

LA CRÍTICA DE ORTEGA Y GASSET A LA MODERNIDAD Y SU LUGAR EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

PROBLEMAS ONTO-EPISTEMOLÓGICOS

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA EN EL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DE LA
UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO

por JAVIER CRESPO SÁNCHEZ

realizada bajo la dirección del
Prof. Julián Pacho García

eman ta zabal zazu



Universidad Euskal Herriko
del País Vasco Unibertsitatea

Donostia - San Sebastián, abril de 2015

A Eva,

por... tantas cosas.

Esta tesis ha contado para su elaboración con la ayuda económica de una beca predoctoral del Departamento de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco.

AGRADECIMIENTOS

Nada más justo por parte del autor de este escrito que mostrar su sincero agradecimiento a aquellas personas e instituciones que, de un modo u otro, han alentado un trabajo que había empezado a tomar ya ciertos visos de onerosa roca sísifca. Mi gratitud se dirige en primer lugar hacia el Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco, que de forma tan grata me acogió durante mis años como becario predoctoral. Mil gracias a su secretaria, Ima Obeso, por su amabilidad e inquebrantable simpatía, y a mis excompañeros de fatiga, Iñigo Galzacorta, Iñaki Ceberio y Albert Galvany, con quienes pasé un tiempo inolvidable de afanes y desdichas compartidas. Desde luego, ha sido capital para la escritura de esta tesis la beca predoctoral que me fue concedida por el Gobierno Vasco. Debo mi agradecimiento también a la Fundación Ortega y Gasset, por la afabilidad de su personal y por las facilidades que me ofreció para sumergirme en los papeles de su biblioteca. No puedo evitar traer aquí a la memoria a quien fue su bibliotecaria, Ascensión Uña, sobre quien recibí con enorme tristeza la noticia de su fallecimiento. Nunca olvidaré la amabilidad con que siempre fui atendido por ella (aún conservo con cariño los libros de Ortega que un día tuvo a bien regalarme...). Mi gratitud también al Institut für Soziologie de la Westfälische Wilhelms-Universität de Münster, y a los profesores Mathias Grundmann y Sven Papcke, quienes facilitaron mi estancia en aquellas maravillosas tierras germanas. Especial reconocimiento merece Julián Pacho, director de esta tesis y estimadísimo *Doktorvater* de su autor, quien, con exquisito rigor y enorme paciencia, ha guiado los pasos de éste en su peregrinaje por la severa senda de la investigación filosófica.

Por supuesto, mi emocionada mención a amigos y familiares, quienes han sido testigos más o menos compadecientes de esta andadura. Gracias a mis compañeros y compañeras del Deutsche Schule San Alberto Magno, a Peio y a Mariaje, por sus ánimos y por su sincero interés, y a Faustino, mi inestimable asistente informático. Gracias desde luego a mis alumnos, quienes me han transmitido siempre su simpática expectación por el

desenlace feliz de esta historia, y quienes día a día, y a pesar de cierto plan estatal de estudios, me demuestran que aún merece sin duda la pena contagiar a la juventud en el amor a la sabiduría. Gracias a todos mis amigos, no menos deseosos de verme liberado de esta tarea, a Igor y a Joseba, por su valioso apoyo moral en los momentos difíciles. Y en fin, mi homenaje a mis padres, quienes han soportado en silencio los apuros que siempre conlleva una tarea como ésta, y que a buen seguro se alegrarán incluso más que el propio autor de haberse puesto en ella ese tantas veces prometido punto final.

Gracias infinitas a Eva. Sin su apoyo, nada hubiera sido posible. Y a Beñat y Asier, que en mitad de todo esto pasaron a formar parte de mi más feliz circunstancia, mis disculpas por el tiempo del que os he privado.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
1. Nada (pos)moderno.....	7
2. La reforma de la razón.....	13
3. Crisis y nihilismo	16
4. El discurso de la modernidad	19
5. La doble crisis	23
6. Márgenes de la modernidad.....	27
7. El <i>genus dicendi</i> de la filosofía	32
8. Sinopsis	36
PARTE PRIMERA: LA APROPIACIÓN DE LA MODERNIDAD	39
I. PENSAR <i>IN PARTIBUS INFIDELIUM</i>	41
1. Una obra circunstancial	41
2. Vocación, circunstancia, destino.....	43
3. <i>Quod vitae sectabor iter?</i>	49
4. España como problema	53
5. El intelectual y la política	55
6. La circunstancialidad orteguiana a la luz de su crítica de la modernidad	59
7. El primado práctico de la razón	62
II. LA IMPRONTA ILUSTRADA.....	67
1. Nada romántico: Ortega ante la resaca finisecular.....	68
2. Los establos de Augías: la apropiación del 98.....	72
3. El horizonte de nihilismo	77

4. Afinidades electivas: neokantismo e Ilustración.....	80
5. El poder laico de la cultura.....	86
6. A propósito del vitalismo orteguiano	89
III. EL POSO HUMANISTA	94
1. El filósofo atribulado	94
2. <i>Excusatio non petita</i>	100
3. La voluntad de estilo	106
4. Sistema y ensayo: la paradójica convivencia.....	110
5. La tradición velada.....	116
IV. EL CONCEPTO ORTEGUIANO DE MODERNIDAD.....	123
1. Contra Unamuno: la legitimidad de la modernidad.....	125
1.1. Unamuno: el quijotismo medieval	131
1.2. Ortega: el triunfo de la <i>Kultur</i>	135
1.3. Integración contra tragicismo	136
2. La línea clásica de la cultura y el aislamiento hispánico de la modernidad	140
3. Ecos de la polémica de la ciencia española.....	145
4. Racionalismo y germanismo como prejuicios.....	151
5. Europa es ciencia: el canon moderno	157
5.1. La modernidad como idealismo.....	160
5.2. El ideal científico de la filosofía	164
6. Balance.....	166
PARTE SEGUNDA: LA CRISIS DE LA CULTURA	169
I. LA DIALÉCTICA DE LA CULTURA.....	171
1. Cultura y vida	171
2. Misión del nuevo tiempo.....	175

3. El <i>kairós</i> hispánico	179
4. Baroja y Azorín: síntomas interiores	185
5. El fracaso de la cultura	190
II. LAS CRISIS HISTÓRICAS	195
1. Ideas y creencias	195
2. La crisis histórica como destino «natural» de la modernidad	200
3. Sensibilidad y generación	202
4. Las épocas de palpito	205
5. La crisis vital o el destino «peculiar» del proyecto cultural moderno	208
III. DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN	215
1. La irrupción del hombre-masa	215
2. Plenitud e inercia	217
3. La lógica del progresismo.....	222
4. La herencia irrenunciable	226
5. La edad fraseológica	228
6. El ocaso del espíritu revolucionario.....	231
7. La hora del intelectual.....	234
8. La cuestión de la técnica	239
8.1. La atrofia desiderativa	242
8.2. Técnica y fantasía	246
PARTE TERCERA: LA CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA	249
I. LA CRÍTICA PRIMERA AL IDEALISMO	251
1. El retroceso al mundo de la vida	251
2. <i>Aufhebung</i>	259
3. Sensación, construcción, intuición	264

4. El carácter intencional de la conciencia	265
5. Verdad y perspectiva	266
6. El desplante retrospectivo a la fenomenología	270
II. ONTOLOGÍA DE LA VIDA	274
1. El nuevo nivel de radicalismo	274
2. Autonomía y pantonomía.....	276
3. La evidencia intuitiva	280
4. Los datos indubitables o el problema de la certeza	283
5. La operación quirúrgica al <i>cogito</i>	286
6. El des-cubrimiento de la vida	292
7. La crítica de madurez a la fenomenología	295
III. LA CRISIS DE LA RAZÓN OCCIDENTAL	299
1. ¿Para qué la filosofía?.....	299
2. Filosofía e historicidad.....	302
3. La reforma de la noción de «ser».....	305
4. El agotamiento del <i>logos</i>	310
5. Ortega y la tradición del fundamento	315
5.1. Fenomenología y cartesianismo	317
5.2. La vida como objeción a todo fundamento.....	322
6. Crisis de la razón naturalista.....	325
7. Aurora de la razón histórica.....	332
8. A modo de conclusión.....	339
BIBLIOGRAFÍA.....	345
Fuentes.....	345
Monografías y artículos consultados	346

INTRODUCCIÓN

La crítica de la modernidad constituye un tema especialmente recurrente en la obra de Ortega, hasta el punto de representar un auténtico *leit motiv* de su pensamiento. Desde bien temprano, este filósofo mostró una clara conciencia de vivir en una coyuntura de crisis histórica, acaecida tras lo que comprende como una variación en el modo de instalación espiritual de la época, en su *sensibilidad vital*, así como motivada por la propia quiebra de la interpretación colectiva de lo real, del concreto sistema de *creencias* que a su juicio habría dominado en el tiempo moderno bajo la pluralidad de sus concretas manifestaciones culturales. «Existen, en efecto –llega a advertir–, no pocos motivos para presumir que el hombre europeo levanta sus tiendas de ese suelo moderno donde ha acampado durante tres siglos y comienza un nuevo éxodo hacia otro ámbito histórico, hacia otro modo de existencia» (VI, 372). En consonancia con semejante diagnóstico, el pensamiento de Ortega se comprende a sí mismo como un decidido proyecto llamado a trascender los principios onto-epistemológicos configuradores de la filosofía moderna, bajo la convicción de que con ello no se haría otra cosa que contribuir en la misión histórica, concebida por él como un destino ineludible¹, de asentar desde inéditas y más profundas bases filosóficas la nueva figura de mundo llamada a superar dicha crisis, dando lugar a la disposición de un nuevo tiempo allende la modernidad.

Ortega se hace de este modo partícipe de uno de los gestos característicos de la filosofía desde el siglo XX, como lo es el generalizado y

¹ «Decir, pues, que nuestra época necesita, desea superar la modernidad y el idealismo no es sino formular con palabras humildes y de aire pecador lo que con vocablos más nobles y graves sería decir que la superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, ‘el tema de nuestro tiempo’. [...]. Todo tiempo rigurosamente hablando, tiene su tarea, su misión, su deber de innovación –más aún, mucho más aún, que literalmente hablando ‘tiempo no es, en última verdad, el que mide los relojes’, sino que tiempo es –repito que literalmente– tarea, misión, innovación» (VIII, 334).

casi obsesivo movimiento de reflexión en torno a la modernidad², bajo el que, por otro lado, la clásica cuestión de la autojustificación y el propio sentido de la filosofía ha venido a plantearse desde las exigencias de la toma de conciencia de su esencial historicidad; unas exigencias que pasan precisamente por la aclaración y el diálogo crítico con los presupuestos históricos siempre operativos en el ejercicio de esta disciplina. Que una propuesta como la suya no haya resultado en este sentido una aportación efectiva, reconocida oficialmente en los manuales al uso sobre «movimientos filosóficos actuales», así como tenida en cuenta por los propios filósofos que han llevado las riendas de la aludida contumacia especulativa sobre la modernidad, es algo cuyos motivos escapan a las expectativas de este escrito. Superados ya aquellos encarnizados debates de antaño en torno a la originalidad, la precocidad intelectual o la pertinencia filosófica del estilo de Ortega como escritor, sobre los que se derrocharon tantos esfuerzos interpretativos más bien vanos, hoy por hoy, y gracias a la fabulosa labor crítica de los últimos treinta años³, parece por fortuna bien asentada dentro de los estudios orteguianos la idea de que su obra responde con precisión a los problemas de las corrientes actuales de pensamiento, hasta el punto de que cabría incluso pensar que, en cierto modo, ha sido ésta una obra desaprovechada⁴.

² Ortega, advierte el profesor Villacañas, «nos ofrece el diagnóstico hispano sobre la modernidad que ha trascendido al canon de la filosofía contemporánea» (Villacañas, J. L., «Ortega y el monopolio de la modernidad»).

³ Para un detallado repaso de la hermenéutica orteguiana de los últimos años, véase el artículo «Ortega. La estructura ausente de una 'filosofía invertida'». Comparto con el autor la opinión de que la monumental obra del profesor Pedro Cerezo, *La voluntad de aventura* (1984), supuso un auténtico revulsivo en los estudios sobre Ortega. Sobre el enorme valor de esta obra, también Lasaga ha destacado la trascendencia de este libro para los estudios orteguianos (cf. «Voluntad de aventura: una mirada no trágica sobre la filosofía de Ortega», *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, pp. 415-429), un libro al que el profesor ha dado continuidad con trabajos no menos prestigiosos y estimulantes sobre Ortega, en los que bien profundiza en los temas en él planteados, bien abre al análisis de nuevas cuestiones relativas al pensamiento de este filósofo.

⁴ Según Jacobo Muñoz, «que la evolución de Ortega desde el culturalismo y la exaltación de la idealidad objetiva de sus años jóvenes hasta la ontología de la vida y sus resultados obliga a relacionarle con Nietzsche, con Heidegger, con la Escuela de Frankfurt en algunos de sus registros e incluso con Foucault es cosa que cae por su peso. Pero no cae menos su íntima relación con los grandes protagonistas del «viraje pragmático», de Dewey al segundo Wittgenstein» (Muñoz, J., «Trabajar, saber, gozar», *El Madrid de Ortega*, Publicaciones de la Residencia de

1. Nada (pos)moderno

En consonancia con esta recuperación de la actualidad de Ortega por parte de la crítica especializada, han aparecido de un tiempo a esta parte diversos estudios que defienden cierta vinculación de su crítica de la modernidad con el horizonte de la llamada «posmodernidad»⁵, emergente en el panorama intelectual más o menos desde los años 60 del pasado siglo, e incorporado definitivamente a la filosofía en el año 1979, de la mano de Jean François Lyotard⁶. Sin duda, se trata de una conexión tan sugerente como problemática, que ha obtenido cierto éxito a tenor de la relativa proliferación de voces que la secundan⁷. «Por lo general –resume

Estudiantes, Madrid, 2006, p. 172). También Cascardi considera que «la interpretación que hace Ortega de la modernidad a través de sus estudios sobre las crisis históricas y culturales apunta a una teoría del poder social basada en la interacción entre masas y minorías, la cual tiene importantes implicaciones en el debate actual sobre la modernidad y su relación con el posmodernismo» (*Ortega y Gasset and the question of modernity*, Prisma Institute, 1989, p. 337). En su ensayo sobre «Ortega y la postmodernidad», Martín Serrano demuestra con profusión que «nuestro autor se ocupa esencialmente de los mismos problemas que las corrientes actuales de pensamiento, e incluso que ello se hace desde unos mismos presupuestos» (Lluís Álvarez ed., *Hermenéutica y acción*, Junta de Castilla y León, 1999, p. 254). Ya, en fin, Gadamer había valorado a este respecto que, al enseñar «a penetrar la racionalidad y a reconocer la razón en lo viviente, [Ortega] ha leído correctamente los signos del siglo XX» (Gadamer, H. G., «Wilhem Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa», en *Revista de Occidente*, Mayo 1985, n° 48-49, p. 88).

⁵ Algunos ejemplos de esta vinculación: Dust, P. H. (ed.), *Ortega y Gasset and the question of modernity*, Prisma Institute, 1989; Ovejero Bernal, A., *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología postpositivista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000; San Martín, J., «Ortega, filosofía alemana y postmodernidad», en *Agora*, papeles de filosofía Universidad de Santiago, n° 1, 10, 1991, pp. 13-33; Abellán, J. L., «Ortega y Gasset, adelantado de la posmodernidad», en Llano Alonso, F. H., Castro Sáenz, A. (ed.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 595-606; Acevedo, J., «Modernidad y Postmodernidad. Ortega, Un aporte (póstumo) al debate», en *Boletín de Libre Enseñanza*, IIª Época (Diciembre 1992), n° 15, pp.67-74; Martín Serrano, M., «Ortega y la postmodernidad (En torno a la superación del mundo moderno)», en *Hermenéutica y acción*, pp. 243-305, Lluís Álvarez (ed.), Junta de Castilla y León, 1999; Sánchez Miñambres, J., «El tema de nuestro tiempo, una encrucijada posmoderna», en *Cuadernos Azafra*, Universidad de Salamanca, n° 1, 1996, pp. 73-82; Martínez Bonati, F., «El posmodernismo de Ortega y Gasset», en *Mester*, n° 29, pp. 1-27, 2000.

⁶ Lyotard, J-F., *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Minuit, Paris, 1979 (trad. esp.: *La condición posmoderna*, Cátedra, Barcelona, 1987).

⁷ Como llega a considerar Abellán, la gran hazaña de Ortega no habría sido otra que «el haber situado el pensamiento español en un nuevo ‘horizonte filosófico’, el cual –para los que nos hayan leído no puede ser otro que el de la ‘posmodernidad’ [...] Hoy los críticos más conspicuos están de acuerdo; ese horizonte es el de la posmodernidad. Si Ortega clausura con su filosofía, el ciclo de la modernidad, es

críticamente el profesor Pedro Cerezo a este respecto–, se comienza analizando cerradamente la antimodernidad de Ortega y, desde ella, por deslizamiento casi insensible, se concluye que su crítica a la modernidad, en la medida en que significa una renovación del porvenir, anticipa el horizonte de la postmodernidad»⁸.

Ciertamente, cabe encontrar en la obra del filósofo madrileño múltiples motivos que se harán moneda común dentro del pensamiento posmoderno: el desfundamiento del sujeto cartesiano en la facticidad de la vida, el abandono de la concepción absolutista de la razón moderna, la crítica al progresismo, el ocaso del utopismo revolucionario, el diagnóstico nihilista del «alma desilusionada», la crítica al eurocentrismo en pos del multiculturalismo reconocido en su obra *Las Atlántidas*, la observación de un nuevo arte «deshumanizado», la consideración del final de la filosofía, la crítica a las consecuencias alienantes de la Ilustración a partir del fenómeno del hombre-masa, el diagnóstico del malestar de una cultura abstraída de la vida, el reconocimiento de la pluralidad de *perspectivas* como alternativa al absolutismo de los «grandes relatos»... Son sin duda cuestiones de gran enjundia, de las que habrá de hacerse cargo el presente trabajo, las cuales, como decimos, demuestran la fina sensibilidad de Ortega hacia los *temas* de su tiempo; un tiempo ya relativamente distante, pero que en cierto modo sigue asemejándose a *nuestro tiempo*, donde sus ecos resuenan aún con mayor o menor sutileza. Mas, ¿constituyen un motivo suficiente como para considerar a Ortega un pensador perteneciente a la postmodernidad *stricto sensu*, aun con todos los matices y comillas que se quiera añadir a semejante afirmación, rebajándola a mera tentativa «pre-posmoderna» o, si se quiere, posmoderna pero «en sentido lato»?⁹; ¿implica acaso la condición «nada moderna» que Ortega

obvio que está abriendo otro 'formalmente posmoderno': el de la contemporaneidad (Abellán, J. L.; Mallo T., *La escuela de Madrid. Un Ensayo de Filosofía*, Madrid, Asamblea de Madrid 1991, p. 94).

⁸ Cerezo Galán, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, p. 389.

⁹ Cf. «Ortega y Gasset: un pensador pre-posmoderno», en Ovejero Bernal, A., *op. cit.*, pp. 79-103.

proclama como cifra de su posición de madurez¹⁰ una cerrada antimodernidad al uso de algunas proclamas posmodernistas?

Podría incluso presentarse como prueba a este respecto la propia sintonía de este pensador con las filosofías de Nietzsche o Heidegger, bien manifiesta en determinados momentos de su obra, en la medida en que se suele tomar a estos dos autores como las principales referencias para los defensores de la posmodernidad¹¹. Para Anastasio Ovejero fue por ejemplo la influencia de «Nietzsche sobre el joven Ortega, primero, y particularmente la impronta que la lectura de Heidegger dejó en el Ortega maduro, después, lo que hace de Ortega un autor abiertamente preposmoderno»¹². Sin duda, la huella de estos dos autores en el pensamiento orteguiano es bien patente. No obstante, convendría guardarse bien de no caer en asociaciones precipitadas.

Entre otras cosas, el carácter «nada moderno» de Ortega esconde siempre un indudable afán de vanguardia, una conciencia de *novedad* con la que, más allá de toda suerte de *pathos* carismático atribuible a un autor tan dado al ensalzamiento de sus primicias, se evoca ni más ni menos que al genuino gesto cartesiano de la *ruptura* y el *nuevo comienzo*. Si bien, lejos del rechazo del saber *histórico* característico del filósofo francés, ello se hace bajo las condiciones que precisamente impone la *altura de los tiempos*¹³. El filósofo madrileño se muestra a este respecto francamente convencido de contribuir en la apertura de una cierta *via modernorum* frente a la propia modernidad, al haberse tornado ella misma en

¹⁰ «Por mi parte –proclama Ortega en 1916–, la suerte está echada. No soy nada moderno; pero muy siglo XX» (II, 167).

¹¹ Según Vattimo, «ambos pueden ser considerados como los filósofos de la posmodernidad» (Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, p. 9-10, 1987). También Habermas considera que «Nietzsche se sirve de la escalera de la razón histórica para al cabo tirarla y hacer pie en el mito, en lo otro de la razón». Un camino «que han de emprender también los ‘retoños tardíos’ de la modernidad, atrapados ahora en un pensamiento practicado en actitud de anticuario, para convertirse en los ‘primeros retoños’ de una época postmoderna —un programa que Heidegger hará después suyo en *Ser y tiempo*» (Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 112-113).

¹² Ovejero Bernal, A., *op. cit.*, p. 57.

¹³ En Ortega no se trataría de ninguna suerte de *comienzo absoluto*, pretendidamente ajeno al ineludible peso de la tradición. Fiel a su concepción dialéctica de la historia, se trataría más bien de un comienzo que en todo caso asume deliberadamente el pasado, *absorbiéndolo* en una nueva síntesis superadora.

«tradición». Así, en un sentido análogo a la cuarentena cartesiana sobre el saber tradicional disponible, se da aquí también una renuncia a cualquier suerte de acomodo en ninguna herencia más o menos consagrada como garantía de solución para los problemas propios del presente. Ortega se refiere a este respecto a una crisis de clasicismo, entendida como una sazón en la que «súbitamente nos sentimos desheredados, sin tradición, indigentes, como recién llegados a la vida, sin predecesores» (V, 121). Por eso precisamente será para él «siempre paradigmática la vida de Descartes, que se retira de la cultura de su época» (IX, 489). Incluso en ocasiones llega a mostrar un cierto aire emulador con respecto a la gran hazaña cartesiana de poner solución a semejante coyuntura crítica, en pretendida contribución de instalar «a nuestra humanidad occidental en un nuevo mundo y en una nueva concepción de las cosas» (IX, 538). De hecho, Ortega llegará incluso a subrayar la línea de continuidad de su proyecto con el legado irrenunciable de la modernidad:

Bien sé –advierte a este respecto– que Descartes y su racionalismo son pretérito perfecto, pero el hombre no es nada positivo si no es continuidad. Para superar el pasado es preciso no perder contacto con él; por el contrario, sentirlo bien bajo nuestras plantas porque nos hemos subido sobre él (X, 157).

¿Tiene esto algo de posmoderno? ¿No se tratará en todo caso de reivindicar una modernidad *auténtica*, fiel a su más genuino espíritu *crítico*, esto es, reacia al ensalzamiento de toda suerte de *idolum* y en continua alerta frente a todo *supuesto* de origen tradicional y por tanto injustificado, en línea de continuidad en fin con el más inconfundible espíritu cartesiano?

En todo caso, cualquier intento por resolver semejante cuestión pasa desde luego necesariamente por desentrañar el significado de un término tan sumamente equívoco como el de «posmodernidad», sobre el que ni siquiera los propios autores que lo invocan han logrado un mínimo acuerdo. En cierto modo, si, como consideran Agnes Héller y Ferenc Feher, «la postmodernidad no es un periodo histórico ni una tendencia (cultural o política) con características bien definidas», sino que más bien ésta puede entenderse «como el tiempo y espacio privado-colectivo, dentro del tiempo y

espacio más amplio de la modernidad, delimitado por los que tienen problemas o dudas con la modernidad, por aquellos que hacen un inventario de los logros de la modernidad, así como de sus dilemas no resueltos»¹⁴, bajo una definición así bien cabe efectivamente considerar los esfuerzos orteguianos por reconducir los excesos de la modernidad como partícipes de este espíritu «post-moderno», compartido por otra parte por la práctica totalidad de la filosofía desde Nietzsche. La propia fenomenología a la que Ortega es afín no constituye otra cosa que un decidido proyecto por reconducir la deriva naturalista e historicista en que a juicio de Husserl se habría bifurcado la filosofía moderna, bajo el respectivo imperio del positivismo y las filosofías de la *Weltanschauung*, sintomáticos por otra parte de la radical crisis de la razón occidental.

Ahora bien, si la posmodernidad implica, más que una profundización o una corrección, una ruptura sin concesiones con el legado espiritual de la cultura moderna, incluida su impronta humanista o su proyecto de Ilustración, la vinculación de Ortega con este movimiento se torna, no ya equívoca, sino del todo improcedente¹⁵. De hecho, cabe bien hablar de una serie de motivos que en este autor se asumen como una suerte de conquistas irrenunciables de Occidente. «Conviene tener presente –advierte Cerezo en esta dirección– que Ortega quiso ser, y lo fue en gran medida, un pensador metafísico, esto es, con una vocación de radicalidad y con una exigencia epistemológica de verdad, que ha desaparecido en la postmodernidad»¹⁶. Por otra parte, junto a la mencionada sintonía de este pensador con Nietzsche o Heidegger, no fue menos decisiva en este sentido la impronta que tuvieron para su filosofía hitos como Fichte, sus maestros neokantianos de la escuela de Marburgo o, como acabamos de referir, la fenomenología de Husserl; referencias francamente poco sospechosas de representar cualquier suerte de antecedente posmodernista.

¹⁴ Héller, A. y Feher, F., *Políticas de la postmodernidad*, Península, Barcelona, 1989, p. 149.

¹⁵ Como considera Javier San Martín, la de Ortega «no es una posmodernidad que haga tabla rasa de los logros de la modernidad» (*Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, p. 284).

¹⁶ Cerezo Galán, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 391.

En cierto modo, tal y como han puesto de manifiesto algunos intérpretes, la filosofía de Ortega continuaría siendo, aun a su pesar, *demasiado* moderna, esto es, demasiado presa aún de algunos de los supuestos filosóficos más característicos de la modernidad, tal y como mostrarían los coqueteos con la tradición del fundamento de su «cartesianismo de la vida» o la propia impronta hegeliana de su proyecto de superación (*Aufhebung*) de la modernidad; motivos en cuyo radical abandono se encontraría precisamente según Vattimo el signo genuino de la posmodernidad¹⁷. Incluso la propia obsesión orteguiana por plasmar su doctrina bajo la figura de un *sistema* parece en principio remitir al ideal *arquitectónico* kantiano¹⁸, inspirador de las posteriores catedrales especulativas del idealismo alemán, tan opuesto a la inequívoca naturaleza ensayística y literaria que de hecho configura su pensamiento, más afín en principio al carácter abierto y fragmentario de la posmodernidad. Por ello, también el presente trabajo tratará de hacerse cargo de estas tensiones internas, en las que se manifestarían las secuelas de «una *personalidad bifronte* entre modernidad y posmodernidad»¹⁹.

Pero en todo caso, y más allá de una tensiones internas que no dejan de remitir al estrato de los presupuestos siempre ocultos para al propio autor, desde un punto de vista más «deliberado» se debe tener ante todo en cuenta que la propia impronta integradora de la filosofía de Ortega, bien explícita en su posición racio-vitalista, antes que una radical ruptura con el proyecto de la razón ilustrada, apunta más bien hacia una repriminación de éste sobre una nueva base ontológica más adecuada. Como advierte ya en *Meditaciones del Quijote*, su primer libro, donde sienta las bases de su posición de madurez, lejos de toda impugnación a la razón, se trataba de

¹⁷ «Si la modernidad –advirtió Vattimo– es la época de la aparición incesante de la novedad, entonces no se podrá salir de la novedad pensando en superarla» (Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, 1996, p. 145).

¹⁸ «Entiendo por *arquitectónica* el arte de los sistemas. Como la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia, es decir, lo transforma de mero agregado de conocimientos en un sistema, la *arquitectónica* es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento y, consiguientemente, pertenece de modo necesario a la doctrina del método. Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema» (*Kritik der reinen Vernunft*, A 832-833, B 860-861).

¹⁹ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, p. 184.

poner a ésta *en su lugar* (I, 785). Ya, pues, en el quicio mismo de su raciovitalismo, Ortega aboga por un nuevo estilo de pensamiento que, lejos de representar una ruptura con la modernidad, apunta más bien hacia un gesto de integración²⁰. Es la integración entre el concepto y la impresión, entre el trascendentalismo «germánico» –o sea, moderno²¹– y el materialismo «mediterráneo»; en definitiva, entre dos instancias, la razón y la vida, que durante la modernidad habrían quedado fatalmente disociadas. En la sensibilidad hacia esta cuestión acierta, pues, a ver Ortega el *modo de pensar* del nuevo tiempo «post-moderno», si se quiere denominarlo así²²; un tiempo que, a su vez, aparece por el mismo motivo como un auténtico *kairós* para la definitiva recuperación histórica de España desde sus fuentes originarias²³. Entonces, casi por una cuestión de puro talante personal, resultaría francamente equívoco hallar en este pensador una postura que implicara cualquier suerte de crítica subversiva o destructora frente al espíritu de la modernidad.

2. La reforma de la razón

Como es bien sabido, la nueva base sobre la que se sustenta la filosofía orteguiana no es otra que la vida, entendida como aquel principio ontológico más fundamental que el principio de la conciencia reinante

²⁰ «No me obliguéis a ser sólo español –protestaba a este respecto–, si español significa para vosotros hombre de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azucéis al íbero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germánico, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración» (I, 787).

²¹ «Las rutas comerciales van desviándose del mar interior y transmigran lentamente hacia la tierra firme de Europa: los pensamientos nacidos en Grecia toman la vuelta de Germania. Después de un largo sueño, las ideas platónicas despiertan bajo los cráneos de Galileo, Descartes, Leibniz y Kant, germanos. El dios de Esquilo, más ético que metafísico, repercute toscamente, fuertemente en Lutero; la pura democracia ática en Rousseau, y las musas del Partenón, intactas durante siglos, se encuentran un buen día a Donatello y Miguel Ángel, mozos florentinos de germánica prosapia» (I, 776).

²² «Una filosofía se diferencia de otra no tanto ni primariamente por *lo que* nos dice del Ser, sino por su *decir* mismo, por su ‘lenguaje intelectual’; esto es, por su modo de pensar [...]. Consecuencia de todo esto es el consejo práctico de que para entender un sistema filosófico debemos comenzar por desinteresarnos de sus dogmas y procurar descubrir con toda precisión qué entiende esa filosofía por ‘pensar’; o dicho en giro vernáculo: es preciso averiguar ‘a qué se juega’ en esa filosofía» (IX, 938).

²³ Cf. VII, 476; VIII, 313.

durante la modernidad. Se trata de un ámbito antepredicativo presupuesto en la propia tesis del *cogito*, y caracterizado entre otras cosas por su temporalidad, circunstancialidad y absoluta menesterosidad; unos atributos francamente alejados de los valores de pureza y atemporalidad que caracterizan al conjunto de la metafísica occidental, los cuales obligan a su vez a replantear de raíz la tradicional noción de ser, así como la propia concepción de la racionalidad, entendida bajo esta nueva luz como una instancia atendida, no ya a su propio orden legaliforme interno, sino a los intereses y exigencias de este principio preteórico, desde el que, lejos de permitirse visiones totales y absolutas sobre las cosas, a la razón sólo le cabe proponer *perspectivas* parciales, sometidas al devenir de la temporalidad. La racionalidad queda recuperada así bajo esta nueva luz a partir de su subordinación, de su *radicación* en la facticidad de la vida. De este modo, en tanto que movida por sus íntimos intereses, la razón es «razón vital»: razón que debe «hacerse cargo de las circunstancias, tratando de *comprender* (en sentido fenomenológico) su sentido desde el punto de vista de la subjetividad viviente», al tiempo que tiene que «‘dar cuenta’ (= dar razón) de la respuesta vital a esta circunstancia, lo que implica dimensiones tales como inventar la respuesta adecuada, justificarla con arreglo a metas de valor, y ponderarla reflexiva y prudencialmente en el curso de su ejecutividad»²⁴. Y por lo mismo, en tanto que depositaria del sentido a cuya comprensión aspira el ejercicio reflexivo, lejos de tratarse de un ámbito puramente instintivo o pulsional, al modo como por ejemplo la comprendían las corrientes vitalistas al uso, la vida es de suyo racional. Por ello la razón vital es a su vez «razón histórica», ajustada a la temporalidad y continua movilidad de la vida, lo que «implica también ‘hacer cuenta’ de las experiencias antecedentes, que nos permiten aprender de nuestros errores y enderezar el rumbo»²⁵.

Lejos, pues, de una ruptura radical con la razón, o de cualquier suerte de regocijo deconstruccionista en la ausencia de sentido, la postura de Ortega mantiene un inequívoco afán de claridad y comprensión; en definitiva, de Ilustración. «Mi ideología –proclamaba a este respecto– no va

²⁴ Cerezo Galán, P. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 389.

²⁵ *Ibíd.*

contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella: va sólo contra el racionalismo» (III, 718)²⁶. No en vano, Ortega mostró siempre una tajante oposición frente a todos los desafíos de su tiempo hacia la razón occidental.

Hay –llega a advertir– siempre en la historia ciertos buitres alerta que acuden presurosos cuando una forma de Pensamiento, la razón, por ejemplo, sufre una grave crisis que hace patente su inexorable insuficiencia. Pero esos mismos buitres apenas han mondado con sus picos la carroña, no tienen más remedio que empezar de nuevo y perturbar su alborozada digestión poniéndose a repensar sus viejas ideas vulturinas, sus «filosofías» de necrófagos. Como el buitre y la hiena parten siempre de un cadáver, existen maneras de pensar, las cuales se nutren del fracaso que periódicamente sobrecoge al pobre ser humano (VI, 12).

No deja por otra parte de resultar francamente curioso que, de todos los filósofos a los que Ortega alude a lo largo de su obra, sea precisamente Descartes aquél que con diferencia reciba un mayor número de elogios. A él se refiere, por ejemplo, como «el genio mayor de Occidente» (V, 741), «la cabeza más acerada y buida que ha habido en Occidente» (IX, 501), «el inmenso Descartes» (VI, 7), «nuestro sumo maestro, el hombre a quien más debe Europa» (IV, 369). Ya en sus primeros escritos hablaba de la «voz sobrehistórica de Descartes» (I, 393), cuyas «palabras son verdades, no sólo para su espíritu, mas para el resto de los hombres» (II, 32), hasta tal punto que, sin él, «nos quedaríamos a oscuras y nada veríamos» (I, 257). Teniendo en cuenta lo extremadamente reservado y selecto que era Ortega para los enaltecimientos, se trata éste de un aspecto que, cuando menos, habría de ponernos alerta sobre el sentido de tal excepcionalidad²⁷. ¿No cabría hablar en este sentido de una extraña filiación entre la filosofía de Ortega y la de Descartes? De hecho, y a pesar de su crítica radical al idealismo y racionalismo cartesianos, Ortega no dudó en considerar a su filosofía precisamente como un «cartesianismo de la vida, no de la *cogitatio*» (VI, 79), en la que, en aras de ahondar en un nuevo *nivel* de profundización

²⁶ «Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas» (V, 96).

²⁷ Entre los pocos autores a que Ortega dedicó asimismo sus alabanzas, podemos encontrar nombres como Platón, Cervantes, Goethe, Dilthey o Husserl; pero ninguna de éstas supera en número ni en intensidad a las que dedica a Descartes.

ontológica, se invierte el entimema *cogito ergo sum* por un *cogito quia vivo* (IV, 285).

En definitiva, lejos de toda suerte de *Destruktion* a la Heidegger, cabría tal vez situar el proyecto orteguiano «en continuidad vertical o de profundización con respecto al cogito cartesiano, como una alternativa, que, a la vez que lo supera, pretende suplantarlo en su tarea de fundamentación»²⁸. Ciertamente, el hincapié que Ortega hará en la pluralidad perspectivista de la realidad y de la razón, sometidas inexorablemente al flujo de la historicidad de la vida, tal vez pueda poner a este autor en cierta sintonía con el paradigma postmetafísico que declara superada la filosofía del sujeto y de la primacía de la conciencia. Pero en todo caso, incluso esta problemática etiqueta «postmetafísica» no implicaría de suyo una postura propiamente posmoderna. De hecho, un autor como Habermas presenta también su postura como una alternativa al pensamiento metafísico moderno, al mismo tiempo que, bajo la pretensión de recuperar el carácter genuinamente normativo del proyecto ilustrado, se declara en total confrontación con el pensamiento de la posmodernidad, al que tilda de neoconservador e irracionalista.

3. Crisis y nihilismo

En todo caso, cualquier pretensión de aclarar el alcance de la crítica de Ortega, así como cualquier tentativa de situar su lugar en medio del espectro de posiciones que en cierto modo delimita la polarización entre reilustrados y posmodernos, pasa ante todo por desentrañar, por un lado, la intencionalidad y el sentido preciso de la *crítica* desde la que el filósofo madrileño se autoproclama «nada moderno»; y por otro, el propio significado de la idea de «modernidad» –de suyo no menos equívoca y amplia que la de «posmodernidad»– objeto de dicha crítica. Del mismo

²⁸ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 309-310. Destacan también tres artículos que explícitamente han puesto el acento en esta cuestión: Csejtei, D., «El cartesianismo de la vida (La influencia de Descartes sobre la filosofía madura de Ortega y Gasset)», en *Teorema*, Vol. XVI/1, 1996, pp. 87-104; Vicens Folgueira, J. A., «El 'Descartes' de Ortega. La crítica orteguiana de la filosofía moderna», en *Pensamiento*, vol. 56, n° 214 enero-abril 2000, Madrid, pp. 91-123; García-Gómez, J., «Descartes y el futuro de la metafísica en Descartes», en *Ortega en pasado y en futuro*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp.65-76.

modo, si su proyecto de trascender el espacio cultural de la modernidad se concibe desde el diagnóstico de una crisis epocal, parece no menos necesario adentrarse en los pormenores de la filosofía de la historia desde la que este autor certifica la concreta crisis del tiempo moderno. Entre otras cosas, la atención hacia semejantes supuestos ha de servir para aclarar el peculiar sentido que adopta en este pensador una coyuntura crítica como la que representa la crisis de la modernidad, tanto en lo que respecta a sus consecuencias espirituales para el hombre occidental, como en lo que atañe al propio horizonte cultural que dicho trance abriría. ¿Apunta acaso su diagnóstico hacia el puro indiferentismo relativista, en una nueva época «post-moderna» que ha asumido con resignación la impotencia de sus «pequeños relatos» –o, si se quiere, de sus múltiples perspectivas– para la tarea de restituir la urgente necesidad de *sentido* del hombre occidental, tras la noche oscura del nihilismo?

Como ya hemos apuntado, Ortega entiende el fenómeno de las crisis históricas como una suerte de quiebra del sistema de comprensión y valoración del mundo oculto en las diferentes expresiones culturales de una época en cuestión. En consonancia con las premisas de su ontología de la vida, las figuras de mundo que el hombre erige desde su fantasía tienen su originaria inspiración en las perplejidades y apuros que se le plantean en el trato con su circunstancia, la cual aparece siempre *prima facie* como un ámbito desnudo de puras «servicialidades», ausente por tanto del sentido con el que la cubrirán las interpretaciones que de ella haga el hombre. Sometidas al inexorable flujo de la historia, estas interpretaciones colectivas acaban desgastándose poco a poco al ritmo que marca la dinámica de las generaciones, «el gozne sobre el que la historia ejecuta sus movimientos» (III, 563), hasta entrar definitivamente en crisis por dejar de servir a los intereses vitales del hombre. Tal sería a la postre lo acontecido en la crisis de la modernidad: la quiebra de las características creencias de las que habría vivido el hombre de esta época. Sólo en una coyuntura así, en la que lo que se tomaba como natural se torna problemático, cabe la tematización de dichas creencias. Es el momento, en fin, en el que se da la posibilidad de *reparar en aquello con lo que alegremente contábamos*.

Ciertamente, la consecuencia de una coyuntura como ésta no es otra que el *nihilismo*: la ausencia de valores y referencias de sentido significativas. En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega se referirá al fenómeno de *desorientación vital* como el signo inequívoco de un tiempo en el que, agotado «el sistema de valores que disciplinaba su actividad treinta años hace», el hombre no sabe ya «hacia qué estrellas vivir» (III, 607). Pero este autor no reniega del poder de la cultura *creativa* como instancia llamada a restaurar la quiebra de sentido del hombre europeo; un hombre forzado por este preciso motivo a encauzarse en el quicio de su *autenticidad*, a contracorriente de las voces caducas y ofuscadoras del tiempo agotado, resonantes aún en el vacío de la crisis. Lejos del signo *trágico* con que por ejemplo afrontaron los hombres del 98 esta crisis radical del orden de cosas que encarnaba la modernidad, Ortega adopta un tono mucho más sereno, marcado por la *jovialidad*; aquel mismo temple lúdico con el que a su vez hace frente al espíritu utilitarista y calculador del hombre moderno, «burgués»²⁹, en aras de un nuevo modelo de existencia que, frente a toda forma de gravedad, comprende la vida como un experimento creativo, pregnante de sentido. Enfrentado así doblemente a culturalismo y a nihilismo, fenómenos que respectivamente representan la apoteosis y el posterior agotamiento del orden moderno, bajo los que, bien por la plusvalía normativa de la cultura moderna, bien por la experiencia de sinsentido a la que dicha cultura acaba condenando, la vida queda subyugada y falta de puntos cardinales sobre los que ponerse en marcha, Ortega contrapone una nueva cultura movida por el deseo y el entusiasmo, que es fruto del esfuerzo deportivo y el afán por vigorizar la vida, tal y como representa el emblema aristotélico del «arquero». El filósofo se mostró a este respecto francamente crítico contra toda suerte de beatería cultural, afín a cualquier forma de interpretación trascendentalista y absoluta sobre el sentido de la vida. Pero, del mismo modo, frente a toda actitud nihilista, su signo fue en todo caso el de la claridad de la razón y la creación cultural. Como llega a advertir, «la única verdadera rebelión es la creación

²⁹ «La filosofía moderna, producto de la suspicacia y la cautela, nace del burgués. Es éste el nuevo tipo de hombre que va a desalojar al temperamento bélico y va a hacerse prototipo social» (IV, 260). *Vid.* IV, 843.

-la rebelión contra la nada, el antinihilismo. Luzbel es el patrono de los pseudorebeldes» (IV, 561, n. p. 3).

4. El discurso de la modernidad

Mas, ¿en qué ha consistido concretamente aquel fondo rector sobre el que, según Ortega, se ha articulado una época cuyos ecos aún arrastran y confunden al hombre ante las tareas intelectuales que demanda el nuevo tiempo «post-moderno»?; ¿cuáles son esas creencias que ahora, precisamente con motivo de la coyuntura de su crisis, comienzan a hacerse visibles para los europeos como monedas gastadas?; en definitiva, ¿qué es eso que Ortega llama «modernidad» y que, a pesar de todas las limitaciones de su concepto, se toma como la modernidad misma?

Básicamente, Ortega identifica el principio directriz de la modernidad con el *idealismo*, «el prejuicio y la tradición de que partimos» (VII, 504), el cual resume en dos sentidos básicos: como aquella posición que, por un lado, sostiene que la realidad es ideal, que «los objetos sólo tienen realidad en cuanto que son ideados por el sujeto –individual o abstracto»; y, por otro, desde un punto de vista práctico, que entiende que «valen más los ‘ideales’ que las realidades» (IV, 268). En consonancia con este principio, la modernidad se sustenta asimismo sobre la creencia *racionalista* en que el mundo tiene una estructura racional, coincidente con la forma del intelecto humano que a su vez es la más pura: la razón pura o matemática (VI, 50), en la que se apoya a su vez la fe en que dicho modelo de racionalidad garantiza la iluminación progresiva de cualquier enigma, por oculto que éste se encuentre, brindándole al hombre un dominio ilimitado sobre las cosas y, por ende, proclamándole el triunfo absoluto de su libertad.

Sin duda, como han advertido algunos intérpretes, se trata de un concepto de modernidad francamente reduccionista, en consonancia con las no menos simplificadoras caracterizaciones orteguianas de idealismo y racionalismo. Ya José Luis Molinuevo denunció en su día el carácter proteico y de cliché de la concepción orteguiana del idealismo, el cual provocaría a su juicio que el alcance de su crítica se antoje poco radical y

ambigua su pretensión superadora³⁰. Del mismo modo, José Luis Villacañas ha apuntado, no ya sólo a este aspecto simplista del concepto de modernidad de Ortega, sino al propio carácter interesado de semejante reducción, esbozada a su juicio a la justa medida para hacer resaltar triunfantemente su gesto superador³¹. Ciertamente, el tono que emplea Ortega en sus proclamas de superación resulta en ocasiones francamente hiperbólico: «Anuncio jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant, y, claro está, también al de Descartes. No entenderá, pues, lo que voy a decir quien siga terca y ciegamente aferrado a un sentido de la palabra ‘ser’ que es justamente el que se intenta reformar» (VIII, 355). Si bien, se debería tener en cuenta que este tipo de declaraciones suele darse en el contexto de algún curso o conferencia, no previstas en principio para su publicación, donde Ortega acostumbra a dar rienda suelta a la exageración y la teatralidad característica de su oratoria.

En otro orden de cosas, cabría recordar también que, al tratarse de un concepto de modernidad planteado desde un punto de vista histórico-efectual, no cabe esperar de él rigor historiográfico o fidelidad a la letra de los autores y las escuelas a los que implica. En todo caso, se trata de un planteamiento que remite a un estrato anterior al estrictamente doxográfico, cuya manifestación es susceptible de adoptar muy diferentes formas, incluso entre posturas aparentemente contradictorias, pero que, en todo caso, se refiere a un núcleo fundamental y oculto a sus propias manifestaciones explícitas. «Se desconoce –dice Ortega– que lo que hay de más vivaz en las ‘ideas’ no es lo que se piensa paladinamente y a flor de

³⁰ «La visión que tiene Ortega del idealismo se puede caracterizar de dispar y contradictoria porque es, a la vez, proteica y del cliché. Engloba una diversidad de corrientes y autores frente a los cuales va cambiando su postura al ritmo de su propia evolución filosófica. Con la etiqueta de idealismo aparecen el racionalismo y el irracionalismo, el intelectualismo y los vitalismos, romanticismo y filosofía de la cultura, neokantismo y fenomenología, para acabar en las ‘filosofía de la existencia’. Son movimientos que se inician con la época moderna y tienen su vigencia hasta la fecha simbólica de 1900. En resumen, para Ortega toda la filosofía moderna es idealismo y el resto no es, en rigor, filosofía. [...]. La consecuencia, de emplear en general el cliché y ciertas excepciones de facto, es que la crítica de Ortega al idealismo no es radical y su superación ambigua» (Molinuevo, J. L., *El idealismo de Ortega*, Narcea, Madrid, 1984, pp. 13-14).

³¹ Cf. Villacañas, J. L., «Ortega y el monopolio de la modernidad», en *Journal of Iberian and Latin American Studies*, Vol 13, Nos 2-3, August / December 2007, pp. 169-184.

conciencia al pensarlas sino lo que se *sotopiensa* bajo ellas, lo que queda sobredicho al usar de ellas» (X, 343). Este autor apuntaría, pues, a aquel ámbito de sentido que, por darse como «natural» o «habitual», actúa de manera incuestionada a la espalda de los hombres de cada época, incluidos los filósofos, por concienzudos que se pretendan sus ideales de «ausencia de supuestos». Expresado en alemán, aunque salvando enormemente las distancias, no se trataría la suya de una «historia» de la modernidad como *Historie*, preocupada por la reconstrucción detallada de sus manifestaciones externas, sino más bien de una historia como *Geschichte*, atenta a lo que *de facto* «ocurre» (*geschieht*) en su fondo a modo de dominio que determina las figuras de conciencia de la época en cuestión. O dicho si se quiere más orteguianamente, se trataría en definitiva de una caracterización histórico-ideológica de la modernidad que toma como objeto sus «creencias» básicas, que no el caudal de sus «ideas», en un genuino ejercicio de «razón histórica» donde, en diálogo hermenéutico con el pasado, se pretendería a su vez abrirse hacia la propia autocomprensión de las posibilidades y tareas del presente, en aras de su efectiva *salvación*.

Ahora bien, por qué negarlo, lo cierto es que el concepto de modernidad que maneja Ortega resulta francamente tópico y de manual. Stephen Toulmin, entre otros, se ha referido a este respecto a cierta «tesis oficial» o «visión heredada de la modernidad» que básicamente pone el acento en el triunfo de un determinado modelo de racionalidad en todos los ámbitos de la cultura. Este discurso consagrado de la modernidad se mantendría así básicamente bajo la idea de que «la edad moderna empezó en el siglo XVII y que la transición de los modos de pensar y actuar medievales a los modernos se hizo en función de la adopción de métodos racionales en todos los campos de la investigación intelectual (por Galileo Galilei en el campo de la física y por René Descartes en el de la epistemología), un ejemplo que no tardaría en ser seguido en el campo de la teoría política de Thomas Hobbes»³². Más allá entonces de tratarse de un concepto inspirado por cierto *pathos* de superación –una cuestión que en todo caso concierne

³² Toulmin, S., *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Península, Barcelona, 1990, p. 37.

al reducto íntimo de los afanes del hombre Ortega, ajeno por tanto a los intereses y el propio alcance de este escrito–, que atendería selectivamente a aquellos motivos que sirven de punto de contraste para hacer prevalecer la doctrina de la razón vital como postura superadora del idealismo y racionalismo modernos, la noción de modernidad que maneja el filósofo madrileño no deja de responder a este discurso oficial, cuyos matices remiten en todo caso al concreto horizonte de problemas donde tiene lugar su forja.

A este carácter tópico no es desde luego ajena la decisiva influencia de su formación germánica, tanto del neokantismo de mocedad, como de la fenomenología en la que fraguará su posición original; dos escuelas que, bajo el peso de la tradición ilustrada y del idealismo alemán, comparten básicamente este discurso «oficial» de la modernidad donde se contempla en líneas generales el principio de la subjetividad cartesiana y el modelo de racionalidad inspirado en las ciencias exactas como sus dos notas esenciales. «En Descartes amanece la nueva manera de pensar, la cultura moderna en oposición a la de la Edad Media», proclama Ortega como joven investigador en su memoria sobre *Descartes y el método trascendental*, redactada desde inequívocas convicciones neokantianas (I, 392)³³. Este filósofo, continúa allí, designa «por tarea a la Filosofía la reflexión sobre el conocimiento científico, el cual está dado prototípicamente en las matemáticas» (I, 395). Como se tratará de mostrar, en ningún momento de su obra se vislumbrará en Ortega sombra de vacilación sobre esta interpretación de la modernidad que pone el acento en el primado de la razón científica y de la subjetividad trascendental encarnadas en Descartes, a quien atribuirá siempre de manera indiscutible la paternidad de esta época.

³³ Los manuales que Ortega cita en los escritos de filosofía técnica correspondientes a esta etapa de formación, inéditos en su gran mayoría hasta su aparición en la nueva edición de las *Obras Completas* (sobre todo en el tomo VII), son de genuina solera neokantiana: *Descartes' Erkenntnistheorie, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, *Platos Ideenlehre* (P. Natorp), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (E. Cassirer), *Kants Begründung der Ethik, Kants Theorie der Erfahrung, Kants Begründung der Aesthetik* (H. Cohen), *Platos Logik des Seins* (N. Hartmann), etc.

5. La doble crisis

Ahora bien, conviene ante todo recordar que el discurso de la modernidad de Ortega remonta a una cuestión que es anterior a la propia toma de conciencia de este autor sobre la crisis misma de este tiempo. Si bien, como decimos, dicho discurso se mantendrá en lo esencial como punto de referencia para su posterior proyecto de crítica y superación. Como advierte Morón Arroyo, el concepto de modernidad que aparece en una obra de madurez como *El tema de nuestro tiempo* es básicamente el mismo que Ortega utiliza en sus escritos de juventud, ajenos aún a la cuestión de la crisis de la modernidad³⁴. Sólo cuando despierte de su sueño neokantiano, acogiendo a la «buena suerte» de la fenomenología, el filósofo caerá en la cuenta de que los males patrios no son otra cosa que la expresión de otra crisis más general, extensiva a aquella Europa que en su mocedad había tomado incuestionadamente como antídoto para dichos males.

Yo sé –advertirá ya en 1932– que esta vez el defecto, aunque innegable, no procede de nuestra sustancia. Esta vez la causa está fuera, en Europa. Algún día se verá claramente cómo España, en el momento de lanzarse a su primer vuelo espiritual, tras siglos de modorra, fue detenida por un feroz viento de desánimo que soplaba del Continente (V, 98).

Pero, como decimos, antes de su conversión «nada moderna», cuando al hilo de la Gran Guerra el filósofo caiga en la cuenta de la crisis general de la conciencia europea, hay un problema sumamente acuciante, de grandísimo calado en el pensamiento de este filósofo, que sin duda aparece como una auténtica clave hermenéutica del asunto que nos traemos entre manos. Éste no es otro que el «problema de España», el «problema primero, plenario y perentorio» que recorre su obra de principio a fin, y que, precisamente, no consiste en líneas generales en otra cosa que en la dolorosa constatación de la diferencia y la fatal distancia de este país

³⁴ «The concept of modernity in this book is basically the same as in the youthful writings: the epoch of pure reason. What has changed is the evaluation of pure reason and everything connected with it» (Dust, P. H. (ed.), *Ortega y Gasset and the question of modernity*, Prisma Institute, 1989, p. 83).

respecto a la modernidad europea³⁵. Ortega se sumaba así a las voces del regeneracionismo y el noventayochismo, desde las que se venía denunciando enérgicamente esta penosa convalecencia hispánica a través de su historia moderna. Europa, expresión sinónima de modernidad, era el espejo donde venía reflejándose en toda su crudeza el estado de penuria espiritual patria. «La cultura moderna es genuinamente la cultura europea, y España la única raza europea que ha resistido a Europa» (I, 534). Por lo mismo, su referencia aparecía como la única esperanza de recuperación histórica. Nada había tan urgente para Ortega como la incorporación de España a la cultura europea, en aras de orientarla por los cauces de la modernidad. Su andadura germánica de juventud no hizo sino reforzar semejante inquietud. Curtido en los rigores de la escuela de Marburgo, Ortega perfilará en esta ciudad a orillas del Lahn su ideal de Ilustración *in partibus infidelium*. En una proclama que hará fortuna, «España era el problema y Europa la solución» (II, 102). Se trataba entonces de educar a este país en aquella cultura europea hacia la que se había mostrado tan reacia. Mas, ¿qué se entiende por Europa?; ¿cuál es el perfil de esa modernidad que tan marcadamente contrasta con la realidad espiritual de España? ¿No se trata acaso de esta modernidad «tópica» de la que venimos hablando?

Ya Unamuno llamaba la atención sobre la ambigüedad de los conceptos de «Europa» y «modernidad». «El término *europeo* –advertía– expresa una idea vaga, muy vaga, excesivamente vaga; pero es mucho más vaga la idea que se expresa con el término *moderno* . Y si las juntamos, parece como que dos vaguedades deben concretarse y limitarse mutuamente, y que la expresión ‘europeo moderno’ ha de ser más clara que cualquiera de los dos términos que la componen; pero acaso sea en el fondo más vaga que ellas»³⁶. No obstante, a pesar de este carácter difuso de lo moderno que

³⁵ Sobre esta cuestión, resultan francamente reveladores los interesantes escritos de F. J. Martín: «Don Juan o el sentido ético-estético de la cultura en Ortega. Pensar España, tradición y modernidad», en *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*, Quaderni di Acme, 48, 2001, Milano, pp. 185-202; «La difícil conquista de la modernidad», en *Archipiélago*, n° 58, Noviembre de 2003, pp. 88-93; o la «Introducción» a *España invertebrada*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

³⁶ Unamuno, M., «Sobre la europeización (arbitrariedades)» (1906), *Obras Completas*, tomo VIII, Biblioteca Castro, Madrid, 2007, p. 999.

denuncia Unamuno, el propio pensador bilbaíno asume el extendido discurso que identifica unilateralmente la modernidad con el auge del desarrollo científico-tecnológico, afín a una concepción analítica, instrumental y calculadora de la inteligencia, tan alejada de la urgente necesidad de sentido para la existencia de aquel «hombre de carne y hueso» en el que centra su filosofía. Se trata en este caso de una interpretación de la modernidad que resalta su carácter más positivista, frente a la que Unamuno se rebelará enérgicamente en nombre de aquel sentimiento trágico de la vida, esencial a su juicio a la peculiaridad diferencial de la intrahistoria hispánica que ahora reivindica sin concesiones frente al espíritu moderno de la *Kultur*. «Hay algo –advertirá a este respecto– que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras de sí toda una concepción de la vida misma y del universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente. Y ese sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no sólo hombres individuales, sino pueblos enteros»³⁷.

Ajeno a los tormentos existenciales de Unamuno, así como de vuelta del horizonte del positivismo al que por otra parte era afín la tradición regeneracionista a la que a su vez acabó enfrentándose el bilbaíno, Ortega se mostrará absolutamente reacio a la fiebre casticista y «antimoderna» que prácticamente termina extendiéndose a toda la generación finisecular. Frente a ella, el meditador del Escorial enarbola una nueva idea de modernidad, fraguada en los rigores de la filosofía neokantiana de Marburgo, a la sazón emblema de la vanguardia intelectual en Alemania. Cabría incluso hablar a este respecto de todo un debate en torno a la legitimidad de la modernidad entre Unamuno, inmerso a partir de 1897 en una crisis espiritual que le hace rectificar sus anteriores convicciones europeístas, y un joven Ortega empapado de *Kultur* germánica, quien no puede evitar soliviantarse ante las salidas de tono de aquel «morabito máximo», cuyos exabruptos antimodernos –recuérdese aquel célebre «¡que inventen ellos!»– comenzaban a hacerse francamente irritantes. Así, estimulado polémicamente por quien se jactaba en reconocer abiertamente su predilección por la mística de Juan de la Cruz frente a la razón

³⁷ Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Austral, Madrid, 2007, p. 62.

cartesiana, el joven pensador aparecía en medio del panorama intelectual hispánico radicalmente «convencido de que sólo la reactualización del concepto clásico de razón que había sido desde Grecia hasta Hegel la sustancia de Europa, podía frenar la corriente casticista, introduciendo los ‘temas ideales’ en la conciencia española»³⁸. He aquí, en fin, el concreto horizonte de referencias a partir del cual Ortega lleva a cabo la forja de su concepto primerizo de modernidad, en cuya órbita se moverá su crítica posterior. Si el *suelo* de su posición lo constituía el neokantismo de la escuela de Marburgo, el *adversario* no era otro que el estado de cosas que representaba la generación finisecular, capitaneada por don Miguel de Unamuno.

El diagnóstico, pues, era claro: España se había alejado perniciosamente de las corrientes configuradoras de la modernidad. Por supuesto, en consonancia también con la mencionada tónica de la modernidad, estas corrientes no son otras para Ortega que la ciencia experimental y aquella filosofía de cuño racionalista, inspirada en el imperante canon epistémico de dicha ciencia. «Si no hemos tenido matemáticas –se quejaba Ortega–, ‘orgullo de la razón humana’, que decía Kant; si, como es consecuencia, no hemos tenido filosofía, podemos decir muy lisamente que no nos hemos iniciado siquiera en la cultura moderna» (I, 237). Ortega reavivaba de este modo aquella vieja polémica de la ciencia española. Para él no valía con mostrar la egregia tradición hispánica en literatura o en arte como prueba de una contribución a la gran cultura europea, ya que, entre otras cosas, dichas disciplinas son incapaces de proponer motivos universales y objetivos, tal y como lo hace la ciencia y la filosofía. De ahí sus llamadas de atención a este respecto:

No en la estética –le llega a reclamar a Unamuno– donde, al cabo, las aficiones personales tienen libre campo y cuyas aguas están turbadas por el empirismo de los nervios individuales, sino en la ¡Matemática! es donde debemos buscar y donde he hallado el concepto de lo clásico (CJE, 664)³⁹.

³⁸ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 94.

³⁹ *Cartas de un joven español (1891-1908)*, ed. de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones El Arquero, 1991. Se citará por la sigla CJE y el número de página correspondiente.

Por ello se hacía tan absolutamente necesario para el joven filósofo romper con el exceso de literatura imperante en el panorama intelectual patrio. Como advertía, «estamos demasiado obligados a convencer y a concretar» (I, 199). Y de ahí su queja: «o se hace literatura o se hace precisión o se calla uno». La riqueza artística y literaria en España constituiría en todo caso un síntoma de aquel pernicioso subjetivismo ajeno a toda norma y orden metódico, de modo que Ortega acaba señalando la cifra de la incapacidad cultural patria en el mismo sitio donde Unamuno observaba una gran virtud. «Nuestro don –decía el bilbaíno– es ante todo un don literario, y todo aquí, incluso la filosofía, se convierte en literatura⁴⁰.

En definitiva, la cifra de la modernidad no sería otra para Ortega que la ciencia: «Europa = ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta» (I, 186). Si bien, no cabe pensar aquí en su mera aplicación técnica, condición del prodigioso desarrollo industrial europeo, sino en valores como su carácter metódico, sistemático y universal, emblemas de la cultura en sentido sustantivo. «Conste, pues, –advertía Ortega en 1906– que *civilización* no es *practicismo*. Que *cultura* no es *tecnicismo*. Que si se labrara un símbolo de la Europa moderna acaso aparecieran en él una segadora y una dinamo, pero no solas: juntas habría que poner las gafas de Momsen, el martillo de Darwin y el lapicero de Wundt» (CJE, 719). El joven estudiante recién llegado a Alemania mostraba así su admiración por la cultura científica y humanística que su Universidad había sabido preservar en medio del auge de la cultura tecnológica. Ya inmerso de lleno en los rigores de la escuela de Marburgo, la ciencia remitirá en el credo del joven neokantiano a la cultura objetiva, anclada, sí, en la subjetividad, pero en una subjetividad *trascendental*, fraguada por un orden normativo en el que se fundamenta la *validez* de sus diferentes esferas.

6. Márgenes de la modernidad

Desde luego, y a pesar de los ingentes esfuerzos que hiciera Menéndez Pelayo por demostrar lo contrario, un diagnóstico así decantaba fatalmente

⁴⁰ Unamuno, M., «Sobre la tumba de Costa. A la más clara memoria de un espíritu sincero» (1911), O.C., VIII, 1027.

el problema de España, un país efectivamente alejado a lo largo de la modernidad de la cultura científica y filosófica entendida en términos semejantes. Ortega mantenía así el fuego de la *leyenda negra*, avivado bajo la tópica dicotomía entre el atraso cultural más abajo de los Pirineos y las bondades de un norte de Europa científico, industrial e ilustrado. Pero ante todo, y como venimos insistiendo, dicho diagnóstico pone bien de manifiesto un perfil concreto de modernidad donde, entre otras cosas, se dejan de lado otras corrientes si se quiere marginales, aunque no menos características de este tiempo, más afines desde luego a la literatura y las artes, y de las que por cierto la cultura hispánica sí contaría con egregios representantes⁴¹. «De Vico a Croce y Calogero y de Vives a Gracián – advierte Cerezo– corre otra tradición, más propinqua a la retórica y a la dialéctica que a la matemática, y más fecunda, a mi juicio, de cara al porvenir, en un momento en que el racionalismo ha sido denunciado como un sueño hiperbólico del espíritu»⁴². Pero, entonces, ¿no comparte Ortega el mismo «enemigo» que esta tradición? ¿No es precisamente aquel imperante «modo de pensar» racionalista que el propio Ortega confunde con la modernidad misma, el mismo contra el que opondrá su nueva posición «nada moderna» del raciovitalismo? ¿Y no recogerá dicho raciovitalismo motivos que, más que representar una posición posmoderna *avant la lettre*, se acercan más bien a esta forma heterodoxa de modernidad, emergente también en una coyuntura de crisis histórica y, desde luego, mucho más afin al espíritu «mediterráneo» de la cultura hispánica que Ortega pretende *salvar*?

Ciertamente, señala Cerezo, «al acentuar las raíces vitales, lingüísticas (filológicas) e históricas de la razón, Ortega tenía que moverse en una línea más afin con la tradición del humanismo». Así, «parecía lógico que una reforma de la razón, tras su crisis consuntiva en la modernidad

⁴¹ Como advierte Fco. José Martín, «hubo, en efecto, en el dominio del espacio intelectual europeo un efectivo predominio de un 'modo de pensar' que a la sazón acabaría confundándose con el mismo desarrollo de la filosofía moderna, iba a dejar fuera de él otros modos de pensar que, en propiedad y justicia, no son ni fueron nunca menos filosóficos que aquél» (Martín, F. J., «Filosofía y literatura en Ortega (Guía para perplejos de filosofía española)», en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, pp. 178-179.

⁴² Cerezo Galán P., *Claves y figuras del pensamiento hispánico*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012, p. 16.

racionalista, se orientase hacia el borde superior anterior a la modernidad cartesiana, la filosofía humanista del Renacimiento, o bien, hacia el otro borde inferior, la otra Ilustración, no menos anticartesiana, la que como Vico, Hume, W. Humboldt, Shaftesbury, Voltaire, Diderot, se había mantenido más crítica del logicismo de la razón pura y más apegada a un concepto pregnante de experiencia de índole vital o existencial»⁴³. No en vano, en la frontera de su raciovitalismo, Ortega emprenderá una recuperación del arte y la literatura españoles, tan denostados en su etapa neokantiana. Ahora, nombres como Zuloaga, Baroja o *Azorín* aparecen como emblemas de una nueva *sensibilidad* atenta a la vida inmediata. ¿Mera casualidad?

No menos ilustrativa resulta a este respecto su fijación por la figura de Cervantes, a quien va dirigido en último término su primer libro:

Si supiéramos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado. Porque en estas cimas espirituales reina inquebrantable solidaridad y un estilo poético lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política (I, 793).

Ortega descubre en aquel «español profundo y pobre» la clave del nuevo estilo mental raciovitalista, ajeno a aquella pureza y abstracción de la razón moderna. Bajo el signo cervantino, la racionalidad queda situada en el quicio de la vida, de sus inciertos avatares, a la que en último término se debe en su labor asistencial y orientadora. No deja en fin de resultar curioso que en este primer libro suyo, donde Ortega proclama la «nueva sensibilidad hacia las cosas» que señala el porvenir «nada moderno», se apele a estos dos grandes momentos de la modernidad, llamados precisamente a su definitiva integración: por un lado, la *meditación* cartesiana, que abre el tono reflexivo y metódico de la modernidad; por otro, *El Quijote*, la primera novela moderna, emblema de aquella sensibilidad mediterránea, materialista y poco dada a la abstracción, pero, precisamente por ello, mucho más cercana y fiel a la sutil textura de las «cosas mismas».

⁴³ Cerezo Galán, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, pp. 394-5.

No obstante, Ortega no acaba de reconocerse en esta tradición humanista que en último término encarna esta figura de Cervantes. Cegado, como advierte Fco. José Martín, por su lectura tópica y manualística del humanismo, reducido a mera etapa de confusión, puente entre la Edad Media y la Edad Moderna⁴⁴, principalmente retórica y estética, y por tanto falta de *claridad* conceptual, Ortega «no supo ver, o no pudo, que el humanismo representaba precisamente una tradición de signo opuesto a todo filosofar de tipo racionalista»⁴⁵; algo que en último término le habría abocado a «la no consideración de nuestra efectiva *herencia latina y humanista*»⁴⁶. La propia obsesión que mostrará sobre todo a partir de su «segunda navegación» por la producción de filosofía técnica y sistemática, al uso de aquella egregia tradición académica de inequívoca solera germánica, de Kant y Hegel a coetáneos suyos como Husserl, Hartmann o Heidegger, en la que el pensador madrileño reclamaba patéticamente su inclusión, incluso como *primus inter pares*, acabó también tal vez por decantar su valoración negativa del humanismo, impidiéndole hacer ver la afinidad de su propia posición con esta otra tradición heterodoxa de la modernidad, más cercana al pensar «elusivo y alusivo» del ensayo que a la técnica aséptica –no «contaminada» con los avatares de la vida– y demostrativa del tratado sistemático, característico de aquella oficializada Filosofía académica. Azorado por las peculiaridades de su producción escrita, tan ridículamente difamadas por sus detractores, Ortega acabó sucumbiendo a la idea de que sólo aquella manera de hacer

⁴⁴ «Si dejamos fuera a Lutero, cuya genialidad es de orden religioso, y dedicamos nuestra atención, aun la más favorable, a las otras tres [Leonardo da Vinci, Erasmo y Maquiavelo], no conseguiremos demostrar –cualquiera sea el vigor de sus talentos–. Que pusieran nada plenamente en claro. Sí, Leonardo había dicho: *Il sole non si muove*. Pero ¿y qué? No basta decirlo. Casi un siglo más tarde –en 1543–, Copérnico no se va a contentar con decirlo, sino que comienza a probarlo, y, sin embargo, esa verdad ‘no estaba aún ahí’. Fue preciso todavía esperar cincuenta años –a Kepler, a Galileo. Palparon, iniciaron, sembraron, suscitaron, pero no dejaron instalada a la humanidad en ninguna idea estable y precisa» (V, 609-610). «Los *humanistas* son meros gramáticos de lenguas muertas sidas. Eran traficantes en momias, y muchos de ellos, por su persona, nada recomendable» (IX, 1167). «El Humanismo no fue una cosa, sino el mero aspaviento de una cosa. En qué consistía la verdadera cosa apareció claro cuando Galileo por un lado y Descartes por otro surgieron. Eso era el auténtico renacimiento» (IX, 1169).

⁴⁵ Martín, F. J., *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 107.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 112.

filosofía respondía a su canon más genuino. De ahí aquella decisión de *retirarse* para la producción de sus anhelados «mamotretos». Y de ahí, en fin, que las afinidades electivas que Ortega insiste en hacer más públicas recaigan predominantemente sobre la filosofía «pura», de prestigio académico y cuño predominantemente germánico⁴⁷. «Debo enormemente a la filosofía alemana –advierte el pensador con orgullo– y espero que nadie me escatimará el reconocimiento de haber dado a mi labor, como una de sus facciones principales, la de aumentar la mente española con el torrente intelectual germánico» (V, 128 n.)⁴⁸.

No cabe obviar a este respecto la honda huella de su formación en la escuela de Marburgo, así como, sobre todo, la «buena suerte» de la fenomenología, hacia la que Ortega se decanta de una manera absolutamente decisiva para la configuración de su pensamiento⁴⁹. De hecho, y a pesar de algunos de sus sorprendentes desmarques al respecto⁵⁰, en ella encuentra en último término el estilo de pensamiento que cumplía todas sus expectativas. Se trata de una filosofía técnica y rigurosa, de enorme prestigio académico, que a su vez se vuelca sobre las «cosas mismas», asomadas en el ámbito esquivo de la vida. Un ámbito, sí, que Ortega aspira a cartografiar bajo la figura de un sistema⁵¹, dando

⁴⁷ «Cuando Ortega –advierte Fco. José Martín–, por lo que respecta a su filosofía se refiere repetidamente a su ‘formación germánica’, con un prurito de orgullo que ni de lejos intenta esconder, está ocultando, en su insistencia, acaso indeliberadamente, otras facetas que, si no tan decisivas como las alemanas para su formación filosófica, su silenciamiento puede acarrear una inadecuada comprensión de su pensamiento. Esto tiene que ver, sin duda, como aquella voluntad de construcción del personaje público a la que Ortega se entregó con tanto empeño. Ortega se quiere filósofo *pur sang*, quiere para sus ideas el mayor reconocimiento, la máxima dignidad –dignidad en la que seguramente cree sin sombra de duda, pero que está dispuesto a asegurar a toda costa dotándolas del máspreciado de los *linajes* filosóficos: el alemán» (*ibíd.*, p. 90).

⁴⁸ También, por ejemplo, en *Misión de la universidad*, Ortega se presenta como un pensador que «debe a Alemania las cuatro quintas partes de su haber intelectual y que siente hoy con más consciencia que nunca la superioridad indiscutible y gigantesca de la ciencia alemana sobre todas las demás» (IV, 561 n.).

⁴⁹ Para una relación exhaustiva de la influencia en Ortega de la filosofía alemana, véanse las aportaciones de N. R. Orringer: *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979; y *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega*, CSIC, Madrid, 1984.

⁵⁰ «Abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla» (IX, 1119).

⁵¹ De hecho, Ortega vuelca un sorprendente reproche a la fenomenología, acusándola de una carencia de dimensión de *pensar sistemático* (*ibíd.*). También en el *Prólogo para alemanes* considera no menos increíblemente que los filósofos

cuenta de su estructura intercambiable, de sus ingredientes comunes o categorías, «todos ellos igualmente originarios e inseparables entre sí» (VIII, 365)⁵²; pero ante todo, un ámbito siempre absolutamente concreto, atravesado por la pura *facticidad*, para cuya tematización teórica el método fenomenológico se muestra como una herramienta idónea. Al tiempo, pues, que «un método, más prometedor que ningún otro», la fenomenología aparecía para Ortega como la expresión de «una nueva sensibilidad por el mundo próximo en derredor»⁵³. Pero, ¿no compaginaba semejante espíritu fenomenológico con el propio estilo experiencial y lúdico del humanismo?

7. El *genus dicendi* de la filosofía

Es en este mismo momento, en el que fragua su posición filosófica «nada moderna», cuando Ortega se retrata ante sus compatriotas como un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*. Si «la reabsorción de la circunstancia es el destino del hombre» (I, 756), para Ortega era claro que la *salvación* de su ineludible circunstancia española, a la medida de su no menos irrevocable vocación *intelectual*, pasaba por la conversión de los infieles a la filosofía. La nueva posición «nada moderna» no comprometía, pues, en absoluto su proyecto de regeneración cultural, expresión del inquebrantable espíritu ilustrado –también, pues, muy poco posmoderno– que recorre toda su obra. Es más, la filosofía que quiere hacer arraigar en la aridez cultural de su país no es otra que la gran filosofía europea que recorre la modernidad. «La Filosofía del profesor del retrato –advierde Fco. José Martín– es, sin duda, la filosofía europea, la filosofía moderna, de Descartes a Kant, de Spinoza a Fichte y a Hegel hasta llegar a Nietzsche y a los maestros neokantianos de Marburgo, la filosofía, en fin, que había dominado en Europa –y animado intelectual y espiritualmente– el decurso

de su generación no acabaron de adherirse a la fenomenología porque «nuestra voluntad de sistema nos lo impedía» (IX, 150).

⁵² Sobre esta tarea de *descripción* de la vida Ortega advierte a sus oyentes en su curso sobre *Principios de metafísica según la razón vital*: «No estoy, pues, haciendo una teoría sobre nuestra vida, sino describiéndola como podría describir esta pared. [...] Mi misión, por ahora, no es otra que hacerles reparar o caer en los componentes esenciales de esa su vida, en los ingredientes principales que forman su estructura» (VIII, 583). Si bien, hay que decir que Ortega no se conforma sólo con una descripción de la vida, al uso de la fenomenología, sino que bajo ella se trata además de toda una reforma de la concepción ontológica tradicional.

⁵³ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 205.

de una modernidad que no había podido tener –que de hecho no había tenido– curso de libre desarrollo en España»⁵⁴. En definitiva, continúa este profesor, «la Filosofía que reclama Ortega es sinónimo de Europa, y ésta lo es a su vez de modernidad, entendida como el despliegue histórico del desarrollo de la filosofía dominante en Europa en la época moderna».

Y sin embargo, Ortega emprende esta misión de «evangelización» filosófica desde el ensayo fragmentario y el *genus dicendi* metafórico rayano en la literatura, tan opuestos al sistematismo, la aridez demostrativa y el rigor conceptual característicos de aquella tradición de pensamiento que se propone importar –por la que venía clamando desde su etapa neokantiana frente al «exceso de literatura» imperante–; mas, por lo mismo, tan cercanos a aquella tradición de pensamiento humanista en la que no acaba de reconocerse. Es ésta una *tradición velada*, como la ha denominado Fco. José Martín, no menos ligada a su *destino* hispánico, pero que en todo caso remite a un estrato pre-supuesto, oculto para el propio autor y constituido, siguiendo al propio Ortega, por aquellas «capas profundas y originadas en lo antiguo del pensar colectivo» (IX, 720)⁵⁵.

Como decimos, semejante opción estilística le conllevó a Ortega no pocos quebraderos de cabeza, sobre todo a partir del momento en que este pensador se propuso firmemente ganarse su reconocimiento, no ya como distinguido reformador de su país, sino como gran filósofo europeo, en pretendida rivalidad con la figura más sobresaliente del momento: Martin Heidegger. Ciertamente, semejante peculiaridad de su obra escrita se antojaba francamente contraproducente para tal fin, como no se cansaban de recordarle más o menos insidiosamente sus detractores y hasta sus propios discípulos. No sin cierto aire de *excusatio non petita*, sobre el trasfondo de esta inquietud insistirá Ortega en difundir una interpretación acerca de la peculiaridad de su producción editorial y de su propio estilo como escritor que pone el acento en la esencial *circunstancialidad* de su

⁵⁴ Martín, F. J., «Filosofía y literatura en Ortega (Guía para perplejos de filosofía española)», *op. cit.*, p. 178.

⁵⁵ El profesor Cerezo propone ir a buscar este *subsuelo* «en aquella disposición espiritual que fraguó, en el Renacimiento, con la alianza entre el poder de la razón y la afirmación gozosa de este mundo» (*La voluntad de aventura*, p. 89).

obra; una interpretación que acabará consagrándose tanto entre los censores como entre los partidarios de su figura.

Por un lado, el frenético ajeteo al que le abocaba su compromiso público con la circunstancia española, le habría robado el tiempo y dedicación necesarios para la elaboración de voluminosos libros especializados, forzándolo a una continua procrastinación de sus temas, a duras penas compensada con los desarrollos fragmentarios e hiperestimulados que Ortega va dejando desperdigados en revistas y periódicos. Por otra parte, dicha circunstancia habría tenido también una repercusión decisiva en su estilo como escritor. Así, serían ciertos miramientos «pedagógicos» hacia el público hispano a quien en principio iba dirigido su obra, los que explicarían en último término las peculiaridades de su radiante *modus dicendi*, reacio a la jerga gremial y especializada, pero pródigo en el uso del lenguaje figurativo. No en vano, se trataba de un público poco habituado a los rigores abstractivos de la filosofía, a quien «era menester seducir hacia los problemas filosóficos por medios líricos» (III, 715).

Sin embargo, se suele olvidar –y en ocasiones parece que hasta el propio Ortega, obnubilado por este afán de reconocimiento, también lo hace– que el carácter ensayístico y metafórico de su pensamiento, lejos de tratarse de un aspecto meramente adventicio o hasta artificioso, constituye un punto esencial a éste. «La imagen y la melodía en la frase son tendencias incoercibles de mi ser, las he llevado a la cátedra, a la ciencia, a la conversación de café, como viceversa he llevado la filosofía al periódico. ¡Qué le voy a hacer! Eso que el señor Prieto considera como la corbata vistosa que me he puesto, resulta ser mi misma columna vertebral que se transparenta» (IV, 804-805). Es más, y lo que resulta más interesante para nosotros, se trata de un rasgo que de suyo constituye una réplica al propio espíritu intelectualista, apriorístico y objetivista de aquella modernidad cartesiana que Ortega se propone dejar atrás. Ciertamente, el carácter abierto y tentativo del ensayo se ajusta mejor a la facticidad esencial a la vida humana, reacia a todo *fundamentum inconcussum*. Del mismo modo, la prevalencia del carácter literario en la expresión de su pensamiento supone todo un vuelco a cierto rechazo de la filosofía moderna hacia la

retórica y el lenguaje figurativo, tanto en la versión racionalista de dicha filosofía como en la empirista. El canon científico de estas filosofías exige valores como la precisión o la exactitud, pero no la brillantez estilística.

En lo que se refiere a la metáfora, que Ortega toma sin ambages como un recurso intelectual fundamental⁵⁶, resulta una idea típicamente moderna su acusación como «una clase de abuso verbal que ha de suprimirse del discurso propio de la expresión del conocimiento»⁵⁷. No en vano, la visión dominante durante la filosofía de esta época sostenía que la dimensión retórica del discurso, su virtualidad persuasiva, había de residir, no en la forma verbal, sino en su sustancia lógica. Todo engalanamiento en la expresión de ideas quedaba así bajo sospecha, como un abuso de las palabras, mero artificio gratuito. «Si pretendemos hablar de las cosas como son –advertía por ejemplo Locke–, es preciso admitir que todo el arte retórico, exceptuando el orden y la claridad, todas las aplicaciones artificiosas y figuradas de las palabras que ha inventado la elocuencia, no sirven sino para insinuar ideas equivocadas, mover las pasiones y para seducir así al juicio, de manera que en verdad no es sino superchería»⁵⁸. Bien conocido resulta asimismo el rechazo hacia el lenguaje figurativo que muestra Descartes, al no garantizar la posibilidad de fundamentar certeza alguna sobre las cosas, tal y como ocurre en el modelo de pensar lógico-demostrativo que encarna la matemática⁵⁹.

Ciertamente, el pensamiento posmoderno participa también de aspectos tan genuinamente orteguianos como la circunstancialidad, el despliegue interrumpido y fragmentario de las ideas, o la propia utilización de géneros

⁵⁶ «Cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora. A ningún filósofo se le ocurriría emitir tal censura. La metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma del pensamiento científico» (II, 505). «Los estudios más recientes y rigurosos sobre lógica han descubierto, a la vez con sorpresa y evidencia, que el lenguaje no cubre nunca con exactitud la idea, por tanto, que toda expresión es metáfora, que el *logos* mismo es frase (IX, 494). «*La metáfora es el auténtico nombre de las cosas, y no el término técnico de la terminología*» (IX, 1136).

⁵⁷ Bustos, Eduardo, *La metáfora: Ensayos transdisciplinares*, pág. 14-15, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2000.

⁵⁸ Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, III, cap. X, 34 (trad. de Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, 1994).

⁵⁹ Cf. *Discours de la méthode*, I, 7; *Regulae ad directionem ingenii*, (III-IV).

«menores» como el ensayo o artículo de periódico. Cabría incluso tomar la opción estilística de Ortega como un anticipo de la crítica hacia aquellos «metarrelatos» que se pretenden interpretaciones absolutas y definitivas de la realidad *sub specie aeternitatis*. Sin embargo, como venimos insistiendo, y como se tratará de mostrar en este trabajo, lejos de tomar cauces posmodernistas, su crítica de la modernidad se ajusta más bien a tradiciones de pensamiento que tienen su desarrollo dentro del propio horizonte de este tiempo, aunque en continua confrontación con aquellas corrientes racionalistas e idealistas que acabarán confundiéndose con «la Modernidad» misma. ¿No encarna acaso aquel Ortega comprometido con los problemas de su circunstancia, aun con sacrificio para los intereses de su filosofía más pura, la figura del intelectual, de genuina solera ilustrada? ¿No remite, como decimos, la propia disolución de la clásica oposición entre filosofía y literatura a aquella tradición del humanismo renacentista que la ortodoxia dogmática y política española dejó fatalmente sin línea de continuidad para estas tierras en los inicios de la modernidad?

En definitiva, la impresión paradójica que pueda provocar esta honda impronta humanista e ilustrada en un pensador que se pretende *nada moderno*, desaparece cuando caemos en la cuenta de que, en rigor, esa «modernidad» de la que dicho pensador pretende desmarcarse se refiere únicamente a un discurso tópico que la identifica con corrientes como el racionalismo, el idealismo o el positivismo, partícipes de un canon epistémico absolutamente improcedente para las nuevas exigencias teóricas de la *vida*, una realidad que compromete radicalmente la concepción ontológica tradicional, pero que en absoluto se hace incompatible con emblemas de la metafísica moderna como la razón, la crítica o la verdad.

8. Sinopsis

Este trabajo toma, pues, como condición preliminar para el estudio de la crítica orteguiana de la modernidad, la reconstrucción del concepto mismo de modernidad que maneja el filósofo madrileño de modo más o menos presupuesto, cuyos orígenes remontan a su posición de juventud en torno a la cuestión cardinal del problema de España. De este modo, teniendo en

cuenta el concepto concreto hacia el que dicha crítica va dirigida, se tratará de calibrar el sentido peculiar de ésta, en medio de las posiciones que han ido proliferando durante el siglo XX acerca del diagnóstico compartido en torno a la crisis de la modernidad. En cierta manera, se trata de medir el «nivel de radicalismo» de su crítica de la modernidad, tanto en lo que dicho radicalismo tiene de de-velador de los presupuestos, de las «raíces» de esta época, como en lo que pueda tener de subversivo o rompedor con ella misma. A semejante tarea de reconstrucción va dirigida la primera parte de este trabajo: «La apropiación de la modernidad».

En el capítulo titulado «Pensar *in partibus infidelium*» se tratará de poner de manifiesto un aspecto bien conocido del pensamiento de Ortega: su circunstancialidad, la cual tomamos como punto de arranque para el abordaje hermenéutico de su peculiar concepción más o menos presupuesta de la modernidad. Bajo ella no sólo se nos descubre la idea de vida como realidad anterior al *cogito* cartesiano, o un nuevo modelo de racionalidad práctica, atenido en su función exegética a los avatares de la facticidad circunstancial, sino que a su vez se nos expresa el concreto perfil de un filósofo de carne y hueso, cuya peculiar respuesta a sus circunstancias resultan francamente reveladoras para el tema que traemos entre manos.

Por un lado, como es sabido, su circunstancia española lo mueve a un uso público de la inteligencia, orientadora y pedagógica, que lo acerca a la figura comprometida del intelectual y, por tanto, pone de manifiesto su inequívoca *impronta ilustrada*. Por otro lado, no es menos cierto que aquellas «tierras de infieles», ajenas a las corrientes vivas de la modernidad aunque pródigas en tradiciones literarias, exigían un modo de hacer filosofía adecuado para la efectiva conversión de sus moradores. Ortega despliega así un modo de expresión del pensamiento que enseguida llama la atención por su exuberancia y plasticidad, en definitiva, por su voluntad de estilo, en franca continuidad con aquella peculiaridad literaria hispánica, más próxima a la metáfora y el ensayo que a la terminología técnica y el tratado sistemático, al uso más puramente académico. Así, si antes la circunstancialidad nos daba pie para poner de manifiesto su *impronta ilustrada*, ahora se trata de llamar la atención sobre su *poso*

humanista, en línea, pues, con una tradición intelectual que, aunque ciertamente marginal o históricamente poco efectiva, no deja de ser genuinamente moderna. En todo caso, tanto lo uno como lo otro nos servirá para matizar el carácter «nada moderno» con el que Ortega cifra su posición filosófica. Por último, si, como decimos, el diagnóstico orteguiano de su circunstancia española no era otro que el del aislamiento de este país respecto a la modernidad, se tratará de sacar a la luz el concreto *concepto de modernidad* con el que el filósofo contrasta semejante visión del problema de España; un concepto que mantendrá en líneas generales a lo largo de toda su obra.

En la parte dedicada a los análisis orteguianos en torno a la «Crisis de la cultura» se tratará de presentar el diagnóstico de este filósofo sobre la crisis de la modernidad, a raíz de su planteamiento de la dialéctica entre vida y cultura. Bajo esta luz, trataremos de ver también la concreta filosofía de la historia de Ortega, a partir de la cual se perfila el modo como este pensador entiende el propio fenómeno de las crisis epocales. A este respecto, el capítulo «Dialéctica de la Ilustración» va dedicado a desarrollar algunos de los fenómenos más característicos de dicha crisis, como el que Ortega tematiza bajo el título de la *rebelión de las masas*, y donde se pone de manifiesto la inquietante crisis normativa que conlleva la mengua de la modernidad. También se abordará aquí su diagnóstico de la crisis de la inteligencia, acaecida tras la deserción de la intelectualidad en su función orientadora, o la cuestión del fenómeno de la técnica, cuyo vertiginoso desarrollo durante las dos últimas centurias constituye sin duda uno de las manifestaciones más visibles e inquietantes de la modernidad.

La tercera y última parte de este trabajo se propone un análisis más o menos pormenorizado de la crítica epistemológica de Ortega a la modernidad filosófica. Para ello nos centraremos en su proyecto de superación del idealismo y en su programa de superación de la crisis de la razón desde la razón vital e histórica. Bajo esta luz trataremos de sacar a la luz el afrontamiento orteguiano a la peculiar deriva crepuscular que ha tomado la filosofía del último siglo, tan adicta a la consideración sobre el agotamiento de formas culturales tan genuinas de la tradición occidental como lo es la filosofía misma.

PARTE PRIMERA: **LA APROPIACIÓN DE LA
MODERNIDAD**

I. PENSAR IN PARTIBUS INFIDELIUM

1. Una obra circunstancial

«Yo soy yo y mi circunstancia». Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial (V, 93).

En esta declaración pone de manifiesto Ortega tanto la tesis fundamental de su filosofía, como el propio *estilo* que define a la obra que contiene y desarrolla a la misma. Por un lado tenemos la caracterización del principio de la vida humana, entendida como «el diálogo dinámico entre 'yo y sus circunstancias'» (IX, 151), a cuya de-mostración y posterior tarea de cartografización –sobre la que tanto llamará la atención por la precocidad y primicia de su descubrimiento– Ortega dedicará su doctrina filosófica⁶⁰. Por otro lado, en ella se resalta la inapelable correlación entre su obra –en realidad, entre *toda* obra intelectual– y la peripecia biográfica de su autor. Desde esta última consideración, la filosofía de Ortega no remitiría únicamente a un mero *corpus* doctrinal sobre la razón vital, sino que, en tanto que expresión *deliberada* de sí misma, ella se constituye de suyo en razón vital en marcha, movida por las urgencias de su peculiar trayectoria coyuntural. En definitiva, insistirá en su *Prólogo para alemanes* (1934), «la idea de que el 'destino del hombre es la reabsorción de su circunstancia', no era para mí sólo una idea, sino una convicción» (IX, 161).

A la altura en que tiene lugar este tipo de confesión autobiográfica, Ortega ha acentuado el dramatismo y la gravedad de esta esencial

⁶⁰ En buena medida, la tarea filosófica de Ortega consiste en una suerte de *analítica de la vida* que pasa por mostrar categorialmente los puntos estructurales de semejante realidad *sistemática*: «Si aislamos esos caracteres comunes, permanentes e idénticos, que sirven de substrato perenne a esas incontables y diversísimas situaciones, tendremos propiamente lo que debemos llamar la 'vida humana'» (IX, 662-663). Cf. VIII, 365.

circunstancialidad de su obra. Sin duda, la motivación principal de tal densificación se halla en el nuevo nivel de radicalismo que alcanza su filosofía madura, tras el replanteamiento que lleva a cabo de su tesis nuclear de la vida como realidad radical. Existe cierta unanimidad a la hora de fechar tal replanteamiento en 1929, cuando la aparición de *Ser y tiempo* en el panorama filosófico ejerce en Ortega un impulso decisivo para su pensamiento⁶¹. Esta obra le permite un nuevo nivel a partir de la profundización en clave ontológica de aquellas principales tesis filosóficas por las que reclamará acerbamente su prioridad cronológica frente a Heidegger, a quien le disputará obsesivamente –aunque de manera no correspondida– la vanguardia de la filosofía europea. A partir de este momento, en manifiesto diálogo con el filósofo de la Selva Negra, se percibe cierta inflexión terminológica en su obra, acorde con esta nueva densidad que adquieren los temas nucleares de su filosofía⁶². Ortega aquilata viejos conceptos como el de «circunstancia», del mismo modo que acuña nociones como «proyecto», «vocación», «misión», «destino», «autenticidad»..., absolutamente fundamentales para el replanteamiento en clave existencial del crucial tema de la individualidad creadora –tal vez el gran *tema* de su pensamiento–, hasta ahora planteado en términos más bien «antropológicos»⁶³.

⁶¹ Como advierte Morón Arroyo, «el término ‘razón vital’ no aparece hasta 1923 y el término ‘realidad radical’ no aparece hasta 1929» (Morón Arroyo, C., *El sistema de Ortega*, Ediciones Alcalá, Madrid, 1968, p. 102). No obstante, a este respecto hay que señalar que, en el momento en que Morón escribió su libro, no se habían publicado aún inéditos como el *Sistema de la psicología*, perteneciente a un curso de 1915 donde aparece ya el término «razón vital».

⁶² Para Pedro Cerezo, «a partir de 1929, la *dramatización* de la vida va *in crescendo* en los escritos orteguianos, y no sólo en el sentido y el tono de las expresiones, sino en el carácter figurativo de las mismas, sin merma no obstante, del mayor rigor en los análisis» (*La voluntad de aventura*, p. 159). Así, «las fórmulas balbucientes de Ortega adquieren ahora mayor densidad y consistencia, y, sobre todo, se convierten en una tesis ontológica radical» (*ibid.*, p. 303).

⁶³ Según Morón Arroyo, «la influencia de Heidegger va a consistir en el abandono de la antropología, convirtiendo la realidad inmediata, la vida en sentido existencial, en metafísica fundamental» (*El sistema de Ortega y Gasset*, p. 351). En esta línea, Orringer advierte asimismo que, «a partir de 1928, siente Ortega el creciente influjo de Heidegger, crítico de la antropología y propenso, con Dilthey, a ver al hombre como a un ser dinámico, histórico, no principalmente estático, fijo. De ahí la preferencia de Ortega, en años posteriores, por el análisis de la historia en sí misma y de vidas de hombres célebres vistos como seres condicionados en primer lugar por factores históricos» (*Ortega y sus fuentes germánicas*, p. 293). También Cerezo considera que el nuevo nivel adquirido en 1929, tras la aparición

Es también sobre la base de estos nuevos supuestos filosóficos cuando Ortega perfilará su método biográfico, consistente en fijar la vocación del personaje biografiado para luego poder tasar la fidelidad de éste hacia aquélla. Se trata de aquella mirada *desde dentro* que aplicará en ensayos como el que dedica a la figura de Goethe en 1932. La misma por otro lado que se impone a sí mismo en el prólogo autobiográfico de este mismo año, publicado con ocasión de la primera edición de sus obras, donde expone sumariamente el balance de su propia trayectoria vital, mezclándolo con el relato de su leyenda como gran anticipador de las grandes ideas que dominarán la filosofía europea durante la primera mitad de siglo:

Esta idea fundamental –la idea de vida– fue vista por mí y formulada cuando la filosofía europea, y especialmente la de mis maestros más inmediatos, sostenían lo contrario y se obstinaban en el tradicional idealismo que yo desenmascaré como utopismo, es decir, la existencia fuera de todo lugar y tiempo. Hoy han descubierto esta verdad en Alemania, y algunos de mis compatriotas caen ahora en la cuenta de ella; pero es un hecho incontrovertible que fue pensada en español hacia 1914 (V, 93).

Es, pues, a esta precisa altura de su trayectoria intelectual cuando en rigor Ortega considera la vida como la realidad radical, «en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella» (VI, 47).

2. Vocación, circunstancia, destino

La nota más fundamental de este *absoluto acontecimiento* es que el hombre tiene que estar siempre, ineludiblemente, haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida, dirá Ortega, es esencialmente quehacer; pero un quehacer que al hombre no le viene dado de forma ya establecida o prefijada, sino que más bien se le presenta como una individualísima *tarea* por realizar *creativamente*:

de *Sein und Zeit*, «suponía un concepto explícitamente existencial de la vida, sin ningún residuo biologista ni psicologista, en cuanto había de jugar el papel de *'fundamentum incocusum veritatis'*, que Descartes había asignado al *cogito* en la economía de la presencia» (*La voluntad de aventura*, p. 306).

Hay en el hombre, por lo visto, la ineludible impresión de que su vida, por tanto, su ser, es algo que no sólo puede, sino que tiene que ser elegido. La cosa es estupefaciente: porque eso quiere decir que a diferencia de todos los demás entes del universo, los cuales tienen un ser que les es dado ya prefijado y que *por eso* existen, a saber, porque son ya, desde luego, lo que son, el hombre es el único y casi inconcebible ente que existe sin tener un ser prefijado, que no es desde luego y ya lo que es, sino que, por fuerza, necesita elegirse él su propio ser (V, 297-298).

En avance del lema que hará fortuna en el existencialismo francés, el hombre queda así condenado a la libertad: «es *por fuerza* libre» (IX, 137). Su modo de dirigirse en el mundo no está programado o predeterminado como en el instintivo animal o el astro inercial, sino que está continuamente decidiéndose a sí mismo. «Vivir –dice Ortega– es constantemente decidir lo que vamos a ser. ¿No perciben ustedes la fabulosa paradoja que esto encierra? ¡Un ser que consiste más que en lo que es, en lo que va a ser, por tanto, en lo que aún no es!» (VIII, 358). Pero la libertad no es ingrátida ni caprichosa, sino que se da siempre frente a un ámbito de necesidad que la desafía, poniéndola en tensión. De hecho, sin una resistencia que la rete, no cabría ni siquiera hablar de libertad *sensu stricto*. «La libertad –advierte Ortega– adquiere su propio carácter cuando se es libre frente a algo necesario; es la capacidad de no aceptar una necesidad» (V, 95)⁶⁴. ¿En qué consiste esta necesidad que disputa la vida del hombre?

Por una parte, la tarea de autorrealización de la que venimos hablando se da siempre para Ortega en función del *proyecto* vital que cada hombre aspira a cumplir, se «pro-pone» ser, desde la indicación y el reclamo de su personalísima *vocación*. El filósofo reivindica así la repriminación de esta vieja noción de inequívoca solera clerical:

Hay –advierte– una vieja noción que es preciso rehabilitar, dándole un lugar más importante que nunca ha tenido: es la idea de vocación. No hay vida sin vocación, sin llamada íntima. La vocación procede del resorte vital, y de ella nace, a su vez, aquel proyecto de sí misma, que en todo instante es nuestra vida (II, 748).

⁶⁴ Como precisa Cerezo, «una vida sin necesidad, sin el cerco de limitación y constricción, es una vida irreal, que se diluye, como pensaba Kierkegaard, en el éter de lo puramente posible» (*Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 74).

Se trata, pues, de un íntimo requerimiento proveniente de cierto fondo personal, que apunta hacia un tipo de vida concreto. Por ello, la cuestión no es para Ortega simplemente elegir entre uno de los diversos programas vitales a los que cabe dedicar nuestra personal e intransferible vida, sino que de lo que más bien se trata es de acertar con el que aparece como *el mejor*.

Y qué sea lo mejor –precisa Ortega– no es cosa entregada al arbitrio del hombre. Entre las muchas cosas que en cada instante podemos hacer, podemos ser, hay siempre una que se nos presenta como la que *tenemos* que hacer, *tenemos* que ser; en suma, con el carácter de necesaria. Esto es lo mejor (IX, 137).

