

# Ortega y Gasset: razón y vida

Noelia Bueno Gómez

Universidad de Oviedo, España

“Queda usted en entera libertad de elegir entre estas dos cosas: o ser filósofo o ser sonámbulo”.  
Ortega y Gasset.

## 1. Introducción.

Si tuviésemos que extraer algunas ideas del pensamiento de Ortega y Gasset que pueden ser aún fructíferas hoy en día para pensar nuestra actualidad con toda probabilidad estarían entre ellas su concepción de la vida y del hombre como ser que transcurre, la percepción de la crisis contemporánea y su empeño en un europeísmo político y social. Sin pasar por alto su defensa de las humanidades y su reubicación de las ciencias, bajándolas de los altares en que las colocó la modernidad. Tocaremos algunos de estos tópicos, centrándonos sobre todo en *El tema de nuestro tiempo* (1923), *La rebelión de las masas* (1929), *En torno a Galileo* (1933) e *Historia como sistema* (1935).

Existe la tentación de colgarle a Ortega la etiqueta de “conservador en exceso”, arrojándolo, sólo por eso, al cajón de los recuerdos. Pero esto no dejaría de ser un prejuicio insensato, teniendo en cuenta que él mismo apuntó que la clasificación en derecha / izquierda convertía a quien se dejaba clasificar por ella en un “imbécil”<sup>1</sup>. En cualquier caso, es importante señalar que el pensamiento filosófico de Ortega puede separarse de su inclinación política, que no está todo él marcado por la huella de esa tendencia fuertemente liberal que podría tacharse sin más de antidemocrática<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> ORTEGA (1929), pág. 30.

<sup>2</sup> Ortega rechaza el poder directo de la “masa”, porque considera que ésta no está preparada para ejercer tal poder, y así quiere “dar vigor de ley a sus tópicos de café” (1929, pág. 57). La verdad es que esto tiene un aire bastante aristocrático.

Ortega vivió entre 1883 y 1955. Educado en una familia de periodistas, unió su vocación filosófica a la periodística y literaria. Buena parte de su obra está escrita en forma de artículos breves, pensados como si fuesen a ser publicados de manera independiente, en periódicos o revistas.

"El enigma de la vida es insoluble", piensa Ortega<sup>3</sup>. Para él la vida es quehacer y decidió que su quehacer era "el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas"<sup>4</sup>. Puesto que "pensamiento propiamente dicho no hay más que uno: el filosófico", se dedicó a la filosofía, en el bien entendido de que "se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país". Con una vocación decididamente europeísta, Ortega se sintió sin embargo, además de filósofo o debido a ello, directamente vinculado al problema español. Era parte de su circunstancia, parte de lo que estaba en torno a y en él, obligación suya, y por tanto, ineludible.

Ortega se licenció en Filosofía en la Universidad Central de Madrid en 1902, donde posteriormente escribió su tesis doctoral. Viajó a Alemania en varias ocasiones, estudiando con Simmel en Berlín (1906) y con Cohen en Marburgo. Como los del 98, recibió una importante influencia de Nietzsche, al que leyó ya en su juventud.

Comenzó su carrera como profesor en 1908 en la Escuela Superior de Magisterio de Madrid y en 1910 obtuvo la Cátedra de Metafísica de la Universidad Central, donde permaneció hasta la Guerra Civil. Antes de revisar brevemente sus fuentes filosóficas, nos interesa especialmente su vinculación política a los avatares de la España del siglo XX.

Para Morán<sup>5</sup>, la dictadura de Primo de Rivera (1923-1929) coincide con los mejores años de Ortega: *El tema de nuestro tiempo* (1923), la fundación de *La revista de Occidente* ese mismo año, la lectura de Heidegger en 1928, *La rebelión de las masas* en 1929, y una gran vida social parecen atestiguarlo. Es quizás en este momento cuando

---

<sup>3</sup> CERESO (1991), pág. 30.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pág. 29.

<sup>5</sup> MORÁN, G. (1998), pág. 39.

alcanza su punto máximo la proyección política y social de Ortega. Los más grandes del momento (incluidos los del 27, y muchos otros filósofos, literatos y artistas extranjeros) publican en *Revista de Occidente*, según apunta Morán. Para él, Ortega apoyó la dictadura de Primo de Rivera, al igual que Azorín, Eugenio d'Ors, o Ramiro de Maetzu. En el exilio, Unamuno decía (1925): "Dios les perdone, a todos, su cobardía"<sup>6</sup> Sin embargo, en 1929, Ortega padece la censura en sus mismas carnes. Dimitió de su cargo en la Universidad y permaneció unos meses en Argentina, volviendo para presentar *La rebelión de las masas*.

En febrero de 1931 nace la Agrupación al Servicio de la República, y Ortega se estrena en política, saliendo elegido diputado por León. En diciembre, una vez proclamada la República, pronuncia un discurso conocido como "Rectificación de la República". Para Azaña, se había ido demasiado hacia la derecha.<sup>7</sup>; su propuesta no fue escuchada y la Agrupación se acaba en 1932. En 1933, Ortega vuelve a la Universidad. Inicia entonces un silencio público de hombre herido. Al estallar la guerra, trata de irse de España. Presionado, firma un documento de apoyo a la República. Luego huye a Francia. Sus hijos se enrolan voluntariamente en el ejército de Franco.

"La correspondencia entre Ortega y Marañón que se puede leer en la Fundación Ortega y Gasset, sospechosamente exigua, no permite ni un atisbo de duda sobre cuál era la posición de ambos. Con los "nacionales" (Franco) y frente a los "rojos" (republicanos) mientras durase la contienda. Luego ya se vería."<sup>8</sup> La "sospecha" de Morán, la posibilidad de que parte de esa correspondencia haya sido sustraída para guardar las apariencias, no hace sino corroborar su tesis.

En París, Ortega está aislado. La intelectualidad permanece al lado de la República. Vive en Holanda un tiempo y luego regresa a París. Para Morán, Ortega no fue totalitario, pero sí apoyó el fascismo de Franco. El resto de su vida se negó a tratar públicamente este asunto<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág. 42.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág., 51.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 68.

En febrero de 1939, Ortega se va a Portugal. Allí recibe con regocijo la noticia del fin de la Guerra Civil española y el triunfo de Franco: le escribe a Marañón que "Anteayer al conocer la noticia de la entrada en Madrid pusimos a ustedes un telegrama de alborozo y felicitación..."<sup>9</sup>. Pero, no muy seguro de las intenciones de Franco hacia su persona, huye a Buenos Aires en agosto de 1939. En el 42 vuelve a Lisboa, tras una no muy buena experiencia en tierras argentinas. Allí vivirá hasta su regreso a España en 1945. Durante este período salen a la luz *Ideas y creencias* (1942) y otras recopilaciones de artículos. La siguiente década la pasará Ortega impartiendo conferencias por el mundo: EEUU, Inglaterra, Alemania, Italia, de nuevo Lisboa. En 1951, Ortega conoce a Heidegger en Darmstadt. En 1955 muere en Madrid.

