicismo integral una de las técnicas que se usan para socializarlo”<sup>16</sup>. ¿Puede haber un texto más claro y más actual para explicar lo sucede hoy en la sociedad española?

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, IV, 364-365: *Prólogo para franceses de La rebelión de las masas* (1930).

## **Conclusión**

El título de esta tesis ha buscado en particular no una profundización en cómo entendía Ortega la *realidad* y la *cultura*, sino una caracterización de todo el pensamiento orteguiano, que puede incluirse bajo esos términos. Por ello el método ha consistido en buscar aquellos textos que de una forma más clara diesen una visión global del pensamiento de Ortega, que podría incluirse en esas dos palabras, lo suficientemente amplias por un lado y al mismo tiempo lo más próximas a la filosofía de Ortega.

El estudio que ahora acaba me ha servido para tener muy clara la *originalidad* del pensamiento de Ortega. A veces, sobre todo en España, quizá por nuestra tendencia a un masoquismo intelectual, se ha minusvalorado a Ortega como un filósofo de segunda categoría o superficial. Incluso en algún programa de Historia de la filosofía se le situaba en un pequeño apéndice junto a Unamuno. Espero que esta tesis contribuya al menos a deshacer tal entuerto.

La lectura de esta tesis sin más contribuye a mostrar la *frescura de los textos* orteguianos. Como decía en el prólogo me parecía un pecado de lesa majestad el atentar contra una literatura que se convertía en el camino real por donde tenía que andar el lector y no desviarle con mis vericuetos interpretativos. Mi labor interpretativa se limitaba a ofrecer esos textos dentro de un guión y a subrayar algunas palabras o expresiones.

He pretendido que cualquier estudiante de bachillerato, y mucho más de universidad, tenga un *acceso directo a la obra de Ortega* con la lectura de unas doscientas páginas y no con los miles de ellas que escribió. Creo que el lenguaje, tanto del autor como el mío, es accesible a cualquier lector no especialista.

Una rápida ojeada sobre el índice de la tesis recordará al lector que Ortega es un *autor sistemático sin sistema*. Su edificio filosófico se apoya en la búsqueda

de un suelo firme –mi vida- después de ver qué resistencia ofrecían los materiales de construcción que habían utilizado el realismo y el idealismo.

He querido que Ortega hablase a los que vivimos en el siglo XXI, más de medio siglo después de su muerte. Como me parecía alguien vivo, me he limitado a darle la palabra y a ponerle el micrófono. La *actualidad de su pensamiento*, que yo he palpado a lo largo de la lectura de sus obras, espero que también la perciba el lector de este trabajo.

Por último, me gustaría que los lectores de esta tesis *disfruten de los textos* de Ortega, tal como me ha sucedido a mí al leerlos y copiarlos. ¡Ojalá mi transmisión haya sido acertada!

## **Bibliografía básica**

J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Taurus/ Santillana & Fundación José Ortega y Gasset (en coedición), Madrid, 10 volúmenes, 2004–2010.

1. *Tomo I (1902–1915)* 2004.
2. *Tomo II (1916)* 2004.
3. *Tomo III (1917–1925)* 2005.
4. *Tomo IV (1926–1931)* 2005.
5. *Tomo V (1932–1940)* 2006.
6. *Tomo VI (1941–1955)* 2006.
7. *Tomo VII (1902–1925) Obra póstuma.* 2007.
8. *Tomo VIII (1926–1932) Obra póstuma.* 2008.
9. *Tomo IX (1933–1948) Obra póstuma.* 2009.
10. *Tomo X (1949–1955) Obra póstuma.* 2010.



## **Bibliografía general**

ABELLAN, J., *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Tecnos, Madrid, 1960.

ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003.

ARANGUREN, J. L., *La ética de Ortega*, Taurus, Madrid 1966.

ARAYA, G., *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*. Gredos, Madrid 1971.

BAYÓN, J., *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid 1972.

BENAVIDES, M., *De la ameba al monstruo propicio: Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Ediciones de la Universidad Autónoma. Madrid 1988.

BURON GONZÁLEZ, M., *La historia y la naturaleza: Ensayo sobre Ortega*, Madrid 1992.

CARPINTERO, H., y cols. *Un siglo de Ortega y Gasset*, Mezquita, Madrid 1984.

CEREZO GALAN, P., *La voluntad de aventura: aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona 1984.

CHAMIZO DOMINGUEZ, P. J., *Ortega y la cultura española*, Cincel, Madrid 1985.

CRUZ HERNANDEZ M., "Pidiendo un Ortega desde dentro". Heredia Soriano (ed.), *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Universidad de Salamanca, Salamanca 1983, 243-252.

FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Ortega y el 98*, Rialp, Madrid 1979.

FERRATER MORA, J., *José Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona 1973.

FRESNILLO NÚÑEZ, J., *Concordia orteguiana. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia*. Con la colaboración de F. M. Pérez Herranz. Alicante: Universidad de Alicante, 2004, 247pp. + 1 disco compacto.

GARAGORRI, P., *Ortega, una reforma de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1958.

GARAGORRI, P., *Introducción a Ortega*, Alianza, Madrid 1970.

GARAGORRI, P., *La filosofía española en el siglo XX*, Alianza, Madrid 1985.

GARCÍA ASTRADA, A., *El pensamiento de Ortega y Gasset*, Troquel, Buenos Aires 1961.

GARCIA –GOMEZ, J., *Caminos de reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Madrid, Biblioteca Nueva y Fundación O. y Gasset, 2009

GARCIA BACCA, J.D., *Nueve grandes filósofos contemporáneos, sus temas: Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead*, Anthropos, Barcelona 1990.