El proyecto vital podrá ser más o menos creativo y original, dependiendo de si se perfila como una invención personal, desde una fantasía creativa, o bien, desde otra modalidad de fantasía más imitativa o reproductiva, se adapta meramente a aquellos programas vitales ya constituidos socialmente, como las diversas profesiones y carreras⁶⁵. En todo caso, de uno u otro modo, dicho proyecto vital ha de ser fiel según Ortega a la llamada interior que marca el perfil de aquello que *tenemos que ser* para vivir con *autenticidad*, en cuya aceptación, apropiación y cumplimiento se juega a la postre la fidelidad de uno consigo mismo, al filo del problema concreto que a cada cual le plantea su singular vida. Antes de la elección, se trata entonces de perfilar en la imaginación aquellas figuras que se hacen asequibles dentro de lo posible. Pero, como decimos, no cabe la actualización de cualquier posibilidad que apetezca, del mismo modo que no cabe la mera obediencia pasiva hacia cualquier suerte de orden adventicio o hasta necesario, como el que por ejemplo impone la naturaleza.

El hombre, en cambio, advierte en todo momento que no le basta con elegir, sino que tiene que acertar, esto es, que su libertad tiene que coincidir con su fatalidad. Reúne, pues, todas las desventajas del astro y del olímpico, del puro ser libre y del puro ser necesario. Tiene que descubrir cuál es su propia, auténtica necesidad; tiene que acertar consigo mismo y resolverse a serlo. De aquí su consustancial perplejidad (V, 95).

⁶⁵ Vid. *Sobre las carreras* (V, 297-311); *Principios de metafísica según la razón vital* (Lección I) (VIII, 555-564).

Un mero arbitrio en el que la elección del proyecto se diera sobre un abanico de posibilidades equivalentes entre sí, convertiría nuestra resolución correspondiente en un trámite irrelevante. De ahí la insistencia de Ortega en la fuerza motriz de este íntimo reclamo. La elección en un hombre de un determinado proyecto vital tendrá lugar en todo caso «porque se representará en su fantasía muchos tipos de vida posibles y al tenerlos delante notará que alguno o algunos de ellos le atraen más, tiran de él, le reclaman o llaman» (IX, 66). Por ello, dice Ortega, «la vida es constitutivamente un drama, porque es siempre la lucha frenética por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto» (IV, 308). Se trata en definitiva de dirigir a ésta en adecuación con el peculiar «fondo insobornable» que late bajo la persona encargada de vivirla, en tanto que como decimos la autenticidad requiere la invención o la interiorización individualizada de un proyecto vital; del mismo modo que, a su vez, dicho proyecto ha de responder a su respectivo reclamo vocacional, cuya demanda se puede querer o no seguir con mayor o menor determinación.

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. Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. 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 único personaje programático que necesita realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan o dificultan más o menos esa realización. La vida es constitutivamente drama, porque es lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto (V, 124-5).

El programa de vida no consiste entonces en una mera dis-posición, sino casi en una im-posición de la vocación que, en todo caso, aparece como una suerte de pro-posición imperativa. De ahí en fin la importancia crucial de *descubrir* semejante llamada, condición para la posterior realización más o menos acabada de su perfil concreto⁶⁶.

⁶⁶ «En [la vocación] le es al hombre, no impuesto, pero sí propuesto, lo que tiene que hacer» (V, 350).

Mas la tarea de libertad no sólo no es caprichosa, en tanto que reclamada por una determinada llamada vocacional, sino que, como se ha señalado, tampoco es una tarea ingrátida, meramente atendida a sí misma en su tarea de autorrealización. La faena de llevar a cabo un proyecto vital se da siempre también en vista de una determinada *circunstancia* externa que, bien puede facilitar, bien puede dificultar la realización de tal proyecto. La vocación y el proyecto se encuentran entonces ante la permanente sollicitación de una situación concreta que, a modo de provocación, insta a una decisión resolutive a partir de su apertura hacia un repertorio de posibles respuestas más o menos personales en las que poner a jugar a la vida:

Hay que hacer nuestro quehacer. El perfil de éste surge al enfrentar la situación de cada cual con la circunstancia. Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en ésta. Pero ésta responde poniendo condiciones a la vocación. Se trata, pues, de un dinamismo y lucha permanentes entre el contorno y nuestro yo necesario (V, 96).

La circunstancia constituye entonces la peculiar situación no elegida, sino impuesta, *hic et nunc*, en un lugar y momento histórico determinados, a la que, de forma más o menos favorable, cada hombre se *encuentra* expuesto *a nativitate*⁶⁷, como un inexorable cerco que limita y a la vez estimula su libertad constitutiva en la ineludible tarea de emprender ese potencial quehacer en que consiste su vida. Por ello, «el sentido de la vida no es otro que *aceptar* cada cual su inexorable circunstancia y, al aceptarla, convertirla en una creación nuestra». No en vano, «el hombre es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad» (IX, 152)⁶⁸. La circunstancia nos insta así también a una respuesta más o menos

⁶⁷ Antonio Rodríguez Huescar subrayaba la importancia de esta categoría de la estructura de la vida humana: «Vivir es, en efecto, *encontrarse... viviendo*, y esto quiere decir que ‘me encuentro’, siempre en inexorablemente, *con* esta o aquellas cosas, que no me encuentro nunca solo, sino siempre en *comunidad* o *comunicación con* mi circunstancia, es decir, en definitiva, con el mundo; que, lejos ed ser yo ese recinto cerrado que supone el idealismo, soy o *vivo* en necesaria ‘apertura’ e intercambio con ‘lo otro que yo’» (*La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 127).

⁶⁸ «No hay vivir si no se acepta la circunstancia dada y no hay buen vivir si nuestra libertad no la plasma en el camino de la perfección» (IV, 228).

personal y creativa, a una apropiación o *reabsorción* de tal imposición externa, en la que se juega la buena suerte de nuestra autorrealización.

Vocación y circunstancia se articulan a la postre bajo la figura de un *destino*, el cual cabe aceptar o rechazar desde el cerco más o menos holgado de libertad que éste nos deja; porque, advierte Ortega, «destino es una fatalidad que se puede o no aceptar, y el hombre, aun en la situación más apretada, tiene siempre margen –este margen es la libertad– para elegir entre aceptarla o no» (V, 95). Es así, en este gesto *deliberado* de fidelidad a esta fatalidad, donde se condensa la reiterada «guerra al capricho» que atraviesa toda obra orteguiana, en la que bien cabe cifrar su ideal de excelencia y vida noble⁶⁹.

Ya a la temprana altura de 1909 Ortega declaraba su batalla contra la arbitrariedad invocando los versos de Goethe: «vivir según capricho es de plebeyo; el noble aspira a ordenación y a ley» (II, 34 y 48). Inmerso a la sazón en el clima de idealismo ético neokantiano, a la arbitrariedad de la acción contraponía la necesidad de la norma cultural. En el clásico sentido kantiano del que Fichte alcanzará la máxima expresión, se trataba de la determinación (*Bestimmung*) de la voluntad por medio de la ley moral emanada de la pura racionalidad. «Cada acto que realizamos –advertía– nos propone el dilema conocidísimo: o seguir nuestro gusto o ajustar nuestra voluntad a la ley superior» (II, 47-8). No obstante, lejos ya de esta postura idealista, en su «segunda navegación» el lema goethiano trasciende su inicial rigorismo normativista, evolucionando como se ha señalado hacia una posición de índole más existencial:

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, situada en la región más profunda y primaria de nuestro ser (V, 130).

⁶⁹ «De este pensamiento –advertie– sale lanza en ristre otra de las batallas incesantes que cursa por toda mi obra: la guerra al capricho. La presencia de lo caprichoso me exaspera. Y no se vaya a creer que por razones de beatería. No es porque el caprichoso ofenda a la seriedad y yo me constituya en paladín de esta señora. Esto sería invitar al caprichoso a que lo fuese más, porque, en el fondo de él, late siempre una secreta voluntad de ofender a algo serio. Por sí misma, la seriedad me trae sin cuidado. Lo que pasa es que, al hacer algo por capricho, se elude precisamente lo que hay que hacer por necesidad, y el que no es lo que necesariamente tiene que ser aniquila su propia sustancia» (V, 94).

La autodeterminación deja de darse así en función de una instancia genérica como la pura ley moral, para entenderse como una resolución íntima y situacional, atendida a una «fatalidad» previa a toda decisión y proyección efectiva, la cual se desdobra en los dos sentidos apuntados: desde un punto de vista «externo», como una exigencia impuesta por la circunstancia que le había tocado en suerte; y desde su lado «interno», como una íntima vocación que exige su pindárico cumplimiento bajo la insobornable amenaza de traicionarse uno a sí mismo. Sin la aceptación de la realidad, de la circunstancia que nos ha tocado en suerte, no puede haber veracidad. De hecho, ésta no constituye otra cosa que aquello que «es preciso estrechar entusiastamente si se quiere vivir con autenticidad» (IX, 161). Y viceversa, sin la coincidencia del hombre consigo mismo no puede haber coincidencia con la realidad. «Me pierdo *en* las cosas –advierte Ortega a este respecto– porque *me* pierdo a mí. La solución, la salvación es encontrarse, volver a coincidir consigo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa» (VI, 437). En definitiva, dos constituyen para Ortega los fundamentos de falsificación de la vida: «o que no aceptemos en todo su rigor y con claridad las circunstancias que nos rodean, que vivimos en circunstancias imaginarias, mentidas, o que el programa vital con el cual oprimimos el destino no sea sincero, no sea el auténtico nuestro, no sea nuestra vocación» (VIII, 510)⁷⁰.

3. *Quod vitae sectabor iter?*

Estos son a grandes rasgos algunos puntos estructurales de esa realidad sistemática y absolutamente dinámica «yo-circunstancia», en que Ortega hace consistir el principio «vida humana»; principio llamado a superar la primacía de la subjetividad del idealismo moderno, así como el estatismo de la noción de ser de la tradición metafísica occidental, del que, como se ha visto, una obra intelectual como la suya no constituiría otra cosa que una de sus expresiones concretas. Mas, ¿cómo se concretan estos *leere*

⁷⁰ Esta traición a su destino es la que le reprocha a Goethe. Para Ortega, Goethe tenía un destino revolucionario dentro de la literatura alemana, mas acaba rindiéndose a la comodidad de la Corte de Weimar. Así, «Goethe rehúye encajarse en un destino, que, a fuer de tal, excluye, salvo una, todas las demás posibilidades. Goethe quiere quedarse... en *disponibilidad*. Perpetuamente» (V, 138).

Stellen al hablar de la vida de este hombre de carne y hueso, José Ortega y Gasset, tan decisiva para la justa comprensión de una obra que «es, por esencia y presencia, circunstancial»? ¿Cuál era en fin la cifra de su íntimo destino?

«Viene de lejos, muy torcido y triste, nuestro destino» (I, 160), se quejaba un joven Ortega embelesado por la gran *Kultur* alemana. Ciertamente, la respuesta a una cuestión como ésta no da lugar a equívoco en este pensador. La amarga conciencia sobre el estado de cosas reinante en su país, agudizada por el propio contraste que le ofreció su experiencia germánica, desencadenó desde bien temprano en Ortega «la decisión de aceptar íntegro y sin reservas mi destino español» (IX, 162). Un destino que obligaba sobre todo a incitar entre sus compatriotas el ejercicio de aquella «funesta manía de pensar», como la tildara Fernando VII en buena representación de las fuerzas reaccionarias que habían condenado a España a su errático y ominoso peregrinaje a través de su historia moderna, a contracorriente de toda vanguardia heterodoxa.

Ahora bien, a Ortega no le resultó del todo claro desde un principio acertar con el perfil concreto, adecuado a las exigencias de semejante destino cívico aceptado tan prematuramente. Su correspondencia de juventud da buena cuenta en este sentido de la honda preocupación por la función a la que dedicar su vida, vacilante entre la «vida sosegada y oculta» del escritor y «la más agitada del creador de un pueblo, del político en el alto sentido de la palabra». Se trata como decimos de la decisiva cuestión de la *autenticidad*, que pasa por dar respuesta a aquella radical pregunta: *¿quién soy yo?*; en la que se juega doblemente tanto «quién quiero» como «quién puedo» ser⁷¹. «Hasta ahora –confesaba Ortega en 1906– vencíame el primer camino; ahora comienza el segundo a luchar» (CJE, 455).

Parece que el joven pensador cayó bien pronto en la cuenta de que el camino literario, uno de los tres que se le abrían junto a la política y la

⁷¹ Ortega hace confesión de esta búsqueda interior en su periplo por Alemania: «Me echo fuera de la excesiva comodidad doméstica que inmoraliza; me guardo muy bien de toda bufa vanidad de cachorro y me vengo aquí a darme un recorrido general, a purificarme y a ayunar los cuarenta días de Jesús y Zoroastro y todos los hombres conformes consigo mismos» (CJE, 643).

filosofía⁷², no cumplía con sus expectativas de rigor intelectual, tan presente en sus consideraciones en torno al problema de España. «Eso del arte –explicaba a su familia en carta del 14 de agosto de 1902– es algo muy ameno pero no merece el sacrificio de un estudio profundo y serio» (CJE, 93). En esta misma línea, en su conferencia con motivo de la *Asamblea para el progreso de las ciencias*, Ortega arremeterá años más tarde contra el exceso de literatura reinante en el panorama intelectual:

Hoy no existe en nuestro país derecho indiscutible a hacer buena literatura: estamos demasiados a convencer y a concretar. Quien no se sienta capaz nada más que de literatura, hágala lo mejor que pueda, y si acierta le coronaremos de flores y enviaremos pompas en su honor... En tanto no haya poder de elección no nace el dilema moral. Si podemos hacer buena literatura, pero nos sentimos también capaces de ciencia, nuestra decisión tiene que inclinarse inequívocamente hacia esta última, sin pacto alguno con aquélla (I, 199).

Por otra parte, a pesar de la manifiesta proyección política del pensamiento de Ortega, así como de sus episódicas incursiones en este terreno, no es menos manifiesto cierto desdén que el pensador manifestó por esta ocupación, a la que principalmente le achaca un carácter predominantemente utilitarista, alejado por tanto del valor puramente teórico de la verdad. «Esto, hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira»; por ello, concluirá Ortega, «el imperio de la política es el imperio de la mentira» (II, 160).

Ortega no dejó tampoco de mostrar en sus inicios ciertos titubeos en su valoración de la ocupación filosófica. Preso tal vez del prejuicio positivista sobre la superioridad de las ciencias y las disciplinas técnicas, hay un momento en que el estudiante le muestra su perplejidad sobre este respecto a su buen amigo Navarro Ledesma: «¿Estaré condenado a no servir para otra cosa que para ser filósofo?» (CJE, 580). Si bien, no es menos cierto que el indeciso estudiante no deja de darle buena cuenta a su amigo en otro momento de su definitiva determinación por la filosofía: «Es indudable que los hombres nobles hemos venido al mundo a filosofar y no a otra cosa: el *primum vivere* carece de sentido como se demostrará a su

⁷² Así lo sostiene, por ejemplo, José Lasaga (cf. «Tres caminos. Vocación», en *José Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pp. 31-37).

tiempo» (CJE, 599-600). Aunque a la sazón parecía claro para él que, en todo caso, «el filósofo tiene que buscar su materia en una ciencia especial» (CJE, 600). Es más, a su juicio se hacía necesario «dedicarse a una ciencia positiva y dejarse en ella la sangre so pena de vivir hecho un pajarito revolando entre las cosas y las ideas» (CJE, 601), ya que «hoy no es posible otro filósofo, otro pensador que el hecho sobre una ciencia de esas, el sabio especial» (CJE, 600).

De cualquier manera, parece que fue la ciudad de Marburgo la que, de la mano de sus maestros neokantianos, le descubrió definitivamente su vocación filosófica. En tierras germanas pudo sentir Ortega también en toda su crudeza la propia necesidad imperiosa para su país de que, tras su secular retraso a este respecto, se hiciera por fin efectiva la introducción de esta disciplina en sus entrañas en aras de su definitiva *salvación*. No en vano, confesará a este respecto, su vocación por el pensamiento le «hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país» (V, 96). El contraste que Ortega pudo sentir entre aquella filosofía académica que recibió en Alemania y la propia situación espiritual de su país, determinará así también la impronta pedagógica y divulgativa de su exposición, con la que, con perjuicio para sus futuras aspiraciones como filósofo técnico y sistemático, se complementaría más o menos problemáticamente esta doble exigencia marcada por el signo de una vocación filosófica *destinada* a predicar «en tierras de infieles». «De mis estudios en Marburg, en Leipzig, en Berlín –confesará Ortega–, saqué la consecuencia de que yo *debía* por lo pronto y durante muchos años... escribir artículos de periódico» (IX, 130). En definitiva, es en semejante imperativo, al filo del problema de España, donde el pensador encuentra el sentido genuino de su vocación como reformador espiritual de su país: como «un intelectual a cuerpo limpio, sin amparos, embozos ni apoyos adjuntos; por tanto, como un hombre que ofrece sus pensamientos sobre asuntos nacionales y humanos, que intenta definir las cosas; nada más» (IV, 765-6).

4. España como problema

Resulta bien conocida la importancia capital del llamado «problema de España» en la configuración del pensamiento de Ortega. De manera prácticamente unánime, la exégesis orteguiana ha llegado a ver en esta temática el núcleo directivo de su obra intelectual. El profesor Pedro Cerezo, por ejemplo, considera el problema de España como «su gran pasión intelectual y el auténtico impulso de su pensamiento»⁷³, sobre cuyo fondo, casi a modo de bajo continuo, tiene lugar la peculiar evolución de su obra⁷⁴. Como llega a señalar, «no hay ni una sola página de Ortega, ni siquiera la más académica y alquitarada, donde no resuene con rumor de fondo, a veces con profundidad de siglos, un dolor o una esperanza española»⁷⁵; de ahí que no vacile en concluir que la obsesión de España sea, «sin duda, el *leit motiv* de su pensamiento»⁷⁶. En este mismo sentido, no deja de resultar llamativo el propio hecho de que, dos de los que fueran sus discípulos más próximos, José Gaos y Julián Marías, quienes difieren notablemente entre sí a la hora de valorar algunos de los aspectos más nucleares de su pensamiento⁷⁷, coincidan sin embargo de pleno en su

⁷³ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 11.

⁷⁴ En polémica con Ferrater y Morón, Cerezo considera cuatro etapas del pensamiento en Ortega apoyándose en el binomio cultura/vida que atraviesa toda su obra. Así, según él, «Ortega pasa de la cultura como principio (primera etapa neokantiana) al ensayo de la vida como principio (tercera etapa), con una fase intermedia, en la que propone, apoyándose básicamente en la fenomenología, el vínculo funcional de cultura y vida (segunda etapa) y una final, en la que se desarrolla la dialéctica inherente a esta relación» (*ibíd.*, 16 n.).

⁷⁵ *Ibíd.*, 423.

⁷⁶ *Ibíd.*

⁷⁷ Por ejemplo, en lo que respecta a la relación de Ortega con la política, Marías considera que en Ortega se darían dos vocaciones bien definidas, la vocación teórica y la vocación política, pero que convivirían en perfecta armonía. «En Ortega conviven dos vocaciones bien definidas: la vocación teórica y la vocación política. Que ésta sea también teórica en la inmensa mayoría de los casos, que en todos ellos esté condicionada por su condición de filósofo y hombre de teoría —es decir, por un espíritu de veracidad— no debe oscurecer ni mitigar el profundo interés prestado por Ortega a los temas políticos» (*Obras Completas*, IX, Revista de Occidente, Madrid, 1982, p. 610). En cambio, para Gaos la política constituiría en Ortega una suerte de «falsa» vocación, de modo que sus intermitentes incursiones en este terreno habría que considerarlas en clave de *tentación*. «Pues —advierte— una vocación puede tenerse de dos maneras: como *condenación y condena* y como *tentación y tentativa*; y únicamente la primera tendría la *consistencia* que sería condición necesaria, aunque no suficiente del éxito. Y el filósofo en cuanto tal solo podría tener la vocación de la política práctica, de la actuación política, como *tentación y tentativa* —de que *desistiría* a cada decepción, aunque, atenuada cada

apreciación sobre este decisivo punto. Para Gaos, «las relaciones entre Ortega y España son aquellas en las que se condensa la esencia misma de la obra de Ortega, y de la personalidad que se logró en y con esta obra»⁷⁸. Del mismo modo, Marías considera que «Ortega se sintió desde su comienzo arraigado en España», hasta tal punto que a su juicio «no hay un solo momento en toda su obra en que desaparezca esa condición, en que se enfrente con la realidad desde ‘fuera’ de su circunstancia española»⁷⁹.

Ortega mismo se mostró francamente explícito y reiterativo a este respecto. En los mismos albores de su filosofía original, en *Meditaciones del Quijote*, declaraba ya abiertamente la honda inquietud que inspiraba a este su primer libro.

El lector descubrirá, si no me equivoco, hasta en los últimos rincones de estos ensayos, los latidos de la preocupación patriótica. Quien los escribe y a quienes van dirigidos, se originaron espiritualmente en la negación de la España caduca. [...] Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España (I, 762).

Más allá de la sobrecarga retórica de estas palabras, cabría bien cifrar en semejante declaración el profundo espíritu cívico y mundano que atraviesa toda la obra intelectual de Ortega, tan íntimamente vinculada a la comprometida tarea de reformar espiritualmente la circunstancia española. Se trata, en fin, del auténtico motivo que puso en marcha su pensamiento desde un principio, imprimiendo en él una gravedad que lo

una por el tiempo, mayor o menor, para volver a caer en la tentación» («Ortega en política», en *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, ed. de Lasaga Medina, J., Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, p. 196). Sobre esta cuestión, *vid.* Lasaga Medina, J., «El dispositivo filosofía/política en el pensamiento de José Ortega y Gasset», en *Circunstancia: revista de ciencias sociales del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset*, nº 9, 2006. También a la hora de valorar la relación de Ortega con Heidegger se dan notables diferencias entre estos dos discípulos. Si para Marías, Ortega anticipa ya en sus obras primerizas algunos de los temas nucleares que Heidegger planteará en *Sein und Zeit*, Gaos, por el contrario, considera que es precisamente la obra del filósofo alemán del alcance ontológico de aquellas balbucientes ideas pensadas «circunstancialmente». (Cf.: Marías, J., *Circunstancia y vocación*, pr. 59; Gaos, J., «Ortega y Heidegger», en *Los pasos perdidos*, pp. 201-242).

⁷⁸ Gaos, J., «Ortega y España», en *Los pasos perdidos*, p. 158.

⁷⁹ Marías J., *Circunstancia y vocación*, Alianza Universidad, 1983, p. 167.

aleja absolutamente del mero pensar gremial propio del filósofo profesional. El problema de España se constituye por ello en el estímulo que fuerza originariamente a su pensamiento a emprender una trayectoria intelectual con un sentido bien determinado, como filósofo *in partibus infidelium*, reformador de la vida cultural española. Más allá de su aspecto puramente especulativo, a modo de mero objeto de estudio crítico o de reflexión sobre el que venía insistiendo la intelectualidad patria, el problema de España aparece en todo caso en Ortega como un obsesivo asunto de calado existencial. A casi veinte años de distancia de esta declaración, en el inicio de su llamada «segunda navegación», el filósofo confesará sin ambages que toda su obra y toda su vida caben bien ser cifradas como un desprendido servicio de España (V, 96); una confesión retrospectiva que es prácticamente gemela a la que vertiera en el prólogo a *Personas, obras, cosas*, de 1916, con la que resumía sus diez primeros años de andadura intelectual:

Mi mocedad no ha sido mía, ha sido de mi raza. Mi juventud se ha quemado entera, como la retama mosaica, al borde del camino que España lleva por la historia. Hoy puedo decirlo con orgullo y con verdad. Esos mis diez años jóvenes son místicas trojes henchidas sólo de angustias y esperanzas españolas (II, 9)⁸⁰.

5. El intelectual y la política

Como decimos, bajo esta luz su obra no podía convertirse en la obra de un catedrático de metafísica al uso, concentrada exclusivamente en el ámbito temático de problemas que plantea su peculiar disciplina y, por tanto, abstraída del juego coyuntural de los asuntos que conlleva la cosa pública. Muy al contrario, el pensamiento de Ortega se caracteriza desde bien temprano por una decidida y a la vez problemática proyección política, a caballo entre la teoría y la intervención práctica⁸¹.

⁸⁰ En el año 1933, en plena vorágine política tras el advenimiento de la II República, el filósofo volverá a insistir en este mismo sentido. «Yo vivo en permanente servicio de mi nación. De ordinario procuro hacerlo con el menor ruido posible y eludiendo hasta el extremo intervenir en cuanto no me concierne. Mas todo grave asunto nacional me concierne de modo intransferible» (V, 290).

⁸¹ «Yo he creído, pues, de siempre –confiesa en una de sus notas de trabajo–, que la ciencia tiene que irradiar en acción. ¡La acción! ¡*Energeia!* [...] Este imperativo de buscar en la acción el complemento a la ciencia me ha hecho en ocasiones

En otros países –advertía ya a la altura de 1910– acaso sea lícito a los individuos permitirse pasajeras abstracciones de los problemas nacionales: el francés, el inglés, el alemán, viven en medio de un ambiente social constituido. Sus patrias no serán sociedades perfectas, pero son sociedades dotadas de todas sus funciones esenciales, servidas por órganos en buen uso. El filósofo alemán puede desentenderse, no digo yo que deba, de los destinos de Alemania: su vida de ciudadano se halla plenamente organizada sin necesidad de su intervención. Los impuestos no le apretarán demasiado, la higiene municipal velará por su salud; la Universidad le ofrece un medio casi mecánico de enriquecer sus conocimientos: la biblioteca próxima le proporcionará de balde cuantos libros necesite, podrá viajar con poco gasto, y al depositar su voto al tiempo de las elecciones volverá a su despacho sin temor de que se le falsifique la voluntad. ¿Qué impedirá al alemán empujar su propio esquife al mar de las eternas cosas divinas y pasarse veinte años pensando sólo en lo infinito?

Entre nosotros el caso es muy diverso: el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día y acabará por comprender que para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio (II, 89)⁸².

Sin duda, la inquietud que inspira la asunción de tal destino no es desde luego nada novedosa. La conciencia de la decadencia española por parte de la *intelligentsia* remontaba como mínimo hasta el siglo XVII⁸³. Si bien, como es bien sabido, la desazón sobre el particular alcanzaba su punto álgido en aquella hora fatídica del llamado Desastre del 98, cuando la crítica de la intelectualidad patria hacia las instituciones y las formas de vida vigentes llegó a su más elevado nivel de radicalidad y exacerbación.

deslizarme hasta la política» («Notas de trabajo de Ortega y Gasset (1912/15)», *Revista de Occidente*, Madrid, n.º 156, 1994, p. 39.

⁸² Se trata ésta de una declaración prácticamente gemela a la que verterá en su manifiesto de presentación de la Agrupación al Servicio de la República: «Cuando la historia de un pueblo fluye dentro de su normalidad cotidiana parece lícito que cada cual viva atento sólo a su oficio y entregado a su vocación. Pero cuando llegan tiempos de crisis profunda, en que rota caduca toda normalidad van a decidirse los nuevos destinos nacionales, es obligatorio para todos salir de su profesión y ponerse sin reservas al servicio de la necesidad pública» (IV, 660).

⁸³ «Según algunos –advierte Gaos a este respecto–, desde el mismo siglo XVI, en todo caso, desde pleno siglo XVII, los españoles, o al menos los que por su condición podían tenerla, empiezan a tener insobornable conciencia de la decadencia del país. Y a pesar de los períodos, mayores o menores, de detención de la decadencia, y hasta de nueva elevación parcial desde ella, la conciencia de ella no hizo sino difundirse e intensificarse, hasta el punto de llegar a ser la decadencia de España el que puede considerarse tema capital del pensamiento español desde la época indicada hasta el momento actual» («Ortega y España», *Los pasos perdidos*, p. 160-161).

Aparecía entonces en toda su envergadura el mal secular de España. Un mal que, desde la óptica de un joven Ortega curtido en los rigores de la filosofía y la ciencia germanas, clamaba con urgencia por un replanteamiento de su diagnóstico y método de solución, más allá del clima exasperado y pesimista abonado por las propuestas de la generación finisecular, hija de la crisis radical del horizonte ideológico europeo⁸⁴. Si España era el problema, Europa –aquella Europa que encarna la ciencia, la filosofía sistemática y la Ilustración– era la solución.

A la luz, pues, de este destino hispánico se comprende el sentido de las inmersiones de Ortega en política. Más allá de la competencia y hasta la pertinencia de la incursión de los intelectuales en este terreno, se da una obligación de índole moral a inmiscuirse en la cosa pública, un *engagement* acentuado si cabe por los inquietantes acontecimientos que van sucediéndose, tanto dentro de España, como en aquella Europa en crisis de todos sus principios. Ortega, en fin, cayó en la cuenta desde bien temprano del deber cívico del filósofo de regresar a la caverna. Pero en su caso no se trataba de ninguna suerte de asunción de cierto rol de director espiritual para la «educación y crianza de los guías y guardianes del destino» de un pueblo, a modo del Heidegger del rectorado⁸⁵, sino más bien, y en un sentido francamente dispar al del filósofo alemán, su función se asume como la propia del agitador intelectual, creador de opinión distinguida y estímulo entre sus compatriotas para la forja de una nueva sensibilidad abierta y cosmopolita. En línea con el espíritu educativo que impregna a la tradición del regeneracionismo, se trata de una figura de

⁸⁴ Estos hombres, advierte Cerezo, «procedían de la crisis de la conciencia europea, en el fin de siglo, motivada por la quiebra de la ideología tradicional, de fondo metafísico/religioso, ante el embate de la ciencia positiva» (*Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 17).

⁸⁵ Tal y como advierte Heidegger en su discurso de toma del rectorado, en 1933, «die Übernahme des Rektorats ist die Verpflichtung zur geistigen Führung dieser hohen Schule» («la aceptación del rectorado es el compromiso de esta escuela superior»), de tal modo que la universidad alemana «gilt uns als die hohe Schule, die aus Wissenschaft und durch Wissenschaft der Führer und Hüter des Schicksals des deutschen Volkes in die Erziehung und Zucht nimmt» («vale como nosotros como la escuela superior que, desde la ciencia y a través de la ciencia, acepta la educación y la crianza de los guías y guardianes del destino del pueblo alemán» (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 16, p. 107-108). Sobre esta cuestión, véase: Galzacorta, I., «El episodio del rectorado y su significación para una lectura de Heidegger», *Modernidad, filosofía y metafilosofía en Heidegger* (Tesis doctoral).

pensador al servicio de la reforma intelectual y moral de la comunidad, no ya sólo desde la torre de marfil del especialismo académico, vedado siempre para los no iniciados, sino sobre todo desde canales mucho más mundanos como el periódico, el ensayo o la conferencia.

Aquí, en definitiva, en esta impronta orientadora radica en términos generales el sentido de las aventuras de Ortega en el terreno político, así como el de su relativamente pródiga producción de textos en este campo. En rigor, en la biografía de este autor sólo cabe hablar de tres inmersiones puntuales en política. Entre 1908 y 1911, el joven pensador emprendió su primera andanza en este terreno al promover una alianza intelectual en favor de la regeneración del liberalismo. El espíritu ilustrado de tal proyecto lo dejará bien explícito en su célebre ensayo: «La pedagogía social como programa político». En 1914, como promotor de la Liga de Educación Política, aboga por «la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas» (I, 739), al margen de los cauces de la política oficial. Por último, entre 1930 y 1932, tras ganar un acta de diputado en representación de la Agrupación al Servicio de la República, parece por fin llegada la hora óptima para hacer triunfar el genuino *éthos* liberal en un país tan resentido por sus demonios interiores. Movidó por el mismo espíritu orientador de las experiencias anteriores, esta última incursión política dará lugar sin embargo a su conocida *rectificación*, la cual, al socaire de la tragedia nacional de la guerra civil, cuando cualquier forma de palabra inteligente perdió ya definitivamente su sentido, desencadenará en su *silencio* definitivo como intelectual. En definitiva, como advierte Cerezo, «hay siempre un hilo rojo de continuidad que da la clave del reformismo orteguiano y atraviesa todas sus empresas civiles, y que para mí no es otro que el espíritu ilustrado»⁸⁶.

En todo caso, Ortega lamentará en no pocas ocasiones el sacrificio que le supusieron estas incursiones en la política, tan inconciliables con la estricta ocupación filosófica, hasta tal punto que, como advierte Lasaga, «las experiencias más dramáticas de su vida se originarán en esta

⁸⁶ Cerezo Galán, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 399.

incompatibilidad»⁸⁷. Por ello, cabe preguntarnos, ¿acaso no era Ortega también, incluso más que nada, un filósofo a secas, dedicado a la pura orfebrería metafísica, desligada o al menos «desligable» de la continua intervención circunstancial a la que le abocaba su destino personal? ¿no descubrió en la universidad alemana una vocación estrictamente filosófica, «un ansia infinita, vital por buscar la verdad», más allá de ciertos afanes literarios de primera hora⁸⁸? ¿no fue en fin aquel periodo de soledad y extasiado estudio «en, de, con, por, sin, sobre Kant» (CJE, 255) el que, aparte de revelar que «debía dedicar bastantes años a escribir artículos de periódico» (IX, 130; 135), le permitió además la iniciación necesaria para poder dedicarse a la filosofía técnica, académica, a la que consagrará la gran parte de su obra, incluso en pretendida rivalidad con los grandes nombres de la filosofía de su tiempo? Y si es así, ¿no debería por todo ello atender este escrito, pretendidamente sobre problemas onto-epistemológicos, a ese «Ortega filósofo», discriminando convenientemente los frecuentes elementos coyunturales de sus escritos filosóficos respecto a lo que estrictamente constituye su corpus metafísico?

6. La circunstancialidad orteguiana a la luz de su crítica de la modernidad

Más allá o si se quiere al lado del atenuamiento a las puras exigencias que se impone a toda tentativa de *comprensión* de una obra tan entretejida con

⁸⁷ Lasaga Medina, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, p. 32.

⁸⁸ «He visto, por ejemplo, que literalmente no sé nada de nada, que no tengo derecho a pensar y que si anhelaba hacer una vida sólida tenía que rehacerme por completo el ideario. Me he limpiado toda pequeña y brillante ambición y en su lugar me ha nacido un mastodonte: que no es otra cosa, en un español de veinte años a los mil y 900 años, sentir un ansia infinita, vital por buscar la verdad. [...]. Esto ha transformado mucho el propósito de porvenir que yo me había formado, de vivir la existencia más en artista, en literato y en sus correspondientes posibles éxitos, que en científico, en esa otra cosa terrible que se llama *sabio*. Y el caso es que ni persona ni libros han influido en mí en esta mutación de albardas interiores; las primeras porque he vivido sólo; las segundas porque las que he leído y estudiado son obras puramente objetivas y sin capacidad de atraer ni animar en un camino especial. Ha sido, pues, una resolución espontánea mía y creo que una natural de lo que me venía rondando hace tiempo» (CJE, 135). Según Senabre, «la vocación filosófica de Ortega es posterior a su vocación de escritor y publicista», y su vocación filosófica «es posterior a su vocación de escritor y publicista» («El escritor José Ortega y Gasset», en *El espíritu de la letra*, Cátedra, p. 14-15).

la trayectoria vital de su autor, y por ello tan «llena de secretos, alusiones y elisiones», (V, 93), nuestro acercamiento a la dimensión práctico-cívica del pensamiento de Ortega, relativa como se ha visto a esta tan decisiva *circunstancialidad* de éste, con el problema de España en el primer plano de sus preocupaciones, viene estrictamente requerido por la cosa misma de la que tratamos. Aparte, por tanto, de compartir la opinión de que «Ortega no fue el metafísico a palo seco que creen algunos, ni el ideólogo burgués o pequeño burgués al que quieren reducirle otros»⁸⁹, ya que en todo caso, y tal y como se ha visto, su empresa cívica surge del núcleo mismo de su filosofía, creemos además que dicha dimensión práctica y circunstancial ofrece una interesante clave hermenéutica de cara a la aclaración del propio sentido de la crítica de la modernidad de este filósofo, así como del propio concepto de modernidad que opera de forma más o menos presupuesta en dicha crítica y, en general, en toda su obra. No en vano, el discurso de la modernidad de Ortega se forja en buena medida sobre el crudo contraste que le ofrece la situación cultural de España, como la instancia en la que observa simultáneamente la clave del diagnóstico de su «enfermedad», así como el propio remedio para el mal. Sólo poco más tarde, al socaire de la Gran Guerra europea, la modernidad misma pasará a constituirse también en un marco de referencia absolutamente problemático, el cual obliga a perfilar una propuesta de solución de mayor

⁸⁹ Cerezo Galán P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 271. Como hemos señalado, uno de sus discípulos más próximos, José Gaos, interpreta la actuación política de Ortega como mera tentación o tentativa: como una suerte de vocación falsa y resignada, abocada continuamente al desengaño a pesar de sus reincidencias. De este modo, Gaos acentúa aquella imagen del metafísico metido en política coyunturalmente, sólo cuando la gravedad de las circunstancias lo requería. Por otra parte, en el otro extremo hay también quien llega a considerar a Ortega como un pensador «pegado al acontecimiento», al servicio, no ya de la política en general, sino de una ideología concreta como la burguesa. Tal es la lectura de estudiosos como Antonio Elorza o Fernando Ariel del Val (Cf. Elorza, A., *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1994, pp. 104-111; F. Ariel del Val, *Filosofía e ideología liberal, fascismo*, Valencia, Torres, p. 119). Ahora bien, tanto una como otra imagen desfiguran el sentido de la proyección política de Ortega. La imagen del filósofo a secas, desviado ocasionalmente de su genuina ocupación teórica por la tentación de la política, no deja de desfigurar la riqueza de su obra. Respecto a la supuesta ideologización de su pensamiento, semejante lectura olvida que el filósofo madrileño «no parte de una ideología política convencional, sino de una metafísica propia, que en cuanto 'ontología de la libertad' no pudo menos de ser siempre, con un matiz u otro, liberalismo» (Cerezo Galán, P., *ibíd.*, p. 272).

alcance. ¿No radicaba acaso para Ortega el problema de España en el aislamiento de este país respecto a las corrientes espirituales configuradoras de la modernidad, tal y como por otro lado venía denunciándose al menos desde las polémicas sobre la ciencia española?⁹⁰ Y del mismo modo, ¿no tratará más tarde de perfilar, a la luz del diagnóstico sobre la bancarrota de la modernidad, una solución que pasara por un nuevo régimen simultáneamente atento a la peculiaridad hispánica y a la propia superación de los límites de aquel espacio ideológico? ¿Qué modernidad es ésta?

Por otra parte, la propia «empresa política» a la que le abocaba dicho problema permite identificar a este filósofo con la figura genuina del *political men of letters*, del intelectual, emblema de la cultura ilustrada. «Yo no soy pretendo ser más que eso»: un intelectual de vocación (VIII, 49). ¿No supone esto un matiz francamente decisivo frente a cualquier interpretación que quiera ver en la crítica de la modernidad de Ortega alguna suerte de profecía posmodernista? Como pone de manifiesto Cerezo, ante un extenso programa de «reforma intelectual y moral» como el de este pensador, de inequívoca impronta ilustrada, y caracterizado por rasgos como la reforma del liberalismo, la cultura científica, la moral altruista de la vocación, el laicismo de la vida pública, la educación en las tradiciones más vigorosas de la Europa moderna o la nueva política de la vitalidad social, resultaría francamente problemática cualquier interpretación de su declarada condición *nada moderna* en términos subversivos⁹¹.

A esta circunstancialidad no es ajena además la propia repercusión de este compromiso cívico en las propias peculiaridades formales y estilísticas de su producción estrictamente filosófica, condenada por una parte, como tanto lamentará al final de su obra, al mero ensayismo y al fragmentarismo

⁹⁰ «Porque una edad, una época, es un clima moral que vive del predominio de ciertos principios disueltos en el aire; la época moderna vivió impulsada por el racionalismo y el capitalismo, dos principios emanados de cierto tipo de hombre, que ya en el siglo XV se llamaba «el burgués». Y si España se apagó al entrar en ese clima como una bujía se apaga por sí misma al ser sumergida en el aire denso de una cueva, fue sencillamente porque ese tipo de hombre era en nuestra raza escaso y endeble, y el alma nacional se ahogaba en la atmósfera de aquellos principios» (IV, 843).

⁹¹ *Ibíd.*, p. 384.

de sus escritos, dada la falta de tiempo que conllevaban las urgencias y avatares a que abocaba dicho compromiso. En ella se encuentra también la clave de su peculiar estilo didáctico o hasta divulgativo, tan dado al recurso de la imagen y la metáfora, motivado por las propias peculiaridades de aquel público hispánico al que iban en principio dirigidos, tan poco habituado a los rigores conceptuales de la filosofía técnica. ¿No implican precisamente la metáfora y el ensayo dos desafíos a aquella modernidad del concepto y el tratado sistemático? ¿Acaso representa el recurso a un género literario «menor» como el artículo de periódico una respuesta de corte posmodernista a los abusos estilísticos de la gran filosofía moderna?⁹² ¿No supondrá por el contrario esto un acercamiento más o menos deliberado a aquella modernidad humanista del ensayo y el cuidado por el buen decir, tan contraria a aquella otra modernidad oficial y tópica de las ciencias exactas y los grandes sistemas filosóficos, que Ortega toma unilateralmente como «la» modernidad?

En todo caso, será también al filo del problema de España donde Ortega tome conciencia de las carencias patrias en su desarrollo histórico de la filosofía al uso que imponía esta línea racionalista dominante en la modernidad. Por tanto, es asimismo desde esta crucial cuestión, a la luz del contraste de la línea de pensamiento europeo con la peculiar tradición de pensamiento hispánico, donde este intelectual forjará una concepción concreta sobre lo que es filosofía en sentido estricto.

7. El primado práctico de la razón

La propia idea de circunstancialidad remite a una nueva idea de razón en directa confrontación con el primado *intelectualista* de la modernidad. Como advierte Jacobo Muñoz, «las sucesivas crisis de la filosofía durante el siglo XX –y entre ellas, muy centralmente, la protagonizada por el propio Ortega con su superación del neokantismo platonizante o del racionalismo ‘puro’, como él gustaba de decir, y su rescate del primado de la vida– fueron suscitando una atención creciente a las impurezas de la razón formal, a su imbricación en la cultura y la sociedad, a su entrelazamiento

⁹² Así lo ve Jesús Ruiz Fernández (Cf., *La idea de filosofía en Ortega y Gasset*, Tesis doctoral, Madrid, 2008, p. 310).

con el poder y el interés, a la variabilidad histórica de sus categorías, y, en fin, al carácter corpóreo, sensual y comprometido de sus portadores»⁹³. Ciertamente, en pocas cosas ha insistido tanto Ortega como en la necesidad de corregir el error idealista de considerar un uso puramente especulativo y abstracto de la inteligencia, desarraigado de todo interés práctico-situacional:

Hay que erradicar esa famosa cultura –que pretende ser lo libre de espacio y tiempo: utopismo y ucronismo–, aceptando la servidumbre de la gleba espacio-temporal, la adscripción a un lugar y una fecha que es la realidad radical, que es la vida efectiva, haciendo de ella un principio frente a los principios abstractos de la cultura (IX, 151).

De hecho, el raciovitalismo orteguiano no constituye en rigor otra cosa que una contundente réplica a toda concepción pura de la razón, atendida a su patrón lógico autónomo y por tanto desvinculada de su raigambre vital, en la que el pensador cifra el signo de la modernidad. La razón vital es así una expresión de la razón práctica, aunque en radical distanciamiento crítico respecto a aquella otra modalidad idealista según la cual, «en vez de analizar previamente lo que es, las condiciones ineludibles de cada realidad, se procede desde luego a dictaminar cómo *deben ser* las cosas» (III, 486). De ahí los desmarques de Ortega que tal vez pudieran despistar a este respecto, referidos exclusivamente a aquella versión de razón práctica «donde se afirma que valen más los ideales que las realidades» (IV, 268). Como advierte a la altura de 1924, en plena guerra abierta contra el idealismo, «todo este ‘primado de la razón práctica’ y del ‘deber ser’ repugnará al espíritu sediento de contemplación y afanoso de ágil, sutil, aguda teoría» (III, 724).

Lejos, pues, de este carácter legislador de la razón idealista, la impronta práctica de la razón vital tiene más bien un sentido experiencial bajo el cual no se pretende decretar *a priori* sobre lo real, sino que se aspira a la apertura de nuevas posibilidades a partir de sus diversos ensayos y tentativas, siempre desde las condiciones que impone su ineludible imbricación en una concreta situación socio-histórica, en una determinada

⁹³ Muñoz, J., «Trabajar, saber, gozar», en *El Madrid de Ortega*, Publicación de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 2006, p. 172.

circunstancia⁹⁴. Ello no significa que no sea una razón contemplativa, sino simplemente que ya no lo es en el sentido constructivista y teórico de una concepción de la razón como la del racionalismo, «fuera de todo lugar y tiempo». Se trata en definitiva de una inteligencia con una vocación práctico-orientadora, dirigida a esclarecer y justificar al hombre el sentido de su circunstancia y de sí mismo, en medio de las urgencias e incertidumbres a que abocan los continuos embates de su existencia⁹⁵. «La razón, el concepto –advierte a este respecto–, es un instrumento doméstico del hombre que éste necesita y usa para aclarar su propia situación en medio de la infinita y archiproblemática realidad que es su vida» (IV, 459).

Esta raigambre del pensamiento en el ámbito impuro y carnal del mundo de la vida, inmerso en el flujo cambiante de lo social y de lo histórico, obliga a reformular radicalmente la tradicional relación intelectual con las cosas. Lejos, pues, de su tradicional concepción desinteresada, el pensamiento se plantea en directo compromiso con lo real. Éste se constituye entonces fundamentalmente como una forma de acción, o si se prefiere, como una re-acción más o menos desesperada ante la demanda de sentido que exige la vida en sus momentos de perplejidad, cuando tiene lugar la quiebra del sentido cotidiano y presupuesto que nos mantenía cómodamente instalados en ella. Por ello, advierte Ortega, «el destino del hombre es primariamente *acción*. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir. Éste es un punto capital en que, a mi juicio, urge oponerse radicalmente a toda la tradición filosófica» (V, 539).

Por lo mismo, puesto que «la nota más trivial, pero a la vez más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia» (VI, 47), y por tanto, dicho quehacer de la vida ha de proyectarse hacia un futuro indeterminado, recae sobre el pensamiento la función de aclarar y orientar esta decisión en vistas de la marcha satisfactoria de su acción resultante. El ejercicio intelectual sólo tiene así sentido *para* la acción que

⁹⁴ Recuérdese a este respecto aquella intención de hacer *experimentos de nueva España* que inspira sus *Meditaciones del Quijote* (I, 762).

⁹⁵ Como sostiene Pedro Cerezo, «la razón orteguiana fue, de una punta a otra de su obra, razón práctica» (*Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 272).

forzosamente hay que llevar a cabo en cada instante de la vida; si bien, como se ha señalado, éste se halla siempre solicitado *desde* las urgencias y necesidades concretas que ésta le impone⁹⁶. En definitiva, acción y contemplación se presentan en una correlación irreducible. Si, por un lado, no cabe «acción auténtica si no hay pensamiento», por lo mismo, no puede haber «auténtico pensamiento, si éste no va debidamente referido a la acción, y virilizado por su relación a ésta» (V, 543).

Pero semejante concepción de la inteligencia continúa siendo genuinamente ilustrada. El pensamiento mantiene su oficio de claridad y señorío ante la vida, brindándole al hombre la posibilidad de la autenticación y, en definitiva, de la plenificación de ésta. «Dominio, es decir, señorío. No hay otra suerte de esencial señorío que éste del pensamiento» (V, 97). Una autoridad, por tanto, que ha de extenderse hacia todas las dimensiones de aquella vida problemática que lo requiere inexorablemente. En consonancia con la clásica división del saber, se da así un dominio *teórico*, en el que la inteligencia aspira a conocer lo que las cosas «son» con el fin «saber a qué atenerse» ante ellas. También hay un dominio *técnico*, movido por el interés de reformar la naturaleza a la medida de la necesidad humana. Y en fin, cabe hablar por último de un requerimiento *práctico* de la inteligencia, incitado por la necesidad del hombre de conducirse por la senda difusa de su vida, de «proyectar con seguridad, esto es, con suficiente sentido nuestra conducta» (IX, 1114). A este respecto, el hombre no sólo precisa saber cómo es el mundo que le rodea con el fin de hacerse cargo de las posibilidades que su circunstancia le ofrece, sino también, de una forma no menos imperiosa, se debe a la necesidad de saber quién es él mismo, para averiguar tanto lo que *puede* como lo que *quiere* hacer de sí⁹⁷. *Velis nobis*, advierte Ortega, el hombre «tiene que hacerse ideas sobre el mundo en que ha de vivir y sobre el personaje que él es» (IX, 673). Cabe por tanto hablar también de una necesidad *política* de perfeccionar la praxis en común, condición misma de posibilidad para cualquier forma de vida individual plena y auténtica,

⁹⁶ «Toda idea nuestra es reacción –positiva o negativa– a las situaciones que nos plantea nuestro destino» (V, 137). «No hay esfuerzo cognoscitivo sin un problema previo que lo dispare» (IX, 1112).

⁹⁷ Cf. Rodríguez Huescar, A., *La innovación metafísica de Ortega*, p. 51.

imposible de satisfacer sin la ayuda del pensamiento. «Política como incitación del pensamiento, y también, como su necesaria proyección práctica o social, sin la que aquél quedaría baldío»⁹⁸. La proyección cívica de Ortega se hace entonces absolutamente consecuente con esta concepción de la ocupación intelectual que ofrece la razón vital, confrontada al intelectualismo de la modernidad, pero que, como decimos, no deja de responder a una impronta genuinamente ilustrada.

⁹⁸ Cerezo Galán, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 367.

II. LA IMPRONTA ILUSTRADA

Es bien conocido que la voz sustantivada de «intelectual», acuñada en Francia a finales del XIX, la introduce en España la llamada generación del 98 para definir su propia labor⁹⁹. «No somos más que los llamados, con más o menos justicia, *intelectuales* y algunos hombres públicos los que hablamos ahora a cada paso de la regeneración de España»¹⁰⁰, advierte Unamuno en la emblemática fecha de 1898¹⁰¹. Se ha señalado esta apropiación como una seña de identidad de este grupo de escritores, puesto que bajo ella se expresaría por primera vez en común «la necesidad de influir culturalmente en el rumbo del país»¹⁰². Si bien, tal y como matiza Cerezo, esta tarea, en tanto que dirigida más bien a la sensibilidad y a la imaginación que propiamente a la razón, acercaba a estos literatos al arquetipo romántico del poeta/profeta, guía de pueblos, más que al del intelectual *sensu stricto*; a saber, a aquel modelo de «hombre psíquico o racional, vertido exclusivamente al horizonte del mundo, sin vislumbrar el intramundo de la in- o ultraconciencia»¹⁰³. La figura del intelectual, en la que la función crítica y militante de la inteligencia se complementa con una intención reformadora y modernizadora de la sociedad, se ajustaría así con mayor propiedad a la labor de la generación del 14, poniéndose por

⁹⁹ Se hace aquí un uso convencional del nombre «Generación del 98» sin entrar en la cuestión de lo apropiado del método de las generaciones en historia, ni de las propias delimitaciones de la etiqueta, a caballo entre el regeneracionismo y el modernismo.

¹⁰⁰ Unamuno, M., *La vida es sueño. Reflexiones sobre la regeneración de España*, noviembre de 1898, O.C., VIII, 301.

¹⁰¹ A este respecto ha advertido Inman Fox que «no sólo debemos a los jóvenes de 1898 la penetración en la lengua castellana del término intelectual, sino también que fue la primera generación española que tenía una conciencia clara de su papel rector en la vanguardia política y social» («El año de 1898 y el origen de los 'intelectuales', *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*, Ariel, Barcelona, 1975, p. 16).

¹⁰² Inman Fox, E., *ibíd.*, p. 21.

¹⁰³ Cerezo Galán, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 23.

otro lado de manifiesto bajo ella el peculiar estilo y actitud, la sensibilidad propia de este grupo respecto a su generación predecesora¹⁰⁴.

Julián Marías ha advertido a este respecto que, mientras lo característico de la generación del 98 era cierto *temple literario*, el rasgo definitorio de la siguiente consistía en lo que denomina la *actitud teórica*¹⁰⁵. La generación de Ortega representaría así una nueva altura de miras respecto al horizonte decimonónico de la literatura del desastre, la cual da lugar a un nuevo perfil de escritor en el que ante todo prima la calidad científica. En definitiva, con ella irrumpía en la escena social «un nuevo tipo de intelectual, identificado más por su cualificación técnica que por la brillantez de sus escritos literarios»¹⁰⁶, cuyo signo no es otro que el de la *competencia*¹⁰⁷.

1. Nada romántico: Ortega ante la resaca finisecular

En cierto modo, la generación finisecular compaginaba más bien con la exaltación de la voluntad frente a la razón, instancia que había comenzado a hacerse sospechosa a todas luces. Del mismo modo, las propuestas noventayochistas se habían escorado hacia un inquietante casticismo que ensalzaba instancias como el «espíritu de la raza», la «tradición eterna» o el «alma nacional», en una dirección diametralmente opuesta al espíritu

¹⁰⁴ «Si los escritores de la anterior Generación de 1898 fueron los primeros en España en identificarse como ‘intelectuales’, los autores y reformistas políticos jóvenes, que surgieron a comienzos de la primera guerra mundial, llegaron a ejemplificar de manera brillante este neologismo decimonónico» (Gray, R., *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1994, p. 22). «La primera ‘generación de intelectuales’ con conciencia de tal –hasta el punto de haberse hecho acreedora de dicha denominación– es, pues, la de 1914, aunque la del 98 introdujese el término y preparase el terreno para el advenimiento de la misma» (Abellán J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa Calpe, Madrid, 1988, 5/III, p. 58). No obstante, Cerezo matiza este juicio. Para él, consideraciones de este tipo pasan por alto que «la función social de la inteligencia, crítica y militante, como ha mostrado Juan Marichal, fue lo propio de la generación de fin de siglo, siguiendo en esto a su héroe ejemplar Mariano José de Larra» (*Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 398).

¹⁰⁵ Marías, J., *Circunstancia y vocación*, p. 138.

¹⁰⁶ Santos Juliá, *Historias de las dos Españas*, Taurus, Madrid, 2004, p. 140.

¹⁰⁷ En esta palabra se cifraba para Ortega la clave del problema de España: «España es una cosa que hay que hacer. Y es una cosa muy difícil de hacer. Ya es difícil querer hacerla; pero, aun logrado esto, queda íntegra la suprema dificultad: saber hacerla» (I, 605).

ilustrado y europeísta que encarnaba Ortega¹⁰⁸. Bajo semejante sensibilidad voluntarista y pasional, el programa de acción que proclamaban estos intelectuales no podía sino divergir de manera radical respecto a las propias características del compromiso público de los hombres del 14, más cercano al gesto organizativo y reposado que al activismo sedicioso. De hecho, para Ortega, al afán revolucionario de aquellos escritores le faltaba el contrapeso del programa y la organización.

Ve la revolución Baroja –advertía a este respecto– como ensayo para poner a la sociedad, de suyo holgazana y morosa, en una aprieto, a fin de obligarla a que invente algo, a que, apretada, tenga una de esas ideas felices, que sólo nos ocurren cuando nos hallamos en un apuro (II, 252).

El filósofo madrileño hacía una distinción a este respecto entre la acción y la aventura. Mientras en la primera se da cierta organización y sentido, en la voluntad prevalece la mera improvisación:

En el aventurero no hay más que el perfil dinámico de un hombre de acción. Mientras éste halla la justificación de sus esfuerzos en el nuevo cariz que ha logrado imponer a la realidad, es para el aventurero el resultado de obtener meramente un resorte que dispara sus movimientos. En aquél, la idea es motivo de la pasión; en éste, es sólo el pretexto (II, 232).

Por otro lado, semejante actitud revolucionaria era afín al propio espíritu de la época, que Ortega cifrará en cierta sensibilidad «política» consistente básicamente en la tendencia hacia el puro activismo transformador de la sociedad, en detrimento del desinteresado pero francamente inexcusable ejercicio contemplativo:

Todos los pensadores y artistas que pueden considerarse como autores de la transición entre el siglo XIX y este siglo XX que en las venas nuestras va fluyendo, han coincidido en la apología del activismo. Al intelecto y la contemplación se prefiere ese otro modo de vida que gravita sobre la pasión y la voluntad (II, 231).

¹⁰⁸ Bien representativa resulta a este respecto la posición extrema de Ganivet: «Hay que cerrar con cerrojos, llaves y candados todas las puertas por donde el espíritu español se escapó de España para derramarse por los cuatro puntos del horizonte y en cada una de esas puertas pondremos un rótulo que diga: *Noli foras ire, in interiore Hispaniae habitat veritas*». (*Idearium español*, Madrid, Espasa Calpe, p. 124).

Sólo en su etapa de ortodoxia neokantiana se hacía visible cierto aire revolucionario en las propuestas políticas de Ortega: «Las revoluciones son los periodos de la Ética experimental», advertía a la sazón el joven filósofo invocando a su maestro Cohen (I, 323). Si bien, se hace preciso matizar aquí que semejante llamada a la acción se hacía en nombre de un ideal de cultura objetiva, mediante el que Ortega se oponía a aquel gesto «bárbaro» y asilvestrado de los hombres del 98. «Las revoluciones son justas, lo son, pero lo son en su *sentido* [...]. Por eso es moralmente obligatorio evitar los hechos revolucionarios, de un lado, y de otro justificar su sentido» (I, 324). En todo caso, el filósofo corregirá definitivamente este pequeño atisbo revolucionario tras su viraje hacia las costas de la fenomenología; momento en el que acentuará el carácter reflexivo-contemplativo de su compromiso cívico. Frente al activismo decimonónico, del que por ejemplo resulta una buena expresión aquella célebre tesis undécima sobre Feuerbach de Marx¹⁰⁹, Ortega contrapondrá a partir de este momento una nueva sensibilidad reflexiva, en la que cree ver el emblema de su propia generación y, a la postre, del nuevo tiempo.

La vida española –proclamará en 1916– nos obliga, queramos o no, a la acción política. El inmediato porvenir, tiempo de sociales hervores, nos forzará a ella con mayor violencia. Precisamente por ello yo necesito acotar una parte de mí mismo para la contemplación (II, 159).

En definitiva, la generación de Ortega representa una nueva sensibilidad mesurada y cavilosa que, en cierto modo, acierta a recuperar el espíritu más genuino del intelectual ilustrado, con su confianza plena en el poder laico de la cultura como instancia resolutive de todo problema sobre el sentido del mundo, frente a la oscuridad e incertidumbre de la religión. Con ella renace el temple metódico-reflexivo del *homo studiosus*. Su signo sigue siendo, pues, el del concepto, el sistema y la voluntad de claridad, reacio al recurso poético-literario como vía desesperada de acceso hacia lo misterioso e irresoluble. Ya en su temprana polémica con Ramiro de Maeztu, Ortega llamaba severamente la atención a este respecto señalando la improcedencia de la literatura como método intelectual: «anda en juego

¹⁰⁹ «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo».

nada menos que la cultura, en lo que ésta tiene de más esencial. Cultura es el mundo preciso» (I, 199). El joven pensador apelaba así a la disciplina y el rigor conceptual frente al espíritu poético-literario y antimetódico de la generación finisecular.

El modo de intervención en la vida pública de estos intelectuales tiene lugar desde la autoridad de su palabra, mediante la que se trataba de elevar la calidad y el rigor de la opinión común, estimulándola, orientándola y en definitiva educándola; lejos, pues, de cualquier suerte de aspiración de poder institucional al uso. Hay que recordar a este respecto que para Ortega se trataba de «fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas» (I, 739). De ahí, en fin, su marcada presencia en el periódico en detrimento de la cátedra universitaria, donde, no sin generarle enormes tensiones respecto a sus aspiraciones estrictamente filosóficas, Ortega encuentra la vía adecuada para su tarea de Ilustración y de difusión cultural.

En último término, cabría bien caracterizar la confrontación de estas dos sensibilidades, de estas dos «actitudes radicales ante la vida», como un episodio más del intestino desencuentro entre la actitud romántica y la ilustrada que aún resuena en nuestros días. Muy significativas resultan a este respecto las fuentes de inspiración que actúan en sendas generaciones. Como advierte Donald Shaw, «la Generación [del 98] se encontró rodeada por una corriente de pensamiento que venía de los románticos, y que sugería que la base ideológica, en la que tradicionalmente se había creído que reposaba la vida, había fracasado»¹¹⁰. Así, mientras esta generación finisecular adoptaba como maestros a hombres como Larra, Schopenhauer, Nietzsche o Kierkegaard¹¹¹, los

¹¹⁰ Shaw, D., *La Generación del 98*, Cátedra, Madrid, 1978, p. 266.

¹¹¹ Como señala Abellán, «en cierto modo, Larra es, por su independencia intelectual y por su espíritu iconoclasta, un precursor del grupo, tomado por éste como guía y espejo» (*Historia crítica del pensamiento español*, 5/II, p. 166. Azorín refuerza bien este sesgo romántico: «La generación de 1898 ama a los viejos pueblos y el paisaje; intenta resucitar los poetas primitivos...; da aire al fervor por el Greco...; rehabilita a Góngora...; se declara romántica...; siente entusiasmo por Larra» (Azorín, «La generación del 98», en *Clásicos y modernos*, Madrid, 1919, p. 254-255). Según Pedro Cerezo, «románticos son sus maestros –Schopenhauer, Nietzsche, Carlyle–, sus intereses o preocupaciones metafísicas y religiosas, su talante de vaga inquietud y desasosiego, su actitud de rebelión contra lo

miembros de la siguiente generación defenderán «a su vez una ‘razón europea’, que es para ellos el equivalente de una ‘razón’ sin adjetivos»¹¹².

2. Los establos de Augías: la apropiación del 98

Ortega ha contribuido a asentar firmemente esta idea, consagrada en tópico, de que el valor de la aportación intelectual de los hombres del 98 radicaba en último término en su carácter sedicioso y perturbador frente al anquilosado horizonte ideológico de la Restauración¹¹³. Bien conocida resulta a este respecto aquella caracterización de Unamuno como *excitator Hispaniae*, con la que el hispanista Ernst Robert Curtius secundará esta concepción¹¹⁴. Efectivamente, para Ortega lo específico de la contribución de la generación del 98 fue básicamente destructivo: «crítica, improprios, agresión, rebeldía y perforar las monedas falsas» (VII, 287). Ya a la temprana altura de 1904 caracterizaba su labor en estos términos:

Esos señores han hecho una cosa buena, todo lo bueno que puede hacer un *irruptor* salvaje: derruir, romper ídolos, labor negativa... Les falta en absoluto esa pequeña, infinitesimal capacidad de renunciamento, de disciplina, en sentido universal, casi biológico, necesaria para hacer lo que un ser no puede hacer (EOU, 34)¹¹⁵.

establecido y de búsqueda de nuevas fuentes de sentido para la existencia» (*El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XX*, Biblioteca Nueva, Granada, 2003, p. 38). A este respecto, Fco. J. Martín destaca sobre todo la influencia del tándem Schopenhauer-Nietzsche: «Lo que advino, más bien, en el fin de siglo español (y europeo) fue una especie de *nebulosa nietzscheano-schopenhaueriana*, una suerte de tótum revolútum en el que no siempre era posible establecer las diferencias esenciales que separaban a ambos autores» («El horizonte de la desdicha. El problema del mal y el ideal ascético en Azorín», en *Anales de literatura española*, n° 12, 1996, p. 181).

¹¹² Abellán, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, 5/III, p. 63.

¹¹³ «Este juicio generacional, que por la dinámica misma del proceso reviste un carácter negativo para facilitar el relevo, ha tenido un destino fatal y se ha convertido en un prejuicio que ha impedido una correcta recepción del 98» (Molinuevo, J. L., *Para leer a Ortega*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 20).

¹¹⁴ «Hacia el año 1854 –que es donde en lo soterrano se inicia la Restauración– comienzan a apagarse sobre este haz triste de España los esplendores de aquel incendio de energías; los dinamismos van viniendo luego a tierra como proyectiles que han cumplido su parábola; la vida española se repliega sobre sí misma, se hace hueco de sí misma. Este vivir el hueco de la propia vida fue la Restauración» (I, 770-771).

¹¹⁵ *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, ed. de Laureano Robles, Madrid, Arquero, 1987. Se citará por la sigla EOU y el número de página correspondiente.

En cierto modo, se trata del mismo impulso crítico que al Ortega mozo le inspirara la lectura del tórrido Nietzsche, en quien, en connivencia con su colega Ramiro de Maeztu, llegó a ver la única tabla «donde salvarse del naufragio cultural» en el desolador horizonte intelectual patrio (I, 176). En un panorama cultural como el que ofrecía España, la tarea destructiva frente a los lugares comunes y las nociones preconcebidas se hacía para Ortega absolutamente necesaria. No obstante, aunque reconoce efectivamente el gran valor de la labor purgante y tonificadora de estos «Hércules bárbaros», quienes «se pusieron a limpiar los establos de Augías» (VII, 287), aportando incluso una «nueva sensibilidad para acercarse a las cosas» (VII, 286-7), como se ha visto, un Ortega más templado, de vuelta ya de su entusiasmo nietzscheano de primera hora, echará en falta en ellos el contrapunto de la propuesta edificante. «Yo creo que con esto –advierte al respecto– [la generación de 1898] ha cumplido la primera parte de su misión. Cuando no es posible hacer nada, lo más que se puede hacer es criticar, analizar lo que otros hicieron» (I, 603). En último término, un balance así ponía sobre todo de manifiesto la necesidad urgente de un método apropiado de análisis de cara a la recuperación histórica de España. No valía, en fin, con la mera tarea destructiva y purgante, ya que, ante todo, había que ser «fuente, manantial, profunda veta de humanidad que resume santa energía estética, renovadora, impulsora, consoladora» (I, 97). En definitiva, se hacía necesaria la propuesta creadora y estimulante.

Aparte de tópica, algunos intérpretes han observado en semejante caracterización cierta cortedad de miras, al considerar que ésta se focaliza exclusivamente en el carácter *interior* o «intrahispánico» de esta generación, enemiga según Ortega «del *integrum* de la mitología peninsular» (VII, 287), sin percatarse de que «el verdadero epicentro de la crisis del 98, [...], no estaba en la ‘mitología nacional’, [...], sino en la tectónica misma de la cultura europea, y de ahí que la del 98 fuese una generación gemela en sus intereses e inquietudes de otras generaciones europeas, a las que les tocó vivir la misma coyuntura crítica de fin de siglo»¹¹⁶. No obstante, a pesar de

¹¹⁶ Cerezo Galán, P. *El mal del siglo*, p. 25. A este respecto, también Francisco José Martín considera que, «a Ortega, se le podrá imputar, acaso, el no haber sabido reconocer en los síntomas noventayochistas una filiación europea, el

esta justa apreciación, no deja de ser visible cierto reconocimiento por parte del filósofo madrileño en torno a la sintonía de algunos miembros del 98 con el estado de cosas que abría aquella crisis de la conciencia europea, de la que él mismo comienza a hacerse cargo tras su ruptura con el neokantismo. Ortega mismo advierte, por ejemplo, que «Baroja piensa que no sólo hay que romper la mitología española, sino la europea actual» (II, 291). De hecho, el escritor easonense, caracterizado por Ortega como un *can*, representa la *sinceridad* frente a las hieratizadas fórmulas y principios imperantes en la cultura convencional y, por tanto, falsificadora del momento; un valor que precisamente el meditador del Escorial contrapondrá al imperio de la «frase» acabada y rotunda, en la que observará el signo característico de la Edad Moderna¹¹⁷.

Del mismo modo, a la sazón se da en él cierto gesto de apropiación tanto de Baroja como de Azorín para la causa de la superación de la crisis de la modernidad, ya asumida como la gran misión histórica de su tiempo¹¹⁸.

Pío Baroja y *Azorín* son dos circunstancias nuestras, y a ellas dedico sendos ensayos. *Azorín* nos ofrece ocasión para meditar, [...], sobre las menudencias y sobre el valor del pasado. Respecto a lo primero es hora ya de que resolvamos la latente hipocresía del carácter moderno, que finge interesarse únicamente por ciertas conveniencias sagradas –ciencia o arte o sociedad–, y reserva, como no podía menos, su más secreta intimidad para lo nimio y aun lo fisiológico (I, 757-8).

Sin duda, semejante consideración contrasta con otras valoraciones más tempranas, como las de su primer artículo sobre Baroja de 1910, donde, aún desde sus convicciones neokantianas, Ortega no destaca apenas ningún aspecto positivo de la obra del escritor¹¹⁹. No hay que olvidar en

desasosiego del individuo ante el *Untergang* de la cultura» (Introducción a *España invertebrada*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 33).

¹¹⁷ Cf. *infra*. Parte segunda, III, cap. 5.

¹¹⁸ «Para el filósofo no es dudoso que su misión, hoy, está en acometer de nuevo la inmensa, incalculable tarea de rehacer según nueva planta los cimientos mismos de la conciencia general e intentar nueva resolución al problema primario de las relaciones entre ser y pensar» (VII, 476).

¹¹⁹ Cf. «Una primera vista sobre Baroja» (II, 242-261). Como advierte Julián Marias, mientras en «Una primera vista sobre Baroja», Ortega señala todo lo malo que tenía que decir sobre el escritor vasco, en «Ideas sobre Pío Baroja» (1916) destaca todas sus bondades (*Ortega. Las trayectorias*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 94-95).

este sentido las críticas que había dirigido al «personalismo» de Unamuno, con su exaltación de la individualidad caprichosa, frente al que contraponen la salvación en las «grandes cosas» de la cultura. Como decimos, será a partir de su ruptura con el culturalismo de primera hora cuando se dé en él cierta revaloración de algunos motivos noventayochistas, a la luz de la propia crisis de la conciencia europea. Sobre todo a raíz de la reformulación de su noción de cultura desde la clave de su relación dialéctica con la vida espontánea, replanteamiento emprendido más o menos a partir de 1914, Ortega reconocerá cierta sintonía entre algunos motivos del 98 y el propio diagnóstico de la crisis de la modernidad, trazado a la luz de esta misma problemática fundamental «heredada del neokantismo»¹²⁰, desde la que la cultura abandona el carácter trascendentalista de primera hora para pasar a concebirse como una instancia funcional.

Ciertamente, la propia propuesta de integración entre la cultura y la vida que desarrolla en *Meditaciones del Quijote*, donde perfila *in nuce* las bases del raciovitalismo, no supone otra cosa que una respuesta a la trágica escisión entre razón y vida que había propuesto Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*. «Esta misma oposición –advierde allí en manifiesta alusión al bilbaíno–, tan usada hoy por los que 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!» (I, 784). Gracias a su feliz encuentro con la fenomenología, el filósofo logrará encontrar una vía armonizadora a esta antítesis entre el orden normativo-trascendental de la razón y el primario y elemental de las cosas de la vida cotidiana, dando solución así a una inquietud irresoluble en Unamuno – «todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional es anti-vital»¹²¹–, de la que ya había dado cuenta vagamente Ortega con una sorprendente precocidad¹²².

¹²⁰ Cerezo Galán P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 105.

¹²¹ Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit, p. 78.

¹²² En una temprana carta enviada a su novia desde Marburgo, Ortega traza un insignificante, aunque muy significativo barrunto de esta cuestión: «Porque en mí, por ejemplo, luchan constantemente dos mundos; el subconsciente, el sentimental, formado por decantación de mi raza, y el intelectual, el estudiado y

Por otra parte, Ortega destaca asimismo ciertos motivos de la obra de Baroja y Azorín como sintomáticos de aquella «nueva sensibilidad para las circunstancias» que había señalado en este escrito como el signo del nuevo tiempo (I, 754). A estas alturas, el filósofo insiste en anunciar la inminencia de cierta sensibilidad emergente que comenzaba a manifestarse ya en las diversas manifestaciones culturales del nuevo tiempo, bajo la que a su juicio se abría la posibilidad de un régimen espiritual en el que «todo lo inmediato y momentáneo de la vida» recobraría el valor que la sensibilidad moderna le había vetado, dada su característica obcecación por los grandes temas e ideales de la Cultura con mayúsculas.

No se trataba así tan sólo de la contraposición en clave «intrahispánica» que ofrecían estos escritores entre la España vital y aquella inerte España oficial que encarnaba el régimen de la Restauración, sino de la propia oposición entre una cultura europea no menos anquilosada y enferma de presbicia, dada su malsana fijación por lo lejano y trascendente, y las nuevas exigencias de la espontaneidad vital, en un tiempo caracterizado por el propio agotamiento de los principios directrices de la modernidad. Como advierte Inman Fox, «Ortega cree encontrar en sus coetáneos Baroja y Azorín ‘nuevas maneras de mirar las cosas’ que pudieran contribuir al pensamiento occidental que empezaba a abrir brecha en el Idealismo, a desinteresarse por la epistemología sistemática, a desconfiar ya de la noción de que la esencia del hombre es su capacidad de conocer las esencias de la Naturaleza, y a abandonar sus intentos de constituirse en tribunal de la Razón»¹²³. Por ello, puesto que a veces parece olvidarse, por el predominio que suele tener la consideración de las fuentes germánicas de Ortega frente a otras fuentes de inspiración, conviene insistir en la importancia que tienen estos escritores del 98 en la configuración del

pensado, formado por la ciencia moderna [...]. En mis meditaciones quiero unir esas dos tendencias opuestas en una fórmula, en un alma, en una concepción del mundo que reconcilie ambas. No la he encontrado aún, es posible que muera de buscarla, pero si la encuentro habré inventado el secreto mágico que re-crea el pueblo español» (CJE, 131).

¹²³ Inman Fox, E., *Meditaciones sobre la literatura y el arte (La manera española de ver las cosas)*, Castalia, 1987, p. 35.

raciovitalismo orteguiano, y, por ende, en su respuesta filosófica a la crisis de la modernidad¹²⁴.

3. El horizonte de nihilismo

En consonancia con el inquietante *Zeitgeist* finisecular, la generación del 98 había dado lugar a una figura de intelectual recelosa del modelo de discurso científico-racional y, en definitiva, desengañada de toda forma de representación objetiva, dada su insuficiencia para el acceso hacia el fondo enigmático de lo real. Para estos hombres, advertía Laín Entralgo, «la vida es superior e irreductible a la razón, el sentimiento superior a la lógica, la sinceridad más valiosa que la consecuencia»¹²⁵. De ahí su recurso a lo poético y hasta a lo religioso como una salida desesperada de cara al sondeo de aquel reducto misterioso, hacia el que se sienten intensamente atraídos tras la «desmitificación» del mundo ejercida por las ciencias positivas a lo largo de la modernidad.

Como es sabido, este proceso «desencantador» alcanzaba su máxima expresión en el positivismo, donde lo real queda básicamente reducido a mera sucesión de *hechos* objetivables y domeñables a partir de un orden y medida asequible a un modelo de razón calculadora, aplanándose de este modo la inagotable riqueza de sentido y valor de lo real. Se trata de la sazón en la que, como advertirá Ortega, «la pura razón frígida y rígida gobierna el mundo» (II, 629), extirpándole su carácter problemático, al ser purgado de cuestiones, enigmas y sorpresas (II, 596). Ya Nietzsche había llamado la atención sobre la deforestación de lo real que resultaba de su

¹²⁴ «Sin disminuir su indudable huella germánica –advierte Fco. J. Martín-, es necesario añadir que una de las influencias más fecundas del raciovitalismo orteguiano fue, sin duda, la trágica escisión entre la cultura y la vida que se abrió en la obra de los jóvenes escritores del 98». (Martín, Fco. J., «Don Juan o el sentido ético-estético de la cultura en Ortega. Pensar España, tradición y modernidad», en *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa, Quaderni di Acme*, 48, 2001, Milano, p. 190-191). También José Luis Abellán considera a este respecto la importancia de la generación del 98 en Ortega, hasta el punto que, según él, «una comprensión en profundidad de la filosofía de Ortega y Gasset exige situarnos en la 'crisis de fin de siglo', entre el XIX y el XX, y ello no sólo porque su filosofía surge en deliberada respuesta a dicha crisis, sino porque es en ese caldo de cultivo cuando se genera una actitud crítica hacia la Edad Moderna» («Ortega y Gasset, adelantado de la posmodernidad», en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Editorial Tébar, 2005, p. 595).

¹²⁵ Laín Entralgo, P., *La generación del 98*, Austral, Madrid, 1997, p. 150.

unilateral y reduccionista abordaje desde las gruesas mallas lógico-matemáticas, con las que se constituye el entramado explicativo y objetivador de la ciencia. Como advierte, «es una ilusión creer que conocemos alguna cosa cuando tenemos una fórmula matemática de lo que sucede; sólo hemos ‘indicado, descrito’, nada más»¹²⁶. Se trataba en definitiva de las consecuencias que trae la toma de conciencia de aquel proceso de «desencantamiento del mundo» que analizará Weber como fenómeno característico de la sociedad moderna, a partir del cual se consumaría la propia disolución del sentido ético del universo que garantizaba la idea de Dios¹²⁷. La tecnificación del mundo acaba así, bajo esta luz, convirtiendo el mundo en una mera dis-posición, en mero «recurso» para un sujeto soberano, quien acaba por arruinar el sentido, valor y heterogeneidad de dicho mundo desde la unilateral proyección sobre él del paradigma del cálculo y la medida. Como denunciará Heidegger, la naturaleza se habría convertido en objeto, en materia prima; la cultura se habría reducido a su explotación como negocio; la política habría devenido en simple técnica administrativa; y los ideales no vendrían a ser más que instancias prefabricadas por una industria cultural¹²⁸.

A fin de cuentas, este tipo de diagnósticos era sintomático de la extendida experiencia de nihilismo, auténtico trasfondo espiritual de la época, bajo la cual no sólo se trataba ya del derrumbamiento de aquel horizonte trascendente de la tradición platónico-cristiana, emprendido desde el giro antropocéntrico cartesiano en el inicio de la modernidad, sino también de la propia quiebra de aquellos «mitos» modernos –Razón, Ciencia, Progreso, Cultura, Democracia– que habían venido a rellenar el gran hueco del Dios caído, a partir del nuevo principio demiúrgico de la subjetividad. El nihilismo aparecía así como un estado de radical desorientación, provocado por la quiebra de las referencias simbólicas que

¹²⁶ Nietzsche, F., *La voluntad de dominio*, Libro Tercero, Aguilar, Madrid, 1967, § 625.

¹²⁷ «Pero, allí donde el conocimiento racional empírico realiza consecuentemente el desencantamiento del mundo, transformándolo en un mecanismo causal, aparece por fin la tensión contra el postulado ético de que el mundo es un universo ordenado por Dios y que, por tanto, se rige por un *sentido ético*» (Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1983, I, p. 458-459).

¹²⁸ Vid. «Überwindung der Metaphysik» (1936-1946), *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, Bd. 7, 2000, p. 78.

hasta entonces habían alumbrado el sentido del mundo y de la propia praxis del hombre¹²⁹. No es, pues, nada extraño que en este estado de cosas triunfara el pesimismo como contrapunto a aquel optimismo ilustrado anclado en su fe providencialista en el progreso indefinido de la razón. «Sentido desde cierto punto de sentimiento –se lamentaba Unamuno– pocos casos tan tristes como éste de nuestro siglo, en que a los espíritus cultos desorientados sumerge en la tristeza de la cultura misma una gran fatiga, la gran fatiga del racionalismo»¹³⁰. La sensibilidad noventayochista aparecía así en plena sintonía con este clima generalizado en la Europa finisecular; un estado de cosas marcado por un sentimiento de malestar hacia la civilización industrial y la propia cultura ilustrada.

Junto al pesimismo, el escepticismo emergía a su vez como fenómeno característico de una época de disoluciones. En cierto modo, el espíritu escéptico no venía a significar otra cosa que la propia consecuencia del poder crítico de la razón moderna, vuelta ahora contra sus propias producciones y hasta contra ella misma, al dejar de observarse ya como una incontestable instancia verificadora, acreedora de una absoluta fiabilidad. Ya el llamado «grupo de los tres» (Baroja, Maeztu, Azorín) había detectado este sentimiento de recelo y desengaño como signo característico del espíritu de los tiempos.

Hay en la atmósfera moral de este periodo en que vivimos – advierten estos escritores en su *Manifiesto de los tres*– un fermento tan enérgico de descomposición, que dogmas utopías, fórmulas metafísicas, todo lo que no tiene una base positiva y exacta, aunque nazca lozano y fuerte, lo digiere el ambiente con una rapidez inverosímil¹³¹.

¹²⁹ A este respecto, Franco Volpi define el nihilismo como «la situación de desorientación que aparece una vez que fallan las referencias tradicionales, o sea, las ideas y los valores que representaban la respuesta al “¿para qué?”, y que como tales iluminaban el actuar del hombre» (Volpi, F., *El nihilismo*, Siruela, Madrid, 2007., p. 61).

¹³⁰ Unamuno, M., Apuntes inéditos sobre *El mal del siglo*, cit. de Cerezo Galán P., *El mal del siglo*, p. 48. Como advierte Ortega a este respecto, «esta voluptuosidad de la tristeza, este ‘mal del siglo’, es la emoción radical que emana de la actitud romántica, y vierte su color sobre toda la época» (II, 630).

¹³¹ Manifiesto de Baroja, Maeztu y Azorín, de 1901, apostillado como *Manifiesto de los tres*, cit. de Cerezo Galán, P., *El mal del siglo*, p. 29.

De ahí la huida hacia el ensueño, la utopía o la fe, en una búsqueda desesperada por un sentido de la existencia que se hacía imposible de alcanzar desde el estrecho ámbito lógico-argumental propio de la razón discursiva.

Mi religión –confiesa Unamuno– es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con él luchó Jacob¹³².

En el fondo, se trataba de la clásica denuncia romántica hacia la soberbia de una razón que ha pretendido gobernar a la vida desde sus principios inmutables, sin asumir lo que ésta tiene de potencia ciega e intratable por el *logos*. Para estos hombres no había lugar para una solución intelectual al respecto que resultara mínimamente satisfactoria. En todo caso, como ocurre con Unamuno, tan sólo cabía la trágica instalación en el conflicto, en búsqueda por un sentido y finalidad de la existencia en combate permanente contra la nada. Por ello, más que como una contribución a la superación de la crisis, las propuestas de la generación finisecular aparecían así como la propia expresión de la misma.

4. Afinidades electivas: neokantismo e Ilustración

También Ortega llega en cierto modo a apuntar esta revelación *trágica* que pone de manifiesto la impotencia del *logos* para el sondeo exhaustivo de lo real, y que por ello mismo ha de dejar paso a instancias como el arte, alternativas al primado del concepto y la razón. «De la tragedia de la ciencia nace el arte. Cuando los métodos científicos nos abandonan, comienzan los métodos artísticos. Y si llamamos al científico método de abstracción y generalización, llamaremos al del arte método de individualización y concretación» (II, 67). Pero frente al estado de cosas que representa la generación finisecular, el signo de la generación novecentista a la que pertenece Ortega es el espíritu racionalista, laico y afirmador de la inmanencia, ajeno a aquel *pathos* trágico. En medio del estado de cosas que legaba la crisis de la conciencia europea, un resuelto aprendiz de

¹³² Unamuno, M., *Mi religión y otros ensayos breves*, O.C., IX, p. 51.

filósofo irrumpía con sorprendente audacia y decisión en el panorama intelectual de comienzos del siglo XX, invocando entre sus compatriotas aquellos grandes valores que había aprendido a venerar en tierras germanas: el rigor metódico, la voluntad de sistema, la verdad objetiva... Esto era lo que aquel joven venía a proclamar bajo la consigna del europeísmo, dando pie a toda una renovación de la tradición regeneracionista. Frente al sesgo romántico de la generación finisecular en el tratamiento del problema de España, desengañada ya de los grandes ídolos de una cultura europea sumida en una profunda crisis, Ortega aparecía entonces bajo el signo de una nueva actitud, de un nuevo talante «clásico»¹³³, racional e integrador, muy acorde en fin con el propio espíritu de sus mentores neokantianos, inmunes al caliginoso nihilismo de *fin de siècle*¹³⁴. A pesar, pues, de que Ortega partió de la misma crisis de ideas y creencias de la que participaba la generación finisecular, su propuesta busca desde un principio trascender dicha crisis, solucionarla, en lugar de emponzoñarse agónicamente en ella. Como advierte Francisco José Martín, «la obra de Ortega, hija intelectual del 98, se diferenciará de la de éste en que sus límites van más allá de la simple expresión de una *cultura de crisis*: es una respuesta a ella, el ensayo continuado de una posibilidad de salida»¹³⁵.

En el caso de Ortega, es bien notoria la temprana influencia que ejercen en él autores de signo bien opuesto a los de la generación del 98, como Joaquín Costa, Kant, Fichte, Renan y, en definitiva, aquella tradición

¹³³ Cf. Cerezo Galán, P., «El pensamiento filosófico, de la generación trágica a la generación clásica. Las generaciones de 1898 y 1914», en *La edad de plata de la cultura española*, (ed. de Pedro Laín Entralgo), Tomo XXXIX de la Historia de España de Menéndez Pidal, dirigida por J.M. Jover Zamora, Espasa-Calpe, Madrid, 1993, pp. 131-315.

¹³⁴ De hecho, el neokantismo cabe ser entendido como una decidida respuesta al profundo espíritu nihilista de la época, representado por las emergentes *Lebensphilosophie* de cuño irracionalista, a las que contraponen el proyecto de *fundamentación* del conocimiento del mundo o del orden moral en la razón. «Grundsätzlich ist die Stellung des Neokantismus –trotz signifikanter Schuldifferenzen– in diesen Diskursen der Zeit eindeutig: Orientiert an wissenschaftlichen Grundanlagenproblemen, betreibt er die rationale Begründung der Kultur in dezidierter Ablehnung von Lebensphilosophien aller Couleurs» (Holzhey, H., «Der Neukantianismus», en *Philosophie im 20. Jahrhundert. Band 1: Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie*, Rowohlts Enzyklopädie, Hamburg, 2002, p. 21).

¹³⁵ Introducción a *España invertebrada*, *op. cit.*, p. 33.

racionalista e ilustrada de Europa que en último término representan sus maestros neokantianos. Abandonada la «zona tórrida de Nietzsche» de primera hora (I, 176), y de vuelta ya de cierto pasado casticista¹³⁶, su decisiva experiencia en Alemania le había garantizado unos nuevos supuestos filosóficos fundamentalmente acuñados en el idealismo ético fichteano y en el objetivismo del neokantismo marburgués. «Alemania –le confesaba a Unamuno un joven y entusiasta Ortega desde Marburgo– me ha hecho sobrepasar a Nietzsche» (EOU, 174)¹³⁷.

Sin duda, esta ciudad germana constituyó una experiencia decisiva para el joven Ortega, desde la que el filósofo toma conciencia precisa de que había que emprender en España un proyecto de Ilustración en nombre de la gran *Kultur* alemana; instancia en la que a la postre no veía otra cosa que el distintivo de la modernidad europea. El pensador expresará siempre agradecimiento y emoción al referirse a su etapa formativa en esta ciudad:

En esta ciudad he pasado yo el equinoccio de mi juventud; a ella debo la mitad, por lo menos, de mis esperanzas y casi toda mi disciplina. Ese pueblo es Marburgo, de la ribera del Lahn (VII, 416).

Años más tarde, en el contexto del balance retrospectivo de su obra emprendido tras el anuncio de su «segunda navegación», reiterará la trascendencia de su periplo germánico:

¹³⁶ «Yo he sido casticista, y hasta he dado a la luz cierta confesión de celtiberismo a redropelo que me hizo usted –Ortega se dirige a su alter ego Rubín de Cendoya– años ha, cuando era usted más joven y admiraba al pintor Theotocópuli con mayor sinceridad que comedimiento. De entonces acá, y a la vuelta de algunas peregrinaciones por tierra de escitas, me he convencido de que existe ya en España una muy recia corriente afirmadora de la casta y de la tradición sentimental» (I, 123).

¹³⁷ Ya años atrás venía advirtiéndole a Unamuno en este mismo sentido a propósito del filósofo alemán. En carta del 30 de diciembre de 1906 le recrimina: «La enemiga de V. con la ciencia es, acaso, lo único que me parece anticientífico en V., ¡guárdese V. también de Nietzsche» (EOU, 60). Y pocos días después, en carta fechada el 3 de enero de 1907: «Anda Vd. siempre rozando a Nietzsche. Le aconsejo que lo lea para huir de él. Las cosas de Nietzsche que son todo menos profundas, son cosas sin dueño que flotan en la superficie de las aguas modernas y sin querer nos tropezamos con ellas, nos enacramos en ellas y las tomamos por islas. Lea, lea todo aquello de ‘Zaratustra el danzarín, el de los ágiles pies’ etc. Yo no sé quién sea elefante y quién ágil. Si es Carlyle o Emerson y el elefante Kant, me quedo con Kant, *padre de culturas*» (OEU, 64). A este respecto, Ortega llegará a recomendar a Unamuno leer a su maestro Cohen. Sobre la influencia de Nietzsche en Ortega, *vid.* Sobejano, G., *Nietzsche en España*, Gredos, 1967; Cerezo Galán, P., «La tensión Fichte/Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano», en *Ortega y Gasset y la razón práctica*, pp. 138-178.

He estudiado en Marburg y en Leipzig y en Berlín. He estudiado a fondo, frenéticamente, sin reservas ni ahorro de esfuerzo –durante tres años he sido una pura llama celtíbera que ardía, que chisporroteaba de entusiasmo dentro de la Universidad alemana (IX, 130).

Desde la sintonía ideológica con sus maestros neokantianos, Ortega garantizaba la continuidad de la dirección europeísta e ilustrada emprendida por el regeneracionismo, a la que el joven filósofo aporta una nueva y más rigurosa altura de miras. Ortega exageraba sin duda cuando a este respecto lamentaba su orfandad espiritual en medio de aquella España erial, deprimida bajo la sombra de la crisis del 98. «No se debe olvidar –advertía en *Vieja y nueva política*- que formamos parte de una generación iniciada en la vida a la hora del desastre postrero, cuando los últimos valores morales se quebraron en el aire, hiriéndonos con su caída. Nuestra mocedad se ha deslizado en un ambiente ruinoso y sórdido. No hemos tenido maestros ni se nos ha enseñado la disciplina de la esperanza» (I, 741). Desde luego, entre otras cosas, este tipo de desmarque resulta francamente injusto con el legado regeneracionista, cuya labor intelectual sienta sin duda un precedente inmediato de hondo calado en el proyecto de Ilustración orteguiano. «De Costa iba a recibir la consigna, que hará suya, de ‘regeneracionismo y europeización’, y «de Giner de los Ríos, la severa actitud exigente y el entusiasmo por la formación de hombres nuevos y las ideas regeneradoras»¹³⁸. En todo caso, los rigores de la filosofía neokantiana le permitieron a Ortega trascender en gran medida los trasnochados márgenes krauso-positivistas del institucionalismo, al tiempo que le hicieron ver la impronta puramente espiritual de la idea de Europa, más allá de los planteamientos en clave político-económica de Joaquín Costa, quien había atribuido «la mengua de España a los pecados de las clases gobernantes» (I, 715), sin caer en la cuenta del origen puramente cultural del asunto.

Por una parte, gracias a la pedagogía social de Natorp, Ortega pudo reformular desde unas bases teóricas más rigurosas el inmarcesible ideal de política pedagógica que hereda de la Institución de Libre Enseñanza,

¹³⁸ Cerezo Galán, P., «De camino hacia sí mismo (1905-1914)», en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 23-24.

proyectándolo no ya solamente desde la escuela, sino desde todas aquellas instancias promotoras de la vida civil: el periódico, la universidad, la «plazuela»... No en vano, el neokantismo representaba en gran medida todo un credo pedagógico, orientado a la transformación del individuo en miembro de la humanidad: en sujeto atendido a principios genéricos mediante los que trascender su fatal apego hacia lo particular. Del mismo modo, esta escuela encarnaba la bandera de las exigencias de rigor y consistencia científica que desde el idealismo alemán venían reclamándose para la filosofía. Para aquel joven idealista tan obsesionado por las *virtudes modernas* del deber y la disciplina intelectual¹³⁹, el neokantismo aparecía como una severa doctrina cuyas promesas de rigor y objetividad se mostraban idóneas para compensar la «falta de precisión y de método» (I, 183) que Ortega había detectado por ejemplo en la propuesta europeizadora de Costa¹⁴⁰.

Entonces, esta corriente no sólo le brindó al joven filósofo unas sólidas bases teóricas, sino que además le señaló con nitidez la concreta misión práctica de la inteligencia, en sintonía con su decisiva lectura de Fichte¹⁴¹, o de autores como Renan o Pestalozzi. No en vano, para Ortega el neokantismo no se limitaba sólo «a ofrecer unos principios desde los cuales se podía entender el mundo, sino que daba normas para la acción pública y privada, una moral y unos principios del derecho» (I, 1015). Bajo su impronta, el pensador pudo forjar el perfil de su tarea intelectual, no ya, como decimos, desde el ideal de vida retirada y aséptica propia del hombre de ciencia, del *Professor*, sino desde la referencia de la figura comprometida

¹³⁹ Una buena muestra de esta severa actitud la ofrece el elogio que le dedica a su amigo Francisco Navarro Ledesma, en un escrito de homenaje tras su prematura muerte, donde pone énfasis en los que considera las dos más altas virtudes modernas: «el cumplimiento de los valores oscuros y el idealismo inmarcesible» (I, 106).

¹⁴⁰ Como advierte Menéndez Alzamora, «Costa, como otros regeneracionistas de fin de siglo, realiza un análisis de la realidad que le es contemporánea con tintes de diagnóstico clínico, ofreciendo soluciones ‘envueltas en lenguaje pragmático y cientifista’» (Menéndez Alzamora, M., *Generación del 14. Una aventura intelectual*, Siglo XXI, Madrid, 2006, p. 15). Sobre las «Direcciones del regeneracionismo», cf.: Cerezo Galán, P., *El mal del siglo*, pp. 223-230.

¹⁴¹ Como recuerda Pedro Cerezo, «la convivencia de Ortega en la meca del neokantismo, Marburgo, de 1908 a 1911, con sus maestros Cohen y Natorp, no deja de estar bajo la inspiración última de Fichte, por muchos reparos y ojerizas que tuvieran los neokantianos al idealismo alemán» (Cerezo Galán, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 149).

del regenerador cultural, educador de la sociedad. Ya en una carta a Rosa Spottorno del año 1906, Ortega revelaba el giro vocacional en esta dirección práctica que comenzaba a germinar en Alemania:

Hay en mí una lucha que ahora comienza y Dios sabe lo que me durará referente a mi porvenir: debo tomar la vida sosegada y oculta del hombre privado, del escritor, del sabio, o la otra más agitada del creador de un pueblo, del político en el alto sentido de la palabra, hasta ahora venciame el primer camino; ahora comienza el segundo a luchar (CJE, 454-455).

Por si fuera poco, al tiempo que un marco de referencia para el proyecto de Ilustración que requería España y, en general, una fuente de inspiración de cara a elevar el nivel intelectual y moral patrio, esta corriente aparecía además a los ojos de Ortega como un poderoso antídoto contra aquella sensibilidad tardorromántica de la generación del 98, desalentada como se ha visto en medio de la crisis finisecular europea¹⁴². Ciertamente, el optimismo racionalista del neokantismo era inmune a la resaca nihilista de fin de siglo, alimentada por las voces de pesimismo, decadentismo e irracionalismo que extendió por toda Europa aquella nueva «moda vitalista» de la filosofía alemana¹⁴³. En medio de la crisis de la razón

¹⁴² Como considera Fco. J. Martín, «la discrepancia de fondo entre el regeneracionismo y el noventayochismo radicaba en la diferente relación que ambos grupos mantenían con el positivismo: el regeneracionismo construía su formulación del problema de España desde la plena vigencia de la cosmovisión positivista, asentada en una sólida fe en la razón y en la ciencia, mientras que los noventayochistas lo hacían, sí, con elementos del positivismo, pero no vividos ya desde la aceptación plena de su cosmovisión, sino desde la más o menos clara conciencia de su crisis» (Introducción a *España invertebrada*, p. 29). «A su regreso de Alemania, pues, frente a la doble formulación del ‘problema de España’, el joven Ortega manifiesta, con su doble crítica, la insuficiencia de ambas posturas: ni el positivismo de los regeneracionistas, ni la cultura de la crisis de los noventayochistas, constituían ya un marco adecuado para un eficaz tratamiento del problema» (*ibíd.*, p. 30).

¹⁴³ Simmel, por ejemplo, llega a considerar que la «vida» constituye el concepto central de la filosofía del siglo XX, de forma similar a como lo fueron el «ser», la «naturaleza», «Dios», o el «yo» en otras épocas. En esta línea, Rickert considera también la «filosofía de la vida» como la gran moda filosófica de su tiempo. Respecto a la impronta irracionalista de esta moda, como señala Schnädelbach: «Die Lebensphilosophie macht das Leben zum *Prinzip*. Sie ist nicht als Gegensatz zur Schulphilosophie gemeint, auch nicht als Antwort auf den ‘Sinn des Lebens’, erst recht nicht nur als Philosophie des Organischen, sondern sie ist eine philosophische Position, die etwas, was wesentlich im *Gegensatz* zu Rationalität, Vernunft, Begriff oder Idee steht, zur *Grundlage* und zum *Maßstab* von allem macht: *Leben als etwas Irrationales*. Man kann darum die Lebensphilosophie als *Metaphysik des Irrationalen*, und so in einem *wertfreien* Sinne als *Irrationalismus*

ilustrada, los maestros de Ortega se aferraban aún enérgicamente a la genuina tarea moderna de fundamentación de la totalidad de las esferas de la cultura, a contracorriente del creciente nihilismo que imponía el espíritu de los tiempos¹⁴⁴. En definitiva, advierte el profesor Villacañas, «en 1907 pudo conocer Ortega esa elaborada síntesis neokantiana de epistemología, capaz de fundar la ciencia positiva; de moral, capaz de fundar la subjetividad moderna fuerte y responsable; de estética, capaz de atender a las necesidades personales y vitales del sentimiento; de religión racional, capaz de ofrecer un socialismo ético que uniera los intereses de las clases más conscientes de la burguesía con los anhelos del proletariado, y de pedagogía social, capaz de extender todas estas claves emancipadoras sobre la sociedad mediante la educación apropiada»¹⁴⁵. Éste era, en fin, el gran hallazgo que Ortega había hecho en aquella Alemania a la que bien joven acudió ávido de alta cultura, el cual dejará para la posteridad una impronta ilustrada imborrable en su obra.