## 2. Fuentes filosóficas.

o La influencia de **Nietzsche** es una constante en la obra de Ortega. Una de las ideas más orteguianas, la de que no puede pensarse la realidad sin el hombre ni a éste sin la realidad<sup>10</sup> están en franca relación con la sentencia nietzscheana de que la Idea (metafóricamente representada por el Sol) precisa del hombre tanto como éste de la Idea (¿a quién iba a iluminar si no?)<sup>11</sup>. Además de las conexiones concretas, hay todo un talante nietzscheano en la obra de Ortega, una afirmación orgullosa de la propia personalidad vital. La defensa de la vida como principio de conocimiento y realidad; el perspectivismo, tienen también una fuerte huella nietzscheana.

o **Simmel** fue profesor de Ortega en Berlín. Influyó en la concepción de la sociedad y de las masas que muestra en *La rebelión de las masas*. Simmel había hablado de masas desde 1890, en su libro *Über soziale Differenzierung*, donde oponía, siguiendo a Nietzsche, al hombre y la masa. Así pues, parece que Simmel mediatizó la influencia de Nietzsche en Ortega<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Ibid., pág. 75-76.

<sup>10</sup> ORTEGA (1923), pág. 60.

<sup>11</sup> NIETZSCHE. *Así habló Zaratustra* (1883). Madrid, Alianza. Pág. 31.

<sup>12</sup> OVEJERO (2000), pág. 39-40.

o El **neokantismo de Marburgo**. Ortega trató de superar el kantismo con su hincapié en la vida, en una "razón vital". Pero no se deshizo del todo de una gran influencia de los neokantianos Cohen y Natorp. El segundo habría sido quien, según Ovejero, lo llevó a la fenomenología. "Lo que Natorp estableció es que ni el yo ni el objeto pueden objetivarse, ya no son nada en sí mismos sino constructos mentales, que, a la manera de la metafísica kantiana, tienden tanto a la constructividad del mundo psíquico pero se quedan en la mera aspiración. La razón de ello es que el pensamiento se interpone entre el yo y sus vivencias con lo que la separación entre ambos resulta también insalvable"<sup>13</sup>. Pero Ortega hace una corrección de lo que él llamará idealismo de la fenomenología, según el cual (en su interpretación) todo objeto es un constructo mental. Veremos cómo.

o Ortega recibió la influencia de **Dilthey** a través de Simmel. Cuando él llegó a Berlín en 1906, Dilthey ya no daba clases en la Universidad, y Ortega no leyó sus obras hasta 1933, en que encontró que: "Al tomar recientemente contacto pleno con la obra filosófica de Dilthey, he experimentado la patética sorpresa de que los problemas y posiciones apuntados en toda mi obra –se entiende, los estrictamente filosóficos- corren en un extraño y azorante paralelismo con los de aquélla. Nada más azorante, en efecto, que encontrarse ya muy dentro de la vida, de pronto, con que existía y andaba por el mundo otro hombre que en lo esencial era uno mismo"<sup>14</sup>. Esto es, a todas luces, bastante exagerado. Los conceptos de vida y de razón histórica de Ortega deben mucho a Dilthey; además, Ortega ya conocía esta influencia antes de lo que él reconoce, por lo que no hubo paralelismo, sino directamente influencia.

Dilthey (1833-1911) está considerado como el fundador del historicismo alemán. Distingue las ciencias del espíritu de las ciencias de la naturaleza por sus objetos distintos (como hará Ortega) y considera que la vida (del individuo singular en relación con los demás individuos) es la primera determinación categorial del mundo histórico. El hombre es un ser histórico. Estas ideas están muy presentes en el pensamiento de Ortega y, si rastreamos su procedencia, podemos remontarnos al menos hasta Vico, que

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, pág. 42.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, pág. 44. Apud: 1933, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, OC, 6, 174-175.

mantenía en su *Ciencia Nueva* que el hombre sólo puede comprender aquello que ha hecho (la historia), frente a la naturaleza, que pertenece a otro ámbito.

o La **fenomenología** es, después de Nietzsche, quizás la otra gran influencia en Ortega. Hacia 1913, en su tercer viaje a Alemania, nuestro filósofo conoce a esta corriente, lo cual es patente en obras como *Meditaciones del Quijote* (1914) o *El hombre y la gente*, posterior.

De Husserl dice Ortega en *El tema de nuestro tiempo* que dotó al idealismo "de lo que le faltaba: rigor, pulcritud", pero sigue más adelante: "al estudiar yo en serio la fenomenología en 1912- me pareció que cometía ésta en orden microscópico los mismos descuidos que en orden macroscópico había cometido el viejo idealismo."<sup>15</sup>

Para Ortega, la fenomenología suspende la "ejecutividad de la conciencia"<sup>16</sup>, que es precisamente, para él, la esencia de ésta. El ser es, para Ortega, un pasar, y la vida es "absoluto acontecimiento"<sup>17</sup>. De esta manera, "Hay que extirpar al vocablo *Erleben* (vivencia), todo residuo de significación intelectualista, "idealista" de inmanencia mental o conciencia, y dejarle su terrible sentido original de que al hombre la pasa absolutamente algo, a saber, ser, ser y no sólo pensar que es..."<sup>18</sup> Para Ortega ésta es la interpretación de la fenomenología por la vía de superación del idealismo. A la fenomenología le falta, según Ortega, la vida.

Husserl también influye en la noción orteguiana de perspectivismo.

o **Heidegger** tiene una vinculación no exenta de polémica con Ortega (como mucho de lo que rodea al maestro alemán). Éste leyó *Ser y tiempo* en 1928 y, al parecer, encontró formulado en esta obra todo aquello que él llevaba años tratando de formular sin éxito. Conceptos clave de Ortega como "ser en el mundo", "decisión", "ser", "vida",

---

<sup>15</sup> ORTEGA (1923), pág. 55.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pág. 60.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, pág. 61.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, pág. 61.

tienen una fuerte impronta heideggeriana. La obra de Heidegger obligó a Ortega a repensar la suya propia y a revisar sus posiciones. Esto fue sin duda fructífero para ésta.

### 3. **Raciovitalismo: razón y vida.**

Ortega busca mediar entre la línea que podemos denominar "ilustrada", que cree en una razón universal e invariable por un lado, y la línea más romántica que, desde Vico y Herder, hace hincapié en la pluralidad vital de la humanidad y la importancia de la historia, del cambio, del flujo. Es la mediación entre la razón y la vida, mediación que sólo puede pasar por la superación del kantismo. Ortega empieza su reflexión (y la acaba) por la vida, pero sin renunciar a la racionalidad, huyendo a toda costa del relativismo y proponiendo en su lugar un perspectivismo. Veamos con algo más de detalle cómo articula estos conceptos.

Ortega considera importante precisar que su filosofía no deja de ser racional por ser vitalista. La razón es vital pero no deja de ser razón. La vitalidad está vinculada a la espontaneidad. El hombre es espontaneidad y el racionalismo no puede afrontar la auténtica comprensión de dicha espontaneidad, puesto que lo que esta corriente hace es crear un conjunto de ideales que, lejos de todo impulso y deseo, se articula sólo en virtud del mandato de la razón<sup>19</sup>. De esta manera: "El racionalismo es un gigantesco ensayo de ironizar la vida espontánea mirándola desde el punto de la vista de la razón pura"<sup>20</sup>

Ortega ve claros los límites del racionalismo de Platón, Descartes y Leibniz, esto es, el punto en el que este racionalismo se vuelve inútil: "La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla"<sup>21</sup>. Ésta es la clave: el racionalismo no puede sustituir a la vida. Con esto, Ortega no renuncia a la tradición filosófica racionalista; por el contrario, a través de ella ha sido posible el

---

<sup>19</sup> ORTEGA (1923), pág. 115.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, pág. 116.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, pág. 117.

redescubrimiento de la espontaneidad. Ahora bien: "El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo"<sup>22</sup>.