GIL VILLEGAS, F., *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el "Zeitgeist" de la modernidad (1900-1929)*, FCE, México 1996.

- GRANELL, M., *Ortega y su filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1960.
- GRAY, R., *José Ortega y Gasset: El imperativo de modernidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1994
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D., *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2000.
- LAFUENTE FERRARI, E., *Ortega y las artes visuales*. Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- LASAGA MEDINA, J., *Ortega y Gasset*, Ediciones del Orto, Madrid 1997.
- LASAGA MEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955) Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003.
- LASAGA MEDINA, J., *Figuras de la vida buena*, Enigma, Madrid 2006.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *El pensamiento filosófico de Ortega y D'ors*, Guadarrama, Madrid 1972.
- MARIAS, J., *Ortega y tres antípodas: un ejemplo de intriga intelectual*, Revista de Occidente, Buenos Aires 1950.
- MARIAS, J., *Idea de la metafísica*, Columba, Buenos Aires 1954.
- MARÍAS, J., *La escuela de Madrid*, Emecé, Buenos Aires 1959.
- MARÍAS, J., *Ortega ante Goethe*, Taurus, Madrid, 1961.
- MARIAS, J., *Ortega I. Circunstancia y vocación*, Alianza, Madrid 1983.
- MARIAS, J., *Ortega II. Las Trayectorias*, Madrid, Alianza, Madrid 1983.

- MARIAS, J. y cols., *Un siglo de Ortega y Gasset*, Alhambra, Madrid 1984
- MARIAS, J., *Al margen de estos clásicos*, Afrodiseo Aguado, Madrid 1966, 9-29 y 221-285.
- MARIAS, J., *Acerca de Ortega*, Espasa Calpe, Madrid 1991.
- MARÍAS, J., *Razón de la filosofía*, Alianza, Madrid 1993.
- MARIAS, J., *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, Alianza, Madrid 1995.
- MARTIN Francisco José, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Biblioteca Nueva, Madrid 1999.
- MOLINUEVO, J. L., *El idealismo de Ortega*, Narcea, Madrid 1984.
- MOLINUEVO, J. L., *Introducción*, en *J. Ortega y Gasset, Meditaciones de nuestro tiempo*, FCE, México 1996, 7-32.
- MOLINUEVO, J. L., *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid 2002.
- MORON ARROYO C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid 1968.
- MORON ARROYO C., *Nivel para una introducción a Ortega*, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca (1984) XI, 541-555.
- NATAL ALVAREZ, D., *Ortega y la religión: nueva lectura*, Estudio Agustiniiano, Valladolid, 1988.
- ORRINGER, N. R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979.

ORRINGER, N. R., *Nuevas fuentes germánicas de “¿Qué es filosofía?” de Ortega*, CSIC, Madrid 1984.

OSÉS, J. M., *La sociología en Ortega y Gasset*, Anthropos, Barcelona 1989.

OVEJERO BERNAL, A., *Algunas consideraciones sobre la psicología de Ortega*, en *Interacción Social* (1992) 2, 85-108.

OVEJERO BERNAL, A., *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología pospositivista*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000.

PAZ, O., *Hombres de su tiempo*. Seix Barral, Barcelona 1984.

PERPIÑÁ, A., *El pensamiento sociológico de Ortega y Gasset*, en *Arbor* (1961) 183, 5-32.

PINILLOS, J.L., *Las investigaciones psicológicas de Ortega*, en *Teorema* (1983) 18, 495-503.

RÁBADE, S., *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*, Humanitas, Madrid 1983.

RALEY, H. C., *Ortega y Gasset: filósofo de la unidad europea*, Revista de Occidente, Madrid 1977.

RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, Herder, Barcelona 1958.

REGALADO GARCÍA, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Alianza, Madrid 1990.

RIU, F., *Vida e historia en Ortega y Gasset*, Monte Ávila, Caracas 1985.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Con Ortega y otros escritos*, Taurus, Madrid 1964.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *La innovación metafísica de Ortega*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid 1982.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Perspectiva y verdad*, Alianza, Madrid 1985.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Semblanza de Ortega*, Anthropos, Barcelona 1994.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Ethos y Logos*. (ed. De José Lasaga) Madrid 1996.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *La innovación metafísica de Ortega*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002.

RUSKER, U., *Bibliografía de Ortega*, Revista de Occidente, Madrid 1971.

SALMERÓN, F., *Las mocedades de Ortega y Gasset*, UNAM, México 1993.

SAN MARTIN, J., *Ensayos sobre Ortega*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1994.

SAN MARTIN, J., *Fenomenología y cultura en Ortega, Ensayo de interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998.

SAN MARTÍN, J., y LASAGA, J., (Ed.), *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005.

SÁNCHEZ CÁMARA, I., *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid 1986.

SANCHEZ CÁMARA, I. y FERREIRO LAVEDÁN, M. I., *José Ortega y Gasset. Notas de trabajo sobre Husserl*, en *Revista de Estudios Orteguianos*, (2002) 4.

SÁNCHEZ VILLASEÑOR, J., *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*, Universidad Iberoamericana, México 2007.

SENABRE, R.; *Lengua y estilo en Ortega y Gasset*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1984.

SILVER, Ph.W., *Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*, Alianza, Madrid 1978.

SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967.

TUÑÓN DE LARA, M., *España: La quiebra de 1898*, Madrid, Sarpe, 1986.

VELA, F., *Ortega y los existencialismos*, Revista de Occidente, Madrid 1961.

WALGRAVE; J.H., *La filosofía de Ortega y Gasset*, Revista de Occidente, Madrid 1965.

ZAMORA BONILLA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza Janés, Barcelona 2002.