5. El poder laico de la cultura

Como ya se ha señalado, en lo que respecta a la crisis de sentido, Ortega era francamente ajeno a las atormentadas inquietudes nadistas de Unamuno. «Al fin y al cabo –advertirá a en este sentido–, la vida se nos presenta como un problema acaso soluble o, cuando menos, no *a limine* insoluble» (I, 789). Como buen ilustrado, el joven neokantiano creía así en el progresivo sometimiento de lo irracional a las exigencias de la razón. El problema del sentido de la vida que tanto afligía al bilbaíno quedaba reducido para él «al problema, nada enigmático, de la determinación objetiva de las distintas esferas del valor (ciencia, moral, derecho) en el

bezeichnen» (Schnädelbach, H., *Philosophie in Deutschland. 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, p. 174).

¹⁴⁴ «Grundsätzlich ist die Stellung des Neukantianismus –trotz signifikanter Schuldifferenzen– in diesen Diskursen der Zeit eindeutig: Orientiert wissenschaftlichen Grundlagenproblemen, betreibt die rationale Begründung der Kultur in dezidiert Ablehnung von Lebensphilosophien aller Coleurs» (Holzhey, H., «Der Neukantianismus», *op. cit.*, p. 21).

¹⁴⁵ Villacañas, J. L., «La primera singladura de Ortega», Estudio introductorio a *Meditaciones del Quijote*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 37.

orden de la cultura»¹⁴⁶. De esta manera, el mundo simbólico de la religión quedaba definitivamente desplazado en aras del poder espiritual moderno de la cultura.

Hoy –proclama Ortega en 1910– se disputan el porvenir nacional dos poderes espirituales: la cultura y la religión. Yo he tratado de mostraros que aquélla es socialmente más fecunda que ésta y que todo lo que la religión puede dar lo da la cultura más enérgicamente (II, 101).

En una lógica evolucionista muy afin a los clásicos esquemas ilustrados acerca del proceso secularizador de la humanidad, la religión quedaba disuelta en el ámbito inmanente de la cultura. A su juicio, se trataba de una suerte de estadio obsoleto que habría sido superado por una nueva forma de interpretar el mundo y de garantizar el propio orden social.

Dios queda disuelto en la historia de la humanidad; es inmanente al hombre: es, en cierto modo, el hombre mismo, padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal. Dios, en una palabra, es la cultura (I, 334).

Ya a la altura de *Meditaciones del Quijote*, en un párrafo que ofrece diferentes versiones inéditas hasta la última edición de las *Obras Completas*, Ortega reiterará esta superioridad de la cultura como poder clarificador frente al espíritu oscurantista de la religión.

La superfetación de lo problemático, de lo oscuro de la vida hace de la religión una forma insuficiente de cultura. Frente a lo problemático de la vida la cultura 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. [...]. La religión nos propone que lo expliquemos por medio de misterios –es decir– de problemas formalmente insolubles. El misterio nos lleva de lo oscuro a lo tenebroso. El misterio es la lujuria de la mental oscuridad (I, 995)¹⁴⁷.

En cierto modo, religión y cultura comparten un mismo afán de *salvación*, pero sólo la segunda *aclara*, mientras que la primera tendería más bien hacia lo misterioso e irresoluble. Ya en la raya de su nivel de

¹⁴⁶ Cerezo Galán, P., «Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)», en *Isegoría*, n° 19, 1998, p. 105.

¹⁴⁷ Para comprobar las diferentes versiones de este texto, en cuya versión definitiva queda curiosamente suprimida la primera frase, cf. I, 789 y 994-996.

radicalismo, Ortega reivindicará a este respecto el apetito de claridad y transparencia de la filosofía frente a la propensión hacia lo abisal y tenebroso de la mística:

El misticismo tiende a explotar la profundidad y especula con lo abismático, por lo menos, se entusiasma con las honduras, se siente atraído por ellas. Ahora bien, la tendencia de la filosofía es de dirección opuesta. No le interesa sumergirse en lo profundo como a la mística, sino, al revés, emerger de lo profundo a la superficie. [...]

La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía (VIII, 289).

Como se ha señalado, aparte de esta función simbólica la religión habría perdido también para Ortega su milenario poder socializador. Para él, «el poder educador de las religiones, su energía socializadora ha cumplido su tiempo; no puede esperarse de ellas una renovación del hombre (I, 211). Siguiendo al conde de Saint-Simon, el filósofo apela al nuevo *pouvoir spirituel* que venía levantándose desde la modernidad frente a este poder caduco que encarna el clérigo. Se trata de una nueva instancia que ejerce su autoridad crediticia, no ya desde la fe, sino desde la lógica de los argumentos y las razones.

Cuando Saint-Simon vino al mundo halló que ya no existía el volterianismo y la sociedad comenzaba a descomunicarse, a disgregarse. Pero una nueva forma de convicción había ido ganando terreno, la convicción por razones y no por sentimientos: la convicción científica, la cultura (VII, 135).

En definitiva, esta incipiente energía emancipadora abría por fin al hombre hacia la posibilidad de valerse con independencia del propio entendimiento, garantizándose su propia autolegislación:

No es una fuerza, una imposición física, pues la llama [Saint-Simon] espiritual. Es algo que hace fuerza al espíritu: cuando nuestro intelecto se ve forzado a algo decimos que está convencido. Poder espiritual será aquello que tenga fuerza para convencernos» (VII, 134).

Semejante poder suponía una nueva forma de conciencia social más allá de la tutela religiosa. Aquélla, advierte Ortega, venía a «sustituir la idea mitológica de Dios en su función de socializador» (VII, 135). Desde el horizonte del neokantismo, la cultura se constituía de este modo para el joven pensador en la instancia desde la que el individuo quedaba

transformado en miembro productivo de una comunidad, entendida ésta en un sentido genuinamente kantiano como comunidad fundada en vínculos de racionalidad. En cierto modo, se trataría de lograr por fin hacer *sociable* la endémica *insociabilidad* del español. Así, si para él «el destino del hombre es la sustitución de su yo individual por su yo superior» (II, 47), extrapolado al ámbito colectivo, el destino de la sociedad era transformarse en comunidad racional. La cultura se constituía por tanto en el verdadero elemento vertebrador de la sociedad, desde el que el interés particular queda determinado por la ley objetiva de lo común, cifra de la autonomía moral del individuo. «Esa gran sinfonía donde se justifican todas las acciones, donde todas las cosas se ordenan y adquieren ritmo y valor, es la cultura. Si la vida natural es hostilidad, la cultura hace a los hombres amigos: *Hominex ex cultura amici*» (II, 43). Aquí radicaba a la postre el ideal liberal-socialista del joven Ortega, desde el que tiene lugar su primera campaña de Ilustración en España. «Para mí –llega a advertir–, socialismo es cultura. Y cultura es cultivo, construcción, son paz. El socialismo es el gran constructor de la paz sobre la tierra» (VII, 131).

6. A propósito del vitalismo orteguiano

Será poco más tarde cuando, tras su ruptura con las bases neokantianas que sustentan estos ideales ilustrados, Ortega se hará cargo de la crisis de la modernidad, llegando incluso a proclamar su condición *nada moderna* como el emblema de su nueva posición intelectual, forjada desde el nuevo horizonte de la fenomenología. A partir de este momento serán bien insistentes por su parte los anuncios sobre el advenimiento de un nuevo tiempo. Aquella modernidad que el filósofo venía proclamando en nombre de la ciencia y la gran cultura europea, se percibe ahora, en medio del inquietante panorama que abría la Gran Guerra, bajo la consideración de su crisis histórica:

Para nadie es una novedad que el conjunto de las ciencias, que el *integrum* de la ideología europea atraviesa una hondísima crisis. Ni que decir tiene que «crisis» no significa nada peyorativo, no implica mengua ni peligro. Antes al contrario, puede sospecharse en la crisis a que aludo, el anuncio de una incalculable ampliación y renovamiento del pensar humano. Hasta, en ocasiones, me ocurre

admitir la probabilidad de que fermenta en la conciencia actual un cambio de orientación sólo comparable con el del Renacimiento y que consiste precisamente en la liquidación de los principios renacentistas y, por lo tanto, en el brinco fuera de sus límites hacia un tiempo nuevo y un nuevo cosmos (IV, 436).

Contra lo que en principio pudiera dar a entender semejante conversión, su posición «nada moderna» no compromete en absoluto la impronta pedagógica de su proyecto de actuación pública, replanteado ahora en *Vieja y nueva política* a la luz de los nuevos supuestos fenomenológicos. «Para nosotros –advertía allí– es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas» (I, 739)¹⁴⁸. Dos años más tarde resumirá la tarea pública de la inteligencia en esta misma dirección: «Ésa es la misión del intelectual: incansable, puro, ferviente obligar a los demás para que en sus corazones abran un limpio espacio de culto al espíritu –ciencia, arte, moralidad» (VII, 664).

El giro crítico de Ortega hacia la modernidad no es, pues, de suyo incompatible con el espíritu ilustrado de su compromiso cívico. De hecho, la propia impronta fenomenológica sobre la que dicho giro tiene lugar es fiel heredera de este mismo espíritu. Tal y como advierte Cerezo, la fenomenología representa una expresión heterodoxa de la modernidad que, en todo caso, emparentaba a Ortega «con la línea más experimentalista, liberal y jovial, de la tradición ilustrada»¹⁴⁹. De hecho, este afán regenerador de Ortega permanecerá firme incluso en la que Antonio Elorza considera su etapa de involucionismo sociopolítico, a partir de 1919, cuando a su juicio el filósofo «ha perdido la esperanza de transformar la

¹⁴⁸ Bajo otros presupuestos filosóficos, afín aún al horizonte del neokantismo, Ortega había incidido años atrás en este espíritu ilustrado de su acción pública. Así, por ejemplo, en *La pedagogía social como programa político* (1910), otra no menos célebre conferencia donde se condensa el programa político de juventud, el filósofo advierte lo siguiente: «Si educación es transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos y la educación no ha de ser sino social, tendremos que la pedagogía es la ciencia de transformar las sociedades. Antes llamamos a esto política: he aquí, pues, que la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español un problema pedagógico» (II, 97).

¹⁴⁹ Cerezo Galán, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 396. Por si quedaba alguna duda sobre la filiación de la fenomenología con la tradición filosófica de la modernidad, Ortega deja un apunte bastante esclarecedor: «Husserl es, como pensador, un extremado racionalista, el último gran racionalista, que ha querido reprimonar el punto de partida tomado por el primero, por el inmenso Descartes, de suerte que en él viene a rizarse el rizo del racionalismo» (VI, 7).

realidad española desde la pedagogía social y, correlativamente, edifica una explicación general de la subalternidad de la política y de las tendencias generales que, arrancando del protagonismo negativo de las masas, determinan un decisivo estrangulamiento en los procesos de racionalización de las sociedades contemporáneas»¹⁵⁰.

Ciertamente, la década de los veinte supondrá una hora crítica y de repliegue en la actuación pública de Ortega, tras el fracaso de la Liga y la propia coyuntura política del momento en España, dominada por una perniciosa dialéctica de reacción-revolución que finalmente abocará a la dictadura de Primo de Rivera. Es asimismo una etapa en la que profundiza en su raciovitalismo en una dirección que algunos criticarán por su vocabulario biologicista, o bien por el inquietante influjo nietzscheano en su aristocratismo, desde el que algunas de sus reflexiones políticas cobrarán cierto matiz que una lectura precipitada podría encontrar cuando menos desconcertante¹⁵¹. Pero no es cierto, como advierte Elorza, que el cauce transformador que Ortega trazara desde sus primeros escritos se secase definitivamente a la sazón, tras una escarmentada reconsideración sobre las fuerzas de la sociedad civil para la reforma política¹⁵². De hecho, en 1924 volverá a insistirle a Maeztu en la necesidad de cultura y educación de la sociedad, más allá de una reforma del Estado:

¹⁵⁰ Elorza, A., *La razón y la sombra*, p. 166.

¹⁵¹ Un ejemplo que se suele poner sobre la mesa en este sentido es su consideración –en 1922, no lo olvidemos– acerca de la conveniencia de una dictadura transitoria: «Es muy posible –más de lo que suponen los abstraccionistas de la democracia– que se imponga en alguna hora la necesidad de una dictadura, no sólo en España, sino igualmente en Francia, Italia, Alemania. Que se entrevea esta posibilidad es acaso el rasgo más significativo de la época que ahora comienza en Europa» (III, 394). Dos años más tarde, en 1924, Ortega vuelve a hacer una reflexión sin duda malsonante para el oído actual: «El paso por la dictadura creo yo que será una admirable experiencia pedagógica para las sociedades actuales» (III, 681). Si bien, como contrapunto, en 1919: «Somos enemigos de las dictaduras, sean de arriba o de abajo. Todas nos parecen igualmente odiosas, porque en todas ellas germinan los desastres nacionales» (III, 203). Desde luego, aunque no cabe tratar el tema aquí, la convicción liberal y democrática de Ortega es inequívoca: «¿Qué nos puede enseñar el ejemplo de Europa? A nuestro juicio, muestra bien claramente que sólo pueden salvar a los pueblos Gobiernos liberales, de un liberalismo sincero, que no sólo exista en la etiqueta, sino en los principios» (III, 205).

¹⁵² Elorza, A. *op. cit.*, p. 169.

Somos una raza desmoralizada, y mientras no nos reeduquemos, todo será vano. [...] Cultura, educación, serían en España, todo, porque lo demás es nada. La reforma política significa sólo un expediente ortopédico para hacer que marche el cojo y agarre el manco. [...] En cambio, debe insistir con denuedo en la formación de esa Liga contra la Incultura. El día que esta Liga existiese y gozase de plenitud, España estaría salvada. Porque la reforma sustantiva de nuestra nación tiene que ser de nuestra sociedad y no de nuestra política (III, 693-694)¹⁵³.

Tres años antes consideraba asimismo llegada la hora del intelectual como agente fundamental de esta reforma. Como advertía, sólo en esta clase residía «vagamente –¡muy vagamente, es cierto!– la única posibilidad de construir una minoría selecta capaz de influir hondamente en los destinos étnicos y dar un comienzo de nueva organización a este pueblo nuestro que se deshace y atomiza día por día» (III, 383)¹⁵⁴. La minoría, la elite a la que se refiere Ortega sigue siendo, pues, aquella conformada por los intelectuales, por los profesionales de la cultura, la cual, como es sabido, posee una función estrictamente espiritual, educadora y socializadora, bien diferenciada del poder político al uso. «Su pluma es sólo el timoncillo con que puede dirigir hacia uno u otro lado el gran dinamismo público» (IV, 96). Así, como precisa Cerezo, «su poder es meramente simbólico, esto es, crítico, reflexivo y orientativo»¹⁵⁵. ¿No significa esto de nuevo la reivindicación de aquella figura emblemática de la Ilustración que encarna el nuevo poder espiritual moderno, alternativo a la religión en su «uso público de la razón»?

En todo caso, Ortega ha matizado aquí aquel sesgo imperialista y utópico del modelo de intelectual neokantiano¹⁵⁶. Pero, ¿significa esto una

¹⁵³ Esta advertencia se puede poner en paralelo con otra de 1910, en plena ortodoxia neokantiana: «Querido Ramiro: las instituciones –y *el problema español es un problema de instituciones* y España no se arregla *con menos* que con nuevas instituciones de todo orden– son de dos clases: constitutivas (organizadoras de lo material, del automatismo social) o pedagógicas, es decir, constructoras de ambiente, de clima político, que posibilitan o dificultan tales o cuales germinaciones de porvenir» (citado de Elorza, A., *op. cit.*, p. 40).

¹⁵⁴ En 1927 se reafirma en esta convicción: «España llega a un recodo histórico en el cual sólo puede salvarla, políticamente, la seria colaboración de los intelectuales» (IV, 102).

¹⁵⁵ Cerezo Galán, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 306.

¹⁵⁶ «Las almas superficiales –advierte a este respecto– desdennan lo en cada caso circunstante, pensando en una situación definitiva que, claro está, no llega nunca y es sólo una sordida abstracción» (V, 205).

renuncia su temprana impronta ilustrada? La posición «nada moderna» de Ortega representa más bien una rectificación de su programa de actuación cívica, pero nunca una denegación. Tal y como concluye Lasaga, «si la Ilustración es el proyecto más ambicioso de la Modernidad y nos preguntamos ante la obra de Ortega: ¿es anti-ilustrada?, la respuesta a mi juicio es: a pesar de la radicalidad de las críticas que Ortega dirige a la Ilustración y, sobre todo, a sus secuelas científicas y políticas, permanece dentro del paradigma ilustrado. En tal sentido trata antes de ampliarlo y corregirlo que de abandonarlo. Ortega se siente heredero del gran legado de la filosofía europea»¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Lasaga Medina, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, p. 74.

III. EL POSO HUMANISTA

1. El filósofo atribulado

Resulta bien conocida a estas alturas aquella «hermenéutica venerativa», como la denominara Pedro Cerezo con fina ironía, bajo la que parte del discipulado orteguiano llevó a cabo una apasionada sublimación de la figura de su maestro. A falta del adecuado distanciamiento crítico, marcados emotivamente por la honda huella de su trato personal con él, sus más fieles partidarios forjaron desde tal predisposición aquella imagen hierática de un Ortega perfilado como genial filósofo adánico, quien prodigiosamente, a golpe de inspiración personal, llegó a superar el idealismo a la tempranísima altura de 1910, vislumbrando de paso el nuevo continente metafísico de la vida como realidad radical. Julián Marías, tal vez la muestra más representativa de semejante sesgo, veía por ejemplo en un artículo de este prematuro año «la intuición fundamental que aflora acá y allá, que está ‘vivificando’ –el modo superior de la fundamentación– toda la doctrina orteguiana»¹⁵⁸. Del mismo modo, este insigne discípulo encontraba bien perfilados ya en su primer libro aquellos temas sobre los que su maestro clamará a partir de 1929 por su prioridad cronológica frente a Heidegger. Como considera, «la interpretación de la verdad como patencia, descubrimiento, desvelación, está ya, madura y enérgicamente formulada, en las *Meditaciones*, y apenas se ha dado un paso más allá»¹⁵⁹.

En buena medida, semejante afán hagiográfico vino auspiciado por el propio maestro, quien inculcó en sus prosélitos cierto empecinamiento en la defensa de la absoluta originalidad y la prioridad cronológica de algunas de sus ideas filosóficas. Ortega, advierte Regalado, «infectó a sus discípulos

¹⁵⁸ Marías J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, p. 323. El artículo de Ortega en cuestión es «Adán en el paraíso».

¹⁵⁹ Marías, J., Comentario de su edición de *Meditaciones del Quijote*, p. 112. También Antonio Rodríguez Huescar comparte esta opinión en su obra *Perspectiva y verdad*, Alianza, Madrid, 1985, p. 425-426.

con el virus de las anticipaciones y superaciones»¹⁶⁰. Si bien, no es menos cierto que tal actitud tenía a su vez un marcado carácter de defensa y reacción ante los injustos desmanes de aquella otra hermenéutica inquisitorial triunfante, brotada al socaire del caliginoso ambiente intelectual que se abrió tras el final de la Guerra Civil. No en vano, a la sazón Ortega aparecía como «el enemigo más peligroso, y objetivo sistemático y antiquísimo, del tomismo filosófico oficial que ha vuelto a invadir la universidad»¹⁶¹. Y así fue que, confinados en su insensible e insidioso afán por sentenciar antes que comprender, los representantes de este otro extremo exegético practicaron abiertamente con su obra el malsano arte de la detracción y la infamia, arrastrando al «orteguismo» a responder con mayor o menor fortuna a sus malintencionadas aunque más bien inocuas provocaciones¹⁶².

Fue en el luctuoso estado de cosas al que daba lugar esta intestina polarización donde se constituyó el terreno abonado de aquellas agrias polémicas, en las que quedará enfangada buena parte de las energías dedicadas a la interpretación de dicha obra, mermándose con ello por demasiados años la posibilidad de fortalecer el enorme potencial filosófico que ella contiene. «Ésta era la trampa que ni Ortega ni el círculo de sus discípulos supieron ver, y en la que uno y otros cayeron, arrastrando con ello la entera obra orteguiana, que se vería así, salpicada por estas estériles y poco fructíferas polémicas»¹⁶³. Las polémicas se centraron en aspectos de diversa índole, resumidas en tres por Francisco José Martín: la relación del

¹⁶⁰ Regalado García, A., *El laberinto de la razón, Ortega y Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 13.

¹⁶¹ Gracia, J., *José Ortega y Gasset*, Taurus, Madrid, 2014, p. 622.

¹⁶² Bien representativas son a este respecto obras como *Ortega y tres antípodas o El lugar del peligro*, de Julián Marias. Sobre los motivos ideológicos de la recepción de Ortega en España pueden consultarse los dos artículos de José Lasaga: «La Escuela de Madrid: fractura y continuidad», *V Boletín de Estudios y Cultura Manuel Mindán*. Santa Eulàlia de Ronçana: I. G. Santa Eulàlia, 2009, pp. 153-176; y «La invención del orteguismo», *Circunstancia*, año XI, 30 (2013). Respecto a la «hermenéutica inquisitorial», algunos de sus hitos serían las siguientes obras: Marrero, V., *Ortega y Gasset, filósofo 'mondain'*, Madrid, Rialp, 1962; Chumillas, V., *¿Es Don José Ortega y Gasset un filósofo propiamente dicho?*, Buenos Aires, Tor, 1940; Ramírez, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona, Herder, 1958; Sánchez Villaseñor, J., *Pensamiento y trayectoria de Ortega y Gasset*, México, Jus, 1943; Iriarte, J. *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, Madrid, Razón y fe, 1942, y *La ruta mental de Ortega. Crítica de su filosofía*, Madrid, Fax, 1949.

¹⁶³ Martín, Fco. J., *La tradición velada*, p. 34.

pensamiento orteguiano con la religión, la originalidad del mismo y su sistematicidad.

La primera cuestión suscitó en España «reacciones globales contra su obra, injustas y faltas de rigor en cuanto filosofías, pero explicables en esas situaciones polémicas en que son difíciles las distinciones sutiles»¹⁶⁴. Respecto a la segunda, frente al extremo de quienes presentaban a Ortega como mero importador de pensamientos con denominación de origen en Alemania, la hermenéutica venerativa dedicó no pocos esfuerzos por tratar de mostrar la mencionada imagen adánica del filósofo, hoy insostenible gracias a la labor crítica de una reverdecida hermenéutica orteguiana, absolutamente necesaria para que, como apuntara Morón, «el estudio de Ortega pasase de la fase mítica a la fase científica»¹⁶⁵.

Tal vez el debate que inspiró mayor cantidad de suspicacias fue el referido a la cuestión del sistematismo y el propio valor filosófico de su pensamiento. Aún a la altura de 1990 recordaba en este sentido Antonio Regalado cómo a la sazón, «en una entrevista publicada en *El País*, un filósofo todavía joven de esos ya jubilados del anual sarao de filósofos jóvenes, caracterizó el pensamiento de Ortega como ‘conceptualmente débil’, afirmación inocua que sin embargo, refleja una opinión generalizada entre gentes del gremio nacidas entre fines de la guerra civil y comienzos de la década de los cincuenta»¹⁶⁶. Sin duda, las diatribas en torno al carácter literario e incompleto de la obra de Ortega se han convertido en todo un lugar común; un hecho al que la hermenéutica condenatoria contribuyó decisivamente, pero que ha acabado siendo aceptado incluso por parte de la crítica más benévola.

En lo que a sus detractores se refiere, si para algunos de ellos Ortega no pasaba de ser un mero divulgador filosófico de elegante escritura periodística, otros llegaban incluso a negarle su condición de filósofo,

¹⁶⁴ Morón Arroyo, C., *El sistema de Ortega*, p. 11. Sobre esta cuestión, pocas expresiones más ilustrativas que la obra del Padre Ramírez *La filosofía de Ortega y Gasset* (1968), escrito para demostrar que Ortega había sido «un anticristiano, un relativista y un inmoral».

¹⁶⁵ Morón Arroyo, C., *El sistema de Ortega*, p. 443.

¹⁶⁶ Regalado García, A., *op. cit.*, p. 14.

alegando al respecto el carácter ensayístico y fragmentario de su obra¹⁶⁷, cuando no la incompatibilidad de su estilo pródigo en tropos e hipérbolos con el supuesto *genus dicendi* propio de la filosofía pretendidamente «pura», ajena en su prurito de aséptica fidelidad al armazón lógico de sus argumentos a todo lo que considera mero adorno literario. Una «filosofía con rímel», se atrevió alguno a proclamar burlescamente, como si el fino estilo de Ortega fuera eso, mera cosmética movida por un afán de engalanamiento, y no parte esencial de su propio pensamiento¹⁶⁸. De ahí la respuesta irritada del filósofo, quien no supo hacer oídos sordos a unas acusaciones que, en todo caso, sólo podían desprestigiar a sus incautos autores.

Pensar que durante más de treinta años –se dice pronto– he tenido día por día que soportar *en silencio, nunca interrumpido*, a los pseudo-intelectuales cretinos de mi país que descalificaban mi pensamiento, porque ‘no escribía más que metáforas’ –decían ellos. Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía. ¡Y claro que afortunadamente no lo eran! si filosofía es algo que ellos son capaces de segregar. Ciertamente, que yo extremaba la ocultación de la musculatura dialéctica definitoria de mi pensamiento, como la naturaleza cuida de cubrir fibra, nervio y tendón con la literatura ectodérmica de la piel donde se esmeró en poner el *stratum lucidum*. Parece mentira que ante mis escritos –cuya importancia, aparte de esta cuestión, reconozco que es escasa– nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino, por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra puedan cuidar esta virtud. Ni de lejos sospechan por qué *esenciales y*

¹⁶⁷ Ya en fecha tan temprana como era 1928, el P. Venancio del Carro acusaba a Ortega de no haber llegado a ser plenamente un filósofo, quedando su obra en el ámbito del ensayismo: «Pensador y literato siempre; nunca filósofo. Es el ensayista que desflora todas las cuestiones sin resolver ninguna de una manera científica» (Tabernero del Río, S., «Actitudes ante Ortega», en Heredia Soriano, A. (ed.), *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1978, p. 255).

¹⁶⁸ Sin duda, una de las críticas recientes más duras a este respecto es la de los «ortegajos», como hirientemente caracteriza Rafael Sánchez Ferlosio las a su juicio florituras lujosas y vacuas de contenido que a su juicio abundarían en la obra de Ortega: «desprecio electrocutante», «bicorne problema», «geotécnica de la gran cordillera filosófica»... (Cf.: Tejada, R., «Rafael Sánchez Ferlosio, crítico de Ortega y Gasset», en *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005).

graves razones, es el hombre el animal elegante. *Dies irae, dies illa* (IX, 1136 n.)¹⁶⁹.

Semejante polémica coincidía en el tiempo con aquella irritada insistencia de Ortega por mostrar su prioridad filosófica frente a Heidegger, en quien no deja de ver al pensador que le ha arrebatado los aplausos nacionales e internacionales como gran anticipador de algunos de los temas que a la sazón irrumpen con fuerza en el panorama filosófico europeo.

Tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros (V, 127 n.).

Sin duda, la valoración es a todas luces excesiva e injusta, tal y como han mostrado ya por extenso los numerosos estudios existentes sobre el particular¹⁷⁰. Incluso cabría decir que semejante declaración choca con su

¹⁶⁹ Vid. IX, 362 y 661.

¹⁷⁰ Ya uno de sus discípulos, José Gaos, frente a la versión de Julián Marías, inquebrantablemente fiel a la letra de su maestro, advirtió que, «una vez que Ortega se percató de toda la importancia del ‘admirable’ libro de Heidegger y se encontró con que *Ser y Tiempo* era la metódica sistematización, y en la dirección de la filosofía prima, de ideas como las pensadas ‘circunstancialmente’ por él, se comprende que le dominara hasta el fin de su vida [...] una doble obsesión: la de sistematizar metódicamente y en la dirección de la filosofía prima sus propias ideas y de la dirección de ellas hacia la filosofía prima relativamente a Heidegger por la anterioridad de las principales y de la dirección a *Ser y Tiempo*» (José Gaos, «Ortega y Heidegger», *Los pasos perdidos*, p. 432). En esta misma línea, Morón Arroyo entiende que, «cuando Ortega lee *Ser y tiempo*, estructura plenamente el concepto de realidad radical y descubre ésta en la vida como biografía. Ahora es cuando se opera la revolución más honda de su pensamiento, que consiste en una reorganización de todos sus elementos. Naturalmente, el saber acumulado antes no pierde su valor, ni en general la mayor parte de ideas emitidas. Lo nuevo es que todas las ideas anteriores, así como los conceptos de razón vital y razón histórica, se redefinen y adquieren nuevo sentido en la nueva época» (*El sistema de Ortega*, p. 80). Sin duda, Cerezo ha hecho una contribución decisiva con su magistral estudio sobre la confrontación Ortega-Heidegger. Allí considera que, «a la luz de Heidegger, Ortega profundiza y reelabora su analítica de la vida y reorganiza su pensamiento en un nivel metafísico, salvándolo de las ambigüedades psicologistas y antropologistas, en que había abundado en los años anteriores» (*La voluntad de aventura*, p. 308). Otros estudios interesantes que profundizan en la relación Ortega-Heidegger: González Caminero, N., *Ortega y Heidegger*, en *Unamuno y Ortega*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1987; Regalado García, A., *El laberinto de la razón. Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990; Gil Villejas, F., *Los profetas y el mesías, Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, Fondo de Cultura económica, México D.F., 1996; Ledesma Pascal, F., *Realidad y Ser. Un ensayo de Fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*, Editorial Complutense, Madrid, 2001.

propia apreciación de primera hora, cuando Ortega reconoce abiertamente su enorme deuda para con *Ser y tiempo*. «Hemos notado –declara en 1928– que el vivir consiste en estar decidiendo lo que vamos a ser. Muy finamente Heidegger, *a quien debo no poco en este estudio*, dice: entonces la excelencia es ‘cuidado’, cuidar –*Sorge*– lo que los latinos llaman *cura*, de donde viene procurar, curar, curiosidad, etcétera» (VIII, 48)¹⁷¹. Ciertamente, el filósofo madrileño detectó bien pronto la enorme trascendencia del libro de Heidegger para el porvenir de la filosofía¹⁷². Sin embargo, no pudo en último término aceptar la primacía de esta decisiva obra, reaccionando ante ella con una desmedida y más bien desafortunada obstinación por el reconocimiento de su prioridad cronológica respecto a algunas de sus más célebres fórmulas¹⁷³. Fue aquélla una reacción en la que el pensador madrileño mostró su cara más pueril e irritada, innecesaria en todo caso para mostrar efectivamente la enorme envergadura de su propio pensamiento filosófico. Abellán ha llegado a considerar que en esta confrontación entre Ortega y Heidegger ni más ni menos se disputaba la prioridad de la filosofía europea¹⁷⁴, pero esto no deja de ser una absoluta exageración, ya que entre otras cosas la pretendida disputa nunca fue ni mucho menos correspondida por el filósofo alemán¹⁷⁵. Más bien cabría ver en ella la prueba que expresaría el puesto

¹⁷¹ El primer subrayado no pertenece al texto.

¹⁷² «Vivir –advierte en 1929– es encontrarse en el mundo... Heidegger, en un recientísimo y genial libro, nos ha hecho notar todo el significado de esas palabras» (VIII, 355).

¹⁷³ *Vida/Dasein*, preocupación/*Sorge*, yo-circunstancia/*in-der-Welt-sein*, verdad-des-cubrimiento/*a-létheia-Ent-deckung*...

¹⁷⁴ Abellán, J. L., *Biografía completa de José Ortega y Gasset. Protagonistas de la Historia (Historia 16)*, n° 30, p. 16.

¹⁷⁵ El propio Heidegger, sabedor de que Ortega «sentía cierto desasosiego por alguna parte de mi pensamiento que parecía amenazar su originalidad», reconoce que conocía muy pocos escritos suyos y sólo en traducciones (Heidegger, M., «Encuentros con Ortega y Gasset», en *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983, pp. 169-176). Fco. J. Martín propone un sugestivo apunte sobre esta falta de reciprocidad: «Por lo que se refiere, por ejemplo, a su relación con Heidegger, hay una fotografía del Coloquio de Darmstadt sumamente reveladora: en ella Heidegger y Ortega se dan la mano en una especie de pose para el fotógrafo un poco forzada y carente de naturalidad. Para la posteridad junto a Heidegger, Ortega reconstruye su mejor sonrisa, regala una mirada de tierna complacencia a su compañero y le aprieta la mano vigorosamente, índice acaso de una emoción no contenida. Heidegger, por su parte, se deja estrechar la mano, y no mira a Ortega sino al fotógrafo; su sonrisa

soñado que a Ortega le hubiera gustado ostentar en medio del panorama intelectual europeo, en el olimpo de los grandes filósofos entre quienes Heidegger había sido reconocido como *primus inter pares*.

Del mismo modo, en sus tribulaciones cabe bien observar el tipo de libro que le hubiera gustado escribir, en la línea de aquellos gruesos tratados sistemáticos característicos de la insigne tradición de la filosofía germana. «Un ‘sistema’, un libro ‘académico’, unas *Investigaciones lógicas*, a lo Husserl, un *Ser y tiempo*, a lo Heidegger, para que nadie pudiese objetarle ya que no se había integrado en la nómina del oficial consumo académico, del universal e inatacable asentimiento»¹⁷⁶. De ahí, en fin, cierta modulación en aquel tono entusiástico que recorre su primera navegación hacia texturas más apagadas y mohínas. Es éste un periodo marcado por la melancolía propia de quien asume su derrota. «En ocasiones –llegará a lamentarse– me encuentro sorprendido con que ni siquiera los más próximos tienen una noción remota de lo que yo he pensado y escrito» (V, 128 n.). De hecho, José Gaos llegará incluso a considerar la existencia de *dos Ortegas*. «El primero –advierde– es un Ortega predominantemente gozoso y optimista. El segundo, un Ortega predominantemente inquieto y hasta atemorizado; en todo caso, indignado, amargado»¹⁷⁷.

2. *Excusatio non petita...*

Tal vez *La idea de principio en Leibniz* represente el esfuerzo más decidido que emprendió Ortega por llevar a cabo su anhelado afán por la exposición técnica y sistemática. Para Gaos este escrito constituía la prueba definitiva de la capacidad de su maestro para redactar un libro de filosofía académica al uso. Pero lo cierto es que esta enorme y compleja obra, su libro más importante según Julián Marías, más que una excepción, constituye un ejemplo superlativo de su peculiar estilo. «Ocasional como casi todos los escritos de Ortega, había de ser un simple prólogo que presentaría una edición española de los escritos de Leibniz

denota distancia, como si Heidegger mirara por encima del hombro a aquel español ‘tan simpático’» (*La tradición velada*, p. 45).

¹⁷⁶ Lledó, E., «Ortega: la vida y las palabras», *Revista de Occidente*, nº 48-49, 1985, p. 61.

¹⁷⁷ Gaos, J., «Los dos Ortegas», *Los pasos perdidos*, p. 151.

publicados en las *Acta Eruditorum* de Leipzig, entre 1682 y 1716»¹⁷⁸. Como es sabido, se trata de un escrito póstumo e inacabado, redactado prácticamente a vuela pluma en menos de tres meses. Otro aspirante a «mamotreto» que finalmente, en medio de otras sollicitaciones¹⁷⁹, quedó interrumpido y a las puertas de tratar lo que el propio título propone. El carácter académico y bien acotado de dicho título no es tampoco óbice para retener las características interrupciones de Ortega, las precisiones autobiográficas, las acrobacias estilísticas o las habituales excursiones espontáneas hacia otros temas; peculiaridades más bien impropias de aquella filosofía gremial a la que, en principio, parece pretender ajustarse. Pero el filósofo ofrece la *última ratio* del asunto:

Importaría hacer un estudio de la frecuente y ejemplar inadecuación entre un pensamiento sistemático y la expresión fragmentaria, desarrapada, que las circunstancias de la vida han obligado a darle. El caso genial de Leibniz representa una inadecuación extrema; pero sería también revelador de la condición azarosa con que se manifiesta en la Historia del pensamiento, estudiar el hecho en casos de mucho menor formato (IX, 953, n. 2).

Francamente, esta apelación a la circunstancialidad como clave de la peculiaridad estilística de Ortega ha obtenido cierto éxito entre la crítica¹⁸⁰; pero lo cierto es que semejante justificación resulta a todas luces insuficiente, ya que entre otras cosas no da cuenta de la razón por la que el escritor mantiene el mismo estilo en aquellas obras pretendidamente técnicas, así como en sus cursos universitarios o en los escritos dirigidos hacia un público más académico. Incluso en sus propias notas privadas de trabajo es bien reconocible el mismo registro estilístico que reluce en sus

¹⁷⁸ Marías, J., *Acerca de Ortega*, Austral, Madrid, 1991, p. 169.

¹⁷⁹ Julián Marías habla de la petición desde Suiza de un ensayo sobre el «hombre gótico», a la que Ortega no se pudo resistir; a lo que se sumó la fundación del Instituto de Humanidades. Estímulos que aplazaron fatalmente la finalización de la obra (*ibíd.*, p. 171).

¹⁸⁰ Como advierte Fco. J. Martín, ésta ha sido la línea interpretativa que, inspirada por el propio Ortega, ha seguido mayoritariamente la crítica *La tradición velada*, p. 65). Así, por ejemplo, Robert McClintock advierte en este mismo sentido que «el estilo de Ortega estaba configurado para atraer a los lectores y desarrollar su disciplina intelectual. Por tanto, al estudiar la prosa de Ortega estamos estudiando al estilista como pedagogo» (McClintock, R. O., «Ortega o el estilista como educador», *Revista de occidente*, n° 75, 1969, p. 267).

artículos más puramente periodísticos. ¿No resultaba acaso semejante peculiaridad la *tendencia incoercible de su ser* (IV, 804)?

Como hemos visto, la explicación predominante del propio Ortega también recae sobre esta esencial *circunstancialidad* de su obra. Así, por ejemplo, en el balance que llevó a cabo durante su «segunda navegación», azuzado por su rivalidad con Heidegger, el filósofo pondrá de manifiesto el sacrificio que habrían supuesto para su producción estrictamente filosófica el ajetreo y los avatares propios de la peculiar sobrestimulación de sus escritos:

Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, político, tertuliano de café, torero, 'hombre de mundo', algo así como párroco y no sé cuántas cosas más (IX, 126).

Sin duda, dentro de esta frenética vorágine que pone de manifiesto Ortega, fue sobre todo la política la que más decisivamente contribuyó a distraerlo de la tarea de llevar a cabo una correcta formulación impresa de su *sistema* filosófico, fundado en la idea de vida como realidad radical. Así le narraba esta rémora a su fiel discípulo y colaborador Fernando Vela, en el año 1932:

Ahora, una casa editorial ha reunido mi obra. Conoce usted la historia. Impresa desde hace dos años, yo no pude ver las pruebas. Entonces tuve que lanzarme a la política, y en dos años, salvo mis clases universitarias, no he podido dedicar un solo minuto ni a mi obra ni a mis temas. La gente no sospecha este género de angustia. Usted recordará que poco antes de abandonar mi cátedra –allá por 1929–, yo sentía una profunda necesidad de «retirarme» más que nunca, incluso de los amigos, retirarme a parir, estaba parturiento de criaturas graves. Pero fue preciso hacer todo lo contrario: salir más que nunca de mí y retener dentro las criaturas. Esto me ha hecho estar estos dos años hasta físicamente enfermo o más enfermo que de solito... Sin embargo, el editor me pedía un prólogo. ¡He tardado dos años en encontrar unas horas quietas para escribirlo! (V, 112).

Aquí, en la falta de tiempo, radicaba según él el principal motivo del carácter desparramado y asistemático de su obra. De ahí que la «segunda navegación» que emprende este mismo año venga inspirada por la decisión de retirarse de la vida pública, con el fin de poder encontrar por fin el margen necesario para llevar a cabo la elaboración de libros técnicos, en los que plasmar correctamente aquel proclamado sistema. Como advierte

Jaime de Salas, en este momento «se da una escisión entre el logro estilístico del primer período y el esfuerzo por mantenerse dentro de un canon académico que caracteriza el segundo»¹⁸¹. Pero este entusiasta afán tenía reservado un destino francamente dramático. Tras su retirada y silencio definitivos, serán la guerra, el exilio y la enfermedad quienes trunquen su efectiva realización.

Desde hace cinco años –revelará Ortega en 1940– ando rodando por el mundo, parturiento de dos gruesos libros que condensan mi labor durante los últimos dos lustros anteriores. Uno se titula *Aurora de la razón histórica*, y es un gran mamotreto filosófico; el otro se titula *El hombre y la gente*, y es un gran mamotreto sociológico. Pero la malaventura parece complacerse en no dejarme darles la última mano, esa postrera soba que no es nada y es tanto, ese ligero pase de piedra pómez que tersifica y pulimenta. He vivido esos cinco años errabundo de un pueblo en otro y de uno en otro continente, he padecido miseria, he sufrido enfermedades largas de las que tratan de tú por tú con la muerte, y debo decir que si no he sucumbido en tanta marejada ha sido porque la ilusión de acabar esos dos libros me ha sostenido cuando nada más me sostenía. Al volver luego a mi vida, como pájaros anuales, un poco de calma y un poco de salud, me hallé lejos de las bibliotecas, sin las cuales aquella última mano es precisamente imposible, y me encuentro con que ahora menos que nunca sé cuándo los podré concluir. Nunca había yo palpado con tal vehemencia la decrepita verdad del *Habent sua fata libelli* (V, 657).

Por otra parte, la circunstancia española había tenido a su vez una decisiva repercusión en su propio estilo como escritor. Lejos del modo de escribir aséptico y riguroso al uso de la filosofía académica, su condición de filósofo *in partibus infidelium* le había abocado a una concesión pedagógica hacia su peculiar público, la cual obligaba a una manera de escribir plagada de imágenes y metáforas, rayana equívocamente en la literatura. No deja de ser curioso en este sentido que, muy tempranamente, Ortega hubiera proclamado en España precisamente la necesidad de instaurar el rigor del concepto y la voluntad de sistema, frente al exceso de literatura imperante en el panorama intelectual. «O se hace literatura o se hace precisión o se calla uno» (I, 200), le aconsejaba a Maeztu en 1908. Pero parece que el joven filósofo cayó pronto en la cuenta de que en su país se hacía absolutamente necesario engalanar el adusto armazón

¹⁸¹ Salas, J., «Práctica teórica, perspectiva y reflexividad en Ortega», *Ortega en pasado y en futuro*, p. 155.

argumentativo de los razonamientos, de tal forma que estos lograran hacerse así asequibles al peculiar lector no iniciado hacia el que iban en principio dirigidos¹⁸². Efectivamente, España, país baluarte de una importante tradición literaria, era ajena a aquella otra tradición filosófica que el racionalismo había hecho dominante a lo largo de la modernidad, basada en el rigor argumentativo y el espíritu de sistema¹⁸³. Ya a la altura de 1918 llamaba Ortega la atención sobre este aspecto:

Quien se ocupa de asuntos filosóficos en nuestro país está condenado a no poder hablar de ellos, casi nunca, en la única forma satisfactoria, que es la forma técnica. Muy raro es que halle un público, siquiera sea reducido, al cual interesen los problemas verdaderamente científicos de la filosofía y que, a la vez, goce de preparación suficiente para seguir el hilo de un discurso conciso, abstracto y riguroso. Por ello se ve en España obligado el cultivador de la filosofía a usar de ella, por decirlo así, subrepticamente, larvando el puro razonamiento con el antifaz de la disertación literaria o la homilía política (VII, 705).

Años más tarde sentenciará en este mismo sentido que «en España para persuadir es menester antes seducir» (V, 87). Aquí radicaba en definitiva aquel carismático aire de «aristócrata en la plazuela», no exento de altivez provocativa, en el que Borges llegó a observar una opción artificiosa de escritura¹⁸⁴. No obstante, para Ortega se trataba más bien de todo un gesto

¹⁸² Ortega emulaba así el gesto de Fichte, figura que como se sabe ejerce una honda influencia en su juventud, quien en *Los caracteres de la edad contemporánea* advierte: «No nos atrevemos a emplear en modo alguno aquí el riguroso tono magistral y la forma imperiosa de la demostración, sino que nos hemos limitado, en obsequio a los no iniciados, a la modesta designación de conferencias populares y al modesto deseo de entretener en esa forma de un modo decoroso a estos no iniciados» (Fichte, J. G., *Los caracteres de la edad contemporánea*, Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 73).

¹⁸³ Esta caracterización del pensamiento hispánico ha sido un lugar común bien generalizado, del que da buena cuenta la consideración de Unamuno al respecto: «Nuestra filosofía, la filosofía española está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos» (Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 313).

¹⁸⁴ Borges acusará a Ortega de un uso ilegítimo de las imágenes, considerando que su «buen pensamiento queda obstruido por laboriosas y adventicias metáforas» (*Otras inquisiciones*, *Obras Completas*, Círculo de Lectores, tomo II, p. 266). Así, como advierte, «hay escritor que piensa por imágenes (Shakespeare o Donne o Víctor Hugo, digamos) y escritor que piensa por abstracciones (Benda o Bertrand Russell); *a priori*, los unos valen tanto como los otros, pero, cuando un abstracto, un razonador, quiere ser también imaginativo, o pasar por tal, ocurre lo denunciado por Croce (a saber, que la alegoría es 'un fatigoso pleonismo, un

de cortesía y altruismo intelectual, con el que ante todo ponía de manifiesto la inspiración didáctica de su estilo¹⁸⁵. Por ello, en el «Prólogo para alemanes» de 1934 el escritor se preocupará por poner sobre aviso al lector germano respecto a semejante particularidad de su filosofía, inquieto tal vez por la impresión que pudiera causar en un público tan respetable, mucho más habituado que el lector hispano a tratar con retorcidos *Denker* sin miramientos didácticos para con su público¹⁸⁶. No en vano, advierte allí, todos sus escritos estaban inicialmente destinados a aquel lector hispánico tan poco dado a la abstracción lógica y los rigores conceptuales de la filosofía. Lejos, pues, de reivindicar aquí el valor filosófico de su esencial pensar metafórico, tal y como por otro lado hace en otros lugares¹⁸⁷, Ortega se excusa ante el lector germánico: «yo hablaba a Juan...». Pocos años más tarde, a propósito de un nuevo prólogo «para franceses» para la edición de la *Rebelión de las masas* en este país, vuelve a insistir al respecto: «Como casi todo lo que he escrito, fueron estas

juego de vanas repeticiones’). Notamos que un proceso lógico ha sido engalanado y disfrazado por el autor, ‘para deshonra del entendimiento del lector’, como dijo Wordsworth. Es, para citar un ejemplo notorio de esa dolencia, el caso de José Ortega y Gasset» (*ibid.*, 265-266).

¹⁸⁵ «La idea más difícil del mundo puede ser expuesta de manera que la comprenda el entendimiento más humilde y el alma más inculta, si el que la expone la piensa antes de verdad y pone un poco de calor, un poco de entusiasmo para transmitirla al prójimo menos ilustrado» (VIII, 489). «Claro es, yo he de hacer el más leal esfuerzo para que a todos ustedes, aun sin previos adiestramientos, 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, a diferencia de las ciencias particulares que cada día con mayor rigor interponen entre el tesoro de sus descubrimientos y la curiosidad de los profanos el dragón tremebundo de su terminología hermética» (VIII, 237-8).

¹⁸⁶ De ahí en parte los reparos para publicar dicho prólogo en Alemania, «un proyecto que Ortega dejó inacabado a medias por razones de conciencia política (en relación con la Alemania nazi) y a medias por desconfianza o reserva ante la radicalidad de lo que proponía en él. Escrito para la nueva edición alemana de *El tema de nuestro tiempo*, el filósofo se cuida de advertir que dicha obra «expresaba muy defectuosamente la idea fundamental en él insinuada» (IX, 125).

¹⁸⁷ «Cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora. A ningún filósofo se le ocurriría emitir tal censura. La metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma del pensamiento científico» (II, 505). «Las metáforas elementales e inveteradas son tan verdaderas como las leyes de Newton» (VIII, 357). «Los estudios más recientes y rigurosos sobre lógica han descubierto, a la vez con sorpresa y evidencia, que el lenguaje no cubre nunca con exactitud la idea, por tanto, que toda expresión es metáfora, que el *logos* mismo es frase» (IX, 494). «*La metáfora es el auténtico nombre e las cosas, y no el término técnico de la terminología*» (IX, 1136).

páginas para unos cuantos españoles que el destino me había puesto delante» (IV, 349). Sólo una vez cumplido el propósito de introducir la filosofía *in partibus infidelium* cabía dedicarse a empresas mayores, tal y como anuncia a propósito de su «segunda navegación»; pero, como decimos, Ortega no acabó de cumplir en todo su rigor tan anhelado propósito.

3. La voluntad de estilo

Justo al contrario de aquel Goethe «sin Weimar», Ortega sí siente que ha sido fiel a lo que tenía que ser; no obstante, no está seguro de haber acertado con el camino. Marcado obsesivamente por su afán por ser reconocido como gran filósofo europeo dentro del gremio académico, entre aquella indiferencia y hasta desprecio de algunos de sus compatriotas, como hemos visto Ortega siente en el último tramo de su trayectoria vital que las cosas no le han salido finalmente como esperaba. Ahora bien, tomando la cita de su admirado Dilthey, este filósofo es bien consciente de que «toda autobiografía es una interpretación de la vida en su misteriosa trama de azar, destino y carácter»¹⁸⁸.

Sin duda, en el balance de madurez que el filósofo hace de su obra, se da una manifiesta insistencia en señalar el dramático desequilibrio personal entre estas decisivas fuerzas, con perjuicio para sus expectativas como filósofo. Por un lado está aquella mala fortuna de la guerra y la enfermedad. Por otro, Ortega ha aprendido que «el destino –el privilegio y el honor– del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía» (V, 708). Pero junto al azar y el destino está el *carácter* como tercer elemento esencial en la trama de la vida, y éste no constituye otra cosa que el peculiar modo como el yo responde a los embates que estas dos fatales fuerzas le deparan. «Del carácter cabe decir que es la parte más importante de la vida, lo que hay en ella de vida creadora y de vida personal, en cuanto fruto de sí mismo»¹⁸⁹. Por ello, esta potencia con que el yo asume y afronta singular y exclusivamente su

¹⁸⁸ «Sie [die Selbstbiographie] ist eine Deutung des Lebens in seiner geheimnisvollen Verbindung von Zufall, Schicksal und Charakter» (Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, VII, 74). Vid. Ortega, VI, 226; X, 29.

¹⁸⁹ Cerezo Galán, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 74.

destino se expresa precisamente en el estilo de un hombre, desde el que su sino queda transformado a la medida de una individual vocación. «Todo hombre –advierte Ortega– tiene que tomar en peso su destino y plasmarlo con su albedrío. Ésta no es una frase vagamente alentadora, sino una doctrina, a mi juicio, esencial y verídica» (IV, 228). El estilo constituye así el modo personal y creativo como se responde a la circunstancia¹⁹⁰. Como señala Molinuevo, «el estilo de una vida consiste pues para Ortega en ser lo que se tiene que ser (*ethos*), no en lo que se debe ser (ética), el método, camino, que se va abriendo en la circunstancia»¹⁹¹.

Semejante imperativo de creación de «sí mismo» impedía entonces amoldarse a cualquiera de aquellos «carriles de existencia» disponibles en la sociedad, como lo son las carreras o profesiones de catedrático de filosofía o político al uso, obligándole a inventarse su propio personaje al filo de las peculiares demandas de su circunstancia española:

Las gentes y a veces los que más presumen de expertos necesitan mascarones, uniformes, *fardas*. Cuando éstos faltan se desorientan y ello les irrita: son incapaces de abrir bien los ojos, con retina fresca y neta, sin preconceptos ante la realidad que se les pone delante y que, en rigor, siempre es concreta y singular, siempre es nueva e imprevista, lo contrario de un mascarón preexistente, de una *farda*, un uniforme consagrado. Por eso, quien *pretende* ser alguna de aquellas cosas ilustres y sabidas, suele vestirse el uniforme. Esto es precisamente lo que yo he creído no deber hacer por lo mismo que no pretendo ser ninguna de esas cosas ilustres y sabidas, que sólo he pretendido sin más, ser, ir siendo... y ya veremos lo que resulta. ¿Cómo no voy a parecer –aun descontadas mis limitaciones– un ente lo más cuestionable y equívoco del mundo? *Yo no creo más que en lo equívoco*, porque la realidad misma es ella equívoca y toda simplificación y todo que pretenda ser inequívoco es adulteración o falsificación de la realidad, es lugar común, aspaviento, postura y frase. Por eso, si alguna vez alguien tiene humana curiosidad y el lujo de la atención que suponen querer interesarse por lo que yo hago y por lo que voy siendo, primero me sorprende y luego lo agradezco con la más efectiva y conmovida sinceridad. ¡Ahora, a lo que no estoy resuelto es a ser lo que quieran los demás –mascarón, uniforme, *farda!* Y como yo estimo sólo a aquél –hombre o mujer–, a aquél respecto al cual *no sé* fácilmente a qué atenerme, así deseo que los demás no sepan a qué atenerse respecto a mí, y duden de si soy sólo

¹⁹⁰ Estilo es «la forma individual y única de estar en y habitar el mundo» (*ibid.*, p. 51).

¹⁹¹ Molinuevo, J. L., «Literatura y filosofía en Ortega y Gasset», en *Revista de Occidente*, nº 132, Mayo 1992, p. 87.

un filósofo o si soy sólo un poeta o si, por acaso, no soy ni siquiera ninguna de ambas cosas sino más bien un ornitorrinco, tema muy a propósito. Mas comportándome de esa manera no clasificada e imprecisa, creo hacer a los demás el mayor homenaje, el más hondamente respetuoso y el más fértil que un hombre puede hacer (IX, 656).

Por ello, del mismo modo que no cabía acomodarse en ninguno de los modos de vida tópicos que ofrece impersonalmente la sociedad, tampoco cabía conformarse a un *genus dicendi* establecido. De hecho, advierte Ortega, «a pesar de ser la filosofía una ocupación intelectual tan importante, no ha poseído nunca un *genus dicendi*, un género propio, adecuado y normal»; hasta el punto que «cada genial pensador tuvo que improvisar su género» (VI, 809). En cierto modo, el estilo de vida es inseparable al estilo de decir y de escribir, ya que, como el vivir, el decir y el escribir son actos que pueden ser más o menos creativos, más o menos *elegantes*, en el propio sentido etimológico que da Ortega a esta palabra¹⁹². En definitiva, cabe hablar de una expresión filosófica más o menos sometida a las inercias del lenguaje y los corsés de las terminologías. «Las gentes –ironiza Ortega al respecto– suelen necesitar que el filósofo se presente mal vestido y con caspa sobre los hombros y que hable o escriba en un estilo de Manual, *Handbuch* o *Vademécum* –otra cosa defrauda su estereotipada expectativa» (IX, 655). De ahí que todo estilo individual y creador tenga como tal que ser siempre trasgresor y subversivo, expuesto por tanto a la incomprensión y hasta al rechazo común.

Entonces, más que la peculiaridad de esas circunstancias que, como lamenta Ortega en su «segunda navegación», le han impedido el tiempo y la holgura necesaria para cumplir íntegramente su gran *proyecto* de llevar a cabo la exposición sistemática de su filosofía, lo decisivo bajo esta luz es el propio modo como el hombre Ortega se apropió de ellas para convertirlas en su vocación, forjando su propio camino, su *métodos*, para abrirse personalmente en el mundo. Sin desmerecer, pues, esta esencial circunstancialidad, clave como hemos insistido para la comprensión de la

¹⁹² «El hombre tendrá que ser, desde el principio, un animal esencialmente *elector*. Los latinos llamaban al hecho de elegir, escoger, seleccionar, *eligere*; y al que lo hacía, lo llamaban *eligens* o *elegens* o *elegans*. El *elegans* o elegante no es más que el que elige y elige bien» (VI, 815).

obra orteguiana, la fijación unilateral en ella puede hacer pasar por alto la su no menos esencial y decisiva voluntad de estilo. Como advierte Molinuevo, la literatura en Ortega «no es sólo un medio expresivo para la filosofía, sino que forma parte de una voluntad de estilo, que integra texto y vida en la narratividad autobiográfica de la razón histórica»¹⁹³. El estilo de Ortega es en definitiva mucho más que un mero recurso adventicio, ya que en todo caso éste constituye el propio modo de ser de su pensamiento, tal y como por otro lado él mismo llega a reconocer en alguna ocasión¹⁹⁴.

Ya en su *Ensayo de estética a manera de prólogo*, de 1914, el filósofo señalaba en este sentido que «el estilo es el hombre». Éste, añade, «procede de la individualidad del 'yo', pero se verifica en las cosas» (I, 678). También por estas fechas, en una de sus notas de trabajo, Ortega señalaba que «el problema del estilo de Cervantes es el mismo que el de [sus] salvaciones y el de [su] futura filosofía –salvar el presente»¹⁹⁵. A este respecto, en el fino análisis que hace sobre la capital relación de Ortega con Cervantes, Pedro Cerezo destaca que el pensador madrileño salió al encuentro de tal egregia y admirada figura, el «español profundo y pobre», como lo caracterizará más tarde, en el camino por encontrarse a sí mismo, en su vocación y en su misión¹⁹⁶. En ese estilo irónico, alusivo y alciónico encuentra Ortega el referente para su propia tarea, para su misión *práctica* de salvación de la circunstancia española, la cual exigía nuevas actitudes, nuevos modos de instalación en la realidad, alternativos a la figura puramente especulativa del filósofo «metafísico» al uso. ¿No supondrá este estilo por sí mismo una crítica a la modernidad, tal y como la entiende bajo la cifra del árido pensar exacto de la ciencia y la filosofía racionalista, por cuya falta de desarrollo histórico en tierras hispanas venía lamentándose Ortega en sus primeros escritos? ¿No representa en último término el estilo cervantino aquel modo de mirar adecuado para lo concreto que vendría a restaurar el equilibrio entre la razón y la vida, arruinado a su juicio en aquella

¹⁹³ Molinuevo, J. L., *ibíd.*, p. 69.

¹⁹⁴ «La imagen y la melodía en la frase son tendencias incoercibles de mi ser, las he llevado a la cátedra, a la ciencia, a la conversación de café, como, viceversa, he llevado la filosofía al periódico» (IV, 804).

¹⁹⁵ «Notas de trabajo», en *Revista de Occidente*, n° 132, p. 53.

¹⁹⁶ Como advierte Pedro Cerezo, «al filo del análisis del estilo o del modo cervantino acierta con el suyo propio» (*Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 37).

modernidad que, pasados estos primeros furores racionalistas de juventud, comienza a diagnosticar bajo el signo de la crisis? Y si es así, e independientemente de su explicación en clave circunstancial, ¿no apuntará el estilo orteguiano, más que a cualquier forma de iluminación posmodernista, a aquella modernidad alternativa del humanismo?

4. Sistema y ensayo: la paradójica convivencia

Más allá de los íntimos afanes del hombre José Ortega y Gasset por ser reconocido como gran filósofo a la europea, no deja de haber un aire ciertamente paradójico en toda esta cuestión, ya que, resulta cuando menos chocante que un pensador que tan rotundamente se autodeclara «nada moderno» y que, en consecuencia, aspira a superar toda forma de presupuesto configurador de la modernidad, asuma con tanta convicción precisamente uno de los motivos filosóficos más emblemáticos de esta época, como lo es el espíritu de sistema. No en vano, advierte Sergio Rábade a este respecto, las corrientes filosóficas principales de la modernidad «creen que el sistema es tarea de la razón, si bien la razón puede ser entendida y es, de hecho, entendida de muy diversas maneras»¹⁹⁷. Efectivamente, como advierte Cerezo siguiendo a Heidegger, la filosofía sistemática tiene lugar bajo los peculiares presupuestos metafísicos que dan pie a la disposición de la modernidad.

Propiamente hablando, el sistema aparece cuando el lugar de la fundamentación se traslada de la trascendencia metafísica a la inmanencia de la autoconciencia. El mundo deviene entonces un conjunto de posiciones y relaciones instituidas por la acción propositiva y constituyente del sujeto; un *todo de representación (Bild)* que el sujeto tiene en su poder. [...] Hay, pues, sistema allí donde la re-presentación objetiva de lo real acontece por mor de un *proyecto* apriórico de constitución del ámbito objetivo y de un *método* de determinación. El espíritu sistemático es, pues, consustancial con la modernidad, como la época de la incondicionalidad del sujeto. No en vano es también la época de la consumación del principio de razón

¹⁹⁷ Rábade Romeo, S., *Método y pensamiento en la Modernidad*, Narcea, Madrid, 1980, p. 65. «Hasta Leibniz no parece discutible que estamos en una época filosófica con afán de sistema, aunque ello sea más fácilmente detectable en el racionalismo que en el empirismo. Cada filósofo construye su sistema con aspiración a explicar global y jerárquicamente la realidad total» (*ibíd.*, p. 47).

suficiente, en el que se formula la exigencia de totalizar en sus condiciones de posibilidad el universo de la representación¹⁹⁸.

Ajeno o tal vez indiferente a esta estrecha vinculación entre espíritu de sistema y modernidad, como decimos, el afán sistemático recorre toda la obra orteguiana prácticamente de principio a fin¹⁹⁹. Ya en 1908 le reclamaba a Maeztu que «el sistema es la honradez del pensador» (I, 201)²⁰⁰. Una convicción que encontramos de nuevo casi a cuarenta años de distancia: «la responsabilidad sistemática es la obligación definitoria del filósofo» (IX, 1020). Sin duda, esta voluntad de sistema guarda una perfecta coherencia con el credo neokantiano de su primera etapa²⁰¹, cuando por otra parte se trataba de instaurar la ciencia y la filosofía sistemática en España como solución a su secular alejamiento de la modernidad. Lo que Ortega tenía aquí en mente no era otra cosa que el canon de la ciencia y la filosofía de cuño racionalista, emblemas de la coherencia y la cerrada unidad que garantiza el firme ensamblaje lógico de sus proposiciones. «Sistema es unificación de los problemas –precisa en 1908–, y en el individuo unidad de la conciencia, de las opiniones. [...] No es lícito dejar en el espíritu, como boyas sueltas, las opiniones, sin ligamento racional de unas con otras» (I, 201). Pero, como decimos, este afán sistemático se vuelve francamente problemático en su etapa de madurez, cuando el filósofo plantea justamente una radical confrontación a las dos corrientes filosóficas dominantes en la modernidad, como son el racionalismo de origen cartesiano y el idealismo alemán. Bien desde el método constructivo matemático, en el caso del racionalismo, bien desde «un método dialéctico de transformación de la subjetividad finita en

¹⁹⁸ Cerezo Galán, P., «El ensayo en la crisis de la modernidad», en *El ensayo español hoy*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1991, p. 34.

¹⁹⁹ Para Ortega es en el idealismo alemán cuando, propiamente, se cae en la cuenta de que «la filosofía, sea lo que sea por lo demás, es, de uno u otro modo, sistema como tal» (IX, 145).

²⁰⁰ También ese mismo año le confiesa a Maeztu su convencimiento de que, «entre las tres o cuatro cosas incommoviblemente ciertas que poseen los hombres, está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema» (II, 27).

²⁰¹ De hecho, Ortega reconoce retrospectivamente que su maestro Cohen «obligó a tomar contacto íntimo con la filosofía difícil y, sobre todo, renovó la voluntad de sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica» (IX, 136).

espíritu absoluto»²⁰², como en el idealismo, estas corrientes representan las máximas encarnaciones del espíritu de sistema. Acaso, como cree Francisco José Martín, esta obsesión de Ortega por el sistema constituya en último término «una huella que el neokantismo le dejó impresa para siempre»²⁰³. No en vano, como confesará el propio pensador, su maestro Cohen no solo «obligó a tomar contacto íntimo con la filosofía difícil», sino que, «sobre todo, renovó la voluntad de sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica» (IX, 136).

Y sin embargo, en la misma frontera de su giro crítico hacia la modernidad, Ortega opta por el ensayo como vehículo expresivo de su pensamiento. Ya en una obra tan significativa como las *Meditaciones del Quijote*, su primer libro, en el que a decir de Julián Marías el filósofo pisa ya «tierra firme»²⁰⁴, Ortega pone sobre aviso al lector a este respecto:

Estas *Meditaciones*, exentas de erudición [...], van empujadas por filosóficos deseos. Sin embargo, yo agradecería al lector que no entrara en su lectura con demasiadas exigencias. No son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita (I, 753).

En adelante Ortega no dejará de poner de manifiesto este carácter ensayístico de sus obras más representativas, donde desarrolla los aspectos fundamentales de su «sistema» filosófico²⁰⁵. De hecho, como advierte Lasaga, «ensayo» es la palabra que refleja con precisión el rasgo

²⁰² Cerezo Galán, P., *ibíd.*, p. 35.

²⁰³ Martín, Fco. J., *La tradición velada*, p. 39.

²⁰⁴ «En 1914 llega Ortega a lo que pudiéramos llamar *tierra firme*. Y esto en muchos sentidos. En diversas dimensiones, sólo entonces comienza a consolidarse su figura. Todo lo anterior sólo resulta inteligible desde este nivel donde su significación aparece» (Marías, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, p. 331).

²⁰⁵ Así, en *Meditaciones del Quijote*: «Bajo el título *Meditaciones* anuncia este primer volumen unos ensayos de varia lección que va a publicar un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*» (I, 747). *El Espectador*: «En estas páginas, ideas, teorías y comentarios se presentan con el carácter de peripecias y aventuras personales del autor» (II, 155). *España invertebrada*: «Este libro, llamémosle así, [...] no se trata más que de un ensayo de ensayo» (III, 423). *El tema de nuestro tiempo*: «La intención de este ensayo era demostrar...» (III, 635). *La rebelión de las masas*: «En este ensayo se ha querido dibujar un cierto tipo de europeo...» (IV, 498).

dominante en la vida y en la obra de Ortega»²⁰⁶. ¿Se trataba sólo de una exigencia circunstancial? ¿Mera concesión *in partibus infidelium*?

En buena medida, aun tratándose de un género característico y casi definitorio de la modernidad, el ensayo no deja de representar la antítesis del espíritu de sistema. Como es sabido, el *genus dicendi* ensayístico nace en medio del espíritu escéptico y tentativo propio de una época de crisis como el Renacimiento, cuando aún no ha triunfado la dirección racionalista y sistemática que le dará solución definitiva. Así caracteriza Ortega esta etapa histórica:

El XV y el XVI son, por eso, dos siglos de enorme desazón, de atroz inquietud; como hoy diríamos, de crisis. De ella salva al hombre occidental una nueva fe, una nueva creencia: la fe en la razón, en las *nuove scienze*. El hombre recaído renace. El Renacimiento es la inquietud parturienta de una nueva confianza fundada en la razón físico-matemática, nueva mediadora entre el hombre y el mundo (VI, 51)²⁰⁷.

Forjada bajo el modelo de razón que impone la ciencia físico-matemática, la nueva orientación racionalista ejercerá su incontestable dominio durante la modernidad, consolidándose como uno de los motivos directrices de la época. De este modo, el ensayo representará a partir de este momento una línea de pensamiento enfrentada a este racionalismo de cuño cartesiano, y por ello apartada en cierto modo de esta dirección triunfante que da lugar a la modernidad «oficial». «Con Cartesio –llegará a proclamar Hegel– entramos en una filosofía propia e independiente, que procede sustantivamente de la razón»²⁰⁸.

Por este motivo, como ha advertido José Manuel Sevilla, «la modernidad nace bifurcada, constituida en una doble vía: naturalidades y humanidades; racionalismo e historicismo; iluminismo y romanticismo, etc.»²⁰⁹. Sin duda, a este respecto cabría añadir el binomio sistematismo/ensayismo como una muestra más del bifrontismo que

²⁰⁶ Lasaga Medina, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, p. 36.

²⁰⁷ «De 1400 a 1650 no hay nada definitivo, sino que todo es intento, ensayo, germen y transición» (IX, 451).

²⁰⁸ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Verlag Philipp Reclam, Leipzig, 1971, Dritter Band, p. 250.

²⁰⁹ Sevilla, J. M., *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Anthropos, Barcelona, 2011, p. 35, n. 54.

atravesaría esta época. Así, como decimos, el género ensayístico encarna un espíritu ciertamente antagónico respecto al ideal constructivo de la modernidad. Tal y como lo resume Cerezo, tres serán los radicales que determinarían el espíritu del ensayo desde Montaigne: «un yo en experimentación, un pensamiento en fermentación y una vida en tensión creadora»²¹⁰. En voz de Miguel de Montaigne, su figura fundacional, el ensayo se concibe a sí mismo como «una filosofía impremeditada y fortuita, en contraste con la construcción sólida y enteriza, en la que cada pieza tiene su puesto y lleva su marca»²¹¹. Por ello, en tanto encarnación de un espíritu francamente divergente respecto a los usos intelectuales propios de aquel modelo de racionalidad físico-matemático –usos tales como la búsqueda de leyes o principios inmutables, la sistematicidad en la exposición, el método deductivo...–, el ensayismo se inscribe dentro de la línea más o menos soterrada y marginal, en tanto que menos operante históricamente que la línea racionalista, representada por esa segunda «vía moderna» de la que habla Sevilla. Una vía a la que pertenecería aquella forma auroral de modernidad que encarna el humanismo renacentista, así como aquella otra Ilustración heterodoxa y anticartesiana encarnada por nombres como Vico, Voltaire o Diderot, quienes, desde posiciones mucho más sensibles hacia el ámbito cambiante e impuro de la vida, como la historia o el lenguaje, mantendrán una postura crítica frente a la tiranía de la razón físico-matemática, desubicada y proyectada *sub specie aeternitatis*²¹².

Por lo mismo, al concebirse como un experimento creativo, el afán explorador de la vida encajaba mejor con el espíritu del ensayo, en contraposición con la pretensión fundamentalista de la modernidad cartesiana, obcecada en una resolución definitiva ante el problematismo de ésta. De ahí por otro lado la propia gravedad de semejante proyecto, del

²¹⁰ Cerezo Galán, P., *El mal del siglo*, p. 741.

²¹¹ Montaigne, M., *Essais*, en *Oeuvres complètes*, Gallimard, París, 1962, pp. 528 y 1054 respectivamente.

²¹² «Decir que todos los problemas verdaderamente filosóficos deben enunciarse con independencia de cualquier situación histórica concreta y resolverse con unos métodos igualmente exentos de toda referencia contextual, es precisamente una de las pretensiones racionalistas que mejor caracterizan a la filosofía moderna entre 1640 y 1950» (Toulmin, S., *Cosmópolis*, p. 67).

que resulta aquella posición del *cogito* como firme basamento del mundo; una pretensión en fin francamente disonante con el espíritu lúdico de la mera *experimentación* creadora que propone Ortega. La propia facticidad inherente a la realidad «yo-circunstancia» resulta por otro lado francamente incompatible con cualquier suerte de objetivación sistemática pretendidamente concluyente. ¿No representará por ello el fragmentarismo característico de su obra una consecuencia de este espíritu de tanteo? «En estas páginas –advierte Ortega en *El Espectador*–, ideas, teorías y comentarios se presentan con el carácter de peripecias y aventuras personales del autor» (II, 155). Precisamente, este peculiar proyecto de *El Espectador* constituye tal vez el ejemplo más claro de esta actitud tentativa, movida por el mero afán de aclararse ante la riqueza y complejidad del mundo en torno. «‘Espectador’ –advierte Lasaga– es un término que remite al acto de *contemplar* lo que acontece. Pero cabe aventurar que apunta también a una figura de existencia»²¹³. Pero entonces, ¿no significará todo esto que se trata de un autor *demasiado moderno*, si bien tratándose la suya de una modernidad heterodoxa, proclive a la retórica y al pensar metafórico, en confrontación directa, pues, con la línea cartesiana triunfante, cuya consumación pondrá Ortega de manifiesto? Hay que recordar a este respecto los recelos de Descartes hacia las artes literarias y la retórica en el ejercicio de la filosofía²¹⁴, muy en la línea por otro lado de las censuras hacia el lenguaje figurativo de John Locke, para quien la virtualidad persuasiva del discurso filosófico había de residir en todo caso en su sustancia lógica y nunca en su forma verbal²¹⁵.

Parece, pues, razonable considerar que, a propósito de su viraje crítico con la modernidad, Ortega se orientara hacia el humanismo renacentista como un gesto consecuente con la nueva sensibilidad para «todo lo momentáneo e inmediato de la vida» que traía el nuevo tiempo (I, 754). Un

²¹³ *Ibid.*, p. 53.

²¹⁴ *Discours de la méthode*, I, 7; *Regulae ad directionem ingenii*, III-IV.

²¹⁵ «Si pretendemos hablar de las cosas como son, es preciso admitir que todo el arte retórico, exceptuando el orden y la claridad, todas las aplicaciones artificiosas y figuradas de las palabras que ha inventado la elocuencia, no sirven sino para insinuar ideas equivocadas, mover las pasiones y seducir así el juicio, de manera que en verdad no es sino superchería» (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, III, cap. X, «Del abuso de las palabras», § 34).

humanismo «no del ‘*cogito*’, al modo cartesiano, ni del ‘alma’ espiritual, al estilo de Unamuno, ni siquiera de la cultura o del espíritu objetivo, sino del hombre de carne y hueso, en la unicidad de su vida natural, es decir, en tanto que sujeto viviente, carnal, que necesita ponerse en claro y estar en lo seguro»²¹⁶. De hecho, las *Meditaciones del Quijote*, la obra en la que plantea ya *in nuce* su posición «nada moderna» del raciovitalismo, no constituyen otra cosa para Ortega que eso «que un humanista del siglo XVII hubiera llamado ‘salvaciones’» (I, 747).

5. La tradición velada

En cierto modo, el humanismo suponía una adecuada referencia a la hora de hacer frente al nuevo horizonte problemático al que se enfrentaba el pensador, en el momento en que su diagnóstico acerca del problema de España se extendía gravemente hacia el problema mismo de Europa y la modernidad. «Yo sé que esta vez –advertirá en el anuncio de su «segunda navegación»– el defecto, aunque innegable, no procede de nuestra sustancia. Esta vez la causa está fuera, en Europa. Algún día se verá claramente cómo España, en el momento de lanzarse a su primer vuelo espiritual, tras siglos de modorra, fue detenida por un feroz viento de desánimo que soplabá del continente» (V, 98). Por una parte, el humanismo representa una disposición espiritual fiel a la concreción y espontaneidad de la vida, a las intransferibles circunstancias que envuelven a cada hombre y que constituyen el individualísimo destino que ha de *salvar*. No en vano, el proyecto de Ortega pasaba por «colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones» (I, 747). El modelo de razón que subyace a esta corriente espiritual no implica un desarraigo del suelo movable de la vida, sino más bien al contrario, la razón y el lenguaje se presentan como órganos asistenciales ante el problematismo y precariedad ontológica a la que se halla enfrentado el hombre. «La tradición específicamente humanista no parte del problema de la precisión lógica del ente, sino del problema de la palabra, que es considerado como el ámbito

²¹⁶ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 130.

originario en que se ha de dar una respuesta a cuanto nos plantea una interpelación existencial, una exigencia»²¹⁷. En esta tradición no se da, pues, aquel radical desgarramiento entre vida y razón, o entre vida y cultura, que precisamente dará lugar a la crisis radical de la modernidad, tal y como la diagnosticará Ortega. Al contrario, el humanismo encarna precisamente una sensibilidad afín a este ideal de integración y equilibrio entre estas dos dimensiones esenciales por el que clama el filósofo.

Por otro lado, la tradición humanista representa la aportación hispánica a la modernidad, si bien desde aquella otra vía heterodoxa que recorre esta época en franca oposición a la tradición de pensamiento triunfante en esta época, representada por la ciencia positiva y la filosofía racionalista. Por ello, cabría bien asentar en la recuperación de dicha tradición humanista la nueva postura ante el problema de España. En cierto modo, ello tal vez le hubiera permitido a Ortega atemperar su más bien escaso aprecio hacia la propia tradición hispánica de pensamiento, al filo de su «leyenda negra» sobre la fatal reacción y aislamiento de este país respecto a la modernidad. Para él «la cultura moderna es genuinamente cultura europea, y España la única raza española que ha resistido a Europa» (II, 122), hasta tal punto que «somos el único pueblo que no colaboró con el Renacimiento ni en la subsecuente instauración del racionalismo occidental» (I, 461). Mas, ¿no cabía hallar en esta tradición la contribución hispánica a la cultura moderna, como alternativa de aquel pensar exacto de la ciencia y la filosofía racionalista por los que clamaba un Ortega henchido de germanismo? ¿No es acaso la novela el nuevo género que Cervantes inventa en los albores de la modernidad? «Repárese –advierde Lasaga– en que no es Galileo, Kant, Darwin o cualesquiera de los grandes maestros de la modernidad europea quienes son invocados como guías espirituales, sino nuestro ‘premoderno’ Cervantes»²¹⁸. También a propósito de la apropiación que hace Ortega de la figura de Don Juan, se pregunta en un sentido análogo Fco. José Martín: «¿no estaría la solución de Europa,

²¹⁷ Grassi, E., *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 112.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 42.

ahora, en la recuperación de una cierta tradición española a menudo olvidada?»²¹⁹.

Aquí radicaba a la postre la cifra de la peculiaridad hispánica, la cual insinuaba lo que esta tradición cultural *podía* llegar a ser tras su errática trayectoria en la modernidad. De hecho, Ortega propondrá el estilo del «español profundo y pobre», auténtica encarnación del humanismo, como emblema de la nueva posición de la razón vital.

Si supiéramos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado. Porque en estas cimas espirituales reina inquebrantable solidaridad y un estilo poético lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política (I, 793).

No se trata ya de aquel Cervantes que proponía en su mocedad como emblema y a la vez excepción hispánica del ideal de clasicismo que defendía a la sazón, desde el espíritu objetivo y normativista de la filosofía neokantiana, en el que el modelo de lo clásico lo aportan el orden y medida de las ciencias exactas. «No en la estética donde, al cabo, las aficiones personales tienen libre campo y cuyas aguas están turbadas por el empirismo de los nervios individuales, sino en la ¡Matemática! Es donde debemos buscar y donde he hallado el concepto de lo clásico» (CJE, 664). Bajo aquella luz, Cervantes se constituía en ejemplo de disciplina y atenuamiento hacia lo genérico y universal, en contra de todo sesgo romántico o casticista ensalzador de lo singular y diferencial. «Mientras escribió el *Quijote* mantuvo ciertamente Cervantes encadenado y mudo su *yo* personal, y en su lugar dejó que hablaran con la voz de su alma las sustancias universales» (II, 34). El escritor manchego aparecía por ello como «el único español inmortal», «el único amigo de las ideas», entendiendo por ideas aquellas entidades «únicas y perennes» que, como le advierte a Unamuno, «se van coloreando al pasar en su desarrollo por las razas históricas» (EOU, 59). Pero ya de vuelta de este idealismo objetivo, a la nueva altura de las *Meditaciones*, Cervantes representa el estilo que precisamente supone la fidelidad hacia lo concreto e inmediato. En el modo cervantino de acercarse a las cosas se hallaba entonces la clave del nuevo

²¹⁹ Martín, Fco. J., «Don Juan o el sentido ético-estético de la cultura en Ortega. Pensar España, tradición y modernidad», *op. cit.*, p. 193.

ideal de integración entre el alma mediterránea, salvaje e impresionista, y el alma germánica, trascendentalista y ciega para lo espontáneo, en el que se cifra la nueva posición frente al problema de España, ya desde su toma de conciencia de la crisis de la modernidad:

No me obliguéis a ser sólo español, si español sólo significa para vosotros hombre de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azucéis al ibero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración (I, 787).

De este modo Ortega revaloriza culturalmente el fondo salvaje y materialista del español que había denostado en su etapa neokantiana, a la vez que descubre desde él una nueva vía para restituir el equilibrio perdido en la modernidad entre trascendentalidad germánica y materialidad mediterránea, entre cultura y vida elemental. Pero entonces, si Cervantes encarnaba esta posibilidad de integración, ¿no representaba por extensión toda la tradición hispánica del humanismo la cifra de este equilibrio?

Ya Cerezo proponía también ir a buscar el subsuelo profundo del pensamiento orteguiano en el humanismo del Renacimiento, «con la alianza entre el poder de la razón y la afirmación gozosa de este mundo; es decir, entre el objetivismo eidético de la nueva ciencia de la naturaleza y el naturalismo de la actitud vital»²²⁰. En cierto modo, el tono y la propia actitud orteguiana recuperan aquella «alegría incontinente del Renacimiento, la emergencia de una nueva vida con su perspectiva al parecer inagotable: frente al ascetismo que había retenido el alborozo durante siglos, ahora se proclama la plenitud de la vida» (II, 127). Asimismo, no deja de haber una analogía en la coyuntura crítica que inspira a ambas posturas, en las respectivas crisis históricas que inspiran a ambos. Si la quiebra de la cosmovisión teológica abría a la crisis del mundo medieval, ahora era la crisis del sujeto moderno y la propia crisis de la razón positivista la que dejaba al hombre sin puntos de referencia.

²²⁰ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 89.

Verdad es –advierte Ortega– que al hombre de hoy le es facilitada esta benevolencia porque él mismo empieza a estar en una situación algo parecida y hasta podría precisarse a qué dos generaciones de este pretérito panorama se parecen con cierta analogía las dos generaciones hoy activas (IX, 457).

Sobre esta pista ha profundizado Fco. José Martín con su notable contribución a la tarea de sacar a la luz esta *tradición velada* operante en su obra. A pesar de la consideración expresa del propio Ortega al respecto, para este autor resulta innegable que «el programa raciovitalista orteguiano recoge *temáticamente* una buena parte de las exigencias que reclamaban para la filosofía los humanistas (la atención a lo concreto y particular, la crítica a la *ratio* en tanto que razón pura desligada de la vida, etcétera)»²²¹. Por ello, advierte, una cosa sería lo que Ortega dice en sus textos, y otra lo que estos efectivamente *muestran*.

Uno de los motivos de semejante incongruencia entre lo que la letra orteguiana «dice» y lo que «muestra» lo encontraríamos precisamente en su limitada comprensión del humanismo, tomado como etapa de meras inquietudes «gramáticas» y preparación hacia el auténtico triunfo de la modernidad *sensu stricto*. «El Humanismo –dice Ortega– apenas contiene, hasta Vives, gestos sustanciales hacia el porvenir. Los *humanistas* son meros gramáticos de lenguas muertas sidas. Eran traficantes de momias, y muchos de ellos, por su persona, nada recomendable» (IX, 1167). En consonancia con los clichés al uso en los manuales de historia de la filosofía, el humanismo se reducía para él a un movimiento más imitativo que creativo, volcado de manera venerativa hacia los clásicos greco-latinos, quienes sirven de tabla de salvación en medio de la radical crisis histórica del Renacimiento. En rigor, el momento auténticamente genial e innovador, con el que el horizonte crítico renacentista quedaría por fin resuelto desde una nueva confianza en su propia potencia, vendría a su juicio de la mano de nombres como Descartes, Bacon o Galileo, auténticos fundadores de la nueva época moderna. Así, advierte Ortega, «desde Vives se baja ya francamente hacia una cultura profundamente nueva y no imitada de los antiguos: la modernidad. Bacon será el primer hombre libre, en absoluto, de beatería greco-romana y llegará a decir que, para él, haber dicho algo

²²¹ Martín, Fco. J., *La tradición velada*, p. 106.

un griego prejuzga ya que es una falsedad. Notorio en asimismo el menosprecio de Descartes hacia todo lo clásico, incluso hacia los matemáticos helénicos» (V, 466). En esta misma línea, el filósofo llega a considerar que «el Humanismo no fue una cosa, sino el mero aspaviento de una cosa», ya que para él «la verdadera cosa apareció cuando Galileo por un lado y Descartes por otro surgieron. Eso era el auténtico renacimiento» (IX, 1169).

Consecuentemente con semejante juicio sobre esta tradición intelectual, no es de extrañar que Ortega tuviera en tan poca estima la propia tradición hispánica de pensamiento, con la excepción tal vez de Vives y, por supuesto, de Cervantes, a quien tempranamente consideraba ya el «único filósofo español» (EOU, 166). No en vano, el contrapunto del escritor manchego certificaba la paupérrima condición de la tradición española. «En la historia de la cultura –proclama a la altura de 1910– acaso pese más Cervantes que todo el continente africano» (II, 111). Él era la *rara avis* en el desolador panorama de la historia del pensamiento hispánico a lo largo de la modernidad. De ahí que el filósofo desaconseje el empecinamiento en una tradición hispánica que a sus ojos aparecía francamente estéril.

¿No es un cruel sarcasmo que luego de tres siglos y medio de descarriado vagar, se nos proponga seguir la tradición nacional? ¡La tradición! La realidad tradicional en España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España (I, 793)²²².

En definitiva, tenemos en Ortega un extraño entrecruzamiento entre maneras humanistas y aspiraciones genuinamente «racionalistas», como lo son su voluntad de sistema o la propia pretensión fundamentalista que deja entrever en ocasiones, y todo ello en una filosofía pretendidamente «nada moderna». Una encrucijada ésta que, más allá de las motivaciones últimas que puedan estar en su origen, nos pone en todo caso de manifiesto la peculiar comprensión orteguiana, tanto de la modernidad sobre la que volcará su crítica, como del propio humanismo en el que no acaba de reconocerse. Todo lo cual, por otra parte, termina por decantar su

²²² A este respecto ya venía lamentándose Ortega del hecho de que «nos falta desde hace tres siglos tradición» (I, 211).

diagnóstico sobre el problema de España, donde, si por un lado se pone sobre la mesa la manifiesta falta de desarrollo en este país de las corrientes de aquella modernidad de cuño racionalista, por el otro no se acaba de destacar como contribución a la gran cultura europea el efectivo cultivo de esta otra línea de pensamiento ensayístico y literario, situada en los márgenes de la modernidad. Pero entonces, ¿desde dónde tiene lugar la crítica de Ortega a la modernidad?

Ortega acabará perfilando su posición «nada moderna» desde el paradigma de la fenomenología; una fenomenología, eso sí, no de cuño trascendentalista, al modo de la ortodoxia husserliana, sino con carácter genuinamente mundano, desde la que se retrocede desde la clásica *quaestio iuris* o *justificación de la validez* hacia la facticidad de la vida. No en vano, «la Fenomenología representaba para él un racionalismo crítico que, sin abandonar el suelo del mundo vivido, había logrado superar, mediante el giro autorreflexivo de la viviente subjetividad, el constructivismo neokantiano y el naturalismo positivista del siglo XIX»²²³. De este modo consiguió doblemente Ortega insertarse en los cauces de la gran filosofía europea, transvasándola de paso a un país tan necesitado de ser fertilizado por ella, pero en confrontación con aquella línea idealista y racionalista de la modernidad que aparecía a todas luces exhausta y agotada; en afinidad en fin con la misma sensibilidad hacia lo contingente y lo mudable de aquella otra línea heterodoxa de la modernidad que fue el humanismo renacentista, cuya impronta queda en todo caso oculta, aunque operativa en el subsuelo de su pensamiento.

²²³ Cerezo Galán, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 385.

IV. EL CONCEPTO ORTEGUIANO DE MODERNIDAD

A tenor del propio esquema hermenéutico que propondrá en su madurez como clave para comprender a todo pensador, basado en la tectónica del subsuelo, el suelo y el adversario²²⁴, cabría bien concluir que, si efectivamente el neokantismo constituyó el *suelo* de su ideario de «mocedad», sobre el que se perfila la empresa de Ilustración que inicia tras su primer periplo en tierras germanas, Ortega se encontró del mismo modo con un *adversario* no menos decisivo, con quien, al filo del problema de España, precisamente se disputará la cuestión en torno a la legitimidad de esa Ilustración y, en definitiva, del propio sentido de la modernidad. Como se sabe, ese oponente no es otro que Unamuno, quien de vuelta de su europeísmo de primera hora, tras la crisis espiritual de 1897, «ha visto la *esterilidad de ese modelo de Modernidad*, que se sitúa más allá de la vida, que mata ‘a la vida y a la muerte’, como terminará diciendo explícitamente al final del libro que escribe durante los años de la polémica, *Del sentimiento trágico de la vida*»²²⁵.

²²⁴ «El pensamiento de un pensador tiene siempre un *subsuelo*, un *suelo* y un *adversario*. Ninguna de estas tres cosas son lo que, literalmente entendido, está expreso en el pensamiento de un pensador. Queda fuera, y acaso nunca el pensador alude a ello. Sin embargo actúa en su pensamiento y forma parte de él. Por eso, para entender éste hay que completarlo con aquello. Todo texto es fragmento de un contexto inexpresso. El *subsuelo*, constituido por capas profundas y originadas en lo antiguo del pensar colectivo dentro del cual brota un pensamiento de un pensador determinado, suele ser ignorado por éste. El *suelo* es de constitución reciente: son las admisiones fundamentales de que el pensador se da cuenta pero que ha encontrado ya recientemente establecidas. En ese suelo se halla instalado, y desde él piensa sus propias, singulares ideas. Por lo mismo, no habla de él, como no enseñamos a la gente el terreno sobre que en cada instante se afirman nuestros pies. Siempre nuestro pensar creador se plasma en oposición a otro pensar que hay a la vista y que nos parece erróneo, indebido, que reclama ser superado. Esto es lo que llamo ‘adversario’, acantilado hostil que vemos elevarse actualmente sobre nuestro suelo, que, por tanto, *surge también de éste* y en contraste con el cual descubrimos la figura de nuestra doctrina. El adversario no es nunca inefectivo pasado: es siempre contemporáneo que nos parece una supervivencia» (IX, 720; VI, 849).

²²⁵ San Martín, J., *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, p. 61-62.

Conviene, pues, a los intereses de esta investigación atender a este decisivo cruce de influencias, ya que en él tienen lugar los mimbres con los que Ortega perfilará su particular noción de modernidad, cuya aclaración tomamos como condición preliminar de cara a la elucidación del propio sentido de su crítica. Entre otras cosas, la atención a esta etapa de formación permite dar cuenta de las propias problemáticas filosóficas sobre las que se asienta su comprensión de «lo moderno», las cuales permanecerán operativas en su crítica posterior, cuando el suelo neokantiano sea sustituido por las nuevas bases ideológicas que le ofrece la fenomenología. Como ya se ha dicho, un intérprete como Morón llega a considerar que el concepto de modernidad que manejará en una obra como *El tema de nuestro tiempo*, donde caracteriza a la época moderna como la «época de la razón pura», será básicamente el mismo que aparece en sus escritos de juventud, de tal manera que lo único que variaría en este texto sería su posición crítica sobre dicho concepto²²⁶. Del mismo modo, Cerezo entiende que la crítica al culturalismo que lleva a cabo en esta misma obra, donde reconoce este fenómeno como uno de los gestos característicos de la modernidad, «puede valer como un ajuste de cuentas con el idealismo de la etapa neokantiana»²²⁷. Al hilo, pues, de su ruptura con el neokantismo, se hace bien visible cómo aquella idea de modernidad que, bajo la bandera del europeísmo, el Ortega joven había proclamado entusiastamente y con insistencia entre sus compatriotas como la gran panacea de todos los males patrios, se vuelve una instancia absolutamente problemática. Por lo mismo, semejante toma de conciencia de la crisis de la modernidad, la cual inspirará su nueva posición «nada moderna» desde la «buena suerte» de la fenomenología, obligará a Ortega a reformular y hasta a rectificar algunos de los motivos que venían alimentando su vivaz litigio con Unamuno en torno a la idea de Europa y la propia legitimidad de la modernidad.

²²⁶ «The concept of modernity in this book is basically the same as in the youthful writings: the epoch of pure reason. What has changed is the evaluation of pure reason and everything connected with it» (Morón Arroyo, C., «Ortega and modernity», en *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*, Prisma Institute, Minneapolis, 1989, p. 83).

²²⁷ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 48.

1. Contra Unamuno: la legitimidad de la modernidad

En general, los años de formación en Alemania le revelaron desde bien temprano a Ortega, por puro contraste, la cara más amarga de su circunstancia española²²⁸: «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» (I, 208). Semejante tono agrio y despectivo a la hora de valorar la realidad de su país resulta prácticamente una constante en su juventud. Para el meditador del Escorial, España representaba la ineptitud, el achabacanamiento, el particularismo, la incompetencia, el fanatismo, la inmoralidad, el cabilismo..., en fin, toda una serie de miserias que a la postre tenían como raíz común una perniciosa merma cultural de profundo calado²²⁹.

En algunos momentos –le confiesa a Unamuno con sólo veintitrés años– siento vergüenza étnica; vergüenza de pensar que de hace siglos mi raza vive sin contribuir lo más mínimo a la tarea humana. Africanos somos, don Miguel; y lo que es lo mismo, enemigos de la humanidad y de la cultura, odiadores de la Idea (EOU, 57).

Más allá de la etiología político-económica, el problema de España quedaba así planteado exclusivamente en términos culturales. No se trataba entonces de una mera cuestión de desarrollo industrial y tecnológico, sino más bien de toda una necesidad de alta cultura: de cultivo de ciencias y humanidades, que «no es ni practicismo ni tecnicismo»

²²⁸ Como señala en su *Prólogo para alemanes*, «el precipitado que los años de estudio en Alemania dejaron en mí fue la decisión de aceptar íntegro y sin reservas mi destino español» (IX, 162).

²²⁹ Este tipo de consideraciones sobre su país resulta prácticamente una constante en sus primeros artículos, así como en su correspondencia desde Alemania: «Contempla –le exhorta a su alter ego, Rubín de Cendoya– estos misérrimos campos atormentados en que sólo se espera ver a algún hombre tendido, polvoriento el traje, el rostro ensangrentado contra la tierra. Son campos malditos, campos comprados con los treinta dineros que únicamente sugieren alguna traición o algún crimen antiestético» (I, 102). «Nuestra enfermedad es envaguecimiento, achabacanamiento, y la inmoralidad ambiente no es sino una imprecisión de la voluntad oriunda siempre de la brumosa intelectual» (II, 200). En alusión a un personaje ficticio al que llama Juan Español, con el que había viajado en tranvía desde Cibeles hasta la Puerta del Sol, Ortega hará una caracterización del ciudadano español de a pie francamente hiriente: «No posee grande entendimiento, administra una moralidad reducidísima, no se conmueve ante una obra de arte, es incapaz de heroísmo, va viviendo hacia la muerte como una piedra hacia el centro de la tierra» (II, 247).

(I, 68), al uso por otra parte de lo que se venía haciendo en las grandes universidades europeas. Para Ortega, «nuestro apocamiento actual –y en tres siglos– no ha sido ni es político ni económico», sino que en todo caso «nuestro desmedramiento ha sido en energías espirituales de toda suerte» (CJE, 566)²³⁰. De ahí la urgencia de elaborar una teoría de la cultura que, por un lado, contribuyera a profundizar en el correcto diagnóstico del mal, así como, por otro, permitiera unas bases «técnicas», esto es científicas, de cara a un programa educativo que sirviera de antídoto al respecto. «Hay que ponerse –se quejaba Ortega–, una vez siquiera, con toda precisión, el problema de la cultura; hay que obligarse, una vez siquiera, a contestar ‘técnicamente’ a esta pregunta: ¿Qué es la cultura?» (I, 236-7). Como se ha señalado, el paradigma de la gran *Kultur* que había aprendido a venerar en la universidad germánica aparecía a estas alturas como la tabla de salvación. Sólo desde ella se le hacía viable a aquel joven la atemperación del feroz subjetivismo reinante en España.

Sólo –escribe Ortega en 1909– interesándonos verdaderamente en esta labor de cultura podremos hacer de este montón de seres instintivos, disgregados y enemigos los unos de los otros que llamamos España, una verdadera nación, una verdadera sociedad, una verdadera comunidad (VII, 141).

Era ésta en definitiva la herramienta idónea con la que llevar a cabo aquella urgente «reforma intelectual y moral» que reclamaba para su país. Si por un lado «la cuestión política es una cuestión moral», no cabía asimismo dudar de que «la cuestión moral es una cuestión de educación y ciencia» (VII, 86).

Ante la envergadura de semejante tarea, aquel joven filósofo comprendió pronto la importancia de organizar a la inteligencia española en la causa de la cultura. Había que promover todo un movimiento de Ilustración y modernización que contribuyera a elevar intelectualmente el nivel socio-político del país, condición indispensable para su recuperación histórica,

²³⁰ «No veamos –recordaba Ortega– en nuestra decadencia una cuestión de administración española, sino una cuestión de cultura europea» (I, 212). No en vano, para él la cuestión política era «una cuestión moral, pero la cuestión moral es una cuestión de educación y ciencia» (VII, 85).

tras su rumbo errante y ensimismado emprendido desde los inicios de la Edad Moderna²³¹. Como le advierte a Maeztu en 1910:

Las instituciones –y el problema español es un problema de instituciones y España no se arregla con menos que con nuevas instituciones de todo orden– son de dos clases: constitutivas (organizadoras de lo material, del automatismo social) o pedagógicas, es decir, constructoras de ambiente, de clima político, que posibilitan o dificultan tales o cuales germinaciones de porvenir²³².

Poco antes Ortega había observado también en Unamuno a un aliado de excepción para su proyecto de formar un partido de la cultura. El rector de la universidad de Salamanca aparecía ante él como un magnífico referente para la causa de la renovación de la «emoción liberal», tal y como le hace ver vía epistolar:

Tengo muchos proyectos con Vd. –le escribe en 1908. Creo que estamos en momentos precisos para resucitar el liberalismo y ya que los de oficio no lo hacen vamos a tener que echarnos nosotros de ideólogos a la calle. No hay más remedio: es un deber. Hay que formar el partido de la cultura (EOU, 77).

Ya de manera pública, en un artículo de prensa del mismo año, Ortega volverá a señalar al pensador bilbaíno como el gran emblema de semejante proyecto:

A él sólo parece encomendada por una divinidad sórdida la labor luciferina –*Aufklärung* que en el siglo XVIII realizaron para Alemania un Lessing, un Klopstock, un Amann, un Jacobi, un Herder, un Mendelssohn (I, 221).

La demanda era, pues, bien clara: *Aufklärung*. Ésta era la cifra de su proyecto de actuación pública. La empresa cívica de Ortega trascendía así desde un principio los estrechos márgenes de la política oficial, inmersa siempre en el juego de luchas estratégicas por la conquista del poder. Ortega, advierte Cerezo, «fue muy consciente de que en la grave crisis de la Restauración, lo que necesitaba de veras España, lo que pedía de ellos, los

²³¹ «Desde mediados del siglo XVII, España, en un sentido, se cierra en sí misma; es la época de lo que Valera llamaba ‘la muralla de la China’ de que España se rodea en tiempos de los últimos Austrias, la ‘tibetanización de España’ en tiempo de Felipe IV, como gustará de decir Ortega» (Marías, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, p. 174). *Vid.* IX, 1309.