La vida es un valor en sí misma, un valor que jerarquiza todos los demás. Es "la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás"<sup>23</sup>. Pero ¿qué entiende Ortega por vida? Hay toda una serie de definiciones y alusiones a la vida a lo largo de sus escritos, definiciones y alusiones que presentan una coherencia extraordinaria entre sí. No cabe duda del interés de Ortega por mantener la racionalidad (en sentido tradicional), a pesar de que la supedita a la vida. Dicha coherencia es prueba de ello.

La vida, para Ortega, es "la de cada cual"<sup>24</sup>, lejos de todo misticismo. La vida es también drama y lucha. Es lucha "con las cosas para sostenerse entre ellas. Los conceptos que nos formamos son el plan estratégico que nos formamos para responder a su ataque"<sup>25</sup>. Es decir (y aquí tenemos una crítica al, según él, idealismo de la fenomenología), los conceptos no nos dicen nada de las cosas mismas, solamente condensan lo que un hombre concreto puede hacer con una cosa o padecer con ella. "El contenido de todo concepto es siempre vital, es siempre acción posible..."<sup>26</sup>. Una crítica más al racionalismo la encontramos en la siguiente definición de vida: "La vida es por lo pronto un caos donde uno está perdido. El hombre lo sospecha; pero le aterra encontrarse cara a cara con esa terrible realidad, y procura ocultarla con un telón fantasmagórico donde todo está muy claro. Le trae sin cuidado que sus ideas no sean verdaderas; las emplea como trincheras para defenderse de su vida, como aspavientos para ahuyentar la realidad"<sup>27</sup>. Es decir, la claridad, el orden sistemático, la coherencia interna del sistema, predominan sobre la lucha, el cambio constante, las fluctuaciones propias de la vida. El racionalismo ha tratado de imponerse a la realidad, que es flujo,

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pág. 117.

<sup>23</sup> ORTEGA (1935), pág. 29.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, pág. 69.

<sup>25</sup> ORTEGA (1929), pág. 194.

<sup>26</sup> *Ibíd.*

<sup>27</sup> *Ibíd.*, pág. 224.



ha tratado de decir a las cosas cómo tenían que ser. Para Ortega esto lo ha llevado al fracaso.

La vida es la de cada cual. Ahora bien, "La vida no es, sin más ni más, el hombre, es decir, el sujeto que vive, sino que es el drama de ese sujeto al encontrarse teniendo que bracear, que nadar náufrago en el mundo"<sup>28</sup>. Cada cual vive su vida, pero vivirla es estar en la circunstancia y tener que habérselas con ella, es intentar solucionar el problema que plantea. El hombre existe cuando está vivo. No puede existir al margen de su vida. El vivir conlleva afrontamiento de las circunstancias, del mundo y la multitud de posibilidades que ofrece ("Mundo es el repertorio de nuestras posibilidades vitales"), por lo que el hombre, que no puede zafarse de su vida, es circunstancia tanto como es hombre. Ser hombre conlleva ser circunstancia. Estamos ante la síntesis hegeliana entre sujeto y objeto despojada de aparato metafísico, desnuda y aprehensible. O, mejor dicho, aquí ya no sirve tal síntesis. El sujeto no es ya sujeto, sino vida; el objeto es vivido por él. El hombre fabrica mundo (mundo es el esquema de interpretación que necesita para asegurarse la vida) y ese mundo es "una misma cosa con su vida, con su ser"<sup>29</sup>. El mundo no es dado, sino que es "fabricado por nuestras convicciones". Cuando el hombre llega al mundo, se encuentra con una interpretación del mundo en aquella sociedad en la que nace. Al llegar a ella, la asume como parte de su circunstancia. Las convicciones colectivas acerca de las grandes preguntas del ser humano le son transmitidas al recién llegado antes incluso de que llegue a formularse los problemas correspondientes.<sup>30</sup> Así el individuo cae en una especie de colchón que le hace ver la vida como algo más seguro, menos dramático de lo que es en realidad. Ponerse a repensar los problemas del hombre espabila y estimula, pero crea inseguridad y conlleva ciertos riesgos.

Además de lo dicho, y en coherencia con ello, la vida es hacer, quehacer, acción. Cada hombre debe decidir, de entre las múltiples opciones de la circunstancia, qué hacer. Para esto, primero debe estar en alguna creencia. Las creencias no son como las ideas, que se tienen, se piensa en ellas; en las creencias se está: "Entre nosotros y

---

<sup>28</sup> ORTEGA (1933), pág. 34

<sup>29</sup> *Ibíd.*, pág. 44.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, pág. 31.

nuestras ideas hay, pues, siempre una distancia infranqueable: la que va de lo real a lo imaginario. En cambio, con nuestras creencias estamos inseparablemente unidos. Por eso cabe decir que las somos". Y más adelante: "Realidad plena y auténtica no nos es sino aquello en lo que creemos. Mas las ideas nacen de la duda, es decir, en un vacío o hueco de creencia."<sup>31</sup> El hombre actúa en virtud de sus creencias. Al margen de las creencias individuales, hay un estado colectivo de creencia, un "estado de fe", como la fe en la ciencia. Esta opinión colectiva es una realidad vigente con la que el hombre debe contar obligatoriamente; una creencia colectiva es un "dogma social". Este dogma social se impone al individuo: él debe contar con el dogma aunque no lo asuma. De esta manera, a las propias creencias como motivaciones para la acción se unen las creencias colectivas, que el hombre no puede dejar de tener en cuenta. De la misma manera, no sólo el conocimiento de lo que hemos sido (la experiencia de la vida) determina negativamente lo que somos, las decisiones que tomamos o dejamos de tomar (lo que hacemos), sino que también el pasado social y sus usos determina la acción humana. La sociedad misma en que se integra el hombre consiste "en un repertorio de usos morales, políticos, técnicos, de juego y placer"<sup>32</sup>, usos que tardaron un tiempo en conformarse en el pasado y que ahora se hacen presentes en la actualidad.

El hombre es "afán de ser y afán de ser tal, de realizar nuestro individualísimo yo"; el afán de ser alguien es el afán de hacer algo, a saber, de asegurarse la vida frente a la inestabilidad propia de ella y de la circunstancia. El modo de asegurarse es creándose un horizonte vital: "De donde resulta que el hombre para vivir necesita, quiera o no, pensar, formarse convicciones —o lo que es igual, que vivir es reaccionar a la inseguridad radical construyendo la seguridad de un mundo, o con otras palabras, creyendo que el mundo es de este o del otro modo, para en vista de ello dirigir nuestra vida, vivir".<sup>33</sup> En este sentido, la ciencia permite al hombre asegurarse un cierto dominio sobre la circunstancia material (hay una circunstancia material y otra cultural, por decirlo así). ¿Puede aportar la ciencia un conocimiento apropiado de la realidad humana?

---

<sup>31</sup> ORTEGA (1940).

<sup>32</sup> ORTEGA (1935), pág. 72.

<sup>33</sup> ORTEGA (1933), pág. 42

Como dirá Bergson, la ciencia no puede llegar a explicar la vida misma. La ciencia no ha fracasado, para Ortega, a la hora de hacer ciencia, pero sí cuando quiere ir más allá y hacer moral, política, filosofía, esto es, cuando se intenta pensar la vida con su método científico. La razón físico-matemática no puede, para nuestro filósofo, explicar lo más humano, la vida. Esto sólo puede hacerlo la razón vital e histórica. El motivo por el que la vida humana no puede entenderse con categorías físicas es que ésta no tiene esencia, naturaleza. En un sentido, la verdad científica es la verdad "de más quilates"<sup>34</sup>. Esto se debe a la exactitud y la comprobabilidad de la ciencia que, sin embargo, a costa de la calidad superior de sus verdades, pierde mucho, pierde de plantearse o de intentar resolver preguntas fundamentales (Ortega pone el ejemplo de que la ciencia puede operar con la materia, indicando leyes generales de su funcionamiento, pero no puede decir de dónde viene esta materia)<sup>35</sup>. Así, para Ortega, la ciencia ha cumplido en aquello con lo que se había comprometido, y lo ha hecho excelentemente. Ahora bien, no contenta con esto, ha pretendido hacer de su verdad (de la verdad científica), la única verdad. Y esto es lo que hay de criticable en la ciencia, desde el punto de vista de nuestro filósofo.

Hasta aquí hemos querido desgranar los sentidos que Ortega da a los conceptos de razón y vida en su sistema filosófico. En un ensayo recogido en *El tema de nuestro tiempo*, Ortega se ocupa de precisar el lugar de su obra entre los "ismos" del momento. El ensayo lleva un título ya esclarecedor de por sí: "Ni vitalismo ni racionalismo". En él se ocupa de precisar los significados de los conceptos de vitalismo y racionalismo, para separarse de las acepciones más habituales de ambos en filosofía. Distingue entre un "vitalismo biológico" y un vitalismo filosófico. Se distancia del primero, que "considera a los fenómenos orgánicos irreductibles a procesos físico-químicos", y clasifica el segundo en tres tipos, de los que sólo se identifica con el último. El primer vitalismo filosófico habla de unas leyes biológicas generales que explican el conocimiento al igual que explican cualquier otro proceso biológico. El segundo es el de Bergson, quien hace "de la vida un método de conocimiento frente al método racional"<sup>36</sup>. Ortega no pretende hacer de la vida un método de conocimiento; para él el método de conocimiento es

---

<sup>34</sup> ORTEGA (1923), pág. 231.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, pág. 231.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, pág. 212.

racional (no irracional), es teórico. Más bien propone hacer de la vida un problema que debe situarse en el centro del sistema filosófico, si bien este problema (en su opinión, como todos en filosofía) sólo puede abordarse de un modo racional, coherente, sistemático en un sentido.

"Bergson y otros, creen que cabe una teoría no racional, sino vital. Para mí, en cambio, razón y teoría son sinónimos"<sup>37</sup>.

Y justifica la coherencia de esta idea con sus críticas al racionalismo diciendo que sus teorías no se oponen a la razón (que identifica con teoría), sino al racionalismo. Esto es, que no es lo mismo razón que racionalismo. "Lo que el racionalismo añade al justo ejercicio de la razón es un supuesto caprichoso y una peculiar ceguera. La ceguera consiste en no querer ver las irracionalidades que, como hemos advertido, suscita por todos lados el uso puro de la razón misma"<sup>38</sup>. El problema del racionalismo es, para Ortega, que piensa que las cosas se comportan como si fuesen ideas, y no como cosas que son. Esto lo lleva a caer en el límite en un utopismo, en una ideología de lo irrealizable. Lo lleva a la especulación cada vez más ajena a la realidad.

Por otro lado, es importante matizar que la razón filosófica como método no es, por supuesto, una razón científica, por lo que ya hemos dicho sobre la ciencia. Es más bien una razón histórica que sabe rendirse cuando es preciso ante lo insondable de su asunto principal, la vida.

En el plano de la teoría del conocimiento, Ortega mantiene que el sujeto viviente tiene una función selectiva a la hora de conocer: ni lo tergiversa todo, ni es absolutamente transparente. La estructura vital del sujeto influye en su percepción de la realidad "pero esto no quiere decir que su influencia o intención traiga consigo una deformación"<sup>39</sup>. Ortega hace encaje de bolillos para mantener en este punto el vitalismo combinado con el racionalismo. No puede negar que la vida influya en el modo de conocer de quien vive, pero tampoco quiere admitir un ideologismo total del

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*, pág. 213.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, pág. 219.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, pág. 146.

conocimiento. Para ello utiliza como moderador ese concepto de racionalidad. No obstante, la salida última de Ortega en el tema del conocimiento es el perspectivismo, que pretende ser un punto medio entre los extremos: vida y razón.

#### 4. Perspectivismo.

El punto de vista del que parte Ortega es, ya lo hemos dicho, el de la vida. Él mismo señala que, en lugar de punto de vista, podría comenzarse un sistema filosófico por un primer principio, pero proceder deductivamente desde un principio para derivar de él otros es completamente opuesto a la espontaneidad de lo vital. Por eso prefiere hablar de punto de vista o perspectiva. Ortega no identifica racionalidad con racionalidad lógica. El punto de vista es un lugar desde el que se contempla lo que sucede, exige una actitud contemplativa, racional, pero no tiene nada que ver con la deducción lógica<sup>40</sup>.

Cada época y pueblo ha tenido su parte de verdad. El perspectivismo consiste en que la perspectiva es la que organiza la realidad: es parte de ella y no del sujeto. "La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación es su organización."<sup>41</sup> Es absurdo pensar en contemplar la realidad sin punto de vista. De la misma manera, el conocimiento parte siempre de un punto de vista. Y "El punto de vista abstracto sólo proporciona abstracciones."<sup>42</sup> No se puede conocer desde un no-lugar y cada vida es un punto de vista único. Esto implica que la verdad, relativa a cada vida, adquiere ella misma las cualidades de variación, desarrollo, flujo, que posee la vida. La verdad se vuelve vital. El punto de vista primigenio de Ortega acaba por empapar a los conceptos que se piensan desde él.

La realidad tiene infinitas perspectivas y la única que es falsa es la que pretende ser la única<sup>43</sup>. ¿Es esto un relativismo?. Lo cierto es que Ortega no quiere ser relativista, por eso suaviza un posible relativismo con su perspectivismo. Para ello, objetiviza el

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*, pág. 119.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, pág. 147.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, pág. 147.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, pág. 149.

punto de vista, lo convierte en cualidad de lo real. El perspectivismo de Ortega no es relativista porque considera que sí es posible el conocimiento (aunque no se pueda llegar a la verdad absoluta). Dice: "La fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana<sup>44</sup>". Si tomamos, por ejemplo, la definición de relativismo que Isaiah Berlin utiliza para rechazar el supuesto relativismo de las filosofías de Vico y Herder, la teoría de Ortega no puede tacharse de relativista. La definición es la siguiente: "El relativismo es[...] en mi opinión, una doctrina según la cual el juicio de un hombre o un grupo, dado que es expresión o afirmación de un gusto, o una actitud emotiva o un punto de vista, es sólo lo que es, sin ninguna correspondencia objetiva que determine su veracidad o falsedad."<sup>45</sup>