²³² Carta de Ortega a Ramiro de Maeztu 14 de julio de 1910, Archivo del Centro Ortega y Gasset, 181, citado en Elorza, A., *La razón y la sombra*, p. 40.

intelectuales del 14, no era política, sino cultura, ilustración»²³³. Por ello, el sentido de su intervención era estrictamente pedagógico, orientado hacia la reforma de la sociedad civil; un terreno que se asienta en un estrato más originario al puramente administrativo y gubernamental del Estado, como su *humus* posibilitante²³⁴. Este filósofo, precisa Santos Juliá, «propuso una nueva manera de ser intelectual: la dedicación colectiva a la pedagogía social»²³⁵. Desde un uso público de la razón, se trataba de contribuir a la reforma de la sensibilidad y la conciencia colectiva a partir de la creación de opinión regia²³⁶. De ahí que desde bien temprano viniera clamando Ortega entre sus compatriotas por esta urgente necesidad de educación desde la *élite* cultural que representa el gremio de los intelectuales y la propia universidad:

²³³ Cerezo Galán, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 30. A este respecto el profesor ya había precisado que, ante todo, «el neokantismo representaba una enérgica pedagogía, capaz de orientar al hombre, de transformarlo incluso en ‘el sentido de un ideal’, que en este caso no era otro que el kantiano de una humanidad cosmopolita, en abierto contraste con el particularismo y el sectarismo de la vida española. En una palabra, el neokantismo como ilustración» (*La voluntad de aventura*, p. 18).

²³⁴ En esta dirección apunta la distinción que hace en *Vieja y nueva política* entre la «España real» y la «España oficial».

²³⁵ Juliá, S., «Ortega, intelectual en política», en *El Madrid de Ortega*, p. 222.

²³⁶ «Nuestras sociedades –dirá en 1928– tienden siempre a que todo en ellas se convierta en política y entonces acontece que nuestras sociedades viven sólo de un centro creador de historia: la política, cuando, como es forzoso, estas sociedades carecen de otras instancias y centros de equilibrio a los cuales recurrir. Esa otra instancia, ese otro poder espiritual que forzosamente tiene que compensar el exceso de inclinaciones, la proclividad hacia la pasión política de nuestra raza, tiene que ser la vida intelectual» (IV, 231). Y en el borrador de su prospecto a la Liga de Educación Política Española, de 1913: «No es concebible una política seria sin su conocimiento profundo. Al abordarlos, nos distinguiremos de quienes hasta ahora han trabajado en este sentido por una tendencia, que nos esforzaremos en hacer progresiva y cada vez más acentuada, a especializar las cuestiones y a formarnos sobre casa asunto público una opinión sólidamente fundamentada en argumentos técnicos; por nuestro carácter de colectividad, capaz de recoger, reunir y contrastar los trabajos aislados dotándolos de la fuerza y la fecundidad que dan la unión de inteligencias y voluntades, y finalmente, por nuestra absoluta imparcialidad, la que no puede ser alcanzada por la Prensa, ligada por sus compromisos de partido, ni por las Cámaras de Comercio y demás organismos industriales, por serles constitucionalmente imposible salir de sus peculiares puntos de vista» (VII, 329).

Es preciso educar la conciencia política del pueblo español: desde hace dos años mi pluma, que salva su torpeza con el entusiasmo, apenas si se ha movido para clamar otra cosa (VII, 129)²³⁷.

Sin duda, Unamuno encarnaba una gran esperanza en este terreno. Su nombre representaba en gran medida la vanguardia de la universidad española. Pero el controvertido pensador estaba ya de vuelta de aquella cultura europea, tal y como era proclamada por Ortega, con aquel énfasis en la ciencia, el método, el rigor sistemático..., en definitiva, en todos aquellos grandes valores de la gran tradición racionalista moderna que a la sazón defendía el joven filósofo.

¿Soy europeo? ¿soy moderno? –se pregunta Unamuno en 1906– Y mi conciencia me responde: no, no eres europeo, eso que se llama ser europeo; no, no eres moderno, eso que se llama ser moderno. Y vuelvo a preguntarme: y eso de no sentirte ni europeo ni moderno, ¿arranca acaso de ser tú español? ¿Somos los españoles, en el fondo, irreductibles a la europeización y a la modernización? Y en caso de serlo, ¿no tenemos salvación? ¿No hay otra vida que la vida moderna y europea? ¿No hay otra cultura, o como quiera llamársela?

Ante todo, y por lo que a mí hace, debo confesar que cuanto más en ello medito más descubro la íntima repugnancia que mi espíritu siente hacia todo lo que pasa por principios directores del espíritu europeo moderno, hacia la ortodoxia científica de hoy, hacia sus métodos, hacia sus tendencias²³⁸.

En esta misma línea, en una carta a Azorín de 1909 que, no sin cierta indiscreción, éste hizo pública en la prensa, Unamuno llega a confesar un tanto acaloradamente que, si fuera imposible que un pueblo diera a Descartes y a san Juan de la Cruz, él se quedaría con este último²³⁹. El

²³⁷ Ya a la altura de 1906, cuando aún era sólo un estudiante por Alemania, proclamaba rotundamente que «la cuestión política es una cuestión moral», siendo a su vez esta cuestión moral «una cuestión de educación y de ciencia» (VII, 85). El propósito declarado para la Liga de Educación Política Española será también bastante inequívoco: «Para nosotros es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas» (I, 739).

²³⁸ Unamuno, M., OC, VIII, 1000. Ya en sendas cartas de mayo de 1906 le venía advirtiendo a Ortega en este sentido: «Cada día, amigo Ortega, me siento más llevado a las afirmaciones gratuitas, a la arbitrariedad, que es el método de la pasión. [...]. Cada día me importan menos las ideas y las cosas, cada día me importan más los sentimientos y los hombres. [...]. Mi vieja desconfianza hacia la ciencia va pasando a odio. Odio a la ciencia, y echo de menos la sabiduría» (EOU, 38). «Y yo me voy sintiendo furiosamente antieuropeo. ¿Qué ellos inventan cosas? ¡Invéntenlas! La luz eléctrica alumbrará aquí tan bien como donde se inventó» (EOU, 41-42).

²³⁹ Azorín, «De Unamuno», ABC, 15-IX-1909 (*vid.* I, 257). Ya pocos años atrás le remitía por correspondencia Unamuno a Hipólito Rodríguez Pinilla, catedrático de

escritor mostraba de esta forma su apoyo a aquel irritado artículo de Azorín, «Colección de farsantes», que éste escribió en respuesta al manifiesto firmado por algunos importantes intelectuales europeos, como el alemán Haeckel, el francés Anatole France, o el belga Maeterlinck, quienes habían expresado su rechazo contra la condena a Ferrer y, en general, contra la propia actuación represiva del gobierno de Maura en las revueltas de la Semana trágica de Barcelona. Más allá de los pormenores del lamentable suceso, la denuncia de estos intelectuales ponía en último término sobre la mesa la cuestión del retraso cultural de España respecto a Europa. De ahí la sonora indignación de Unamuno, herido en su sensible orgullo patriótico:

Hay que proclamar nuestras superioridades actuales. Indigna ver tanto hispanista (??) que se cree que España acabó en el siglo XVII. [...] Dicen que no tenemos espíritu científico. ¡Si tenemos otro...! Inventen ellos, y lo sabremos luego y lo aplicaremos²⁴⁰.

En la carta aprovechaba además el pensador bilbaíno para censurar a «esos papanatas que están bajo la admiración de esos europeos», entre los cuales destacaba sin duda el joven Ortega, quien a su vez ya había salido a la palestra de la polémica posicionándose en contra de Azorín y a favor de los intelectuales firmantes del mencionado manifiesto contra la condena a Ferrer²⁴¹. Sintiéndose directamente aludido, el filósofo no pudo retener su airada réplica ante semejante ofensa:

Yo soy plenamente, íntegramente, uno de esos papanatas: apenas si he escrito, desde que escribo para el público, una sola cuartilla en que no aparezca con agresividad simbólica la palabra: Europa. En esta comienzan y acaban para mí todos los dolores de España (I, 256).

La contraposición del místico español con el fundador de la modernidad filosófica se hacía francamente inadmisibles para Ortega, quien llevaba ya

hidrología, las siguientes consideraciones: «Hay que deseuropeizarse. Cada día me parece más petulante, más necia, más transitoria y más vana eso que llaman civilización moderna. Debo de tener espíritu medieval y de ello me felicito. A la ciencia la voy cogiendo asco [...]. Enriquecerse, ilustrarse, gozar de la vida... pse! [...]. Me cago en el vapor, en la electricidad y en los sueros inyectados» (Miguel de Unamuno, Carta a Hipólito Rodríguez Pinilla, 30 de noviembre de 1902, *Abc*, Madrid, 27 de diciembre de 1986, suplemento literario, p. 7.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ Cf. «Fuera de la discreción» (I, 251-255).

un tiempo tratando de hacer recapacitar a su antiguo examinador de griego sobre esta «desviación africanista» tan extraña a su propio ideario regeneracionista de juventud. «Lo único triste del caso –se lamentaba Ortega– es que a don Miguel, el energúmeno, le consta que sin Descartes nos quedaríamos a oscuras y nada veríamos, y menos que nada, el pardo sayal de Juan de Yepes» (I, 257). El año 1909 se constituía así en «la fecha crítica de la relación entre ambos escritores»²⁴², tras varios años de polémica a propósito de la cuestión del europeísmo. «Y es que, a partir de su crisis espiritual, Unamuno vira hacia un personalismo cristiano, fuertemente interiorista y místico, que le obliga a replantear radicalmente todos sus temas»²⁴³. De hecho, Unamuno llegará a convertirse en el «enemigo extremo»²⁴⁴ de Ortega, cuando ya las posiciones de ambos pensadores se tornen francamente irreconciliables, tal y como el bilbaíno hace ver en el célebre cierre de su obra capital, *Del sentimiento trágico de la vida*:

Y vosotros ahora, bachilleres Carrascos del regeneracionismo europeizante, jóvenes que trabajáis a la europea, con método y crítica... científicos, haced riqueza, haced patria, haced arte, haced ciencia, haced ética, haced o más bien traducid sobre todo Kultura, que así mataréis a la vida y a la muerte. ¡Para lo que ha de durarnos todo!... ²⁴⁵

1.1. Unamuno: el quijotismo medieval

¿A qué venía semejante furor antimoderno por parte de Unamuno?; ¿por qué aquella exaltación de un místico español frente a Descartes, el gran racionalista europeo? ¿Mero energumenismo provocador? ¿Simple fervor casticista? Ya se ha señalado la coyuntura crítica en la que se mueven los hombres del 98, tras la consumación de los últimos grandes referentes simbólicos del mundo moderno, encarnados en el idealismo y el positivismo. Frente a estos emblemas de la modernidad, Unamuno

²⁴² Mariás, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, p. 146.

²⁴³ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 93.

²⁴⁴ «Los que seguís con alguna atención el desenvolvimiento de la ideología española no ignoráis que soy enemigo extremo del señor Unamuno y que él me devuelve con creces esta hostilidad intelectual» (VII, 389).

²⁴⁵ Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 329.

reivindica los cauces de la intrahistoria patria, participe de un modo de ser quijotesco y medieval, en las antípodas del espíritu de la modernidad:

Siéntome con un alma medieval y se me antoja que es medieval el alma de mi patria; que ha atravesado ésta, a la fuerza, por el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, aprendiendo, sí, de ella, pero sin dejarse tocar el alma, conservando la herencia espiritual de aquellos tiempos que llaman caliginosos. Y el quijotismo no es sino lo más desesperado de la lucha de la Edad Media contra el Renacimiento, que salió de ella²⁴⁶.

En cierto modo, y más allá de la posible motivación sediciosa o provocadora del asunto, en una personalidad tan compleja como la de Unamuno, cabría observar en esta nueva postura una cierta reivindicación de otras vías de pensamiento que, más allá también de su mero carácter autóctono, destacan asimismo por encarnar *estilos* alternativos al espíritu científico de la fatigada modernidad cartesiana, al que califica despectivamente como *Kultur*. En el seno de su radical enfrentamiento con dicha impronta cientifista de la modernidad, triunfante básicamente a juicio del bilbaíno dado su idolatrado valor objetivador, demostrativo e instrumental, cabría aquí también suponer que el pensador se aferraba en todo caso a aquella *otra modernidad* del humanismo o la mística, que bien representan hitos autóctonos como Cervantes, León, Juan de la Cruz o Teresa de Ávila, en una dirección contraria o, al menos, alternativa a aquella modernidad tópica, encarnada en los emblemas de la fisico-matemática y la propia filosofía de cuño racionalista que tanto veneraba aquel Ortega neokantiano, recién llegado de Marburgo. No en vano, el propio Unamuno había elogiado la modernidad de los místicos españoles del siglo XVI, quienes a su juicio «preludiaron una auténtica Reforma española, indígena y propia, que fue ahogada en germen luego por la Inquisición»²⁴⁷. ¿No suponía la mística, tal y como ha apuntado Cerezo, una innegable contribución «en la renovación religiosa de su tiempo, a la par que abría una experiencia de la subjetividad, que se adelantaba a la vía introspectiva moderna de Montaigne y Descartes»?²⁴⁸

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 323.

²⁴⁷ Unamuno, M., *Contra esto y aquello*, en *Obras Completas*, III, 567, Escelicer, Madrid, 1968.

²⁴⁸ Cerezo Galán, P., *Claves y figuras del pensamiento hispánico*, p. 161.

Por su propia naturaleza de-mostrativa y abstraccionista, para Unamuno el intelectualismo moderno se tornaba sordo ante los problemas concretos del hombre real, el de «carne y hueso»: un hombre «en su posición efectiva de finitud y concreción, en su facticidad, tal como se siente y se experimenta existiendo con anterioridad a toda interpretación»²⁴⁹. Cabría tomar así a la literatura y a la mística, tan fuertemente arraigadas en la «intrahistoria» hispánica, como las vías expresivas más adecuadas para el sondeo de semejante universo pático-vivencial. De hecho, para Unamuno «nuestro don es ante todo un don literario, y todo aquí, incluso la filosofía, se convierte en literatura. [...] Y si alguna metafísica española tenemos es la mística, y la metafísica es metafísica imaginativa, sentimental»²⁵⁰. Vistas así las cosas, los exabruptos antimodernos del pensador bilbaíno vendrían a ser una llamada de atención respecto a otras tradiciones intelectuales, como la mística o la humanista, más afines a la peculiaridad hispánica, pero también mucho más sensibles a las exigencias e inquietudes de la vida individual, consagrada por Unamuno como la instancia más valiosa y fundamental frente a toda forma de abstracción lógica. Mas, ¿no cabía una mutua colaboración?

Alemania, v. gr., nos da a Kant, y nosotros le damos a Cervantes. Harto hacemos con procurar enterarnos de lo suyo, que su ciencia y su metafísica fecundará nuestra literatura, y ojalá nuestra literatura llegue a ser tal que fecunde su ciencia y su metafísica²⁵¹.

Como decimos, frente al poder cosificador del concepto dominante en la tradición intelectualista occidental, bajo el signo patronal de Parménides, Unamuno apunta hacia el poder experimentador y animador de mundo de la palabra poético-literaria, alternativa al ámbito de la razón discursiva. Para él, «el discurrir por metáforas es uno de los más naturales y espontáneos, a la vez que uno de los más filosóficos modos de discurrir»²⁵². De ahí su convicción sobre el parentesco de la filosofía con la poesía, en lugar de aquella obstinada pretensión moderna de asemejarla a la ciencia.

²⁴⁹ Cerezo Galán, P., Introducción a *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 22.

²⁵⁰ Unamuno, M., «Sobre la tumba de Costa», OC, VIII, p. 1027.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² «Sobre la filosofía española», OC, p. 644.

Se trata aquélla de una palabra más originaria, en la que se fragua la comprensión del mundo de cada comunidad. Como advierte Cerezo, entre las dos alternativas que se le abrían a Unamuno, «o bien la filosofía/*sistema*, ‘desarrollo verbal’ de los *logoi* depositados en la lengua [...], o bien la filosofía/*poema*, recreación de las palabras radicales, palabras/símbolo o palabras/mito, que han marcado para cada pueblo los senderos de su comprensión del mundo», éste «se encuentra connaturalmente en este segundo camino de pensamiento, en diálogo con la gran tradición española –los místicos, el maestro León, Cervantes, Calderón...– y sus arquetipos –los grandes soñadores, Segismundo y don Quijote»²⁵³.

No obstante, tras la crisis de su programa regeneracionista, Unamuno ha dejado de creer ya en cualquier posibilidad de integración entre esta tradición autóctona y la modernidad europea, tal y como la entiende a partir de la terna «Renacimiento-Reforma-Revolución». Resulta bien conocido el sesgo patriótico, casi carpetovetónico, que adopta el rector de Salamanca, en la línea de su castiza proclama de «españolizar Europa» con la que había cifrado su nueva posición ante el problema de España; un sesgo, como decimos, francamente alejado de aquel planteamiento aperturista y europeizador que proclamara en su *En torno al casticismo*, previo a su giro «africanista»: «no dentro, fuera, nos hemos de encontrar».

Obcecado en una estrecha interpretación intelectualista de la razón moderna, básicamente identificada con la razón positivista, el pensador bilbaíno pondrá de manifiesto la trágica incompatibilidad de ésta con el peculiar estilo hispánico de pensamiento, expresión del esencial fondo intrahistórico de este pueblo. De ahí en definitiva el aire francamente excluyente que proyecta en la posibilidad de que un pueblo pueda dar a Descartes o a Juan de la Cruz. No cabía en fin ninguna suerte de integración, tal y como por otra parte propondrá Ortega. Fiel a su planteamiento en clave trágica, sólo cabía la exclusión, el encarnizado conflicto sin mediación posible: o ciencia o poesía; o razón o vida; o modernidad o tradición.

²⁵³ Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid, 1996, p. 384.

1.2. Ortega: el triunfo de la Kultur

Por su parte, con la salvedad tal vez de Cervantes, Ortega no acaba de reconocer en un principio el valor cultural de esta tradición hispánica, proscrita a su parecer en los márgenes de la modernidad. Obcecado también en una concepción de Europa y de la modernidad que tomaba exclusivamente a la ciencia como su canon epistemológico, el joven neokantiano no cesa en su reivindicación de la superioridad de la gran tradición racionalista frente al exasperado ensalzamiento hispánico de Unamuno:

Genio significa la facultad de crear un nuevo pedazo de universo, un linaje de problemas objetivos, un haz de soluciones: sólo cuando tenemos algo de esto entre las manos nos es lícito hablar de genialidad. Los que aplican promiscuamente tal palabra a Newton y a Santa Teresa cometen, a mi modo de ver, un pecado de lesa humanidad, pues diciendo alguien que fue un genio le atribuimos la potencia suma de energía cultural: la de crear realidades universales. Ahora bien; si para la historia del planeta Tierra valen lo mismo las *Moradas* que los *Philosophiae naturalis principia mathematica*, será que el mencionado planeta marcha en pos de lo absurdo, sin norma ni rumbo fijo, y lo único discreto será mudarse de semejante ineptia (II, 32).

Ahí radicaba la cuestión. Para Ortega la cultura sólo adquiriría valor en la medida en que, por un lado, participaba de lo universal objetivo, y por otro, quedaba integrada en la unidad de un sistema. «Sistema –proclamaba a este último respecto en 1908– es unificación de los problemas, y en el individuo unificación de la conciencia, de las opiniones. Esto quería yo decir. No es lícito dejar flotando en el espíritu, como boyas sueltas, las opiniones, sin ligamento racional de unas con otras» (I, 201). De este modo, para Ortega sólo ostentaba carta de ciudadanía cultural toda aquella forma intelectual que participara del pensar demostrativo y conceptual, tan extraño en las «tierras de infieles» patrias que aspira a fecundar. Precisamente, dado su peculiar apego a lo poético-literario, esto es, a aquel ámbito intelectual no vinculado a ninguna suerte de disciplina objetiva, donde a lo sumo sólo tiene cabida lo *subjetivo*, la tradición hispánica de pensamiento no podía considerarse a su juicio colaboradora de la cultura en sentido estricto. De aquella falta de orden sistemático provendría por

ejemplo para Ortega «el doloroso atomismo de la raza española, su disgregación». Por ello, frente a este estado de cosas, se hacía absolutamente preciso para él «que el alma nuestra marche con perfecta continuidad desde *Los borrachos*, de Velázquez, hasta el cálculo infinitesimal, pasando por el imperativo categórico». No en vano, proseguía Ortega, «sólo mediante el sistema pondremos bien tenso el espíritu de nuestra raza como un tinglado de cuerdas y estacas sirve al beduino para poner tirante la tela feble de su tienda» (I, 201).

A este respecto, un Ortega embebido de objetivismo idealista había relegado el tratamiento de aquellas exigencias de la individualidad que tanto afligían a Unamuno al equívoco ámbito de la estética, como contrapunto al valor genérico de las ideas en el campo de la ciencia y de la moral. Para él, advertía en 1907, el juicio estético «es en sí mismo irracional: decide en él aquel grumo del individuo inasible para el concepto, huidero, bravío, irreductible a la acción legífera de la ciencia» (I, 121). Era éste por tanto un reducto menor, que bajo ningún concepto cabía ser elevado por encima de la idea genérica y objetiva:

Cual todos los españoles mozos de esta hora, he movido yo larga guerra a mi *yo* para arrojarlo, como un mal can, de los fanos consagrados a la lógica y a la ética, a la vida especulativa y a la vida moral: aullando el canecillo de mí mismo, ha ido a acogerse en la espléndida democracia de la estética, y me temo mucho, amigo Rubín, que no ha de ser fácil arrojarlo también de allí, porque ha de hacer valer allí sus *droits de l'homme*. Por eso digo que no se debe buscar primariamente en el arte, en la historia literaria el concepto de clásico: sino primero en la historia de la ciencia, luego en la historia de la ética, del derecho, de la política (I, 121-122).

1.3. Integración contra tragicismo

Curiosamente, en los albores de su posición original, de vuelta ya del idealismo objetivo de primera hora, Ortega vislumbrará precisamente este terreno del arte como la posibilidad de la contribución del endémico individualismo español a la cultura universal. Desde su descubrimiento del mundo de la vida como ámbito originario de la cultura, Ortega se hará cargo de aquella misma sensibilidad hacia lo concreto e individual que reclamará su «adversario» Unamuno para aquel «hombre de carne y hueso», expresión de la máxima unicidad y singularidad de la existencia. A partir

de este momento, toda forma de objetivismo aplicada a la inapresable facticidad de la vida quedará para Ortega en entredicho. En clave fenomenológica, de *a priori* o *trascendental*, la subjetividad pasará a comprenderse bajo el signo de la *ejecutividad*, como un ámbito en permanente interrelación intencional con el mundo en rededor. «Yo significa, pues, no este hombre a diferencia del otro, ni mucho menos el hombre a diferencia de las cosas, sino todo –hombres, cosas, situaciones–, en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose» (I, 668). La tematización de este nuevo ser ejecutivo pasará así a exigir un nuevo modo de acceso intelectual, mucho más fino que el meramente lógico-demostrativo, cuya abstracción aboca irremediabilmente a la tergiversación de su esencial dinamismo. Frente al que considerará primado representacional de la Edad Moderna, en el que la conversión de la intimidad ejecutiva de las cosas en imagen o idea sólo desvirtúa su verdad, lo que éstas son *en sí*, al presentarnos sólo sus esquemas fijos e inertes, Ortega apuntará entonces hacia un sutil «idioma», el arte, que sí se mostraría capaz de presentar las cosas en su elemental ejecutividad:

El objeto estético es una intimidad en cuanto tal –es todo en cuanto *yo*. No digo –¡cuidado!– que la obra de arte nos descubra el secreto de la vida y del ser: sí digo que la obra de arte nos agrada con ese peculiar goce que llamamos estético por *parecernos* que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva –frente a quien las otras noticias de la ciencia *parecen* meros esquemas, remotas alusiones, sombras y símbolos (I, 672).

No debe, pues, resultar nada extraño que, a partir de semejante rectificación, Ortega lleve a cabo una reivindicación de ciertos elementos de su circunstancia española, como lo son el arte de Zuloaga o la literatura de Baroja y *Azorín*. De este modo, lejos de la irreconciliable polarización que se da en Unamuno entre modernidad y tradición hispánica, en Ortega se tratará en todo caso de llevar a cabo una *integración* entre estas dos instancias, en aras de lograr una más fecunda síntesis superadora.

Por ello, nada seguirá siendo más equívoco para él que el apego castizo hacia una tradición inerte e infructuosa:

¿No es un cruel sarcasmo –advertía a este respecto– que luego de tres siglos y medio de descarriado vagar, se nos proponga seguir la

tradición nacional? ¡La tradición! La realidad tradicional de España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España (I, 793).

Pero por lo mismo, y tras casi cuatro siglos de vigencia, ¿no había cosificado también la modernidad misma en tradición?; ¿no aparecían también bajo ella formas prejuiciosas que el hombre europeo se había acostumbrado a invocar de manera meramente inercial? De algún modo, aquella proclama «nada moderna» con la que Ortega cifrará su renovada posición, con la que da pie a su madurez intelectual, apuntaría curiosamente en este sentido hacia un gesto genuinamente modernizador, con cierta aspiración a contribuir en una nueva vanguardia llamada a evadirse de todas las formas anquilosadas del pasado, tal y como precisamente parece serlo aquella vetusta modernidad que en su día favorecieron a levantar otros hombres *modernos* como Galileo o Descartes frente a las propias instancias tradicionales de su tiempo. De ahí en fin la advertencia con la que abre su manifiesto para el porvenir:

Esta obligación de sacudir de nuestra conciencia el polvo de las ideas viejas, carbonizadas ya, y hacer que en ella se afirme lo nuevo, es siempre difícil y penosa. Lo viejo aporta en su defensa ciertas fuerzas que le son, como tal, adictas. En primer lugar, lo viejo es lo habitual, lo acostumbrado: como decía Juan de Valdés, *cambiar de costumbres es a par de muerte*. Además, lo viejo goza de una fisonomía autorizada; como a nuestros abuelos y nuestros padres y nuestras magistraturas, lo hemos encontrado al nacer con el carácter de una realidad que se nos imponía, que imperaba sobre nosotros. En fin, lo viejo es algo ya concluso; en tal sentido, perfecto, mientras lo nuevo se halla en *statu nascente*, y pudiera decirse que en tanto es nuevo no ha llegado aún a ser enteramente. ¿Quién podrá combatir victoriosamente poderes tan sutiles que influyen sobre la más interna textura de nuestra personalidad?» (II, 165).

¿No participa de este modo Ortega en el genuino gesto cartesiano de proponer un *nuevo comienzo*? El prurito de novedades es en este sentido indiscutible. Por un lado, el filósofo se presenta a la sazón como adalid de una nueva época para la filosofía, más allá de todas las formas que se habían ensayado durante la modernidad. Por otro, aparece como cabeza visible de la Liga de Educación Política, con la que contrapone la *nueva*

política frente a la «vieja»²⁵⁴. Mas ante todo se trataba de evitar el signo peculiar de cada tradición en liza. Si la hispánica o, si se quiere, mediterránea, se había caracterizado por una sensibilidad salvaje y materialista, sorda para todo lo trascendente, la tradición moderna, de impronta germánica, venía marcada por su parte por la excesiva sublimación de la Idea, en un desequilibrio que habría tenido como sino el absolutismo de la razón pura frente a la espontaneidad de la vida. El nuevo tiempo exigiría, pues, la superación de semejante antítesis. Ni la tiranía de la impresión salvaje, por un lado, ni el puro abstraccionismo de una razón no menos despótica, por otro.

Precisamente, Cervantes aparecía ahora para Ortega como la cifra de la nueva postura. Como advierte, «una de estas experiencias esenciales es Cervantes, acaso la mayor. He aquí una plenitud española. He aquí una palabra que en toda ocasión podemos blandir como si fuera una lanza» (I, 793). Él representaría doblemente, tanto la posibilidad de la modernidad hispánica que no pudo ser, como el emblema de un nuevo tiempo marcado por la sensibilidad hacia la carne de las cosas:

Vemos, entonces, que no son las *grandes cosas*, los grandes placeres, ni las grandes ambiciones, quienes nos retienen sobre el haz de la vida, sino este minuto de bienestar junto a un hogar en invierno, esta grata sensación de una copa de licor que bebemos, aquella manera de pisar el suelo, cuando camina, de una moza gentil, que no amamos ni conocemos; tal ingeniosidad, que el amigo ingenioso nos dice con su buena voz de costumbre (I, 758).

En todo caso, late ya aquí de fondo una comprensión de la modernidad que resulta francamente determinante tanto en el modo de perfilar esta nueva posición «nada moderna», como en la propia valoración orteguiana sobre la peculiar deriva que a su juicio habría caracterizado a las tradiciones de pensamiento hispánicas a lo largo de esta época. Parece llegado, pues, el momento de mostrar el perfil concreto de ese concepto de modernidad de Ortega, operativo como decimos de forma más o menos presupuesta en el abordaje de estos dos temas de tan profundo calado.

²⁵⁴ Vid. *Vieja y nueva política* (I, 709-744).

2. La línea clásica de la cultura y el aislamiento hispánico de la modernidad

A pesar de que Ortega no llega finalmente a materializar aquellas disputas que a la altura de 1907 confesaba «estar componiendo contra la desviación *africanista* inaugurada por nuestro maestro y morabito don Miguel de Unamuno» (I, 117), dejando así el asunto como tantos otros proyectos suyos en mero anuncio, el perfil básico de su postura al respecto resulta bastante nítido. Antes de la que, en cierto modo, cabría considerar como la definitiva materialización de semejante anhelo polémico, las *Meditaciones del Quijote*, perfiladas desde el nuevo continente de la fenomenología como una alternativa al tragicismo quijotesco del bilbaíno, el Ortega neokantiano había hecho frente al arrebató antieuropeísta de éste bajo la proclama del clasicismo. «No romanticismo –le aconsejaba a Unamuno–, no sentimentalismo, no; dos más dos son cuatro, y luego el sentimiento que quieran. Ley, ley, cauce y retén para nuestras almas: lo clásico de Goethe» (EOU, 78).

El joven filósofo acertaba así a detectar en Unamuno la patética tardorromántica de la que participan sus desmanes antimodernos. Para él, lo romántico, lo mismo que lo castizo, constituían la exaltación de lo diferencial, donde no cabe ninguna progresión en términos de cultura, al considerarse de forma autocomplaciente e ingenua que una forma determinada es ya suficiente y definitiva. A este respecto, en uno de los pensamientos que Ortega recoge en *Stumpfheit*, un pequeño cuaderno con reflexiones sobre cuestiones diversas, inédito hasta la aparición de la última edición de las *Obras Completas*, el filósofo llega a señalar al catolicismo español como ejemplo de semejante sesgo particularista. Como advierte allí, la religión católica no habría representado otra cosa en España que «el intento de universalizar nuestra genuinidad, hacer que todos piensen como nosotros, en lugar de buscar ese secreto y último germen de lo humano que explica la innumerable diversidad de opiniones» (VII, 162).

Junto a este culto a lo particular, el romanticismo encarnaba asimismo la falta de disciplina intelectual; una merma de la que a su juicio aquejaba

especialmente España, abocaba como estaba al fatal naufragio en los dictados arbitrarios de la sinceridad, dado su generalizado apego por la opinión y el sentimiento personal, reacios siempre a toda norma objetiva:

Un síntoma extremo de achabacanamiento puede descubrirse en el afán de sinceridad que ahora sentimos todos; es una moda que se nos ha impuesto, a cuyo éxito no ha contribuido poco don Miguel de Unamuno, morabito máximo, que entre las piedras reverberantes de Salamanca inicia a una tórrida juventud en el energumenismo. La sinceridad, según parece, consiste en el deber de decir lo que cada cual piense; en huir de todo convencionalismo, llámese lógica, ética, estética o buena crianza. Como se ve, la sinceridad es la demanda de quienes se sienten débiles y no pueden alentar en un ambiente severo, entre normas firmes y adamantinas, de gentes que quisieran un mundo más relapso y blando. Cuando alguien me advierte que quiere ser sincero conmigo, pienso siempre que o me va a referir algún incidente personal, sólo para él interesante, o va a comunicarme alguna grosería. Todas las filosofías cínicas han hecho su entrada en la sociedad arrojándose con los guiñapos de la franqueza (II, 47).

Ante semejante estado de cosas, se trataba a juicio de Ortega de la obligación de «domeñar dentro de nosotros la fiera romántica, para que progrese en nosotros la realidad del hombre clásico, realidad inasible y por eso precisamente ideal seguro y perenne» (I, 126). Frente a lo romántico, lo clásico aparecía así como una suerte de referencia permanente para el hombre, la cual, más allá de todo aspecto individual y peculiar, acierta a conectar con la *cosa misma* de la que se ocupa. Clásico es así «el espíritu que nazca cuando naciere está soterráneamente en comunicación con la gran corriente soberana de la gran tarea humana, la que se cumple en horas de siglos» (EOU, 56)²⁵⁵. Más que una mera disposición conservadora de lo antiguo, lo clásico se constituye ante todo como una suerte de inspiración a perfeccionarse continuamente, en la que queda de manifiesto la idea de que siempre cabe ser mejor de lo que se es.

Las precisiones sobre su noción de clásico tienen básicamente lugar en dos artículos de 1907: «Sobre los estudios clásicos» y «Teoría del clasicismo». En ellos el filósofo señala a Grecia como el momento auroral del clasicismo, cuando se da a luz a la ciencia y a la ética, y por tanto al

²⁵⁵ A este respecto, el filósofo cree por ejemplo que «los teoremas geométricos cartesianos nada nos comunican peculiar al alma de Descartes: nos hablan de las propiedades que hay en las cosas» (II, 32).

hombre se le abre por fin la posibilidad de humanizarse, de trascender su condición puramente natural. «Fue preciso –proclama Ortega– que llegara la claridad de Grecia para que los nervios del antropoide alcanzaran vibraciones científicas y vibraciones éticas; en suma vibraciones humanas» (I, 117). El filósofo salía así al paso de aquella extravagante contraposición unamuniana entre el «europeo moderno» y el «africano antiguo», del que había puesto como referentes a Tertuliano y Agustín de Hipona²⁵⁶. Frente a tal «desviación africanista», Grecia representaba para Ortega el gran acontecimiento histórico, en el que se da inicio a la tarea infinita de la cultura; de tal manera que, o bien la producción cultural de cualquier pueblo se constituía en una modulación de esta egregia línea clásica, o bien se trataba para él de una pura degeneración.

Para mí el hombre, lo humano, no es algo que es, sino algo que debe ser; el hombre no existe ni la humanidad, sino que hombre y humanidad son precisamente el ideal que orienta la historia y la tarea que ha de cumplir esta variedad del *orang-utan* que llamamos *homo europeus*. Y éste fue el momento genial de Grecia, lo que de ella hace punto eterno de partida para toda cultura y lugar de retorno y reforzamiento para todo *Rinascimento*: cuando Sócrates halló en la realidad simiesca del *homo europeus*, la posibilidad del *homo sive humanitas*. Y al hacer este descubrimiento inventó tres cosas decisivas: la lógica, la ética y la estética (CJE, 670)²⁵⁷.

Para Ortega, pues, toda peculiaridad cultural cobraba solamente valor en la medida en que ésta supusiera una variación de la universal línea clásica de la cultura, cifra de lo humano en sentido genérico. «Yo formulo así la cosa –le remite a Julio Cejador–: en la historia humana [...] sólo tiene valor lo que *puede* significar valor humano; ésta es la regla de tasación. [...] ¡Pero siempre con la vista clavada en la historia universal!, el sentido de la especie es el género y el de la variedad la especie» (CJE, 670). Bajo esta luz, no se trataba sólo de que en España triunfara a la sazón una «corriente afirmadora de la casta y de la tradición sentimental», de la que a Ortega, según su propia confesión, le habrían liberado los rigores de su formación filosófica en Alemania, tras sus «peregrinaciones a tierras de escitas»; sino

²⁵⁶ Vid. «Sobre la europeización (arbitrariedades)», OC, p. 1000.

²⁵⁷ En *El tema de nuestro tiempo* resuenan los ecos de esta consideración: «Hubo un momento, de cronología perfectamente determinada, en que se descubre el polo objetivo de la vida: la razón. Puede decirse que ese día nace Europa como tal» (III, 590).

que, en consonancia con esta concepción idealista del devenir de la historia²⁵⁸, la cultura hispánica misma representaba para él un claro ejemplo de desviación de la línea clásica de la cultura.

¿Por ventura la mengua española se reduce a la falta de brillantez de nuestro comercio y de nuestra industria? Desgraciadamente no es así: se trata de que la actividad total de la raza ha sufrido una progresiva desviación de la línea clásica de la cultura; a esto llamo decadencia histórica, y es lo que aún está por explicar (I, 236).

La cuestión era entonces bien clara. Si, como acabamos de ver, Grecia representaba el momento en que tiene lugar el nacimiento de esta línea sobrehistórica, la modernidad no constituía a su vez para Ortega otra cosa que el *renacimiento* de dicha trayectoria ideal; renovación en la que, tras un largo letargo medieval²⁵⁹, se retoma la tarea de hacer progresar la cultura en sentido sustantivo. En definitiva, «nace la Edad Moderna, cuando renace la Grecia antigua» (VII, 145). De hecho, Ortega llegará a considerar en *Meditaciones del Quijote* que «Grecia ha inventado los temas substanciales de la cultura europea, y la cultura europea es el protagonista de la historia, mientras no exista otra superior» (I, 774). Sería, pues, en aquel preciso momento en que, como decimos, Europa retomó la línea clásica de la cultura, cuando España quedó perlática, situándose fatalmente en los márgenes de la historia. Por ello, advierte Ortega, «nos falta precisamente lo que Francia, Inglaterra, Alemania y hasta Italia han tenido siempre: la continuidad cultural. He aquí el factor específico de nuestro problema. Y este defecto no es de hoy, no es de los últimos cincuenta años, sino que nos acompaña *desde hace tres siglos*» (I, 211)²⁶⁰. En su madurez, el filósofo volverá a referirse al peculiar fenómeno de «tibetización» de España, bajo el que insistirá en la fatal hermetización de este país en los orígenes mismos de la modernidad²⁶¹.

Para el joven filósofo era entonces claro que durante este periodo no había habido en España rastro alguno de aquella tradición intelectual en la

²⁵⁸ «No es ya para nosotros la historia el proceso de encarnación de una fe escatológica, sino el engrandecimiento de la cultura y la aproximación infinita a una imagen de una humanidad virtuosa y sabia» (I, 161).

²⁵⁹ «No tememos que se nos vaya a buscar clásicos en la Edad Media» (I, 328).

²⁶⁰ La cursiva no pertenece al texto.

²⁶¹ *Vid.* IX, 1170-1171.

que se encarnaría dicha línea clásica de la cultura, configuradora en último término de aquel espacio histórico al que se refieren los términos «Europa» y «modernidad». En el mencionado cuaderno con el título *Stumpfheit*, fechado en «Madrid, marzo 1909», Ortega hace una ilustrativa declaración en esta dirección:

Terrible acusación contra la cultura española es que no ha habido en ella ninguna época de universalismo, de Renacimiento. Los problemas humanos, como tales, no nos han preocupado y acaso nos castigue la historia no admitiéndonos en la serie magnífica de los pueblos clásicos (de humanidad)» (VII, 162).

Como se ha señalado, tan sólo Cervantes, «el único amigo de las Ideas», aparecía para Ortega como un referente digno; aunque, como le advierte a Cejador henchido de fervores germánicos, el creador de la novela moderna no lograra alcanzar un idealismo pleno, deteniéndose a medio camino. Ciertamente, su caso no bastaba «para que nos consideremos colaboradores en la tradición idealista» (VII, 231), pero al menos él sí aparecía como una referencia de valor universal, como un ejemplar de lo clásico que podía servir como tabla de salvación ante el naufragio cultural hispánico:

Mientras escribió el *Quijote* mantuvo ciertamente Cervantes encadenado y mudo su *yo* personal, y en su lugar dejó que hablaran con la voz de su alma las sustancias universales (II, 34).

También en el terreno del arte pictórico cabría sin duda hablar de autores como Velázquez o Goya como referencias equiparables. Mas, como se ha visto, el arte representaba a la sazón para Ortega una esfera menor de la cultura, carente de la dignidad de la ciencia o la ética.

Era, en fin, precisamente en ciencia y filosofía, productos genuinos de la modernidad, donde España aparecía a sus ojos como un verdadero erial. Las denuncias de Ortega a este respecto son prácticamente una constante en sus escritos de juventud.

En Alemania, en Francia –se lamentaba a la altura de 1906–, persiste de hace tres o cuatro siglos una muchedumbre de ciudadanos que se dedican exclusivamente a trabajar en ciencia: en su historia no hay claros ni soluciones de continuidad: como los corredores nocturnos de la edad clásica, la edad de mármol,

pasábanse a la carrera los unos a los otros la antorcha festival, sin que se apagara nunca, pásanse las generaciones de sabios, unas otras, esta luz sagrada de la ciencia, sin que jamás se consuma (I, 89).

En definitiva, ésta era la cifra del mal. Más allá de las excepciones geniales, propias de lo que denominará una endémica «psicología de adanes»²⁶², España carecía de tradición científica, emblema genuino de la modernidad, bajo la que a su juicio se garantizaría la posibilidad de aquel progreso intelectual que anhelaba para su país.

Se da –advierte a este respecto–, por ejemplo, el caso de que nuestra hegemonía política coincidiera con el Renacimiento, y más acá de él, con la época en que Europa echa los cimientos de su vida moderna; y sin embargo, somos el único pueblo que no colaboró en el Renacimiento ni en la subsecuente instauración del racionalismo occidental. Conforme la sociedad europea se iba organizando de una manera científica, carácter distintivo de la edad moderna, éramos desplazados del mundo (I, 461).

3. Ecos de la polémica de la ciencia española

Ortega se hacía eco así de aquella célebre polémica sobre la ciencia española que tuvo lugar en los inicios de la Restauración, donde una vez más se ponía sobre la mesa la intestina cuestión en torno al valor o hasta la efectiva existencia de una tradición de pensamiento hispánico. Su postura al respecto se mantiene en cierta medida en la línea de aquellos krausistas y kantianos, a la sazón adalides de la modernización en España, quienes ya denunciaron la nula contribución científica y filosófica de este país durante la modernidad, retomando con ello la peculiar querrela entre antiguos y modernos que recorre su historia moderna. Como es sabido, esta dolorosa conciencia del retraso cultural respecto a Europa pesaba sobre la intelectualidad patria al menos desde la célebre provocación de Masson de Morvilliers a finales del siglo XVIII:

²⁶²«¿No es ésta la historia de la cultura española? Todo genio español ha vuelto a partir del caos, como si nada hubiera sido antes. Es innegable que a esto se debe el carácter bronco, originario, áspero de nuestros grandes artistas y hombres de acción. [...] Nuestros grandes hombres se caracterizan por una psicología de adanes. [...] Hombre sin edad, ni historia, Goya representa –como acaso España– una forma paradójica de la cultura: la cultura salvaje, la cultura sin ayer, sin progresión, sin seguridad; la cultura en perpetua lucha con lo elemental, disputando todos los días la posesión del terreno que ocupan sus plantas. En suma, cultura fronteriza» (I, 785-786).

¿Pero qué se debe a España? Y desde hace dos siglos, desde hace cuatro, desde hace diez, ¿Qué ha hecho ésta por Europa? Se parece hoy a esas colonias débiles y desgraciadas, que necesitan sin cesar el brazo protector de la metrópoli: hay que ayudarla con nuestras artes, con nuestros descubrimientos; se parece incluso a esos enfermos desesperados que, sin conciencia de su enfermedad, rechazan el brazo que les da la vida. Sin embargo, si hace falta una crisis política para sacarla de este vergonzoso letargo, ¿qué es lo que espera aún? ¡Las artes están dormidas en ella; las ciencias, el comercio! ¡Necesita nuestros artistas en sus manufacturas! ¡Los *savants* están obligados a instruirse ocultando nuestros libros! ¡España carece de matemáticos, de físicos, de astrónomos, de naturalistas!²⁶³.

Casi un siglo después, el desencadenante de la nueva polémica lo constituiría aquella denuncia de Gumersindo de Azcárate, en la que criticaba la ausencia de libertad de ciencia y conciencia en España como respuesta al decreto Orovio de 1875, por el que fueron expulsados de la Universidad aquellos catedráticos que se negaron a acatar la ortodoxia político-religiosa oficial; episodio que motivará la creación de la Institución Libre de Enseñanza fuera de la universidad oficial. Así, con un beligerante juicio que Gumersindo Laverde Ruiz y Marcelino Menéndez Pelayo encontraron sumamente injusto y ofensivo, el profesor leonés de filiación krausista ponía de nuevo sobre la mesa la falta de tradición científica en España durante la modernidad, apuntando a la carencia de libertad de pensamiento como factor fundamental de semejante menoscabo:

Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden y podrá darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos²⁶⁴.

Animado por su maestro Laverde, un a la sazón jovencísimo Menéndez Pelayo reaccionó frente a semejante tesis con una obstinada y erudita defensa en favor de la efectiva existencia de ciencia y filosofía españolas, apelando para ello a una copiosa nómina de autores más o menos relevantes con la que, a su juicio, quedaría demostrada la perfecta

²⁶³ Masson de Morvilliers, N., «Espagne», en *Encyclopédie méthodique ou par ordre des matières. Géographie moderne*, vol. I, Paris, Panckoucke, 1782, p. 565 [traducción de Víctor Cases].

²⁶⁴ *El selfgovernment y la Monarquía doctrinaria*, Madrid, 1877, p. 114 (cit. de Abellán, J. L. Historia crítica del pensamiento español, 5/I, p. 337-338 n. p.).

compatibilidad entre la genuina peculiaridad de la tradición hispana, básicamente caracterizada por su impronta católica, y el efectivo desarrollo de una tradición científica de carácter autóctono.

En el otro extremo de esta postura tradicionalista se encontraban aquellos innovadores «heterodoxos» y hasta «heréticos», según la propia denominación de Menéndez Pelayo, de convicciones positivistas y neokantianas. Este frente lo representaban principalmente Manuel de la Revilla y José del Perojo, quienes, poco convencidos por la documentada respuesta del polígrafo santanderino, insistieron en la línea abierta por Gumersindo de Azcárate, considerando del todo improcedente sostener que España hubiera participado de las corrientes intelectuales rectoras de la modernidad, como lo eran a su juicio la ciencia y la filosofía de cuño racionalista.

Al litigio se sumará por último una tercera línea de corte más bien reaccionario, representada por Alejandro Pidal y Mon y el Padre Fonseca, quienes achacan a Menéndez Pelayo el lugar marginal al que, a juicio de éstos, quedaría relegada la tradición de pensamiento escolástico hispánico. Como no podía ser de otra manera, estos hombres se referían básicamente al tomismo, en tanto que doctrina oficial de la Iglesia.

Dejando aquí de lado los motivos de este último frente neotomista, en lo que se refiere a los innovadores, tanto Manuel de la Revilla como José del Perojo apelaban a una cuestión de nivel. Para el primero, resultaba un aspecto sumamente revelador el hecho de que, entre los numerosos nombres que aportaba Menéndez Pelayo, no pudiera tomarse ninguno equiparable a los grandes hitos del pensamiento moderno: «A despecho de los que se obstinan en descubrir en aquella época un supuesto florecimiento de la ciencia española, es lo cierto que en este punto caímos bien pronto en lamentable atraso. Regístrense los nombres de todos los físicos, matemáticos y naturalistas que entonces produjimos y ninguno se hallará que compita con los de Copérnico y Galileo, Kepler y Newton, Pascal y Descartes»²⁶⁵. Del mismo modo, más allá del escolasticismo, no

²⁶⁵ Revilla, M., *Revista contemporánea*, Madrid, 30 de mayo de 1876, año II, n° 12, tomo III, volumen IV, p. 507.

cabía hablar en España de escuelas o de sistemas filosóficos al modo de países como Francia, Inglaterra o Alemania. «Cuando hemos dicho que la filosofía española es un mito –replicaba Revilla–, no hemos querido decir que no hay filósofos españoles, sino que no existe una creación filosófica española que haya formado una verdadera escuela original, de influencia en el pensamiento europeo, comparable con las producidas en otros países»²⁶⁶. Un punto este en el que insistirá Perojo al reclamar que «no son nombres lo que exigía el Sr. Revilla sino sistemas filosóficos»²⁶⁷.

Tres décadas más tarde, Ortega se hará eco de esta polémica en términos muy similares a los de estos innovadores. Para él, y a pesar de los esfuerzos de Menéndez Pelayo sobre el particular, tampoco cabía hablar de ciencia en España:

Menéndez Pelayo, cuando juvenil y hazañero, rompió aquellas famosas lanzas en pro de la ciencia española; antes de su libro entreveíase ya que en España no había habido ciencia; luego de publicado se vio paladinamente que jamás la había habido (I, 90).

Ciertamente, en España no se darían ni siquiera las condiciones institucionales mínimas para el cultivo de la ciencia. Como advierte Rockwell Gray, «las escuelas secundarias y las universidades todavía estaban ancladas en el formalismo, pese a los esfuerzos de reforma que se habían llevado a cabo; las bibliotecas eran muy limitadas y a menudo inaccesibles; la investigación científica, aun con los esfuerzos de la Junta, era exigua; viajar al extranjero seguía siendo un raro privilegio para unos pocos afortunados; y las traducciones de otras lenguas eran infrecuentes y muchas veces pobres»²⁶⁸. Bien representativa resulta en este sentido

²⁶⁶ Revilla, M., *Revista contemporánea*, Madrid, 15 de agosto de 1876, año II, n° 17, tomo V, volumen I, p. 114.

²⁶⁷ Perojo, J., en *La ciencia española*, Madrid, CSIC, 1953, 1, 339. Ya antes de esta sonada polémica, Canalejas consideraba en la línea casticista que, si bien en las páginas de la historia de la filosofía española «no se encontrarían nombres como los de Descartes y Leibniz, aparecerían otros que pueden figurar al lado de filósofos muy considerados por la crítica moderna; y que si bien no se señalaría a nuestra España como cuna de una de aquellas transformaciones que llevan el nombre de Bacon, Descartes y Spinoza, se ofrecerían al hombre pensador rasgos originales, tendencias dignas de tenerse en cuenta en la historia del pensamiento humano, y preciosas indicaciones acerca de la vida y destinos de esta vigorosa nacionalidad» (citado de Marías, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, p. 187).

²⁶⁸ Gray, R., *Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad*, p. 47. «Hoy –se lamentaba Ortega a este respecto– es muy difícil realizar trabajos científicos en

aquella investigación que la revista *Kant-Studien* encargó en 1897 al filósofo polaco Wincenty Lutoslawsky, quien, para vergüenza de la historia de la cultura española moderna, tuvo que dar cuenta en ella de la total ausencia de repertorios bibliográficos y de catálogos editoriales para el desempeño de su tarea investigadora. Ni en la biblioteca de la Universidad, ni en la del Ateneo pudo encontrar este hombre un solo ejemplar del filósofo alemán.

Para Ortega tampoco valía simplemente con apelar a una serie de nombres para justificar la efectiva existencia de una efectiva tradición científica, tal y como habían criticado ya Revilla y Perojo. «Ciencia, no; hombres de ciencia, sí» (I, 90). Tal vez cabía hablar de una serie de nombres puntuales a este respecto, pero no de una tradición científica bien asentada, ni siquiera como decimos de unas estructuras básicas para la investigación. Y lo mismo respecto a la filosofía, disciplina francamente extraña en un país pródigo en literatura, pero poco dado al cultivo sistemático de ideas:

Los libros en que se habla enfáticamente de una filosofía española han tenido la mala fortuna de demostrar andando que ni propiamente la hubo ni desgraciadamente la hay (VII, 375).

Al igual que los innovadores, Ortega se había referido también en alguna ocasión al grave perjuicio que, a su juicio, habría supuesto para la cultura hispánica la intolerancia religiosa perpetrada por el catolicismo imperante durante la historia moderna en España. El filósofo se alineaba así con la causa liberal de estos hombres en pos de valores como la tolerancia y la libertad de conciencia, asumidos como ineludible condición de posibilidad de cualquier forma de desarrollo intelectual, ya sea científico o filosófico. De ahí su diatriba contra el dogmatismo religioso, tomado como un obstáculo de toda suerte de iniciativa creativa en España a lo largo de la modernidad:

Nuestro desmedramiento ha sido en energías espirituales de toda suerte, ha sido el achabacanamiento, la falta de independencia intelectual; éste es el núcleo de nuestra desdicha. ¿Y quién tiene la

España: salvo algunas materias, es decididamente imposible. Comienza por no haber una sola biblioteca de libros científicos modernos» (I, 238).

culpa? Yo no veo otra persona a quien echársela como no sea al catolicismo, el dogmatismo feroz de nuestra religión. La obra funesta comiéndala sin duda la Inquisición: propónese ésta raer del haz peninsular todo lo que signifique independencia y originalidad intelectual: los hombres que no piensan como los demás, es decir los verdaderos constructores de porvenir cultural, el fermento ideal de la raza –son destruidos o desterrados sistemáticamente. [...]. Lo que aún hoy perdura: la *gente*, el vulgo que ahoga al hombre enérgico y personal, que no quiere sufrir a nadie ideas propias, que exige que todos piensen como todos o lo que es lo mismo que nadie piense. [...]. Que el catolicismo ha ahogado a España es indudable, pero ¿por qué fue España la nación católica? Claro que sea una u otra la razón de esto la influencia deplorable del catolicismo sigue siendo la misma y mi enemiga continúa justificadísima. [...]. Mi desvío y enemistad con ella –con la religión– son fundamentales y están tejidos con los últimos elementos de mi pensar y de mi visión del mundo. (CJE, 566-567).

Por otra parte, y como ya se ha señalado, su convicción ilustrada lo enfrentaba también a aquella «recia corriente afirmadora de la casta y de la tradición sentimental» que representaba Menéndez Pelayo, y que a su vez reeditaba con nuevos bríos Miguel de Unamuno, con cuyo enfrentamiento no deja como se ha visto de hacer perdurar los ecos de este debate. A las sospechas del carácter supuestamente negador y homogeneizador del europeísmo, al que Menéndez Pelayo contraponía la causa de la unidad cultural y religiosa hispánica, Ortega presentaba precisamente a Europa como la única posibilidad de estímulo y animación de las energías autóctonas. A la postre, Europa encarnaba el «principio de agresión metódica al achabacamiento nacional» (I, 340). Ella era la que, a su juicio, había de «salvarnos del extranjero», ya que no se trataba de la mera importación de productos culturales acabados, como asimismo lamentaban los defensores de la casta, sino de creación de cultura propia, autóctona, pero, he aquí el matiz, clasicista; a saber, con afán de trascender los estrechos márgenes de su peculiaridad tradicional hacia motivos de resonancia universal²⁶⁹:

²⁶⁹ Para el joven Ortega, «sólo habrá cultura española cuando algunos españoles hagan cultura universal» (EOU, 58). Desde su postura de madurez, Ortega no aludirá ya tanto a esta exigencia universalista de la producción cultural autóctona. Ahora el acento se pone de lleno en la creatividad. Así, bien como imitación, bien como creación propia, se trata de que tenga sentido, de que se mantenga tras el esfuerzo intelectual de dar razón de la solución cultural en cuestión: «No censuro que nos informemos mirando al prójimo ejemplar; al

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 celtibéricas sustancias humanas, de significado universal –mecánica, economía, democracia y emociones trascendentes (I, 340).

En definitiva, el silogismo se imponía de manera aplastante. Si, como parece indiscutible para Ortega, España no había cultivado desde el Renacimiento ni ciencia ni filosofía en sentido estricto, constituyendo estas dos disciplinas para él los emblemas más genuinos de la modernidad europea, parecía claro que este país había permanecido ajeno a dicha modernidad, sin contribución estimable en la tarea de la cultura. El concepto de modernidad que maneja Ortega en semejante diagnóstico mantiene, pues, el tópico de las ciencias exactas como configuradoras de la modernidad, el cual repercute asimismo en una determinada concepción de la filosofía que sólo se reconoce a sí misma como partícipe del canon epistémico que éstas imponen. De hecho, como considerará críticamente desde su posición de madurez, en la modernidad se «decidió que el único tema filosófico era la mediación sobre el hecho mismo de la física, que la filosofía era sólo teoría del conocimiento» (VIII, 126).

4. Racionalismo y germanismo como prejuicios

A propósito de esta polémica, Ortega denunciará cierto «prejuicio nacionalista» de Menéndez Pelayo, visible a su parecer en sus notas a la reedición de *La ciencia española* (cf. I, 237). Era éste un sesgo que implicaba cierto temor hacia lo foráneo, por lo que ello representa en principio de amenaza para la unidad tradicional; lo que conllevaba la hipóstasis de lo propio. Por su parte, también el santanderino había detectado en los detractores de la ciencia española una tendencia no menos prejuiciosa, consistente «en reputar imposible la vida científica donde y cuando quiera que esté vedado el poner en tela de juicio los dogmas religiosos»²⁷⁰. En definitiva, advierte Cerezo, «los prejuicios eran

contrario, hay que hacerlo; pero sin que ello pueda eximirnos de resolver luego nosotros originalmente nuestro propio destino» (IV, 532).

²⁷⁰ *La ciencia española*, 1, 258.

recíprocos, como los anatemas. La confortación del pensamiento tradicional, de inspiración religiosa, contra el liberalismo, a causa de su crítica al teocratismo y el clericalismo, le impedía reconocer el profundo humanismo de la posición liberal y su contribución a la creación de un poder político autónomo, que en modo alguno significa antirreligioso o anticristiano»²⁷¹; del mismo modo que, frente a la posición de los innovadores, «también el casticismo podía ser regenerativo, al vindicar el pensamiento propio y reactivar las tradiciones culturales autóctonas, como lo era, sin duda, el liberalismo al favorecer las bases de una cultura universal y cosmopolita»²⁷².

No eran sin embargo estos los únicos prejuicios presentes en la polémica. Cabría aún hablar al menos de otro aspecto presupuesto en este debate sobre la existencia de ciencia y filosofía españolas, no menos decisivo para las conclusiones del mismo. Así, más allá de la cuestión sobre identidad de la ciencia moderna, más o menos clara y unánime por las propias características de este estilo de pensar, la decantación en torno a la existencia o no de filosofía española a lo largo de la modernidad resulta mucho más problemática, ya que, entre otras cosas, depende de la propia noción que se tenga sobre qué sea la filosofía misma; cuestión como se sabe menos neutral ideológicamente y, por ello, mucho más difusa que la relativa a la identidad de disciplinas bien definidas en su metodología y método de estudio, como la lógica, la matemática o la ciencia natural. Por lo mismo, la propia vinculación del concreto estilo de pensamiento que encarnan las ciencias exactas como aspecto exclusivamente definitorio de la modernidad, no sólo decanta la cuestión sobre si en España ha habido o no filosofía y, en consecuencia, si ha contribuido o no espiritualmente al desarrollo de esta época histórica, sino que pone de manifiesto una comprensión de la filosofía y de la propia modernidad francamente equívoca, amén de tópica, por dejar de lado otras formas de pensar, como por ejemplo la humanista –ésta sí de indiscutible raigambre hispánica–,

²⁷¹ Cerezo Galán, P., «Ecos de la polémica sobre La Ciencia española», en *Homenaje a Don Marcelino Menéndez Pelayo*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2007, citado del texto disponible en Internet: *Discurso del Excmo. Sr. D. Pedro Cerezo Galán*, p. 636.

²⁷² *Ibíd.*, p. 636-637.

que a lo largo de esta época conviven más o menos polémicamente con aquel estilo dominante característico de la ciencia y de la propia filosofía inspirada en el método científico, tal y como representan el racionalismo cartesiano y, en buena parte, el idealismo alemán. En cierto modo, advierte Cerezo a propósito de la polémica de la ciencia española, «había algo de razón por ambas partes: era innegable, de un lado, como defendía Menéndez Pelayo, la existencia en España de un pensamiento filosófico, básicamente de inspiración humanista, pero de dirección contraria a la línea que resultó prevalente en la filosofía moderna, aliada con el espíritu científico, que la otra parte, tomaba como canon de la filosofía»²⁷³.

También Ortega participará de este prejuicio «cientifista» presente en aquellos krausistas, reforzado en este caso desde su militancia neokantiana de la escuela de Marburgo. De hecho, del mismo modo que ocurría en la polémica sobre la ciencia española, semejante sesgo decanta también decisivamente su diagnóstico sobre el problema de España, al tiempo que da lugar a una determinada comprensión de la modernidad y de la propia filosofía en la que se toma el canon epistémico de la ciencia físico-matemática como máxima referencia. Frente a una concepción literario-humanista del Renacimiento, Ortega apunta en este sentido al cultivo de la ciencia exacta como su gesto definitorio, bajo el que habría tenido lugar el genuino momento fundacional de la modernidad europea:

La matemáticas, juntamente con la filosofía, son el centro de la cultura europea, que es de la que hablamos, y si cupiera aún mayor centración, eso serían en la cultura europea moderna, que comienza, no con el renacimiento de la plástica o de los versos griegos, sino en la tradición que Nicolás Cusano hizo de la mecánica de Arquímedes y en la fiesta con que la Academia Florentina celebró el natalicio de Platón (I, 237).

Ya a propósito de su teoría del clasicismo, el filósofo se había referido en este mismo sentido a esta ciencia como la disciplina ejemplar. «En la matemática es donde debemos buscar y donde he hallado el concepto de lo clásico. Ahí no hay lugar a duda ni a caprichos personales» (CJE, 664)²⁷⁴.

²⁷³ Cerezo Galán, P., *El mal del siglo*, p. 66.

²⁷⁴ «No en la estética donde, al cabo, las aficiones personales tienen libre campo y cuyas aguas están turbadas por el empirismo de los nervios individuales, sino en

Del mismo modo, resulta bien conocida la identificación que hace entre Europa y la ciencia, donde ésta no remite en último término a otra cosa que a un determinado modelo de pensamiento caracterizado principalmente por el rigor conceptual y la unidad sistemática²⁷⁵. Ciertamente, toda forma de cultura ajena a estos dos requisitos no cabía ser considerada para el Ortega neokantiano como expresión de la modernidad europea, eslabón último de la línea clásica de la cultura. En lo que se refiere a la filosofía, disciplina fundamental en este sentido, tal y como se ha visto a propósito de la polémica de la ciencia española, todo pueblo que no hubiera contribuido a su cultivo en estos mismos términos no cabía considerarse participe de esta época histórica. «La Filosofía que reclama Ortega es sinónimo de Europa, y ésta lo es a su vez de modernidad, entendida como el despliegue histórico del desarrollo de la filosofía dominante en Europa en la época moderna»²⁷⁶. Excepcionalmente, tan sólo Cervantes era proclamado por Ortega como «el único filósofo español», pero sólo porque, como se ha señalado, el escritor manchego acertaba a trascender su peculiaridad situacional, conectando como clásico con los motivos universales del género humano. Por lo demás, parecía bastante claro que España carecía por completo de tradición filosófica al estilo de los grandes sistemas de la modernidad.

Desde luego, para un joven Ortega formado en los rigores de la escuela neokantiana de Marburgo, no bastaba con que la filosofía se encontrara «líquida bajo nuestra literatura», tal y como considerará Unamuno. Bien significativos resultan a este respecto las denuncias de Ortega contra el exceso de literatura reinante en el panorama intelectual patrio: «O se hace literatura o se hace precisión o se calla uno» (I, 200). Bajo semejantes

la ¡Matemática! Es donde debemos buscar y donde he hallado el concepto de lo clásico» (CJE, p 664). «Para nosotros el hombre es el ser capaz de lógica, de ética y estética en cuanto ciencias análogas a las matemáticas» (CJE, p. 670). En definitiva, advertirá Ortega, «no se entra, en suma, al clasicismo por la senda florida e incierta de lo bello, sino por el severo camino de las matemáticas y de la dialéctica» (I, 122).

²⁷⁵«Conviene tener presente que cuando Ortega habla de cultura está pensando en el analogado *princeps* de la ciencia, no ya en el sentido estrecho positivista, sino en el modelo canónico, experimental/matemático, de Galileo o Newton» (Cerezo Galán, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 23).

²⁷⁶ Martín, Fco. J., «Filosofía y literatura en Ortega (Guía para perplejos de filosofía española)», *op. cit.*, p. 179.

presupuestos, el diagnóstico del problema de España aparecía así sumamente claro: ni este país habría tenido filosofía, al no presentar muestras de desarrollo de pensamiento conceptual-sistemático, bien al estilo *more geometrico* de la filosofía racionalista, bien al modo de sistemático del idealismo alemán, ni por lo mismo cabe decir que haya participado de la modernidad. En definitiva, advertía Ortega:

Si no hemos tenido matemáticas, «orgullo de la razón humana» que decía Kant; si, como es consecuencia, no hemos tenido filosofía, podemos decir muy lisamente que no nos hemos iniciado siquiera en la cultura moderna (I, 237).

Por otro lado, afin a este prejuicio «racionalista», cabría hablar también de otro supuesto no menos presente en la comprensión orteguiana de la modernidad, el cual cabría considerar como cierto sesgo «germánico». Ya en la contraposición que tras su primera experiencia germánica Ortega hacía entre las que denomina «Alemania del filósofo» y «Alemania del filisteo», el joven pensador lamentaba la lejanía de la tradición hispánica de pensamiento respecto a aquella Germania del *Denker*; una merma que de por sí justificaba la necesidad de su peregrinaje en busca del fruto espiritual de estas fecundas tierras: «Yo fui a Alemania para henchir de idealismo algunos tonelillos, y nunca olvidaré los trabajos que me costó dar con el manantial» (I, 135). Ortega hacía frente de esta manera a aquella leyenda de las «nieblas germánicas», a las que Menéndez Pelayo contraponía la supuesta «claridad latina». En todo caso, más que una diferencia de claridad, existiría para él una diferencia fundamental entre estos dos modos de concebir el mundo –la cultura germánica y la que denomina cultura mediterránea–, puesto que «aquella es la cultura de las realidades profundas, y ésta la cultura de las superficies» (I, 774).

Una vez más, el balance de la tradición mediterránea de pensamiento resulta francamente negativo a tenor de este contraste: «Una figura muy representativa del intelecto mediterráneo es Juan Bautista Vico: no puede negársele genio ideológico; pero quien haya entrado por su obra, aprende de cerca lo que es un caos» (I, 777). Si bien, a la altura en que tiene lugar esta declaración, en la frontera ya de su giro crítico hacia la modernidad, la consigna europeísta de Ortega había modulado hacia aquel ideal de

integración entre estos dos tipos culturales, tal y como exigía el imperativo de la sensibilidad vital que traía en nuevo tiempo. Hay por tanto un reconocimiento del valor cultural de esta tradición mediterránea, en una coyuntura histórica que por fin se muestra propicia para su efectivo desarrollo. Pero lo curioso del caso es la peculiar identificación entre este germanismo y la propia configuración de la modernidad que Ortega hace a este respecto:

Las rutas comerciales van desviándose del mar interior y transmigran lentamente hacia la tierra firme de Europa: los pensamientos nacidos en Grecia toman la vuelta de Germania. Después de un largo sueño, las ideas platónicas despiertan bajo los cráneos de Galileo, Descartes, Leibniz y Kant, germanos. El dios de Esquilo, más ético que metafísico, repercute toscamente, fuertemente en Lutero; la pura democracia ática en Rousseau, y las musas del Partenón, intactas durante siglos, se encuentran un buen día a Donatello y Miguel Ángel, mozos florentinos de germánica prosapia (I, 776).

Años más adelante Ortega se referirá de nuevo a este fondo germánico de la modernidad, en el que señala el origen de la sensibilidad subjetivista característica de esta época, afín a su radical fondo idealista. «El hombre moderno es un europeo occidental, y esto quiere decir que es, más o menos, germánico» (IV, 261), de tal manera que, al contrario que el alma meridional, propensa siempre a fundar la filosofía en el mundo exterior, «en el alemán, por el contrario, la atención se halla como vuelta de espaldas al exterior y enfocando la intimidad del individuo. Ve el mundo, no directamente, sino reflejado en su yo, convertido en 'hecho de conciencia', en imagen o idea» (IV, 263).

Sin duda, Ortega expresó siempre un gran aprecio a aquella egregia tradición filosófica que representan los grandes nombres de Leibniz, Kant o Fichte, a la que sus mentores neokantianos se encargaron de dar continuidad. De hecho, Ortega mostrará con gran orgullo su amplia formación germánica, hasta el punto de despertar en él cierto afán por ser reconocido como figura destacable dentro de esta egregia tradición, adalid de la filosofía técnica y sistemática. Y de ahí por otro lado su interés por sacar a la luz aquellos anhelados «mamotretos», al uso de los grandes nombres filosóficos de su tiempo: Husserl, Hartmann, Heidegger. Un

empeño que en el final de su obra acabará tornándose ciertamente obsesivo, en medio de las críticas más o menos insidiosas por parte de sus detractores respecto a su peculiar estilo como escritor, y que repercutirá decisivamente en su comprensión de aquella «otra modernidad» del humanismo, reacia a la pureza conceptual y el sistematismo germánicos, pero desde luego mucho más afín a su *modus dicendi*, de raíces y destino «mediterráneos». ¿Una integración fallida?

5. Europa es ciencia: el canon moderno

Como es sabido, la respuesta del Ortega neokantiano a la pregunta «¿qué es Europa?», sinónima de la pregunta «¿qué es modernidad?», resulta bastante contundente: «Europa = ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta» (I, 186). Como se ha dicho, por ciencia no entiende Ortega otra cosa que el canon epistémico que representa ejemplarmente la matemática, como saber sistemático y riguroso, y que en último término toma como canon de la modernidad. Se trata, pues, de la cifra de aquella cultura sustantiva que reclamaba para su país, más allá de la tópica identificación de la ciencia moderna con el desarrollo tecnológico:

Conste, pues, que *civilización* no es *practicismo*. Que *cultura* no es *tecnicismo*. Que si se labrara un símbolo de la Europa moderna acaso aparecieran en él una segadora y una dinamo, pero no solas: juntas habría que poner las gafas de Momsen, el martillo de Darwin y el lapicero de Wundt» (CJE, 719).

Ortega mantiene de este modo un concepto normativo de cultura, de cuño neokantiano, ajeno al sesgo utilitarista de la concepción positivista de la ciencia. Con esta idea de ciencia se apunta por otra parte a aquella forma integradora y segura de saber que logra el firme ensamblaje de ideas a partir de un cuerpo bien definido de principios ciertos. «Sistema es unificación de los problemas, y en el individuo unidad de la conciencia, de las opiniones» (I, 201). Lejos del mero amontonamiento, la cultura ha de constituirse en un todo articulado, susceptible de crecimiento interno. No en vano, en un sentido genuinamente neokantiano, la cultura se organiza en un orden sistemático que expresan las tres grandes esferas de la cultura moderna: la ciencia, la moral y la estética, el cual garantiza a su vez un orden objetivo sobre las cosas. Frente el pernicioso individualismo

español, fuente de arbitrariedad y encanallamiento, la cultura así concebida aparecía para Ortega como verdadera garantía de objetividad, desde la que se avistaba la posibilidad de instaurar un orden normativo con alcance universal. Ortega proclamaba a este respecto la *salvación en las cosas* como cifra de su primera posición en torno al problema de España:

Poco a poco –le recrimina a Unamuno en 1909– va aumentando el número de los que quisiéramos que las querellas personalistas cedieran en España la liza a las disputas más honestas y virtuosas sobre la verdad verdadera. En el naufragio de la vida nacional, naufragio en el agua turbia de las pasiones, clavamos serenamente un grito nuevo: ¡Salvémonos en las cosas! La moral, la ciencia, el arte, la religión, la política, han dejado de ser para nosotros cuestiones personales; nuestro campo de honor es ahora el conocido campo de Montiel de la lógica, de la responsabilidad intelectual (I, 259).

Las «cosas» de las que habla aquí Ortega no remiten a otra cosa que al propio orden de legalidad inmanente a la conciencia²⁷⁷. «Cuando hablo de las cosas quiero decir ley, orden, prescripción superior a nosotros, que no somos legisladores, sino legislados» (II, 34), de modo que la cifra de lo *humano*, bajo la cual se debe entender el ideal pedagógico de transformación de la realidad individual en orden a un sujeto universal, no reposa en otra cosa que en este ámbito normativo, fundamento de la cultura en sentido sustantivo. No, pues, en las peculiaridades fisiológicas, biológicas o hasta antropológicas del individuo, sino en el soporte trascendental de la gran Cultura. En definitiva, «ciencia, moral y arte son los hechos específicamente humanos» (II, 94), y lo son en tanto que remiten a aquel orden genérico de legalidad inmanente al hombre en tanto ser racional. Por ello, la «salvación» del individuo bajo esta luz se debe en todo caso al *reconocimiento* de este orden de legalidad universal, desde el cual el hombre puede trascender su caprichosa peculiaridad «subjetiva», metamorfoseándola en virtud de las exigencias de su «yo genérico», expresión de dicho orden:

²⁷⁷ «La cultura es el proceso de separación de lo objetivo y de lo subjetivo. La historia del desarrollo de la ciencia es la historia de los progresos que va haciendo la humanidad en esta faena sutilísima de cendrar el objeto, de purificarlo extrayendo de él lo que es meramente subjetivo. Lo subjetivo en el asunto de que ahora hablamos es lo afectivo, lo sentimental» (VII, 148).

Dentro de cada cual hay como dos hombres que viven en perpetua lucha: un hombre salvaje, voluntarioso, irreductible a regla y a compás, una especie de gorila, y otro hombre severo que busca pensar ideas exactas, cumplir acciones legales, sentir emociones de valor trascendente. Es aquél el hombre para quien sólo existen los bravíos instintos, el hombre de la natura: es éste el que participa en la ciencia, en el deber, en la belleza, el hombre de la cultura (II, 94).

O como advierte en una de sus lecciones en la Escuela Superior de Magisterio, fechada el 15 de diciembre de 1909:

Hay, pues, dos yoes en cada uno de nosotros: un yo que piensa conforme a la ley universal del pensar, un yo que piensa conforme a una ley individual, a mi capricho. [...] El yo que sigue la ley del pensar es idéntico a todos nosotros: es el yo humano, el yo que da la razón, que sigue a la razón: el otro es el yo individual (VII, 139).

La apelación a esta duplicidad kantiana es bastante recurrente en esta etapa²⁷⁸. Por un lado está el yo empírico, irreflexivo y espontáneo, «el hombre de la natura», determinado en sus juicios y en su voluntad por motivos puramente contingentes, relativos por ejemplo a los caprichosos condicionantes socioculturales en los que éste se halla inserto, o incluso a sus propias peculiaridades «subjetivas» de índole psicológica. Por otro lado está el ideal y descontextualizado yo trascendental, que encarna el orden de legalidad *a priori* y de alcance universal desde el que se le hace posible educar al primero, elevándolo más allá de su apego hacia lo momentáneo y particular. « $2 + 2 = 4$ lo pensamos todos –puntualiza Ortega–, sean cualesquiera nuestras diferencias individuales» (I, 139). Todo juicio con

²⁷⁸ En una carta a Rosa Spottorno desde Berlín, fechada el 8 de diciembre de 1905, apelaba ya a esta duplicidad: «¡Si vieras lo que sufro! Es la enfermedad de los dos *yos*; en mí, por desgracia –conste que es una terrible enfermedad– hay el *yo* que vive, que es un buen hombre, que es lógico en su pensar y el otro *yo* indomable, ilógico, que piensa por manías, no por razones» (CJE, 413). Un año después, en octubre de 1906, ya en Marburgo, le relata que en él «luchan constantemente dos mundos; el subconsciente, el sentimental, formado por la ciencia moderna» (CJE, 461-462). En otro momento, Ortega le explicará también bajo estos presupuestos que «hay dos mundos, el mundo de la sensación y el de la verdad; aquel es momentáneo como la sensación, éste eterno, el mundo normal, el mundo de $2 + 2 = 4$ cuya igualdad sigue siéndolo esté uno triste o alegre. Este mundo de la verdad, de lo que es en verdad –diría Platón–, es en el que vivimos cuando pensamos científicamente, el otro es el que construimos con nuestro bueno o mal humor, con nuestro bueno o mal parecer. Si mi vida intelectual se entrega a este mundo, mi vida intelectual no será verdadera, no estará conforme con lo que las cosas son en verdad: en cambio, cuanta mayor energía de régimen científico logre, será mi vida intelectual más fuerte, más honda y verdadera» (CJE, 556).

alcance objetivo rige entonces, no sólo para quien lo formula, sino para cualquiera que se haga cuestión de él, de tal modo que dicho juicio queda siempre abierto a todo sujeto de conocimiento, permitiendo una validez *intersubjetiva*.

5.1. *La modernidad como idealismo*

Como decimos, bajo estas condiciones, el hombre de la natura queda transformado en un nuevo hombre, el «hombre de la cultura», quien «busca pensar ideas exactas, cumplir acciones legales, sentir emociones de valor trascendente» (II, 94). Así, lo mismo que en el orden del conocimiento, cabe hallar también semejante duplicidad en el ámbito de la praxis: «La ética y la ley de las voliciones de los actos del querer. El ideal racional es la ley: querer lo justo es el acto en que todos debiéramos convenir: sería nuestro querer universal [...] ¿Qué hay fuera de la razón? Sustitutos, placeres inferiores, caprichos» (I, 140). Se trata en definitiva de la clásica *quaestio iuris*, desde la que la pregunta por la moral o por el conocimiento *sensu stricto* remite a una cuestión de validez o legitimidad, más allá de los mecanismos de índole psico-somática, descriptibles empíricamente, con los que tal vez cabría explicar el proceso factual del conocimiento, pero nunca *demonstrarlo* o *fundamentarlo*. Como advierte Ortega, «si el conocimiento fuera una relación facticia, supondría un sujeto y un objeto operando uno sobre otro en causalidad psicofísica, es decir, que la teoría del conocimiento supondría ya la teoría particular física y la psicofisiológica; la verdad, en general, dependería de la verdad, en particular, de la Biología» (I, 647-8).

Ortega participa así en esta etapa neokantiana del mismo espíritu trascendentalista que más tarde identificará críticamente como la «sensibilidad vital» propia de la Edad Moderna: «susplicacia y el desdén por todo lo espontáneo e inmediato. Entusiasmo por toda construcción racional» (III, 576). Al mismo tiempo, el filósofo recoge uno de los motivos que mayormente señalará como característico de la modernidad filosófica: el anclaje de la verdad del mundo en una subjetividad fundante desarraigada de todo contexto mundano. De hecho, cabe bien identificar aquel «yo que piensa conforme a la ley universal del pensar», que Ortega

señala en estos textos de juventud, con el sujeto abstracto a cuya instauración racionalista se referirá en *El tema de nuestro tiempo* como el gesto característico de la modernidad.

Más hondamente fluye desde el Renacimiento por los senos del alma europea la tendencia antagónica [al relativismo]: el racionalismo. Siguiendo un procedimiento inverso, el racionalismo, para salvar la verdad, renuncia a la vida. [...].

Siendo la verdad una, absoluta e invariable, no puede ser atribuida a nuestras personas individuales, corruptibles y mudadizas. Habrá que suponer, más allá de las diferencias que entre los hombres existen, una especie de sujeto abstracto, común al europeo y al chino, al contemporáneo de Pericles y al caballero de Luis XIV. Descartes llamó a ese nuestro fondo común, exento de variaciones y peculiaridades individuales «la razón», y Kant, «el ente racional» (III, 573).

Ortega podría haberse referido aquí a cualquiera de los textos de juventud que acabamos de ver como ejemplo de semejante paradigma de la modernidad. ¿No es aquel yo genérico, «idéntico a todos nosotros», al que apelaba desde sus convicciones neokantianas como garantía de la objetividad en medido del clima de subjetivismo imperante en España, el mismo sujeto abstracto y desubicado al que sitúa ahora en el origen de la crisis de la modernidad? «La pura intelección o razón no es otra cosa que nuestro entendimiento funcionando en el vacío, sin traba alguna, atenido a sí mismo y dirigido por sus propias normas internas» (III, 574). De este modo, lo que antes garantizaba virtudes tan elevadas como la universalidad y la libertad, ahora se percibe como una instancia equívoca y alienante, que niega la historicidad constitutiva de la vida y se sitúa más allá de las propias exigencias que ésta reclama. No en vano, en la sublimación de semejante idea de subjetividad, reposaría para Ortega uno de los motivos capitales de la crisis histórica en que se hallaría sumido el hombre occidental. En suma, y aunque no lo reconozca explícitamente, aquel Ortega de juventud era preso de la que más adelante comprenderá como la creencia fundamental del idealismo moderno: la idea de que el sujeto es portador del metro de lo real, de modo que lo real queda reducido al patrón de su medida. Como advertirá Ortega años más tarde, durante la modernidad «se creyó que con la razón se podía suplantar a la naturaleza creando de nuevo el mundo según conceptos puros, se creyó sobre todo

que podía forjarse *more geométrico* la sociedad humana» (VIII, 111). Del mismo modo, en su escrito dedicado a Kant de 1924, Ortega caracterizará al idealismo en los siguientes términos:

Primero. Idealismo es toda teoría metafísica donde se comienza por afirmar que a la conciencia sólo le son dados sus estados objetivos 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. [...].

Segundo. Idealismo es también toda moral donde se afirma que valen más los «ideales» que las realidades. 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 la subjetividad. El idealismo de los «ideales» es subjetivismo práctico (IV, 268).

Como decimos, resulta bastante fácil identificar las huellas de semejante interpretación en su ideario de juventud. Respecto a la primera caracterización metafísica del idealismo, no deja de resultar bien representativa una declaración del joven Ortega a Rosa Spottorno, donde le que expone a las claras el carácter constructivista de su propia posición filosófica:

El descubrimiento de Galileo tiene un gran valor para nosotros: tú no lo sabes aún, pero ya lo sabrás que mi filosofía es la suya: Platón, Galileo, Descartes, Newton, Kant; ahí tienes las grandes estaciones de mi filosofía; todos ellos llevan dentro de sí el gran pensamiento: la Realidad no existe, el Hombre la produce. La realidad no es lo que se ve, se oye, se palpa –sino lo que se piensa; lo visto, oído, palpado es sólo apariencia. Ejemplo: la tierra parece estar quieta: *eppur si muove*– dijo Galileo: y sin embargo se mueve. Es decir, en los ojos la tierra está quieta, pero en la razón, en la ciencia se mueve. La tierra *parece* llana; pero es redonda. ¿Dónde es redonda? ¿En los ojos? No, en los ojos es plana. ¿Pues dónde es redonda? En la Astronomía, en la Geografía; los ojos tuyos y míos, los ojos de la carne que no piensan la ven plana; pero los ojos de la ciencia la ven como redonda (CJE, 551-552).

Bajo esta luz, lo real queda establecido desde la objetividad del representar, de modo que la verdad quedaría garantizada por la propia certeza de la representación. Se trata, pues, del mismo constructivismo que reconocerá en su madurez como la posición característica de la modernidad, y que a la postre, como criticará, lejos de ajustarse a lo que son las cosas, acaba por espectralizar a éstas en el orden de la representación. «El supuesto –advertirá Ortega– indiscutible e indiscutido

que el pensador de hace ochenta años llevaba en la masa de la sangre era que no hay más conocimiento del mundo *sensu stricto* que la ciencia física, que no hay más verdad sobre lo real que la ‘verdad física’ (VIII, 257).

Respecto a la noción de idealismo ético, son asimismo bien numerosas las llamadas de primera hora para la reforma de la realidad desde el firme troquel de la Idea. Como se ha visto, para el joven neokantiano, la cultura tenía un sentido fundamentalmente normativo. Básicamente, ésta se constituía como aquella instancia reformadora del orden contingente de la experiencia «natural», atendida siempre a principios espontáneos o irreflexivos como inspiradores del juicio y de la acción. Por el contrario, la cultura constituía para él la instancia que desde su legalidad constitutiva eleva esa experiencia contingente hacia un orden incondicionado. De este modo, advierte Ortega, «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» (R, II, 46)²⁷⁹. Frente al régimen asilvestrado de lo natural-espontáneo, la cultura representa así el orden de la libertad, entendida como el sometimiento de la necesidad natural desde el horizonte del ideal. En definitiva, «al mundo que es oponemos un mundo que debe ser. Sobre la realidad trabajamos por fundar la idealidad. Ese estado de ánimo en que la idealidad halla siempre amorosa resonancia, es lo que llamo idealismo» (I, 107). No resulta nada extraño, pues, que bajo una convicción así, Ortega abrazara otro de los motivos que apuntará entre los más característicos de la modernidad, como lo es la creencia en la transformación ideal de la realidad social desde la acción revolucionaria. «Por eso Hermann Cohen –llega a declarar–, tal vez el más grande filósofo actual, escribe en su libro de *Ética* estas palabras aladas: ‘Las revoluciones son los periodos de la *Ética experimental*’ (I, 323)²⁸⁰. De hecho, de vuelta ya de semejante posición idealista, Ortega mismo entenderá el «ocaso de las revoluciones» como el fenómeno característico del nuevo tiempo allende la modernidad.

²⁷⁹ «La libertad es la ley de la cultura; cultura es lo que no cabe dentro de la Naturaleza, en la cual reina el principio de conservación de la energía» (I, 153).

²⁸⁰ «En mi entender la salud consiste en que seamos idealistas, en que estemos convencidos de que podemos formar la realidad según nuestras intenciones y que si la realidad es amarga hoy podemos con nuestro afanes convertirla en una realidad bella de mañana» (VII, 86).

5.2. El ideal científico de la filosofía

En lo referente a su idea de filosofía, desde su militancia neokantiana de juventud, Ortega no tenía en mente otra cosa que el ideal característico de la filosofía moderna de convertirse en «ciencia estricta», según la expresión que bajo este mismo espíritu empleará Husserl en su *Philosophie als strenge Wissenschaft*. «Desde Descartes –considerará a este respecto Ortega– la filosofía ambiciosa –y progresivamente– ser una ciencia» (X, 339). Efectivamente, la modernidad retoma aquel ideal griego de constituirse en una forma de saber rigurosa y exacta, con carácter apodíctico. Como es sabido, desde el neokantismo marburgués semejante ideal quedaría garantizado a partir de su orientación hacia la tarea de fundamentar en la unidad de la conciencia el conocimiento dado prototípicamente en las ciencias exactas. «Aquí tienen ustedes el lugar donde surge la filosofía. La ciencia que regula y garantiza la objetividad, en que por tanto se apoyan las demás puesto que administran meramente objetividades particulares, específicas» (VII, 241)²⁸¹. Los maestros neokantianos de Ortega habían extendido semejante pretensión al resto de las esferas de la cultura –moral, arte, derecho, religión–, dando lugar así a la fundamentación de la experiencia en todos sus ámbitos de aplicación. Se pretendía dar de este modo culminación a aquel proyecto fundamentador kantiano, condición del anhelado «camino seguro» para la metafísica, del

²⁸¹ «El neokantismo de Marburgo –precisa Cerezo– era, en verdad, una teoría crítica de la experiencia; no era sólo una epistemología, inspirada en el modelo físico-matemático; prosiguiendo en la tarea kantiana de una razón legisladora, aspiraba también a descubrir la legalidad inmanente a la práctica humana en todas sus líneas de actuación: desde el conocimiento científico a la actividad moral o a la práctica estética, desde el orden jurídico a la vida social. El método trascendental se aplicaba consecuentemente y sin restricciones, como atestigua la obra de Cohen, a la *fundación*, en sentido kantiano, de cualquier ámbito de la experiencia, o lo que es lo mismo, a la construcción sistemática y apriorística del universo de la cultura» (*La voluntad de aventura*, p. 198). En esta dirección apunta la interpretación que hace Ortega del neokantismo en *Sensación, construcción, intuición*, uno de sus primeros textos críticos con la postura de sus maestros (*vid.* I, 647-650). Otro texto que recoge bien esta concepción, esta vez desde la plena ortodoxia neokantiana: «La lógica –primer problema de la filosofía–, el conocimiento, la ciencia: buscamos el ser del conocimiento; los cuerpos, el ser de las cosas que pesan, la gravitación, la ley. La ley del conocimiento: la norma universal que cumplida nos da el ser de las cosas. El conocimiento es un pensar nuestro: pensar exacto = conocer, pensar, *nomos*. En uno y otro caso pensar es una actividad de mi conciencia» (VII, 139).

que el joven filósofo se muestra partidario: «Creo –como Cohen– que la filosofía como ciencia es función de la física; y no habrá por tanto nueva filosofía –como ciencia– mientras no haya nueva física» (EOU, 69)²⁸². A este respecto, en su memoria sobre «Descartes y el método trascendental», advierte asimismo que la tarea de la filosofía es «la reflexión sobre el conocimiento científico» (I, 395). Ortega asumía de esta manera el trascendentalismo como método genuino de la filosofía y, por ende, como gesto característico de la modernidad. Para él, «la filosofía moderna adquiere en Kant su franca fisionomía al convertirse en mera ciencia del conocimiento» (IV, 258). De hecho, el joven estudiante de filosofía había acudido a Marburgo precisamente a aprender la *Prehistoria del criticismo filosófico*, deteniéndose para ello en un hito como Descartes, padre de la modernidad, a quien, en consonancia con Natorp –partícipe de ese sesgo que criticará muchos años más tarde, consistente en traducir a ciertos grandes nombres de la filosofía desde las estrechas coordenadas del kantismo²⁸³–, incluye dentro de la tradición del idealismo trascendental como uno de sus momentos fundacionales. «Como todo clásico del idealismo –llega a advertir a este respecto– Descartes designa [...] por tarea

²⁸² Sobre la concepción neokantiana de la tarea de la filosofía, Helmut Holzhey considera lo siguiente: «Im Sinne des Kantischen Vorhabens, Metaphysik als Wissenschaftszubegründen, gewinnt Philosophie dadurch selbst den Charakter einer Wissenschaft, dass sie –von der faktischen Geltung positiv – wissenschaftlicher Erkenntnis ausgehend– diese auf ihre Voraussetzungen, d. h. die Bedingungen ihrer Gewißheit oder Geltung hin untersucht. Sie verfährt, heißt das gemäß einer terminologischen Prägung Cohens, nach *trascendentaler Methode*» (Holzhey, H., «Der Neokantianismus», *op. cit.*, p. 27). Como advierte, Nelson Orringer: «Cohen equipara la filosofía a la teoría de los principios de la ciencia y, por tanto, de toda la cultura» (*Ortega y sus fuentes germánicas*, p. 33). O como matiza Pedro Cerezo: el neokantismo era «un racionalismo de nuevo cuño, esto es, crítico-trascendental, que en directa continuidad con el planteamiento kantiano, analizaba los productos de la cultura moderna, la ciencia, el arte, el derecho, la ética y la política, para descubrir su urdimbre constitutiva y los principios inmanentes de cada esfera, su alcance o límites y sus criterios de validez» (*La voluntad de aventura*, p. 17).

²⁸³ «Marburg era el burgo del neokantismo. Se vivía dentro de la filosofía neokantiana como en una ciudadela sitiada, en perpetuo: ¡quién vive! Todo en torno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los psicologistas, Fichte, Schelling, Hegel. Se les consideraba tan hostiles, que no se les leía. En Marburg se leía sólo a Kant y, previamente traducidos al kantismo, a Platón, a Descartes, a Leibniz» (IX, 136). Así, por ejemplo, en consonancia con la clásica lectura neokantiana de Descartes (véase por ejemplo la obra de Natorp: *Descartes' Erkenntnistheorie*), Ortega observa en él al fundador *in nuce* del criticismo, y por tanto de la modernidad filosófica.

a la Filosofía la reflexión sobre el conocimiento científico, el cual está dado prototípicamente en las matemáticas» (I, 395).

En definitiva, sólo la participación en este paradigma de las ciencias exactas, obsesionado por el rigor conceptual, el carácter demostrativo y la voluntad de sistema, garantizaban la pertenencia a la modernidad. Toda otra forma de filosofía, más o menos literaria, aforística o ensayística, o no cabía ser considerada filosofía *stricto sensu*, o, por ende, no cabía ser incluida como forma cultural genuinamente moderna. En todo caso, semejantes expresiones intelectuales no responderían a aquella demanda tan urgente para el joven Ortega: *Quid iuris?*, «¿con qué razón?», a la que contrapone aquella irracionalidad propia del juicio estético, donde en último término decidiría según él «aquel grumo del individuo inasilable para el concepto, huidero, bravío, irreductible a la acción legífera de la ciencia» (I, 121).

6. Balance

A modo de balance, cabría enumerar de la siguiente manera los puntos fundamentales del concepto de modernidad que Ortega maneja desde su postura neokantiana, los cuales como decimos coinciden en lo esencial con los motivos que más tarde, desde su posición «nada moderna», se harán objeto de su crítica bajo la acusación de *idealismo* y *culturalismo*:

1. En la modernidad triunfa el canon epistémico que proponen ciencias exactas como la matemática o la física, ejerciendo un imperio que entre otras cosas repercute decisivamente en la idea que la filosofía adopta de sí misma, tanto en lo que se refiere a su tarea, entendida básicamente como una reflexión sobre el *factum* de la ciencia, como en lo que se refiere a su propio modo de expresión, orientado hacia el discurso demostrativo y sistemático, ajeno a toda intromisión de carácter poético-literario.

2. En la modernidad tiene lugar una separación tajante entre el ámbito de la naturaleza y el ámbito de la cultura, reforzado por la clásica dicotomía entre reino factual de la necesidad y reino humano de la libertad. Bajo semejante supuesto, se establece una tarea de la libertad consistente en el sometimiento del orden ciego de la naturaleza bajo el

criterio de la voluntad racional del hombre. La razón se erige así bajo el signo de su carácter imperativo, avalada por su poder ilimitado sobre un mundo susceptible por fin de su efectiva *dominación* material y del propio desvelamiento progresivo de sus más arcanos misterios. En palabras de Ortega, «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» (II, 46).

3. En la modernidad triunfa la tesis metafísica de la subjetividad como fundamento último de lo real, de tal modo que todo tipo de realidad queda reducida a pensamiento, proponiéndose de este modo la conciencia como hecho primario del universo: «La idea de triángulo es el *moi-même*; el conjunto de las ideas principales soy *yo mismo*, mi conciencia intelectual. ¿Pero qué soy yo? *Res cogitans*, es decir, no propiamente una cosa, sino una actividad. Las ideas innatas valen, pues, tanto como maneras originarias de la actividad de mi conciencia científica. No necesito, por consiguiente, pedir préstamo alguno a la sensación. Tenga yo mi *moi-même*, que en su tesoro tengo todas las cosas. *Sed cogito ergo est natura rerum*; pienso, luego las cosas *son*, luego en la unidad de mi conciencia se fundan las cosas» (I, 396-7).

4. Esta realidad fundamental del pensamiento remite en último término a un orden de legalidad común a todo ser humano, de tal manera que queda pendiente la tarea genuinamente ilustrada, consistente en educar al hombre puramente empírico en los dictados que le impone este ámbito genérico, expresión última de su *humanidad*: «Según Fichte, el destino del hombre es la sustitución de su *yo* individual por el *yo* superior. No asuste esta fórmula metafísica: ese *yo* superior no es cosa vaga e indescriptible; es meramente el conjunto de las normas: el código de nuestra sociedad, la ley lógica, la regla moral, el ideal estético» (II, 47).

5. El proyecto de la modernidad queda planteado de este modo como la realización progresiva de la tesis idealista que implica la reducción de lo real a lo ideal: «Al mundo que es oponemos un mundo que debe ser. Sobre la realidad trabajamos por fundar la idealidad. Este estado de ánimo en que la realidad halla siempre amorosa resonancia, es lo que llamo

idealismo» (I, 106). Dicha transformación de la realidad en idealidad se articularía históricamente mediante el mecanismo de las revoluciones.

6. De esta manera, la historia queda como un proceso unitario, como una suerte de línea ideal dirigida hacia la consecución de unos determinados fines racionales que le otorgan a ésta un sentido bien definido: «No es ya para nosotros la historia el proceso de encarnación de una fe escatológica, sino el engrandecimiento de la cultura y la aproximación infinita a una imagen de humanidad virtuosa y sabia» (I, 161); ya que, «si no se puede apreciar la progresión, la palabra cultura no tiene sentido, y no se puede apreciar aquélla si no se supone una dirección, si no se tira una línea guion sobre la que luego puedan marcarse los grados del avance» (I, 118). La historia queda, en definitiva, como «la realización progresiva de la moralidad; es decir de las ideas» (II, 29);

7. En consonancia con el señalado sesgo idealista de la metafísica moderna, triunfa en esta época el primado de la representación. El intelecto construye artefactos teóricos que se pretenden correspondientes con la identidad de lo real: «la Realidad no existe, el Hombre la produce». Así, en declarada desconfianza con los datos que ofrecen las sensaciones – «la realidad no es lo que se ve, se oye, se palpa, sino lo que se piensa; lo visto, oído, palpado es sólo apariencia»–, el hombre moderno adopta como punto de partida absolutamente fidedigno la evidencia de los principios racionales, de índole puramente lógica e independiente de la experiencia sensible.

8. Bajo estos supuestos, se cree, pues, que la realidad es racional; esto es, que es absolutamente reductible y asimilable a las leyes de la razón. Sólo el buen uso de esta razón, bajo la guía de sus propios principios, garantiza el conocimiento de la verdad en cualquiera de los ámbitos que ofrece lo real.

PARTE SEGUNDA: **LA CRISIS DE LA CULTURA**

I. LA DIALÉCTICA DE LA CULTURA

1. Cultura y vida

Ortega planteará un diagnóstico de la crisis histórica de la modernidad desde el análisis de la dialéctica vida/cultura, cuyo desarrollo evolucionará a lo largo de su obra a partir de su esbozo inicial en *Meditaciones del Quijote*. El filósofo se hacía cargo así del tema «más nuevo y discutido por aquel entonces en las aulas y en las revistas especializadas de Alemania»²⁸⁴, desde el que lleva a cabo una notable variación respecto a su filosofía de la cultura inicial, forjada fundamentalmente desde la ortodoxia neokantiana. En línea ahora con la fenomenología de Husserl, así como con análisis sobre el fenómeno de la cultura como los de Simmel o Spengler, el origen de las producciones espirituales no tiene lugar ya en el horizonte incondicionado del ideal, sino que se sitúa en las necesidades que le plantea al hombre la vida en su inmediatez y espontaneidad. «Para dominar el indócil torrente de la vida medita el sabio, tiembla el poeta y levanta la barbacana de su voluntad el héroe político» (I, 788). He aquí *in nuce* la tesis de la razón vital: la cultura, el pensamiento, la razón, no se fundan en ellos mismos, en sus propios principios internos, sino que, en tanto que radicados en la vida, se deben a los intereses y exigencias de ésta. Por lo mismo, la vida natural no se comprende bajo esta nueva luz como una disposición salvaje y ciega, que debe ser transformada desde una instancia normativa superior, fuera del horizonte de la temporalidad y de la historia. Muy al contrario, ahora se sostiene fundamentalmente como aquel ámbito antepredicativo donde late el propio sentido que la cultura ha de elevar a conciencia por medio de la reflexión. «Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*» (I, 755).

²⁸⁴ Morón Aroyo, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, p. 117.

Sólo, pues, mediante este ejercicio tentativo de autoalumbramiento cultural cabe la efectiva *salvación* de la vida: «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*» (I, 757). El nuevo sentido de la salvación no tiene lugar ya, pues, en las cosas objetivas de la *Kultur*, sino en la inmediatez del mundo de la vida. Ésta incumbe tanto a la circunstancia concreta en que la vida tiene lugar, como al propio sujeto individualísimo encargado de conducirla. Las cosas que aparecen en la circunstancia quedan elevadas a conciencia, rescatadas de su inmediatez originaria, al tiempo que el yo espontáneo se transforma en un yo reflexivo tamizado por la experiencia cultural. En definitiva, la vida espiritual garantiza nuestra desconexión de este mundo espontáneo y próximo, a partir de la cual se hace a su vez posible la «vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato» (I, 756). Sólo a raíz de este movimiento se nos *des-cubre* a modo *alethéutico*, se nos *revela* en las menudas cosas de la vida cotidiana su *sentido* universal y objetivo. Por medio de este rodeo táctico se permite, en fin, que las cosas inmediatas de nuestra circunstancia adquieran «carta de ciudadanía: sentido cultural» (I, 755).

La cultura toma bajo esta luz un aspecto mundano y funcional, como instancia simbólica que cumple básicamente una labor asistencial y clarificadora de la vida inmediata. Ella, advierte Ortega, «es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo oscuro» (I, 786). Por lo mismo, la vida elemental se constituye como un campo abierto de exploración, sobre el que no cabe apelar ya a nada acabado ni absoluto. Su signo es más bien el de la posibilidad y el continuo problematismo. De ahí la caracterización de la vida espiritual como recurso orientador y clarificador del hombre, a quien le queda el amparo de su ingenio imaginativo para hacer significativa su incertidumbre constitutiva; esto es, para tornar su nuda circunstancia en circunstancia *interpretada*: en *mundo* pregnante de sentido. Lejos entonces de tomarse como un ámbito autónomo de valor, la cultura queda de este modo como una instancia erigida por la fantasía humana, al servicio siempre de las urgencias de una realidad como la vida inmediata, a la que se debe respectivamente como potencia inspiradora y clarificadora. Si, como precisa metafóricamente

Ortega, la experiencia inmediata del mundo representa «el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces», poniéndose así bien de manifiesto su inagotabilidad de sentido, la cultura por su parte «es el comentario, es aquel modo de vida en que refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación» (I, 788). De este modo, al quedar en último término la vida como la fuente de todo sentido, no cabe sustituir ya a aquélla por éste, como haría toda forma de idealismo. A lo sumo, como acabamos de referir, en la cultura se asienta solamente el momento de estabilidad dentro del continuo fluir de la vida, sin que ello implique de suyo ninguna suerte de amenaza al sutil dinamismo originario de ésta. «Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad. E inventan el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla» (I, 786). El espíritu crea así aquellas formas que dan un orden a la vida, a partir del cual ésta se hace habitable y significativa. Ahora bien, se trata en todo caso de mantener siempre frescas las fuentes vitales de las que surge la respuesta cultural. En línea con Simmel, Ortega plantea de esta manera el problema de cómo puede captarse en formas culturales la fluidez y la continuidad de la vida, sin disecar la riqueza de una realidad que está en constante proceso de transformación.

Frente a las connotaciones irracionalistas que venían volcándose sobre la noción de vida, en medio del *tragicismo* de la crisis finisecular, en Ortega esta instancia resulta de suyo portadora de cierto germen de racionalidad, de un afán de claridad con el que se compensa su condición extranjera e inadaptada en el mundo. «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» (I, 788). La condición del ser humano como criatura arrojada en una circunstancia siempre problemática para él, queda compensada así por cierta propensión cuasinatural a aclararse ante las cosas, por un apetito racional hacia el mundo. La razón se constituye entonces en el órgano que posibilita una vida en plenitud, mediante el cual ésta toma posesión de sí misma: «claridad no es vida, pero es plenitud de la vida» (*ibíd.*). Aquí reside a la postre tanto su potencia justificadora, como medio para la vida *responsable*, capaz de dar cuenta y razón de sí misma,

como su capacidad de señorío frente a la circunstancia. No en vano, advierte Ortega, «sólo cuando algo ha sido pensado cae debajo de nuestro poder» (I, 785). Por otra parte, el propio hecho de que toda vida se apoye en aquellas capas de interpretaciones creadas por otras vidas, con las que queda cubierta la pura *materialidad* de la circunstancia, la salva de la pura nada: del puro sinsentido.

El mundo en que vivimos –advertirá Ortega ya en un texto de madurez (1946)– no es la interpretación ontológica del mundo, sino que esta interpretación del mundo supone la realidad de éste tal y como es *previamente* a esta interpretación. Necesitamos ponernos en claro qué es el mundo en su realidad original y prístina a fin de poder decidir si esa interpretación ontológica o cualquiera otra parece acertada o no» (IX, 756).

El filósofo respondía así al reto de la crisis de la razón ilustrada, proponiendo una restauración del sentido cultural y de la propia racionalidad desde la vida. Al fin y al cabo, advierte Ortega contra toda forma de misterismo oscurantista, «la vida se nos presenta como un problema acaso soluble o, cuando menos, no *a limine* insoluble» (I, 789). Ahora bien, lejos de una pasiva disposición natural en un sentido aristotélico, tal y como insistirá desde una postura más madura, la razón responde en todo caso a un esforzado proceso de forja a partir de su imbricación en la facticidad, en medio por tanto de las contingencias y avatares de su incierto peregrinaje histórico. El pensamiento queda así, en definitiva, como un órgano vital en proceso, movido siempre por la necesidad humana de «saber a qué atenerse».

El sentido del mundo deja entonces de quedar aplanado bajo la reducción al conjunto de los *hechos* a la que lo sometía el positivismo, del mismo modo que, como decimos, se trasciende su localización en las «grandes cosas» de la cultura sustantiva, al modo del idealismo neokantiano. Como advertirá Ortega años más tarde, sus maestros neokantianos habían necesitado de semejante rodeo para «conseguir demostrar que algunas cosas tenían, efectivamente, un ser y un sentido» (V, 218). Si bien, conviene recordar a este respecto que, como considera Villacañas, también el neokantismo fue sensible a las exigencias del

*Lebenswelt*²⁸⁵. En todo caso, para Ortega sería ésta precisamente la postrera expresión del subjetivismo de la modernidad, hasta que a partir de los años treinta incluya también a la fenomenología como el canto de cisne del idealismo. Pero hasta entonces es justamente la fenomenología la que representa el nuevo rumbo «post-moderno» de la vida intelectual, más allá del positivismo y el neokantismo, últimas estaciones de la modernidad. «No hay duda –recuerda en 1915– de que la repentina primavera que en estos últimos años para la Psicología ha venido se debe a la publicación que en 1900 hizo de sus *Investigaciones lógicas* Edmund Husserl» (VII, 526). Unos cuantos años más adelante advertirá en este mismo sentido que «la gigantesca innovación entre este tiempo y el nuestro ha sido la ‘fenomenología’ de Husserl» (V, 216). Y lo ha sido porque, de pronto, bajo ella «el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros»; esto es, por «las cosas, todas las cosas, las lejanas y solemnes –Dios, los astros, los números–, lo mismo que las humildes y más próximas –las caras de los prójimos, los trajes, los sentimientos triviales, el tintero que eleva su cotidiana monumentalidad delante del escritor» (*ibíd.*). He aquí, pues, el signo del nuevo tiempo: lo menudo y cotidiano ha comenzado a reclamar sus derechos.

2. Misión del nuevo tiempo

El nuevo tiempo impelía entonces a restituir la brecha abierta en la modernidad entre la cultura y la vida. En *Meditaciones* dejará el filósofo definitivamente trazado el perfil de esta nueva misión componedora. «Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración» (I, 790). Si en términos culturales se trataba de armonizar cierta sensibilidad mediterránea, materialista y apegada a lo concreto, con la sensibilidad germánica, engolfada en las grandes abstracciones del espíritu, el correlato epistemológico de semejante tarea pasaba por la integración entre

²⁸⁵ «Se ha dicho muchas veces –advierte a este respecto– que el vitalismo era una inclinación que indisponía a Ortega con el neokantismo. Esta afirmación, tan sesgada, se debe a nuestra imagen equivocada del neokantismo» (Villacañas, J. L., «La primera singladura de Ortega», *op. cit.*, p. 52). El profesor remite a una cita de la *Pedagogía social* de Natorp para ilustrar este equívoco: «puede comunicarse una cultura real, es decir, una actividad de la conciencia que se forma espontáneamente, no una mera cultura muerta; sólo la vida espontánea produce una nueva vida» (*ibíd.*).

impresión y concepto. Este último se constituye en el instrumento para asegurar el *sentido latente* en la *presencia* muda de las cosas, de modo que en su cometido no cabe en ningún caso «desalojar la intuición, la impresión real», suplantando las «cosas materiales» (I, 784). En definitiva, frente al primado salvaje de la impresión, no cabe ya el error de sublimar la cultura como un mundo aparte. Pero viceversa, frente a la plusvalía de la cultura, no cabe tampoco el refugio en ninguna suerte de instancia alternativa, fuera de los necesarios límites jurisdiccionales de la razón. He aquí el germen de la futura proclama: ni vitalismo, ni racionalismo. Cualquier forma de desequilibrio en este sentido conlleva un fatal desajuste. «Si la 'idea' triunfa, la 'materialidad' queda suplantada y vivimos alucinados. Si la materialidad se impone, y penetrando en el vaho de la idea reabsorbe ésta, vivimos desilusionados» (I, 813). O como advertirá Ortega en *El tema de nuestro tiempo*:

La nota esencial de la nueva sensibilidad es precisamente la decisión de no olvidar nunca y en ningún orden que las funciones espirituales o de la cultura son también, y a la vez que eso, funciones biológicas. Por tanto, que la cultura no puede ser regida exclusivamente por sus leyes objetivas o transvitales, sino que, a la vez, está sometida a las leyes de la vida. [...].

Se trata, pues, de dos instancias que mutuamente se regulan y corrigen. Cualquier desequilibrio a favor de una o de otra trae consigo irremediabilmente una degeneración. La vida inculta es barbarie; la cultura desvitalizada es bizantinismo» (III, 584).

Por lo mismo, frente al espíritu cartesiano de la cautela y la precaución característico de la modernidad, en el que se trataba de lograr una solución definitiva a la incertidumbre y la inseguridad frente al mundo desde la firme certeza del *cogito*, la nueva sensibilidad conlleva una nueva actitud jovial y tentativa ante la realidad, la cual habría comenzado a manifestarse ya por ejemplo en el terreno del arte. «Este viraje en la actitud frente al arte anuncia uno de los rasgos más generales en el nuevo modo de sentir la existencia: lo que he llamado tiempo hace el sentido deportivo y festival de la vida» (III, 608). El mundo se presenta ahora, no ya como instancia a someter desde la libertad incondicionada del hombre, ni como ámbito expuesto al cálculo o la utilidad, sino como mero campo abierto de experimentación que mantiene de suyo valor y sentido inmanente. Ya en una temprana consideración epistolar de Ortega, el estudiante a la sazón

amonestaba bajo inequívoca impronta nietzscheana el clima germánico de seriedad y rigorismo que pudo observar de primera mano en estas tierras. «Estas gentes no han averiguado aún que la vida es una fiesta, una fiesta de risa o de dolor, pero al cabo, una fiesta, es decir, un espectáculo cuyo director es un poeta y no un moralista (CJE, 461). Años más tarde, en pleno desarrollo ya de la filosofía del raciovitalismo, Nietzsche reaparecerá de nuevo en esta misma dirección, bajo el signo de la afirmación incondicional de la vida. «No menos que la justicia, que la belleza o que la beatitud, la vida vale por sí misma» (III, 603). No caben ya, pues, absolutos más allá de la finitud y contingencia de la vida misma. Si la vida pasaba a ser ahora el principio de la cultura, se trataba en todo caso de potenciarla creativamente en explotación de todas sus posibilidades, tal y como proclamaba el propio ideal nietzscheano de vida ascendente²⁸⁶. Como advierte Cerezo, «en esto consiste la ‘cultura de la persona’: hasta ahora se había tomado a la vida como un medio para alcanzar o producir valores; pero a partir de ahora, hay que atender y cuidar de la vida misma, como un valor-en-sí»²⁸⁷. La nueva cultura se acepta a sí misma como provisional e inacabada. Bajo ella no cabe aspirar a más que a perspectivas parciales de las cosas. Mas, por lo mismo, en tanto radicada en la vida, ella misma es de suyo fuente de creatividad y potencialidad.

Ortega apela a este respecto a emblemas como el maestro Eckhart o la figura de Don Juan, bajo la idea de que la vida se pone en juego desde metas in-trascendentes, como un ámbito re-creativo y de continuo descubrimiento. Así, si invocando al primero, se vive simplemente «para vivir», de tal modo que «la vida vive desde su propio fondo y mana de su mismidad» (III, 603 n. p.), la figura de Don Juan apela de manera similar a la ironía del nuevo tiempo, de signo opuesto a aquel socratismo que desconfía de lo espontáneo y somete la vida al límpido yugo de la razón pura. Se trata en definitiva de la antítesis de aquella ironía con la que Ortega definía a la cultura en su etapa neokantiana: «la cultura es siempre la negación de la naturaleza, y como en el hombre a lo natural llamamos

²⁸⁶ «Simmel –siguiendo a Nietzsche– ha dicho que la esencia de la vida consiste precisamente en anhelar más vida. Vivir es más vivir, afán de aumentar los propios latidos» (V, 191).

²⁸⁷ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 150.

espontáneo, tendremos que definir la cultura como la negación de lo espontáneo, es decir, ironía» (II, 46). Frente al dominio impositivo de la razón característico de la cultura occidental, encarnado en la figura de Sócrates, Ortega apunta ahora hacia aquel hijo ilegítimo de la modernidad, el héroe de la rebeldía ante toda suerte de Ley absoluta opresora de la pura vitalidad, quien, sin negar la razón, «reprime y burla sus pretensiones de soberanía» (III, 593).

Bajo esta luz, Ortega advertirá asimismo las exigencias que impone el descubrimiento de la concreción y la diferencia en la pluralidad de las formas de expresión de la vida humana. No cabe ya hablar de un sentido genérico y atemporal de lo humano, como si ser hombre fuera «ser siempre lo mismo». De la misma manera, frente a las pretensiones universalistas de la cultura ilustrada, autoproclamada sobre el resto de formas culturales como la expresión superior, el Romanticismo habría despertado en el hombre europeo el sentido histórico. Es, según Ortega, «el despertar de la sensibilidad europea, hasta ahora reclusa en un sueño provincial, a un horizonte de radio mucho más vasto y más universal» (III, 765). De ahí el surgimiento de disciplinas como la etnología, desde las que se ensancha el estrecho horizonte que acompañaba siempre a la unilateral concepción de la historia «universal» característica del hombre europeo. El hombre ilustrado, considera Ortega, veía «al griego del siglo V antes de J.C., o al chino como un *alter ego*» (III, 767), confundiendo su horizonte cultural con el horizonte propio. ¿No se da a este respecto en la Ilustración una firme voluntad «civilizada» por desentrañar el orden lógico del mundo frente a toda otra forma de pensar alternativa, como por ejemplo aquéllas tildadas de «primitivas»?²⁸⁸. Suprimido este sesgo eurocentrista de las Luces, la nueva sensibilidad obliga por fin a reconocer que «cada época, cada pueblo, será nuestro maestro en algo, será en un orden o en otro nuestro clásico» (III, 771). No se trata ya así de proyectar sobre el *otro* cultural o histórico el punto de vista propio, sino de *comprenderlo* en su carácter diferencial,

²⁸⁸ A este respecto, advertirá Ortega, «el hombre primitivo pensaba *menos* lógicamente que Pointcaré o que Hilbert, no porque su intelecto fuese constitutivamente ilógico o prelógico, sino porque no buscaba la logicidad con voluntad tan clara, constante y deliberada como estos dos contemporáneos nacidos en una continuidad de tradición logicista que ha durado veintiséis siglos» (VI, 23).

trascendiendo nuestra propia perspectiva, como una aportación más a integrar en el vasto sistema de las experiencias vitales en que consiste en último término la historia humana. La nueva razón, la razón histórica se presentará así como razón hermenéutica; a saber, como «el ensayo que un hombre hace de entender a los demás», a los *otros*, haciéndose por ello absolutamente «preciso que al construirla evitemos introducir en ella nuestros ideales» (III, 660).

3. El *kairós* hispánico

A la altura de esta reformulación de su idea de cultura, tras el particular despertar de su sueño neokantiano, se percibe en Ortega una cierta revaloración del subjetivismo hispánico, tan denostado por él desde el idealismo objetivista de primera hora²⁸⁹: «Larga y doliente tradición – lamentaba en 1908– tiene el odio y desdén hacia las ideas en esta tierra de sol, de énfasis y de fatalismo» (I, 175). Este subjetivismo particularista, afin al fatal «cabilismo» y «banderismo» español que venía denunciando enérgicamente desde sus primeros escritos, continúa siendo para él la expresión de la peculiar *limitación* patria. Ahora bien, por lo mismo se constituye ahora en la cifra de su ineludible *posibilidad*.

Estas conmociones son oportunas; aprendemos en ellas nuestra limitación, es decir, nuestro destino. Con la limitación que ha puesto en nuestros nervios una herencia secular, aprendemos la existencia de otros universos espirituales que nos limitan, en cuyo interior no podemos penetrar; pero que resistiendo a nuestra presión, nos revelan que están ahí, que empiezan ahí donde nosotros acabamos (I, 435).

Ortega emprendía de este modo su replanteamiento del problema de España. Ésta no podía ser ya «salvada *sin ella misma*, sin contar con sus

²⁸⁹ Ortega daba cuenta explícita de la rectificación de esta posición en la confesión que vierte en el prólogo de 1916 a «Personas, obras, cosas», obra en que se recopilan algunos trabajos de juventud fechados entre 1904 y 1912: «Hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España. Pero el ardor polémico me ha hecho cometer frecuentemente un error de táctica, que es a la vez un error substancial. Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos. Hoy me parecería más ajustado a la verdad y aun a la táctica reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal» (II, 9).

posibilidades»²⁹⁰. En definitiva, se trataba de «buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo» (I, 756). El filósofo atribuye ahora semejante peculiaridad a cierta predisposición antropológica propia del sur: la «sensibilidad mediterránea», salvaje y materialista, en la que percibe la propia condición de posibilidad de su contribución a la gran cultura europea. Éste era a la postre el específico *destino* hispánico, origen de la anormalidad cultural de este país durante la modernidad. Para Ortega, la falta de afinidad o hasta la hostilidad hispánica hacia los principios configuradores de esta época, abocaba a sucumbir o quedar menoscabado, «como las plantas del valle si se trasplantan a las cimas» (VII, 475). Mas, como decimos, se trata de un destino que no resulta ya necesariamente un óbice de cara al porvenir, a tenor del nuevo cariz que presenta el tiempo «post-moderno».

Bajo esta nueva consideración se abrían nuevos horizontes en aras de la definitiva formulación de una teoría del arte español, disciplina capital desde la que, a juicio de Ortega, se daría pie a la manifestación de aquella peculiaridad cultural hispánica. Ya desde su militancia neokantiana se hallaba este pensador sumido en la tarea de elaborar una estética española, bajo la que a su juicio se mostraría la contribución hispánica a la modernidad. Para él era claro que «a los españoles nos toca la justificación por la estética» (II, 61), ya que, como advierte Javier San Martín, «así como Ortega reconocía que en la ciencia y la moral (en sus dos vertientes) había claramente un canon de progreso, es decir, que podíamos establecer con rigurosidad que en esos terrenos la Ilustración representaba un canon con el cual medirnos, en el terreno del arte no se podía hablar igualmente porque ahí no había un canon preciso»²⁹¹. En este contexto se enmarcan sus ensayos de estética: «Adán en el paraíso», «Arte de este mundo y del otro» y «La estética de *El enano Gregorio El Botero*».

²⁹⁰ Cerezo Galán, P. *La voluntad de aventura*, p. 25. Como precisa a este respecto, «el idealismo de la praxis moral de Ortega, proponiendo una salvación desde la nada española –*ex nihilo Hispaniae*–, deja paso a una consideración más atenta de los resortes propios del alma española, de su específica capacidad cultural» (*ibíd.*, p. 26).

²⁹¹ San Martín, *La fenomenología de Ortega*, p. 72.

Ya en el primero, inspirado aún en la estética de su maestro Cohen²⁹², Ortega comenzaba a mostrar cierta conciencia de que el paradigma del neokantismo se vuelve francamente problemático a la hora de dar cuenta de la particularidad del arte español. Desde los característicos esquemas *a priori* de esta escuela, Zuloaga no encajaría como artista, sino más bien como un pedagogo o un sociólogo, por no expresar en sus cuadros «lo que la humanidad no ha podido ni podrá jamás expresar de otra manera» (II, 61), tal y como consideraba Cohen que debía hacer el arte. En Zuloaga no se daría, pues, la característica específica de esta esfera de la cultura, que bajo estos supuestos no es otra que pintar «las condiciones perpetuas de la vitalidad». Junto al mundo de leyes y generalidades que ofrecen tanto la ciencia como la ética, «el arte nace para construir este nuevo mundo de pura vitalidad»²⁹³. Su misión consiste, pues, en trascender todo particularismo en pos de aquellos temas universales comunes a la humanidad. Así, «como el referente fundamental del arte es la vida humana, el arte no puede tener otro tema que el ser humano antes que las particularidades, es decir, el hombre en cuanto *Adán en el paraíso*»²⁹⁴. Ésta sería la genuina idea pictórica desde el marco del neokantismo, y no ideas particulares como los temas regionales que Zuloaga pinta en sus cuadros, o conceptos históricos como los relativos a la España negra tan recurrente en su obra. De hecho, la obra de este pintor no constituye para Ortega otra cosa que la manifestación de la gran desdicha de la historia española: «su resistencia a la cultura moderna» (I, 534). La teoría neokantiana de la cultura, que a la sazón aparecía como válida para el análisis de la ciencia o la ética, se le revelaba de este modo como un marco inservible de cara al estudio del fenómeno del arte. «Nos encontramos, pues, con una situación embarazosa, por un lado Ortega pide la educación de España, educación en la cultura; y, por otro lado, las ideas de esa Cultura no sirven para comprender la aportación española a la estética; España se tiene que

²⁹² Cf. Orringer N., *Ortega y Gasset y sus fuentes germánicas*, op. cit., pp. 49-72.

²⁹³ San Martín J., «Ortega, filosofía alemana y posmodernidad», *Agora*, 1991, nº 10, p. 23.

²⁹⁴ San Martín, J., *La fenomenología de Ortega y Gasset*, p. 72.

justificar por el arte, pero la aplicación de las ideas estéticas de Cohen no nos dicen cómo se ha de justificar precisamente España»²⁹⁵.

De la misma manera, desde la estética de Worringer en la que se inspira el ensayo «Arte de este mundo y del otro», de 1911, el arte de Altamira tampoco se consideraría para Ortega arte en sentido estricto, sino mero instinto de imitación (I, 445). También en este caso la rigidez de la fidelidad al valor genérico de la teoría conlleva un pecado de «insinceridad», por no atenerse a lo que son aquellas cosas que, en su particularidad, no se ajustan a los dictados del molde estético preestablecido. En este caso, el canon sería incapaz de dar cuenta de la peculiaridad del arte español, de su genuina postura ante el mundo, que no es otra, como decimos, que lo que Ortega entiende como su radical sensibilidad mediterránea.

Yo llamo este fondo último de nuestra alma *mediterraneanismo*, y solicito para el hombre mediterráneo, cuyo representante más puro es el español, un puesto en la galería de los tipos culturales. El hombre español se caracteriza por su antipatía hacia todo lo trascendente; es un materialista extremo. Las cosas, las hermanas cosas, en su rudeza material, en su individualidad, en su miseria y sordidez, no quintaesenciadas y traducidas y estilizadas, no como símbolo de valores superiores..., eso ama el hombre español (I, 446).

Como se ha señalado, Ortega no observa ya en el apego impresionista hacia las cosas inmediatas ninguna suerte de vicio patrio a erradicar, sino que más bien encuentra ahora en ella un peculiar modo de ser tan respetable como el propio trascendentalismo germánico por el que clamaba en su juventud. En todo caso, se trataba de reconducir, de educar este *pathos* del sur, tiranizado por su apego hacia la impresión, y por ello tan incompatible con el clima espiritual de la modernidad; pero del mismo modo que se hacía también absolutamente necesario superar aquel otro exceso trascendentalista del norte, característico de esta época. Ésta no es otra que la mencionada sensibilidad ante las cosas, suspicaz y desdeñosa hacia todo lo espontáneo e inmediato, tal y como recordará en *El tema de nuestro tiempo*. De este modo, si aquella sensibilidad impresionista constituía el principal factor de la fatal resistencia hispánica a la cultura moderna (II, 122), la propia sensibilidad moderna se volvía también ahora

²⁹⁵ *Ibid.*, 24.

sospechosa a todas luces. En definitiva, el nuevo ideal radicaba en el justo reconocimiento y armonización de estos dos extremos del hombre occidental. «Hace algún tiempo he hablado del *pathos* del Sur, he fustigado el énfasis del pueblo español. Mal se me entendió si se me diputaba encarecedor del énfasis contrario, del *pathos* gótico» (I, 436). Sorprendentemente, contamos con una declaración a este respecto de primerísima hora, donde un joven Ortega instalado en Alemania se plantea ya de forma balbuciente esta cuestión capital de su pensamiento. Se trata de una carta de 1906 a Rosa Spottorno, donde pone bien de manifiesto esta necesidad de integración entre el puro impulso vital nietzscheano y la disciplina científica y moral de la modernidad.

Te parecerá lo que digo contradictorio y lo es por el momento. El pensamiento de los españoles jóvenes desde hoy en veinte años tiene que ser contradictorio siempre que sea hondo y sano. Porque en mí, por ejemplo, luchan constantemente dos mundos; el subconsciente, el sentimental, formado por decantación de mi raza y el intelectual, el estudiado y pensado, formado por la ciencia moderna. Yo, por ejemplo te digo, que desprecio la moral alemana y, a renglón seguido, te digo que la moral alemana es la fuerza más grande que hoy existe en pueblo alguno. En mis meditaciones quiero unir ambas tendencias opuestas en una fórmula, en un alma, en una concepción del mundo, que reconcilie ambas. No la he encontrado aún, es posible que muera de buscarla, pero si la encuentro habré inventado el secreto mágico que re-cree al pueblo español (CJE, 461-462).

El ideal de una cultura sana, sin polarizaciones excéntricas, exigía a la postre un régimen de equilibrio entre la carne y el espíritu, entre la vitalidad y la cultura, en el que no cupiera ninguna suerte de sometimiento o supremacía de un ámbito sobre el otro.

He ahí los dos polos del hombre europeo, las dos formas extremas de la patética continental: el *pathos* materialista o del Sur, el *pathos* trascendental o del Norte. Ahora bien: la salud es la liberación de todo *pathos*, la superación de todas las fórmulas inestables y excéntricas (I, 436).

Éste era en fin nuevo régimen de salud en el que, a partir de su ruptura con el neokantismo, Ortega veía la cifra del nuevo tiempo, tal y como anuncia ya en *Meditaciones del Quijote*. En esta obra expresa su convicción sobre cierto viraje de la sensibilidad europea hacia «todo lo inmediato y momentáneo de la vida», síntoma inequívoco del cambio histórico que

había comenzado a vislumbrar: «creo muy seriamente que uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX va a consistir en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias» (I, 754)²⁹⁶. Semejante variación afectaba a todas las dimensiones de la cultura y, a la postre, ponía de relieve la propia crisis de los principios básicos que habrían dirigido la trayectoria espiritual durante toda la modernidad. Si el mal no estaba ya solamente en España, sino que Europa misma se volvía un referente problemático, para Ortega parecía claro que la nueva coyuntura colocaba a su país en una situación mucho más favorable de cara a su recuperación histórica, como una suerte de *kairós* que invitaba a la esperanza²⁹⁷:

El idealismo, el subjetivismo es el modo radical de enfrentarse con la vida que llena la Edad Moderna. En su desarrollo han trabajado todos los pueblos europeos que en esos siglos han triunfado. (España solamente no ha colaborado en esa ideología: no es sino otra cara de este mismo hecho la decadencia o mengua de la existencia española durante esa época. Pues por época entendemos un clima ideal, un conjunto de principios básicos que constituyen el ambiente moral de unos siglos. Quien no tenga afinidad con esos principios o les sea resueltamente hostil sucumbe o queda menoscabado, como las plantas del valle si se transplantan a las cimas) (VII, 475).

Ortega mostraba así su confianza en la contribución hispánica para un nuevo tiempo regido por la renovadora metáfora de los *Dii consentes*, con la que se trascendería por fin el horizonte del idealismo moderno hacia un nuevo régimen espiritual más afín a la «peculiaridad» mediterránea.

Esperemos que el nuevo clima que esos dioses anuncian sea más favorable para España o lo que es lo mismo, que España colabore en la nueva tarea (VII, 476).

O como proclamará años más tarde, en el curso *¿Qué es filosofía?* de 1929, ya en el quicio de la que será su «segunda navegación»:

²⁹⁶ En 1924 pone fecha a este viraje: «Hacia 1900 se inicia en los senos del alma europea una nueva sensibilidad, o lo que es lo mismo, una nueva época histórica» (III, 1012).

²⁹⁷ A este respecto, el profesor San Martín llega a considerar que «quizás el hecho de que España no haya pasado por la modernidad, el hecho de que España no sea moderna, le posibilite acceder a la postmodernidad sin los males de la modernidad» (*ibíd.*, p. 27).

Se cierra ahora una gran época y un tiempo nuevo abre su enorme paréntesis. Porque una época es un clima moral e intelectual dominado por ciertas ideas capitales y anhelos profundos que disueltos en el aire ambiente informan la vida individual y colectiva. Hombres y pueblos de temperamento poco afín con esos imperativos de la época quedan eliminados o reducidos a un sopor histórico, a una *vitae minima*. Éste ha sido el caso de España durante los últimos siglos. El español no era, no quería ser moderno y ha preferido resistir a actuar durante las centurias de modernidad. Si hoy se incorpora es claro síntoma de que soplan vientos de otro cuadrante (VIII, 111).

Por lo mismo, si la exigencia capital del nuevo tiempo pasaba por mostrar fidelidad hacia la emergente sensibilidad para lo concreto que venía anunciando desde *Meditaciones del Quijote*, se hacía asimismo absolutamente necesario ponerse a buen recaudo de los sutiles ecos de aquella modernidad menguante. Como se sabe, los presupuestos diluidos en el presente histórico son los más difíciles de extirpar, por la naturalidad con que se asumen en nuestro trato con el mundo. Su familiaridad encubre siempre su carácter anómalo o hasta negativo. De hecho, ellos marcan la pauta de la normalidad. «¿Quién podrá combatir victoriosamente poderes tan sutiles que influyen sobre la más interna textura de nuestra personalidad?» (II, 165). Ya Nietzsche advertía a este respecto que «lo conocido es lo acostumbrado, y aquello a lo que se está acostumbrado es lo más difícil de conocer personalmente, esto es, verlo como ‘fuera de nosotros’»²⁹⁸. El rebasamiento de la modernidad exigirá en todo caso la tarea genealógica de sacar a la luz sus más íntimos y «efectivos» supuestos.

4. Baroja y Azorín: síntomas interiores

En *Meditaciones del Quijote* Ortega se referirá a Azorín y a Baroja como «dos circunstancias nuestras» (I, 757), a las que dedica sendos ensayos programados para formar parte de aquella serie de «salvaciones» o «meditaciones» anunciadas en la contraportada de la primera edición de este su primer libro; proyecto que por otro lado no llegó a realizar²⁹⁹. A

²⁹⁸ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, § 355: «Origen de nuestro concepto del conocimiento».

²⁹⁹ Vid. Inman Fox, I., Introducción a *Meditaciones y otros ensayos sobre estética*, en *Meditaciones sobre la literatura y el arte (La manera española de ver las cosas)*, Castalia, Madrid, 1988, pp. 7-40.

estas alturas estos dos escritores constituyen para Ortega la expresión de una revolucionaria estética, atendida a la materialidad y la concreción de la vida, desde la que, como se ha visto, se haría frente al espíritu trascendentalista propio de la sensibilidad germánica que habría regido la comprensión del mundo a lo largo de la modernidad. «El hombre moderno –llega a advertir Ortega– es un europeo occidental, y esto quiere decir que es, más o menos, germánico» (IV, 261). Se trata de un «nuevo modo de acercarse a las cosas», bajo el que, como advierte Cerezo, se instaura «todo un sistema de comprensión y valoración del mundo»³⁰⁰. Frente a las grandes cosas de la cultura por las que había clamado entre sus compatriotas, Ortega reivindica ahora el valor de las pequeñas y humildes cosas de la experiencia cotidiana, más accesibles desde la sensibilidad realista e impresionista del sur que desde el *pathos* trascendentalista del norte.

Yo soy un hombre español que ama las cosas en su pureza natural, que gusta de recibirlas tal y como son, con claridad, recortadas por el mediodía, sin que se confundan unas con otras, sin que yo ponga nada sobre ellas; soy un hombre que quiere ante todo ver y tocar las cosas y que no se place imaginándolas: soy un hombre sin imaginación (I, 434).

Tras la publicación de la obra de Azorín, *Lecturas españolas*, Ortega observa en este autor un representante extremo de esta sensibilidad, dado su desapego hacia los *grandes temas* de la cultura. En él sería bien visible el nuevo giro hacia las *cosas más inmediatas*, más allá de la atmósfera de aquella modernidad enferma de presbicia, atenta exclusivamente a lo excelso y lejano. Estas cosas menudas, insustanciales a primera vista, aparecen ahora bajo la promesa de su potencial significación. «Las cosas nuevas, las minas aún no denunciadas, se encuentran no más allá, sino más acá de lo ya conocido y consagrado, más cerca de vuestra intimidad y domesticidad, en torno de vuestras entrañas, llevando en inmenso filón las horas más humildes de vuestra vida» (II, 171). Azorín aparece entonces como un aliado en la tarea del porvenir, en línea con el esperanzador

³⁰⁰ Cerezo Galán, P., *El mal del siglo*, p.17.

impulso que trae el nuevo continente fenomenológico, máxima expresión filosófica de esta sensibilidad hacia lo inmediato³⁰¹.

¡Amor a lo trivial, a lo vulgar! Alcántara llama al arte español «vulgarismo». ¡Cuán exacto! Lo mejor que ha traído la literatura española en los últimos diez años ha sido los ensayos de *salvación* de los casinos triviales de los pueblos, de las viejas inútiles, de los provincianismos anónimos, de los zaguanes, de las posadas, de los caminos polvorientos – que compuso un admirable escritor, desaparecido hace cuatro años, y que se firmaba con el pseudónimo *Azorín* (I, 446).

En esta misma línea, Ortega descubre también en la obra de Baroja una muestra del nihilismo imperante, tras la quiebra de los referentes culturales de la época, bien desde un punto de vista «intra hispánico», con la crisis de la Restauración, bien desde el punto de vista europeo, dada la crisis de los principios ideológicos configuradores de la modernidad. De este nihilismo daría buena cuenta el panorama de angustia y desamparo vital que presenta el escritor en sus novelas, en las que se expresa el desasosiego y la infelicidad que provoca el vacío de aquellas «grandes cosas que pretenden llenar la vida y darle solidez racional, sentido, precio o sugestión –el arte, la ciencia, la religión, la moral, el placer–», pero que se muestran incapaces ya de constituir «una tierra firme donde poder asentarse» (II, 220). Frente a este vacío, no valía con agarrarse a aquellos principios que se mantienen de forma inercial, carentes por completo de su originario poder inspirador. «Ésta es la cultura ficticia, ornamental, farsante» (II, 291). Baroja llevaría a cabo de este modo una crítica al carácter mecánico y mostrenco que habrían adquirido aquellas «grandes cosas» de la modernidad:

El sentimiento de la insuficiencia que padecen las ideas y valores de la cultura contemporánea es el resorte que mueve al alma entera de Baroja. La guerra presente ha revelado a los menos perspicaces no pocas hipocresías, falacias, deslealtades, torpes utopismos y patéticos engaños en que vivíamos (II, 224).

De ahí el insoportable aspecto de farsa con que se le aparecería, no sólo la España oficial de su tiempo, sino también aquella cultura moderna frente a la que el escritor easonense se rebela enérgicamente, refugiándose

³⁰¹ Sobre esta cuestión, véase «Azorín y los primores de lo vulgar» (II, 291-322).

en la *sinceridad*, en la lealtad con el yo personal, como única tabla de salvación de cara a garantizar la autenticidad en medio del puro convencionalismo inercial de fórmulas y consignas. Se trata del característico gesto «bárbaro» y destructivo que Ortega había detectado en la generación finisecular. Así, la obra de Baroja fustigaría «sin conmiseración la costra de opiniones y pensamientos recibidos», interpelando «a cierto fondo insobornable que hay en nosotros [...], no sólo para el dinero o el halago, sino hasta para la ética, la ciencia y la razón» (II, 216). Ya en el *Tema de nuestro tiempo*, donde desarrollará su diagnóstico sobre la crisis de la modernidad con mayor detenimiento, Ortega aludirá en este sentido a cierto personaje barojiano que «cree en la democracia como se cree en la Virgen del Pilar» como buen representante del espíritu de los tiempos, en los que los grandes principios modernos no son ya vividos como sinceras convicciones, sino que son adoptados místicamente como ídolos huecos (*cf.* III, 585).

Bajo esta luz, Ortega da cuenta a propósito de la obra de Baroja de uno de los aspectos sobre los que profundizará en su diagnóstico sobre la crisis de la modernidad: la modernidad se hallaría consumada por agotamiento de sus «credenciales», al haber alcanzado su hora hierática, aquélla en la que el repertorio de las formas culturales se ha institucionalizado, perdiéndose la dimensión creativa y asistencial que le dio lugar. «El río abre cauce y luego esclaviza al río» (II, 226)³⁰². Es esta, pues, la sazón en que la cultura deja de cumplir su función originaria, que no es ya, como creía Ortega desde el neokantismo, sacar a la luz el orden incondicionado del ideal al que ajustar la vida natural, sino más bien asistir a esa vida elemental en sus inquietudes y necesidades concretas. Como advierte, «Baroja no es sólo un anárquico o enemigo de las leyes, sino anético o enemigo de las costumbres. Le gustan las gentes que rompen unas y otras, a fin de suscitar mejores cauces donde fluya libremente y en triunfo el elemento más sutil y expansivo: su majestad la Vida» (II, 257). Por lo mismo, si el ideal moral no consiste en la sustitución del yo natural por el yo superior de la cultura, de lo que se trata bajo esta nueva luz es de

³⁰² «Siendo la civilización un ámbito construido para que en ella circule la vida, se queda a veces hueca como un caracol sin animálcula» (II, 291).

alcanzar la *autenticidad* de ese yo. Lejos de aquel carácter normativo de la cultura de su posición idealista de juventud, el acento recae ahora en la función estimulante de ésta sobre la potencia creadora de la vitalidad. Por ello, advierte Ortega, para Baroja «no es tanto que la cultura científica y moral sea, en sus particularidades, falsa, sino que no nos hace felices, no absorbe nuestra actividad, no se apodera de nosotros. ¿No es tal, en efecto, la emoción que más o menos clara siente el hombre contemporáneo?» (II, 228). Efectivamente, el siglo XIX, «el siglo de la modernidad» (II, 166), ofrece un panorama francamente desolador a este respecto:

¡Frígida edad de vidrio que ha divinizado las retortas de la química industrial y las urnas electorales! Kant o Stuart Mill, Hegel o Comte, todos los hombres representativos de ese clima moral bajo cero, se han olvidado de que la felicidad es una dimensión de la cultura (II, 229).

Los grandes principios e ideales de la cultura moderna han dejado de hacer felices a los hombres: han dejado de entusiasmar. No se trata, pues, tanto del problematismo o hasta la falsedad de estos ideales desde el plano de la argumentación teórica, sino de que la propia convicción hacia ellos es falsa, fingida. La idea de un progreso indefinido de la humanidad puede así ser equívoca desde un punto de vista teórico, pero se trata de una idea que, por ejemplo, un ilustrado del siglo XVIII defendía con auténtica convicción en su verdad, dada su efectiva *creencia* en ella. Por el contrario, la sazón a la que se refiere Ortega es aquélla en la que se enarbola una idea como ésta, no ya sin la suficiente fundamentación racional, sino incluso sin esta forma de soporte vital. Ya el mismo Kant se había referido en *Der Streit der Fakultäten* a la necesidad de que un proyecto colectivo como la Ilustración no se mantuviera simplemente por la consistencia lógica de sus ideas, sino que a su vez, y sobre todo, dicho proyecto debía ser capaz de provocar *entusiasmo* en los participantes, como la condición espiritual de su efectiva instauración histórica. Semejante mengua sería en fin la responsable de aquella *alma desilusionada*, con la que Ortega caracterizará a un tiempo que ha perdido la pasión por sus grandes construcciones ideológicas.

En definitiva, desde la órbita de dos autores como Azorín y Baroja, Ortega pone de manifiesto algunos de los fenómenos que a su juicio darían cuenta de la acaecida crisis de la modernidad: el giro hacia lo menudo y cotidiano frente a la abstracción y aparatosidad de las grandes cosas de la cultura; el creciente peligro de falsificación de la existencia en medio de una cultura inerte, degenerada en mero conglomerado de recetas y consignas; o la mengua en el entusiasmo del hombre europeo, a pesar los elevados ideales y el propio potencial de posibilidades materiales que su cultura le ofrece. En último término, se trata de que la cultura habría dejado de ser *vital*. Más allá del valor *interno* de algunas de sus manifestaciones –por ejemplo, en el caso de la ciencia cabría hablar de valores epistémicos como la objetividad, consistencia, exactitud, carácter metódico...–, esta cultura habría fracasado en su ineludible misión de sustentar a la vida. El hombre occidental ha dejado de entusiasmarse y en definitiva de *creer* en ella.

5. El fracaso de la cultura

La cuestión del «fracaso de la cultura», bajo la que en último término se remite a la etiología de la crisis de la modernidad, la expone por vez primera Ortega con cierto desarrollo en *El tema de nuestro tiempo*. Contra lo que pudiera dar a entender semejante epígrafe, en su caso no se trata de ninguna suerte de alegato contra la cultura o la razón en aras de un retorno hacia la pura espontaneidad natural, sino de la denuncia de la característica inversión de papeles que tiene lugar en la modernidad en torno a la inevitable y necesaria relación del espíritu con la vida. Tal y como advierte Ortega, su propuesta «no significa una vuelta a la ingenuidad primigenia semejante a la que Rousseau pretendía». (III, 592). Nada más lejos, de lo que se trata en todo caso es de devolver la vida espiritual a su genuino «puesto y oficio».

El planteamiento de Ortega en esta cuestión conserva manifiestas resonancias de los análisis sobre el fenómeno de la cultura que hace Simmel en escritos como *El concepto y la tragedia de la cultura*, *El conflicto de la cultura moderna* o, como ha mostrado Orringer, su obra sobre

Goethe³⁰³. Así, como el filósofo alemán, Ortega se refiere también a la creación de formas culturales como un proceso que tiene lugar a partir de la espontaneidad creativa de la vida, en su connatural impulso por trascenderse a sí misma, por ser más vida; pero cuyo sino es objetivarse con el tiempo, independizándose de aquella originaria dinámica espiritual que les dio lugar.

La cultura –advierte Ortega– nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, «subjetividad». Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad (III, 587)³⁰⁴.

Estas formas ofrecen sin duda enormes ventajas para la vida. Por una parte, aportan orden y disciplina objetiva a la caótica espontaneidad constitutiva de la vitalidad. La cultura, advertía ya Ortega en *Meditaciones del Quijote*, «es aquel modo de vida en que refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación» (I, 788). Ésta no tiene solamente así lugar como una función vital regida por la utilidad subjetiva, sino que además ofrece la constitución de esferas objetivas de valor. «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» (III, 581). La vida crea de este modo instancias «espirituales», como la justicia, la verdad, la rectitud moral o la belleza,

³⁰³ Orringer, N., *op. cit.*, pp. 304-317.

³⁰⁴ Ortega se había referido ya en *Meditaciones del Quijote* a este proceso de objetivación de la cultura: «La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho. Forman como una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales siempre azarosas y problemáticas» (I, 755). Nótese el paralelismo de esta idea con otros textos de Simmel: «El espíritu produce innumerables figuras que continúan existiendo en una peculiar autonomía con independencia del alma que las ha creado, así como de cualquier otra alma que las acepta o rechaza» («El concepto y la tragedia de la cultura», *Sobre la aventura*, p. 204). «Offenbar nämlich sprechen wir von Kultur, wenn die schöpferische Bewegung des Lebens gewisse Gebilde hervorgebracht hat, an denen sie ihre Äußerung, die Formen ihrer Verwirklichung findet, und die ihrerseits die Flutungen des nachkommenden Lebens in sich aufnehmen und ihnen Inhalt und Form, Spielraum und Ordnung geben: so die sozialen Verfassungen und die Kunstwerke, die Religionen und die wissenschaftlichen Erkenntnisse, die Techniken und die bürgerlichen Gesetze und unzähliges andere» («Der Konflikt der modernen Kultur», en *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, Gesamtausgabe, Band 16, Suhrkamp, 1999, p. 183).

que, al contrario del tipo de funciones de carácter puramente «biológico», adquieren un valor en sí más allá de la originaria función de utilidad de la que surgen³⁰⁵. Por otro lado, el *factum* de encontrarse de antemano toda vida individual con un conjunto de formas culturales ya establecidas, facilita que ésta pueda desarrollarse a sí misma sin necesidad de estar continuamente proponiendo soluciones culturales a todos los problemas que se le plantean. La cultura permite de esta forma un decisivo ahorro de energías para el hombre, brindándole la holgura necesaria de cara al desarrollo del estilo personal de su vida.

No obstante, pasado el instante germinal y genuinamente creador de la cultura, en el que ésta mantiene aún el contacto con los problemas radicales que la han inspirado, llega un momento en que sus formas adquieren autonomía propia, imponiéndose de forma inercial a aquella individualidad creadora que les dio origen. «La recepción que ahorra el esfuerzo de la creación, tiene la desventaja de invitar a la inercia vital. El que recibe una idea tiende a ahorrarse la fatiga de repensarla y recrearla en *sí mismo*» (VI, 428). Se da entonces un desarraigo de la cultura respecto al ámbito originario de la vida. Las soluciones culturales, los sistemas de representación y de valoración del mundo, las opciones estéticas, etc., fosilizan y se mantienen como una mera disposición automática. Es la hora hierática de la cultura, la sazón en que ésta se erige como una entidad extraña frente a la propia subjetividad que le dio lugar.

Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró. Ob-jeto, *ob-jectum*, *Gegenstand* significan eso: lo contrapuesto, lo que por sí mismo se afirma y opone al sujeto como su ley, su regla, su gobierno (III, 587).

En semejante coyuntura, las formas culturales se imponen de manera irreflexiva. La adhesión del hombre hacia ellas no queda fundada ya en la

³⁰⁵ «Justicia, verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas, y no sólo en la medida en que son útiles para la vida. Consecuentemente, las funciones vitales en que esas cosas se producen, además de su valor de utilidad biológica, tienen un valor por sí. En cambio, el páncreas no tiene más importancia que la proveniente de su utilidad orgánica, y la secreción de tal sustancia es una función que acaba dentro de la vida misma» (III, 582).

convicción racional, sino que se da de manera mecánica e irresponsable. «Por inercia mental, por hábito, por superstición –en definitiva, por tradicionalismo–, sigue adherido a las viejas tesis racionales, que exentas ya de razón creadora se han anquilosado, hieratizado, bizantinizado» (III, 585). Se da, pues, una inversión de papeles, en la que la cultura deja de funcionar como un estímulo para la vida. El creador se postra ahora ante su creación. Por ello las formas instituidas se tornan en instancias que ya no mueven a la vitalidad, que no la arrebatan, sino que a lo sumo la arrastran de forma ritual y dogmática. Por una parte, porque, como se ha señalado, al mantenerse como una disposición natural, no se tiene ya en cuenta su razón de ser, su sentido, sino que en todo caso se vive de sus producciones «sin haber reproducido previamente ni su génesis ni el proceso de evidenciación y de justificación de las mismas»³⁰⁶. Y por otro lado, porque, dada su lejanía, bien por su abstracción, bien por su carácter arcaico, no son asumidas con auténtica convicción, sino de forma meramente convencional. No en vano, advierte Ortega, «el llamado ‘hombre culto’ aparece siempre en épocas de cultura muy avanzada y que se compone ya de puros tópicos y frases» (VI, 429). Como se ve, se retoma aquí la hipocresía de aquella «cultura ficticia» que ya había denunciado años antes, a propósito de sus comentarios sobre Baroja, frente a la que vuelve a proclamar el imperativo de la sinceridad:

En las épocas de reforma como la nuestra, es preciso desconfiar de la cultura ya hecha y fomentar la cultura emergente –o, lo que es lo mismo, quedan en suspenso los imperativos culturales y cobran inminencia los vitales. Contra cultura, lealtad, espontaneidad, vitalidad (III, 588).

Ahora bien, como decimos, el «tema de nuestro tiempo» impone una oposición, tanto a la actitud venerativa hacia la cultura, como al propio gesto «bárbaro» de la pura negación cultural que ya tempranamente había detectado Ortega en la «sinceridad» de los hombres del 98. Recuérdense en este sentido las diatribas contra el «afán de sinceridad» de Unamuno, por lo que tenía de «huida de todo convencionalismo, llámese lógica, ética, estética o buena crianza» (II, 47). Contra todo «retorno a la naturaleza», no

³⁰⁶ García-Gómez J., *Caminos de la reflexión, La teoría de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, p. 46.

puede haber vida en plenitud sin códigos culturales que la regulen y la hagan significativa, abriéndole la posibilidad de tomar posesión de sí misma y, por tanto, de conducirse bajo el signo de la libertad. «¿Cabe –se preguntará Ortega– en lo humano sustantiva y formalmente la sinrazón como autenticidad o es no más que un síntoma notorio de crisis y de existencia en falso?» (VI, 439). De hecho, si este movimiento hacia lo primitivo se consolida, «puede convertirse en una insensata destrucción de lo que ha tardado siglos y siglos en edificarse» (V, 638). Pero del mismo modo, no cabe erigir a la cultura como una entidad ajena a la espontaneidad vital, convirtiéndola en un mero repertorio de respuestas cuasi-instintivas, como una segunda naturaleza bajo la que la vida queda fatalmente relegada a su primitivismo inercial, adicta a un repertorio anónimo de respuestas que son tomadas de suyo como válidas. En el fondo, tanto una como otra alternativa constituyen dos formas de barbarismo: por un lado, el propio de quien, negando la cultura, halla su refugio en la compulsión instintiva; pero por otro, aquel característico de quien, abandonándose pasivamente a ella, acaba por ritualizar mecánicamente sus fórmulas. En definitiva, advierte lacónicamente Ortega: «la vida inculta es barbarie»; pero, por lo mismo, «la cultura desvitalizada es bizantinismo» (III, 584). El esencial impulso de la vida de trascenderse a sí misma, de «ser más vida», sólo se hace posible desde el elemento cultural. Por ello, frente a estos dos extremos, la misión del nuevo tiempo pasa por hacer tornar a la cultura a su genuina función de servir a la vida. «La vida debe ser culta, pero la cultura tiene que ser vital» (*ibíd.*). Frente a una cultura inercial que ha perdido la justificación de sí misma, se trata de crear un sistema vivo de ideas y valores que sienta las condiciones necesarias para llevar a cabo una vida plena, regida por principios y normas de las que ella misma dé cuenta y razón críticamente. En definitiva, lejos de tomarse como un ámbito autónomo de valor, la cultura ancla sus raíces en este ámbito preintelectual, al que se debe y ante el cual cobra verdadero sentido.

II. LAS CRISIS HISTÓRICAS

1. Ideas y creencias

A partir de los años treinta se producirá una nueva modulación en la idea de cultura de Ortega, en consonancia con su replanteamiento de la idea de vida en clave ontológica, bajo el cual ésta se entiende básicamente como el problema a resolver por parte de un «alguien», de un «yo» fatalmente arrojado en ella. Esta profundización en sus más fundamentales intuiciones filosóficas le obliga a Ortega a considerar la cultura, no ya como «aquella mediación en la inmediatez, o si se prefiere, el rodeo reflexivo o la vuelta de lo inmediato, no para esquivarlo, sino para recuperarlo en su sentido inmanente»³⁰⁷, sino como la inexorable respuesta del hombre de cara a la resolución de semejante problemática existencial. Por lo mismo, la cultura no se caracteriza ya tanto por su carácter de lujo vital, movido por el propio impulso característico de la vida de trascenderse a sí misma, tal y como Ortega proclamaba en los años veinte, sino que ahora se resalta más bien su dimensión desesperada, como «movimiento natatorio» en el naufragio de la existencia³⁰⁸. Este esencial carácter problemático que define a la vida humana atañe así tanto a la perentoria necesidad de aclararse del hombre, de *saber a qué atenerse* ante la extraña *circunstancia* que le hace frente en el drama de su personal vida, como a la propia necesidad de inventar un repertorio de respuestas con el que realizarse en medio de ella, a falta de un plan de acción «natural», como ocurre por ejemplo con el instintivo animal. En *Misión de la universidad*, de 1930, Ortega propone una definición de cultura que ya es consonante con estos nuevos matices:

Cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas *desde* las cuales el tiempo vive. Porque no hay

³⁰⁷ Cerezo Galán, P. *La voluntad de aventura*, p. 78.

³⁰⁸ «Toda cultura es un movimiento natatorio para intentar salvarse, porque uno siente ahogarse» (VI, 1112).

remedio ni evasión posible: el hombre vive siempre desde unas ideas determinadas, que constituyen el suelo donde se apoya su existencia. Ésas que llamo «ideas vivas o de que se vive» son, ni más ni menos, el repertorio de nuestras *efectivas* convicciones sobre lo que es el mundo y los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles son menos (IV, 556).

Como se ve, Ortega no ha perfilado aún terminológicamente la distinción que hará pocos años más tarde entre ideas y creencias. Así, lo que aquí denomina «ideas vivas» apunta a lo que pocos años más tarde llamará «creencias», entendidas como aquel ámbito de sentido que opera «ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo» (V, 663), en contraposición con lo que en nuestro trato intelectual con las cosas representan las «ideas», cuyo perfil sí resulta de hecho tematizable para el propio pensamiento. A diferencia de nuestro «natural» *contar con* las creencias, cabe pues elevar a conciencia el contenido de las ideas, como ocurre por ejemplo con las teorías científicas; en definitiva, cabe *reparar en* ellas. Por ello la función que ejercen en el hombre estas dos instancias es muy diferente:

De las ideas-ocurrencias –y conste que incluyo en ellas las verdades más rigurosas de la ciencia– podemos decir que las producimos, que las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es... vivir *de* ellas (V, 662).

Las «ideas vivas» o creencias constituyen entonces una suerte de figura de mundo, una *Weltanschauung* sobre la que se soporta la vida en su ineludible tarea de realizarse a sí misma. En ella se juega nuestra interpretación sobre lo que son las cosas y nosotros mismos en nuestra relación con ellas. Poco más tarde, al hilo de su importante curso sobre la técnica de 1933, Ortega incluirá a la cultura material dentro de este ámbito previo. Ello lo hará en el escrito *En torno a Galileo*, otro curso del mismo año no menos crucial, donde el filósofo llama la atención sobre las que considera «dos verdades claras»:

1º, toda vida de hombre parte de ciertas convicciones radicales sobre lo que es el mundo y el puesto del hombre en él –parte de ellas y se mueve dentro de ellas; 2º, toda vida se encuentra en una circunstancia con más o menos técnica o dominio sobre el contorno material (VI, 382-383).

Entonces, no se trata de que la cultura deba ser vital, como una opción entre otras, sino que lo es de suyo, por su propia índole. La cultura es estructuralmente vital. Sólo desde ella la vida se vuelve significativa. Como suele insistir Ortega, la vida humana, el radical acontecimiento de encontrarse de antemano un yo teniendo que hacer algo en una circunstancia, necesita decidirse y, por lo mismo, justificarse a sí mismo en sus decisiones³⁰⁹. La vida no nos es dada hecha, sino que precisamente consiste en la tarea de tener que hacérsela *motu proprio*, dando cuenta y razón del sentido de lo que hacemos. «Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir» (VI, 47). La cultura se constituye entonces como el auténtico suelo en el que la vida despliega todas sus potencias. «Es ella el plano de la vida, la guía de caminos por la selva de la existencia» (IV, 558). Por ello, de lo que se trata es de garantizar que no extravíe en esta función originaria, que no desarraigue de ese sustento vital que le da lugar. Se trata por tanto de una cuestión decisiva, en la que se pone en juego la propia buena ventura de la vida. Si la vida pierde su tensión creadora y se abandona al abrigo de la comodidad que la cultura le garantiza, ésta acaba por deprimirse por falta de iniciativa. En esta situación, la vida se ve arrastrada, a merced de un elemento en el que no se reconoce, que siente como *extraño* por no brotar de sí misma. Sólo entonces la cultura acaba malogrando su esencial servicio hacia la vida. Aquel sistema de «ideas vivas» se convierte en una instancia mostrenca e inerte.

No obstante, el fenómeno es inevitable. La rebelión de la cultura frente a su creador no es un hecho accidental, sino que más bien constituye su

³⁰⁹ «Toda vida, por fuerza ‘se planea’ a sí misma. O lo que es igual: al decidir cada acto nuestro nos decidimos *porque* nos parece ser el que, dadas las circunstancias, tiene mejor sentido. *Es decir, que toda vida necesita –quiera o no– justificarse ante sus propios ojos.* La justificación ante sí misma es un ingrediente consubstancial a nuestra vida. Tanto da decir que vivir es comportarse según un plan como decir que la vida es incesante justificación de sí misma. Pero ese plan y esa justificación implican que nos hemos formado una ‘idea’ de lo que es el mundo y las cosas en él, y nuestros actos posibles sobre él. En suma: *el hombre no puede vivir sin reaccionar ante el aspecto primerizo de su contorno o mundo, forjándose una interpretación intelectual de él y de su posible conducta en él*» (IV, 557).

propio efecto estructural. En el prólogo de 1941 que dedica a *Las épocas de la historia alemana*, de Johannes Haller, Ortega insiste a este respecto:

Toda creación humana tiene una raíz en la forzosidad y es, por lo pronto, un menester. Mas una vez lanzada, la creación tiende a rebelarse contra su origen y hacerse independiente (VI, 34).

Efectivamente, aquellas convicciones sobre las que se le hace posible al hombre desarrollar su vida, no suelen nacer de su propia inspiración, sino que más bien las recibe de su «medio histórico», de su *tiempo*, como una herencia que es a la vez don y condena. Ya bien tempranamente Ortega se daba cuenta de este *factum*:

El individuo al llegar al mundo se encuentra con que éste estaba ya hecho: formas de socialidad, usos, costumbres, opiniones, prejuicios, proyectos, valoraciones –todo un cúmulo de productos espirituales que recibe en la primera parte de su vida, que van acomodándose en los ámbitos aún vacíos de su conciencia y que sin haberlos estrictamente creado él, se encuentra a la mitad de la vida, cuando despierta la plena espontaneidad, con que constituyen las bases, la estructura radical de su ser psíquico, en una palabra con que son él mismo (VII, 234).

Aquel repertorio de soluciones que inventa el hombre para hacer frente a sus individuales y, por tanto, *auténticas* necesidades vitales, tanto de carácter espiritual como de carácter material, acaba convirtiéndose con el tiempo en una mera disposición para los sucesivos herederos. Es éste el momento en el que la cultura se va fraguando poco a poco en mera receta, ajena a los originarios intereses vitales que le dieron lugar. Su subsistencia no se nutre ya entonces de su poder inspirador, sino de su mero carácter inercial, bajo el que la cultura pierde el sentido y la razón de sí misma.

De aquí –advierte Ortega– que el hombre ya heredero de un sistema cultural, se va habituando progresivamente, generación tras generación, a no tomar contacto con los problemas radicales, a no sentir las necesidades que integran su vida y de otra parte a usar modos mentales –ideas, valoraciones, entusiasmos– de que no tiene evidencia, porque no han nacido en el fondo de su propia autenticidad» (VI, 429).

Es esta la ocasión que da lugar a la *crisis* en su sentido más estricto. Ciertamente, cabría señalar, el mismo elemento constitutivo de la cultura no es otro que la crisis, entendida como la tensión consustancial a su

dialéctica permanente de conservación-negación, manifiesta en su continua exposición a la inercia y a la innovación. Ahora bien, como ya se ha visto, en este *continuum* se dan ocasionalmente coyunturas especiales, en las que el dispositivo de la cultura se vuelve radicalmente problemático para el hombre. Son aquellas horas fatídicas, cuando «al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo» (VI, 421-422). Se trata, pues, de un estado de ausencia de verdadero sentido y orientación, de nihilismo, en el que el hombre vuelve a no saber a qué atenerse ante las cosas y ante sí mismo. En esta situación el aferramiento a las soluciones de la cultura se torna fingido. Éste no tiene ya lugar desde la sincera convicción, sino más bien desde la propia resignación ante la ausencia de creencias positivas. Son por tanto coyunturas en las que el hombre «se mueve de acá para allá sin orden ni concierto; ensaya por un lado y por otro, pero sin pleno convencimiento, se finge a sí mismo estar convencido de esto o de lo otro» (VI, 422). En suma, son épocas de *falsificación* de la existencia.

Pero por otro lado, la crisis tomada en este sentido no deja de ser un fenómeno de plenitud, surgido en aquellos momentos en que la cultura adquiere un grado tal de desarrollo y complejidad, que su disposición deja de ser rentable para los intereses del hombre. Es la hora en que éste se ahoga en su propia riqueza, cuando no ya la circunstancia desnuda, sino la propia cultura se vuelve caótica, devolviendo al hombre a su originaria situación de incertidumbre e inseguridad: al naufragio vital.

Una vez más, el hombre naufraga en su propia riqueza. La cultura o sabiduría no se nos presenta como una clave que nos permite dominar el caos y la confusión de la vida, sino que ella misma, por su crecimiento fabuloso, se ha convertido, a su vez, en selva donde el hombre se pierde (V, 636).

No obstante, el hombre no tolera el vacío. La coyuntura de la crisis aparece a su vez como una oportunidad para el acto genuinamente creador. A cuerpo limpio con los problemas *reales* que plantea tal situación, las crisis históricas constituyen de suyo la condición para el surgimiento de una cultura auténtica, manada «desde el fondo sincerísimo

y desnudo del propio yo personal» (VI, 430). Se trata en definitiva de la encrucijada que da lugar a todo *renacimiento*, cuando urge *retirarse* de toda forma tradicional y mostrenca para hacer surgir lo nuevo. «Ese dejar de creer en el sistema de mundo en que se creía hasta la fecha, ese hecho que una y otra vez ha acontecido en la historia de que el hombre se sacuda la cultura tradicional y se quede desnudo de ella» (VI, 432). Frente a la complicación de una cultura sobrecargada, sobreviene la necesidad de una simplificación de las formas. Ahora bien, ello no implica ninguna suerte de ruptura absoluta con pretensiones de refundar el mundo de nueva planta, al modo cartesiano. De lo que se trata más bien es del aquilatamiento del propio pasado. Lejos, pues, de toda suerte de *nuevo comienzo* ajeno a la historia, se trata en todo caso de reprimar la tradición, de *autentificar* sus principios en función de los nuevos problemas y necesidades, abriendo hacia un nuevo *nivel* de profundización. En suma, y a diferencia también del espíritu heideggeriano de la *Abbruch*, Ortega apunta hacia la *absorción* del pretérito característica de la *dialéctica real* inherente al movimiento de la historia³¹⁰.

2. La crisis histórica como destino «natural» de la modernidad

Bajo esta luz, la crisis de la cultura moderna mantiene un aspecto «natural», como un episodio que forma parte de su proceso normal de maduración. Ciertamente, el fenómeno de la crisis remite a la propia *historicidad* constitutiva de todo lo humano, bajo la que inexorablemente toda creación está *a nativitate* expuesta a su más o menos inminente consumación. Es el eterno peregrinar que Ortega proclamará a partir de los años treinta desde el credo de la razón histórica:

Al no poseer el hombre «naturaleza» y carecer de ser fijo, ni él ni nada en él son cosa quieta. Consiste en pura movilidad y agilidad. Ahora es y hace tal cosa, *porque* antes fue e hizo tal otra, y *para* ser o hacer mañana otra tercera. Todo en él, pues, viene de algo y va a algo.

³¹⁰ «El hombre 'va siendo' y 'des-siendo' –viviendo. Va acumulando ser –el pasado–: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica –es la *Realdialektik* con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey, el hombre a quien más debemos sobre la idea de vida» (VI, 72).

Está siempre en viaje, *in via*, decían los teólogos medievales, sin darse bien cuenta de lo que decían (VI, 779).

La historia tiene así lugar como proceso continuo de creación y destrucción de aquel suelo de convicciones sobre el que se asienta el acontecer de la vida humana. «La historia –proclama Ortega– es, ante todo, la historia de la emergencia, desarrollo y desaparición de las vigencias sociales» (V, 356), de modo que la época moderna no constituye otra cosa que un determinado «sistema de ideas, valoraciones e impulsos que ha dominado y nutrido el suelo histórico» sobre el que ha vivido el hombre europeo durante un tiempo determinado (VI, 372). Como es bien sabido, la cifra de este sistema de creencias no es otra que el idealismo y el racionalismo; a saber, la «creencia de que el ser primario de hombre consiste en pensar, que su relación primaria con las cosas es una relación intelectual» (VI, 470), así como la propia fe en la razón pura como instancia infalible de cara al progresivo conocimiento y dominio de lo real. La crisis de la modernidad se entiende así como una quiebra de esta peculiar fe, análoga a la propia quiebra de la fe en Dios que provocó la crisis del mundo medieval. Entonces, la propia modernidad se torna ahora en *tradición*, infiel al propio espíritu *crítico* que le dio lugar. No en vano, recordará Ortega, en su sentido genuino «modernidad significa, por lo menos, germinalmente ilegitimidad –vida sin firme sacramento» (IX, 1305). Ella misma habría entonces degenerado en un conglomerado de prejuicios que habrían acabado arrastrando al hombre, en una hora en la que el individuo tiende «a no hacerse cuestión de las cosas, a no sentir auténticas necesidades, ya que se encuentra con un repertorio de soluciones antes de haber sentido las necesidades que provocaron aquéllas» (VI, 429). Precisamente por ello, urgiría más que nunca el genuino espíritu de la crítica, sólo que esta vez se trataría de ponerse en guardia contra los propios mitos modernos, en aras de volver a hacer pie sobre una cultura *auténtica*.

El pasado y la tradición tienen sobre nosotros una mística autoridad; lo que contienen lo hallamos cuando nacimos, ya hecho, solemne y como eterno. La tradición nos dice cálidas palabras de madre, tiene dulce voz de conseja, voz lenta y letal de nodriza que cuenta el buen cuento sabido junto al fuego en invierno. Pero la

historia nos exige ahora que rompamos con todo eso, que seguemos las amarras y nos lancemos a alta mar en ruta ignota. Lo exige imperativamente porque si no, si perpetuamente insistimos en el pasado no llegará nunca a ser pasado: la historia se estancará y el pulso apasionado de la vida quedará muerto en las venas del hombre (VII, 548).

¿No será ésta la verdadera, la *auténtica* modernidad, no en su vertiente utópica e idealista, sino en su sentido genuinamente crítico? ¿Y no convertirá todo esto a su vez a Ortega en un pensador genuinamente moderno, esto es *crítico* frente a la propia modernidad?

3. Sensibilidad y generación

A propósito de esta dinámica de los cambios históricos, Ortega se había referido durante su llamada «etapa vitalista» a cierta predisposición colectiva a partir de la que a su juicio tendrían lugar las variaciones históricas. Se trata de lo que denomina como la «sensibilidad vital»: una suerte de instalación radical, a modo de disposición anímica, de *Stimmung* colectivo diluido en el ambiente histórico, sobre el que se constituirían los sistemas de comprensión y valoración del mundo que configuran y predisponen a cada época. «Lo que pensamos y hacemos –advierte Ortega– es resultado de un clima sentimental que traemos al mundo, de una intuición o sensación primaria, simiente de todo lo demás» (II, 626). En cierto modo, este fenómeno es equiparable al *espíritu de la época* hegeliano, en tanto que unidad interna de todas sus manifestaciones culturales. Se trata a la postre del ámbito a partir del cual se abre la perspectiva sobre el mundo. Por ello, la sensibilidad vital constituye para Ortega el «fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época» (III, 562).

En tanto que sensibilidad, su localización tendría lugar, no tanto en el orden de los sistemas simbólicos que codifican el mundo, sino más bien en el propio modo de experimentarlo, anterior al modo de concebirlo y representarlo³¹¹. Ya a la altura de 1912, en unas reflexiones sobre la

³¹¹ En las conferencias de 1916 dictadas en Buenos Aires, Ortega empleará el término «tesitura» para designar el «fenómeno de la propensión a una cierta clase de objetos y la ceguera o preterición nativa de otros». Esta propensión tiene una doble dimensión individual y colectiva: «Cuando pensáis en vosotros, si queréis

historia inéditas hasta su publicación en las nuevas *Obras Completas*, vertidas en un curso sobre «Tendencias actuales de la filosofía», se refería Ortega en este sentido a la «unidad de la conciencia de una época», encarnada en cierta «sensibilidad difusa y general que no es sólo una teoría, ni sólo una querencia política, ni sólo un temblor artístico genuino, [...], sino algo a ultranza de todo esto previo, más hondo y verdaderamente original pues en él se origina todo lo demás» (VII, 244). Como advertirá años más tarde, en esta instalación preteórica se juega ni más ni menos que la comprensión de lo histórico.

La idea de que todo influye en todo, de que todo depende de todo, es una vaga ponderación mística, que debe repugnar a quien desee resueltamente ver claro. No; el cuerpo de la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada un orden de subordinación, de dependencia entre diversas clases de hechos. Así, las transformaciones de orden industrial o político son poco profundas; dependen de las ideas, de las preferencias morales y estéticas que tengan los contemporáneos. Pero, a su vez, ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada (III, 562).

Junto a esta sensibilidad vital, Ortega considera a las *generaciones* como el auténtico agente del movimiento histórico. Alternativamente a lo que considera dos tendencias erróneas dominantes en el panorama de la filosofía de la historia, una interpretación colectivista y otra individualista de la realidad histórica, Ortega propone su idea de generación, mediadora entre estas dos corrientes, como la más apropiada para la comprensión del agente motriz de las variaciones epocales. «La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos» (III, 563). Entonces, ni el individuo señero abstraído de un elemento colectivo en el que, en caso de ser bien recibida, una nueva sensibilidad quedaría disuelta, ni la pura colectividad ajena a una individualidad rectora:

observaros, fatalmente lleváis también una tesitura, y lo que encontráis dentro es lo que en la familia, es lo que en la nación, es lo que en última instancia en la evolución humana se os ha enseñado a adoptar de lo íntimo» (cf. VII, 525).

No cabe, pues, separar los «héroes» de las masas. Se trata de una dualidad esencial al proceso histórico. La humanidad, en todos los estadios de su evolución, ha sido siempre una estructura funcional, en que los hombres más enérgicos –cualquiera que sea la forma de esta energía– han operado sobre las masas, dándoles una determinada configuración (*ibíd.*).

La historia se mueve de este modo gracias a cierta «comunidad básica entre los individuos superiores y la muchedumbre vulgar», sobre la cual se hace posible que la individualidad egregia tenga efecto sobre la masa. En definitiva, las generaciones se constituyen como «un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzada sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada» (*ibíd.*). En tanto trayectoria, la generación queda entonces proyectada en un tiempo limitado, el «ámbito de la existencia», que, sin llegar a determinarla –dado el señalado carácter *vital*, que no físico, de dicha trayectoria–, le imprime un doble elemento de fatalidad. La figura del tiempo aparece bajo esta luz como *misión* y como *destino*. Sin posible elección previa, toda generación es heredera de unas determinadas formas –una serie de ideas, valoraciones o instituciones– que la predisponen para su despliegue hacia el futuro, instalándola en una determinada *altitud vital*. Es el tiempo irreparable, mas «no el tiempo abstracto de la cronología, que es todo el llano, sino el tiempo vital, lo que cada generación llama ‘nuestro tiempo’». Un tiempo, en fin, siempre en trance de ganarse o perderse a sí mismo, que por tanto «tiene siempre cierta altitud, se eleva hoy sobre ayer, o se mantiene a la par, o cae por debajo» (IV, 387).

Del mismo modo, cada generación conlleva una sensibilidad propia, la cual reclama su autoafirmación frente al carácter convencional y acabado de la herencia recibida. «Lo hecho por otros, ejecutado, perfecto, en el sentido de concluso, se adelanta hacia nosotros con una función particular; puesto que no lo hemos labrado nosotros, tendemos a creer que no ha sido obra de nadie, sino que es la realidad misma» (III, 564)³¹². La

³¹² «El individuo al llegar al mundo se encuentra con que éste estaba ya hecho: formas de socialidad, usos, costumbres, opiniones, prejuicios, proyectos, valoraciones –todo un cúmulo de productos espirituales que recibe en la primera parte de su vida, que van acomodándose en los ámbitos aún vacíos de su conciencia y que sin haberlos estrictamente creado él, se encuentra a la mitad de la vida, cuando despierta la plena espontaneidad, con que constituyen las bases,

historia presenta de esta manera una doble faz al conformarse como un conglomerado de formas institucionalizadas desde las que la fuerza creadora de la individualidad o, en este caso, de esta suerte de sujeto colectivo que supone una generación, queda en predisposición, bien de ahogarse en el mar de lo disponible, sucumbiendo al poder cosificador de las formas heredadas, bien de afirmarse en su espontaneidad creadora. Por ello, a partir de esta dialéctica natural entre la inercia de la tradición y la potencia innovadora de cada generación emergente, resultarían a juicio de Ortega dos tipos de época: o bien una «época cumulativa», o bien una «época polémica».

En el primer tipo reinaría una homogeneidad entre lo recibido y lo propio, de tal modo que la generación en cuestión conservaría su herencia en armonía con su novedad propia. Por el contrario, en las épocas polémicas se *sentiría* cierta necesidad de arrumbar y sustituir el pasado, como una suerte de llamada o misión generacional. Son éstas, en definitiva, las épocas que dan lugar a la constitución de una nueva etapa histórica, tal y como Ortega anuncia que acontecería en su tiempo, a pesar de que ciertas muchedumbres distraídas no llegaban a su juicio a sospechar si quiera que «en nuestro tiempo la sensibilidad occidental hace un viraje, cuando menos de un cuadrante» (III, 657). No en vano, para Ortega cabe también en la historia la posibilidad de que la generación llamada a la beligerancia no preste oídos a esa su «sensación» constitutiva, abandonándose a ideas, instituciones y placeres creados por los anteriores, en renuncia por tanto de su ineludible predisposición temperamental. Son éstas las generaciones que, infieles a sí mismas, «defraudan la intención histórica depositada en ellas» (III, 566).

4. Las épocas de palpito

En el curso de 1933, *En torno a Galileo*, Ortega profundizará en esta dinámica de las generaciones desde su teoría más madura de las ideas y creencias. Se trata de un texto donde, bajo la nueva luz de su ontología de la vida, se analiza la tectónica del fenómeno de las crisis históricas,

la estructura radical de su ser psíquico, en una palabra que son él mismo» (VII, 234).

referida en este caso a «la situación vital de aquellas generaciones entre 1550 y 1650 que instauraron el pensamiento moderno» (VI, 369); si bien, en tanto fenómeno estructural, connatural a la «estructura esencial idéntica» de la vida humana, la teoría en cuestión es perfectamente extrapolable a la propia situación del presente³¹³. «Porque –dice Ortega– si es cierto que vivimos una situación de profunda crisis histórica, si es cierto que salimos de una Edad para entrar en otra, nos importa mucho: 1º, hacernos bien cargo, en rigurosa fórmula, de cómo era ese sistema de vida que abandonamos; 2º, qué es eso de vivir en crisis histórica; 3º, cómo termina una crisis histórica y se entra en tiempo nuevo» (VI, 372).

En líneas generales, las crisis históricas sobrevienen cuando al hombre se le quiebran las creencias sobre las que se asentaba su vida y, radicalmente perplejo ante tal situación, se sumerge en un estado de desorientación vital: cae «en un mar de dudas». Como ya se ha insistido, las creencias constituyen el ámbito antepredicativo de sentido *desde* el que vive todo individuo, más allá de su adhesión consciente y voluntaria hacia ellas. «No son ideas que tenemos, sino ideas que somos», por eso «se confunden para nosotros con la realidad misma –son nuestro mundo y nuestro ser» y «operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar en algo» (V, 662-663). De ahí el radical azoramiento que conlleva una quiebra así. En semejante coyuntura, a falta de unas convicciones radicales sobre el mundo que le permitan *saber a qué atenerse* ante él, y por tanto incapaz de conducir satisfactoriamente su vida, al hombre no le queda más remedio que ponerse auténticamente a pensar. De este modo propone nuevas interpretaciones sobre las cosas, proyecta nuevas *ideas*, movido por la urgencia de rellenar los huecos de sentido que ha provocado la quiebra de aquel mundo simbólico que, hasta la pérdida de su *vigencia*, se mostraba absolutamente firme e incuestionado. La crisis histórica tiene lugar, pues, en este momento de tránsito, en el que las nuevas ideas, de cuño estrictamente individual, no han logrado asentarse como firmes convicciones de las que pueda vivir la colectividad de los hombres. Se trata

³¹³ «Crisis histórica es un concepto, mejor, una categoría de la historia; por tanto, una forma fundamental que puede adoptar la estructura de la vida humana» (VI, 421).

por ello de una coyuntura de desconcierto, en la que conviven confusamente las viejas y desgastadas creencias con las ideas pujantes. En ella, advierte Ortega, «se vive en dos creencias, sin sentirse instalado en ninguna» (VI, 369).

Tal era, como decimos, el caso de la situación renacentista, tras la quiebra del mundo medieval a la que, según Ortega, el círculo histórico que abarca desde la generación de Galileo a la de Descartes dará solución, instaurando al ser humano en una nueva etapa histórica: la modernidad, o lo que es lo mismo, el «sistema de ideas y valoraciones e impulsos que ha dominado y nutrido el suelo histórico que se extiende precisamente desde Galileo hasta nuestros pies» (VI, 372). Por lo mismo, tal sería también el caso de la propia crisis de la modernidad, aún pendiente de resolución:

La verdad es que el hombre no re-nace hasta Galileo y Descartes. Todo lo anterior es puro *pálpito* y esperanza de que va a renacer. El auténtico renacimiento galileano y cartesiano es ante todo un renacer a la claridad y es forzoso decir que el tiempo oficialmente llamado Renacimiento fue una de formidable confusiónismo –como lo son todas las de *pálpito*–, por ejemplo, la nuestra (VI, 412)³¹⁴.

El tratamiento de la crisis de la modernidad se plantea de esta forma como un ejercicio de razón histórica, donde se trataría de sacar a la luz el inventario de creencias sobre las que ha vivido esta época. Para él, «el diagnóstico de una existencia humana –de un hombre, de un pueblo, de una época– tiene que comenzar filiendo el repertorio de sus convicciones» (VI, 47). Por ello, asegura Ortega, semejante labor genealógica permitiría a su juicio, «de verdad, construir la historia, esclarecer la vida desde su subsuelo» (V, 665), «y por eso existe la historia y por eso el hombre la ha menester, porque ella es la única disciplina que puede descubrir el sentido de lo que el hombre hace y, por tanto, de lo que es» (X, 276). En tanto depósito de las diversas formas de sentido que ha ido acumulando el hombre, la historia se convierte de este modo en la verdadera disciplina

³¹⁴ «Desde que se rompe la unidad del mundo medieval –advirtió Julián Marías en fidelidad con esta interpretación de su maestro–, allá en el siglo XV, hasta que la modernidad llega a ser efectivamente dueña de sí misma, transcurren doscientos años. [...]. Desde los físicos nominalistas hasta Galileo y Newton, y desde Guillermo de Ockham hasta Descartes y Leibniz, la mente europea necesita más de dos centurias para alcanzar un nuevo saber acerca de las cosas» (Marías, J., *Biografía de la filosofía* (1954), Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 195-196).

iluminadora de la realidad humana. Así, de entre las ruinas de la convicción más genuina del hombre moderno, su fe en la razón pura y en el ser estático, Ortega vislumbra una nueva revelación: el descubrimiento de la vida como realidad radical. Por ello, advierte a este respecto, si, frente a la revelación divina, en la modernidad se alzó la razón pura, «frente a la razón pura se incorpora hoy, reclamando el imperio, la vida misma» (VI, 420). Ortega augura así el agotamiento de una tradición marcada por la milenaria metafísica eleática.

5. La crisis vital o el destino «peculiar» del proyecto cultural moderno

Para Ortega resulta bastante claro que ha sido en Europa donde la escisión vida/cultura ha logrado su mayor grado de radicalidad. «Nunca han faltado a la vida humana sus dos dimensiones: cultura y espontaneidad, pero sólo en Europa han llegado a plena diferenciación, disociándose hasta el punto de constituir dos polos antagónicos» (III, 589). Así, más allá de la normalidad histórica que pudiera tener la hora hierática de la modernidad, como una consecuencia de la propia maduración natural de la cultura, formaría parte del peculiar destino de esta época la dinámica disociativa entre la forma cultural y la espontaneidad vital. De hecho, cabría hablar en cierto modo de una «lógica de la modernidad», cuyo sino no habría sido otro que la alienación existencial del hombre europeo.

A propósito del problema de la verdad, Ortega se había referido a la doctrina relativista como «una de las más típicas emanaciones del siglo XIX» (III, 572). Se trata ésta de aquella tendencia que afirma la multiplicidad de la vida, su historicidad y contingencia, a costa de dejar de lado la inmutabilidad de la verdad. Ortega conocía ya de primera mano aquella actitud «bárbara» de la generación del 98, bien representativa de la postura que «salva la vida evaporando la razón» (III, 577). Pero este relativismo es visto ahora como una reacción más comprensible, incitada por la otra tendencia característica de esta época, en la que Ortega cifra el mismísimo principio rector del proyecto cultural de la modernidad: «más hondamente fluye desde el Renacimiento por los senos del alma europea la tendencia antagónica: el racionalismo» (III, 573). Inversamente al

relativismo, desde esta postura se habría pretendido garantizar la invariabilidad de la verdad, pero a costa de negar el carácter mudadizo y corruptible de la vida.

Siendo la verdad una, absoluta e invariable, no puede ser atribuida a nuestras personas individuales, corruptibles y mudadizas. Habrá que suponer, más allá de las diferencias que entre los hombres existen, una especie de sujeto abstracto, común al europeo y al chino, al contemporáneo de Pericles y al caballero de Luis XIV. Descartes llamó a ese nuestro fondo común, exento de variaciones y peculiaridades individuales, «la razón», y Kant, «el ente racional» (III, 573).

En tanto fenómeno estructural, semejante posición no remite exclusivamente al problema de la verdad, sino que se extendería a todas las expresiones de la cultura moderna. Como advierte Ortega, «el problema de la verdad se generaliza a todos aquellos órdenes que resumimos en el vocablo ‘cultura’» (III, 579). Se trata a la postre de la creencia en que las creaciones del espíritu tienen una lógica ajena a la propia vida elemental, bajo el que la espontaneidad característica de ésta queda fatalmente subyugada. Bajo ella tiene lugar la inversión de papeles que conlleva aquel mito del «más allá» cultural, al que el hombre moderno se aferra como a una nueva religión.

Culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo son un solo y único *ismo*. Bajo una u otra denominación hallamos siempre una actitud, para la cual es la vida por sí misma indiferente, y sólo se hace valiosa como instrumento y substrato de ese ‘más allá’ cultural (III, 600).

Como se ve, Ortega da buena cuenta de aquella postura de la que él mismo había sido partícipe en su juventud desde la ortodoxia del neokantismo, cuando, precisamente frente a los desmanes subjetivistas de la generación finisecular, proclamaba la diferenciación de un «yo genérico», común a la humanidad, frente al «yo natural», individual y cambiante. De vuelta ya de esta posición, el neokantismo aparece ahora en todo caso como ejemplo paradigmático del culturalismo moderno. «Todo el alto pensamiento germánico, desde Kant hasta 1900, puede reunirse bajo esta rúbrica: Filosofía de la cultura» (III, 600). Ortega desenmascara así a sus viejos maestros como la postrera manifestación filosófica de la específica

sensibilidad moderna: «susplicacia y desdén hacia todo lo espontáneo e inmediato» (III, 576).

En definitiva, las exigencias del nuevo tiempo obligaban a superar tan inaceptable antinomia. Como advierte Ortega, «la sensibilidad de la época que ahora comienza se caracteriza por su insumisión a ese dilema. No podemos satisfactoriamente instalarnos en ninguno de sus dos términos» (III, 577). El culturalismo se había convertido en una nueva forma de sublimación cuasireligiosa, surgida nostálgicamente de las cenizas a las que la propia revelación de la Razón moderna redujo aquel otro «trasmundo celestial que el cristianismo había erigido en la frontera de ultratumba» (III, 599). Lejos, pues, de aferrarse por fin a la inmanencia que la quiebra de aquel «más allá» ponía al descubierto, el hombre moderno erige un nuevo sobremundo de similares características absolutistas, ante el que se coloca en no menos parecida actitud venerativa. «La cultura, supremo valor venerado por las dos centurias positivistas, es también una entidad ultravital que ocupa en la estimación moderna exactamente el mismo puesto que antes usufructuaba la beatitud» (III, 599). En una lógica muy afín a la crítica de Feuerbach a la religión, la suerte de la cultura se ajustaría de este modo al mismo proceso que toda forma de divinidad. Surgida como una proyección espiritual del hombre para la satisfacción de sus necesidades reales, al final acaba erigiéndose frente a él como un elemento extraño a sus propios intereses. Es lo que cabe denominar como el *extrañamiento* (*Entfremdung*) o la *alienación* (*Entäußerung*) de la cultura, según el cual, «los atributos de esta soberana realidad –Bondad, Verdad, Belleza– han sido desarticulados, desmontados de la persona divina, y, una vez sueltos, se les ha deificado» (III, 599). Al sublimarse como un valor en sí mismo que reclama acatamiento y veneración incondicional, la cultura acaba arruinando su inspiración originaria de contribuir a la autorrealización del ser humano.

Cabría hablar a este respecto de un doble aspecto positivo y negativo de la crisis del culturalismo. Por una parte, la quiebra del «más allá» cultural da lugar al descubrimiento de los valores inmanentes de la vida, característicos de la sensibilidad emergente; si bien, en la otra cara de la moneda, la propia pérdida de la referencia de la cultura moderna habría

dado lugar a su vez a una radical crisis de sentido. «Ésta es –advierte Ortega– la situación en que hoy se halla la existencia europea. El sistema de valores que disciplinaba su actividad treinta años hace, ha perdido evidencia, fuerza de atracción, vigor imperativo. El hombre de Occidente padece una radical desorientación, porque no sabe hacia qué estrellas vivir» (III, 607). Como decimos, se trata de la crisis nihilista que ya apuntaban los hombres del 98, y que ahora señala Ortega como la efectiva cifra del presente. Pero, tal y como venimos insistiendo, lejos de toda respuesta desmesurada, ajena a los valores de la razón occidental, el filósofo apunta hacia toda reforma de la idea de cultura y de la racionalidad. El suyo se constituye, en suma, como todo un proyecto de restauración de la Ilustración desde las exigencias del descubrimiento de la vitalidad.

Ortega ha desenmascarado en el fondo de la crisis de la modernidad el imperialismo de un modelo de razón de cuño matemático, erigido más allá de los intereses vitales en un movimiento de sublimación que a la postre se vuelve represor para la esencial espontaneidad de la vida. «No hallando ante sí más ciencia satisfactoria que la matemática, [se] hace de ella la forma exclusiva de verdad y de inteligencia y consecuentemente [se] busca los medios de matematizar todos los problemas» (IX, 48). Con Descartes como su hito fundacional, el secreto de esta posición radica en «declarar dudosa y, por tanto, desdeñable toda idea o creencia que no hayan sido construidas por la ‘pura intelección’» (III, 574). Se trata, en definitiva, de una razón desarraigada de todo contexto situacional, desde la que lo real queda sometido al criterio de su propio patrón interno, que no es otro que el del orden y la medida. En cierto modo, la cuestión remite a aquel *dogmatismo* racionalista que denunciara Kant, con su pretensión de interpretar la estructura y el sentido de la totalidad de lo real desde una razón autosuficiente, al margen de la experiencia. Bajo una postura así la razón rompe amarras con el Ser. Ésta pasa a proyectar una verdad que se hace coincidente con ella misma, desde la que se da pie al mundo objetivo de sus construcciones. «‘Dar razón’ era dar el fundamento *a priori* de la

posibilidad de la cosa en el cálculo lógico de la mente que lo concibe»³¹⁵. Por ello se trata de un criterio que a la postre acaba negando la experiencia natural del mundo, por no ajustarse éstas a sus exigencias lógicas de claridad y distinción.

El mundo inmediato y evidente que contemplan nuestros ojos, palpan nuestras manos, atienden nuestros oídos, se compone de cualidades: colores, resistencias, sonos, etcétera. Ése es el mundo en que el hombre ha vivido y vivirá siempre. Pero la razón no es capaz de manejar las cualidades. Un color no puede ser pensado, no puede ser definido (III, 575).

Una razón así, que se erige al margen de los intereses vitales, acaba también anulando la historicidad constitutiva del ser humano. «El hombre cartesiano –advierte Ortega– sólo tiene sensibilidad para esta virtud: la perfección intelectual pura. Para todo lo demás es sordo y ciego. Por eso, el pretérito y el presente no le merecen el menor respeto. Al contrario, desde el punto de vista racional, adquieren un aspecto criminoso» (III, 576). Y lo mismo respecto al futuro, el cual queda proyectado utópicamente desde el molde etéreo del «deber ser», con el que se aspira decididamente a imperar sobre la realidad más allá de sus propias exigencias. El sucedáneo político de semejante postura filosófica no es otro que el espíritu revolucionario, creyente en la posibilidad de fundar un orden social de nueva planta, válido para todos los tiempos y lugares.

Desde el criterio unilateral de su lógica interna, una razón así concebida erige ideofactos representacionales a partir de los cuales se corrige la experiencia primitiva ante las cosas, garantizando valores como la objetividad, la exactitud o la veracidad sobre el mundo. Recuérdense a este respecto la postura constructivista del Ortega neokantiano, bien representativa de este modelo de racionalidad que ahora ha pasado a valorar críticamente como cifra de la sensibilidad moderna: «La realidad no es lo que se ve, se oye, se palpa –sino lo que se piensa; lo visto, oído, palpado es sólo apariencia. [...] La tierra parece llana; pero es redonda. ¿Dónde es redonda? [...] En la Astronomía, en la Geografía» (CJE, 551-552). He aquí, en fin, la apoteosis del espíritu constructivista, fruto de aquella «ironía socrática» en la que se escamotea la experiencia natural del

³¹⁵ Cerezo Galán, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 179.

mundo. Bajo su signo, advertirá Ortega, se descubre que «toda la gracia y el dolor de la historia europea provienen, acaso, de la extrema disyunción y antítesis a que se han llevado ambos términos. La cultura, la razón, ha sido purificada hasta el límite último, hasta romper casi su comunicación con la vida espontánea, la cual, por su parte, quedaba también exenta, brava y como en estado primigenio» (III, 590).

Ortega siempre reconoció en este gesto «irónico» el motivo definitorio de Europa. Ya en su «Renan», de 1909, se había referido al clasicismo como el «sistema de la Ironía», instaurado en Grecia como la gran seña de identidad occidental. También aquí la cifra de esta ironía consistía en la negación de la espontaneidad desde la norma cultural, o como precisará ya críticamente en *El tema de nuestro tiempo*, en proponer «una vida doble, en la cual lo que no somos espontáneamente –la razón pura– viene a sustituir a lo que verdaderamente somos –la espontaneidad» (III, 590). Recordemos que a la sazón Ortega clamaba por la reforma moral de los españoles, dirigida a transformar su caprichoso «yo individual» por el «yo superior» de la cultura. Pero de vuelta ya de este idealismo de juventud, se trata justamente de lo contrario. Frente a este gesto esencial de la modernidad de someter la espontaneidad vital a los dictados de la razón pura, el nuevo tiempo trae la enseñanza inversa:

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. *Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la individualidad primaria* (III, 592).

De nuevo, la ironía de Don Juan aparece como el signo del porvenir. No cabe ya acatar la soberanía de la norma racional frente a la espontaneidad de la experiencia natural, una instancia que ha dejado ya de mostrarse sospechosa. Como Cervantes, el otro gran mentor hispánico del gesto irónico, se trata más bien de esbozar un gesto donoso frente a semejante pretensión. «¿Se burla Cervantes? ¿Y de qué se burla? [...] ¿De qué se burla aquel pobre alcahalero desde el fondo de una cárcel? ¿Y qué cosa es burlarse? ¿Es burla forzosamente una negación?» (I, 790). En definitiva, la ironía que resume la nueva cultura ha cambiado radicalmente los acentos: ahora es la razón pura la que tiene que ceder su imperio a una razón vital

implantada en la existencia y en la historia; una nueva razón delimitada a la nada absolutista función de asistir e iluminar en la medida de lo posible los inciertos destinos del hombre. Pero, por lo mismo, una razón que se erige doblemente frente al escepticismo de la razón positivista, en su afán reduccionista en los puros *hechos* de la experiencia, así como a toda suerte de irracionalismo engolfado en el absurdo, que sobrevalora instancias como el sentimiento, la voluntad o el instinto como fuerzas negadoras de la racionalidad. Comienza para Ortega, pues, la sazón de la reforma de la razón occidental.

III. DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN

1. La irrupción del hombre-masa

Entre los fenómenos más característicos que conlleva la crisis de la modernidad, se encuentra el que Ortega denomina como la «rebelión de las masas». Semejante acontecimiento histórico, «el hecho formidable de nuestro tiempo», consiste básicamente en el advenimiento de un tipo de hombre caracterizado por la vulgaridad y la falta de autoexigencia, quien, a pesar de ello, tiene la insolente aspiración de mandar, de dirigir los destinos de la vida común, imponiendo en último término su consustancial mediocridad. «Lo característico del momento –advierte Ortega– es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el derecho de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera» (IV, 380). Más allá de su concreta condición socio-económica, cuestión absolutamente ajena a este fenómeno, tal y como Ortega no se cansa de reiterar, el hombre-masa se cree sujeto exclusivo de derechos, pero no de obligaciones³¹⁶. Frente a la disciplina y la

³¹⁶ En prevención de todo posible equívoco, Ortega desmarca explícitamente su noción de hombre-masa de cualquier connotación ideológica, como lo sería la identificación de semejante modelo humano con cualquier suerte de clase social: «La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entienda, pues, por masas sólo ni principalmente ‘masas obreras’. Masa es el ‘hombre medio’» (IV, 377). «Cuando se habla de ‘minorías selectas’, la habitual bellaquería suele tergiversar el sentido de esta expresión fingiendo ignorar que el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores. Y es indudable que la división más radical que cabe hacer en la humanidad es ésta, en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes, y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva» (IV, 378). Julián Marías precisa así esta fundamental distinción de su maestro: «No se trata, pues, de *clases* sociales, ni siquiera de *grupos* sociales permanentes; se trata de *funciones*. Quiero decir que *todos* los hombres pertenecen, en principio, a la masa, en cuanto no están especialmente cualificados, y sólo emergen de ella para ejercer una función minoritaria cuando tienen tal o cual competencia o cualificación pertinente, después de lo cual se reintegran a la masa» (Marías, J., «Introducción» a *La rebelión de las masas*, Biblioteca Austral, Madrid, 2002, p. 25). No obstante, a pesar de las precisiones y de la propia insistencia de Ortega en desmarcar su obra de cualquier tipo de intencionalidad política (cf. IV, 375 y 433), algunos

aspiración a la excelencia propia de toda «vida noble», este hombre se caracteriza en definitiva por no reconocer ningún tipo de autoridad externa. Su condición es la propia de un ser hermético, quien se ha obcecado en los estrechísimos límites de sí mismo, habituándose a no apelar a ninguna instancia fuera de él. «Está satisfecho tal y como es. Ingenuamente, sin necesidad de ser vano, como lo más natural del mundo tenderá a afirmar y dar por bueno cuanto en sí halla: opiniones, apetitos, preferencias o gustos» (IV, 411).

Nada, pues, más alejado de aquel ideal emancipatorio característico del proyecto de Ilustración, bajo el que, frente a toda suerte de determinación arbitraria de la voluntad, bien desde la apetencia caprichosa, bien desde la inercia gregaria, bien desde cualquier forma de instancia supersticiosa, se aspiraba a extender por fin el triunfo de la autonomía personal. En todo caso, aquel histórico anhelo por «sacar las almas humanas de su interna servidumbre y proclamar dentro de ellas una cierta conciencia de señorío y dignidad» (IV, 384), de cuya consecución daría en cierto modo constancia la propia autoproclamación por parte de las masas de su absoluta libertad para pregonar sin traba alguna su criterio, habría quedado inmediatamente desvirtuado al lograrse a costa de una sublevación frente a la propia autoridad de la razón. «He aquí lo nuevo –se lamenta Ortega: el derecho a no tener razón, la razón de la sinrazón» (IV, 418). Ciertamente, por su propia condición, el hombre-masa lleva intrínseca una contumaz pretensión de «llevar razón», la cual es ajena a las propias exigencias de ésta. La naturaleza de este modelo de humanidad es reacia al esfuerzo reflexivo y del contraste crítico de sus torpes «argumentos». Por ello el

comentaristas han propuesto una lectura política de la cuestión. Así, por ejemplo, Antonio Elorza mantiene la vinculación de semejante distinción con la deriva coservadurista del pensamiento político de Ortega. Según este autor, dicho pensamiento se insertaría en el marco del corporativismo pluralista de entreguerras, en el que confluirían «amplias capas de la burguesía y de la *intelligentsia* europeas como reacción a la amenaza revolucionaria de 1918-19». De este modo, se trataría a su juicio de: *a*) apuntalar la jerarquía social vigente; *b*) excluyendo a las organizaciones obreras de toda participación en el poder político; *c*) con un creciente distanciamiento respecto a las instituciones de la democracia parlamentaria y una potenciación de la presencia pública directa de los intereses privados; *d*) sobre la base de una visión histórica fundada en la articulación de élites, tecnocráticas o burguesas, y ‘masas’ y, *e*) con la perspectiva de una reestructuración del dominio capitalista». (Elorza, A., *La razón y la sombra*, p. 171, nota).

hombre-masa no muestra reparo alguno a la hora de imponer sus vulgares ocurrencias –incluso, en su caso, con recurso a la «acción directa»–, forjadas adventiciamente desde el troquel del tópico. Con él sobreviene en último término el triunfo de la consigna acomodaticia y estanca:

Tener una idea es creer que se poseen razones de ella, y es por tanto creer que existe una razón, un orbe de verdades inteligibles. Idear, opinar, es una misma cosa con apelar a tal instancia, supeditarse a ella, aceptar su código y su sentencia, creer, por tanto, que la forma superior de la convivencia es el diálogo en que se discuten las razones de nuestras ideas. Pero el hombre-masa se sentiría perdido si aceptase la discusión, e instintivamente repudia la obligación de acatar esa instancia suprema que se halla fuera de él (IV, 418-419).