No es ésta la posición de Ortega, que piensa que sin verdad la vida humana queda reducida al absurdo o a la mera ilusión. "El relativismo es, a la postre, escepticismo, y el escepticismo, justificado como objeción a toda teoría, es una teoría suicida."<sup>46</sup> Aunque, ciertamente, Ortega no se compromete demasiado con esa correspondencia objetiva, sí cree que hay una realidad –la vida- que el hombre puede conocer –a través de la razón histórica. Y para él, basta, por así decirlo, con tener fe en dicha correspondencia (eso es suficiente para que la verdad proporcione la racionalidad que la vida humana necesita para no ser un absurdo o una ilusión). Al menos es una apariencia de racionalidad; pensar que hay un ser detrás de la apariencia es uno de los grandes prejuicios metafísicos que se ha encargado de triturar la posmodernidad. Ortega mismo dice: "Pero, señor, ¿por qué todo esto? ¿Por qué no he de contentarme con ver esta luz y procurar que me alumbre cuando la he menester, sino que he de azacarme tras ese supuesto ser de ella, o lo que es aún peor, tras el ser de cosas que aun como simples cosas me son desconocidas, de cuya simple existencia no tengo la menor noticia."<sup>47</sup> Es un supuesto arbitrario que las cosas tengan ser, dice más adelante. Nos basta con la apariencia.

---

<sup>44</sup> ORTEGA (1923), pág. 91.

<sup>45</sup> BERLIN, I. (1959). *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona, Península, 2002. Pág. 152.

<sup>46</sup> ORTEGA (1935), pág. 91.

<sup>47</sup> ORTEGA (1933), pág. 120.

## 5. El concepto de generación.

El concepto de generación es, tal vez, uno de los más originales de Ortega. Es un concepto útil para el análisis sociológico, y acaba por convertirse en un método para organizar los acontecimientos de la historia. Aparece ya en *El tema de nuestro tiempo*. Posteriormente, Ortega lo desarrolla en *En torno a Galileo*.

En la primera de estas obras, el concepto de generación aparece ligado al de sensibilidad vital. Para Ortega, el concepto básico en filosofía de la historia es el de sensibilidad vital, la "sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada."<sup>48</sup> La historia no es un compendio de acontecimientos en que todo influye en todo, sino que hay fenómenos históricos que dependen de otros más profundos: "el cuerpo de la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación, de dependencia entre las diversas clases de hechos."<sup>49</sup> La sensibilidad vital es el tipo de "sensación radical" que se tenga ante la vida en un determinado momento; ésta determina el tipo de ideas, moral, estética, política, sociedad, etc, que se dé en cada época. Y "Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en historia se presentan bajo la forma de generación"<sup>50</sup>; esto es, la generación es el cuerpo que toma la sensibilidad vital, pues los cambios significativos de sensibilidades vitales (que se corresponden con cambios significativos en la historia) no se dan individualmente, sino en el seno de una colectividad. Dicha colectividad es la generación: "La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia y, por decirlo así, el gozne sobre el que ésta ejecuta sus movimientos"<sup>51</sup>

El hecho de compartir un mismo momento histórico, político, y de coincidir en un mismo espacio y un mismo tiempo, hace que los individuos de una generación tengan unos rasgos de identidad específicos bien definidos. Unas generaciones alcanzan un mayor desarrollo intelectual y hacen acelerarse a la historia en mayor medida que

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, pág. 77.

<sup>49</sup> *Ibíd.*

<sup>50</sup> *Ibíd.*, pág. 78.

<sup>51</sup> *Ibíd.*

otras. Estas diferencias se deben al modo en que cada generación se enfrenta al legado recibido (puede asumirlo como si, en lugar de una interpretación de la realidad se tratase de la realidad misma o puede considerarlo discutible) y cómo, partiendo de esa base, es capaz de enfrentar el futuro incierto. Toda generación es capaz de espontaneidad (pues está viva, se compone de individuos vivos), y gracias a esa espontaneidad puede dar lugar a una nueva sensibilidad vital que desencadene el resto de cambios que va habiendo de una sociedad a la que la sucede. Ciertamente, en esta obra del 23 tenemos un matiz elitista en el concepto de generación. La generación genera un fluido entre el individuo y la masa. Aquella, como un solo individuo, aplica su espontaneidad a la modificación de las sensibilidades vitales. La masa copia, repite. Esta teoría tiene un cariz aristocrático. Sólo algunos, mejor dotados, están llamados a mover la historia.

En *En torno a Galileo*, hallamos un concepto de generación no tan cargado aristocráticamente. La definición dice, simplemente, que una generación es el conjunto de los coetáneos "en un círculo de actual convivencia". Para pertenecer a una misma generación es necesario "tener la misma edad y tener algún contacto vital".<sup>52</sup> Ortega precisa lo del contacto vital porque dos contemporáneos pueden no ser coetáneos, si uno de ellos o ambos viven totalmente aislados del resto del mundo y no tienen contacto entre sí. La generación tiene un tiempo y un espacio. El aislamiento espacial hace que individuos coetáneos pertenezcan a generaciones diferentes.

Pero prueba de esa "democratización" del concepto de generación en esta obra es que "El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo de edad y a un estilo de vida es una de las experiencias melancólicas que, antes o después, *todo hombre sensible* llega hacer"<sup>53</sup>. Esto es, todo hombre sensible descubre que está inmerso en su generación. Eso lo arropa, pero también le recuerda lo enormemente influenciado que está por sus condiciones sociales (las similitudes con los de su quinta están ahí para mostrar eso) y el poco hueco que le queda para esa espontaneidad de la que habla Ortega. El que no lo descubre, también lo está.

---

<sup>52</sup> ORTEGA (1933), pág. 51.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, pág 54. (La cursiva es mía).



La idea de generación puede aplicarse como método al estudio de la historia. El sistema dinámico de "atracciones y repulsiones, de coincidencia y polémica" de las generaciones encaja bien con la realidad vital histórica. El método de las generaciones permite traer el pasado al presente, que es el único modo de estudiarlo, y permite ver los acontecimientos desde dentro, desde la perspectiva de quienes los vivieron. El mundo vigente cambia con cada generación porque ésta ha hecho algo en él, cambiándolo. "Cada generación representa un trozo esencial, intransferible e irreparable del tiempo histórico, de la trayectoria vital de la humanidad".<sup>54</sup>

La precisión histórica no es la matemática, por lo que no hace falta que los individuos compartan día de nacimiento para que puedan considerarse parte de una misma generación. El concepto de edad es más amplio, puesto que edad no se corresponde con fecha. La edad es un modo de vivir, es lo que Ortega llama una "zona de fechas". El hombre no es cuerpo, es vida, y las edades son edades de la vida. Por eso, el hincapié no debe hacerse en la sucesión (de generaciones), sino en el solapamiento de las mismas. Las innovaciones que genera una nueva generación se convierten en realidad vigente para la próxima, hasta que ésta inicie sus propios cambios. Cada generación educa a la siguiente; cada nueva generación se forma en el quehacer de la anterior.

Ortega hace una propuesta de método histórico bastante ingeniosa. Una generación vive, con repercusión histórica, durante treinta años: quince de gestación y quince de gestión. Según esto, Ortega propone un método de conteo generacional a partir de los momentos de cenit de diversos personajes ilustres y en periodos de quince años. Estos momentos de cenit se conocen porque corresponden con cambios radicales en la vida humana. Un ejemplo es el caso de Dante; otro, el de Descartes. Sus pensamientos radicalmente nuevos no hacen sino reflejar el cambio de sensibilidad vital que se está produciendo en su generación, aportando, claro su propia espontaneidad al proceso. Las generaciones tienen un carácter objetivo, histórico, no subjetivo. Cada generación se inserta en la serie de generaciones en un sentido objetivo<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, pág. 62.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, pág. 72.

No se pueden estudiar hechos históricos aislados. En este punto, también nos ayuda el método de las generaciones. Los hechos deben insertarse en la vida, esto es, en la generación a la que pertenecen, de la misma manera que cada generación debe verse como inserta en la cadena de generaciones que constituye la historia de la Humanidad. Un mismo hecho que ocurre a generaciones diferentes es un hecho diferente. Y la historia no es más que "la faena de retrotraer todo dato sobre el pasado a su fuente vital para asistir a su nacimiento"<sup>56</sup>, esto es, para ver la experiencia de la que procede. En la historia humana no hay hechos desnudos, sino que son siempre respectivos al momento vital por el que transitan quienes los viven. Los hombres son fruto de su espacio y de su tiempo y tienen en común con sus coetáneos mucho más de lo que parece a simple vista.

## 6. La tesis de *La rebelión de las masas*.

"Ya no hay protagonistas, sólo hay coro".<sup>57</sup>

Cuando se defiende una teoría antropológica en que el hombre es un ser dotado de imaginación o capacidad creadora, cuando se valora la unicidad del ser humano, al pasar a proponer una teoría política hay al menos dos opciones. La primera consiste en defender la existencia de un aristocratismos en que aquellos especialmente dotados deben regir los destinos del resto de seres irrepetibles y, como unos son más irrepetibles que otros, los genios o sabios deben exponer sus modelos de vida para que los menos irrepetibles puedan seguirlos. La segunda de ellas consiste en defender contra viento y marea una democracia deliberativa en que cada uno de los ciudadanos tenga voz y voto en la asamblea de su Ayuntamiento. Por supuesto, la segunda de las opciones exige una mucho mayor fe en el ser humano. ¿Le faltaba a Ortega fe en el ser humano? O, de otra manera, ¿se daban las circunstancias propias para que Ortega defendiese una democracia participativa?

*La rebelión de las masas* articula una tesis que se deja interpretar, al menos en una primera lectura superficial, en un sentido similar a nuestra primera opción. No obstante, quedarnos en esta lectura superficial haría que perdiésemos de vista el

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*, pág. 80.

<sup>57</sup> ORTEGA (1929).

componente emancipatorio (que lo tiene) de la argumentación que preside esta obra. Veámoslo.

El hombre-masa es un tipo de hombre "hecho con prisa, montado nada más que sobre unas cuantas abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa a otro". Es un hombre vaciado de historia, de yo, de intimidad, es un cascarón. "Tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones".<sup>58</sup> Las masas han invadido Europa, piensa Ortega, no es que haya crecido el número de habitantes, sino que se han formado muchedumbres, y la frecuencia creciente de las aglomeraciones es prueba de ello. El hombre-masa es el hombre medio, el que no se encuentra especial, el que se siente como todo el mundo y sin embargo no se angustia por ello. La masa es la mayoría homogénea de hombres. Ahora bien, la grave crisis que, para Ortega, atravesaba Europa mientras él redactaba esta obra, no se debe a la predominancia del hombre-masa, sino a que las masas habrían alcanzado, según su diagnóstico, el pleno poder social en Europa. La gravedad de este asunto estriba en la incapacidad de las masas para dirigir su existencia y de desempeñar la regencia de la comunidad. Esta crisis es lo que Ortega llama "rebelión de las masas".

Las masas, con su capacidad para homogeneizar lo diferente, lo individual, quieren "dar vigor de ley a sus tópicos de café". Las masas no están cualificadas para gobernar, no tienen verdaderas opiniones e ideales propios, sino que se dejan arrastrar por modelos superficiales. A la masa le falta voluntad de vivir, autoafirmación: "Para el "vulgo" de todas las épocas, "vida" habrá significado, ante todo, limitación, obligación, dependencia, en una palabra, presión".<sup>59</sup> Sin embargo, una vida que se prefiere a sí misma, que se conoce y se autoafirma, no puede calificarse como decadente. Hay un componente nietzscheano en esta afirmación de Ortega.

Ortega reconoce que el ascenso de la calidad de vida en Europa y la expansión de igualdad de derechos civiles y políticos (de los que antes sólo gozaba la aristocracia) es algo positivo. Lo que ha hecho posible este ascenso ha sido, para Ortega, la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Y el problema es

---

<sup>58</sup> *Ibíd.*, pág. 16.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, pág. 103.

que el hombre-masa se muestra radicalmente desagradecido con respecto a todo aquello que ha hecho posible la facilidad de su existencia. Aparentemente, con esto Ortega está defendiendo un liberalismo vinculado al desarrollo técnico y científico y a la industrialización. Sin embargo, más adelante advierte que el liberalismo, unido a la técnica, han sido los responsables de la creación del nuevo hombre masa, y llega a decir que el hombre de ciencia es el prototipo del hombre-masa. En apariencia hay algo de contradicción en todo esto. Aunque cabe decir que quizás a lo que se refiere Ortega con esta última afirmación es a que la ciencia ha degenerado y amenaza con frenar su progreso, debido a la creciente especialización y su desarrollo por hombres mediocres. Y, a modo de intento de resolver esa aparente contradicción, se puede alegar también que el hombre-masa no ha sabido encajar esa cantidad de derechos y comodidades que han hecho mejor la vida de la mayoría. Es decir, al no tener espíritu noble, o aristocrático, el vulgo no ha sido capaz de asumir sus deberes de la misma manera que ha asumido sus derechos, ha sido incapaz de autoafirmarse. No posee las ventajas de la vida del siglo XX de la misma manera que un noble poseía sus ventajas en la Edad Media o la Modernidad. Dice Ortega que la nobleza no se caracteriza por sus derechos, sino por sus conquistas. Que los derechos de los hombres-masa son propiedad pasiva, y no activa, que no se esfuerzan por mantenerlos de la misma manera que no han tenido que esforzarse por conseguirlos.

El noble es esforzado, excelente, activo. El hombre-masa es inactivo, inerte. El problema es que el vulgo ahora impone la "vulgaridad como un derecho". Y para tener ideas y poder opinar hay que cumplir unos requisitos, unas normas, imprescindibles para la cultura. El hombre-masa cae en la sinrazón no sólo al no tener razones, sino sencillamente al no molestarse en querer tener razón. El esfuerzo por querer tener razón es básico para que puedan tenerse ideas. Esto está muy relacionado con la crisis de deseos, de ansias, de proyecto vital en definitiva, del hombre masa. Sin embargo, podría pensarse que algo de voluntad sí que tiene que haber en un colectivo, el de la mayoría de la sociedad, que sí se ha rebelado, buscando el autopoder. La cuestión es que Ortega no ve en esta rebelión una emancipación de las masas. No es que al rebelarse, la masa deje de ser masa. Es una tesis, la orteguiana, mucho más pesimista: "Pretender la masa actuar por sí misma es, pues, rebelarse contra su propio destino, y como eso es lo

que hacía ahora, hablo yo de la rebelión de las masas".<sup>60</sup> La justificación de esta dura afirmación está un poco más adelante: "Cuando la masa actúa por sí misma, lo hace sólo de una manera, porque no tiene otra: lincha." Entonces el temor de Ortega es que la violencia se convierta en la última ratio para dirimir los asuntos humanos.