Éste era en fin el inquietante signo que traían los tiempos, «la absoluta novedad en la historia de nuestra civilización» (IV, 381): la irrupción de este nuevo «bárbaro vertical», carente de toda cualificación e iniciativa creativa³¹⁷, en cuyas manos quedaba sin embargo la suerte del gran legado cultural europeo. En definitiva, advertía Ortega, «se ha apoderado de la dirección social un tipo de hombre a quien no interesan los principios de la civilización. No los de ésta o los de aquélla, sino –a lo que hoy puede juzgarse– los de ninguna» (IV, 423). ¿Cómo ha sido esto posible? ¿A qué se debe semejante triunfo de la vulgaridad intelectual en una época marcada por el signo de la Ilustración? ¿Se trata de un fenómeno accidental o del propio destino de ésta?

2. Plenitud e inercia

Sin duda, la cuestión en torno al papel que juega este tipo de hombre en la crisis de la modernidad resulta francamente paradójica. Por un lado, el hombre-masa parece constituir el principal peligro para este gran legado cultural, al tiempo que, por otro, aparece como su más perniciosa consecuencia. Mas, ¿dónde recae en último término el acento?; ¿se trata del complemento agente o más bien de un sujeto paciente de la crisis?; ¿es en definitiva el hombre masa un mero contratiempo para la consecución del proyecto ilustrado o, por el contrario, se trata más bien de un fenómeno

³¹⁷ «El hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva» (IV, 402).

intrínseco al propio destino de la modernidad, el cual, por sus perniciosas connotaciones, deslegitima de raíz su proyecto originario?

La cuestión está, pues, «en saber si el fenómeno sociológico, más que antropológico, del hombre-masa es una consecuencia directa de ese proyecto de la razón, o bien, una figura accidental, y por tanto, en última instancia, rectificable, a modo de una aberración contingente en el nódulo de la cultura moderna»³¹⁸. Un asunto que se torna francamente decisivo para nuestro tema, ya que en él se juega en buena parte el alcance y el propio sentido de la crítica de la modernidad orteguiana. A juicio de Cerezo, «Ortega no vio demasiado claro en este punto», hasta el extremo de que en esta aporía³¹⁹ radicaría para él «una de las limitaciones fundamentales de toda su obra», desde la que, a pesar de las aspiraciones críticas del pensador, se certificaría su pertenencia de fondo a esa modernidad en cuya tarea superadora cifra la misión intelectual de su tiempo. En cierta manera, el análisis del hombre-masa nos vuelve a remitir a la cuestión del «nivel de radicalismo» de la crítica orteguiana a la modernidad, donde el radicalismo en cuestión queda en todo caso sujeto a la capacidad de dicha crítica de no incurrir ingenuamente en los supuestos ideológico-ambientales y hasta en los principios filosóficos configuradores del preciso nivel histórico que se pretende tematizar y, al mismo tiempo, trascender. ¿No suponía a este respecto su proyecto de *superación* del idealismo, desde el nuevo nivel de *fundamentación* que logra el principio de la vida como realidad, un indicio de continuidad con la modernidad hegeliana y cartesiana respectivamente? «En el fondo –advierte Cerezo a este respecto–, su pertenencia a la modernidad, a diferencia, por ejemplo de Heidegger, es demasiado fuerte y hasta entusiasta como para ponerla radicalmente en duda. Era, por utilizar su expresión, algo en lo que creía, con lo que contaba, y por tanto, que no llego a objetivar suficientemente, pese a sus múltiples y titánicos esfuerzos»³²⁰.

³¹⁸ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 68.

³¹⁹ «De un lado, el comportamiento del hombre masa parece poner en crisis a la propia cultura occidental, pero del otro es un fruto de la misma y pertenece a su destino» (Cerezo Galán, P., *ibíd.*, p. 69).

³²⁰ *Ibid.*

Mas no se trata sólo de eso, de medir hasta qué punto fue capaz Ortega de sacudir de su conciencia «el polvo de las ideas viejas, carbonizadas ya» (II, 165). El radicalismo posee también una cierta connotación subversiva, relativa al propio talante personal de un autor. En este caso, una crítica «radical» a la modernidad podría implicar una cierta contestación insurgente e impugnadora ante los principios directivos de la cultura europea moderna, al estilo de Nietzsche o Heidegger, inspiradores como se sabe del pensamiento posmoderno. Algún intérprete se ha atrevido a asegurar a este respecto que Ortega es un autor «plenamente posmoderno, porque contra lo que se va a posicionar desde el principio es justamente contra la Razón Ilustrada, incluyendo en ella la Razón Científica»³²¹. ¿Es verdaderamente el caso? ¿Cabe encontrar alguna suerte de *pathos* posmoderno en la postura de Ortega sobre este particular?

Es cierto que el filósofo madrileño comparte con el pensamiento de los autores considerados posmodernos la crítica al absolutismo de la razón, así como la convicción en el acontecido final de la modernidad. Para él resulta un hecho que la Edad Moderna, «malherida desde 1800, yace ahora inerte a nuestros pies» (VI, 195)³²², hasta el punto de que su postura de la razón vital se postula como una alternativa respecto a lo que considera que ha sido «el precipitado histórico de trescientos años de fracaso» (VI, 57). No obstante, más allá de esta superficial afinidad con la llamada «posmodernidad», las radicales diferencias resultan sin duda mucho más profundas.

Desde luego, el tono de Ortega dista muchísimo de la patética neorromántica de la que en buena medida participa el pensamiento posmoderno. De hecho, el filósofo estaba ya de vuelta de aquellas maneras melodramáticas e intemperantes de los hombres del 98, movidos como estaban por aquel desgarrador sentimiento de desengaño respecto a la cultura ilustrada, muy similar por otro lado al que perturbará décadas más

³²¹ Ovejero Bernal, A., *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología postpositivista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 82. Si bien, en último término el autor matiza esta consideración rebajándola a una supuesta condición «pre-posmoderna» de Ortega o, en todo caso, «posmoderna en sentido lato» (Cf. Cap. IV: «Ortega y Gasset: un pensador pre-posmoderno»).

³²² «La Modernidad ha resbalado bajo nuestros pies, se ha ido de ellos y nuestros pies no saben hoy dónde están» (X, 367).

tarde a la crítica posmoderna³²³. Frente al temple melodramático y virulento que detectó en la patética existencialista, tan propensa al abismo y el misterio irreductible, Ortega contrapuso enérgicamente un temple jovial y mesurado³²⁴. Por lo mismo, y como venimos insistiendo, más que por destruir o, si se quiere, «deconstruir», la crítica orteguiana se inspira en una pretensión por vigorizar y autentificar desde unas nuevas «raíces» el gran legado ilustrado de la modernidad. Como advierte Cerezo, mientras que por ejemplo un autor como Nietzsche «lleva a cabo un juicio radical a la modernidad, Ortega, esencialmente moderno e ilustrado, se reduce a diagnosticar una crisis de civilización, en cuya superación ve la oportunidad de un necesario fortalecimiento de su cultura»³²⁵.

Volviendo a la aporía fundamental en torno a la etiología del «advenimiento de las masas al pleno poderío social», hay que señalar en primer lugar que, a pesar de la señalada novedad que le concede Ortega, el fenómeno de la rebelión de las masas no deja de remitir a la propia dialéctica entre creación e inercia, esencial como se ha visto al normal dinamismo histórico de toda cultura en su relación con la vida. De hecho, Ortega advierte en un principio que «esta crisis ha sobrevenido más de una vez en la historia», hasta tal punto que, como considera, «su fisonomía y sus consecuencias son conocidas» (IV, 375). Incluso llega a referirse al declive del Imperio romano como ejemplo de este fenómeno (IV, 381). El advenimiento de las masas tendría que ver así con aquel momento cenital de la cultura, cuando, transcurrida la consolidación de un repertorio determinado de soluciones culturales, el hombre se abandona

³²³ «La situación de hoy, en esta desengañada postmodernidad, después de haber vivido, desde los años 60, una larga crisis de la Ilustración, y de asistir, en las postrimerías del siglo XX, a la quiebra de las utopías revolucionarias y los mesianismos históricos, y, conjuntamente, como su revés, al rebrote de un neorromanticismo, no menos desengañado que el tardorromanticismo de nuestros bisabuelos, se asemeja culturalmente en varia medida a la crisis de fin de siglo, que a ella le tocó vivir» (Cerezo Galán, P., *El mal del siglo*, p. 19).

³²⁴ «El 'existencialista' parte resuelto a que no sea posible lo que el hombre es y con él el Mundo. Todo lo que no sea un abismo, un misterio irreductible, una negra sima, un incognoscible y un asco no le 'paga su dinero'» (IX, 1141). Frente a ello, advierte Ortega, «mi idea es, pues, que el tono adecuado al filosofar no es la abrumadora seriedad de la vida, sino la alciónica jovialidad del deporte, del juego» (IX, 1148).

³²⁵ Cerezo Galán, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 350.

inercialmente a su mero usufructo, pierde la iniciativa creativa y en último término acaba ahogándose en su propia abundancia:

Todo lo que el hombre inventa y crea para facilitarse la vida, todo eso que llamamos civilización y cultura, llega un momento en que se revuelve contra él. Precisamente porque es una creación queda ahí, en el mundo, fuera del sujeto que lo creó, goza de existencia propia, se convierte en cosa, en mundo frente al hombre, y lanzado a su particular e inexorable destino, se desentiende de la intención con que el hombre lo creó para salir de un apuro ocasional. [...].

Hoy vivimos una hora sobremanera característica de esta trágica peripecia. La economía, la técnica, facilidades que el hombre inventa, le han puesto hoy cerco y amenazan estrangularle. Las ciencias, al engrosar fabulosamente y multiplicarse y especializarse, rebasan las capacidades de adquisición que el hombre posee y le acongojan y oprimen como plagas de la naturaleza. [...].

En una u otra forma ha acontecido ya esto varias veces en la historia. El hombre se pierde en su propia riqueza: su propia cultura, vegetando tropicalmente en torno a él, acabó por ahogarle. Las llamadas crisis históricas no son, a la postre, sino esto (V, 361)³²⁶.

Se trata en definitiva de un fenómeno de «plenitud», propio de aquellas épocas «que se han sentido a sí mismas como arribadas a una altura plena, definitiva» (IV, 389). Incapaces de gestionar la riqueza de su enorme legado cultural, los individuos acaban perdiéndose una vez más en medio de una selva simbólica que, fosilizada como una mera disposición anónima, deja de cumplir su esencial función exegética y asistencial. «Hay instituciones muertas, valoraciones y respetos supervivientes y ya sin sentido, soluciones indebidamente complicadas, normas que han probado su insustancialidad» (IV, 422). Es, en fin, la hora hierática de la cultura: la sazón en la que sobreviene aquel estado de cosas característico de todo «renacimiento», cuando el hombre se queda sin referencias claras, sin modelos ni normas sobre las que orientar su vida. De aquí que «nos encontremos con una época que hace tabla rasa de todo clasicismo, que no reconoce en nada pretérito posible norma o modelo, y sobrevinida al cabo de tantos siglos sin discontinuidad de evolución, parece, no obstante, un comienzo, una alborada, una iniciación, una niñez» (IV, 392).

³²⁶ El subrayado no pertenece al texto.

3. La lógica del progresismo

Si se quiere, cabría denominar a esta situación como una época de *nihilismo*, en la que el hombre pierde los puntos de orientación que le brindaba el pretérito, tal y como ocurre en la crisis de la modernidad. Fossilizados como «tradición» institucionalizada, los principios inspiradores de la cultura moderna habrían perdido así la justificación de sí mismos, al haber pasado a ser adoptados por el hombre de una forma ritual y anónima, disipándose por tanto la convicción viva en la que originariamente basaban los individuos su adhesión hacia estos. Los hombres «empiezan a vivir de ideas recibidas y empiezan a *creer* cosas que no creen» (VI, 437). Estos quedan ahora a merced de instancias que lo arrastran inercialmente. De hecho, como considera Ortega, la suya sería «una de esas épocas –¡quién lo diría!– en que la historia va más a la deriva de su mecánica irracional y se halla menos en su propia mano» (II, 820). La cultura moderna deja de ser, pues, un sistema vivo de valores e ideas. Pero precisamente por ello, en medio de la desazón y la radical sensación de vacío a la que da lugar semejante situación, al hombre se le abre la urgente tarea de proponer creativamente nuevos principios y normas, ajustados a las exigencias de su irremediable destino, en el que por otra parte se juega la medida de su *autenticidad*. Es el momento en que se impone la imperiosa tarea de emprender un nuevo comienzo. «El problema –advierte Ortega– es éste: el siglo XIX y la organización del mundo que él nos ha legado es en verdad la conclusión de la Edad Moderna. Es una iniciación también, pero en toda iniciación fenece un pasado. Por vez primera después del siglo XVII hay que volver a inventar: en ciencia, en política, en arte, en religión» (II, 820).

Parece, entonces, que en principio semejante coyuntura crítica sí responde a la dinámica normal de la historia. Como decimos, «esta crisis ha sobrevenido más de una vez en la historia». No obstante, a pesar de responder a la «lógica» histórica de la cultura, las propias peculiaridades de la civilización moderna aportan matices novedosos y sumamente inquietantes. Hay que aclarar, advierte Lasaga, que «la novedad no reside en la aparición de las masas en la vida histórica, sino en su aspiración a

mandar por sí mismas»³²⁷. No el hombre-masa como tal, sino la singularidad de su insolente rebeldía es la que se muestra entonces como el signo genuino de esta paradójica deriva de la Ilustración. Ortega señala así este fenómeno como una consecuencia peculiar de la modernidad:

Insisto, pues, con leal pesadumbre en hacer ver que ese hombre lleno de tendencias inciviles, que ese novísimo bárbaro es un producto automático de la civilización moderna, especialmente de la forma que esta civilización adoptó en el siglo XIX (IV, 436)³²⁸.

Por una parte, es éste el siglo genuinamente «moderno», en el que se toma conciencia como nunca antes de haber logrado la culminación de una altura histórica definitiva, desde la que todo pretérito queda vislumbrado frente a él como el estadio inferior de un proceso de mejora indefinida. El siglo XIX representa la actitud de exaltación de lo moderno, bajo la que se asume la majestad de toda innovación, de toda novedad, sólo por el hecho de ser eso: lo último, lo más nuevo. En él triunfa la presuntuosa expectativa de haberse logrado un estado de cosas ya definitivo, donde no cabe ya ir más allá de un orden que queda de esta manera exento de su necesario autoexamen crítico. Un tiempo, pues, que no puede trascenderse, ya que es continuo trascendimiento de sí mismo. «¿Cómo va a tolerar un siglo que se ha llamado a sí mismo *moderno*, el intento de sustituir sus ideas por otras y, consecuentemente, declarar las suyas anticuadas, *no modernas?*» (II, 166)³²⁹. Se trata entonces de una actitud prejuiciosa y venerativa, propia de una época que se postra de manera autocomplaciente ante sus obras, convencida de representar la magnífica culminación de un proceso donde el futuro queda arbitrariamente asumido como la prolongación de un estado de cosas bien asegurado y válido de suyo:

La fe en la cultura moderna era triste: era un saber que mañana iba a ser en todo lo esencial igual a hoy, que el progreso consistía sólo

³²⁷ Lasaga Medina, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, p. 82.

³²⁸ «El triunfo de las masas y la consiguiente magnífica ascensión del nivel vital han acontecido en Europa por razones internas después de dos siglos de educación progresista de las muchedumbres y de un paralelo enriquecimiento económico de la sociedad» (IV, 385).

³²⁹ «¡Que un tiempo se llame a sí mismo ‘moderno’, es decir, último, definitivo, frente al cual todos los demás son puros pretéritos, modestas preparaciones y aspiraciones hacia él» (IV, 390).

en avanzar por todos los siempres sobre un camino idéntico al que ya estaba bajo nuestros pies (IV, 390).

En último término se trata de la superstición del *progresismo*, desde la que el espíritu «moderno» cree encarnar el final de la historia, aferrado a la ciega convicción en que el devenir de los tiempos está asegurado por una lógica interna en íntima correspondencia con el propio patrón de la Razón. «Menos que en la de ninguno –concluye Ortega–, cabe en la cabeza de hombres que se han llamado *modernos* la sospecha de que el mundo marcha por encima de ellos» (II, 167).

Esta peculiar deriva de la modernidad habría dado lugar así a una generalizada sensación de omnipotencia y autosuficiencia sin precedentes históricos, proporcional al no menos fabuloso crecimiento de la vida que habrían permitido sus grandes conquistas culturales. En un orden de cosas así, tanto esta fe progresista, como la propia superabundancia de medios que el hombre halla de antemano a su alcance, hacen perder a éste su contacto con el *peligro* consustancial a la vida (IV, 437). La fe en el progreso genera en los hombres una sensación de seguridad equivocada y paralizadora. «La seguridad de las épocas de plenitud –así en la última centuria– es una ilusión óptica que lleva a despreocuparse del porvenir, encargando de su dirección a la mecánica del universo» (IV, 399). Se produce de este modo un abandono vital que da lugar a la figura del «señorito satisfecho», quien de manera autocomplaciente da por bueno todo el haber cultural disponible. Esta modalidad de hombre-masa vive de las rentas recibidas gratuitamente, sin contribuir en la tarea de hacer prosperar un estado de cosas que tanto esfuerzo ha costado levantar. Su condición es, pues, la del mal heredero, habituado a una vida fácil, sin límite alguno a sus caprichos. Por ello, en una perniciosa lógica circular, un fiduciario de estas características constituye un verdadero peligro para esa misma cultura que es condición de posibilidad de su propia seguridad y autocomplacencia.

Ciertamente, el hombre-masa es incapaz de estar a la altura de una civilización cuyo nivel de exigencia intelectual y de sensibilidad lo desborda fatalmente. «Civilización avanzada es una y misma cosa con problemas arduos. De aquí que cuanto mayor sea el progreso, más en peligro está»

(IV, 430). Tenemos aquí, pues, de nuevo la paradójica condición de una civilización que, en el mismo seno de su prodigioso desarrollo, engendra a un tipo de hombre que abre a la posibilidad del retroceso y hasta de la barbarie. En definitiva, la propia estructura interna de la civilización moderna habría incubado a un tipo de hombre que, de manera francamente trágica, al tiempo que su producto, se constituye a su vez en su máxima amenaza.

Todo lo que sigue es consecuencia o corolario de esa estructura radical que podría resumirse así: el mundo organizado por el siglo XIX, al producir automáticamente un hombre nuevo, ha metido en él formidables apetitos, poderosos medios de todo orden para satisfacerlos –económicos, corporales (higiene, salud media superior a la de todos los tiempos), civiles y técnicos (entiendo por éstos la enormidad de conocimientos parciales y de eficiencia práctica que hoy tiene el hombre medio y de que siempre careció en el pasado). Después de haber metido en él todas esas potencias, el siglo XIX lo ha abandonado a sí mismo, y entonces siguiendo el hombre medio su índole natural se ha encerrado dentro de sí (IV, 413).

Esta condición paradójica de la modernidad queda asimismo de manifiesto en el carácter bifronte de sus consecuencias espirituales: «Por su anverso, el hecho de esta rebelión presenta un cariz óptimo; ya lo hemos dicho: rebelión de las masas es una y la misma cosa con el crecimiento fabuloso que la vida humana ha experimentado en nuestro tiempo. Pero el reverso del mismo fenómeno es tremebundo; mirada por este haz, la rebelión de las masas es una y la misma cosa con la desmoralización radical de la humanidad» (IV, 455). A pesar, pues, de esta sensación de altura histórica sin precedentes, avalada por sus enormes logros tanto en materia de derechos individuales, como a nivel científico-tecnológico, su sino no ha sido otro que la pura desmoralización: «Con más medios, más saber, más técnicas que nunca, resulta que el mundo actual va como el más desdichado que haya habido: puramente al a deriva» (IV, 398). Amparada en una fe de carbonero en el poder de la razón que tiñe el *espíritu de los tiempos*, resulta para Ortega que la masa «tiene conciencia de ser depositaria de un poder excepcional, convertido por vez primera en patrimonio común; tanto más prestigioso por cuanto se autoproclama como el poder de la ‘razón’, y tanto más omnipotente en la medida que no

deja subsistir a su lado ninguna otra excelencia»³³⁰. En todo caso, la suya es una relación puramente consumista y parasitaria, que en absoluto contribuye al aquilatamiento de los principios sobre los que dicha cultura se sustenta.

4. La herencia irrenunciable

Dos son las grandes conquistas culturales que para Ortega resumen el nivel histórico de la modernidad, sobre las que a su juicio se levantaría en último término el estado de cosas que da lugar a esta irrupción del hombre-masa.

Tres principios han hecho posible ese nuevo mundo: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica. Ninguno de esos principios fue inventado por el siglo XIX, sino que proceden de las dos centurias anteriores. El honor del siglo XIX no estriba en su invención, sino en su implantación (IV, 406-407).

En lo que al primer principio respecta, tras su triunfal proclamación de las libertades individuales y su invitación a la participación en la vida común, la democracia habría acabado perdiendo según Ortega su espíritu originario. A su juicio, se trata de la lógica consecuencia de la progresiva degradación de su *ethos* liberal genuino; momento en que este sistema político va degenerando poco a poco en un mero imperio de las mayorías, tomadas ahora como el criterio consagrado de todo valor. «La masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos» (IV, 379). El triunfo histórico de las libertades al que da lugar el siglo XVIII habría acabado así generando un tipo de hombre que, de nuevo, supone una peligrosa amenaza a tan anhelada y digna conquista. «El buen liberal demócrata fue forjado en un siglo sin libertad ni democracia, y un siglo que gozó de ambas cosas ha producido un hombre antiliberal y antidemócrata» (II, 810). Ortega apunta de este modo al siglo XIX como el momento germinal de lo que denominará «hiperdemocracia» o «democracia morbosa», cuando, en consonancia con esta degradación liberal, triunfa perniciosamente un extendido afán nivelador, enemigo de toda excelencia y distinción, bajo el que se aplana

³³⁰ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 71.

toda forma de individualidad. En definitiva, la lógica de la razón moderna, aplicada en este caso al control y planificación de las relaciones sociales, tiene para Ortega la contrapartida de generar un modelo mostrenco de humanidad:

Desde hace dos generaciones la vida del europeo tiende a desindividualizarse. Todo obliga al hombre a perder unicidad y a ser menos compacto. Como la casa se ha hecho porosa, así la persona y el aire público –las ideas, propósitos, gustos– van y vienen a nuestro través y cada cual comienza a sentir que acaso él es cualquier otro... Hay una delicia epidérmica en sentirse masa, en no tener destino exclusivo. El hombre se socializa (II, 830).

Lo mismo ocurre respecto al dominio de la naturaleza relativo a la técnica, afín al signo calculador de este modelo de razón. No en vano, advierte Ortega, «la democracia liberal y la técnica se implican e intersuponen» (IV, 425 n.1). Sin duda, por un lado es bien patente que la técnica moderna ha permitido un incremento sin precedentes de las posibilidades vitales del hombre, generándole unas expectativas de poder prácticamente sin límite. No obstante, en la sombra de tal prodigioso desarrollo se escondería como su fatal envés una perniciosa relación parasitaria y alienante hacia ella. Postrado ante los bienes de consumo que le promete, el hombre acaba rindiéndose a la técnica como su nuevo y todopoderoso ídolo. A él, advierte Ortega, sólo le interesan «los anestésicos, los automóviles y algunas cosas más» (IV, 423). De modo que, lejos de sacar buen partido del margen de libertad que ésta le brinda ante la naturaleza, una holgura vital sin precedente histórico conocido, el hombre acaba alienado, sin saber bien a qué dedicar su actividad, hechizado por otra parte por los nuevos e implacables reclamos de la «sobrenaturaleza» que esta técnica ha levantado sobre aquel primigenio horizonte hostil y salvaje.

Entonces, en uno y otro caso democracia y técnica modernas se tornan en instancias que comprometen la radical tarea de autorrealización autónoma del hombre, al arrastrarlo hacia formas de existencia vacuas y anónimas. Ahora bien, contra lo que pudiera parecer, tanto la democracia liberal como la técnica moderna constituyen para Ortega un irrenunciable legado, cuya frágil posibilidad de perduración dependerá de que se logre

reconducir la torpe sensibilidad del inoperante ser al que le ha caído en suerte. De hecho, como ya se ha reiterado, el gran problema que semejante situación pone sobre la mesa no es otro que el del riesgo para la continuidad de una sofisticada herencia como ésta, cuya buena fortuna pende de la capacidad de gestión de un tipo de hombre así, preocupado solamente por los beneficios de la renta recibida y, por ello, inoperante para el esfuerzo que exige la renovación creadora de sus principios constitutivos. En definitiva, advierte Ortega, «se les ha dado instrumentos para vivir intensamente, pero no sensibilidad para los grandes deberes históricos; se les ha inculcado atropelladamente el orgullo y el poder de los medios modernos, pero no su espíritu» (IV, 403).

Cabría pensar que la solución al respecto pasa en cierto modo por reeducar a las masas, inculcándoles la sensibilidad y la disciplina necesarias para la tarea cultural. No obstante, se trata de una posibilidad cuya buena suerte se hace poco probable, dado el propio hermetismo connatural al hombre-masa. Por ello, en un estrato más profundo, se trataría más bien de reconducir el propio destino de una cultura que ha engendrado a un tipo de hombre así, pero en consecuencia en todo caso con las exigencias que impone la *altura de los tiempos*. El proyecto orteguiano pasa, pues, por garantizar la continuidad de la herencia recibida, donde entre otras cosas se trata de proponer nuevas normas y principios que contribuyan a volver a meter al hombre en el quicio de su existencia, a fin de brindarle un nuevo sentido, una nueva orientación, un nuevo entusiasmo.

5. La edad fraseológica

De uno u otro modo, la crisis de la modernidad apunta siempre en Ortega hacia una crisis en términos de alienación existencial. «He aquí la crisis decisiva de la cultura: una crisis de *des-orientación* radical de la vida, porque la cultura no le ofrece la claridad y seguridad necesarias, esto es, no le proporciona aquellos motivos y convicciones por los que merecía la pena vivir, y, por tanto, también morir»³³¹. Se trata, pues, del nihilismo que ya apuntara en *El tema de nuestro tiempo*, sobre el que Ortega vuelve en *La*

³³¹ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 67.

rebelión de las masas bajo el diagnóstico de la *desmoralización* del hombre europeo. Así, si en *El tema* la desorientación remitía a una falta de referencias simbólicas sobre las que enfocar la existencia, la desmoralización no plantea ahora otra cosa que la penuria vital, la mengua en la ilusión y la propia capacidad creativa del hombre europeo, expuesto en consecuencia a verse arrastrado desde instancias extrañas a las exigencias de su mismidad. «Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida y por ello no crea, ni fecunda, ni hinche su destino» (IV, 304).

Como hemos visto, tanto la desorientación vital como la desmoralización remiten a la lógica de una razón que, abstraída de todo contexto mundano, aspira exclusivamente al cálculo y la dominación, dejando en consecuencia a la vida desatendida en sus exigencias de sentido y finalidad práctica. De ahí que el nihilismo responda también en Ortega al propio destino de la modernidad, dado el fracaso de los objetivos racionales de esta época. Ya en *Reforma de la inteligencia* había apuntado a este imperialismo de la razón como la peculiar *hybris* del tiempo moderno. Como se sabe, se trata de la característica impronta idealista en la que tanto insiste Ortega, desde la que, frente a todo respeto por lo real, por lo que las cosas *son*, se pretende decretar imperativamente lo que *deben ser*.

En esa edad de sublime racionalismo se cree el pensamiento capaz de reconstruir el universo por medio de puras ideas, de axiomas y principios. Se siente complacencia en las ideas hasta el punto de olvidar que la misión de la idea es reflejar la realidad. La razón comete entonces su gran pecado, su grave transgresión: quiere mandar sobre el mundo y hacerlo a su imagen y semejanza. En vez de contentarse con ser contemplación de la real, decide ser imperación. [...] Entonces los intelectuales dan en la deplorable manía de ponerse a pensar, no en lo que las cosas son, sino en lo que deben ser. En lugar de descubrir la ley del universo, los intelectuales se proponen reformarlo. De 1750 a 1900, la historia de Europa se estremece toda a fuerza de intentos de reforma (V, 209).

Es «la magia del *debe ser*», a la que dedica capítulo de *España invertebrada*. Allí deja sentados dos principios a este respecto: 1. «No basta que algo sea deseable para que sea realizable»; 2. «no basta que una cosa se nos antoje deseable para que lo sea en verdad» (III, 486). Por un lado, la

consistencia lógica de toda proyección deseada remite a un plano independiente de su viabilidad real. Proyectar un mundo utópico que se ajuste perfectamente a las expectativas de nuestro deseo no implica de suyo su realización efectiva. Y por otro lado, si no vale con perfilar un mundo deseable, del mismo modo tampoco cabe controlar la autenticidad del deseo, puesto que éste remite a un ámbito francamente difuso y personal. En todo caso, para Ortega el ser precede siempre necesariamente al deber ser, ya que «sólo debe ser lo que puede ser y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es». No cabe, pues, suplantarlo real por el ideal.

A este respecto, Ortega se referirá a la Edad Moderna como la «edad de la frase» (II, 593), cuyo signo no sería otro que el utopismo y la infidelidad hacia lo real. El imperio de las *frases* propone una ilusoria visión acabada de la realidad, cuya solemne rotundidad acaba entusiasmando al hombre³³². La actitud fraseológica se constituye como un empeño por que las cosas sean lo que la idea les ordena ser. Desde semejante predisposición no interesa tanto reflejar la verdadera realidad de lo pensado, como hacer imperar las condiciones que propone el propio pensamiento. La razón acaba en último término engolfándose en sus propias construcciones, haciendo oídos sordos al crudo hecho de que sólo en la órbita del pensamiento y no en ninguna otra parte caben aquellos valores tales como la perfección, el estatismo o la inmutabilidad, tan anhelados por el hombre moderno para su cómoda aplicación en el ámbito de lo real. «Las ‘frases’ –dice Ortega– suscitan un cosmos de ‘realidades’ imaginarias (de seudorealidades), que a fuer de imaginarias son inmovibles, invariables y de una perfección formal o abstracta que ninguna realidad efectiva puede poseer: un cosmos utópico, simplificado, de aristas claras y terminantes» (II, 594). De nuevo se trae aquí a colación el utopismo como método intelectual, donde, «en vez de ajustar el pensamiento a lo que son las cosas», se «supone que la realidad se ajusta

³³² «Frase, en este mal sentido del vocablo, es toda fórmula intelectual que rebasa las líneas de la realidad en ella aludida. En vez de ajustarse al perfil de las cosas y detenerse donde éste concluye, en la frase se redondea la realidad como se redondea una fortuna. La fortuna se redondea a menudo fraudulentamente, y lo mismo la realidad. Se añade a ésta un suplemento falso que le proporciona grata rotundidad» (II, 593).

al perfil abstracto, formalista, que abandonado a sí mismo dibuja el intelecto» (II, 595). Por ello, más que la falsedad de las propuestas, para Ortega el verdadero signo de este tiempo lo constituiría la *falsificación*, tanto en lo que respecta a su ajustamiento con lo que las cosas son, como en lo que conlleva la adhesión del hombre hacia éstas. En lugar, pues, de hacer que sea la norma la que se conforme a su auténtico sentir, en dicha adhesión es el individuo quien pliega su sentir a la norma, falsificando de esta manera las exigencias de su propia intimidad.

Frente a semejante estado de cosas, la *sinceridad* representaría una actitud de fidelidad, tanto ante uno mismo, como ante la realidad tal y como ella se presenta; a saber, de forma problemática, incompleta y precaria. Ortega reconsidera de este modo aquella posición de juventud que condenaba toda alternativa personal a la norma objetiva: «la veracidad es la lógica imponiéndose a la sinceridad» (I, 212). En cierta manera, el imperio de las frases no deja de responder a un afán por simplificar la vida, tan compleja e indócil para su tratamiento intelectual *more geométrico*. Hay en definitiva en esta actitud «fraseológica» un cierto aire de renuncia, de simplificación y hasta de cierta nostalgia por las bondades del deber ser. De ahí la esperanza orteguiana en el advenimiento de una «nueva cultura de más fina curva, con más dimensiones, que se ajuste mejor al perfil de lo real» (II, 601).

6. El ocaso del espíritu revolucionario

La rectificación que hace Ortega respecto a su clasicismo normativista de juventud no puede ser mayor. Atrás quedan aquellos duros reproches a la sinceridad energuménica que acaudillaba Unamuno en la primera década del siglo. Recordemos que Ortega denunciaba a la sazón cierta autocomplacencia imperante en el panorama intelectual español, tan propenso a que cada cual diera rienda suelta a «lo que en realidad sienten sus nervios» (I, 198). Un sesgo ante el que el joven filósofo contraponía

enérgicamente su imperativo de veracidad y ajustamiento a la norma cultural³³³:

Un síntoma extremo de achabacamiento puede descubrirse en el afán de sinceridad que ahora sentimos todos; es una moda que se nos ha impuesto, a cuyo éxito no ha contribuido poco don Miguel de Unamuno, morabito máximo, que entre las piedras reverberantes de Salamanca inicia a una tórrida juventud en el energumenismo. La sinceridad, según parece, consiste en el deber de decir lo que cada cual piense; en huir de todo convencionalismo, llámese lógica, ética, estética o buena crianza. Como se ve, la sinceridad es la demanda de quienes se sienten débiles y no pueden alentar en un ambiente severo, entre normas firmes y adamantinas, de gentes que quisieran un mundo más relapso y blando. Cuando alguien me advierte que quiere ser sincero conmigo, pienso siempre que o me va a referir algún incidente personal, sólo para él interesante, o va a comunicarme alguna grosería. Todas las filosofías cínicas han hecho su entrada en la sociedad arropándose con los guiñapos de la franqueza.

¿Qué fuera de nosotros sin los convencionalismos? ¿Qué es la cultura sino un convencionalismo? Lo sincero, lo espontáneo en el hombre es, sin disputa, el gorila. Lo demás, lo que trasciende de gorila y le supera, es lo reflexivo, lo convencional, lo artificioso (II, 47)³³⁴.

Curiosamente, la posterior revaloración de la sinceridad frente a los principios falsificadores de la hieratizada cultura moderna, incapaz ya de todo aumento y potenciación de la vida, vendrá también de la mano de otro nombre del 98: Pío Baroja. Este escritor, anunciaba un Ortega de vuelta ya de su idealismo neokantiano, «resumiría el destino vital del hombre en este imperativo: ¡Sed sinceros! Ese movimiento en que se hace patente lo íntimo es la verdadera vida, latido del cosmos, médula del universo» (II, 226). Entendido ahora como el mero ajustamiento ritual hacia un canon consagrado, el clasicismo se hace así sospechoso por contravenir las exigencias más elementales de la vitalidad, atendida siempre en su ejecutividad a los imperativos singularísimos y siempre concretos de su individualidad. Ciertamente, los asuntos de la vida se hacen siempre

³³³ «La veracidad es la lógica imponiéndose a la sinceridad. Son virtudes de origen especulativo y empolladas en el cerebro labran lentamente su nido en el corazón. La ciencia ha obtenido la nueva moral destilando en su alquitara las viejas morales instintivas» (I, 212). «Cada acto que realizamos nos propone el dilema conocidísimo: o seguir nuestro gusto o ajustar nuestra voluntad a la ley superior» (II, 47-48).

³³⁴ «El orangután es el hombre sincero» (I, 365).

reacios a su tratamiento desde fórmulas preestablecidas, sucedáneas del auténtico nervio creador que impone su concreta solución cultural³³⁵. Por ello reniega ahora Ortega de aquella emoción clásica que tanto había echado en falta para su país, y que a su juicio había hecho de Europa el emblema universal de la gran cultura durante la modernidad. Ahora, advierte el filósofo, «nuestra sensibilidad es rigurosamente opuesta. Vivir es para nosotros huir del tópico, recurrir de él a nuestra personalísima reacción» (V, 223). El clasicismo se torna así ejemplo de insinceridad:

El resorte decisivo en la vida de cada hombre era ser fiel a las normas dadas, aunque éstas, acaso, no se ajustasen a su intimidad. Para lograr esa fidelidad a la norma se habituaba a anular las incitaciones más singulares de su persona, a desoírlas, no dando lugar a su germinación y madurez; era, en suma, al creer, infiel a su realidad íntima, como al pensar lo había sido a la realidad objetiva.

Todas las épocas llamadas clásicas han sido en este sentido insinceras: ni es posible clasicismo sin dosis grande de insinceridad (II, 596).

También aquellos fervores idealistas de mocedad, azuzados por firme el convencimiento en la posibilidad de fundar la idealidad sobre la cruda realidad³³⁶, quedan ahora rectificadas bajo el diagnóstico de la *desilusión*. Semejante «empresa desmedida –advierte su *Epílogo sobre el alma desilusionada* (1923)– deja tras de sí transformada la historia en un área de desilusión»; de tal forma que, «después de la derrota que sufre en su audaz intento idealista, el hombre queda completamente desmoralizado» (III, 639-640). Éste es precisamente para Ortega el estado de ánimo de un tiempo en el que han quebrado aquellos mitos de la modernidad, como el

³³⁵ «Creíamos ser herederos de un pasado magnífico y que podíamos vivir de su renta. Al apretarnos ahora el porvenir un poco más fuertemente que solía en las últimas generaciones, miramos atrás buscando, como nos era habitual, las armas tradicionales; pero al tomarlas en la mano hallamos que son espadas de caña, gestos insuficientes, *atrezzo* teatral que se quiebra en el duro bronce de nuestro futuro, de nuestros problemas. Y súbitamente nos sentimos desheredados, sin tradición, indigentes, como recién llegados a la vida, sin predecesores. [...] Nuestra herencia consistía en los métodos, es decir, en los clásicos. Pero la crisis europea, que es la crisis del mundo, puede diagnosticarse como una crisis de todo clasicismo. Tenemos la impresión de que los caminos tradicionales no nos sirven para resolver nuestros problemas. Sobre los clásicos se pueden seguir escribiendo libros indefinidamente. Lo más fácil que puede hacerse con una cosa es escribir un libro sobre ella. Lo difícil es vivir *de* ella» (V, 121).

³³⁶ «Al mundo que es oponemos un mundo que debe ser. Sobre la realidad trabajamos por fundar la idealidad» (I, 106).

que prometía la propia transformación de la realidad desde el horizonte de la Idea. Una cuestión que trae a colación el propio proceso a partir del cual el idealismo pasa, de ser idea filosófica, limitada por tanto a su restringido cerco gremial, a ser mera ideología colectiva. Sólo, pues, cuando pasa a ser creencia, el idealismo se convierte en agente de cambio histórico, al sustentar la expectativa de su aplicación práctica por medio de la revolución, entendida como aquel mecanismo que aspira a la transformación de la sociedad desde un patrón utópico y ucrónico. En definitiva, el ocaso de las revoluciones, señal del propio ocaso del idealismo, trae consigo la desilusión como estado generalizado. Las grandes ideas –¿los «grandes relatos»?– no pueden prometer ya a los hombres su felicidad.

7. La hora del intelectual

No obstante, si bien es cierto que hay que dejar como una pretensión improcedente para la razón esta ilusión de hacer felices a los hombres desde imperio de la Idea, en Ortega se trata desde luego de devolver a ésta su poder inspirador, de modo que, a pesar de esta deriva imperialista de la inteligencia, este filósofo sigue confiando en la tarea rectora del intelectual. ¿No radicaba precisamente en la dimisión de estos actores con capacidad de dirección social el origen de la crisis?

La deserción de las minorías ha sido doble. Durante el siglo XIX consistió en halagar a las masas. Compárese la actuación política de las generaciones que vivieron durante esa centuria. Más concretamente: compárese la idea que tuvo de la democracia cada una de ellas. Para la primera es democracia la obligación que el hombre tiene de conquistar y ejercitar los derechos inalienables del hombre. Los políticos de entonces son puritanos. Su doctrina política es a la vez una moral que exige mucho al individuo. Se revuelven contra las masas, que por definición son inmorales. La segunda generación habla a las muchedumbres de sus derechos, pero no de sus obligaciones. El hombre público pacta con las masas. La tercera generación no se contenta con esto: hostiga las pasiones y la propensión tiránica de las masas, les asegura que tienen todos los derechos y ninguna obligación. A esto llaman dirigir a las masas.

Las minorías del siglo XX han desertado de su puesto, no sólo llevando en política al extremo esa faena miserable de la generación anterior, sino *también fuera de la política, no sintiendo la urgencia de poner nuevo orden espiritual cuando la crisis sustantiva de la «cultura*

moderna» lo reclamaba a gritos (II, 808; la cursiva no pertenece al texto).

En consonancia con la progresiva degradación del frágil espíritu democrático que denuncia bajo su diagnóstico de la rebelión de las masas, también las élites intelectuales habrían acabado a su juicio desentendiéndose fatalmente de su misión, no ya de tratar de educar al hombre-masa, tarea cuya posibilidad pone en entredicho el propio Ortega, sino de reorientar una cultura a la deriva, que ha perdido la fe en su proyecto racionalista inicial. Si por un lado la masa se ha negado a ser dirigida, las minorías por el otro se habrían despreocupado fatalmente enclaustrándose en los estrechos márgenes de su ámbito de competencia. En suma, éstas han tomado la figura del especialista, quien «sabe» muy bien su mínimo rincón de universo; pero ignora de raíz todo el resto». Semejante figura humana acaba convirtiéndose en una suerte de «sabio-ignorante, cosa sobremanera grave, pues significa que es un señor el cual se comportará en todas las cuestiones que ignora, no como un ignorante, sino con toda la petulancia de quien en su cuestión especial es un sabio» (IV, 444). Junto al «señorito satisfecho» prolifera, pues, esta nueva modalidad de hombre-masa.

De este modo, la crisis de la modernidad se comprende también como una crisis de liderazgo, en la que se hace necesaria para Ortega el resurgir de los intelectuales. Apartados del mundanal ruido, a buen recaudo de cualquier tentación ideológica, se trataría de que volviera a recaer sobre esta clase su genuina tarea orientadora. No en vano, advierte Ortega a este respecto, «lo único que, por lo pronto cabe decir con claridad de esta enigmática figura es que el intelectual se ocupa en forjar opiniones sobre los grandes temas que al hombre importan: es un opinador» (IX, 633). Se trata en definitiva de «dar quehacer a las gentes, meterlas en su destino, en su quicio» (IV, 462). En la radical crisis de liderazgo que viviría Europa, donde ella habría dejado de mandar, de ejercer el indiscutido *poder espiritual* que ha ostentado durante la modernidad³³⁷, recaería en

³³⁷ Mando para para Ortega no significa otra cosa que «prepotencia de una opinión; por tanto de un espíritu; en definitiva, «mando no es otra cosa que poder espiritual» (IV, 457).

semejante figura la responsabilidad de volver a «forjar las nuevas normas» llamadas a reconducir la vida a la deriva del hombre occidental. He aquí, pues, su genuina misión: recuperar el vigor normativo de una razón ante la que la masa se ha declarado insumisa.

Lejos, pues, de todo afán político-ideológico relacionado con el poder, la única autoridad que cabe en el intelectual se debe en todo caso al propio *reconocimiento* de su público, logrado exclusivamente a través de la competencia de su palabra y la calidad de sus razones. No cabe, entonces, la entrega hacia intereses ideológicos prefijados de antemano, en un uso instrumental de su palabra, porque, «cuando la inteligencia se convierte en política, se aniquila como inteligencia» (V, 208). Por ello, en él debe predominar un *ethos* de veracidad frente al talante meramente utilitario y pragmático del político. «No he hallado yo en derredor –se queja Ortega en 1916, tras su primer gran desencanto político– sino políticos, gentes a quienes no interesa ver el mundo como él es, dispuesta sólo a usar de las cosas como les conviene» (II, 169). A la altura de 1927, en una colección de artículos recogidos bajo el título *El poder social*, el filósofo madrileño subrayará también la condición de absoluta independencia que ha de primar en el oficio del escritor, del «hombre de ciencias y letras», con el que identifica aquí la figura pública del intelectual, desmarcándola del arquetipo que encarna el político.

Es prescripción elemental del oficio de escritor no prestar servicio a ningún partido y evitar el apoyo inmundo de todos ellos. Es una prescripción y no lo contrario, una pretensión que quepa tener o esquivar. (Lo inmundo, bien entendido, no es el partido, sino su apoyo al escritor. El escritor tiene que vivir sin apoyos, en el aire, intentando ilusoriamente asemejarse al pájaro del buen Dios y al arcángel, especies ambas con plumas y régimen aerostático). Déjesele en la limpieza y humildad de su oficio: mira en torno el mundo, oye lo que dicta el hecho (*E quel che ditto* va significando). Nada más. (IV, 94-95).

Como recuerda Ortega, esta figura se encuentra a caballo entre el puro academicismo del *Gelehrte* y la militancia sin concesiones del activista ideológico. El primero adolecería de «una desviación de la alta higiene vital: precisamente esa despreocupación de su contorno inmediato, esa tendencia a vivir en el ‘ninguna parte’ de la ciencia, como si la ciencia por sí constituyese una tierra, un paisaje, donde el esfuerzo intelectual pudiera

hundir sus raíces» (IX, 163). Sería ésta una figura de inteligencia desarraigada e introvertida, abstraída de todo compromiso con una causa común. Por el contrario, el intelectual militante sí se vuelca hacia un *engagement* público, pero desde posturas e intereses ideológicos externos, ya prefijados de antemano, hasta tal punto que de él «se sabe *a priori* cómo va a pensar y a sentir de una cosa» (III, 385).

Por ello, más allá de estos dos extremos, el intelectual genuino habría de prevenirse de servir a causas ajenas a su cometido esencial de «declarar lo que es», a contracorriente siempre de las fuerzas inerciales del tópico, la opinión establecida o el poder constituido, las cuales no hacen otra cosa que encubrir con su sutil velo la opinión verdadera, que siempre es subversiva. Se trata así de un esfuerzo continuo por evitar el acomodo en cualquier postura satisfecha, viciada por los mecanismos de la complacencia o de la rutina. La misión del intelectual, recuerda Ortega, «reclama acaso sufrir la áspera presión de su medio, tener que reobrar contra él, luchar contra él» (X, 351). En él debe imperar en fin una insobornable actitud crítica y hasta sediciosa, atendida exclusivamente al tribunal de su foro interno. Por ello:

Ser intelectual no es cosa que tenga que ver con el yo social del hombre. No se es intelectual para los demás, con éste o el otro propósito, a fin de ganar dinero, de lucir, de sostenerse en el piélagos proceloso de la colectividad. Se es intelectual para sí mismo, a pesar de sí mismo, contra sí mismo, irremediabilmente» (V, 623).

Frente a la tiranía del tópico, su cometido no sería otro que el de abrir camino, contribuyendo a sacudir las formas fosilizadas dentro de la vida común. En una crisis como la que atraviesa la cultura moderna, esta tarea crítica de la inteligencia habría de pasar entonces por hacer mella en las vetustas voces de un tiempo agotado, cuyos sutiles ecos ejercen aún su dominio bajo diferentes mecanismos. «Lo viejo aporta en su defensa ciertas fuerzas que le son, como tal, adictas» (II, 165). Por ello, el intelectual de vanguardia, el verdaderamente *moderno* y creador, habrá de colocarse fuera de la órbita de la propia modernidad, en tanto que ésta, anquilosada ya en «tradición», se ha vuelto por ello conservadora: ha dejado de ser «moderna»; y de ahí que la adhesión a cualquiera de sus añejas formas sólo

pueda darse de una manera inercial y falsificadora. Del mismo modo, se trataba de desbancar la actitud beata y parasitaria de una sociedad adicta a las mercancías de una razón instrumental que día a día confirma ante ella su poder metódico y eficaz; una sociedad que, por otra parte, ha acabado por declararse insumisa ante toda instancia normativa.

Ahora bien, ¿cabía esperar tanto de la clase intelectual? «En verdad – concluye Cerezo a este respecto– Ortega se hacía ilusiones, cuando en la segunda parte de *La rebelión de las masas* llega a sostener que la desmoralización colectiva de Occidente se vería superada si Europa vuelve a tomar la dirección espiritual de la vida y se constituye como una nueva comunidad política vigorosa: los Estados Unidos de Europa. Porque el problema último, según sus propias premisas, no estaba aquí. No era cuestión de liderazgos sino de ejemplaridad, y ésta sólo podría lograrse con un nuevo modelo de existencia. La des-orientación del hombre-masa, que no sabe a qué estrellas vivir, es tan sólo un exponente de la más grave des-orientación de la cultura europea, que al término de su proyecto racionalista, consumada su reducción ideológica como razón dominadora, advierte que se ha quedado exánime, esto es, sin principios, porque el *principio* de la razón se ha reducido a la *función metódica instrumental* para alcanzar cualesquiera resultados y en virtud de cualquier premisa»³³⁸. Sea como sea, más allá del mayor o menor radicalismo de su diagnóstico, así como más allá de la mayor o menor dosis de ingenuidad de su propuesta de solución, cabría bien concebir el proyecto de Ortega como un intento por reprimar el espíritu de la Ilustración, no ya a la luz de una razón como la moderna, que se ha mostrado incapaz de servir a los intereses emancipatorios del hombre, sino en nombre de una nueva modalidad de razón, que se vuelca sobre las concretas exigencias de una entidad en permanente trance de solución como la vida humana. Al mismo tiempo, se trata de restaurar la fuerza normativa que no puede faltar en todo sistema social, bajo riesgo de barbarie³³⁹. Y por lo mismo, una razón de estas

³³⁸ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 71-72.

³³⁹ Según Jorge Velázquez, «lo que hay que salvar, de acuerdo con el filósofo español, es la hegemonía y dirección o dominación que ha impuesto la Civilización Occidental o la Historia Universal» (Velázquez Delgado, J., *Fragmentos de la*

características no deja de ser una razón emancipadora, llamada a garantizar la mayoría de edad del hombre, en tanto que una potencia capaz de hacerlo salir de su «autoculpable incapacidad» para dejar de ser masa, contribuyendo en definitiva a transformarlo en sujeto responsable y autónomo de juicio.

8. La cuestión de la técnica

De una forma más o menos alternativa al extendido cariz maquinal y apocalíptico que generalmente ha envuelto a los análisis sobre la tecnología a lo largo del siglo XX, Ortega mantiene una valoración de este fenómeno más bien atemperada, en consonancia con el tono integrador y la propia impronta humanista de su filosofía. Según el juicio del profesor Pedro Cerezo, a propósito de su análisis sobre la radical divergencia entre las concepciones orteguiana y heideggeriana de la técnica, al abordarse desde una «base existencial y humanista», la comprensión del fenómeno tecnológico en Ortega trasciende el «funesto antagonismo de marxismo, (con su capitalismo de Estado, social y tecnocrático de clase) y el plutocrático nacionalsocialismo y su Estado racial de sangre y suelo (*Blut und Boden*); donde, «en ambos casos, la técnica se convierte en instrumento de potenciación del Estado y en órgano exclusivo de dominación»³⁴⁰. Así, más que con la razón instrumental o con el «pensamiento calculador» (*rechnendes Denken*), bajo los que la creciente aceleración del proceso de industrialización, favorecido por el auge de la ciencia y la técnica modernas, aparecen con un cierto aire tenebroso y amenazador para la existencia humana, al quedar considerada desde el principio de la vida como realidad radical, Ortega incide más bien en la estrecha vinculación del fenómeno de la técnica con su noción de programa existencial, en cuya creación imaginativa y posterior tarea por su realización consistiría genuinamente el hombre, más allá de su condición puramente animal o biológica:

modernidad: filosofía de la historia e imperativo de la modernidad en José Ortega y Gasset y María Zambrano, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2007, p. 22).

³⁴⁰ Cerezo Galán, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 239.

He aquí cómo la meditación sobre la técnica nos hace tropezar dentro de ella, como con el hueso en un fruto, con el raro misterio del ser del hombre. Porque es éste un ente forzado, si quiere existir, a existir en la naturaleza, sumergido en ella, es un animal. Zoológicamente, vida significa todo lo que hay que hacer para sostenerse en la naturaleza. Pero el hombre se las arregla para reducir al *mínimum* esa vida, para no tener que hacer lo que tiene que hacer el animal. 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 se 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, bienestar (V, 567).

Originariamente, la técnica consiste para Ortega en el esfuerzo que hace el hombre por garantizarse un margen de seguridad en medio de aquella intrincada red de facilidades y dificultades en que básicamente consiste el mundo en su derredor³⁴¹. Como cualquier otro animal, el hombre se halla expuesto a los apremios de la naturaleza. No obstante, gracias a la técnica puede suspender por momentos esta dependencia hacia «lo otro», motivo de la constitutiva *alteración* animal, para atender a su propia intimidad. La técnica le permite así *ensimismarse*, recogerse hacia «dentro» de *sí mismo*. Un movimiento que por tanto implica, por un lado, «poder desatender más o menos tiempo el mundo en torno sin riesgo fatal»; y por otro, «tener dónde meterse, dónde estar, cuando ha salido virtualmente del mundo» (V, 536). La finalidad última del quehacer técnico no sería entonces otra que la de ofrecer las condiciones más o menos adecuadas para la liberación humana respecto a las imposiciones de la naturaleza, en aras de hacer posible la creación de su *programa extranatural*.

Por eso, si el hombre goza de ese privilegio de libertarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre

³⁴¹ «El hombre, al tener que estar en el mundo, se encuentra con que éste es en derredor suyo una intrincada red, tanto de facilidades como de dificultades» (V, 569). Así, «el hecho absoluto, el puro fenómeno del universo que es la técnica, sólo puede darse en esa extraña, patética, dramática combinación metafísica de que dos entes heterogéneos –el hombre y el mundo– se vean obligados a unificarse, de modo que uno de ellos, el hombre, logre insertar su ser extramundano en el otro, que es precisamente el mundo» (V, 575).

en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica (V, 537).

La relación del hombre con el mundo no puede ser pues más anómala. Aquí no predomina el mecanismo adaptativo hacia el medio, tal y como ocurre con el animal. De hecho, el hombre es para Ortega un «glorioso animal inadaptado», «un desertor de la animalidad», a quien «la naturaleza tal y como ella es, le contradice, le niega los medios para realizar sus más esenciales deseos» (X, 26)³⁴². Por lo mismo, la transformación artificial que por este motivo lleva a cabo en su entorno resulta absolutamente incomparable con las pequeñas transformaciones que podemos encontrar en el animal. Al contrario que la respuesta reactiva y cerrada hacia su medio propia del animal, el hombre proyecta una respuesta personal y creativa, la cual podrá llegar o no a realizarse *de facto*. «El hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia, tiene que resolver el problema práctico de realizar el programa en que, por lo pronto, consiste» (V, 573). Por ello, es el propio hombre quien, en dirección opuesta a la adaptación al medio animal, amolda él mismo el mundo a la medida de sus intereses mediante la técnica, inyectando sobre su superficie salvaje el patrón de lo *humano*: «crea, pues, una circunstancia nueva más favorable, segrega, por decirlo así, una sobrenaturaleza adaptando la naturaleza a sus necesidades» (V, 559).

Dentro de estas necesidades se encuentran aquéllas estrictamente biológicas, como el alimento o la respiración, sin cuya satisfacción no es posible la vida. Pero las decisivas para Ortega son las necesidades propiamente *humanas*, cuya consecución no viene motivada tanto por una mera aspiración de «estar» en el mundo, sino por el empeño más originario por «estar bien» en él. «Sólo esto le parece necesario y todo lo demás es necesidad sólo en la medida en que haga posible el bienestar» (V, 561). Lo decisivo aquí no es, pues, la necesidad de supervivencia, tal y como lo demuestra el hecho tan azorante «de poder aniquilarse y dejar de estar ahí, en el mundo» (V, 554), sino que, en todo caso, la voluntad de estar en el mundo del hombre se debe a un anhelo previo de bienestar. Ortega llega

³⁴² «El hombre es un animal inadaptado, es decir, que existe en un elemento extraño a él, hostil a su condición: *este mundo*» (IX, 951).

incluso a plantear la posibilidad de que la motivación del invento del fuego fuera la necesidad de embriagarse, más que la mucho más «urgente» de calentarse o cocinar. Por ello, como decimos, en el propósito que el hombre lleva a cabo por reformar la naturaleza y tornarla habitable y segura, éste hace emerger al mismo tiempo un nuevo mundo de posibilidades estrictamente humanas, orientadas por un nuevo repertorio de necesidades *superfluas* que se asocian directamente a ese primigenio afán por estar bien en el mundo. En definitiva, la técnica sólo adquiere sentido en «un animal para el cual sólo lo superfluo es necesario» (V, 561).

8.1. *La atrofia desiderativa*

Esta «sobrenaturaleza» que levanta la técnica sobre la naturaleza originaria da lugar a una nueva circunstancia, la cual aparece entre otras cosas como un horizonte de necesidades superfluas, objeto potencial del consustancial deseo de bienestar del hombre. Como advierte Javier Echeverría a este respecto, «el hombre no sólo modifica el medio natural para adaptarlo a sus necesidades, sino que también transforma los medios artificializados, plasmando en ellos nuevos deseos que, en algunos casos, llegarán a convertirse en necesidades»; de tal manera que este «tercer entorno» tecnológico no deja de generar «continuamente nuevas formas de objetivación del deseo, algunas de las cuales pueden convertirse en auténticas necesidades para muchas personas, y en particular para las organizaciones y entidades colectivas»³⁴³. Así, en tanto humano, el perfil de estas necesidades y de lo que propiamente se entienda por bienestar, está inevitablemente expuesto al cambio continuo provocado por los avatares de su historicidad constitutiva. Obviamente, la noción de bienestar no puede ser la misma para un hombre del siglo V a. C. que para uno de principios del siglo XX. De ahí que bastaría con que cambiara «un poco sustancialmente el perfil del bienestar que se cierne sobre el hombre, [...], para que la técnica tradicional cruja, se descoyunte y tome otros rumbos» (V, 565). Por lo mismo, cada época aprovecha también de manera peculiar sus posibilidades en función siempre de los particulares programas vitales

³⁴³ Echeverría, J., *Los señores del aire. Telépolis y el tercer entorno*, Destino, Barcelona, 1999, p. 39-40.

que gravitan en su seno. «Cada época, cada pueblo, cada individuo modula de diverso modo la pretensión general humana» (V, 570).

Sin duda, la modernidad representa un momento francamente decisivo en la historia de la técnica, en el que tiene lugar el tránsito de la elemental «técnica del artesano» a la «técnica del técnico». A partir de este momento, advierte Ortega, «la técnica deja de ser lo que hasta entonces había sido, manipulación, maniobra, y se convierte *sensu stricto* en fabricación» (V, 595). La condición de posibilidad de semejante modulación no es otra que la consustancial vinculación del quehacer técnico con la nueva ciencia experimental, físico-matemática, bajo la que la técnica deja de estar expuesta al puro azar para, análogamente a la nueva ciencia, hacerse metódica y segura en su avance. «Tal es la unión inicial –y de raíz– entre el nuevo tecnicismo y la ciencia. Unión como se ve nada externa, sino idéntico método intelectual. Esto da a la técnica moderna independencia y plena seguridad en sí misma. No es una inspiración como mágica ni puro azar, sino ‘método’, camino preestablecido, firme, consciente de sus fundamentos» (V, 602). Coinciden de este modo en el tiempo dos fenómenos que se harán decisivos para la suerte del hombre occidental. Junto a la sensibilidad utilitaria e imperialista característica del hombre moderno aparece este maravilloso poder sin precedentes, desde el que dicho hombre se siente en disposición de transformar por fin el mundo a la medida de su voluntad.

Por otro lado, en afinidad con esta sensibilidad utilitaria, la medida del perfil de bienestar moderno habría que ir a buscarla en el tipo de hombre burgués, a quien Ortega ya había caracterizado como una figura humana desconfiada, que compensa sin embargo ese recelo con una confianza plena en las potencialidades absolutas de la razón. El burgués encarna así la sensibilidad genuinamente moderna, cifrada en aquel fondo rector del idealismo bajo el que se cree en la transmutación de la realidad en idealidad. Este modelo de hombre habría hecho imperar también cierta devoción por el beneficio económico y la comodidad. «El burgués –advierte Ortega– quiere alojarse cómodamente en el mundo y para ello intervenir en él modificándolo a su placer. Por eso la edad burguesa se honra ante todo por el triunfo del industrialismo y en general de las técnicas a la vida como

son la medicina, la economía, la administración» (IV, 251). Será así de nuevo a partir del siglo XIX, el «siglo de la modernidad», cuando, bajo el signo de este programa humano, la prodigiosa técnica moderna garantice por fin unas condiciones de *confort* que por primera vez en la historia se hacen extensivas al hombre medio.

Como ya se ha visto, el desarrollo tecnológico, afín al industrialismo que eclosiona durante el siglo XIX, constituye para Ortega la condición de posibilidad de la irrupción de las masas, no sólo en el bien visible aspecto demográfico o cuantitativo, sino en un sentido puramente cualitativo. En cierto modo, el filósofo madrileño se adelanta aquí a los análisis de nuestras actuales sociedades de consumo. Así, a la par que una mejora notable en las condiciones de existencia del hombre medio, motivo del señalado aumento demográfico sin precedente histórico conocido, el «crecimiento de la vida» que posibilita la técnica moderna habría tenido asimismo como consecuencia el surgimiento de un tipo de hombre apocado, incapaz de aprovechar creativamente esa formidable holgura que la técnica le brinda.

Por una parte, el hombre-masa se hace parasitario de los beneficios de la técnica moderna, desentendiéndose de los sofisticados conocimientos teóricos que constituyen su condición de posibilidad. Los productos de la técnica quedan para él como una mera disposición cuasi natural, ajena a los enormes esfuerzos que requiere su frágil sustentación. En todo caso, a él sólo le preocupa el fruto de tal esfuerzo ajeno, que usufructúa compulsivamente. «¿Qué le importa no ser más rico que otros, si el mundo lo es y le proporciona magníficos caminos, ferrocarriles, telégrafos, hoteles, seguridad corporal y aspirina» (IV, 407 n). Por lo mismo, la envergadura de la «sobrenaturaleza» que ha levantado la técnica en esta época conlleva un incremento de posibilidades que rebasa las capacidades desiderativas del hombre masa. De hecho, las propias necesidades originarias que ha ido inspirando el ingente repertorio de creaciones técnicas durante la modernidad son absolutamente ajenas a este tipo de hombre, quien se encuentra de antemano ante un mostrenco abanico de deseos anónimos, los cuales lo arrastran más allá del reducto íntimo y auténtico donde reposan sus personales apetencias. Lejos, pues, de servir a su función

inicial, la posibilitación de aquella holgura necesaria para la invención del íntimo programa vital del hombre, la técnica se torna alienante. Al constituirse como una creación de *otros* ajustada a las respectivas necesidades y deseos originales de estos, sus productos acaban *alterando* al hombre en la radical tarea de cumplir con la realización del individual e intransferible programa existencial al que se debe. Así, si en un principio era la naturaleza el elemento originariamente «enajenador», a cuyos requerimientos ponía remedio la dominación técnica, ahora es la propia «sobrenaturaleza» tecnológica la que acaba obturando la iniciativa creativa del hombre, deshumanizándolo en último término. Sobrepassado por la plusvalía de deseos superfluos que la técnica le ha generado, las producciones de ésta acaban en definitiva perdiendo su sentido genuino. «Las energías fabulosas y el incremento vital de posibilidades, liberadas por la ciencia y la técnica, han perdido su objetivo y no saben a qué dedicarse; no tienen finalidad; y por eso el hombre experimenta que mientras la vida es más rica en su altura vital, carece de sentido»³⁴⁴.

En cierto modo, nos encontramos aquí con la lógica de una racionalidad más atenta a los medios que a los propios *fin*es humanos hacia los que aquellos estaban en principio consagrados. He aquí, pues, el signo dramático de las sociedades desarrolladas, en las que el hombre ha perdido el sentido de su *otium*, impotente a la hora de poner a funcionar su iniciativa creadora. En él se da según Ortega una ausencia del *deseo original* de querer realizar una vida personal y autónoma, matriz de todo deseo posterior. No en vano, «los deseos referentes a cosas se mueven siempre dentro del perfil del hombre que deseamos ser» (V, 576). Una vez más nos encontramos con la lógica de una cultura que ha dejado de ser sistema vivo de ideas, valores y deseos, y que, en todo caso, recibe un modo de adhesión hacia sus creaciones puramente inercial. «De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca –como la lógica más formalista–; es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son los más vacíos» (V, 596). Por ello, análogamente a la impotencia del hombre-masa para crear ideas propias, se da también en él

³⁴⁴ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 67.

esta alienante predisposición hacia la mera apetencia adventicia. «Como hay el tópico del pensamiento, el cual consiste en la idea que no es pensada originariamente por el que la piensa, sino tan sólo por él repetida, ciegamente, maquinalmente reiterada, hay también un deseo tópico, que es más bien la ficción y el mero gesto de desear» (V, 575). Es en fin la crisis de los deseos, en la que Ortega llega a ver el mal característico del hombre moderno:

Tiene en la mano la posibilidad de obtener el logro de sus deseos, pero se encuentra con que no sabe tener deseos. En su secreto fondo advierte que no desea nada, que por sí mismo es incapaz de orientar su apetito y decidirlo entre las innumerables cosas que el contorno le ofrece. Por eso busca un intermediario que lo oriente, y lo halla en los deseos predominantes de los demás. He aquí la razón por la cual lo primero que el nuevo rico se compra es un automóvil, una pianola y un fonógrafo. Ha encargado a los demás que deseen por él (*ibíd.*).

8.2. Técnica y fantasía

Como harán los análisis frankfurtianos, Ortega apunta también a las consecuencias de un tiempo marcado por el signo de la eficacia³⁴⁵, en el que aquella impronta totalitaria de la razón moderna aparece como la última responsable, tanto de los costes que conlleva la explotación técnica de la naturaleza que ella inspira, como del carácter represor hacia el hombre por parte de sus creaciones culturales más genuinas. Es la lógica del dominio inherente a una razón calculadora, cuya liberación respecto a la naturaleza acaba haciéndose pagar con el propio sometimiento a su propio poder represor. He aquí, en definitiva, el carácter paradójico subyacente a la Ilustración, donde el poder liberador de la razón sobre la naturaleza lleva en su envés una lógica represora que acaba sometiendo al hombre. Aquel proyecto de emancipación del hombre respecto a la naturaleza y la tradición por medio del progresivo dominio y transformación racional del orden de lo real en todas sus dimensiones, habría acabado encorsetando en último término al mundo en un régimen homogeneizador, reductor y calculador. Se trata del carácter *mítico* de las

³⁴⁵ De hecho, según Carl Mitcham, «Ortega y Gasset es el primer filósofo profesional en ocuparse de la cuestión de la tecnología» (Mitcham, C., *¿Qué es filosofía de la tecnología?*, Anthropos, 1989, p. 58).

Luces que denunciarán Adorno y Horkheimer, entendido como el autoengaño que enmascara su carácter represivo inherente.

En el caso de Ortega, semejante dinámica alienante se enmarca en las señaladas consecuencias del magnífico desarrollo tecnológico moderno; un desarrollo que, como se ha visto, acaba por impedirle al hombre dar salida creativa al *otium* que la técnica le brinda en un principio. Ciertamente, también Ortega llama la atención sobre la alarmante dosis de riesgo latente en una civilización que ha incrementado sus potencialidades transformadoras y destructivas hasta el extremo. «Hoy –advierte Ortega–, de puro parecernos todo posible, presentimos que es posible también lo peor: el retroceso, la barbarie, la decadencia» (IV, 398). Pero como venimos insistiendo, este pensador se muestra ajeno a todo diagnóstico decadentista, al concebir la crisis como una coyuntura propicia para el aquilatamiento de la propia herencia en quiebra. Una vez más el filósofo se muestra aún «demasiado moderno» en sus supuestos ilustrados y humanistas. Como advierte Cerezo, «la insuficiencia orteguiana para una crítica de la razón tecnológica se debe a los supuestos ilustrado/humanistas de su posición. En la medida en que concibe la técnica como un instrumento de dominio de la naturaleza y de liberación de posibilidades para el hombre, queda inmerso, aun cuando combata el progresismo, en el ciclo del pensamiento humanista de la autorrealización del hombre»³⁴⁶.

Al plantearse desde la matriz de la fantasía creadora, más que desde la mera razón instrumental, la postura de Ortega trasciende las connotaciones maquinales y puramente calculadoras de la técnica. Desde luego, en él no cabe encontrar el poso romántico que mantienen aquellas concepciones sobre este fenómeno, tomado básicamente como una peligrosa expropiación sobre un idílico estadio originario. «A diferencia de Heidegger, inspirador de la posmodernidad, Ortega no conoció la nostalgia romántica de los orígenes ni la tentación del abismo»³⁴⁷. No en vano, este autor no plantea ninguna suerte de renuncia a la tecnología moderna, puesto que, y aún sin caer ingenuamente en ninguna suerte de

³⁴⁶ Cerezo Galán, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 249.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 394.

progresismo tecnológico, «cree en la posibilidad de poner límites o controles éticos o culturales a la técnica, encauzándola en un proyecto humano de vida»³⁴⁸.

Desde su alternativa raciovitalista al idealismo y al progresismo de la modernidad, no se contempla entonces ninguna suerte de proyecto de vida histórico «ajeno a la exasperación tecnológica de la fabricación y la potenciación indefinida de nuestros recursos de dominio de mundo»³⁴⁹. Si bien, como ha hecho ver Cerezo, es cierto que en ella se echan en falta alternativas a la propia figura histórica del ingeniero, afín como se ha visto al proyecto de la razón instrumental moderna. Por ello, cabría pensar, un tiempo marcado por el nuevo signo de la razón vital, respondería en todo caso para Ortega al modelo de la imaginación ética y estética, encarnado en una nueva figura histórica a caballo entre el *gentleman* y el hidalgo; donde, en aras a encajar «con la pobreza que inexorablemente amenaza a nuestro planeta» (V, 584), el afán señoreador del primero habría de ser compensado con la sobriedad del segundo.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 248.

PARTE TERCERA: **LA CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA**

I. LA CRÍTICA PRIMERA AL IDEALISMO

1. El retroceso al mundo de la vida

Sin duda, entre los motivos decisivos del giro crítico hacia la modernidad de Ortega se encuentra su incursión filosófica en el mundo de la vida, a partir de la cual el filósofo madrileño rompe con el trascendentalismo neokantiano. Ya Gadamer llamaba la atención sobre el gesto característico de la trayectoria filosófica de Ortega, equiparable a su juicio a la de Dilthey. Para él, en los dos casos se trata de un retroceso hacia la experiencia de la vida y de la historia, más allá de la primacía ontológica del *cogito*³⁵⁰. Nuestro pensador participaría de este modo en el decisivo movimiento de retroceso hacia este ámbito de carácter abierto e impuro que ha caracterizado a la filosofía del siglo XX, tanto en su variante «continental», con la dirección antitrascendentalista que le dan a la fenomenología el existencialismo o la hermenéutica, al plantearse la pregunta por el ser o la cuestión del sentido desde la facticidad de la existencia, bien en su sentido histórico-temporal, bien en su sentido corporal; como en su variante «analítica», por medio del giro pragmático que emprendiera el llamado «segundo» Wittgenstein, desde el que se replantea la cuestión de la constitución del significado situándola más acá del ámbito legaliforme y puro de significación al que apuntara la filosofía del lenguaje de Frege –así como del propio «primer» Wittgenstein en el *Tractatus*–, al quedar imbricado ahora dicho significado en el terreno de sus transacciones mundanas, relativas al uso práctico-vital del lenguaje³⁵¹. En general, la filosofía de este siglo se dirige hacia este plano antepredicativo, previo al *cogito* cartesiano, cuyos atributos fundamentales distan mucho de la autotransparencia y disponibilidad de aquel sujeto

³⁵⁰ Gadamer, H-G., «Wilhelm Dilthey y Ortega y Gasset, un capítulo de la historia intelectual de Europa», en *Revista de Occidente*, Mayo 1985, nº 48-49, p. 78.

³⁵¹ Sobre la impronta *pragmática* de la filosofía orteguiana del lenguaje, véase el excelente estudio del profesor Pedro Cerezo: «Pragmática del significado y razón vital» (en *La voluntad de aventura*, pp. 376-394).

pensante que funda la modernidad. Muy al contrario, el mundo de la vida se constituye más bien como un suelo indisponible, de índole heraclíteica, el cual conforma y rige al yo con anterioridad a que tenga lugar su propia objetivación reflexiva.

Resulta, pues, bastante lógico que bajo esta luz se diera una ruptura sin concesiones con las principales intuiciones que Ortega había recibido del neokantismo. Esta corriente quedará censurada como una de las últimas grandes encarnaciones de la modernidad filosófica, anclada aún en la gran certeza fundante de la conciencia característica de todo idealismo. Ahora bien, al tomarse como ámbito de realidad más originario que el *cogito*, el movimiento de retroceso hacia el mundo de la vida tiene también lugar desde una voluntad de radicalismo, consonante en cierto modo con el mismo afán fundamentador de la modernidad. Bajo semejante pretensión, un Ortega recién adentrado en la fenomenología emprenderá más o menos a partir de 1913 su crítica al nivel de originariedad del idealismo moderno.

A mi juicio –proclamará pocos años más tarde–, el nombre de la transformación operada en los últimos treinta años no es otro que: superación del subjetivismo –y en consecuencia de la probable transgresión del círculo de ideas madres que han dirigido la época moderna (VII, 719).

Desde un principio, Ortega caracteriza básicamente el idealismo como subjetivismo, entendido como aquella posición desde la que todo objeto queda reducido a su constitución subjetiva, a la pro-posición de un yo cuya primacía queda firmemente avalada por la certeza de sí mismo. El subjetivismo, advierte en 1914, es «la enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento y consiste en la suposición de que lo más cercano a mí soy yo –es decir, lo más cercano a mí en cuanto a conocimiento, es mi realidad o yo en cuanto realidad» (I, 669)³⁵². La consecuencia principal de semejante predominio de la subjetividad no será otra que la espectralización del mundo, cuya realidad quedará siempre en entredicho en contraste con la indubitable verdad del sujeto que lo re-

³⁵² En *Sistema de la psicología* define Ortega el subjetivismo como «la propensión de retroceder allí donde hay algo relativamente externo a lo relativamente interno; por tanto, a la interpolación o intromisión de lo psíquico entre el yo que conoce y lo físico» (VII, 449).

presenta. A diferencia de la posición metafísica del realismo, en el idealismo el «ser primario es mi pensar –porque ser quiere decir ser *cierto* y sólo mi pensar es ciertamente–. El ser de las cosas es un ser virtual, es su parecerme a mí cuando las pienso» (VII, 475). El idealismo queda así a la postre como una problemática reducción del ser al pensar, bajo la que el sujeto queda enclaustrado en su propia interioridad sin posibilidad de salir legítimamente hacia las cosas. «Antes que el ser está la deformación que mi pensar acaso le hace sufrir. Se desconfía de la realidad. Por esto es para ellos el problema grave cómo el pensar, lo subjetivo llega a objetivarse, cómo salta fuera de sí mismo y coincide con el ser» (VII, 449). Éste era para Ortega el punto de partida del que en último término habría vivido toda la tradición moderna, como el subsuelo de todas sus propuestas filosóficas. «De Descartes –advierte a este respecto– al extremo positivismo de Mach o de Ziehen, nada es en una u otra fórmula sino como contenido de mi yo» (VII, 659). Un buen resumen de semejante concepción del idealismo lo encontramos en el curso filosófico de 1921-1922, inédito hasta la reciente publicación de la nueva edición de las *Obras completas* (VII, 767-796), del que la obra *El tema de nuestro tiempo* constituye su ampliación.

Como ven ustedes –advierte allí–, la teoría idealista del conocimiento, que, en una u otra forma, ha imperado el mundo intelectual desde el Renacimiento hasta hoy, encuentra que el sujeto no puede reglar, medir su pensamiento con una realidad trascendente, independiente de éste, por la sencilla razón de que esa realidad no existe. Más rigurosamente dicho: la realidad trascendente es, cuando más, problemática, y por tanto no puede el conocimiento, al construir su propia teoría y justificar la pretensión de rigor en él insita, no puede afirmarla y estatuirarla. La única objetividad segura con que el conocimiento cuenta es la de los contenidos de conciencia. Esto es lo único que, en efecto, halla el conocimiento previamente a su operar, lo único que es dado a él, puesto, positivo. Lo demás es añadido, supuesto, problemático por tanto. A esta forzosidad que surge para el conocimiento riguroso de no contar con más entidades, con más realidad, con más ser que los contenidos de conciencia se ha llamado *principio de la inmanencia o de la fenomenalidad*, según el cual ‘lo que para mí existe, está bajo la suma condición de ser hecho de conciencia’. O más lacónicamente: toda realidad es contenido de conciencia (VII, 772).

Frente a este estado de cosas, la fenomenología le brinda a Ortega la posibilidad de una recuperación del nivel ontológico. Esta filosofía, advierte

Cerezo, «se presentaba como una *crítica* al *subjetivismo*, en todas las versiones históricamente conocidas, cualquiera que fuese su signo, y como restauradora, a la vez, de la '*percepción categorial*', que devolvía al pensamiento la *pregnancia* significativa del mundo»³⁵³. No en vano, el ámbito originario del mundo de la vida, desde el que tiene lugar la apertura hacia «las cosas mismas», no remite a otra cosa que a lo dado en el seno de lo que Husserl denomina como «actitud natural» de la conciencia.

En el natural dejarse vivir –señala Husserl–, vivo constantemente en esta *forma fundamental de toda vida 'actual'*, enuncie o no el *cogito*, diríjame o no 'reflexivamente' al yo y al *cogitare*. Si lo hago, entra en la vida un nuevo *cogito*, que por su parte no es reflejado, o sea no es para mí un objeto³⁵⁴.

Se trata éste del ámbito pre-reflexivo que remite en último término a nuestra experiencia originaria del mundo, en constante e ineludible compromiso práctico-intencional con los intereses que presenta la vida inmediata. «La 'realidad' la encuentro *como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí*»³⁵⁵. El *Lebenswelt* se constituye así como el terreno en el que nos encontramos ya de antemano, como la región efectiva previa a cualquier construcción teórica. Él mismo es presupuesto de todo juicio y experiencia posible. Por ello esta región no está de suyo decantada culturalmente. En principio, en ella encontramos «aquellas porciones de la vida de que no ha sido extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*» (I, 755). En definitiva, se trata del inagotable lugar fontanal de todo sentido, a cuyo alumbramiento se debe indefectiblemente para Ortega la tarea reflexiva de la cultura, la cual contribuye a elevarlo de su primigenia espontaneidad permitiendo su «pulimento y ordenación».

Como decimos, en tanto que último y originario, la constitución de este ámbito radical pasa por una tarea de fundamentación, desde la que se pretende ahondar en un nuevo nivel de profundización más allá del idealismo subjetivista. Ortega recupera a este respecto el clásico sentido de

³⁵³ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 204.

³⁵⁴ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1993, p. 67. Pedro Cerezo observa en este texto el origen mismo de la idea de vida de Ortega (*Ibid.*, p. 219).

³⁵⁵ Husserl, E., *Ideas*, p. 69.

la metafísica como *πρώτη φιλοσοφία*, llamada a lograr un plano último de fundamentación libre de teorías, opiniones o creencias previas. Como advierte, siendo el asunto de la filosofía «algo que es fundamento de todo lo demás, es la ciencia fundamental» (VII, 588); por ello, añade, «no puede apoyarse en las demás sino que ha de colocarse antes que éstas y ser ciencia primera –como Aristóteles decía *πρώτη ἐπιστήμη*» (*ibid.*). Ortega apunta así a la conocida concepción fenomenológica de la filosofía como «ciencia sin supuestos» (*Wissenschaft ohne Voraussetzungen*), la cual constituye por otro lado el auténtico antecedente de su idea más madura de filosofía como saber «autónomo», bajo el que no se pretende otra cosa que el hallazgo del principio ontológico al que denominará la *realidad radical*.

Es la filosofía –proclamará en 1929– una ciencia sin suposiciones. Entiendo por tal un sistema de verdades que se ha construido sin admitir, como fundamento de él, ninguna verdad que se da por probada fuera de ese sistema. No hay, pues, una admisión filosófica que el filósofo no tenga que forjar con sus medios. Es, pues, la filosofía ley intelectual de sí misma, es autónoma (VIII, 283)³⁵⁶.

En el momento auroral de esta adopción del sentido de la filosofía, recién adentrado en el continente de la fenomenología, Ortega se refiere a la radical tarea de replantear los principios últimos sobre los que descansa nuestra interpretación del fenómeno de la conciencia. «Para el filósofo – advierte– no es dudoso que su misión, hoy, está en acometer de nuevo, la inmensa, incalculable tarea de rehacer según nueva planta los cimientos mismos de la conciencia general e intentar nueva resolución al problema primario de las relaciones entre el ser y el pensar» (VII, 476). Como se ve, Ortega apunta hacia un fundamento en sentido *trascendental*, como aquel fenómeno originario y omnicomprendido que es él mismo condición de posibilidad del aparecer de todo otro fenómeno. Él es «el elemento universal donde flotan todos los demás fenómenos, y que penetra hasta sus últimas

³⁵⁶ El antecedente de esta idea lo encontramos en 1913, en explícita connivencia con la fenomenología, en la que observa entusiastamente el auténtico renacer de la metafísica: «La Filosofía nace, por consiguiente, en una situación desesperada. Tiene, por decirlo así, que ganarse la vida desde la cuna. De aquí su radicalismo. No se le permite apoyarse en capital ni herencia alguna de certidumbres, de verdades adquiridas» (I, 643)

partículas todos los fenómenos reales y posibles» (VII, 480)³⁵⁷. Por ello, «todo aquello de quien quepa decir que 'lo hay', 'que es' o 'que existe', todo posible *quid* determinado queda incluido *ipso facto* en esa relación de conciencia, en ese fenómeno fundamental de dirigirse un sujeto a un objeto, o viceversa de hallarse un objeto ante un sujeto» (*ibíd.*). La cuestión del fundamento no remite ya, como en los neokantianos, a la constitución del ámbito de legalidad subyacente a las diversas esferas de la cultura, sino más bien a la propia pretensión de sacar a la luz aquel escurridizo terreno de lo supuesto, en el que nos encontramos y con el que *contamos* con anterioridad a toda posición reflexiva. Se trata, pues, de dar cuenta del fenómeno omnicomprendido conciencia/vida³⁵⁸, que no comparece de primeras dada su condición última y presupuesta, y que por lo mismo es condición de posibilidad de toda otra *aparición*, de todo otro fenómeno *radicado* en él. Semejante fenómeno omnicomprendido constituye para Ortega el ámbito fundamental en que nos encontramos inmersos de antemano y que, por su propia condición, queda siempre como presupuesto y no tematizado. Por ello, «se trata de que haga acto de presencia junto al fenómeno mismo aquello cuyo modo de presencia no es el aparecer, propio de ese fenómeno que tomamos como punto de arranque, pero que de antemano pertenece a dicho aparecer, por lo que también de antemano contamos con ello»³⁵⁹. De ahí por otro lado la extrema dificultad de sacarlo a la luz, la cual obliga al recurso de la metáfora, entendida como aquel «acto intelectual por medio del cual podemos llegar a apoderarnos de lo que está más lejos de nuestra costumbre» (VII, 656).

³⁵⁷ En 1913 señala Ortega en este preciso sentido que «por conciencia entendemos aquella instancia decisiva en que de una manera u otra se constituye el ser de los objetos»; «en la *cogitatione*, en la conciencia, llevan todos los objetos una vida absoluta» (I, 632-633).

³⁵⁸ A partir de 1929, Ortega estabilizará su concepto «vida» como principio ontológico; un concepto al que apuntaba el término «conciencia» de sus primeros escritos, de inequívoca solera fenomenológica. «Si –advierte Cerezo– en el pretendido intento de la joven generación por superar el idealismo fenomenológico, se abandona el título 'conciencia' por el de 'vida', como instancia prerreflexiva más básica y fundamental» (Cerezo, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 105).

³⁵⁹ Ledesma Pascal, F., *Realidad y Ser. Un ensayo de Fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*, Editorial Complutense, Madrid, 2001, p. 138.

Ortega se cuida de desmarcar rotundamente su planteamiento a este respecto ante cualquier naturalismo psicologista o biologicista, desde el que el fenómeno fundamental de la conciencia quedaría reducido a mero dato factual, abordable exclusivamente por las ciencias positivas. Como advierte en 1913, el plano de objetividad primaria de la conciencia, «en que todo agota su ser en su apariencia (*fainomenon*)», no debe entenderse «como hecho tempo-espacial, ni como realidad de una función biológica o psicofísica adscrita a una especie, sino como ‘conciencia de’» (I, 633). A este respecto el filósofo prevendrá también de la confusión de confundir el fenómeno de la conciencia con la hipótesis del «alma», entendida como aquel sustrato «natural» de la vida psíquica desde el que ésta queda reducida a un proceso de índole factual. «Por ‘conciencia’ no se entienda ‘alma’. ‘Alma’ significa el ser real que con predicados espirituales o con predicados fisiológicos, y de conciencia, de la misma suerte que es la materia el sustrato que sub-ponemos a los fenómenos físicos» (VII, 478).

Como es bien sabido, Ortega propondrá a este respecto la metáfora de los *Dii consentes*, aquellas «divinidades compañeras que según el mito habían de nacer y morir juntas» (VII, 662), como modo de aprehender interpretativamente este escurridizo protofenómeno de la conciencia desde el máximo nivel de fidelidad hacia la cosa misma. Lejos de la poderosa e inadecuada metáfora idealista del continente y el contenido, desde la que todo aparecer queda como algo producido por una conciencia que lo envuelve y soporta³⁶⁰, bajo esta nueva metáfora se comprende este fenómeno originario como el ámbito en el que tiene lugar la correlación ejecutiva y antepredicativa entre yo/circunstancia. De este modo se neutraliza cualquier intento de dar prioridad a ninguno de los dos polos, evitándose con ello «interpretar el fenómeno universal por medio de otro particular que lleva aquél dentro de sí» (VII, 657).

Sin duda, esta metáfora apunta al principio ontológico de la vida, como Ortega proclamará con insistencia en su madurez, en el contexto de la obsesiva defensa de su originalidad y prioridad cronológica frente a Heidegger.

³⁶⁰ «Las cosas no vienen de fuera a la conciencia, sino que son contenidos de ella, son ideas» (II, 516).

Este –señala retrospectivamente en 1934– fue el camino que me llevó a la Idea de la Vida como realidad radical. Lo decisivo en él –la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo, la evasión de la cárcel que ha sido el concepto de «conciencia» y su sustitución por el de simple coexistencia de ‘sujeto’ y ‘objeto’, la imagen de los *dii consetes*, etcétera– fue expuesto en una lección titulada ‘Las tres grandes metáforas’, dada en Buenos Aires en 1916 y publicada en extracto por los periódicos y revistas argentinas (IX, 160).

Pero lo cierto es que en el texto aludido, inédito hasta su publicación de la mano de José Luis Molinuevo en el año 1996, Ortega emplea abiertamente el concepto de «conciencia» para referirse a este fenómeno radical, dando por otro lado buena cuenta de su aquiescencia hacia Husserl.

Hay un objeto –señalaba en la conferencia aludida– que va incluso en todos los demás, que es supuesto de todos los demás, que está en ellos como parte e ingrediente, de la misma manera que el hilo rojo va trenzado en todos los cables de la real marina inglesa. Este fenómeno universal, ubicuo, omnipresente, que dondequiera que haya un objeto, cualquiera que sea, hace su inevitable presentación es lo que llamamos conciencia (VII, 656).

Entre otras cosas, con ello se complica seriamente el sentido de aquella declaración suya, movida por el mismo ardor en torno a su originalidad, en la que Ortega asegura con rotundidad que «abandonó la Fenomenología en el momento mismo de recibirla» (IX, 1119). Como advierte Cerezo, hasta finales de los años veinte el concepto vida abarca equívocamente tanto una ontología de la *psiche* humana como una metafísica de la vida como tesis ontológica. Por ello, «durante más de una década, bajo el epígrafe de vida, Ortega se mueve confusamente entre la Psicología fenomenológica, la Antropología filosófica y la Metafísica»³⁶¹. Buena prueba de esto es su texto sobre «Las dos grandes metáforas», de 1924, donde transcribe literalmente

³⁶¹ Cerezo Galán, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 105. Sobre el proyecto filosófico de Ortega durante los años veinte, José Lasaga hace un resumen en los siguientes términos: «[Ortega] buscará una ‘ciencia del conocimiento del hombre’ que funcionaría, dentro del esquema positivista, dominante en el primer tercio del siglo XX, en sentido amplio del término, como una especie de ciencia ‘primera. Serviría ésta de suelo ‘trascendental’ a la cultura en general y a la historia en particular, concebida ésta como una ‘ciencia’ práctica llamada a orientar la vida política de las sociedades» (Lasaga Medida, J., «José Ortega y Gasset, entre la vida y la razón», Estudio introductorio al volumen *Ortega y Gasset*, Biblioteca de Grandes Pensadores, Gredos, Madrid, 2012, p. LXIII.

el párrafo señalado de 1916 acerca del «fenómeno universal, ubicuo, omnipresente» de la conciencia. (cf. II, 513)³⁶². En rigor, no será hasta 1929 cuando, bajo la decisiva influencia de Heidegger, Ortega elimine definitivamente de su vocabulario el término «conciencia», y tome por fin decidida y claramente el concepto de vida como principio ontológico o realidad radical.

2. *Aufhebung*

La cuestión del idealismo trasciende los márgenes de la disputa especulativa entre doctrinas filosóficas. Más que un cuerpo teórico al uso, el idealismo subjetivista constituye algo así como el fondo no disponible de sentido que, *qua* metáfora, ha quedado disuelto en la pluralidad de registros de la cultura europea. «El subjetivismo es el pensamiento que forma el ambiente de nuestra época: no es, como ya dije, un juicio o verdad nueva a que por propio esfuerzo lleguemos, es por el contrario, el prejuicio y la tradición de que partimos» (VII, 504). Ortega pone así de manifiesto el alcance *histórico-efectual* del asunto, en el que se pone en juego la suerte de toda la cosmovisión del hombre occidental³⁶³. Como advierte, «de la idea que del fenómeno conciencia poseamos depende toda nuestra interpretación del mundo y del hombre, del bien y del mal, he aquí que el edificio entero, nuestra opinión viene a gravitar sobre el menudo cuerpo aéreo de una metáfora» (VII, 657)³⁶⁴. Bajo esta luz, la historia del pensamiento quedaría dividida para este filósofo en dos grandes metáforas: la metáfora del sello y la tabla cerina, y la metáfora del continente y su contenido.

³⁶² Como advierte San Martín a este respecto, «para aquellos que piensen que Ortega había superado la etapa fenomenológica en la que se opera con la palabra ‘conciencia’, este texto, uno de sus textos clásicos, da fe exactamente y con toda contundencia de lo contrario, que para Ortega la conciencia es aquello que siempre nos acompaña, el ‘fenómeno universal, ubicuo, omnipresente’, el aparecer mismo, en definitiva, el propio ‘darse cuenta’, la ‘relación entre el objeto y el sujeto’» (San Martín, J., *La fenomenología de Ortega y Gasset*, p. 122).

³⁶³ «Pues por época –recuerda Ortega– entendemos un clima ideal, un conjunto de principios básicos que constituyen el ambiente moral de unos siglos» (VII, 475).

³⁶⁴ De hecho, la modernidad que hace triunfar Descartes habría modificado a su juicio toda interpretación del mundo, al modificar radicalmente la cuestión en torno al sentido del ser (*vid.* VII, 449).

Sin duda, se trata de una simplificación descomunal, rebajada en cierto modo a la medida justa para destacar el carismático gesto de superador de toda una época que pretende nuestro filósofo. Pero lo cierto es que los primeros brotes de semejante concepción de la historia del pensamiento aparecen muy tempranamente en Ortega, incluso en una etapa bastante anterior a su proyecto de superación del idealismo. «Advertimos –advierte en un trabajo inédito de 1905– que la humanidad parte del realismo ingenuo. [...] Para este hombre la realidad es lo que percibe; el objeto es lo mismo que su percepción; la percepción es la cosa; las cosas *son* lo que parecen. [...]. Más tarde se da un gran paso: los sueños y la vida real se reconocen como dos distintas realidades [...], porque el hombre inicia sus sospechas y sus dudas. Y como afirmaba Herbart, la duda es el comienzo de la filosofía» (VII, 56). Por otra parte, la cosa no deja de responder al propio camino fenomenológico que ha de recorrer la aparición de ese llamado «fenómeno de los fenómenos», de ese lugar donde precisamente tiene lugar el aparecer de todo aparecer, siempre esquivo a la inmediata comparecencia para sí mismo dada su condición presupuesta y omnicompresiva.

Ya en «Sensación, construcción, intuición», de 1913, se había referido Ortega a las tres posiciones radicales de la filosofía del momento a este respecto. La primera posición que señala en este escrito es aquélla en la que la sensación se constituye como la función primaria del conocimiento, de tal manera que el ser queda reducido a lo dado externamente por los sentidos, otorgándose a su vez una entidad ontológica al dato externo que estos aportan, puesto que dicho dato se toma como *realidad trascendente*. Se trata de una posición que aquí atribuye Ortega al empirismo radical de Mach y Ziehen, pero que, como advierte Javier San Martín, remite a su vez al «modelo de la Edad Antigua y quienes viven o se apoyan en ella»³⁶⁵; esto es, remite a la posición del realismo que caracteriza con la señalada metáfora del sello y la cera.

La segunda posición es la que identifica como constructivista, y que vincula al neokantismo de Cohen y Natorp. Ésta es la que a la postre

³⁶⁵ San Martín, J., *ibíd.*, p. 79.

representa la postura de la modernidad. Como decimos, desde ella el ser queda reducido a pro-posición del sujeto, en tanto que éste porta el orden y medida de lo real. El conocimiento se constituye como una construcción teórica, como un sistema de conexiones orientado de este modo a «salvar los fenómenos» de su problematicidad, dejando la cuestión sobre el acceso a lo que las cosas sean «en sí» –más allá de nuestro pensarlas– como una pregunta improcedente.

Quemadas las naves de todo recurso a la trascendencia, aparece el conocimiento como una *construcción* y el ser como lo construido. Lo sentido, sólo en cuanto que es interpretado, transcrito dentro de un sistema de puntos de referencia elegidos por el pensar, adquiere el carácter de fijeza y transparencia, de valor unívoco e inconfundible, que sugerimos con el término ‘ser’ (I, 648).

En un primer y elemental momento, la descripción del fenómeno omnicomprendido de la conciencia se con-funde, pues, con las cosas exteriores que se nos aparecen de forma natural en nuestra propia experiencia cotidiana; cosas en cuya supuesta realidad dada por nuestros sentidos «creemos» firme e ingenuamente. Por ello, desde esta elemental disposición se da pie a malinterpretar el fenómeno de la conciencia como *impresión*, de modo que se asume que lo que verdaderamente hay es ese mundo exterior. Esta inveterada interpretación vendría básicamente regida por los siguientes principios básicos que señala Ortega: «sujeto y objeto se hallarían en el mismo caso que dos cosas corporales»; «ambos existen y perduran independientemente uno de otro y fuera de la relación en que algunas veces entran»; en definitiva, «‘ser’ quiere decir hallarse una cosa entre las otras» (II, 515). Es la primera estación del realismo, cuyo dominio histórico se extiende desde la Antigüedad hasta traspasar toda la Edad Media.

En un segundo movimiento, más crítico y sofisticado, aquella creencia dogmática en la realidad del mundo aparece precisamente tematizada como «creencia», como posición epistemológica ante el problema de la relación entre pensar y ser. Se trata éste de un fenómeno que tiene lugar en la coyuntura de una crisis histórica, cuando se cae en la cuenta de que, en rigor, esas cosas exteriores que se nos aparecen con una existencia indudable, lo hacen no ya como cosas *en sí*, sino como ideas o

pensamientos de una conciencia que se constituye en presupuesto de su realidad. La conciencia se interpreta entonces como creación de las cosas (II, 517). Éste es el momento del idealismo, que, como superación de la primera posición elemental, representa el nuevo grado de madurez histórica alcanzado por la Edad Moderna. Aquí no hay ya garantía de que haya cosas que se den con independencia de mi pensar, en tanto que el ser de lo que hay precisamente presupone que yo *me doy cuenta* de eso que supuestamente hay.

La crítica de esta última metáfora, tan decisiva como hemos visto para los destinos del hombre occidental, exige si cabe con la misma urgencia que en el caso del realismo sacar a la luz sus inerciales supuestos, no tanto por «naturales» o «cotidianos» –en cierto modo, el cuestionamiento idealista de la efectiva existencia del mundo no deja de ser un ejercicio francamente antinatural donde los haya–, cuanto por aún efectivos en nuestra visión del mundo, dado el carácter reciente de su dominio. No en vano, como figura esencial de un tiempo en crisis, el papel *rector* del idealismo mantiene aún su pujanza, si no ya como forma *vigente* de mundo, sí como poderosa disposición inercial. «Nacidos y educados en nuestra edad, la tendencia subjetivista es nativa y pronta en nosotros» (VII, 720). El idealismo impregna así la textura de nuestra cotidianeidad. En tanto pertenecientes a su tradición, aún vivimos con cierta naturalidad algunas de sus inercias. No en vano, advierte Ortega, «cada época está, en resolución, constituida por unas cuantas pretensiones y unas cuantas cegueras dentro de las cuales viven los individuos» (VII, 607). De ahí que la mencionada tarea de replantear el «problema primario de las relaciones entre el ser y el pensar» obligue a ponerse bien en guardia respecto a sus sutiles ecos.