El hombre-masa es inmoral porque no es que no siga sus propias convicciones, sino que ni siquiera tiene convicciones. Llega a un mundo seguro, de derechos, y se acomoda creyéndose que eso es algo natural, y no social, histórico, construido por el hombre. El hombre-masa olvida que tiene historia y no sabe construir su futuro, no tiene proyecto de futuro.

El componente emancipatorio de la tesis de esta obra es, tal vez, el diagnóstico, el pinchazo en el trasero que Ortega administra a una sociedad aborregada y barbarizada. El problema para hacer efectivo dicho componente emancipatorio radica en que el círculo parece estar cerrado. Las masas son, hasta cierto punto, responsables de su situación. Pero ¿está en su mano salir de ella? Su destino es la incapacidad de sus individuos para actuar por sí mismos, para adquirir identidad propia. Rebelarse contra él es hacerlo de la única manera que saben, a través de la violencia. Si pensamos que debe evitarse la violencia (Ortega lo piensa), entonces ¿qué nos queda? ¿Un aristocratismo? "La sociedad humana es aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática".<sup>61</sup> Ortega hace hincapié en que se refiere a un aristocratismo social, y no "del Estado" (entendemos que político). ¿Se refiere a una aristocracia culta, creadora de opinión? En algunos lugares, Ortega lamenta que las masas ya no sigan ni respeten a las minorías dignas de ser seguidas y respetadas. Entonces ¿es imposible una sociedad sin masa? ¿El mal menor es el de una élite intelectual que dirige los destinos (sociales) de la masa aborregada y sin ánimo de supervivencia? Es posible que, en definitiva, la tesis de *La rebelión de las masas* sea más pesimista que conservadora, más dramática que reaccionaria. ¿Es imposible una sociedad de individuos creativos? ¿Es realmente el aristocratismo de Ortega sólo social y no político?

---

<sup>60</sup> *Ibíd.*, pág. 174.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, pág. 61.

Ortega critica, pero también propone. Defiende la necesidad de una autoridad europea. Está convencido de la necesidad de una autoridad supranacional que sustituya la decadencia de las normas europeas. "Mandar es dar quehacer a las gentes, meterlas en su destino, en su quicio; impedir su extravagancia, la cual suele ser vagancia, vida vacía, desolación."<sup>62</sup> No deja de haber cierto paternalismo autoritario en esta definición de poder. Ya que las gentes no son capaces de encontrar su quehacer esencial, una autoridad supranacional debe hacerlo a través de la normativización decidida de una sociedad decadente. Si un mundo de masas hace a una echarse a temblar, esta propuesta, al margen de las ventajas evidentes del europeísmo, da verdaderos escalofríos.

## 7. El hombre, las circunstancias y la historia.

Ya hemos dicho que la vida humana no tiene, para Ortega, esencia o naturaleza inmutable. El hombre no es cuerpo o alma o las dos cosas, sino vida. Es lo que va siendo con su entorno, con su circunstancia. Nada más. El error del idealismo fue, para Ortega, el haber pensado la percepción y el conocimiento, como Descartes, separando sujeto y objeto; fue el haber pensado que el intelecto humano podía separarse de la vida y sus urgencias, que el hombre no está vitalmente condicionado o que puede separarse (al menos intelectualmente) de ese condicionamiento<sup>63</sup>.

El hombre es vida y la vida es drama, acontecimiento problemático. También es quehacer. A través de lo que hago construyo lo que soy. El hombre tiene que hacerse y determinar, a través de ello, lo que va a ser. Lo único que el hombre se encuentra como dado es su circunstancia. La circunstancia es un cúmulo de opciones. El hombre, al ir eligiendo de entre ellas, se hace una figura de sí mismo. "Soy por fuerza libre, lo soy quiera o no", dice Ortega en un tono existencialista<sup>64</sup>. Mientras se tiene la libertad de elegir es porque aún no se ha elegido. El ser libre tiene una constitutiva inestabilidad, y

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, pág. 200.

<sup>63</sup> ORTEGA (1935), pág. 62-63.

<sup>64</sup> Sin embargo Ortega hace una corrección al existencialismo en tanto que no defiende una libertad radical en el sentido de Sartre, donde esa libertad es una condena irrevocable. Para Ortega, el hombre es libre de elegir dentro de unas determinadas circunstancias y según su carácter. Asimismo, tiene una responsabilidad, en relación con esa libertad, para con las consecuencias de sus actos. De la misma manera, el hombre puede dejarse llevar y no tomar ninguna decisión; con esto no estará renunciando a ser libre, pues eso no puede hacerlo (éste es el punto existencialista de Ortega), sino que está renunciando a ser sí mismo, a llevar una vida auténtica, a conformar su identidad.

no hay en él nada más fijo y estable. El ser libre no se ha conformado aún a sí mismo: "Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado".<sup>65</sup> El hombre no tiene esencia, ni ser inmutable, sino que es elástico, maleable. Es libre de elegir y, al hacerlo, de conformarse a sí mismo. Ahora bien, no sólo elige de entre las opciones de la circunstancia, sino que él mismo, gracias a su imaginación, puede crear nuevas opciones. Por otro lado, no elige fuera de todo condicionamiento, por supuesto. En el hombre influye la experiencia de la vida, o el conocimiento de lo que ha sido (esto determina lo que es, las decisiones que toma o deja de tomar). Pero también influye el pasado social, los usos morales, políticos, técnicos, de juego y placer que constituyen la sociedad.

La vida es presencia, pero el pasado es presente pues influye en el presente. Esto ocurre a nivel individual y a nivel de los estados. El pasado de un país es parte de lo que es. La sociedad es, en primer lugar, pasado, pues los usos y costumbres se conforman a lo largo del tiempo en un pasado que llega hasta el presente. "El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho"<sup>66</sup>. No es lo que es, sino lo que va siendo. En este sentido, la comprensión de lo humano no puede llevarse a cabo mediante los métodos y las leyes de la física. Hace falta una razón histórica, narrativa, que permita comprender los asuntos de un ser que no es fijo, sino que transcurre. Sólo a través de un relato, de una historia, podemos aproximarnos a lo que el hombre es, un ser siendo. "El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia".<sup>67</sup>

Con respecto a la proyección hacia el futuro, el hombre es su programa, aquello que aspira a ser lo define porque marca sus acciones y pensamientos de la misma forma que los marcan lo que ha sido y su experiencia del pasado. El hombre es un drama por llegar a ser algo que quiere ser, es "Un ente cuyo ser consiste no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser"<sup>68</sup>; la vida es esfuerzo, lucha. El animal, por el contrario, no tiene voluntad (proyectos vitales), ya es<sup>69</sup>. El hombre masa,

---

<sup>65</sup> *Ibíd.*, pág. 66.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, pág. 78.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, pág. 78.

<sup>68</sup> ORTEGA (1939).

<sup>69</sup> Los animales son, para Ortega, radicalmente diferentes de los hombres. El hombre tiene historia y proyecto; el animal no. Ortega no conoció tal vez los modernos resultados de la etología, que nos han

el hombre contemporáneo de Ortega, padecería además una especie de crisis de deseos según la cual, por no saber lo que quiere, no sabe tampoco lo que quiere ser y, falto de imaginación, se deja llevar.