Esta obligación de sacudir de nuestra conciencia el polvo de las ideas viejas, carbonizadas ya, y hacer que en ella se afirme lo nuevo, es siempre difícil y penosa. Lo viejo aporta en su defensa ciertas fuerzas que le son, como tal, adictas. En primer lugar, lo viejo es lo habitual, lo acostumbrado: como decía Juan de Valdés, *cambiar de costumbres es a par de muerte*. Además, lo viejo goza de una fisonomía autorizada; como a nuestros abuelos y nuestros padres y nuestras magistraturas, lo hemos encontrado al nacer con el carácter de una realidad que se nos imponía, que imperaba sobre nosotros. En

fin, lo viejo es algo ya concluso; en tal sentido, perfecto, mientras lo nuevo se halla en *statu nascente*, y pudiera decirse que en tanto es nuevo no ha llegado aún a ser enteramente. ¿Quién podrá combatir victoriosamente poderes tan sutiles que influyen sobre la más interna textura de nuestra personalidad? (II, 165)³⁶⁶.

Aparte de una metáfora, el idealismo constituye prácticamente el «modo de estar» de la modernidad, afin a cierta actitud, a cierta *tesitura* o *sensibilidad* que ha predispuerto al hombre de esta época en su trato con el mundo. Bajo la figura del idealismo se esconde para Ortega «una actitud, para la cual es la vida por sí misma indiferente y sólo se hace valiosa como instrumento, y substrato de ese ‘más allá’ cultural» (III, 600). Es por ello que, más allá de su aspecto puramente filosófico o académico, la pretendida superación del idealismo deba ser entendida a la postre como la superación de toda una determinada manera de pensar, obrar, querer y hasta sentir que ha dirigido los destinos de la cultura occidental.

Ahora bien, esta pretensión superadora no apunta en ningún caso a una destrucción de la tesis compareciente. En cierto modo, la propia condición para dejar de ser idealista y a la postre moderno es precisamente haberlo sido efectivamente. Sólo puede dejar de ser moderno aquél que de verdad ha vivido a fondo semejante experiencia. Así, en consonancia con su profunda concepción dialéctica de la historia, la nueva metáfora de los *dii consentes* pretende una *superación* del idealismo en la que, lejos de su aniquilación, lo superado queda aquilatado y conservado en una síntesis superior.

Como Hegel sostenía, en la evolución del pensamiento toda destrucción es una superación y toda superación es una conservación. Porque la nueva idea que supera a la antigua la lleva en sí perpetuamente, como la cantidad mayor lleva en sí las menores, y gracias a ello es mayor (VII, 476; *vid.* VII, 580).

Ortega plantea socavar de este modo los cimientos del idealismo en busca de un nuevo suelo más fundamental. Es el suyo un proyecto de inspiración creativa y edificante, en la que se trata de contribuir en la configuración de un nuevo mundo. La propuesta se enfrenta en todo caso

³⁶⁶ «El deber radical de todo hombre libre es libertar su espíritu del pasado haciendo que sea en efecto un pasado y no una supervivencia espectral que pretenda gobernar el presente y administrar el porvenir» (VII, 647).

al modo de estar inercial y prejuicioso de quienes se mantienen en la órbita de un mundo cerrado en sí mismo, aferrados a unos principios hieratizados y ya caducos. Mas por lo mismo, se trata de una postura que aspira a atenuar la actitud bárbara y desengañada de aquellos otros que, en medio del paisaje ruinoso que ofrece la crisis de dichos principios, quedan presos de la pura indiferencia. Frente estas dos actitudes, Ortega contrapone una doble tarea: por un lado, *heredar* aquellos elementos esenciales de un mundo que ha dejado de ser el nuestro; por otro, *añadir* una nueva vista que complementa la insuficiencia de la anterior, a la altura que imponen los tiempos.

3. Sensación, construcción, intuición

El primer apunte de crítica epistemológica al idealismo subjetivista tiene lugar en la mencionada conferencia de 1913, «Sensación, construcción, intuición». Ortega propone aquí dos objeciones a la propuesta *constructivista* del neokantismo a propósito de la radical cuestión en torno a la relación entre ser y conocer. En primer lugar, alude a «la necesidad de que la función cognoscitiva parta de un problema» previo a su propio planteamiento, así como al hecho de que toda función cognoscitiva presuponga la «intuición de los términos puestos en relación». De este modo Ortega remite en último término a un «plano más hondo y primario que el de la verdad o no verdad constructivas, que el ser y el no ser», con el que apunta ya hacia la interpretación del fenómeno fundamental de la conciencia como correlación ejecutiva entre el sujeto y el objeto, entre el yo y la circunstancia. Desde esta posición, el filósofo plantea un régimen de equivalencia entre estos dos elementos predominantes, sin proponer por tanto la prioridad ontológica de ninguno de ellos sobre el otro. «La correlación es estricta; ambos términos viven el uno del otro sin primacía alguna. Ciertamente; porque hay ser hay conocimiento. Pero la viceversa es también forzosa: porque hay conocer hay ser» (I, 646). Este es, en germen, el anticipo de su metáfora de los *Dii consentes*, en la que como hemos visto cifrará la superación del idealismo moderno.

Frente al predominio de la sensación que prioriza al objeto, así como frente al primado de la construcción, donde se deduce la realidad desde el

sujeto, la correlación prerreflexiva entre sujeto y objeto exige para Ortega el principio de la intuición, tal y como por otra parte lo perfila Husserl: como «función previa aún a aquélla en que construimos el ser o el no ser» (I, 651). Sólo desde dicho principio se garantizaría un modo de acceso a este plano antepredicativo que fuera respetuoso con las cosas mismas. Así, sin más precisiones concluye Ortega: «Sólo he de añadir que tiende a afirmar, contra el idealismo constructivo, que todo nos es dado, no sólo las sensaciones, que el conocimiento es más bien un reconocimiento de las necesidades *esenciales* que nos presenta la intuición» (I, 652).

4. El carácter intencional de la conciencia

Los cursos de 1915-1916 profundizan en esta dirección, constituyéndose en la primera crítica del idealismo de Ortega más o menos elaborada, cuyos planteamientos no dejarán de reaparecer en la crítica más madura de los años treinta. Ya hemos señalado las consecuencias epistemológicas del idealismo. Esta tesis destruye el valor del mundo exterior al sujeto, al reducir su realidad a mero contenido de conciencia. Las cosas dejan de ser reales para pasar a ser *virtuales*, en una relación de subordinación respecto a la conciencia que las piensa. Frente a esta posición, Ortega pone de manifiesto el carácter de la *intencionalidad*, intrínseco al fenómeno de la conciencia. Entonces, la conciencia de algo no ofrece meramente una re-presentación virtual de ese algo en cuestión, sino su propia presencia efectiva y real. «Si A no puede ser sin ser percibida, sin hallarse en mí, a su vez, mi percibir necesita percibir algo, un A» (VII, 450). Haciendo uso del ejemplo que propone el propio Ortega, el sol que vemos no es nuestra imagen del sol, sino su presencia efectiva. «Esto que veo levantarse sobre el horizonte y vacilar sobre las alongadas nubes de alborada como un ánfora de oro, no es el sol, sino una imagen del sol» (I, 669). De la realidad efectiva de ese sol daría buena cuenta su afectarme cuando me calienta, me quema, me alumbraba, o bien me ciega. De este modo, contra las consecuencias solipsistas del idealismo, la relación de conciencia no implica una reducción del mundo a su propia posición especular, sino que, en cuanto «conciencia *de algo*», permanece siempre ejecutivamente en apertura hacia la realidad de las cosas.

Cuando pensamos es algo lo que pensamos que no es el pensar; cuando vemos es un objeto el que vemos que no es nuestro ver. [...] En suma, se vierte sobre todo el contenido de nuestra conciencia este carácter de aferrarse a algo, de estarse ocupando en algo, de estar atendiendo algo; en suma, lo que en otro tiempo se llamó el carácter intencional o lo propio del fenómeno psíquico, a diferencia de lo íntimo (VII, 639).

Frente a la primacía de la subjetividad, Ortega plantea de nuevo sobre esta base de la intencionalidad de la conciencia, en línea por tanto con la fenomenología, la correlación de sujeto/objeto, de yo/circunstancia (*Ich-Umwelt*), donde, a pesar de su perfecta diferenciación «como fenómenos», no hay prioridad ontológica de ninguna de las dos partes. El orador no escatima ante su público argentino a la hora de resaltar la enorme trascendencia histórica de la decisiva reacuñación que hace Husserl de este término de solera escolástica al que Brentano proporcionó un no menos decisivo resurgimiento: «Aquí tenéis cuál es el centro de los estudios en toda Europa: la intencionalidad de los fenómenos psíquicos» (VII, 639). Y unas páginas más adelante, en la siguiente lección del curso pronunciada unos días después: «No vacilo ni un momento en afirmar que esa idea de la conciencia como acto intencional, como acto de referencia a objetos, sugerida según indiqué por Brentano e impuesta triunfalmente a la ciencia más recientemente por Husserl está llamada a volver de arriba abajo toda la psicología y de rechazo toda la filosofía contemporánea» (VII, 646). En esta idea ve en definitiva Ortega el punto de apoyo que permitiría trascender el círculo doctrinal de la modernidad, hacia un nuevo tiempo depurado de sus «prejuicios» fundamentales. «Con esto –proclama triunfalmente– nos separamos de las doctrinas tradicionales modernas: con esto intentamos superar toda la modernidad» (*ibíd.*).

5. Verdad y perspectiva

Junto a la intencionalidad de la conciencia, el siguiente gran argumento contra el idealismo subjetivista remite al problema de la verdad. Ortega pone así sobre la mesa las consecuencias relativistas del subjetivismo: «llamo subjetivismo (relativismo) a toda teoría del conocimiento donde el carácter de verdad se hace dependiente, en una forma o en otra, de la constitución del sujeto que conoce» (VII, 506). Semejante posición deriva a

la postre en escepticismo, y de ahí la necesidad de fundamentar la idea de verdad. No en vano, para Ortega la filosofía tiene por principio conquistar la verdad a través de la superación del escepticismo. Si, en efecto, todas las ciencias presuponen la necesidad de la verdad, ha de haber una ciencia que busque esa verdad desde sí misma, sin apoyo en ningún otro supuesto o creencia previa al respecto. Bajo esta concepción fenomenológica de la filosofía como «ciencia sin supuestos», Ortega remite a la clásica estrategia cartesiana de sentar una verdad absoluta: «una verdad la cual posea el privilegio de ser fundamento de sí misma, de suerte que quien la niegue la esté afirmando y aniquile, por tanto, su propia negación» (VII, 507).

Como es bien sabido, Descartes encontró esta verdad en el *cogito*, mediante la que se acabaría con cualquier resquicio de escepticismo, en tanto que el propio intento de dudar de éste no supone otra cosa que demostrar su propia verdad. Negar el *cogito* implica su misma afirmación. Pero el problema está en las consecuencias subjetivistas y solipsistas de esta tesis, ya que al afirmar el carácter de verdad primera del pensamiento, nos queda pendiente la realidad del mundo exterior, que ha quedado reducida a mera representación del sujeto. El *cogito* sólo nos garantiza el carácter interno de la verdad. Mas la solución cartesiana a esta cuestión resulta francamente problemática, puesto que como es bien conocido recurre en último término a la idea innata de perfección como prueba de la existencia de Dios, la cual se toma a su vez como discutible garantía de la correspondencia fidedigna entre la *res cogitans* y la *res extensa*.

Como decimos, se trata de volver a ensayar un nuevo modo de neutralizar el endémico desafío del escepticismo. La clave del asunto la encuentra Ortega en el siguiente planteamiento: para dudar de algo he de *entender* previamente aquello de que dudo, de modo que aquello indudable y a la vez más fundamental que la propia duda, y por lo mismo, que la propia verdad o falsedad, sería el *sentido*. «Lo verdadero y lo falso y lo dudoso antes de ser verdadero o falso o dudoso tiene que tener sentido. Si no lo tiene no será verdadero, mas tampoco dudoso» (VII, 511). Ni más ni menos, Ortega se atreve a considerar este descubrimiento husserliano como «la primera gran conquista del siglo XX» (VII, 508). A su juicio, la filosofía recobra de este modo su carácter «ideal», como una ciencia que no

trata de hechos, sino que se ciñe simplemente a cimentar un ámbito de seguridad desde el plano de la validez³⁶⁷. Así, la ciencia fundamental que aborda la cuestión del sentido es la que denomina como Noología, la cual, como advierte, constituye el «fundamento de todo lo demás, anterior a la Lógica y a la Psicología y a la Matemática y a la Metafísica» (VII, 511). El sentido es el supuesto último bajo el que, más allá de la diversidad de afirmaciones sobre las cosas, se asume una validez en cada propuesta, un «tener sentido» aquello que se afirma. El sentido es, pues, previo al entendimiento y la comunicación de todo lo que se afirma.

Con el fin de distinguirlo de todo acto mental, Ortega llega a equipararlo con las ideas, de modo que éste sería el contenido ideal de aquello que pensamos: «no es nuestro pensar sino lo pensado en cuanto pensado» (VII, 628). El sentido es en definitiva aquello que se entiende, ya que la propia condición del dudar de algo no es otra que el entendimiento de lo dudoso en cuestión. Por eso seguidamente señala que «la filosofía no pretende decir nada de la realidad, no pretende sino seguridad, y por ello se contenta con lo que es seguro aun cuando sea poco» (*ibíd.*). En definitiva, el sentido se constituye como el terreno firme sobre el que puede comenzar a funcionar la filosofía. Se trata, según Ortega, de lo único a lo que el escéptico no puede renunciar o a lo que la hipótesis de un genio maligno ni siquiera puede afectar, ya que nada podría anular la condición de que nuestros pensamientos tengan sentido.

El filósofo encuentra asimismo un contrasentido en la posición escéptica apoyándose en la noción fenomenológica de *creencia*. Básicamente, si por un lado cabe distinguir el acto de creer sin reservas en la verdad de un determinado juicio, y por otro, tenemos el acto reflexivo que nos da cuenta de la propia metacreencia en esa creencia sobre la verdad de dicho juicio, en todo caso el acto de creer como tal quedará siempre como efectivo o verdadero, independientemente del contenido de la creencia, de tal modo que sería absurdo que el escéptico creyera falsa su creencia ejecutiva y sin

³⁶⁷ «Cuando ante mí tengo un objeto que por medio de la visión llega a mi conciencia, este acto en el cual yo lo percibo dura un instante y muere. La cosa que yo he visto es consumida por el tiempo y desaparece; pero aquello que yo entendía cuando la veía, el sentido de aquella visión, eso no muere nunca» (VII, 628).

reservas en el juicio «la verdad no existe». Si sostiene un juicio como éste será porque cree en la verdad de dicho juicio, independiente como decimos del contenido de éste. «Cuando aseguro que A es B, creo que A es B, y nada más. No creo que A es B, y además, que esa mi creencia es una verdad. ¿No notan ustedes que esto segundo es ya otra creencia con otro contenido distinto?» (VII, 515).

En cierto modo, Ortega no deja de reconocer en el relativismo una postura que conlleva cierto carácter positivo por lo que aporta en su toma de conciencia respecto a los límites de nuestra relación con la verdad. No obstante, se trata en todo caso de una posición que se hace necesario superar. A este respecto, y en consonancia con su revalorización de los «derechos» de la subjetividad (II, 9), Ortega repara en el papel que juega el sujeto en la cuestión de la verdad. «¿Cómo negar que el sujeto condiciona en algún sentido la verdad?» (VII, 524). Por un lado, el filósofo llama la atención sobre la constitución orgánica del sujeto, motivo por el cual la percepción humana resulta muy diferente a la que pueda tener por ejemplo una abeja, cuyos órganos sensoriales seleccionarían la realidad de una manera determinada, pero sin que ello suponga ninguna «deformación» de ésta. «No hay duda –advierte Ortega– de que ve otro mundo el ojo de seis mil facetas de la rubia abeja y el globo ocular del hombre que condensa los rayos luminosos» (*ibíd.*). No cabría hablar aquí, pues, de relativismo, sino en todo caso de posición ante una realidad que, lejos de ser relativa, se impone en su aparición multidimensional. Por lo mismo, cualquier defecto en esta estructura orgánica, como en el caso de los ciegos, conlleva asimismo una limitación en este filtro sensorial que pone en contacto lo real con la conciencia, como en este caso puede ocurrir con la concepción de los colores.

Cabría hablar también según Ortega de una cierta estructura psíquica, la cual nos permitiría un régimen atencional hacia lo real. Así, «para el hombre atento a la matemática las verdades biológicas no existen; tal individuo es ciego para los problemas religiosos o artísticos, y en cambio, dotado de suma perspicacia para los físicos o químicos» (VII, 525). De hecho, existiría según Ortega una suerte de predisposición o *tesitura*, en la que inevitablemente nos hallaríamos instalados pre-reflexivamente.

Los haces verdaderos o trozos del mundo se constituyen en las razas, en las épocas, en los individuos. Y el universo no lo es en nadie porque individuo es 'punto de vista exclusivo'. La historia es interindividual como integración de esos trozos de mundo. Dios como la integración, correlato del universo *-omnitudo veritatum-* es la exclusión de toda exclusión (VII, 522).

Cada, época, nación o individuo se caracterizarían así por su peculiar régimen de atención y desatención sobre los diferentes aspectos del universo. Como se ve, Ortega apunta aquí al *perspectivismo*, como la postura de un nuevo tiempo llamado a superar, tanto el dogmatismo racionalista que estrecha la verdad en una noción unitaria y definitiva, como el relativismo que, por salvar la multiplicidad de la vida, elimina la verdad: «Conversión del subjetivismo: donde está una pupila no está la otra -lo que ve una pupila no lo ve la otra-, luego mi verdad no es tu verdad. Nada de eso: donde yo estoy en efecto nadie está y el mundo envía hacia mí una perspectiva, toma un aspecto que sólo yo puedo ver. Todos los aspectos y perspectivas los son verdaderamente del objeto» (VII, 521). Como advertirá en *El tema de nuestro tiempo*, «cada individuo -persona, pueblo, época- es un órgano insustituible para la búsqueda de la verdad» (III, 614), de modo que, en último término, ésta sólo dejará conquistarse en un proceso infinito de articulación progresiva de perspectivas, sin posibilidad de solución totalizadora³⁶⁸. He aquí, pues, la razón histórica *in nuce*.

6. El desplante retrospectivo a la fenomenología

Se ha aludido ya al problema que nos plantea el carácter ejecutivo de la conciencia, siempre ocupada con las cosas en torno. Éste no es otro que el de dar cuenta de su esencial *ejecutividad*, sin que ello suponga violentarla o malinterpretarla. Como es sabido, este ejercicio de contemplación de sí misma por parte de la conciencia no es otro que la denominada reflexión.

³⁶⁸ «Si hay un ser o sujeto -no digo que exista-, en el que se integraran todas las verdades posibles y todas las facetas y haces que la realidad pueda tener, ese ser, principio integral de toda verdad, sería lo que llamamos Dios. En efecto, sólo en Dios, ente ideal hipotético que ahora mentalmente construimos, tendrá sentido suponer la integridad de la verdad» (VII, 627). En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega hará una declaración don de resuenan los ecos de éstas: «Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; nuestra verdad parcial es también verdad para Dios» (III, 616).

«La actitud natural de la conciencia –dice Ortega– es la que va a los objetos como tales. Sólo merced a una torsión o reversión de esa actitud natural, sólo en forma de reflexión, puedo encontrar la ‘conciencia de objetos’ como tal» (VII, 481). En ella se trata, pues, de abrir sobre la vida espontánea la clara pupila de la teoría (II, 161), de acceder a ésta para esclarecerla en su sentido e intencionalidad; aunque ello implique llevar a cabo un movimiento ciertamente forzado respecto a la natural dirección de la conciencia hacia las cosas, donde la realidad se da como estando ahí delante y la tomamos tal y como se nos da, también precisamente como «estando ahí», con el inminente riesgo de tergiversar aquel originario carácter ejecutivo suyo más originario. «Hay, pues, una tensión inmanente a la vida entre la *ejecutividad* de su compromiso en el mundo y la *reflexividad*, que capta el *sentido* mismo»³⁶⁹. Ahora bien, incluso en el momento en que más reparos volcará sobre la reflexión, a partir de 1929, Ortega insistirá en esta inapelable dimensión de la vida humana.

Vivir es lo que hacemos y nos pasa –desde pensar o soñar o conovernos hasta jugar a la Bolsa o ganar batallas. Pero bien entendido, nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello. Este es el primer atributo decisivo con el que topamos: vivir es esa realidad extraña, única que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo –donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual: sin ese saberse, sin ese darse cuenta, el dolor de muelas no nos dolería» (VIII, 353).

La vida, pues, se posee a sí misma. En Ortega no se da la apelación hacia fuerzas ocultas que la arrastren inconscientemente, al menos de forma absolutamente determinante. La vida tiene siempre para este autor el carácter esencial de ser transparente a sí misma, lo que cabe denominar como reflexividad. Si bien, no se trata ya de un saber encerrado en sí mismo. Como venimos viendo, la superación de la metafísica de la modernidad impele a aceptar que «nuestra vida no es sólo el sujeto que vive», sino que «vivir es estar ocupado con las cosas del mundo». Del mismo modo, dicha reflexividad «no tiene en primera instancia nada de intelectual», como ocurre en el idealismo, sino que se trata de una

³⁶⁹ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 249.

reflexividad de tipo pragmático u operativo. «La vida –advierde Ortega– es esencialmente reflexión en sí y no sólo reflexión intelectual, sino, más en general, reobrar sobre sí» (VIII, 197).

Ahora bien, como decimos, Ortega plantea una objeción al concepto de reflexión desde su posición de madurez, más o menos a partir de 1929, sobre la que pivotará su crítica fundamental a la fenomenología. El filósofo pone de manifiesto la primacía ontológica de la ejecutividad de la conciencia sobre cualquier suerte de conciencia objetiva, bajo la que se lleve a cabo cualquier forma de reducción o suspensión metodológica de la primera. De este modo se llama la atención sobre la propia imposibilidad de que, en rigor, la conciencia se refleje a sí misma como conciencia ejecutiva. En todo caso, para Ortega un acto de conciencia sólo podrá ser tematizado a partir de otro acto de conciencia nuevo, a modo de un recuerdo que no deja de ser también ejecutivo. «Para que haya *conciencia* – dice a este respecto– es menester que deje yo de vivir actualmente, primariamente, lo que estaba viviendo y volviendo a tras la atención recuerde lo que inmediatamente antes me había pasado» (IX, 156).

En *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914) apuntaba ya Ortega a esta diferenciación³⁷⁰. El filósofo señala aquí al «yo» como lo único en el mundo que no es susceptible de objetivación: «lo único que, no sólo no queremos, sino que no podemos convertir en cosa» (I, 667). Como muestra de ello propone tener en cuenta la diferencia entre las expresiones «él anda» y «yo ando»; dos oraciones que se diferencian entre sí por el carácter de la realidad que expresan. La primera se refiere a una realidad de carácter especular, a un acontecimiento externo: yo veo –tengo conciencia de– que «él anda». Pero la segunda daría cuenta de una realidad invisible e íntima, que se expresa en el esfuerzo, la sensación muscular, el impulso... «Con esto –dice Ortega– queda clara, a lo que pienso, la distancia entre 'yo' y toda otra cosa, sea ella un cuerpo inánime o un 'tú', un 'él'» (I, 668). La imagen de un dolor, señala en este mismo sentido, no me duele sino, al contrario, sustituye el dolor por un espectro ideal. Así, «para que yo vea *mi*

³⁷⁰ En este texto ha observado José Hierro un sorprendente anticipo de *Sobre la certeza* de Wittgenstein. Cf. Hierro, J., «La pérdida del yo en el giro lingüístico», en *Revista de Filosofía*, 3ª época, volumen XII (1999), nº 22, pp. 5-20.

dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente» (I, 669). Pero el verdadero yo es el primero: el *yo ejecutivo*. ¿Cómo dar cuenta de él sin convertirlo en imagen y, por tanto, sin falsear su auténtica realidad, sin que dicho «yo» deje de ser lo que es?

Desde luego, como han mostrado los profesores Pedro Cerezo y Javier San Martín de una manera más que convincente y documentada, no cabe hablar de crítica alguna hacia la fenomenología a la altura en que tiene lugar este texto, tal y como por ejemplo pretenden con insistencia discípulos como Julián Marías o Antonio Rodríguez Huescar, quienes observan en él, y ya antes en los textos sobre fenomenología de 1913, la temprana superación orteguiana de esta corriente recién asimilada. Como advierte Cerezo, «es una pura ilusión retrospectiva, inducida por el propio Ortega, suponer que ya en 1913 había llevado a cabo una crítica formal y expresa de la «reflexión». Ortega se limitó entonces a hacerse eco de los argumentos de Natorp, no tanto para enfrentarse críticamente al método de Husserl, y superarlo casi desde el momento de haberlo conocido, sino para precaverse ante su trascendentalismo»³⁷¹. En todo caso, para su primer apunte explícitamente crítico hacia la fenomenología habrá que esperar hasta el año 1929³⁷².

³⁷¹ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 279.

³⁷² Cf. «Sobre la fenomenología» (VIII, 177-189).

II. ONTOLOGÍA DE LA VIDA

1. El nuevo nivel de radicalismo

Es hoy algo mayoritariamente reconocido que el curso *¿Qué es filosofía?* del año 1929 representa el momento en que Ortega realizó un salto cualitativo en su filosofía, alcanzando un grado de madurez desconocido en él hasta ese momento. Con paso decidido, y en manifiesto diálogo con Heidegger³⁷³, el pensador madrileño emprende en este texto su proyecto de «replanteamiento del problema del ser» con su consiguiente «reforma de la filosofía» (VIII, 335)³⁷⁴. Se trata, pues, del momento en que, parafraseando al propio Ortega, se sienta el «nivel de su radicalismo». Así coincide en verlo bajo distintos matices la hermenéutica orteguiana más reconocida³⁷⁵, cuya

³⁷³ Como advierte Pedro Cerezo, en este texto Ortega «convive en una confusa mezcolanza con Husserl y Heidegger», entre una concepción fundamentalista de la filosofía a lo Husserl y una concepción hermenéutica cercana a Heidegger, orientada hacia el problema de la existencia y de la orientación vital («De la crisis de la razón a la razón histórica», en *Historia, literatura, pensamiento. Estudios en homenaje a María Dolores Gómez Molleda*, Narcea-Eds. de la Universidad de Salamanca, vol. I (1990), p. 320-1).

³⁷⁴ No obstante, Ortega recuerda en *La idea de principio en Leibniz*, un tanto irritadamente, que dicho proyecto lo había formulado ya ante sus discípulos en 1925 (IX, 1118).

³⁷⁵ «Una vez que Ortega se percató de toda la importancia el ‘admirable’ libro de Heidegger y se encontró con que *Ser y Tiempo* era la metódica sistematización, y en la dirección de la filosofía prima, de ideas como las pensadas ‘circunstancialmente’ por él, se comprende que le dominara hasta el fin de su vida [...] una doble obsesión: la de sistematizar metódicamente y en la dirección de la filosofía prima sus propias ideas y la de mostrar o probar la independencia de la sistematización o las ideas *y de la dirección de ellas hacia la filosofía prima* relativamente a Heidegger por la anterioridad de las principales y de la dirección a *Ser y Tiempo*» (Gaos, J., «Ortega y Heidegger», *Los pasos perdidos*, p. pp. 234-5). «Ahora es cuando se opera la revolución más honda de su pensamiento, que consiste en una reorganización de todos sus elementos» (Morón Arroyo, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, p. 80). «Ortega oscila entre un idealismo ético-estético, que prepondera en su primera época, y un idealismo gnoseológico-metafísico, que domina en la segunda. El punto medio son las lecciones sobre *Qué es la filosofía*, verdadera línea divisoria (no de encuentro) de su pensamiento» (Molinuevo, J.L., *El idealismo de Ortega*, p. 15). «[E]n *¿Qué es filosofía?*, la fenomenología de la vida alcanza una claridad y precisión como nunca antes había tenido en Ortega. Pero si bien se observa, no es sólo una cuestión de rigor metódico, sino básicamente de nivel. Las fórmulas balbucientes de Ortega

visión contrasta con la supuesta precocidad filosófica defendida a capa y espada por parte de algunos de sus discípulos más allegados, caso de Julián Marías o Antonio Rodríguez Huescar. A veces yendo incluso más allá de la ya exagerada imagen de sí mismo que pretendió crearse Ortega – «abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla» (IX, 1119), «apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces, con anterioridad de trece años en mis libros» (V, 127 n.), etc.–, Marías y Huescar coinciden en este afán de presentar a su maestro casi como a un niño prodigio, exento prácticamente de influencias efectivas, quien ya a la altura de 1910, por no decir, como hace Huescar, desde su primer artículo de 1902, era prácticamente poseedor de su filosofía³⁷⁶. Bajo esta luz, el desarrollo de dicha filosofía a partir de las *Meditaciones del Quijote*, donde Ortega llegaría a definitiva «tierra firme»³⁷⁷, consistiría en una exposición más o menos lineal de una temática tan tempranamente descubierta y asimilada, la cual haría de él «un adelantado del pensamiento europeo»³⁷⁸. Mas, como decimos, se trata ésta de una interpretación que hoy por hoy se encuentra bien matizada.

En *¿Qué es filosofía?* retoma Ortega la línea abierta en el *Sistema de psicología*, de modo que, como señala Cerezo, cabe hablar de cierto «secreto hilo de continuidad» entre los dos cursos³⁷⁹. Aquí realiza Ortega un itinerario muy similar, prácticamente deteniéndose en las mismas estaciones, pero con un destino mucho más definido y original que el que

adquieren ahora mayor densidad y consistencia, y, sobre todo, se convierten en una tesis ontológica radical» (Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 303).

³⁷⁶ «Sólo destacaré –dice Huescar– que esa esencial y *deliberada* «circunstancialidad» del pensamiento orteguiano ha originado el que su doctrina filosófica se desenvuelva en forma reiterativo-evolutiva y, a la vez, diríamos, dinámicamente expansiva –en el sentido de una creciente plenitud de visión y dominio conceptual de los temas–, a partir de unas intuiciones fundamentales que aparecen en él ya en los mismos comienzos de su vida intelectual –en cierto sentido, como indiqué al principio, ya en su primer artículo («Glosas»)–. (Rodríguez Huescar, A., *La innovación metafísica de Ortega*, p. 56-7.). En este mismo sentido señala Marías que, a partir del artículo *Adán en el paraíso* (1910), la obra de Ortega «va a consistir en extraer toda la filosofía que pertenece a ese nivel nuevo donde aparece instalado al iniciar su pensamiento personal» (Marías, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, p. 327).

³⁷⁷ «En 1914 Ortega llega a lo que pudiéramos llamar la *tierra firme*» (Marías, J., *Ibíd.*, p. 331).

³⁷⁸ Rodríguez Huescar, A., *ibíd.*, p. 45.

³⁷⁹ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 305.

propone en 1915. El enfrentamiento con Descartes se hace directo, ya que su decidido proyecto de superar la modernidad le exige el paso por su momento fundacional. Como decimos, Ortega comienza a insistir ya en su reforma de la filosofía y de la idea de Ser, lo cual da buena cuenta del radicalismo de su propuesta, encaminada hacia toda una reorientación de la ontología occidental.

Al igual que en 1915, el pensador parte de un diagnóstico sobre el estado de la filosofía, observando un tiempo propicio para su renacimiento al socaire de la crisis de la ciencia y el cambio de sensibilidad propio de su tiempo. En tanto ciencia primera, orientada a una fundamentación absoluta, Ortega le vuelve a otorgar a la filosofía un papel esencial de cara a la solución de la crisis histórica que viviría su tiempo. Su estrategia vuelve a partir, pues, de una idea de filosofía como «una ciencia sin suposiciones» (VIII, 283). Ahora bien, ya no hablará como en 1915 de la correlación sujeto-objeto en que hacía consistir a la conciencia. El núcleo del nuevo nivel hallado por Ortega parte del descubrimiento de la vida como principio ontológico o *realidad radical*; principio en manifiesto paralelismo con el *Dasein* heideggeriano, a tenor de algunas caracterizaciones que Ortega hace de éste –«vida es encontrarse en el mundo», «vida es preocupación»...–, y con el que lleva a cabo un desfondamiento del sujeto cartesiano. Semejante descubrimiento supondría a su juicio toda una innovación en la tradición metafísica, al concebir el ser como pura actividad en detrimento del supuesto estatismo con que según Ortega se habría concebido el ser desde la tradición metafísica, como sería por ejemplo el caso de Aristóteles, al entender el ser como *substancia* «invariable», o el del propio Descartes, al suponer bajo una realidad dinámica como el pensamiento una «*res cogitans*», una «cosa sustantiva», al estilo de la metafísica antigua.

2. Autonomía y pantonomía

Tal y como había apuntado ya en 1915, a la altura de 1929 comienza otra vez destacando Ortega las consecuencias para la filosofía y para la propia cultura europea que habría tenido el gigantesco desarrollo de la *nuova scienza*. Uno de los efectos que más destaca aquí Ortega es su éxito

tanto epistémico como social, el cual habría dado lugar a fenómenos tales como lo que denomina «imperialismo de la física» y «terrorismo de los laboratorios»³⁸⁰. Por una parte, este predominio de la física vendría motivado por lo que cabría denominar como su poder «verificacionista», basado en la exactitud de su método y en la capacidad de contrastación experimental de sus hipótesis³⁸¹. Por otro lado, este tipo de ciencia garantiza la posibilidad de su aplicación práctica, orientada principalmente hacia la producción y el dominio de la naturaleza. La consecuencia negativa para la filosofía de semejante estado de cosas habría radicado según Ortega en cierto «acomplejamiento» de los filósofos, provocado fundamentalmente por el contraste entre el poderío de los métodos y logros de la física y la aparente debilidad epistémica de la filosofía. «La filosofía – advierte Ortega– quedó aplastada, humillada por el imperialismo de la física y empavorecida por el terrorismo intelectual de los laboratorios» (VIII, 255); situación que, según él, llevó a los filósofos post-hegelianos a «querer ser» como los hombres de ciencia, a «bizquear», sin caer en la cuenta de que *la filosofía no es una ciencia, porque es mucho más* (VIII, 256).

Bajo estas consideraciones Ortega nos estaría indicando dos alternativas filosóficas bastante clásicas a estas alturas. Así, o bien la filosofía es o debe ser un saber en sentido *sustantivo*, en tanto «Filosofía»; o bien es o debe ser un saber en sentido *genitivo* o relativo a otros saberes: una «filosofía *de*». Se trata éste de un dilema que podemos encontrar ya en la propuesta kantiana de llevar a cabo, como única manera posible de otorgar salida «científica» –o sea, legítima– a la metafísica, una metafísica *del* conocimiento que nos responda «cómo son posibles los juicios sintéticos a

³⁸⁰ «La física cobró un prestigio sin par porque de ella emanaba la máquina y la medicina. Las masas medias se interesaron en ella no por curiosidad intelectual, sino por interés material. En tal atmósfera se produjo lo que pudiéramos llamar «imperialismo de la física» (VIII, 251). «La buena fortuna, el favor del ambiente social suele exorbitarnos, nos hace petulantes y agresivos. Esto ha acontecido al físico, y por eso la vida intelectual de Europa ha padecido durante casi cien años lo que pudiera llamarse el «terrorismo de los laboratorios» (VIII, 253).

³⁸¹ «Por vez primera existía un conocimiento que, obtenido mediante precisas deducciones, era a la par confirmado por la observación sensible de los hechos, es decir, que toleraba un doble criterio de certeza –el puro razonamiento por el que creemos llegar a ciertas conclusiones y la simple percepción que confirma esas conclusiones de pura teoría. La unión inseparable de ambos criterios constituye el modo de conocimiento, llamado experimental, que caracteriza a la física» (VIII, 250).

priori», en detrimento de la «acientífica» y estéril metafísica «a secas». Una propuesta a la que, como es sabido, Hegel trató de dar la vuelta arguyendo que la filosofía nunca puede ser un saber *del* (modo de) saber, sino que ella es el *absolutes Wissen* mismo en que se aprehende el todo en su verdad racional. Sería éste el último gran proyecto de llevar a cabo una auténtica «Filosofía», periclitado con la propia crisis del idealismo alemán desatada por la izquierda hegeliana y el auge de corrientes filosóficas como el positivismo o el neokantismo, mucho más atentas a las nuevas ciencias particulares de la naturaleza. A partir de entonces, la filosofía se habría reducido a un «mínimum», al desertar de su originario propósito de *conocer el Universo* o «*todo cuanto hay*» (VIII, 261), pretendiendo ser «científica» y, en consecuencia, convirtiéndose en un mero complemento de las ciencias particulares: en una «criada para todo» (VIII, 266), tal y como según Ortega haría la filosofía inglesa representada por Russell o Whitehead (VIII, 267). La filosofía habría pasado a ser mera teoría *del* conocimiento científico³⁸², en tanto que sólo las ciencias positivas serían las únicas capacitadas para, según los propios criterios dictados por la filosofía, otorgar «conocimiento» en sentido estricto. De ahí que considere Ortega al idealismo alemán como el último momento genuinamente filosófico que se habría dado en Europa hasta el renacimiento que observa en su propia generación.

Nunca más consciente y claramente se ha visto lo específico de la filosofía, en cuanto proyecto intelectual, como en los post-kantianos. A esto se debe la peculiaridad de sus productos, que son los más específicamente filosóficos que nunca ha habido. Mas, por lo mismo, veinte años después de muerto Hegel nadie lo entendía, y hasta hoy han sido Fichte, Schelling y él letra hermética. No es, pues una vaga apreciación si digo que ahora –por vez primera desde hace justo un siglo– recomienza de verdad la filosofía. Hemos vuelto a tener los ojos acomodados a la visión filosófica, a su supuesta y genuina intención (VIII, 205).

³⁸² A este respecto señala Julián Marías: «Lo grave del caso fue que la filosofía se presentaba como negación de sí misma, disfrazada de ciencia, y trataba de definirse por los atributos de ésta. Es decir, no se trataba ya de un cambio de nivel *dentro de la filosofía*, sino de un *abandono del nivel filosófico* como tal». A lo que añade que: «La mayor servidumbre que sobrevino a la filosofía fue la limitación de su pregunta, la amputación de lo que había sido, precisamente, la condición de su existencia: su *radicalidad*». (Marías, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, p. 76).

A este carácter utilitario, penúltimo y parcial que había señalado ya en 1915 a propósito de la definición del conocimiento científico, en contraposición con el carácter teórico, último y universal de la filosofía, añade ahora Ortega la naturaleza meramente «simbólica» de la ciencia (VIII, 258). Este rasgo del conocimiento científico lo caracteriza Ortega con su símil del guardarropista ciego, quien todo lo que puede conocer de aquellos abrigos que le entregan en el teatro es el número de su ficha correspondiente, captado únicamente mediante el tacto³⁸³.

Frente a todo esto, la filosofía consiste para Ortega en una actividad contemplativa o teórica, capaz de distanciarse de nuestras despóticas creencias vitales. En cuanto teoría, la filosofía es todo lo contrario de la vida. Mientras en esta última domina el compromiso con el mundo, en la filosofía se trata más bien de «despensar», de deshacer jovialmente sus dogmáticas e irreflexivas posiciones. La aspiración de semejante actividad no es así otra que la de alcanzar un saber último, sin supuestos en qué apoyarse, el cual sea a su vez de carácter universal, referido a la totalidad de lo que hay. Esta pretensión de radicalidad obliga a no partir de ninguna creencia anterior: a no dar ningún saber por supuesto. Se trata, pues, de un quehacer extravagante donde los haya, puesto que pone en duda aquellas creencias bien avaladas por nuestro sentido común. ¿Quién, por ejemplo, puede dudar en su vida cotidiana de la existencia del suelo que pisa o de la persona que tiene delante en una conversación? Semejante sospecha sólo tiene sentido cuando uno adopta una actitud singular, mucho más sofisticada que el mero dejarse llevar por la cotidianidad. Se trata de la genuina actitud filosófica, la cual pone en suspenso toda «verdad» que, por una razón o por otra –por costumbre, comodidad, tozudez...–, pero sobre todo, por las propias condiciones de nuestro natural

³⁸³ «Los espectadores dejan en el guardarropa del teatro sus sobretodos y reciben, en cambio, fichas donde hay inscritos números. A cada ficha corresponde un sobretodo y un lugar del guardarropa; al conjunto de las fichas corresponde el conjunto ordenado de los sobretodos y de sus lugares. Merced a ello puede cualquiera con nuestra ficha encontrar nuestro sobretodo, aunque no lo haya visto nunca. Es decir, que las fichas nos hacen saber no poco acerca de los sobretodos. Y, sin embargo, una ficha no se parece mayormente a un sobretodo. He aquí cómo puede haber correspondencia sin haber semejanza. El conjunto de las fichas es la teoría física; el conjunto de los sobretodos es la naturaleza» (V, 423). Sobre esta cuestión véase el artículo de Juan José Acero, «La doctrina del conocimiento simbólico», en *Teorema*, vol. XIII, nº 3-4, 1983, pp. 445-493.

estar en el mundo, o bien no ha sido cuestionada, o bien damos por presupuesta.

Este desistimiento de toda verdad presupuesta es lo que Ortega entiende como principio de *autonomía*:

La renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía misma que se vaya haciendo y el compromiso de no partir de verdades supuestas. Es la filosofía una ciencia sin suposiciones. Entiendo por tal un sistema de verdades que se ha construido sin admitir como fundamento de él ninguna verdad que se da por probada fuera de ese sistema (VIII, 283).

A partir de este principio Ortega reconoce su filiación con Descartes. Como advierte, semejante principio «nos retrotrae al gran impulsor del pensamiento y nos califica como últimos nietos de Descartes» (VIII, 283). Si bien, se trata en todo caso de «ajustar cuentas con el abuelo». Unas cuentas que no constituirán otra cosa que la *profundización* que Ortega pretende en el *nivel* ahondado por el padre de la modernidad, con el fin de hallar un nivel más amplio: el «cartesianismo de la vida», desde el que se revocaría la filosofía del *cogito* y, con ella, todo el idealismo moderno.

Por otra parte, «frente a ese principio ascético de repliegue cauteloso que es la autonomía, actúa asimismo un principio de tensión opuesta: el universalismo, el afán intelectual hacia el todo, lo que yo llamo pantonomía» (VIII, 284). Así, si la exigencia de autonomía evoca inequívocamente a la filosofía sin supuestos de Husserl, este otro principio conduce a Ortega al reconocimiento del idealismo romántico que va de Kant a Hegel, en tanto filosofías que, bien seguras de sí mismas, pretendieron sin complejos llegar a verdades integrales.

3. La evidencia intuitiva

El fiel cumplimiento de los principios de autonomía y pantonomía a que según Ortega obliga la filosofía, conduce a tratar sobre la propia condición de posibilidad de que puedan darse verdades «autónomas», fundadas en sí mismas, y «pantónomas» o que mantengan alcance universal. Señalados, pues, los requisitos que ha de cumplir la filosofía en tanto ciencia sin supuestos, se trata ahora de mostrar el modo en que es posible que dichos

requisitos se cumplan. Ya el propio problema es de genuina urdimbre cartesiana, puesto que se trata de garantizar un fundamento que se funde a sí mismo a partir del recurso a la evidencia intuitiva.

El imperativo filosófico de autonomía nos coloca, pues, ante el espinoso problema –dada su circularidad– de la posibilidad de los primeros principios. Se trata este de un tema del que se ocupará con cierta extensión en su *Idea de principio en Leibniz*³⁸⁴. Allí nos dice Ortega que un «'principio' es aquello que en un orden dado se halla antes que otro» (IX, 933). Se entiende que el orden al que aquí se refiere es un orden *lógico*, que no *cronológico*, de modo que en un orden lineal finito podemos observar dos formas en que puede darse un principio: «absolutamente» o «relativamente». Según lo primero, el principio «transmite» verdad a otros derivados sin que ningún otro principio le preceda y, por tanto, sin recibir «transmisión» previa alguna de verdades de las cuales quepa derivar carácter alguno de «consecuencia». De este tipo de principio es del que se dice que es *primero* o, en este caso, *autónomo*; al contrario del principio «relativo», el cual, si bien funciona también como antecedente o razón de otros principios, tal y como ocurre con los principios primeros o absolutos, resulta a la vez de principios anteriores a él mismo.

Ahora bien, esta cuestión nos conduce en seguida a la clásica antinomia entre la idea de término de una serie o de regresión infinita. Para Ortega la cosa es clara:

Como cada proposición verdadera recibe su carácter de verdad de la anterior, y así sucesivamente, de no haber un término quedaría la serie toda vacía de verdad. Hace falta que haya un comienzo y que en él esté ya *todo el carácter de «verdad»* que va a fluir y llenar toda la serie, que va a «hacer» verdaderas todas las demás proposiciones (IX, 934-5).

Por un lado, dentro de un *corpus* lógico será verdadera aquella proposición que tiene su «razón» o su «prueba» en otra proposición. Pero, por lo mismo, ocurre que en el extremo de la serie nos topamos con proposiciones que no han sido «probadas», que no tienen en principio «razón». Son los primeros principios. Así, ¿qué tipo de verdad puede ser

³⁸⁴ Cf. *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924), III, 715-724.

ésta que no depende de prueba o razón alguna; que, como dice Ortega, no son razonadas ni razonables? La verdad de los primeros principios no depende de prueba, sino que exige ser *vista*: es *evidente*. «La evidencia es el carácter que adquieren nuestros juicios o frases cuando lo que en ellos aseveramos lo aseveramos porque lo hemos visto» (VIII, 297). De modo que nos queda una verdad como «razón» y una verdad como «evidencia» o *intuición*, tal y como, según matización orteguiana, la llamó Descartes. Un tipo de verdad ésta de la que, según señala Ortega a la altura de 1947, a pesar de su importancia –puesto que de ella ni más ni menos se ha hecho depender el saber humano–, tan sólo Husserl se habría ocupado en serio de darle un sentido controlable (IX, 936).

Retomando el hilo de la cuestión, la autonomía que hace de la filosofía una ciencia sin supuestos exige partir de verdades evidentes, ya que «no hay más verdad teórica rigurosa que las verdades fundadas en evidencia, y esto implica que para hablar de las cosas tenemos que exigir verlas, y por verlas entendemos que nos sean inmediatamente presentes, según el modo que su consistencia imponga» (VIII, 298). En una consideración que nos evoca inevitablemente a Husserl, llega a advertir Ortega que «el positivismo tenía razón en cuanto exigía lo ‘positivo’, es decir, la presencia del objeto mismo, pero no la tenía porque se reducía a sensualismo» (VIII, 297). Ortega reconoce aquí el valor que otorgó el positivismo al atenimiento exclusivo a lo presente, pero rechaza, siguiendo Husserl, que la presencia se reduzca únicamente a presencia sensible. En definitiva, este modo de hacernos presente las cosas remite en último término a la *intuición*.

Para mostrar los diferentes tipos de intuición o de «presencia inmediata» que existen, Ortega pone tres ejemplos: la visión un color anaranjado, la visión de un objeto naranja y la visión un círculo. Mientras las dos primeras son de tipo sensible, el tercer tipo de intuición que señala Ortega sería un ejemplo de intuición *pura* o insensible.

Una frase es verdadera cuando podemos confrontar lo que ella dice con las cosas mismas de que ella dice. La verdad es, por lo pronto, la coincidencia entre el hablar sobre una cosa y la cosa misma de que se habla. La cosa misma de que se habla nos es presente en la visión: sea en la visión sensible, cuando la cosa es sensible, como los colores y los sonidos, sea en una visión no sensual, cuando la cosa es ella

misma insensual, como, por ejemplo, nuestros estados íntimos, la alegría y la tristeza, o bien el triángulo geométrico, o la justicia, o la bondad, las relaciones, etc., etc. Una frase es, pues, verdadera en la medida en que las cosas de que habla puedan verse. Y cuando aceptamos la verdad de una frase *fundándonos* en que estamos viendo aquello mismo que en el sentido de sus palabras estamos entendiendo, esa frase es una verdad evidente. La evidencia no es un sentimiento que nos incite a adherirnos a una frase, y a otras no (VIII, 296).

Esbozado el tema de la evidencia intuitiva, resulta que «el radicalismo de la filosofía no le permite aceptar para sus frases otro modo de verdad que el de total evidencia fundado en intuiciones adecuadas» (VIII, 302). Lejos, pues, de mostrar alguna suerte de reparo hacia la fenomenología, Ortega considera que esta evidencia intuitiva constituye la base de la filosofía más característica de nuestro tiempo, en clara alusión a esta corriente. Entonces, el principio de autonomía que garantiza el radicalismo o la ultimidad de la filosofía nos exige partir de intuiciones que sean *adecuadas*. Ortega estaría apuntando aquí entonces a la posibilidad de que no nos adecuemos, de que a pesar de nuestro intento no veamos por cualquier motivo aquello que se nos presenta inmediatamente. Descartes, por ejemplo, había sido capaz de *ver* el *cogito*, en tanto presencia indubitable. No obstante, a semejante intuición la habría deformado o tergiversado la «creencia» en el ser como substancia, de manera que, en consecuencia, no cabría hablar aquí de fidelidad a la cosa misma tal y como ella se presenta.

4. Los datos indubitables o el problema de la certeza

De entre todo lo que hay, necesitamos legitimidad para decir que lo hay, necesitamos, cartesianamente hablando, llegar a una certeza: a algo de lo que no nos sea posible dudar. Como acabamos de ver, la seguridad sobre algo puede ser razonada o probada a partir de una verdad anterior, o bien puede ser fundada en sí misma. «Sólo se puede probar aquello de que, con sentido, se puede dudar –pero lo que no tolera la duda, *ni necesita ni permite la prueba*» (VIII, 305). Esto in-probable es lo que Ortega denomina «datos del Universo»: lo único que indubitablemente hay. Así, todo problema, todo aquello que nos hace dudar, implica datos. El propio dato

no es problema, sino su insuficiencia. Ortega recurre a este respecto al ejemplo clásico del palo sumergido en el agua que nos plantea datos contradictorios: el dato del tacto que nos presenta el palo recto y el de la vista que nos lo presenta quebrado. Como advierte, tal contradicción genera una inquietud que en último término alivia la teoría de la refracción de la luz, al permitir un «reposo» intelectual garantizado por su verdad (*vid.* VIII, 203-204). Ahora bien, dicho reposo puede ser pleno o por resignación. La ciencia, para Ortega, propone «reposos» del segundo tipo, mientras que la filosofía buscaría un reposo bien fundado, esto es, un reposo que no deja nada a sus espaldas. La filosofía aspiraría, pues, a estos datos radicales, de los que dada su indubitabilidad se espera absoluta seguridad, aunque no una seguridad meramente psicológica, según la cual cabe plácidamente no dudar de muchas cosas que, sin embargo, son de suyo dubitables. De lo que se trata aquí es de una certeza similar a la que pretende el planteamiento cartesiano, orientado al hallazgo de lo que segura e indubitadamente hay. Entonces, estos datos deben ser últimos, irreductibles a cualquier otra cosa y absolutamente *presentes*. Por ello, el problema *primero* de la filosofía no puede ser otro que el problema de estos datos radicales. En definitiva, se trata de averiguar «qué realidad del Universo es la más indudable», esto es, «qué nos es dado del Universo» (VIII, 360).

Ortega comienza esta búsqueda de los datos radicales analizando aquellos que parecen o han parecido históricamente cumplir el requisito de la indubitabilidad. En primer lugar alude a aquellos objetos que se dan en nuestra fantasía –gigantes, quimeras...–, de los que señala que durante milenios fueron para el hombre aquello más real que había en el universo. Lógicamente estos objetos quedan descartados porque, si acaso los haya, no los hay indubitadamente. En segundo lugar, se refiere Ortega a objetos que señala el físico tales como fuerzas, átomos y electrones, mas de estos señala que dependen de una teoría, la física, que ya de por sí resulta problemática. Destacados estos dos tipos de objeto, Ortega pasa a hablarnos de aquellos datos que se nos presentan a través de la sensación: el mundo exterior. Para demostrar su carácter problemático, el filósofo no recurre a otra cosa que al clásico argumento cartesiano de los sueños y

alucinaciones. Así, «los llamados datos de los sentidos no nos dan nada fehaciente, nada que por sí mismo garantice su existencia» (VIII, 308). Lo único que quedaría entonces como indubitable es la duda misma, con lo que Ortega se coloca en el nivel sentado por Descartes: la modernidad. A pesar de la aparente realidad que posee todo aquello que los sentidos nos presentan, de dicha realidad no nos cabe decir que sea cierta –indubitable– ni evidente –última: «si dudo de que el mundo existe no puedo dudar de que dudo» (VIII, 309). La duda nos queda, pues, como lo único indubitable, lo cual, dirá Ortega en su conferencia de Buenos Aires *Sobre la razón histórica* (1940), precipita en la segunda gran tesis de la historia filosófica que desplantaría la inveterada tesis del idealismo: «la realidad primordial es el pensamiento, la *cogitatio* –*cogito, sum*– porque dudar y ver y oír y soñar y razonar son modos del pensamiento» (IX, 500).

La duda consiste básicamente en un *parecerme a mí* que algo es dudoso, por tanto, supone a un «yo» que tiene *conciencia* de aquel mundo exterior que en un principio nos parecía tan absolutamente cierto. Caemos, pues, en la cuenta de que la tesis del realismo *encubría* el hecho de que hay un «yo» que se da cuenta, que tiene conciencia de aquellos datos que los sentidos nos presentan. Es la tesis del idealismo con la que descubrimos un dato más radical que el propio mundo exterior: la conciencia.

El pensamiento, la *cogitatio*, es el dato radical, porque el pensamiento se tiene siempre a sí mismo, es lo único que se es a sí mismo presente y consiste en este encontrarse consigo mismo (VIII, 312).

Descartes ha colocado a la filosofía en un nivel de radicalidad inédito hasta ese momento. A partir de él, la existencia de las cosas se hace dependiente de los pensamientos de un yo: «mueren, pues, las cosas como realidades para renacer sólo como *cogitationes*» (II, 516). El subjetivismo aparece una vez más como la raíz de la modernidad, una época en la que el yo se traga al mundo. Como apunte histórico, Ortega señala al escepticismo y al cristianismo como precedentes de esta tesis. El primero, dada su actitud de sospecha ante toda verdad; y el segundo, por su tendencia a la soledad y reclusión del yo. Ha llegado, en fin, la hora de

operar quirúrgicamente al idealismo, de abrir el vientre al solitario y cautivo yo para proporcionarle un mundo en derredor.

5. La operación quirúrgica al *cogito*

Con el fin, pues, de llevar a cabo la correcta superación del *nivel* sentado por el idealismo, advierte Ortega la necesidad de someter la tesis del *cogito* cartesiano a «quirúrgica operación» (VIII, 330). En tanto momento fundacional de la modernidad filosófica, semejante operación permite a su juicio ir al núcleo mismo del idealismo, desvelar sus supuestos o su falta de radicalismo, y dar pie por fin a su superación dialéctica:

Vamos más allá del idealismo, por tanto, lo dejamos a nuestra espalda como una etapa del camino ya hecho, como una ciudad en que hemos ya vivido y que nos llevamos para siempre posada en el alma. Nos llevamos el idealismo, es decir, lo conservamos. Era un peldaño en la subida intelectual: ahora ponemos el pie en otro que está encima del idealismo y no debajo de él (VIII, 331).

Como acabamos de ver, el motivo fundamental es una vez más el «subjetivismo». No en vano, advierte a este respecto, «el yo necesita salir de sí mismo, hallar un mundo en su derredor» (VIII, 332). En líneas generales, cabría resumir en cuatro los argumentos principales que Ortega emplea para dicha operación: la crítica a la sustancialización cartesiana del *cogito*, la crítica a la reducción del mundo a imagen, la denuncia de una falta de ateniencia al carácter ejecutivo de la conciencia y la acusación a Descartes de no percatarse del origen vital de la duda.

Respecto al primer argumento que hemos señalado, Ortega analiza el dato radical del idealismo cartesiano, aquella realidad que considera indubitable: el pensamiento. De este dato señala que, a diferencia del estático modo de ser de las cosas que postulaba el realismo antiguo³⁸⁵, el pensamiento consiste en pura actividad. «El ser del pensamiento es inquietud, no es estático ser, sino activo parecerse y darse el ser a sí

³⁸⁵ «El modo de ser la cosa, de toda cosa, tiene un carácter estático y consiste en un ser quieto, en un estar siendo lo que es y nada más –el ser del movimiento mismo como realidad cósmica, él no se mueve, es una cosa inmutable, invariable «movimiento» (remito al buen aficionado al *Parménides*, al *Sofista* de Platón y al libro XII de la *Metafísica* aristotélica, a esos textos maravillosos mismos y no a los remediavagos de seminario, que presentan disecada y estólida la prodigiosa filosofía antigua)» (VIII, 335).

mismo» (VIII, 336). No obstante, en lugar de ser fiel a esta intuición y describir la nueva realidad del pensamiento tal y como ella se presenta, Descartes perdería «la serenidad ante lo que está viendo», postulando la existencia de una entidad latente a la efectiva presencia del pensamiento, lo cual, como señala Antonio Rodríguez Huescar, acaba induciendo a Descartes «a realizar una inferencia ilícita que va del puro acto pensante a la afirmación de un sujeto de ese acto, de un *yo* interpretado como *sustrato*, es decir como *sustancia* o cosa (*res*), de la cual el pensamiento sería sólo *atributo*, *fenómeno*, o, a lo sumo, *operación*»³⁸⁶. En último término se trata de una acusación que atribuye a Descartes no haber sabido desasirse de las categorías cósmicas de la tradición filosófica occidental – unas categorías fosilizadas por otro lado en el propio lenguaje natural–, desembocando en una errónea visión de la ejecutiva realidad del pensamiento recién descubierta. «Ciegamente, mecánicamente le aplica [al pensamiento] la vieja categoría de sustancia y busca una cosa substancial bajo el pensamiento que lo emita, emane y en él se manifieste» (VIII, 339)³⁸⁷. La evidencia del pensamiento se pervierte entonces con la hipótesis de que el «yo» es una *cosa* que piensa. También Husserl advierte a este respecto en sus *Meditaciones cartesianas* que investigaciones como las de Gilson o Koyré muestran «cuánta escolástica oculta y como prejuicio no aclarado hay en las *Meditaciones* de Descartes»³⁸⁸. Pues bien, la consecuencia última de estos «restos» realistas implícitos en la filosofía cartesiana, no sería otra para Ortega que la sustancialización del pensamiento, por la que dicha filosofía acabaría degenerando en un «ovillo de contrasentidos».

Desde luego, entre las virtudes de este argumento de Ortega contra el idealismo cartesiano no cabe señalar su originalidad. La misma crítica se encuentra ya con más de cien años de anterioridad en el «paralogismo de la

³⁸⁶ Rodríguez Huescar, A., *La innovación metafísica de Ortega*, p. 82.

³⁸⁷ «Descartes –advierte Rodríguez Huescar– había intuido oscuramente en el *yo* un ser peculiar consistente en pura *actividad*; se ve que Descartes había avanzado hasta el punto a partir del cual había que quedar atrás, superada, la vieja idea según la cual hay una prioridad ontológica del *esse* sobre el *operari* (del *ser* sobre el *obrar*)» (Rodríguez Huescar, A., «El principio del idealismo como punto de partida de su superación (Cuatro notas sobre el *cogito*)», en *Con Ortega y otros escritos*, p. 158, Taurus, Madrid, 1964).

³⁸⁸ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 63.

sustancia» kantiano³⁸⁹. Dando cuenta de este antecedente, Pedro Cerezo advierte que «los motivos de la crítica orteguiana al cartesianismo son bastante ‘tópicos’, en el sentido de habituales y consagrados en la tradición filosófica»³⁹⁰. De hecho, esta cuestión se convertirá «en papel moneda de la filosofía existencial en su condena de la cosificación del sujeto»³⁹¹. Ya Husserl, como se ha visto, había llevado a cabo por su parte una crítica a la reificación a que Descartes somete al yo, en detrimento de su carácter trascendental³⁹². En definitiva, en lugar de reformar la idea de ser para hacerla acorde con la ejecutividad característica de la recién descubierta realidad del pensar, Descartes postularía un concepto de ser de una manera incoherente con las propias condiciones metodológicas de su filosofía, al encontrar apoyo en una entidad intuitible y ajena a las exigencias de la evidencia, como la *res cogitans*. Su más grueso error, dice Ortega, es la intervención de la idea de sustancia aplicada al «yo» (VIII, 217). De ahí la urgente necesidad de invalidar el sentido tradicional del concepto «ser» para llevar a cabo una reforma de la filosofía. «Se trata, pues, nada menos, de invalidar el sentido tradicional del concepto ‘ser’ y, como es éste la raíz misma de la filosofía, una reforma de la idea de ser significa una reforma radical de la filosofía. En esta faena estamos metidos desde hace mucho tiempo unos cuantos hombres en Europa» (VIII, 335). Aparece así la urgente necesidad de romper con las categorías cósmicas, estáticas, propias de la tradición metafísica, con el fin de configurar una nueva forma de pensar acorde al carácter ejecutivo, no estático, de una nueva realidad: la vida.

La consecuencia de semejante sustancialización del *cogito* no sería otra que la hermetización y priorización del yo frente a toda otra realidad. Como no cabe realidad más allá del hecho de ser pensada por alguien, todo aquello externo al yo pensante queda en consecuencia reducido a mera *imagen*. El idealismo, dice Ortega, «casi ha conseguido convencer al hombre, en serio, es decir, vitalmente de que cuanto le rodea sólo era: imagen suya y él mismo» (VIII, 332). Las cosas, el mundo en el que el

³⁸⁹ *Kritik der reinen Vernunft*, A 341-B 399 ss.

³⁹⁰ Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, p. 270.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 271.

³⁹² Cf. *Meditaciones cartesianas*, § 10.

hombre cree vitalmente como «ex-sistente», queda reducido de este modo a mero contenido de conciencia: «el mundo exterior no existe en el mundo exterior sino en mi darme cuenta» (VIII, 341). En definitiva, nos encontramos aquí con la clásica acusación de solipsismo vertida sobre el idealismo filosófico. «*Ser, existir, realidad*, en la plenitud de su sentido, van a significar durante casi tres siglos no haber más que yo. El idealismo es, por lo pronto, *solipsismo*» (IX, 503).

Se daría aquí una confusión a propósito de la idea de *representación*, donde no quedaría clara la distinción entre la idea de representación del mundo como «mi representarlo» y la idea de representación como «lo representado». Una confusión que, a juicio de Ortega, impediría comprender que en el ver o en el pensar nos es presente en todo caso *la cosa misma*, pero nunca *nuestro propio ver* la cosa. La conciencia no puede ser, pues, aquello que transmuta las cosas en ideas, sino que ella siempre nos presenta una realidad ajena a toda ideación posterior. «El modo de dependencia entre el pensar y sus objetos no puede ser, como pretendía el idealismo, un tenerlos en mí, como ingredientes míos, sino al revés, mi hallarlos como distintos y fuera de mí, ante mí» (VIII, 349). En definitiva, no cabe reducir la *presencia* del mundo a una *representación* mía, sino que lo que en todo caso se da es una suerte de interacción entre un yo actuando *con* las cosas que le afectan. «Yo –dice Ortega– soy para el mundo y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, pensar e imaginar; yo no vería, pensaría o imaginaría –es decir, yo no sería» (VIII, 343). De este modo considera Ortega que se refutaría definitivamente la afirmación fundamental de que «nuestra relación con las cosas es el pensarlas y que, por tanto, las cosas son primordialmente lo que son cuando las pensamos»; una afirmación en la que a juicio de este filósofo se asentaría toda la Edad Moderna (VIII, 600-601).

En tanto que dependiente de todo aquello que continuamente *se nos presenta* en nuestra vida, la conciencia no puede ser pues una verdad primera. El pensar queda así como un acto segundo, de modo que nuestra relación primaria con las cosas no se da como un mero *darse cuenta*, sino como un efectivo estar interactuando recíprocamente con ellas. Las cosas no *son* en el sentido tradicional o aristotélico-escolástico del término, sino

que son *ejecutivamente*. Por ello resultaría un error creer en la posibilidad de una duda efectiva sobre las cosas presentes ante nosotros; un error que sin embargo no quita según Ortega ningún quilate al acierto cartesiano de refutar la idea del mundo exterior como «dato del Universo», como realidad radical.

Lo que nos importa es notar que así como en el llamado ver, el caballo me es caballo, así cuando dudo de la realidad del mundo no queda el mundo abolido –contra la opinión de Descartes–, no se queda solo Descartes con su duda sino que mientras duda del mundo el mundo sigue ahí en su derredor, bien que ahora no consintiendo en tierra y cielo, en materia y forma como lo ha pretendido enseñar el escolasticismo puesto que Descartes duda de todo eso. [...] Cuando yo dudo del mundo, queda ahí, distinto y fuera de mí por lo menos, sigue lo dudoso como tal (IX, 513).

La nueva idea de ser que plantea esta realidad consiste en «ser ejecutivo», con la que Ortega pretende corregir el ser «suficiente» e «independiente» en el que a su juicio se apoyaría toda la tradición filosófica occidental. «El carácter estático, yacente, del existir y del ser, de estos dos viejos conceptos, falsifica lo que queremos expresar. Porque no es el mundo por sí junto a mí y yo por mi lado aquí junto a él –sino que el mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y 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» (VIII, 350). Como se ha dicho, Descartes desaprovecha la oportunidad de llevar a cabo una reforma de esta envergadura, al descubrir una realidad que no responde a esta idea estática de ser. De hecho, la propia tesis idealista consistiría para Ortega una prueba más de este carácter ponente y ejecutivo del pensamiento, puesto que se trata de una «convicción» que Descartes viviría ejecutivamente sin posterior reflexión sobre ella.

También la propia duda que emplea Descartes como «camino» hacia la certeza del *cogito* descansaría a la postre sobre un supuesto elemental que el filósofo francés no se cuestiona: la presencia de *mi vida* como aquel ámbito que precisamente me fuerza a dudar. De esta manera, la duda no puede comenzar en sí misma, tal y como Descartes creería, sino que en todo caso ésta surgiría de una realidad anterior a ella misma. La propia actitud escéptica del filósofo francés ante el saber disponible de su época

no respondería a otra cosa que a una duda efectiva, la cual incitó a este hombre a cuestionar todo el sistema de creencias sobre el que descansaba la cultura hasta él. Todo ello en aras de un sentido que permitiera una nueva instalación en el mundo, «porque todas las noticias y opiniones recibidas y aprendidas acerca de ese mundo natural y social, del mundo de las cosas, le parecían erróneas, sin seguridad ni evidencia» (IX, 516). Así, advierte Ortega, si Descartes hubiera prestado más atención a su duda, habría observado que ésta proviene de un ámbito pre-teórico, que constituye el origen de nuestro cuestionamiento teórico sobre la realidad. La duda real no es mera duda metódica: no se trata de un dudar puramente *teórico*, sino de un efectivo dudar, reclamado por las ineludibles urgencias de la vida. De ahí que Ortega traiga a colación la clásica advertencia contra los excesos teóricos: *primum est vivere, deinde philosophari*, «pues vemos –considera a este respecto– que Descartes filosofa porque se encontraba existiendo en ese elemento de oscuridad y, no sabiendo qué hacer en él para subsistir, no tiene más remedio que hacerse ideas claras y distintas sobre esa realidad» (IX, 517). En definitiva, toda teoría *tiene su comienzo y raíces esenciales en la vida*.

No, señor Descartes: vivir, existir el hombre, no es pensar. Vuestra merced –sea dicho con máximo respeto y haciéndole toda la medida–, vuestra merced ha padecido un error. Sin duda, vuestra merced ha llegado pensando a la conclusión: existo porque pienso; pero recuerde que se ha puesto vuestra merced a pensar, que ha caído en la cuenta de que pensaba no sin más ni más, sino porque antes se sentía perdido en un elemento extraño, problemático, inseguro, dudoso, cuyo ser era extraño al de vuestra merced. Se ha puesto, pues, a pensar «porque» antes existía, y ese existir de vuestra merced era un hallarse náufrago en algo que se llama mundo y no se sabe lo que es –que es dudoso– por tanto, que era algo distinto de vuestra merced –porque de sí mismo, como nos asegura vuestra merced, no puede dudar. Vivir, existir, no es estar solo, sino al revés, no poder estar solo consigo, sino hallarse cercado, inseguro y prisionero de otra cosa misteriosa, heterogénea, la circunstancia, el Universo. Y para buscar en él alguna seguridad, como el náufrago mueve sus brazos y nada, vuestra merced se ha puesto a pensar. No existo porque pienso, sino al revés: pienso porque existo (V, 743).

6. El des-cubrimiento de la vida

En definitiva, el *cogito* no puede constituirse por todo lo visto en el dato del universo que Ortega pretende. Éste no es último o *radical*, ya que se deja a la espalda otra realidad más fundamental. Así, del mismo modo que la presunta realidad radical del *mundo externo* ocultaba la realidad de la conciencia, también este fenómeno cubriría de forma similar otra realidad aún más fundamental que Ortega se propone *des-cubrir*.

El realismo aristotélico-escolástico descansaba básicamente sobre tres principios: (1) el ser de las cosas es sensible o corporal: se hace presente en la experiencia sensible cotidiana, y son los sentidos, especialmente el tacto, los que nos dan de por sí la verdad; (2) este ser es independiente: consiste en un estar ya ahí de antemano y por cuenta propia, con independencia de todo observador; (3) dicho ser está en reposo: es un ser estático que consiste básicamente en un estar ya siendo lo que se es. El dato radical para el realismo era, pues, el «mundo» en tanto conjunto de cosas (*res*), de cuerpos que consisten en ser lo que ya eran, con independencia de que yo entre en contacto con ellos. Pero el análisis detenido de esta poderosa tesis, la más «natural» que hay para el hombre, enseguida nos revela su debilidad filosófica. En primer lugar, la experiencia sensible que nos garantizaba la certeza del «mundo» resulta ser una fuente de errores, dado su carácter efímero y contingente. Además, no me garantiza que la verdad no se dé en un estado alucinatorio o de sueño, tal y como vio Descartes. La tesis del realismo, pues, deja presupuesta la realidad de que yo me doy cuenta de lo que hay. De modo que el ser de las cosas ya no es independiente, sino que queda en relación a mí: las cosas tienen ser mientras yo me doy cuenta de ellas. Esta es la tesis idealista, que considera a las cosas como contenidos de mi conciencia y, por tanto, deja a ésta, a la conciencia, como el auténtico dato del universo: como la realidad radical. Ésta sí es cumplidora del principio de autonomía que el realismo pasaba por alto, ya que parte de la indubitabilidad de su proposición. El ser se entiende ahora como *ser para mí*, quedando el universo desglosado en un yo por un lado y un conjunto de cosas que «aparecen» a ese yo. Ahora bien, como decimos, semejante tesis sigue sin

ser radical. De hecho, tal y como se ha visto, se hace aún deudora de muchos supuestos ontológicos genuinamente realistas, como por ejemplo el ser independiente y quieto que postula Descartes en el *cogito*.

El dato radical del universo no es en definitiva otro que la activa correlación entre el yo que es consciente del mundo y el mundo del que ese yo es consciente. «En suma, señores, que al buscar con todo rigor y exacerbando la duda cuál es el dato radical del Universo, qué hay indudablemente en el Universo, me encuentro con que hay un hecho primario y fundamental que se pone y asegura a sí mismo. Este hecho es la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo» (VIII, 344-5). Se trata de lo que Ortega denomina como *mi vida*, entendida básicamente como un «hallarme yo en el mundo», aquí y ahora, haciendo algo elegido por mí libremente. Llegados hasta aquí, a la filosofía no le quedaría ahora otra tarea que la de describir este dato radical: «el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos ‘nuestra vida’» (VIII, 346). Una tarea que exigiría la configuración de nuevos conceptos y categorías acordes al dinamismo de ésta, bajo los que no quepa peligro alguno de recaída en la idea de ser cósmico.

Ortega propone varias definiciones de la vida o *realidad radical* –en el sentido de que se trata de la «raíz» de toda otra realidad, la cual, en tanto realidad que *aparece* en la vida, es siempre «radicada». En su sentido más elemental, la «vida es lo que hacemos y lo que nos pasa». Como se ha visto, esta realidad posee un claro carácter de propiedad, ya que cada cual es dueño o responsable de lo que hace en ella; pero a la vez tiene también un aspecto de *destino*, según el cual no cabe elegir lo que a uno le pasa o toca en su vida³⁹³. Evocando a Heidegger, Ortega recuerda que «vivir es encontrarse en el mundo», aquí y ahora, en un escenario que nadie elige y que se presenta originariamente como un ámbito de temas o asuntos que nos afectan y obligan a *ocuparnos con* las cosas; lo cual, como hemos visto, no implica excluir la *libertad* del hombre, en tanto que éste queda abierto siempre a la posibilidad de decisión, de modo que la vida es la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad. Así, en tanto que obligación de

³⁹³ *Vid. supra*, Parte primera, I, cap. 2.

«decidir lo que vamos a hacer», la vida es en último término futurición. En ella se trata de ser lo que aún no se es en función de un pasado que aparece como recurso de cara semejante pro-yección en un futuro.

Ortega propone en último término una serie de categorías adecuadas a la nueva realidad «vida humana». Así, a pesar de que toda vida es vida individualísima, «de cada cual», ello no excluye que esa individual vida comparta una estructura genérica, conformada por una serie de notas comunes. Se trata de las categorías de la vida, análogas en cierto modo a los *existenciaris* de Heidegger, las cuales hacen que ésta consista en una realidad que es general e individualísima a la vez. La primera categoría de nuestra vida es «encontrarse» uno a sí mismo en un mundo «ocupado con» algo. El ser no consiste, según esto, en algo aparte de mí, sino que es siempre un *ser para* mi vida. El ser de la luz es su alumbrarme, no una hipotética realidad ajena a mi trato con ella. No tiene sentido hablar de ser como algo aparte de mi vida. El ser *por sí* surge, según Ortega, sólo cuando lo abstraemos de «mi vida», de la dinámica relación entre mi «ocuparme con» y el «afectarme» de la cosa. Pero esto ya es una actitud posterior a mi trato efectivo con la realidad: es una actitud puramente *contemplativa* ante el ser, esto es, des-ocupada de las cosas que continuamente me afectan³⁹⁴. La segunda categoría que señala Ortega es la de «circunstancia». La vida es «quehacer» y «ocuparse con», pero siempre *en vistas de* algo. Siempre hay un propósito para el cual vivimos y que ha de ser decidido. Ahora bien, «para que haya decisión tiene que haber a la vez limitación y holgura, determinación relativa. Esto expreso con la categoría ‘circunstancias’ (VIII, 368). A partir de ella, el hombre decide su futuro en función de lo que anhela ser. De ahí que, parafraseando a Heidegger, Ortega señale en tercer lugar que la vida consista en «preocupación», «cuidado» (*Sorge*). «En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es pues ocuparse por anticipado, es preocuparse» (VIII, 372).

Para un estudio más detallado sobre las categorías de la vida, remito a la segunda parte del estudio *La innovación metafísica de Ortega*, donde el

³⁹⁴ *Vid. infra.*, Parte tercera, III, cap. 3.

autor, Antonio Rodríguez Huescar, propone y analiza una lista de diez categorías que él considera principales: el «absoluto acontecimiento», encuentro, actualidad, presencia, acto de presencia, posibilidad y libertad, circunstancia, situación, vocación y proyecto³⁹⁵.

7. La crítica de madurez a la fenomenología

Como hemos tratado más arriba, la reflexión fenomenológica plantea un dilema entre la ejecutividad de la conciencia y la imposibilidad de objetivación de ésta; esto es, la imposibilidad de hacer de ella un «objeto» de reflexión³⁹⁶. Por ejemplo, al reflexionar sobre la conciencia en su actitud natural de ser «creyente», se pierde según Ortega lo esencial de dicha conciencia: su carácter ejecutivo que, en este caso, consistía en un «creer sin reservas». Si, como advierte, «la vida es esencialmente reflexión en sí, y no sólo reflexión intelectual, sino, más en general, reobrar sobre sí», entonces «una creencia o creer no sólo se ve a sí misma, sino que se *cree* a sí misma» (VIII, 197). Es más, esta creencia ha podido perderse al reflexionar sobre ella³⁹⁷, ya que la «conciencia de creer» no tiene por qué mantener el «creer» original, del mismo modo que la «conciencia de un dolor» no conlleva el efectivo dolor que ha dado pie a dicha reflexión. «Lo esencial, pues, de aquella conciencia primaria es que para ella nada es objeto, sino que todo es realidad. En ella el *darse cuenta* no tiene carácter contemplativo, sino que es encontrarse con las cosas mismas, con el mundo» (IX, 156). El ser de la conciencia no es originariamente consciente de sí mismo, sino que está irremisiblemente dirigido hacia el mundo. «En ella el *darse cuenta* no tiene un carácter contemplativo, sino que es el encontrarse con las cosas mismas, con el mundo. Ahora bien, mientras ese acto de conciencia se está ejecutando, no se da cuenta de sí mismo, no existe para sí» (IX, 156). De este modo, la reflexión nunca puede darse sobre ella misma, como creería todo idealismo, sino en todo caso sobre un estado anterior.

³⁹⁵ Cf. Rodríguez Huescar, A., *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, pp.125-181.

³⁹⁶ *Vid. supra*, Parte tercera, I, cap. 6.

³⁹⁷ *Vid.* García-Baró, M., «De la soledad radical», en *Ortega y la fenomenología. Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, UNED, Madrid, 1992, pp. 75-82.

El error o insuficiencia de todo idealismo es partir de que la mente o la conciencia se refleja a sí misma, de la *Selbstbewusstsein*. No hay tal *Selbstbewusstsein*. El acto de conciencia reflejante no es el mismo que el reflejado sino siempre otro; luego ni hay tal reflexión *sensu stricto* ni hay un sí mismo. La *Bewusstsein*, como todo lo que es objetivante, se disocia de su objeto, y esto igualmente cuando el objeto es otro que ella misma. La verdadera «reflexión en sí mismo» se da sólo en la vida. Ya es raro que la *mente* pueda reflejarse en sí hecho (¿) de que parte la fenomenología pero no *tenga* que reflejarse en sí, no consista en ello (VIII, 197).

En consecuencia con esta consideración, la reflexión alteraría según Ortega la ejecutividad del objeto: «la fenomenología deja fuera de su consideración el carácter ejecutivo del acto, que es precisamente lo que hace de aquél, en vez de mero acto-hecho, un acto-vivo» (VIII, 197). Puesto que la vida consiste en la única posición absoluta, en ella no cabe privilegio teórico alguno. Como insistirá Ortega a la hora de criticar la reducción fenomenológica, bajo esta idea de reflexión cometería el error de suspender el carácter ejecutivo de la realidad a la que pretende acceder: el *yo* consciente *de* algo. «La fenomenología, al suspender la ejecutividad de la ‘conciencia’, su *Weltsetzung*, la realidad de su ‘contenido’, aniquila el carácter fundamental de ella. La ‘conciencia’ es justamente lo que no se puede suspender: es lo irrevocable. Por eso es realidad y *no* conciencia» (IX, 158). Para Ortega, la idea de autoconciencia de Husserl representaría así el último resquicio del cartesianismo, al que contrapone la primacía ontológica de la posición natural. «Bien que en giros muy distintos, pero no más rigurosos, ésta es la forma ultradepurada que da Husserl al cartesianismo, reprimando en su fenomenología, en la cual viene a rizarse el rizo del idealismo» (IX, 503-504). A partir de este momento, considera San Martín, «Ortega empezará a ver el *idealismo fenomenológico metódico* como *idealismo metafísico*, con lo que colocará a Husserl en la Modernidad»³⁹⁸.

La fenomenología caería, pues, bajo esta luz en la metafísica del *cogito*, representando su última estación. En su búsqueda de «una realidad primaria, ejemplar, últimamente firme a que poder referir y en que poder fundar todas las demás», Husserl acaba creyendo «encontrar la realidad

³⁹⁸ San Martín, J., *La fenomenología de Ortega y Gasset*, p. 154.

primaria, lo positivo o dado, en la conciencia pura» (IX, 155). Semejante realidad fundamental consiste para Ortega en un yo que se da cuenta de todo lo demás. «Pero entiéndase bien: ese yo no quiere, sino que se limita a *darse cuenta* de su querer y lo querido; no siente sino que *ve* su sentir y los valores sentidos; en fin, *no piensa*, esto es, *no cree* lo que piensa, sino que se reduce a advertir que piensa y lo que piensa. Ese yo es, pues, puro ojo, puro e impasible espejo, contemplación y nada más» (*ibíd.*). De este modo, Ortega apunta en último término a la espectralización del mundo a la que aboca semejante tesis. Al suspenderse la ejecutividad por medio de la reducción, se acaba perturbando o «desrealizando» nuestra relación originaria con la realidad, quedando ésta convertida en mera idealidad: en mero «sentido».

Como el rey Midas trasmutaba en oro cuanto tocaba, la *realidad absoluta* que es la «conciencia pura» *desrealiza* cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto, en puro aspecto. La pura conciencia, «*Bewusstsein von*», espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido*. Y como el *sentido* agota toda su consistencia en ser entendido, hace consistir la realidad en *inteligibilidad* pura (*ibíd.*).

Bajo una interpretación así, y a pesar del propio reconocimiento husserliano del alcance ontológico de la actitud natural, que pone en contacto con las cosas, la fenomenología acabaría centrándose, no en la cosa misma, sino en el objeto trascendental. De manera que, como ya le habían criticado Hartmann o Heidegger, lejos de una ontología de la realidad, la fenomenología acabaría convirtiéndose en una nueva forma de filosofía trascendental, dirigida al análisis de este ámbito constitutivo de la objetividad. Haciéndose eco de estas objeciones, Ortega reivindica la prioridad ontológica de la vida humana, donde en un ámbito pre-reflexivo, el yo está profundamente arraigado al orden de lo real: a las circunstancias. La posición espontánea de la vida es así la absolutamente originaria, reacia como se ha visto a toda suerte de suspensión metódica de carácter artificioso. En todo caso, toda vida es susceptible de una suspensión real, que sólo se da cuando en ella surge la perplejidad auténtica: la duda vital.

Volviendo a la problemática de la reflexión, si, al situarse a la conciencia, no en un ámbito trascendental, sino en el seno ontológico del

mundo natural, se compromete como se ha visto tan seriamente la recuperación reflexiva de ésta, entonces, cabe preguntar, ¿dónde queda la autotransparencia de la vida? ¿Se convierte de este modo la reflexión en mero elemento accesorio de ésta? En todo caso, la fidelidad a la ejecutividad del acto impide su objetivación, ya que esto nos da meramente una vista puramente externa de él, tal y como ocurriría con toda forma de idealismo, al abordarlo desde otro acto distinto al acto originario en cuestión. «La ejecutividad, pues, supone que el acto es *para sí* pero a la vez que este *ser para mí* no significa objetivación o conciencia *sensu stricto* de sí mismo» (VIII, 201). Desde la nueva terminología que comenzará a emplear como alternativa a los tradicionales conceptos idealistas «conciencia», *cogitatio*, «sujeto» y «objeto», el *contar con* queda inmediatamente desvirtuado en el mismo momento en que se *repara en* él. Mas, en todo caso, este «reparar en» las cosas les aporta un nuevo sentido fundamental, que no es otro que el de su *vitalización*, «siendo de ese modo elevadas, transformadas en elementos de una vida, en mi caso, de mi vida»³⁹⁹.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 164.

III. LA CRISIS DE LA RAZÓN OCCIDENTAL

1. ¿Para qué la filosofía?

Sin duda, uno de los ejercicios que más obsesivamente ha mantenido ocupado al gremio de los filósofos desde inicios del pasado siglo hasta hoy, ha sido la reflexión sobre la propia disciplina que ejercen y representan. Hace ya tres décadas advertía Javier Muguerza en este sentido que «raro es el filósofo que, en los tiempos que corren, no haya padecido algún acceso de ciertas malignas fiebres a las que denomina metafilosóficas», hasta tal punto que, a su juicio, cabría hablar de tal patología como «la auténtica enfermedad profesional de nuestro gremio»⁴⁰⁰. Es cierto, se dirá, que la metafilosofía es tan añeja como la filosofía misma. Ya Aristóteles, a modo de lema fundacional de esta reflexión, advertía que «filosofar significa preguntarse si es necesario filosofar»⁴⁰¹. No obstante, no deja de ser menos cierto que nunca antes en la historia había gozado la «filosofía de la filosofía» una época de tan notable esplendor como la que vive en los últimos tiempos. Un éxito que, por otro lado, le permite reclamar hoy por hoy un lugar de honor en el campo de la reflexión filosófica.

Irónicamente, este flagrante auge de la metafilosofía en el gremio de los filósofos tiene como motivo principal la propia bancarrota de la filosofía. En cierto modo, resulta por un lado bien notoria a este respecto la absoluta falta de claridad de esta disciplina sobre sí misma. Ya desde la quiebra del idealismo alemán esta crisis de identidad emprende un proceso de agudización sin precedentes en la historia de la disciplina, hasta el punto de que, como llega a señalar Riehl, el problema fundamental de la filosofía a principios del siglo XX es precisamente el de saber qué es filosofía. Por otro lado, y en paralelo a esta pérdida de acuerdo sobre la identidad de la filosofía, cabría hablar de un creciente recelo sobre su legitimidad y

⁴⁰⁰ Muguerza, J., *Diccionario de filosofía contemporánea*, voz «filosofía», ed. por M. A. Quintanilla, Sigueme, Salamanca 1976.

⁴⁰¹ Aristóteles, *Protreptikos*, B 6.

pertinencia dentro del conjunto de la cultura. Al lado, pues, de la cuestión sobre «qué es la filosofía», la pregunta por el *para qué* de tal ocupación se ha convertido en uno de los temas más recurrentes dentro de las publicaciones filosóficas. Herbert Schnädelbach recordaba a este respecto que, desde el desplome del idealismo, la cuestión concerniente al «¿para qué la filosofía?» se convirtió en el tema fundamental de las lecciones inaugurales en las facultades de filosofía alemanas⁴⁰². No se trata ya tanto, pues, de la mera cuestión sobre lo que la filosofía sea o deje de ser, o bien, sobre lo que ésta deba o no deba ser dentro de un nuevo estado de cosas como el actual, en el que resultan reinantes la pluralidad y la fragmentación del conocimiento. De lo que se trata es de un asunto si cabe mucho más inquietante, en tanto que con él se pone sobre la mesa el supuestamente acontecido o más o menos inminente final de la filosofía.

Ciertamente, a nadie le resulta extraño a estas alturas que, tras una milenaria etapa en la que ha ocupado un lugar preeminente dentro del conjunto de la cultura, la filosofía se haya vuelto sospechosa a todas luces. La desproporción entre sus resultados y las grandes expectativas de antaño acerca del conocimiento sobre el mundo y la sociedad, entre otras cosas, ha intensificado como nunca el recelo respecto a su lugar y hasta su existencia dentro de la cultura. Por primera vez se puede decir, pues, que la filosofía ha perdido su vigencia social, hasta tal punto que ya casi llega a ser un lugar común considerarla como un mero elemento residual de nuestra cultura, o incluso como una supervivencia del pasado de la que los planes de estudio estatales bien harían en desprenderse. Como advierte Ortega al respecto, desde 1800 «la filosofía va dejando progresivamente de ser un componente de la cultura general y, por lo tanto, un factor histórico *presente*»; algo que, según él, «no ha acontecido nunca desde que Europa existe» (IX, 591).

⁴⁰² Schnädelbach, H., *Philosophie in Deutschland (1831-1933)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, p. 17. Algunos ejemplos más recientes de esta situación que señala Schnädelbach: Adorno, T., «*Wozu noch Philosophie?*», en *Eingriffe, Neukritische Modelle*, Frankfurt 1970 (61), 11-28; Lenk, H., *Wozu Philosophie?*, München 1974; Lübbe, H., (ed.): *Wozu noch Philosophie? Stellungnahme eines Arbeitskreises*, Berlin/New York, 1978; Baumgartner, H., «*Wozu noch Philosophie? Perspektiven einer berechtigten aber keineswegs bedrängenden Frage*», en Lübbe, H., *op. cit.*, pp. 238-258.

Ante tal situación, no resulta ya en absoluto consolador el viejo formalismo aristotélico: «o bien debemos filosofar o bien no debemos hacerlo. Si debemos hacerlo, entonces debemos hacerlo. Si no debemos hacerlo, entonces también debemos hacerlo (para explicar por qué no debemos hacerlo). Luego en cualquier caso debemos filosofar». Semejante consideración bien puede valer para continuar justificando a la filosofía como narcisista reflexión sobre sí misma, o si se prefiere como teoría sobre su propio final, pero no desde luego para hacerlo por los motivos que tradicionalmente la han mantenido en pie, cuando esta disciplina ocupaba un lugar preeminente dentro de la cultura. Entonces la filosofía se concebía siempre a sí misma como ciencia primera, llamada a la tarea de fundamentar de manera sistemática nuestro conocimiento sobre lo real.

A este respecto, son diversos los intentos que de un tiempo a esta parte se han llevado a cabo por tipificar el modo como la filosofía ha planteado su propio final. En su artículo «La filosofía como vigilante e intérprete» (1981), Habermas concretó en tres los modos en que a su juicio se habría llevado a cabo lo que denomina la actual «despedida de la filosofía»⁴⁰³: (1) la forma *terapéutica*, según la cual, con Wittgenstein como máximo representante, la filosofía queda enfrentada contra sí misma a modo de «enfermedad que una vez quiso sanar»; (2) la forma *heroica*, representada por la pretensión de demoler la historia de la filosofía y del espíritu propuesta por autores como Heidegger o Bataille: una «dramática despedida» que evoca el *pathos* hölderliano sobre la «salvación en el máximo peligro»; (3) la forma «salvífica», representada a su juicio por «un neoaristotelismo cruzado de hermenéutica», el cual se propone rescatar las viejas verdades, pero intentando bajo cuerda abolir la filosofía, al liberarla de sus pretensiones sistemáticas. Bajo esta última modalidad, advierte Habermas, ya no se consideran las enseñanzas de los clásicos como aportes a un debate sobre las cosas, ni como patrimonio formativo histórico-filológico, sino como fuentes de iluminación y revelación. En esta misma línea, David E. Cooper ha indicado los que él considera tres «escenarios terminales» de la filosofía: (1) el final por «apoteosis», acontecido

⁴⁰³ Habermas, J., «La filosofía como vigilante e intérprete», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, pp. 9-30.

tras la consideración hegeliana de la planificación del espíritu absoluto a través de la filosofía; (2) el final por «balcanización», acontecido por el auge y la diversificación de las ciencias particulares; (3) el final por «suicidio», achacable, a su parecer, al reduccionismo neopositivista.

2. Filosofía e historicidad

Entre otras cosas, y más allá de otros detalles y precisiones al respecto, este tipo de consideraciones acerca del final de la filosofía tiene como condición de posibilidad la propia *historicidad* que, como se ha visto, pone bien de manifiesto un filósofo como Ortega, y que hasta Hegel no había sido tomada demasiado en serio. Hoy sin embargo se acepta como moneda común la concepción de que todo problema filosófico es siempre históricamente generado, al tiempo que se hace prácticamente inasumible la posibilidad de que la actividad filosófica no sea otra cosa que un diálogo o una crítica de y con su pasado. Como advierte Ramón Rodríguez, «la omnipresencia en nuestra época de la conciencia histórica ha avivado, pues, de tal manera el sentido para la historicidad de todas las actividades humanas que resulta casi superfluo, por obvio, todo intento explícito de plantear el problema del lugar y de la función de la historia»⁴⁰⁴.

Ciertamente, esta historicidad constitutiva sería precisamente la que habría desposeído a tal emblemática disciplina de aquella naturalidad que hacía de ella un bien cultural indiscutible, haciéndola pasar a ser concebida desde la pura contingencia. No cabe ya, pues, imaginar a la filosofía como una forma cultural privilegiada, sino como un modo más, dentro de una serie diacrónica de formas de codificación de lo real. De un modo muy general, bien sea desde el típico esquema clásicamente evolucionista como el del positivismo, bien desde un enfoque más sincrónico como el de Dilthey o Cassirer, la filosofía queda como una forma simbólica más o, si se prefiere, como un modo de codificación intelectual del mundo al lado de otras concepciones, como la mítica, la concepción teológica o la concepción científica del mundo, de tal manera que la cuestión sobre el final y el propio lugar de la filosofía se hace en todo caso

⁴⁰⁴ R. Rodríguez, «Filosofía y conciencia histórica», *Revista de Filosofía*, NY 2/5-29 (3. época). Editorial Universidad Complutense. Madrid. 1989

dependiente de la manera como se entienda la relación de semejante manera de codificación del mundo con el resto de sistemas de interpretación simbólica de lo real⁴⁰⁵.

Cabría hablar, pues, de tres opciones: o bien la filosofía ha quedado superada por una de estas formas simbólicas, o bien se mantiene en una relación de equivalencia, o bien su continuidad se garantizaría por lograr algún modo de complementación con alguna de éstas. Desde el primer punto de vista, representado prototípicamente por el evolucionismo positivista y, en cierto modo, por la posterior tradición analítica, la filosofía o metafísica queda como un modo de concepción o imagen del mundo superada por la imagen científica del mundo. Desde el segundo punto de vista, más conciliador, se entiende que la relación entre estas diferentes formas puede entenderse como una relación de equivalencia de rango, basada simplemente en la idea de que cada una posee un modo específico y legítimo de apropiarse simbólicamente de lo real. Por último, desde el tercer punto de vista, se contemplaría cierta convivencia de la filosofía con la concepción científica. Buenos ejemplos de esta posición pueden ofrecerlos aquellas concepciones que consideran cierta colaboración entre la filosofía y las ciencias, al entender que ambas se animan mutuamente en la generación de nuevos problemas teóricos.

En todo caso, en este tipo de consideraciones se vislumbra cierta ambigüedad, al no resultar del todo claro si nos encontramos ante un final de la filosofía, o más bien ante el final de una concreta modalidad filosófica que ha predominado tradicionalmente: la metafísica, entendida básicamente desde el programa aristotélico de una ciencia primera, capaz de otorgar una unidad sistemática y fundamental al conjunto del saber. Desde un planteamiento así, el final de la filosofía cabría ser solventado con una posible reforma ajustada al nuevo estado de cosas que han dejado las ciencias particulares.

No obstante, cabe otro modo de entender la historicidad de la filosofía más allá de este tipo de consideraciones, a partir de una modalidad de

⁴⁰⁵ Cf. Pacho, J., «La imagen científica del mundo y el final de la filosofía según Heidegger», en *Imagen del mundo y filosofía*, ed. por Iñigo Galzacorta y Julián Pacho, UPV, Publicaciones del Departamento de Filosofía, 2003, pp. 139-156.

planteamiento que concibe dicha historicidad desde un punto de vista *efectual*. Desde este punto de vista, la historicidad de la filosofía quedaría planteada a partir de la idea de cierto ámbito previo, anterior a toda comprensión y reflexión, que, a pesar de constituirse como aquello no pensado, funciona a su vez como la propia condición de posibilidad de toda posición intelectual frente al mundo. Se trata así de la consideración de un estrato que siempre queda oculto, puesto que no se expone ante nosotros, pero que sin embargo se constituye como aquello mismo sobre lo que la filosofía se ha encontrado ubicada, aceptando y transmitiendo sus voces más allá de todo control reflexivo al respecto. Semejante perspectiva convierte en francamente ingenua toda creencia en que la filosofía, así como cualquier otra forma de operación intelectual, se ocupa con «las cosas» de una manera inmediata. Nada más lejos, bajo esta luz toda función intelectual partiría siempre de un horizonte preteórico que determina y preorienta su mirada sobre la realidad.

Más allá de la mayor o menor elaboración de su planteamiento, la dialéctica orteguiana entre ideas y creencias, afín a su ontología de la vida, puede resultar una buena representación de esta concepción de la historicidad de la filosofía, bajo la que este autor plantea un más o menos inminente final de esta disciplina. Con el manifiesto influjo de autores como Dilthey o Heidegger, si bien en otro nivel de radicalismo respecto al segundo –en un plano antropológico, referido al mundo de la vida, que no ontológico, desde el que como se sabe Heidegger plantea la cuestión del olvido del ser–, Ortega se refiere a la creencia en el Ser como acontecimiento característico del surgimiento de la filosofía, tras la quiebra de la concepción mítica del mundo. Para él, «el ensayo de contemplar las cosas *como entes* comenzó a hacerse en el primer tercio del siglo V antes de Cristo y todavía sigue. Este ensayo se ha llamado *filosofía*» (IX, 1116). Ya no se trata, pues, de una cuestión puramente epistemológica acerca de la pertinencia cognitiva de la filosofía en medio de las ciencias modernas, sino que, por el contrario, este tipo de enfoque posee una orientación de cuño más existencial. El final de la filosofía tendría que ver entonces con la propia quiebra de este fondo de creencias que han sido posibilitantes de

ella misma, como un agotamiento del *logos* análogo al propio agotamiento del *mythos* que dio lugar a la propia filosofía en Grecia.

Sin duda, Ortega comparte el *pathos* generalizado de la época, auspiciado por la sospecha sobre la quiebra de los principios espirituales que han dirigido la cultura occidental, de la que tal vez Heidegger represente su referencia más llamativa:

El oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, la odiosa sospecha contra todo lo creativo y libre, ha alcanzado precisamente en toda la tierra tal tamaño, que tales pueriles categorías como pesimismo u optimismo se han vuelto hace ya tiempo ridículas⁴⁰⁶.

En líneas generales, se trata de la toma de conciencia de que cierto principio directriz que ha guiado el modo de mirar de la filosofía –y con ella, de la cultura occidental– se ha quebrado, provocando una radical crisis de sentido. Motivos como la denuncia de una racionalidad reducida a mera inteligencia analítica, ahogadora de todo espíritu crítico y simbólico; la tecnificación del mundo, bajo la que éste quedaría como una mera disposición del sujeto moderno; o en definitiva, el propio desarraigo simbólico del mundo de la vida, aparecerían como consecuencias del destino espiritual del *logos*. A la postre, un diagnóstico así no sólo abre a la consideración de un final de la filosofía, sino casi a la propia consideración del final de toda una milenaria etapa de la cultura occidental. ¿Es el caso de Ortega?