En el proceso del ir siendo, el hombre y las sociedades humanas, acumulan progresivamente lo que han sido. De esta manera, es posible una especie de progreso: "Progresar es acumular ser". Cada hombre no tiene que inventar la Humanidad, sino que le basta con instalarse en ella. Esto distingue también al hombre del animal. Éste no puede asimilar la experiencia de sus antepasados, no puede acumular saber y por tanto cada individuo debe empezar de cero. Esta idea casa bien con la definición aristotélica de hombre como "zoon politikon", es decir, como animal social, cívico (sobre la cultura que su sociedad le transmite puede crearse nuevos horizontes, con toda una serie de preguntas radicales respondidas y de problemas resueltos ya de muchas maneras con anterioridad a él).

El hombre es el hombre y su circunstancia. Pero la circunstancia no le corta las alas al hombre, a pesar de que existe la determinación del pasado de la que hemos hablado antes. El quehacer no le es impuesto al hombre por las circunstancias; a lo que está obligado es a elegir, a actuar, siempre en unas circunstancias determinadas, porque si no elige, si no actúa, si no tiene circunstancias, el hombre no está vivo, no es hombre, ha muerto. Vivir es estar en la circunstancia y tener que habérselas con ella, es tener que resolver los problemas que ésta plantea. Las circunstancias son el ambiente en que se mueve el hombre, pero las circunstancias no deciden; ellas son el dilema. "El que decide es nuestro carácter".<sup>70</sup> El hombre es responsable de su modo de responder ante las circunstancias.

---

mostrado indicios de "cultura" animal, e incluso de "historia" animal, con técnicas que por ejemplo los gorilas transmiten de padres a hijos. En todo caso sí debía conocer las tesis de Darwin que, en la obra fundante de la biología *El origen de las especies* (1859), mantenía que había una continuidad entre las especies animales (humanas y no humanas), y no un salto cualitativo. No obstante, la defensa de esta continuidad hasta sus últimas consecuencias (en los planos éticos y políticos) está tomando cuerpo sólo en la actualidad; durante la primera mitad del siglo XX no fue un tema demasiado recurrente en filosofía. Esa distinción hombre-animal tan tajante que hace Ortega es, de alguna manera, fruto de su tiempo. Otros filósofos coetáneos suyos hacen distinciones similares sin asomo de duda. Distinciones que ya no nos sirven en estos tiempos de flujos y mezclas en que ya no sirve hablar de esencias o de las profundidades del ser, y tenemos que conformarnos con el transcurrir y la apariencia.

<sup>70</sup> ORTEGA (1929), pág. 92.



Ortega construye una ética socrática en la que el hombre debe seguir sus propias convicciones para actuar moralmente. "La vida auténtica de cada cual, consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquier cosa. Para mí un hombre vale en la medida que la serie de sus actos sea necesaria y no caprichosa".<sup>71</sup> Es una ética formal: cada uno debe hacer lo que debe hacer, y no actuar arbitrariamente. Ortega apela al pensamiento, a la actuación reflexiva. Mantiene que hay unos modelos a seguir, pero que cada uno debe ser fiel a su propio quehacer (irreducible al de los demás). Una vida verdadera (que él equipara a vida valiosa) es la que es "inexorablemente invención"; la que no se deja arrastrar, sino que toma sus iniciativas para alcanzar su propio proyecto vital. La circunstancia marca en parte lo que debe hacerse en cada momento, al menos plantea los problemas. Estas ideas vuelven a repetirse en *En torno a Galileo*, donde Ortega las enriquece añadiendo que el hombre que no vive una vida auténtica es el hombre "alterado", es decir, salido de sí (etimológicamente "situado en otro"), el que, en lugar de crearse sus propias opiniones, asume las de otros de modo totalmente aporofundado.

## 8. Conclusión.

No leer a Ortega hoy, a pesar de sus lacras, es caer en el mismo error de siempre, el de desconocer deliberadamente nuestros propios pasado y presente. Aunque no mantenga la opinión de que la españolidad es tan importante y tan característica de los españoles como aún se dice; aunque una se sienta mucho más cosmopolita que española y piense que las nacionalidades tienen la importancia que tienen, esto es, la de proporcionar a sus ciudadanos un lugar en el mundo y el articular sus derechos y deberes cívicos, ni más ni menos; aunque se piense esto, reivindicar a Ortega es necesario. No porque el ser español le confiera una importancia añadida a la que pueda tener su filosofía, sino porque el ser español lo acerca a nosotros, y porque hacer filosofía en español, por lo poco frecuente del caso históricamente hablando, hace que constituya inevitablemente un surco que quien quiera hacer lo propio (filosofía en español) debe recorrer. Baste esto a modo de reivindicación de la obra orteguiana sin

---

<sup>71</sup> ORTEGA (1935), pág. 99.

esgrimir nacionalismos exacerbados, que no vienen al caso y nos han traído ya más de un disgusto.

Al margen de la importancia, digamos, externa, de la filosofía de Ortega (el ser español, el escribir en español), no cabe duda de la importancia que el pensamiento orteguiano debe tener en el conjunto de la historia de la filosofía. Por más que muchas de sus tesis están calcadas del historicismo, del vitalismo, incluso del existencialismo, su síntesis es original y además no ha muerto, lo que prueba su importancia. Ortega y Gasset posee innumerables luces y sombras, pero tenemos que pasar por él. Por muchas cosas (algunas ya dichas), pero especialmente porque muchas de sus ideas son tópicos que recorren el país de cabo a rabo, en boca de todos, como si fuesen una especie de legado popular que hemos asumido sin saberlo. Conocer la procedencia de esos tópicos permite situarlos en su certero contexto y permite criticarlos si fuera necesario, permite pensar unos nuevos. Las ideas de Ortega se han convertido en lugares comunes, en alma popular, como decía Manuel Machado a Jorge Guillén<sup>72</sup>. No sé si a Ortega esto le habría provocado náuseas; el poeta sin duda no creía en un destino más noble que éste para su obra.

---

<sup>72</sup> *Cualquiera canta un cantar.*

Tal es la gloria, Guillén,  
de los que escriben cantares:  
oír decir a la gente  
que no los ha escrito nadie.

Procura tú que tus coplas  
vayan al pueblo a parar,  
aunque dejen de ser tuyos  
para ser de los demás.

Que, al fundir el corazón  
en el alma popular,  
lo que se pierde de nombre  
se gana en eternidad.

**Manuel Machado.**

## 9. Bibliografía.

- CEREZO, Pedro. *Ortega y Gasset. Antología*. Barcelona, Península, 1991.
- MORÁN, Gregorio. *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona, Tusquets, 1998.
- ORTEGA Y GASSET, José:
- El tema de nuestro tiempo* (1923). Madrid, Revista de Occidente, 1981.
  - La rebelión de las masas* (1929). Madrid, Revista de Occidente, 1956.
  - En torno a Galileo* (1933). Madrid, Revista de Occidente, 1967.
  - Historia como sistema* (1935). Madrid, Sarpe, 1984.
  - Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía* (1939). Madrid, Revista de Occidente, 2004.
  - Ideas y creencias* (1940). Madrid, Revista de Occidente, 1959.
- OVEJERO, Anastasio. *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología pospositivista*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.