3. La reforma de la noción de «ser»

A partir de la tesis de la vida como realidad radical, Ortega ampliará el alcance de su crítica al idealismo moderno hasta los cimientos mismos de la metafísica occidental en su conjunto. Como insistía en proclamar, se trataba de llevar a cabo una renovación filosófica radical, casi a modo de un «nuevo comienzo», para la cual se hacía necesario abordar la reforma de la noción más inveterada de la tradición intelectual de Occidente: la noción de «ser». «Se trata, pues, nada menos, de invalidar el sentido tradicional del

⁴⁰⁶ Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik* (1935), *Gesamtausgabe* (B. 40), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, p. 41.

concepto 'ser', y como éste es la raíz misma de la filosofía, una reforma de la idea del ser significa una reforma radical de la filosofía. En esta faena estamos metidos desde hace mucho tiempo unos cuantos hombres de Europa» (VIII, 335). Ciertamente, el filósofo no escatimó en gestos de solemnidad para mostrar la trascendencia de semejante proyecto:

Invito a ustedes a que presten atención a lo que acabo de decir y no pasen de largo ante ello, pues es asunto grave y de altísimo bordo. Se trata nada menos de la reforma más profunda en la inteligencia y en la idea sobre el hombre y el mundo que se ha intentado desde los tiempos luminosos de Grecia. Todas las ciencias y, más en general aún, todas las disciplinas del hombre occidental viven en última instancia de la idea de ser que predominó en Grecia. Consecuentemente, una reforma radical en la idea de ser, a poco que se logre, trae consigo una renovación básica de todas las ciencias y de todas las humanas disciplinas. Es este intento la única gran promesa que se alza hoy sobre el horizonte y constituye la única probabilidad de que muchos problemas hasta ahora insolubles, al tener que ser replanteados en forma completamente distinta, dentro de la nueva disciplina, reciban alguna solución (IX, 1393).

En «Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*», de 1929, el año en que alcanza su nivel de radicalismo, Ortega perfila los primeros trazos sobre la cuestión. Allí llama la atención sobre la ambigüedad que encierra la pregunta por el ser característica de toda la filosofía («pues ocurre –dice Ortega muy heideggerianamente– que la filosofía ha sido y será siempre, ante todo, pregunta por el ser» (IV, 282), al no distinguirse en ella la diferencia fundamental entre la cuestión óptica y la cuestión ontológica; a saber, entre la pregunta por los entes portadores del predicado ser y la pregunta por aquello en que estrictamente consiste dicho predicado, que es en todo caso presupuesto de la primera cuestión.

Pero esta pregunta: ¿qué es el ser?, contiene un equívoco radical. Por un lado significa la pesquisa de *quién* es el ser, de qué género de objetos merecen primariamente ese predicado. La historia de la filosofía, casi íntegramente, desde Tales a Kant, consiste en la serie de respuestas a pregunta tal. Y en solemne precesión vemos pasar los diferentes objetos o algos que han ido tomando sobre sí la unción de ese predicado desde la «humedad» de Tales y la «Idea» en Platón hasta la mónada leibniziana. El idealismo, en todas sus especies no es sino una de esas respuestas a la misma susodicha pregunta. Siempre que se ha dicho «el Ser es pensar», se ha entendido que el pensar –sea el pensar berkeleyano o realidad psíquica, sea el pensar como objeto

ideal o concepto— era el Ente, era la «cosa» propietaria auténticamente del predicado Ser.

Pero la pregunta ¿qué es el Ser?, significa también, no *quién* es el Ser, sino *qué* es el Ser mismo como predicado, sea *quien* quiera el que es o el ente (*ibíd.*).

Ésta es, pues, la pregunta previa que siempre habría quedado a la espalda en nuestra ocupación teórica, en la que no obstante se juega la propia comprensión sobre las cosas por cuyo ser nos preguntamos en ella. «Cuando hasta ahora la metafísica estudiaba el ser-de-las-cosas, se preguntaba ¿qué son las cosas?; pero no se preguntaba ¿qué es el ser? Esto lo daba por supuesto, no se hacía cuestión de ello, lo dejaba a su espalda» (VIII, 566). En la *Idea de principio en Leibniz*, Ortega redundará en esta misma idea por medio de un ejemplo más o menos esclarecedor: «La pregunta ¿qué es la luz? implica que no sabemos *lo que* la luz es; pero a la vez implica que sabemos lo que es el ser antes de saber *lo que es cada cosa* en cuanto que *es*» (IX, 1085). De modo que, en último término, se tratará de «precisar los atributos del ser en cuanto que lo buscamos y por él nos preguntamos, distinguiéndolo de los atributos del ser en cuanto que creemos haberlo encontrado» (*ibíd.*).

Como no podía ser de otra manera, la radicalidad de esta reforma de la noción de ser que propone Ortega tiene su punto de anclaje en el principio de la vida humana. Éste era aquel fenómeno sistemático que anunciara ya a la altura de 1925 como punto de arranque para la renovación vía fenomenológica del problema tradicional del ser, tal y como advertirá de manera retrospectiva en *La idea de principio en Leibniz*, en el contexto de su *Ausseinandersetzung* con Heidegger⁴⁰⁷. No obstante, como ha mostrado detalladamente Pedro Cerezo, en rigor no cabe hablar de la vida como tesis ontológica en Ortega hasta el momento en que éste, precisamente, recibe el

⁴⁰⁷ «En 1925 yo enunciaba mi tema —algunos de mi discípulos podrían recordarlo— diciendo literalmente: 1.º, hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser; 2.º, esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto implica éste un *pensar sintético* o *intuitivo* y no meramente conceptual o abstracto como es el pensar lógico tradicional; 3.º, pero es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático*, que, como es sabido, no posee; 4.º, y por último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir. De esta manera abandoné la Fenomenología en el momento de recibirla» (IX, 1119).

impulso decisivo del filósofo de la Selva Negra, tras la lectura de su gran obra *Sein und Zeit*, publicada en 1927⁴⁰⁸. Sólo a partir de este momento se estabilizan sus oscilaciones entre la Psicología fenomenológica y la Antropología filosófica que habían caracterizado su proyecto de sentar un nivel metafísico más fundamental que el *cogito* cartesiano entre 1914 y 1929. El principio vida humana no se confunde ya, por ejemplo, con el fenómeno de la conciencia, tal y como ocurre en la formulación de la metáfora de los *Düi consentes* a la altura de 1915, sino que ahora aparece como el ámbito fundamental que es condición de posibilidad de toda ontología. Este principio preontológico constituye para Ortega el lugar en el que el ser se halla enraizado, más allá, como se ha visto, del característico enclaustramiento ontológico al que abocaba la tesis del idealismo:

Es innegable que todo concepto o significación existe como pensado por un sujeto, como *elemento de la vida de un hombre*. Resulta, pues, a la vez objetivo y subjetivo. Esta situación resulta paradójica porque está visto desde un nivel filosófico, que es precisamente el que, a mi juicio, hemos superado. Si en vez de definir sujeto y objeto por mutua negación, aprendemos a entender por sujeto un ente que consiste en estar abierto a lo objetivo; mejor, en salir al objeto, la paradoja desaparece. Porque, viceversa, el ser, lo objetivo, etc., sólo tienen sentido si hay alguien que los busca, que consiste esencialmente en ir hacia ellos. Ahora bien; este sujeto es la vida humana o el hombre como razón vital (IV, 285).

Es, pues, el descubrimiento de este fenómeno último el que obliga a ajustar la noción de ser a sus características esenciales, tan contrarias a las que se le habrían atribuido tradicionalmente. Así, «al ‘*en sí*’ del ser, Ortega opone la *relacionalidad* del vivir, a la *autosuficiencia*, la *menesterosidad* o *indigencia*, al *estatismo*, la *movilidad*, ‘el estar siendo y desiendo’ de la vida, su ‘acontecer’. Por tanto, las nuevas categorías tienen que desterrar el ser de la tradición y describir las cosas tal como *son*, y esto quiere decir para Ortega tal como se muestran en el ámbito del vivir»⁴⁰⁹. En definitiva, los peculiares atributos de la vida humana, cifrados en su esencial *ejecutividad*, obligaban a trascender el paradigma griego del

⁴⁰⁸ Vid. Cerezo Galán, P., «El nivel del radicalismo orteguiano», en *La voluntad de aventura*, pp. 302-338.

⁴⁰⁹ Rodríguez, R., «Ortega y la reforma de la noción de ser», en *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. XVIII, ed. Universidad Complutense, Madrid, 1983, p. 42.

ser cósmico, sobre el que habría gravitado según Ortega toda la tradición del pensamiento occidental. En fidelidad con la propia mirada fenomenológica que aspira a describir las cosas tal y como ellas se presentan, éstas, en el sentido más radical que cabe en nuestro trato con ellas, *aparecen* originariamente desnudas de ser, como una pura *practicidad* que ofrece una «facilidad o dificultad» para nuestros fines. No, pues, como entidades que en principio portan una consistencia de suyo.

«Cosas» –advierte Ortega– significa en la lengua actual todo algo que tiene por sí y en sí su ser, por tanto, que es con independencia de nosotros. Mas los componentes del mundo vital son sólo los que son para y en mi vida –no para sí y en sí. *Son* sólo en cuanto facilidades y dificultades, ventajas y desventajas, para que el yo, que es cada cual, logre ser; son, pues, en efecto, instrumentos útiles, enseres, medios que me sirven –su ser es un ser para mis finalidades, aspiraciones, necesidades–, o bien son como estorbos, faltas, trabas, limitaciones, privaciones, tropiezos, obstrucciones, escollos, rémoras, obstáculos que todas esas realidades pragmáticas resultan, y por motivos que veremos, siendo «cosas» *sensu stricto*, es algo que viene después, algo secundario y en todo caso muy cuestionable (X, 175).

Ortega emplea el término griego *prágmata* para referirse a las cosas en este sentido primigenio, bajo cuya luz, como decimos, lo real aparece principalmente caracterizado por su originaria desnudez. Es este el momento en que nuestra relación con las cosas se caracteriza por el mero *contar con* la servicialidad de éstas, sin llegar a darse su tematización teórica; esto es, sin acabar de darse nuestro *reparar en* ellas como objetos susceptibles de teorización. «Nuestro trato con los utensilios del mundo, conste, no es primariamente cognoscitivo» (VIII, 394). Sólo, pues, en la coyuntura precisa en que tiene lugar la alteración de aquella disposición originaria, por ejemplo, cuando falla la servicialidad de la cosa y ésta se torna problemática ya que «no sabemos a qué atenernos» frente a ella, tiene lugar la pregunta por el ser de la cosa en cuestión. Es éste el momento en que caemos en la cuenta de que ésta «tiene realidad propia, precisamente una realidad que nosotros desconocemos y por la cual nos preguntamos» (VIII, 391). En todo caso, semejante pregunta tiene siempre como presupuesto esta coyuntura preteórica o vital que le da lugar, la cual constituye la auténtica realidad. El ser de la cosa surgirá, pues, como un añadido a esta realidad originaria, a partir de una nueva actitud

interrogativa o teórica, desde la que ponemos a funcionar nuestras dotes intelectuales con el fin de paliar aquella situación de problematicidad a la que da lugar el mencionado «fallo vital» de las cosas. Como advierte Ortega, «las cosas no tienen ‘ser’ mientras no me pregunto yo por él y hago funcionar mi pensamiento» (VIII, 603).

La noción de ser adquiere entonces un sentido relacional respecto al hombre, en contra de la tradicional caracterización del ser como entidad independiente, en la que Ortega percibe uno de los errores más inveterados de la tradición metafísica occidental. Tanto el ser «objetivo» que proyectamos a las cosas en nuestra relación teórica hacia ellas, como el propio ser «primario» con que éstas aparecen originariamente en el ámbito de nuestra vida, remiten en último término, no ya a nuestra conciencia de ellas, sino a nuestra más originaria estructura vivencial, a nuestro *vivirlas*. De este modo, «el ser de las cosas consistirá, según esto, en la fórmula de mi atenuamiento con respecto a ellas» (VI, 436). Por ello advertía en su escrito sobre Kant de 1929 que lo «ultravivo» de la herencia de este filósofo no sería otra cosa que la idea de que el sujeto cognoscente interviene en la constitución de las cosas, pero sin que ello implique «que los entes, que las cosas, al ser o no ser, se conviertan en pensamiento, como dos naranjas no se convierten en algo subjetivo porque su igualdad sólo exista cuando un sujeto las compara» (IV, 284). Este sujeto preocupado por el ser no es mera instancia pensante, sino *vida* ocupada con las cosas del mundo, de tal manera que el pensamiento queda también como una función íntimamente subordinada a dicha vida:

Pienso, en definitiva, por algún motivo que no es, a su vez, puro pensamiento. *Cogito quia vivo*, porque algo en torno me oprime y preocupa, porque al existir yo no existo sólo yo, sino que «yo soy una cosa que se preocupa de las demás, quiera o no» (IV, 285).

4. El agotamiento del logos

Pero semejante planteamiento sobre el sentido del ser no remite únicamente a su coyuntura vital, sino que también, y por lo mismo, pone sobre la mesa la cuestión acerca de la determinada circunstancia *histórica* que le dio origen. No se trata entonces de que, como le reprocha un tanto injustificadamente Ortega a Heidegger, «todos los hombres en todos los

tiempos se han ocupado en ese peculiar modo de vida que es filosofar» (X, 336), sino que, como insistirá Ortega, la pregunta por el Ser característica de la filosofía tuvo un determinado origen histórico y, por lo mismo, tendrá un final más o menos inminente.

La filosofía no se concibe ahora como un fenómeno estructural o connatural al ser humano, como en cierto modo llega a defender Ortega en algunos momentos de su obra, cuando por ejemplo se refiere a ella como una «actitud nativa y espontánea de nuestra mente en la vida» (VIII, 262), o como un «ingrediente ineludible de la vida humana» (VIII, 632-3). Como hemos visto, desde esta nueva posición, la filosofía representa más bien una variante histórica de lo que sí cabría considerarse propiamente una necesidad estructural del hombre, como lo es su necesidad de instalarse simbólicamente en una circunstancia *a rádice* desnuda de sentido. Una necesidad, pues, a cuya compensación no respondería exclusivamente la filosofía, sino también aquellos otros ensayos intelectuales como la religión, el mito, la poesía..., *homólogos* a esta disciplina. Ésta habría tenido lugar en Grecia a raíz de la quiebra de la figura mítica del mundo, como alternativa a la consecuente crisis radical de sentido del hombre que dará paso a un nuevo *modo de pensar*. De modo que, ante la inapelable necesidad humana de *interpretar*, de dotar de sentido al universo, habría surgido el *logos* como la gran alternativa del mito, dándose lugar a esta manera de afrontar intelectualmente lo real en la que se jugarán los destinos de la cultura occidental. «El ensayo de contemplar las cosas *como* entes comenzó a hacerse en el primer tercio del siglo V antes de Cristo y todavía sigue. Este ensayo se ha llamado *filosofía*» (IX, 1084).

De este modo, si tenemos en cuenta que la instalación del hombre en la realidad está siempre mediada por un insondable horizonte de creencias, en el que dicha realidad aparece bajo una figura de sentido, la pregunta por el ser característica de la filosofía habría surgido, por una parte, como «ortopedia de la creencia fracturada» (IX, 1109): como respuesta tras el vacío que deja la quiebra en el sistema de creencias mítico. Lejos de pertenecer a una supuesta naturaleza racional del ser humano, la creencia en el ser constituye entonces un avatar del hombre occidental que, como tal, tiene su *razón histórica* en el fracaso y disolución de la creencia previa

en los dioses característica de la mentalidad mítica. En esta coyuntura surge el *conocimiento* como una nueva peripecia histórica de la actividad del pensamiento, la cual «consiste en ensayar la solución del misterio vital haciendo funcionar formalmente los mecanismos mentales bajo la dirección última de los conceptos y su combinación en razonamientos» (VI, 15). Se trata éste de un modo de pensar demostrativo, desde el que, como se ha visto, el pensamiento postula una estructura inmanente a las cosas, su «ser», que refleja su identidad y que da cuenta de su determinado comportamiento. Esta estructura saca así a la luz aquellos caracteres inmutables de las cosas expresados en el concepto y la definición. «Nuestro esquema de atenimiento a la cosa es el ser de ésta. La fórmula que de este ser damos suele denominarse 'concepto'. Este concepto es nuestro conocimiento de la cosa. Por eso la ciencia se compone no de cosas, sino de conceptos nuestros» (VIII, 449).

Así, por otro lado, la nueva respuesta tiene lugar sobre la base de unos supuestos propios del nivel histórico en el que se encuentra. Si, como advierte Ortega, conocer no consiste en otra cosa que en «averiguar lo que las cosas son», resulta entonces que:

La más somera reflexión nos revela que ponerse a hacer cosa tal implica ciertos supuestos y que sólo cuando éstos se dan se halla el hombre en franquía para dedicarse a conocer. Supone, en efecto, estas dos cosas: la creencia en que tras la confusión aparente, tras el caos que nos es, por lo pronto, la realidad, se esconde una figura estable, fija, de que todas sus variaciones dependen, de suerte que al descubrir aquélla sabemos a qué atenernos frente a lo que nos rodea. Esa figura estable, fija, de lo real es lo que desde Grecia llamamos el *ser*. Conocer es averiguación del ser de las cosas, en esta significación rigurosa de «figura estable y fija». La otra implicación sin la cual ocuparse en conocer sería absurdo, es la creencia en que ese *ser* de las cosas posee una consistencia afin con la dote humana que llamamos «inteligencia». Sólo así tienen sentido que esperemos mediante el funcionamiento de *ésta*, penetrar en lo real hasta el descubrimiento de su *ser* latente (VI, 16).

En definitiva, añade Ortega,

el conocimiento antes de empezar es ya una opinión perfectamente determinada sobre las cosas: la de que éstas tienen un *ser*. Y como esa opinión es previa a toda prueba o razón y supuesto de toda razón o prueba, quiere decirse que es simplemente una creencia, en cuanto tal nada diferente de la fe religiosa» (VI, 17).

Bajo esta luz, la crisis de la modernidad recobra una nueva dimensión, al aparecer como un episodio consustancial a la propia crisis del pensamiento occidental o, si se quiere, de su característica interpretación del pensamiento como conocimiento, en el sentido expuesto. El idealismo, entendido como el principio rector de este periodo, constituiría así el último eslabón, la última modulación de la «historia del ser» que se inicia con la filosofía griega. Como tal, su destino habría sido participar de la nota esencial de esta tradición: el «eleatismo». Según Ortega, estaríamos entonces viviendo un momento en el que este milenarismo estadio interpretativo mostraría importantes síntomas de agotamiento, revelándonos por ello la necesidad de llevar a cabo una labor de superación, llamada a contribuir en el asentamiento de una nueva instalación ante las cosas marcada por la movilidad esencial de lo real. «Este destino griego –advierte Ortega– sigue gravitando sobre nosotros y, a pesar de algunas ilustres rebeliones, seguimos prisioneros dentro del círculo mágico que dibujó la ontología eleática» (VI, 60).

Fiel a esta concepción sobre el tránsito del mito al logos, para Ortega fue el *pensar lógico*, del que se deriva el modo de pensar como Conocimiento, el que restituyó la brecha provocada por la quiebra del pensar mítico acontecida en Grecia. Fue éste un momento que sentaría los destinos de la tradición intelectual de occidente, montada sobre sus dos grandes supuestos señalados: (1) la creencia en el Ser: «en que tras la confusión aparente, tras el caos que nos es, por lo pronto, la realidad, se esconde una figura estable, fija, de que todas sus variaciones dependen, de suerte que al descubrir aquélla sabemos a qué atenernos frente a lo que nos rodea»; (2) y el supuesto consonante según el cual «ese *ser* de las cosas posee una consistencia afin con la dote humana que llamamos ‘inteligencia’» (VI, 16). El conocimiento, y por ende la filosofía, quedan así como una variante histórica del pensamiento, la cual, si se quiere, resulta mucho más poderosa que ninguna otra forma simbólica conocida, dado el poder previsor y calculador subyacente a su *lógicidad* constitutiva; pero en último término se trata de una forma de pensamiento que también habría entrado en una crisis radical, como lo mostraría el propio hecho de que el pensar lógico haya «fracasado en todos sus intentos de resolver los otros

problemas, principalmente morales y sociales, entre ellos los problemas que el hombre siente como últimos y decisivos» (VI, 9). En todo caso, lo único que permanecería sería la necesidad de pensar, de estar en claro. Mas no cabe hablar de ninguna forma de pensamiento *perenne* o congénita al ser humano. Por ello, advierte Ortega, por primera vez «empezamos a caer en la cuenta de que no hay tal pensamiento lógico» (VI, 13). De ahí aquel interés por explorar ciertas formas de pensamiento consideradas como «prelógicas» o «primitivas», en la labor de indagar nuevas vías que salven al hombre occidental de su falta de orientación ante lo real. Pero, ¿cuál será esta *vía*, este *methodos*? ¿Lo vislumbra Ortega?

En todo caso, nos queda siempre la necesidad perentoria de seguir pensando. Una necesidad que en este autor aparece ineludiblemente bajo el signo del destino *racional* de Occidente, como un horizonte irrenunciable. Ciertamente, en tanto que «admirable utopía y nada más» (IX, 1156), la realización de la razón quedará siempre abocada al fracaso. Por utilizar la célebre distinción kantiana, no cabe aquí entonces el logro de ninguna época «ilustrada», pero sí al menos la necesidad de mantener una pretensión continua de Ilustración. Por ello, advierte Ortega, «acaso el hombre está condenado a la razón, por tanto, a una tareas siempre incompleta [siempre infirme], siempre obligada a recomenzar de nuevo, como Sísifo estaba condenado eternamente a volver a subir hasta la cima el peñasco que siempre de nuevo rodaba hasta el valle» (IX, 1313). Y por lo mismo, en tanto no se halle un modo mejor, más serio y responsable, de afrontar el enigma de la vida, la filosofía continuará siendo en todo caso un deber, «y por eso no sirve de nada decir que la *filosofía* también *fracasa* al intentar servir aquella función constitutiva de la Vida que es interpretar el Universo. Mientras no haya otra forma nueva y superior, mientras no descubra el hombre la ultra-filosofía, aun siendo un perpetuo fracaso, habrá, quiérase o no, que renovar sin pausa su empeño y será forzoso reconocerla como un ensayo necesariamente perpetuo y perpetuamente necesario» (IX, 1156).

5. Ortega y la tradición del fundamento

Sin duda, una de las mayores objeciones que se puede presentar a la crítica de la modernidad de Ortega es su coqueteo con la tradición del fundamento. Desde este punto de vista, cabe sostener que este pensador aceptaría acríticamente una noción de filosofía como saber que, lejos de contentarse con una tematización *parcial* de la realidad, aspira a la aprehensión de la totalidad a partir del hallazgo de sus primeros principios. Como se sabe, se trata de una aspiración que encontramos ya perfilada en Platón y Aristóteles, la cual adquiere un nuevo impulso en la modernidad bajo la pretensión cartesiana de hallar un *fundamentum certum et inconcussum* sobre el que apoyar el edificio total del saber. Recuérdese a este respecto aquella concepción de la filosofía como saber *autonómico* y *panonómico*, con pretensiones de abarcar la integridad del universo sin apoyos en ningún tipo de creencia anterior a la filosofía misma. De hecho, el propio Ortega reconoce orgulloso que este principio filosófico de autonomía «nos liga sin pérdida alguna a todo el pasado criticista de la filosofía» (VIII, 283).

Antonio Regalado se ha mostrado francamente tajante a este respecto. Según él, la filosofía de Ortega encajaría perfectamente dentro de la tradición de la metafísica moderna que pretende un *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis*. «¿No persiste Ortega –se pregunta– en la necesidad metafísica de encontrar un primer principio, incontrovertible, indubitable, primordial, que ahora no reside en el *cogito* sino en la vida como posición cuyo carácter primario es el hacerse a sí misma, la ejecutividad? [...] ¿No es el concepto vida [...] una forma de la metafísica de la modernidad iniciada por Descartes?»⁴¹⁰. No obstante, cabría recordar a este respecto que el filósofo también llegó a mostrar un cierto distanciamiento respecto a la clásica estrategia de hallar un nuevo principio desde el que cupiera asentar firmemente de nuevo nuestra imagen del mundo. En un texto como el *Sistema de la psicología*, de inequívoca inclinación a la filosofía primera, Ortega descarta esta vía.

⁴¹⁰ Regalado, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1990 p. 93.

«Porque en otros momentos críticos –advierte allí– la transformación consistía en la aparición dentro del horizonte ideológico de un nuevo principio universal a cuyo esplendor parecía súbitamente alumbrado un nuevo oriente y que, por lo pronto, aniquilaba, descalificaba en bloque el sistema vigente de verdades» (VII, 437). La nueva crisis epocal de la que el pensador ha comenzado a hacerse cargo no remitiría ya, según lo dicho, a la vía cartesiana de solución. No cabe la proyección de un nuevo punto de vista general, desde el que se permita refundar de nueva planta el cosmos ideológico europeo, ya que, como advierte Ortega este curso, «la crisis presente [...] proviene [...] de explosiones particulares en el interior, dentro del cuerpo de cada ciencia» (VII, 438). De estas explosiones, a las que en este texto denomina «problemas nodales», constituirían algunos ejemplos el espacio n -dimensiones y el infinito actual de Cantor, los experimentos de Michelson sobre la relatividad, los fenómenos de regulación de Driesch o el «pensar no intuitivo» de la escuela de Wurzburg. A la postre, se trata de una *Grundlagenkrise* que se extiende a cada una de las esferas del sistema de la cultura –ciencia, ética, arte, derecho–, al que sus maestros neokantianos habían pretendido garantizar fundamentación *a priori*. Una crisis, por otro lado, que más allá de su absoluta trascendencia teórica, tiene un sentido esencialmente existencial o vital.

Para nadie es una novedad que el conjunto de las ciencias, que el *integrum* de la ideología europea atraviesa una hondísima crisis. Ni qué decir tiene que «crisis» no significa nada peyorativo, no implica mengua ni peligro. Antes al contrario, puede sospecharse en la crisis a que aludo, el anuncio de una incalculable ampliación y renovamiento del pensar humano. Hasta, en ocasiones, me ocurre admitir la probabilidad de que fermenta en la conciencia actual un cambio de orientación sólo comparable con el del Renacimiento y que consiste precisamente en la liquidación de los principios renacentistas y, por lo tanto, en el brinco fuera de sus límites hacia un tiempo nuevo y un nuevo cosmos (VII, 436).

Ahora bien, la impronta cartesiana es bien patente. A la hora de abordar el problema de la verdad, Ortega no pone ningún reparo en asumir la estrategia de la duda metódica como vía inmarcesible hacia una verdad que sea fundamento de sí misma, desde la que se haga posible superar todo escepticismo. «Ved –proclama Ortega– por qué ante el problema de la verdad no puede reducirse la filosofía a dudar de lo que por algún motivo

concreto es forzoso dudar, sino que ampliando desde luego la duda tiene que poner en sospecha aun lo que nadie ha controvertido. [...] Tenemos que fundar en [el escepticismo] todo nuestro primer paso y nuestro definitivo andar» (VII, 606). La duda universal constituye de hecho para Ortega el gesto esencial de la filosofía. Por ello considera que ésta alcanza en Descartes la conciencia de sí misma⁴¹¹. La propia idea de ciencia sin supuestos, desde la que se aspira en este mismo sentido a lograr un saber que se justifique *desde sí mismo*, remite a la actitud radical de Descartes, de la que el propio Husserl se considera fiel heredero. En *¿Qué es filosofía?*, texto en que se inicia decididamente su confrontación con Descartes, el hito fundacional de la modernidad filosófica, Ortega mismo reconocerá la estrecha cercanía de su proyecto filosófico con el del filósofo francés, al compartir aquella pretensión de levantar un sistema de verdades a partir de un principio último, desde el que no cupiera la asunción de ninguna otra verdad presupuesta, fuera de los límites jurisdiccionales de dicho sistema. Este principio de autonomía, advierte Ortega, «nos retrotrae al gran impulsor del pensamiento moderno y nos califica como últimos nietos de Descartes» (VIII, 283)⁴¹². Incluso años más tarde, en plena posesión de todos los registros de su crítica de la modernidad, Ortega volverá a insistir en la eterna vigencia de la estrategia cartesiana. «Que no seamos ya cartesianos no hace variar este destino. Filosofar es a la vez profundizar y patentizar, es frenético afán de volver del revés la realidad haciendo que lo profundo se convierta en superficial» (VI, 803).

5.1. Fenomenología y cartesianismo

¿No implicaba su filiación a la fenomenología una cierta vinculación con la órbita cartesiana, aunque sea críticamente? De hecho, interpretar en cierta medida la fenomenología como un retorno a Descartes no supone ni mucho menos violentar la propia letra husserliana. Husserl mismo se declaró en no pocas ocasiones como un continuador del estilo cartesiano.

⁴¹¹ «Si la filosofía comienza dudando de todo –advierte Ortega– no es porque tenga motivos concretos para dudar de todo, sino por su condición de ciencia sin supuestos. Por esto, adquiere la conciencia de sí misma en Descartes» (VII, 499).

⁴¹² En esta misma línea años más tarde considerará su filosofía como un cartesianismo de la vida (IX, 520).

En *Ideas I* (1913), por ejemplo, señala que la fenomenología constituye «el secreto anhelo de toda la filosofía moderna», hacia la que se tiende ya en la «maravillosamente profunda meditación fundamental de Descartes»⁴¹³. Como recuerda Ortega, Husserl es «el último gran racionalista, que ha querido reprimonar el punto de partida tomado por el primero, por el inmenso Descartes, de suerte que en él viene a rizarse el rizo del racionalismo» (V, 7)⁴¹⁴. No en vano, advierte Pedro Cerezo, «desde las *Conferencias de Gottingen*, en 1907, el filósofo moravo venía presentando la Fenomenología como una recuperación consecuente del gesto fundacional del cartesianismo»⁴¹⁵. La máxima expresión de este reconocimiento que Husserl otorga a Descartes la encontramos en sus *Meditaciones cartesianas* (1929), donde abiertamente habla del filósofo francés como aquel que «ha dado nuevos impulsos a la fenomenología», hasta tal punto que casi se podría tildar a ésta como un «neocartesianismo»⁴¹⁶. Así, si bien es cierto que destaca que la fenomenología «en gran medida se ve obligada a rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana»⁴¹⁷, Husserl propone salvaguardar como una herencia irrenunciable el valor eterno del proceder radical que llevó a cabo Descartes con su filosofía. La fenomenología se presenta así, en cierto modo, como una culminación del proyecto filosófico iniciado por Descartes.

En efecto, Descartes inaugura una filosofía de una especie enteramente nueva; cambiando el estilo total de la filosofía, da una vuelta radical del objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental, el cual parece tender, en ensayos siempre nuevos y sin embargo siempre insuficientes, a una forma final necesaria. Esta tendencia constante, ¿no portaría en sí un significado eterno, una eminente tarea para nosotros, que nos es impuesta por la historia misma y en la que estamos llamados a colaborar?⁴¹⁸.

Ya el modo como propone Husserl constituir a la filosofía en una «ciencia estricta» por medio de la elaboración de una *prima philosophia*, nos insinúa

⁴¹³ Husserl, E., *Ideas*, § 62, p. 142.

⁴¹⁴ Cf. IX, 503-4; IX, 664; IX, 1120 n.; X, 210.

⁴¹⁵ Cerezo, Pedro: «La destrucción heideggeriana de la metafísica del *cogito*», p. 152, en *Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes*, Universidad de Alicante, 1997.

⁴¹⁶ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 3.

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 7.

la fuerte herencia cartesiana que subyace a la fenomenología. Como es sabido, Husserl trata de llevar a cabo una ciencia fundamental de la subjetividad, no de modo empírico, al estilo del psicologismo que erige a una ciencia de hechos como la psicología en ciencia fundante de la filosofía, sino de modo trascendental. Según este proceder se descarta el análisis factual de la conciencia, tal y como ya había dejado sentado en las *Investigaciones lógicas* (1900):

[La teoría del conocimiento] no quiere *explicar* el conocimiento, el suceso *efectivo* en la naturaleza objetiva, en sentido psicológico o psicofísico; lo que quiere es aclarar la idea del conocimiento en sus elementos constitutivos (y respectivamente sus leyes). No quiere perseguir los nexos reales de coexistencia y sucesión, en que los actos efectivos del conocimiento están entretreídos, sino *comprender* el sentido ideal de las conexiones específicas en que se documenta la objetividad del conocimiento; quiere elevar a claridad y distinción las puras formas del conocimiento y las puras leyes, retrocediendo a la intuición adecuada y plena⁴¹⁹.

De este modo, a partir del llamado «giro trascendental» llevado a cabo en *Ideas I*, la subjetividad, en tanto que «subjetividad trascendental», queda constituida como aquella «región» donde se da el ser, en tanto que todo ente, todo aquello a lo que nos podemos referir, es siempre algo que «aparece» a una conciencia. Dicho con otras palabras, lo que aparece es todo aquello de lo que puede decirse que *es*⁴²⁰. Esta región de ser absoluto en que consiste la conciencia será, pues, el ámbito de análisis filosófico de la fenomenología. Ahora bien, antes de nada, la filosofía que pretende Husserl no sólo tiene como tarea la exposición sistemática de esta idea de subjetividad, sino que primero ha de mostrar el camino, el *métodos* que conduce a dicha idea. De ahí la condición de filosofía *primera*, ya que ha de fundamentarse a sí misma a partir de un comienzo absoluto⁴²¹. La fenomenología, según señala Zubiri, se propone:

⁴¹⁹ Husserl, E., *Investigaciones lógicas 1*, «Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento», Alianza Editorial, Madrid 1999, § 7, pág. 229.

⁴²⁰ Martínez Marzoa, F., *Historia de la filosofía (II)*, Istmo, Madrid, 1975, p. 441.

⁴²¹ «Nuestras meditaciones, bien podemos decirlo, han cumplido, en lo esencial, su cometido, que era el de mostrar la concreta posibilidad de la idea cartesiana de una filosofía como ciencia universal partir de una fundamentación absoluta» (*Meditaciones cartesianas*, § 64, p. 198).

Un conocimiento que recaiga sobre un objeto que esté al alcance de todos sin discusión, y que además sobre ese objeto se vayan teniendo conocimientos justificados con plena evidencia por la propia índole de él. Este conocimiento ha de estar logrado justificadamente *desde sí mismo*; de suerte que el orbe entero de los conocimientos filosóficos ha de ser el orbe de las verdades que yo logre, es decir, ha de ser un orbe de verdades que el yo, el *ego*, vaya fundamentando con carácter absoluto desde su condición de «yo»⁴²².

El modo de llevar a cabo esta fundamentación que se funda a sí misma exige a Husserl tomar una actitud radical que no es otra que aquella que instauró Descartes como punto de arranque de su filosofía: la duda universal; ahora bien, corrigiéndola de su pretensión de negar el mundo, para instituir la simplemente como un *método* que ni afirma ni niega la realidad exterior⁴²³. Se trata así de retomar «el intento de duda universal que trató de llevar a cabo Descartes, para un fin muy distinto, con vistas a obtener una esfera del ser absolutamente indubitable»⁴²⁴. Dicha esfera se consigue dejando toda supuesta verdad en cuarentena, en tanto dudosa e infundada, hasta encontrar algo absolutamente cierto que, por tanto, sea capaz de soportar la embestida de mi duda radical. La duda se constituye entonces como aquel *métodos* que conduce hacia la verdad. Así, análogamente a la primera verdad del *ego cogito* cartesiano, esta reducción de toda posible verdad a una operación del «yo» constituirá también para Husserl un punto de arranque incommovible de su filosofía. Se trata, pues, de establecer una ciencia primera que parta, previa duda universal, de una evidencia análoga al *ego cogito*, a partir de la cual se justifique y derive todo paso posterior que se quiera dar. «La fenomenología –dice Husserl– tiene por esencia el aspirar a ser la filosofía ‘primera’ y a ofrecer los medios a toda crítica de la razón que se deba hacer; por ende, requiere el prescindir lo más completamente posible de supuestos y el poseer una absoluta evidencia intelectual en la reflexión sobre sí misma»⁴²⁵.

⁴²² Zubiri, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 203.

⁴²³ «Nosotros partimos de aquí, pero advirtiéndolo en seguida que el intento de duda universal sólo debe servirnos como instrumento metódico para poner de relieve ciertos puntos que son susceptibles de ser sacados a la luz con evidencia mediante este intento, en cuanto entrañados en su esencia» (*Ideas I*, § 31, p. 70).

⁴²⁴ Husserl, E., *Ideas I*, § 30, p. 69.

⁴²⁵ *Ibid.*, § 63, p. 146.

Ahora bien, Husserl detectaría en Descartes una deficiente radicalidad a la hora de llevar a cabo esta estrategia filosófica. En primer lugar, Descartes pretende encontrar una *realidad*, de ahí que postule una *res* subyacente al pensamiento. El *ego* cartesiano se constituye, pues, en un yo existente o real, lo cual supone para Husserl una violación del sentido trascendental que él pretende para la fenomenología. El «yo» en Husserl no es puesto ontológicamente, no es una realidad existente, sino que se trata del polo ideal de la cogitación y de lo cogitado. Como explica Zubiri, «el *ego* no es sino el polo ‘subjetivo’ de lo que objetivamente es el *cogitatum* en cuanto tal. Es la correlación *ego cogito cogitatum*. Y esta mera correlación va a ser el punto en que Husserl va a anclar su reflexión crítica»⁴²⁶. En el párrafo 33 de las *Ideas* pregunta Husserl: «¿Qué puede, en efecto, quedar cuando se ha desconectado el mundo entero, contados nosotros mismos, con todo *cogitare?*»⁴²⁷. El efecto de la duda absoluta de todo juicio, la *epojé*, es una reducción a la esfera trascendental en que nos quedan las vivencias puras y la conciencia pura con sus correlatos puros y su «yo» puro. De este modo se alcanza dicha esfera trascendental como dato de evidencia apodíctica, a partir de la cual el fenomenólogo puede proceder a su tarea específica: el análisis de dicha esfera y de lo que en ella efectivamente se da. Entonces, al interrumpirse el mundo natural mediante un acto de reducción, lo que me queda no es otra cosa que la *noesis* (los actos de conciencia: el *cogito*) y el *noema* (el sentido dado en esos actos: el *cogitatum*). El modo de acceso a este ámbito de la conciencia que descubre Husserl es, pues, un procedimiento reflexivo, a partir del cual la conciencia es re-considerada por medio de una nueva actitud orientada a la mera *contemplación*. Se trata ahora, por medio de una «reducción trascendental», de atenerse a lo dado, a las cosas tal y como se dan⁴²⁸. No se trata de «probar» la verdad de lo dado, sino de *ver* aquello que se nos *presenta* como *evidente* en la correlación intencional de la conciencia.

⁴²⁶ Zubiri, X., *ibíd.*, p. 204.

⁴²⁷ Husserl, E., *Ideas*, p. 75.

⁴²⁸ *Ibid.*, § 19.

Esta idea de correlación entre la intencional «conciencia de» y el «algo de una conciencia» es muy cercana a la tesis central que precisamente empleará Ortega para su propia crítica al cartesianismo y a la modernidad, dentro de la cual incluirá al mismo Husserl a partir de los años treinta. Como se ha visto, dicha correlación, verdadero punto nuclear de la filosofía orteguiana hasta 1929, la expresará este filósofo a partir de 1914 por medio de dos enunciaciones: a través de la fórmula «yo soy yo y mi circunstancia», y a través de la metáfora de los *Dii consentes*; sólo que situando esta correlación, no en un ámbito ideal, sino en la inmanente ejecutividad de la vida: en el mundo natural (*natürliche Welt*) del que ya habla Husserl en *Ideen I* (1913). Éste, como apunta Cerezo, no es otra cosa que «el lugar de la experiencia originaria, del que había de partir y al que remitía, en última instancia, todo el trabajo reflexivo de la conciencia»⁴²⁹. Ya, pues, desde el *Sistema de psicología* (1915) se observa a este respecto la intención orteguiana de hacer de este ámbito un principio ontológico análogo al *cogito*; algo que se hará explícito en *¿Qué es filosofía?* (1929), cuando proponga una auténtica sustitución de la tesis cartesiana en virtud del principio *vida humana*, a partir del cual desarrollará su cartesianismo de la vida. Como advierte Lasaga, «Ortega buscaba una disciplina fundante, un fundamento para las ciencias de la cultura, como la mecánica de Galileo lo fue para la física en los albores de la ciencia moderna, y la imaginó como una ‘antropología filosófica’». [...] Pero, en última instancia, la filosofía de Ortega no madurará como antropología filosófica. Más bien ocurre lo contrario: que su pensamiento empieza siendo una especie de ‘antropología filosófica’ o estudio del hombre, pero termina por renunciar al abstracto ‘hombre’ por el concreto ‘vida humana de cada cual’ o ‘mi vida’⁴³⁰.

5.2. *La vida como objeción a todo fundamento*

Ahora bien, a partir de los años treinta apuntará Ortega hacia una postura francamente alejada de toda pretensión fundamentista. La filosofía se constituye ahora como una forma simbólica más, no como una

⁴²⁹ Cerezo, P., *La voluntad de aventura*, p. 195.

⁴³⁰ Lasaga, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, p. 72-73.

privilegiada, al lado de otras formas de pensamiento como el mito o la religión, cuya tarea no es otra que, por un lado, la *interpretación* de nuestra circunstancia, y, por otro, el desvelamiento de aquellas interpretaciones que actúan sobre nosotros a modo de creencias pre-reflexivas. Todo ello con el fin *práctico* de *saber a qué atenernos* ante las cosas o, lo que es lo mismo, de nuestra *salvación* en medio de una circunstancia. La filosofía queda así como un ensayo humano entre otros de búsqueda de sentido ante la enigmática realidad, pero con un valor *crítico* que reside en su exigencia de taladrar la costra de interpretaciones heredadas de la tradición. «Por eso –dice Ortega en una de sus notas de trabajo–, interesa precisar qué fueron esos modos de pensar anteriores a la filosofía, que ahora, invalidada ésta en su pretensión de modo definitivo del pensamiento, suben de rango puesto que se emparejan con ella»⁴³¹.

Desde este punto de vista, no hay ya lugar para ningún fundamento de nuestra imagen del mundo, en tanto que lo único que queda es el puro acontecer preteórico de la vida humana como realidad radical, con su urgente necesidad de orientarnos en ella: de crear mundo. Ésta, la vida, no puede ser ya entendida como fundamento en el sentido de la metafísica moderna, entre otras cosas, porque: (1) se trata de un destino por encima de toda determinación y elección y, sobre todo, se trata de una realidad no autosuficiente, sino sometida al carácter azaroso de su historicidad constitutiva; (2) por tanto, no reposa en nada anterior a ella, sino que es puro acontecimiento que escapa a toda pretensión de abarcamiento axiomático; (3) es pura interacción ejecutiva y pragmática entre la originaria materialidad de las cosas y el sentido situacional que otorgamos y con el que éstas se nos presentan.

Lejos de tratarse de ninguna suerte de fundamento sobre el que quepa anclar la fiabilidad del pensamiento, es más bien ella misma la que, en su inherente problematismo, *da que pensar* sin garantía de éxito. La vida es en todo caso la instancia que incita a la *fantasía* del hombre, quien, en su afán por salir a flote de su perplejidad originaria, elabora mediante ella aquellos *mundos interiores* llamados a corresponderse con lo real: con *lo*

⁴³¹ Ortega y Gasset, J., *Notas de trabajo. Epílogo...*, Ed. de J.L. Molinuevo, Alianza Editorial, Madrid, 1994, nota 47.

otro de sí. Por ello, la tarea de la filosofía deja de ser ya el hallazgo de un fundamento último a modo de un tribunal de la cultura que nos sostendría nuestra imagen del mundo, o, si se quiere, nos determinaría las condiciones de posibilidad trascendentales de todo conocimiento sobre dicho mundo. Nada más lejos, bajo esta luz la tarea de la filosofía cabría ser resumida de la siguiente manera:

En primer lugar, se trata de una ocupación que tiene como función orientarnos en nuestra enigmática vida por medio de la creación de un sentido racional de las cosas. Así, la razón no se presupone como ajena a los intereses de la vida, sino que siempre es razón vital. Desde este punto de vista, la filosofía, como acabo de señalar, posee una función práctica que no es otra que lo que Ortega denominó como la *salvación* de la circunstancia. Como señala, «vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida», lo cual implica tener que «averiguar lo que la circunstancia es» (VI, 380). No se trata aquí, pues, de la vida como una suerte de instancia primaria desde la que se constituye el ser de lo que hay, sino más bien de un combate continuo por salir a flote de su consustancial problematismo. Esa vida que se refracta sobre sí misma no puede ser fundamento de nada. En todo caso ella misma remite a la ausencia de todo fundamento.

En segundo lugar, la filosofía se muestra también en Ortega como un análisis de aquellas estructuras preteóricas que determinan nuestra comprensión del mundo. En este sentido, la estructura más importante sería la que denominó como el *contar con*, característico de las creencias. Éstas, como señala Ortega, constituyen el suelo de nuestra vida, de tal modo que de puro contar con ellas se nos presentan como si fueran la realidad misma (V, 665). Así, es el fallo o la crisis de alguna creencia la que nos mueve a ejercitar el pensamiento en busca de un nuevo sentido orientador. Se trata, pues, de ejercer una «ortopedia a la creencia fracturada» (IX, 1109).

Por último, y precisamente por este motivo, otra de las funciones de la filosofía es su tarea crítica o arqueológica. «Es esencial o inexcusable al filósofo extenuarse en el esfuerzo de exhumar esos ‘principios’ pragmáticos,

latentes, que en los secretos hondones de sí mismo actúan y le imponen – como ‘evidentes’– arbitrarias asunciones en que no repara. [...] esta faena de denunciar presuntos principios no es sólo una de las ocupaciones del filósofo: es el alfa y omega de la filosofía misma» (IX, 1108). Por lo mismo, se trata de destejer las interpretaciones construidas por los hombres que, a modo de lugares comunes consolidados por el uso y el transcurrir del tiempo, son utilizados gregariamente y, por lo tanto, irresponsablemente. La tarea de la filosofía es así «despensar» o des-ocultar aquella costra de interpretaciones incuestionada y consolidada sobre todo en el lenguaje, la cual nos encubre las cosas mismas, y por tanto ejerce sobre nosotros un cierto dominio, al «obligarnos» a pensar y actuar de una determinada manera que se expresa en la tradición.

6. Crisis de la razón naturalista

También a partir de los años treinta, el diagnóstico orteguiano de la crisis de la razón adquiere tintes muy próximos al diagnóstico que hará Husserl en su postrera *Crisis de las ciencias europeas*. De la denuncia de las consecuencias de una razón matematizante y desarraigada de la vida llevada a cabo en *El tema de nuestro tiempo*, Ortega profundiza ahora en las secuelas naturalistas de semejante concepción de la razón. Ya no se pone tanto el acento, pues, en la forma de alienación a la que abocaría la sacralización moderna de la cultura, sino más bien en la que subyace a la cosificación de la existencia en que este modelo de razón encarnado por las ciencias positivas habría degenerado. Más que una amenaza para la espontaneidad de la vida, dicha cosificación supone ahora un auténtico desafío para el propio sentido de ésta, en un momento en que la ciencia ha perdido por otra parte el gran entusiasmo con que tradicionalmente los hombres europeos se habían contagiado.

Desde hace tres siglos, el fisicismo nos ha habituado a dejar a nuestra espalda, como entidad sin importancia ni realidad, precisamente esa extraña realidad que es la vida humana. Y así, mientras los naturalistas vacan, beatamente absortos, a sus menesteres profesionales, le ha venido en gana a esa extraña realidad de cambiar de cuadrante, y al entusiasmo por la ciencia ha sucedido tibieza, despego (VI, 57-58).

Como decimos, se trata del mismo tema que podemos encontrar atisbado en obras de Husserl como la *Filosofía como ciencia estricta* (1911) o la *Introducción a su Lógica formal y lógica trascendental* (1929), el cual desarrollará extensamente el filósofo alemán en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1935). Ortega emprende de este modo una reivindicación de la fenomenología, tras sus críticas de última hora vertidas en torno al problema de la reflexión⁴³², celebrando que por fin, tras su supuesta deriva idealista, su «maestro» Husserl haya hundido *die Vernunft in der Geschichte* (VI, 29, n. p.). De hecho, y a pesar de atribuir erróneamente el texto de la *Crisis* a su discípulo Fink⁴³³, el filósofo madrileño pone de manifiesto la crisis radical que atravesarían las ciencias y la propia racionalidad moderna haciéndose eco del diagnóstico que hace Husserl en su obra de 1929.

La situación actual de las ciencias europeas obliga a reflexiones radicales. Acontece que, en definitiva, esas ciencias han perdido la gran fe en sí mismas, en su absoluta significación. El hombre moderno de hoy no, como lo veía el «moderno» de la época de la Ilustración, en la ciencia y en la nueva cultura por ella plasmada, la auto-objetivación de la razón humana, esto es, la función universal que la humanidad ha creado para hacerse posible una vida de verdad satisfactoria, una vida individual y social creada por la razón práctica. Esa gran fe, un tiempo sustitutivo de la fe religiosa, la fe en que la ciencia lleva a la verdad –a un conocimiento de sí mismo, del mundo, de Dios, efectivamente racional y a través de él a una vida, siempre capaz de ser mejorada, pero digna en verdad y, desde luego, de ser vivida– ha perdido incuestionablemente su vigor en amplios círculos. Por ello se vive en un mundo que se nos ha hecho incomprensible, en el cual se preguntan las gentes en vano por su *para qué*, por su sentido antaño indubitable, tan plenamente reconocido por entendimiento y voluntad (VI, 6-7).

⁴³² Los momentos fundamentales de esta crítica se encuentran en *Qué es conocimiento*, *Unas lecciones de metafísica* y *Prólogo para alemanes*.

⁴³³ «Yo no dudo que lo publicado en la revista *Philosophia* no haya sido acordado en conversaciones con Husserl y que no se hayan aprovechado ideas de sus manuscritos, pero es cosa de sobra clara que esta obra –la última que Husserl habría en vida publicado– no ha sido redactada por él, sino por el doctor Fink, cuyo estilo –verbal y temático– es patente en todo el texto» (VI, 29, n.p.). Como advierte una voz tan autorizada como la del profesor San Martín sobre este particular, «hoy en día, y gracias sobre todo a la edición de *Husserliana XXIX*, sabemos con precisión todos los avatares de ese texto y el papel que en él desempeña Fink, que no se corresponde para nada con la afirmación de Ortega» (*La fenomenología de Ortega y Gasset*, p. 172).

Ciertamente, si una de las condiciones de posibilidad del proyecto de la modernidad no era otro que la fe en la razón, bajo la que se cree en la viabilidad del definitivo conocimiento del mundo y del progreso moral del ser humano, la crisis de esta época no puede responder a otra cosa que al propio debilitamiento de semejante confianza dominante en el hombre occidental. «La generación que florecía hacia 1900 ha sido la última de un amplísimo ciclo, iniciado a fines del siglo XVI y que se caracterizó porque sus hombres vivieron de la fe en la razón» (VI, 49). No se trata tanto de un cuestionamiento sobre la eficiencia de su poder epistémico y técnico, la cual continuaría siendo sin duda avalada por la progresiva sofisticación de sus teorías, así como por sus sorprendentes avances en el dominio de la naturaleza, sino más bien de una merma en el *sentido* de un poder que se creía ilimitado. Ha dejado, pues, de ser clara su relación con los fines propios del ser humano, de modo que lo que se resiente en todo caso es el carácter orientador de la razón, su autoridad como guía de la existencia.

Un buen día –advierte Ortega a este respecto– se echó de ver que mientras la inteligencia y la razón resolvían cada vez más perfectamente innumerables problemas, sobre todo de orden material, habían fracasado en todos sus intentos de resolver los otros, principalmente morales y sociales, entre ellos los problemas que el hombre siente como últimos y decisivos (VI, 9).

Ortega se referirá en este sentido a una crisis de la *creencia* en aquel poder de la razón para descubrir todos los misterios de la realidad y asegurar el buen rumbo de los destinos de la humanidad. Para él, el hombre ha dejado de *contar con* la seguridad que garantizaba el modelo de la razón fisico-matemática. De hecho, en tanto creencia, la idea de que lo real se comporta según el orden y la medida de la razón habría pasado a descubrirse como un mero *supuesto* del que partía el hombre moderno, injustificado pues desde las propias exigencias de fundamentación absoluta característica de semejante modelo de racionalidad. Se comprende así que «el fundamento de esa proyección de la ley del intelecto –de la identidad– sobre el ser no está justificado, no posee garantía alguna, esto es, que por su parte, ese supuesto básico de que todo lo demás depende es... irracional –es simplemente una creencia en que el hombre griego del siglo VII [a. C.] estaba y en la cual, por influjo magistral y

tiránico de Grecia, ha seguido estando hasta el día el hombre occidental» (IX, 549). Como decimos, la crisis compromete seriamente la creencia milenaria en que el orden de la realidad y el orden del pensamiento se corresponden, herencia según Ortega de la propia noción de *identidad* que sentó la filosofía griega desde Parménides. Como advierte, a partir de este momento tan decisivo para el futuro de la metafísica, se decretaría que «sólo es lícito considerar como real lo que se rige según la ley del pensamiento» (IX, 548), de tal modo que, «como el intelecto, el concepto consiste en identidad también el ser, lo real, consistirá en identidad» (*ibíd.*).

He aquí, pues, el momento originario de la metafísica de la presencia, que regirá los destinos de la filosofía occidental hasta su agotamiento definitivo en la crisis de la modernidad; sazón en la que, como cree Ortega, precisamente se abriría una nueva manera de entender la vida humana y su relación intelectual con el mundo. Bajo sus diferentes modulaciones históricas, considera a este respecto, «la doctrina del ser como tal –la ontología– va a ser hasta la fecha la doctrina del ser como identidad –ontología eleática» (*ibíd.*). En línea, pues, con el diagnóstico de Heidegger sobre la metafísica occidental, el filósofo madrileño pone asimismo de manifiesto la equivocidad de la comprensión del ser desde el paradigma de la presencia que impone la posición teórica:

El fundamento de esa proyección de la ley del intelecto –de la identidad– sobre el ser no está justificado, no posee garantía alguna, esto es, que, por su parte, ese supuesto básico de que todo lo demás depende es... irracional –es simplemente una creencia en que el hombre griego del siglo VII estaba y en la cual, por influjo magistral y tiránico de Grecia, ha seguido estando hasta el día el hombre occidental (IX, 549).

Esta identificación de la exorbitante realidad con el ámbito doméstico y ultradepurado de la Idea recibe en Ortega el nombre de «naturalismo», en apelación al característico afán de la tradición metafísica por hallar una *naturaleza* de las cosas, una ley invariable que regiría latente la aparente variabilidad de éstas: «llamo ‘naturalismo’ a todo el pensamiento desde Parménides hasta nuestros días porque todo él creía –sin excluir a Hegel– que lo que tiene que hacer la inteligencia es buscar en la realidad lo que en ella hay de identidad» (IX, 553). La naturaleza se hace así sinónimo de la

noción tradicional de *ser*, bajo la que se postula una estructura fija y dada subyacente a la diferencia.

Sin duda, la modernidad representa un eslabón decisivo de semejante creencia, en el que en cierto modo ésta alcanza su apoteosis. Bajo el aval de la *nuova scienza*, en esta época se refuerza con creces la fe en que «el mundo posee una estructura racional, es decir, que la realidad tiene una organización coincidente con la del intelecto humano, se entiende, con aquella forma del humano intelecto que es la más pura: con la razón matemática» (VI, 50). El comportamiento de los fenómenos del mundo remite en todo caso a un conjunto de reglas, a una *ley* de consistencia racional, de modo que el conocimiento se manifiesta como una cierta proyección de las verdades del intelecto sobre las cosas, sin percatamiento previo del problematismo inherente a la propia pretensión de atrapar un ámbito como la realidad, en principio de carácter ilógico, mediante el recurso de un aparato eminentemente lógico como lo es el intelecto. Como decimos, en él se presupone una figura estable bajo la aparente confusión de la realidad, el *ser* de cada cosa en cuestión, la cual posee a su vez una consistencia afin con la razón humana.

El prototipo de este modo de ser, que tiene los caracteres de fijeza, estabilidad y actualidad (ser *ya* lo que es), el prototipo de tal ser era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser-siempre-lo-mismo. Como se encontraba con que las cosas del mundo en torno eran mudadizas, eran «movimiento», comienza por negar su realidad (VI, 61).

Ahora bien, tras las distintas modulaciones históricas que por parte de la filosofía y de la ciencia recibe semejante creencia a lo largo de la modernidad, ésta acaba agotándose hasta convertirse a lo sumo –de forma algo más deliberada pero no menos irracional– en un postulado. Según Ortega, tal ocurriría por ejemplo con el presupuesto de la «invariabilidad de las leyes de la naturaleza» propio del positivismo⁴³⁴. Precisamente por ello, la idea de una «naturaleza» susceptible de ser espejada por el intelecto se manifestaría por fin de esta manera como lo que en rigor es: como mera

⁴³⁴ A este respecto, Ortega plantea una distinción entre una «fe viva» y otra «fe inerte»: «creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos basta para vivir, y creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, *estando en ella todavía*, no actúa eficazmente en nuestra vida» (VI, 50).

idea, «pura hipótesis humana, forjada en una cierta época y que como todo lo humano transcurrirá, fenecerá» (IX, 553). Mas, ¿a qué se debe la crisis de tan vetusta y arraigadísima creencia?

Por una parte, Ortega alude a un progresivo descubrimiento de los límites de la razón, con Kant como punto de inflexión⁴³⁵. En él se tomaría conciencia de lo que el conocimiento tiene de proyección de sus formas puramente lógicas en el ámbito a-racional de lo real. «Esto es, a mi juicio, lo ultravivo en el kantismo, lo que no vieron nuestros maestros neokantianos, ni sé si los pensadores actuales» (IV, 284). De hecho, la tarea del nuevo tiempo, en pretendida sintonía con este imperativo de fidelidad hacia lo genuinamente real, no sería otra que la de evitar semejante proyección isomórfica entre el ser y el pensar; se trataría, en definitiva, de «desintelectualizar lo real».

Por otro lado, junto a fenómenos como la deshumanización del arte o la rebelión de las masas, a los que dedica sendos ensayos, el filósofo madrileño remite a otras manifestaciones sintomáticas de la crisis de la modernidad como la *Grundlagenkrise*⁴³⁶, visible por ejemplo en los problemas que llevan a Brouwer a derrocar el principio de tercio excluso, o en las propias conclusiones de la nueva física, como el principio de incertidumbre de Heisenberg. En cualquier caso, se trata de fenómenos francamente comprometedores para aquella supuesta docilidad de lo real a la ley de la identidad.

⁴³⁵ «En rigor, hasta Kant no se ha empezado a ver con claridad que el pensamiento no es copia y espejo de lo real, sino operación transitiva que sobre él se ejecuta, intervención quirúrgica en él. Por eso desde Kant ha comenzado la filosofía lo que Platón llamaría su δεύτερος πλους, su «segunda navegación», su segundo aprendizaje» (VI, 62).

⁴³⁶ «El Pensamiento, durante los tres últimos siglos de la historia occidental, reconocía como su más depurada e intensa representación, las tres ciencias: física, matemática y lógica. De su solidez sustanciosa se nutría la fe en la razón, que ha sido la base latente sobre que ha vivido en toda esa época el hombre más civilizado. No es posible que en esas ciencias prototípicas se produzca la menor inseguridad sin que todo el orbe de la razón se estremezca y sienta en peligro. Pues he aquí que desde hace treinta años al extraordinario desarrollo de esas disciplinas acompaña una progresiva inquietud. El físico, el matemático, el lógico advierten que –por primera vez en la historia de estas ciencias– en los principios fundamentales de su construcción teórica se abren súbitamente simas insondables de problematismo» (VI, 6).

Una mayor precisión –advierte Ortega–, como la que hoy comienza a usar la ciencia física ha hecho enseguida tropezar con, descubrir lo irracional de la materia. Esta es la verdadera razón de la indeterminación del átomo que hoy en la teoría de los cuantos, base de la física, desazona tanto a los físicos» (IX, 556).

Pero sobre todo es en lo referente al conocimiento sobre el propio ser humano, a las *humanidades*, donde el fracaso de semejante creencia milenaria se haría más patente. Por un lado, la razón físico-matemática habría sido incapaz de cumplir con su designio de solucionar los problemas del hombre. Por otro, se trata de un modelo que, si bien ha demostrado una buena eficiencia a la hora de *explicar* la naturaleza, se muestra francamente inoperante para *comprender* al hombre mismo más allá de su mera dimensión orgánica. Como insistirá Ortega, el modelo eleático de pensamiento resulta absolutamente insuficiente de cara al sondeo de una realidad como la «vida humana», caracterizada precisamente por su dinamismo, mutabilidad y absoluta concreción; en definitiva, por su *historicidad*. Tras tres siglos de imperio por parte de la razón físico-matemática, resultaría para Ortega que las ciencias acuñadas bajo su patrón, que aparecían por fin como el añorado camino seguro, como el buen método hacia la verdad sobre las cosas⁴³⁷, no tendrían sin embargo nada que decir sobre lo puramente *humano*. «Resulta –advierte en este sentido– que sobre los grandes cambios humanos, la ciencia propiamente tal no tiene nada preciso que decir» (VI, 53).

En todo caso, la aplicación de un modelo de razón como la físico-matemática sobre aquellos problemas que en principio no se dejan someter a su método de análisis aboca según Ortega a la eterna expectativa, al aplazamiento continuo de sus soluciones. Son las *kalendas graecas* de una ciencia utópica, que promete soluciones para un vago mañana sin tener en cuenta que «la vida es prisa y necesita con urgencia saber a qué atenerse» (VI, 55). He aquí en definitiva otro de los motivos principales del agotamiento de la fe en la razón en un hombre occidental que «no puede esperar más», que «necesita que la ciencia le aclare los problemas

⁴³⁷ «¡Qué alegría, qué tono de enérgico desafío al Universo, qué petulancia mañanera hay en esas magníficas palabras de Descartes! Ya lo han oído ustedes: aparte los misterios divinos, que por cortesía deja a un lado, para este hombre no hay ningún problema que no sea soluble» (VI, 49).

humanos» (VI, 57). En cierto modo, el abordaje intelectual en la sutil textura de una realidad como la vida humana desde el paradigma de la identidad aboca en todo caso, bien al reconocimiento de su sin-sentido, bien al procedimiento de su reducción naturalista. Así, a propósito de Goethe, Ortega anuncia el signo de un nuevo humanismo liberado por fin de la razón eleática.

Aquí tenemos una concepción de la vida humana que no es naturalista, no es botánica, sino que es dramática, es un puro acontecer en el sentido de un acontecer a *nosotros*. Así Goethe anticipa lo que luego hemos descubierto: a saber, que el hombre no tiene naturaleza; en lugar de ello tiene historia. Esto, no su filosofía de la naturaleza, es lo que nos separa definitivamente y de un modo radical de todo el pensar antiguo y, por tanto, del humanismo (X, 31-32).

No cabe ya, en fin, la proyección sobre semejante realidad del carácter estable y de inmutabilidad atribuido tradicionalmente bajo la idea de naturaleza. Para Ortega, el *Tratado del hombre* de Descartes encarna bien este intento por explicar al ser humano desde los parámetros del naturalismo, atento exclusiva y unilateralmente a toda aquella realidad extensa susceptible de ser reducida a orden y medida, pero por lo mismo, abocado a la continua resistencia de ésta a mostrarle sus más elementales secretos. En definitiva, «lo humano se escapa a la razón fisico-matemática como el agua por una canastilla» (VI, 57).

7. Aurora de la razón histórica

Se trata entonces de ensayar un innovador *modo de pensar* adecuado a las peculiaridades de una realidad como la vida humana y, por tanto, a contracorriente de los supuestos onto-epistemológicos configuradores de la tradición de la metafísica occidental. «Quien quiera entender el hombre, que es una realidad *in via*, un ser sustancialmente peregrino, tiene que echar por la borda todos los conceptos quietos y aprender a pensar con nociones en marcha incesante» (VI, 24). En cierto modo, con su intuición la realidad «pensamiento», de suyo absolutamente fluyente y dinámica, Descartes tuvo en los mismos orígenes de la modernidad la oportunidad histórica de llevar a cabo una reforma de este modelo milenario de pensamiento. Mas, según Ortega, no fue capaz de desprenderse del todo

del modo de pensar aristotélico-escolástico, y de ahí que postulara una *res*, una «cosa» estática e invariable como *su-puesto* de la vida espiritual, análoga, más allá de sus diferencias externas, a la «*res*» *externa* de la realidad corporal.

Algo similar habría ocurrido según Ortega con Hegel, quien, a pesar de su empeño historicista, aborda intelectualmente la región del «espíritu», tomada por sus peculiares características como antítesis de la «naturaleza», desde presupuestos que sin embargo son puramente naturalistas, en su triple connotación substancialista, intelectualista y eleática.

En Hegel, el movimiento del espíritu es pura ficción, porque es un movimiento interno al espíritu, cuya consistencia es en su verdad fija, estática y preestablecida. Ahora bien: toda entidad cuyo ser consiste en ser idéntico posee evidentemente ya y desde luego todo lo que necesita para ser. Por esta razón, el ser idéntico es el ser sustantivo o substancia, el ser que se basta a sí mismo, el ser suficiente. Esto es la *cosa*. El espíritu no es sino una cosa. No parece sino que las otras cosas sin cosas por su materialidad, por su espacialidad, por su fuerza. De nada les serviría todo esto si no fuesen además, y antes que todo, idénticas, *por tanto*, *conceptos*. La *protocosa*, la *Urding*, es el intelecto. Él identi-fica, cosifica *-ver-dinglicht-* todo lo demás (VI, 63).

A pesar de los intentos por evitar el modelo de la corporalidad para comprender la realidad espiritual del ser humano, al uso de lo que por ejemplo ensayará la psicología conductista en el canto de gallo de esta ciencia, en último término se acaba recayendo en el modelo eleático de la identidad. «Porque –advierte Ortega– el error profundo del naturalismo es inverso del que se supone: no consiste en que tratemos las ideas como si fuesen realidades corporales, sino, al revés, en que tratemos las realidades –cuerpos o no– como si fuesen ideas, conceptos: en suma, identidades» (*ibíd.*). En cierto modo, esta proyección sobre la región del «espíritu» –*cogito*, pensamiento, cultura– de las categorías propias de la tradición metafísica, explicaría en último término la suerte tan dispar que habrían tenido las llamadas «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*), tan erráticas en su problemático desarrollo en comparación con los colosales progresos de las «ciencias de la naturaleza». Como decimos, el abordaje de semejante ámbito habría quedado planteado siempre desde un prejuicio

substancialista: desde una determinada interpretación del ser como substrato independiente de cualidades y sujeto permanente de variaciones, bajo la que se acaba malversando su esencial carácter dinámico. Se hace, pues, absolutamente necesaria para Ortega una desnaturalización de la vida, de lo genuinamente *humano*, en aras de evitar a toda costa su fatal y equívoca cosificación.

Porque el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama –su vida, un puro y universal acontecimiento, que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, más que acontecimiento (VI, 64).

«En suma –sentencia Ortega–, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*» (VI, 73). Mas, ¿cómo dar cuenta de este carácter dramático, de esta esencial historicidad del ser humano? Como decimos, la fidelidad a la realidad «vida humana» exige tener en cuenta el carácter dinámico de ésta, como una realidad que, lejos de tratarse de algo acabado, se halla siempre en continuo proceso de realización. Recurriendo a la clásica terminología aristotélica, lejos de remitir a la substancia, la vida consiste más bien en pura *energeia*. Por ello Ortega apela a la necesidad de «conceptos ocasionales», sensibles a pesar de su formalidad a las circunstancias y a las experiencias singulares de cada vida. «Mientras en los otros conceptos la generalidad consiste en que, al aplicarlos a un caso singular, debemos pensar siempre *lo mismo* que al aplicarlo a otro caso singular, en el concepto ocasional, la generalidad actúa invitándonos precisamente a no pensar nunca *lo mismo* cuando lo aplicamos» (VI, 67-8). Así, frente al emblema parmenídeo, Ortega reivindica el patronazgo de Heráclito para la cultura del porvenir más afin a la dispersión y la diferencia. «Ha llegado la hora –proclama a este respecto– de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha» (VI, 66).

Lejos de constituir ya una objeción para el conocimiento y la razón, tal y como vendría siéndolo en la tradición eleática de la metafísica, el cambio y el tiempo característicos de la vida se tornan más bien en la condición de posibilidad de nuestro acceso finito a la verdad. Ciertamente, la desintelectualización de lo real ha puesto de manifiesto la radical desnudez

de vida. Por ello no se trata ya de ninguna suerte de *fundamento* del pensamiento, al uso de la tradición metafísica. Como ya hemos señalado, es en todo caso la vida misma la que nos *da que pensar*, como una matriz fontanal atravesada por la pura facticidad, sobre la que el hombre va levantando con esfuerzo sus diversas *interpretaciones* de las cosas, erigiendo mundos de *sentido* que la tornan comprensible y habitable. De hecho, la propia revelación de la «naturaleza» o el «ser» como meras *invenciones* de la fantasía del hombre para hacer frente a su circunstancia, susceptibles por tanto de desgaste y agotamiento, resultaría una buena prueba de este esencial carácter perecedero de todo lo humano.

Ortega se hace de este modo partícipe del célebre lema nietzscheano, tomado por otra parte como una de las expresiones de la posmodernidad. Ciertamente, también se trataría aquí de que «no hay hechos, sólo hay interpretaciones», de modo que el mundo quedaría como una suerte de tejido de interpretaciones sin base en texto ni propósito alguno. A lo sumo, como ocurre en el caso de Nietzsche, dicho mundo sólo se podría justificar como un fenómeno estético. No obstante, aunque desprovista ya del lenitivo amparo de toda suerte de interpretación absoluta –Ser, Dios, Naturaleza, Razón...–, en pretendida identificación con la Verdad misma, en Ortega la vida no queda abocada necesariamente así al sin-sentido irracionalista: a la *nada*. Nada más lejos, al hombre le queda el tesoro de su experiencia acumulada, de su pasado.

La historia aparece así en todo caso como el único depositario de sentido que le queda al hombre. En la utópica pero ineludible tarea del hombre por ser en acto lo que es siempre en potencia, tarea en la que en último término consiste su vida, queda el inestimable recurso de la historia como lugar del sentido y almacén de las soluciones creadas por los *otros*. Es, pues, el diálogo con el pasado el que permite nuestra apertura en el presente. Lejos de aquel rechazo cartesiano a la historia en aras de una razón atemporal cuyo ideal de evidencia invita a prescindir de toda opinión de los otros⁴³⁸, pero lejos también de toda ausencia nihilista de sentido, al

⁴³⁸ «Acercas de los objetos propuestos se ha de buscar no lo que otros hayan pensado o lo que nosotros mismos conjeturemos, sino lo que podamos intuir clara

estilo por ejemplo de Foucault⁴³⁹, para Ortega el hombre es un ser histórico o, como llega a considerar, un animal etimológico. El ser humano es un ser imbricado en un mundo de sentido de estructura tectónica y francamente enmarañada, sobre el que se le hace su propia proyección hacia el futuro.

El hombre –advierte a este respecto– es constitutivamente, por su inexorable destino como miembro de una sociedad, el *animal etimológico*. Según esto la historia todo no sería sino una inmensa etimología, el grandioso sistema de las etimologías. [...]. Etimología es el nombre concreto de lo que más abstractamente suelo llamar razón histórica (X, 276).

Entonces, con la restitución de la imaginación creadora del hombre, Ortega ha restaurado su dimensión utópica, si bien no ya en el sentido normativo del racionalismo, sino en un sentido propiamente existencial: la vida es pro-yecto de ser. «Vida es proyectarse, en el doble sentido de la palabra, a saber, como programa y como proyección de ese programa sobre el mundo» (VIII, 435). Del mismo modo, queda por otro lado la historia, entendida como aquella gran cantera de sentido, depositaria de las experiencias vitales que con gran esfuerzo ha ido acumulando el hombre en su errático vagar por el tiempo. El pasado queda así como lo que opera sobre la vida en un presente, permitiendo su proyección en el futuro. La razón es en definitiva *razón histórica*, porque, lejos de tratarse de un estático don natural, se ha ido forjando a sí misma a través de su errático peregrinaje por el tiempo⁴⁴⁰.

y evidentemente o deducir con certeza; pues la ciencia no se adquiere de otra manera» (*Reglas para la dirección del espíritu*, Regla III).

⁴³⁹ Como advierte Habermas a propósito del pensador francés: «El esfuerzo hermenéutico se pone por meta la apropiación de sentido, husmea en cada documento una voz reducida al silencio, que es menester despertar de nuevo a la vida. Esta idea de un documento preñado de sentido ha de ser puesta tan radicalmente en cuestión como el negocio mismo de la interpretación. Pues el «comentario» y las correspondientes ficciones que son la «obra» y el «autor» como creador de textos, y también la reducción de los textos secundarios a los primarios, y en general la búsqueda de relaciones causales en la historia de las ideas, todo ello son instrumentos de una impermisible reducción de la complejidad, son procedimientos que tratan de poner diques al espontáneo desbordar de discursos que el intérprete que viene después se limita a recortar a su talle y a ajustarlos a su provinciano horizonte de interpretación y comprensión» (Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 300).

⁴⁴⁰ Sin duda, la configuración de la razón histórica está en relación con otro nombre propio especialmente relevante: Wilhelm Dilthey, «el hombre a quien más

No se trata entonces simplemente de una cuestión metodológica, relativa al modelo de racionalidad adecuado al objeto propio de las ciencias del espíritu. Ya en su obra *Las Atlántidas* se había referido Ortega a esta clásica distinción de la metodología de las ciencias entre «explicar» y «comprender». Como advierte, «en vez de explicar, la historia trata de entender. Sólo se entiende lo que tiene sentido. El hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido» (III, 769). Como ya se ha visto, tras la crítica romántica hacia las ilegítimas pretensiones absolutistas de una Ilustración que, en su afán universalista, habría perdido el sentido de la diferencia y la pluralidad cultural, Ortega apelaba ya en los años veinte a la tarea del nuevo tiempo: la comprensión de los otros horizontes simbólicos. Porque, advierte, «el historiador necesita justamente elevarse sobre lo que constituye el armazón mismo de su existencia, necesita trasponer el horizonte de su propia vida, desvalorar las convicciones y tendencias más radicales de su espíritu» (III, 367). Pero, como decimos, se trata sobre todo de una tesis puramente *ontológica*. La historia es razón, aunque no desde luego en aquel sentido hegeliano que atribuye al devenir histórico un *telos* racional. No se trata de «una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, [de] *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías» (VI, 80). En definitiva, la vida, que es pura movilidad, que es tiempo e historia, sólo se hace comprensible si se atiende

debemos sobre la idea de vida y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX» (VI, 72). Al igual que Heidegger, se trata del otro filósofo que con su influencia contribuyó de manera notoria a sentar el «nivel de radicalismo» orteguiano. Se trata de un descubrimiento tardío, teniendo en cuenta que Ortega pasó un tiempo en Berlín en 1906, donde pudo haber entrado en contacto con él. Mas, como relata el filósofo, dado el carácter privado de los cursos del autor de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, no tuvo acceso a sus doctrinas. En *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1933-1934) señala que «yo no he conocido algo de la obra filosófica de Dilthey hasta estos últimos cuatro años», lo cual, continúa, «me ha hecho perder aproximadamente diez años de mi vida» (VI, 227). Ahora bien, a pesar de que llega a concederle el mérito de ser el descubridor de la realidad «vida humana» (V, 372), y de considerar a su filosofía como un genial y tenaz esfuerzo por superar el naturalismo, también verá Ortega en la obra del filósofo alemán ciertos reductos de este naturalismo. Dilthey – señala a este respecto– «no consiguió nunca pensar la realidad humana como algo a rajatabla histórico, sino que recayó siempre de nuevo en la idea tradicional de que el hombre tiene y es una ‘naturaleza’» (IX, 1130).

al proceso *dialéctico* en el que se articulan sus contingentes manifestaciones.

La propia exigencia de que esta vida sea *responsable* obliga a su vez a hacer más o menos transparente y explícito aquel fondo de sentido que, a pesar de pertenecer al *pasado*, permanece operativo en su presente «ir siendo». Sobre este *factum* se da, pues, tanto lo puramente dado, ya ahí de antemano, operativo en toda vida como tradición y por tanto como límite de aquélla, como la propia dis-posición sobre la que se pro-yecta la posibilidad de dicha vida. La vida se juega en un presente marcado por este enfrentamiento entre fatalidad de lo pasado y la posibilidad de un futuro por resolver. Por ello dicha razón reclama un método que sea triplemente narrativo, dialéctico y hermenéutico.

Por una parte, la comprensión de toda vida exige la narración del proceso determinado que hace inteligible su peculiaridad. «Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo» (VI, 71). Por lo mismo, el ejercicio de conocimiento exige asimismo reconstruir el proceso dialéctico en que van articulándose las distintas vistas parciales, las distintas *perspectivas* que el hombre vuelca sobre lo real. El conocimiento tiene así un carácter procesual, desarrollado a modo de la articulación de *visiones* parciales de la realidad que nos van mostrando diferentes *aspectos* de ella. De este modo se da cuenta entre otras cosas de la naturaleza incompleta e infinita de la verdad, dada la insuficiencia de toda vista, que exige siempre ser completada, y dada la propia inagotabilidad de las interpretaciones sobre lo real que caben en el peregrinaje histórico de la humanidad, donde no cabe considerar ningún estadio alcanzado como una suerte de verdad última, que garantice el reposo definitivo. Por último, la comprensión de toda vida exige la tarea hermenéutica de dar cuenta de aquel fondo de sentido colectivo siempre operativo en el desarrollo de ésta. Toda vida se hace sólo inteligible al situarse a ésta en su contexto histórico peculiar, en el irrepetible momento espacial y temporal en que tiene lugar, ya que, concluye Ortega, «toda cosa real que es una parte reclama del todo, de su contexto, para que podamos entendernos» (IX, 1209).

Ortega hace de este modo frente a la crisis de una razón que se ha convertido en centro de la crítica de la filosofía de la última centuria, acusada entre otras cosas de haberse constituido en una instancia represora de la individualidad, eurocéntrica, destructora del medio ambiente y hasta totalitaria. Como se ha visto, la respuesta de este pensador se halla exclusivamente dirigida hacia la razón naturalista y matematizante, marcada por el signo del eleatismo característico de la tradición de la metafísica occidental y tomada unilateralmente como modelo exclusivo de racionalidad entre las distintas formas posibles. La razón vital e histórica de Ortega pretende así constituirse en alternativa al modelo caduco de la razón sustantiva y unitaria triunfante en la modernidad, proponiéndose como una razón más integral, que aspira a hacerse cargo del signo del nuevo tiempo, marcado inequívocamente por la historicidad y la contingencia, y llamado por ello a suturar la herida abierta entre el *logos* y el Ser, entre la cultura y la vida.

8. A modo de conclusión

Tras haber tratado de detallar con mayor o menor fortuna los pormenores de la crítica de la modernidad en un autor como Ortega y Gasset, queda pendiente hacer un pequeño balance de lo escrito sobre el horizonte de la cuestión que el propio título de nuestro trabajo ha dejado abierta: ¿cuál es el lugar de dicha crítica en la filosofía contemporánea?

Desde luego, creo haber llamado la atención con cierta insistencia sobre el propio lugar donde habría que situar el origen de la reflexión orteguiana sobre la modernidad, al filo de su programa de reforma civil –en la línea de la tradición ilustrada del regeneracionismo– y desde el contraste con su idea de España como país fatalmente ajeno a las corrientes intelectuales configuradoras de esta época. No menos profusamente me he referido también a la importancia capital del neokantismo a la hora de reforzar el discurso tópico de la modernidad como época del idealismo y de la razón pura, contra el que se rebelará desde las nuevas bases filosóficas de la fenomenología. Pero, he aquí la cuestión, ¿cómo hay que entender esta rebelión?

Mi intención a este respecto ha sido mostrar más o menos detalladamente que la revuelta *nada moderna* de Ortega no conlleva ninguna suerte de impugnación a los valores más característicos de la modernidad –entendida de nuevo desde su sentido más tópico y consagrado–, tales como, por ejemplo, la racionalidad, la verdad o la autonomía moral. Así, frente a una lectura en clave posmodernista de este filósofo, creo que su crítica de la modernidad habría de ser entendida desde su inspiración en todo un vasto proyecto de refundación de dichos valores modernos a partir de la nueva base de la vida como realidad radical. Desde luego, y volviendo a su programa de acción cívica, no cabe encontrar en Ortega atisbo alguno de ruptura con el espíritu ilustrado que desde un principio inspira a éste, afín a un inmarcesible carácter racional, laico y educador. De ahí que, como se ha visto, la figura que mejor le cuadre a este autor no sea otra que la del intelectual, comprometido con los intereses de la comunidad en un uso público de la razón.

De lo que no cabe duda es de que la filosofía de Ortega se inserta de lleno en el horizonte filosófico del último siglo, marcado por el signo de la *crisis* (crisis de la modernidad, crisis del sujeto, crisis de la razón...). Una filosofía que tiene lugar en los cauces de la fenomenología, en una dirección mundana desde la que evoluciona hacia posiciones afines a la fenomenología hermenéutica, y que, al hacerse cargo de algunos de los que serán sus temas más característicos, permite en todo caso un estimulante diálogo con la posmodernidad. No en vano, frente a los «grandes relatos» erigidos desde una razón de cuño absolutista, también Ortega propone las ideas de *perspectiva e interpretación*, parciales y expuestas a la caducidad por su radiación en el proceso temporal de lo histórico. Pero es la suya una propuesta que, sin recaer en las pretensiones absolutistas de la razón moderna, no incurre a su vez en las consecuencias relativistas, nihilistas, ni desde luego antihumanistas de la posmodernidad. Como se ha visto, desde esta ubicación en el flujo de la vitalidad y de la historia, Ortega mantiene la primacía del *modo de pensar* racional, frente o si se quiere al lado de otros modos o perspectivas como la mítica o la religiosa, entre otras cosas, dado su poder para la creación de *ideas*, así como por su propio valor *crítico e intersubjetivo*, más que objetivo. Por ello, frente a la pérdida

nihilista de sentido y valor que conlleva la crisis, es la suya una propuesta más bien edificante, que aboga por una nueva cultura vital capaz de reorientar al hombre en su ineludible tarea de hacer su vida. El sentido de la crítica orteguiana de la modernidad no es otro entonces que el de la repriminación de una nueva cultura y una nueva racionalidad, bajo el signo de la ilusión y el entusiasmo de la vida creativa, tan alejado de la patética nihilista. Una crítica que, por otra parte, en su afán por comprender nuestro destino histórico, se constituye en un ejercicio absolutamente necesario de tematización y reflexión sobre aquellos principios y formas que, en el poso de las creencias, continúan aún más o menos latentes bajo nuestros pies.

Con lo que en todo caso rompe la postura de Ortega es con los valores ontológicos predominantes en la filosofía moderna, los cuales terminan por remitir al conjunto de la tradición metafísica de Occidente. Ciertamente, el primado ontológico de una realidad como la vida humana, absolutamente dinámica y atravesada por la pura facticidad, compromete seriamente valores como la identidad, la exactitud o la pureza lógica. Cabría hablar a este respecto de un cambio de acentos en la consideración de la relación entre la racionalidad y lo real. Frente a la primacía de una razón descontextualizada, atendida a su mera legalidad interna, Ortega propone la compensación de semejante desarraigo mediante el enraizamiento de esta instancia normativa en los intereses impuros y siempre cambiantes de la vida. Por ello, y tal y como venimos insistiendo, se trataría de reformular las aspiraciones más características del proyecto ilustrado bajo semejante base ontológica, comprendida fundamentalmente como subjetividad proyectada y creadora de sentido, abierta dramáticamente al ineludible afrontamiento con una circunstancia. Cabría en todo caso considerar aquí lo exagerado y reduccionista de tomar la modernidad bajo el signo unilateral del enclaustramiento idealista del «yo», o de la razón abstracta y desarraigada, pero no desde luego que una impugnación a la modernidad así entendida implique de suyo una renuncia a algunos de sus valores más genuinos.

Si, como se ha visto, en esta correlación dinámica yo-circunstancia, la circunstancia pro-voca por un lado a dicha subjetividad, la incita

obligándola a una respuesta resolutive, al tiempo que, por otro, ejerce un poder inercial sobre ella, al presentarse envuelta siempre en diferentes interpretaciones o capas de sentido ajenas en principio al más íntimo fondo individual de aquélla, cabe bien considerar que bajo semejantes supuestos se da en la filosofía orteguiana una cierta reivindicación de aquellos aspectos clásicos de la razón, como el espíritu crítico, el poder emancipador o la finalidad iluminadora. Ciertamente, la razón histórica orteguiana se debe al ejercicio crítico-reflexivo de desvelar esas capas de sentido que deposita la historia sobre la desnuda materialidad de la circunstancia, tal y como ésta es entendida en su estado más originario. Se trata, en fin, de comprender este poso de sentido en aras de la justificación de toda forma de acción del propio sujeto por él configurado. Por ello, lejos de tratarse de una instancia irracional, la vida resulta así comprensible en sí misma y desde sí misma. Y a este respecto, puesto que la vida se debe a su tarea de autodeterminación creativa, esa misma razón tiene una genuina función emancipatoria, llamada a garantizar la autonomía de un sujeto expuesto siempre a degenerarse como hombre-masa. Por último, la razón se debe a una función aclaradora de la vida, exigida por un sujeto que necesita *saber a qué atenerse* ante las cosas, entendidas básicamente como puras *servicialidades* con y frente a las que ha de construir su argumento vital. Si bien, no cabe ya hablar aquí de aquella transparencia absoluta del «yo» sobre sí mismo, avalada por el procedimiento autorreflexivo que proclamaría el idealismo.

Francamente, cabría achacar a la crítica de Ortega de la modernidad algunas limitaciones importantes, como puedan serlo ciertas aporías y problemas de falta de desarrollo en su superación del idealismo o en su pretenciosa reforma de la idea de Ser. Del mismo modo, no dejan de ser ciertamente problemáticos sus coqueteos con la tradición del fundamento – incluso, como se ha visto, bajo el patrocinio del cartesianismo –, así como su propia concepción dialéctica de la historia, donde aún se mantiene una cierta idea de proceso unitario abierto a la posibilidad de la *superación*. Sin duda, son cuestiones que repercuten en el nivel de radicalismo de dicha crítica, al quedar en cierto modo sujeta ésta aún a algunos de los presupuestos más problemáticos de la tradición filosófica de la modernidad

que otros autores bien consagrados como efectivamente *nada modernos* han puesto de manifiesto. ¿Cabría hablar aquí de una cierta *nostalgia* por la vieja metafísica de la razón fundamentadora?

Sería por todo ello francamente equívoco hablar de una crítica *radical* de la modernidad en Ortega, y no tanto por esta cuestión en torno a la profundidad de su propuesta, sino sobre todo por lo que se refiere al talante que caracteriza a ésta, tan alejado del carácter destructivo de otras posiciones críticas como puedan ser las de Nietzsche o Heidegger, inspiradoras de la posmodernidad filosófica. Desde luego, y en radical distancia con este último, la propuesta de Ortega se mantiene inequívocamente dentro del paradigma del humanismo, tal y como por ejemplo nos demuestran su concepción sobre la técnica, tan alejada de la lectura heideggeriana atenta a su esencia calculadora y manipuladora, o su replanteamiento de la ontología tradicional, donde, también en las antípodas de Heidegger, Ortega se refiere al Ser como proyección o interpretación del hombre sobre la desnudez de la circunstancia. Para este filósofo el ser humano continúa siendo, en definitiva, la medida de todas las cosas, quien irremediablemente ha de hacer habitable su circunstancia al tornarla en *mundo*. Por ello, la vida humana constituye en último término la *raíz* –que no el *fundamento*– de toda construcción simbólica y material que erige el hombre desde su fantasía creadora. Lo real queda reducido así a un conjunto de servicialidades, facilidades y dificultades *para el hombre*, sobre los que éste proyecta el argumento de su vida, disponiendo y pro-poniendo doblemente el sentido que va depositándose en la historia. Y por ello, frente a todo nihilismo, la vida misma queda a la postre como el único reducto de sentido que le queda al hombre, en tanto tarea jovial por realizarse a sí misma creativamente sobre la disposición de su legado histórico. Como advertirá Ortega en una de sus notas inéditas de trabajo, «la realidad vida no aparece 1º como lo que ella es, en su peculiaridad, 2º como realidad básica sino en una *determinada* situación de pensamiento a saber, cuando toda creencia en algo determinado ha fallado. Cuando nos encontramos con que no creemos en nada surge, aparece, pues, la vida. Y aparece como lo que queda cuando no queda

nada determinado. El vacío de toda fe en algo se llena de pronto con el fenómeno y realidad de la vida»⁴⁴¹.

Sin duda, entre las grandes virtudes que pueda tener una obra como la de Ortega se encuentra su alto poder estimulante y sugestivo, bajo el que se hace más bien vana la expectativa de soluciones conclusivas. No se trata aquí desde luego de ninguna suerte de figura sapiencial y fosilizada a descifrar minuciosamente por sus iniciados, sino de una obra viva que nos invita generosamente a pensar. ¿No es ésta en fin la condición de la clasicidad? «No hay más que una manera de salvar al clásico: usando de él sin miramientos para nuestra salvación –es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son *nuestras pasiones... y nuestros problemas*» (V, 142).

También este trabajo se ha hecho más partidario de los problemas que de las soluciones, más del estímulo sugerente que del respiro paralizador. En buena sintonía con el lema cervantino que el propio Ortega hace suyo, también ha valido más aquí «el camino que la posada». Por ello, más que por los resultados finales obtenidos, nos contentamos en todo caso con el camino realizado, por todo lo gozado y sufrido y, en suma, acumulado, pero a sabiendas de lo mucho que nos deja aún por andar. Hasta aquí, pues, esta personal aventura orteguiana. ¡*Thálassa! ¡Thálassa!*

⁴⁴¹ *Notas de trabajo. Epílogo...*, Ed. de J. L. Molinuevo, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Ediciones de las *Obras Completas* empleadas:

- *Obras Completas*, 10 vols., Madrid, Taurus, 2004-2010.
- *Obras Completas*, 12 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1983.

Epistolarios:

- *Cartas de un joven español*, ed. de Soledad Ortega, Madrid, ediciones el Arquero, 1990.
- *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, ed. de Laureano Robles, ediciones El Arquero, Madrid, 1987.

Otros escritos de Ortega no incluidos en las *Obras Completas*:

- *Notas de trabajo. Epílogo...*, ed. de J. L. Molinuevo, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- «Notas de trabajo de Ortega y Gasset (1912/15)», *Revista de Occidente*, Madrid, nº 156, 1994.
- *Hegel. Notas de Trabajo*, ed. de Domingo Hernández Sánchez, Abada Editores, 2007.

Ediciones críticas:

- *Meditaciones sobre la literatura y el arte (La manera española de ver las cosas)*, introducción y notas de Inman Fox, E., Castalia, Madrid, 1987,
- *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*, ed. de Domingo Hernández Sánchez, Madrid, Tecnos, 2002.
- *España Invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, ed. de Francisco José Martín, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- *Historia como sistema*, ed. de Jorge Novella, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- *La rebelión de las masas*, ed. de Domingo Hernández Sánchez, Tecnos, Madrid, 2003.
- *La rebelión de las masas*, ed. de Thomas Mermall, Castalia, Madrid, 1999.
- *La rebelión de las masas*, introducción de Julián Marías, Espasa-Calpe, Madrid, 1994.
- *Meditaciones del Quijote*, ed. de José Luis Villacañas, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
- *Meditaciones del Quijote*, ed. de Julián Marías, Cátedra, Madrid, 1995.
- *Meditación de la técnica*, estudio y notas de Jaime de Salas y J. M. Atencia, Santillana, Madrid, 1997.
- *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos (1908-1918)*, ed. de Pedro Cerezo Galán, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

- *Meditación de nuestro tiempo*, ed. de J. L. Molinuevo, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1996.
- *Espíritu de la letra*, ed. de Ricardo Senabre, Cátedra, Madrid, 1998.

Monografías y artículos consultados

ABELLÁN, José Luis, *Historia del pensamiento español* (Tomos 5/I, 5/II y 5/III), Espasa, Madrid, 1988.

ABELLÁN, José Luis, *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Espasa Calpe, Madrid, 1996.

ABELLÁN, José Luis; MALLO, Tomás, *La escuela de Madrid: un Ensayo de Filosofía*, Madrid, Asamblea de Madrid 1991.

ACERO, Juan José, «La doctrina del conocimiento simbólico en Ortega», en *Teorema*, vol. XIII, nº 3-4, pp. 445-493, 1983.

ACEVEDO, Jorge, «Modernidad y Postmodernidad. Ortega, Un aporte (póstumo) al debate», en *Boletín de Libre Enseñanza*, IIª Época (Diciembre 1992), nº 15, pp. 67-74.

ADORNO, Theodor - HORKHEIMER, Max, *Dialektik der Aufklärung* (1947), *Gesammelte Schriften (Band 3)*, Frankfurt am Main, 1984 [t. c., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994].

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

ÁLVAREZ, Juan Ramón, «Crisis de creencias y revoluciones científicas, Ortega y Kuhn pasado el siglo XX», *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 6, 2003, pp. 101-117.

ÁLVAREZ, Lluís X., SALAS, Jaime, *La última filosofía de Ortega y Gasset (en torno a «La idea de principio en Leibniz»)*, Universidad de Oviedo, 2003.

AMENGUAL, Gabriel, *Modernidad y crisis del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1998.

APEL, Karl-Otto, «El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 29, 1989, pp. 62-95.

ARANGUREN, José Luis L., *La ética de Ortega*, Taurus, Madrid, 1958.

ATENCIA, José María, «Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset», en *Logos. Análes del Seminario de Metafísica*, 2003, 36, pp. 67-98.

AZAM, Gilbert, «Ortega y Gasset, crítico de la modernidad», en *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1983, pp. 299-315.

BAYÓN, Julio, «Problema y verdad», en *Cuadernos hispanoamericanos*, CXXXV, nº 403-404, (enero-marzo 1984), pp. 93-104.

BAYÓN, Julio, *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.

BENGOA RUÍZ de AZÚA, Javier, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1992.

BERCIANO VILLALIBRE, Modesto, *Debate en torno a la posmodernidad*, Síntesis, Madrid, 1998.

BUSTOS, Eduardo, *La metáfora: Ensayos transdisciplinares*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2000.

CACHO VIU, Vicente, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

CACHO VIU, Vicente, *Repensar el noventa y ocho*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

CAMERON, Sara, *El problema del ser en Ortega y Gasset*, Troquel, Buenos Aires, 1970.

CAMERON, Sara, *La realidad en Ortega y Gasset*, Universidad Nacional, Córdoba (Argentina), 1984.

CASCARDI, Anthony J., «La Rebelión de las masas, La crítica de Ortega a la modernidad», en, Resina, J. R. (ed.) *Mythopoiesis, Literatura, totalidad, ideología*, Anthropos, Barcelona, 1992.

CASSIRER, Ernst, *El problema del conocimiento* (4 vol.), trad. esp. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

CASTRO FLÓREZ, Fernando, «Las derivas de la irrealidad. Episodios del sujeto», en *Revista de Occidente*, nº 168, Mayo 1995, pp. 61-74.

CEREZO GALÁN, Pedro, «De la crisis de la razón a la razón histórica», en *Historia, literatura, pensamiento. Estudios en homenaje a María Dolores Gómez Molleda*, Narcea-Eds. de la Universidad de Salamanca, vol. I, 1990, pp. 307-344.

CEREZO GALÁN, Pedro, «Ecos de la polémica sobre La Ciencia española», en *Homenaje a Don Marcelino Menéndez Pelayo*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2007, pp. 51-81.

CEREZO GALÁN, Pedro, «El claro del mundo, del logos al mito», en *Nuevo Romanticismo, la actualidad del mito*, Fundación Juan March, Madrid, 1998, pp. 35-79.

CEREZO GALÁN, Pedro, «El ensayo en la crisis de la modernidad», en *El ensayo español hoy*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1991, pp. 34-59.

CEREZO GALÁN, Pedro, «El pensamiento filosófico, de la generación trágica a la generación clásica. Las generaciones de 1898 y 1914», en *La edad de plata de la cultura española*, (ed. de Pedro Laín Entralgo), Tomo XXXIX de la Historia de España de Menéndez Pidal, dirigida por J.M. Jover Zamora, Espasa-Calpe, Madrid, 1993, pp. 131-315.

CEREZO GALÁN, Pedro, «Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri», en *Concepciones de la metafísica*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 255-293.

CEREZO GALÁN, Pedro, «La destrucción heideggeriana de la metafísica del *cogito*», en *Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes*, Universidad de Alicante, 1997, pp. 151-181.

CEREZO GALÁN, Pedro, «La secularización. Una cuestión disputada», en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 87, Madrid, 2010, pp. 363-397.

CEREZO GALÁN, Pedro, «Los maestros de María Zambrano, Unamuno, Ortega y Zubiri», en *Publicaciones de la Residencia de Estudiantes*, Madrid, 2004, pp. 187-207.

CEREZO GALÁN, Pedro, «Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo, trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)», en *Isegoría*, nº 19, 1998, pp. 97-136.

CEREZO GALÁN, Pedro, *Claves y figuras del pensamiento hispánico*, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2012.

CEREZO GALÁN, Pedro, *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Biblioteca Nueva (Ed. Universidad de Granada), Madrid, 2003.

CEREZO GALÁN, Pedro, *Ética pública. Éthos civil*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

CEREZO GALÁN, Pedro, Introducción a *Del sentimiento trágico de la vida*, Austral, Madrid, 2007.

CEREZO GALÁN, Pedro, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.

CEREZO GALÁN, Pedro, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel Filosofía, Barcelona, 1984.

CEREZO GALÁN, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid, 1996.

CHAMIZO DOÑINGUEZ, Pedro José, «*Genus dicendi* y verdad: a propósito de Ortega», en *Revista de Filosofía*, nº 34, 1, 2009, pp. 5-25.

CIRILO FLÓREZ, Miguel, «Arqueología y hermenéutica», en *Historia, literatura, pensamiento, Estudios en homenaje a María Dolores Gómez Molleda*, Ed. Universidad de Salamanca, vol I, 1990, pp. 439-448.

CONILL, Jesús, «Fenomenología y metafísica (Husserl, Ortega, Zubiri)», en *Estudios Filosóficos*, nº 108, 1989, Valladolid, pp. 375-389.

CONILL, Jesús, «Nietzsche y la Filosofía Española (Unamuno, Ortega, Zubiri)», en *Revista Portuguesa de Filosofía*, nº 57, 2001, Braga (Portugal), pp. 113-132.

CONILL, Jesús, «Nietzsche y Ortega», en *Estudios Nietzsche*, I, 2001, Universidad de Málaga, pp. 49-60.

CONILL, Jesús, «Noología del sentido y de la verdad (Ortega y Zubiri)», en *Quaderns de Filosofia i Ciència*, Valencia, 2001, pp. 63-71.

CONILL, Jesús, «Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset», en *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 7, Noviembre de 2003, pp. 95-119.

CONILL, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

CORDERO DEL CAMPO, Miguel Ángel, «La idea de técnica en Ortega», en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 5, 2002, pp. 169-181.

CRESPO SÁNCHEZ, Javier, «Bienestar e (in)felicidad. Una aportación desde Ortega y Gasset», en *Interdependencia del bienestar a la dignidad*, Txetxu Ausín y Roberto Aramayo Eds., Plaza y Valdés, Madrid, 2008., pp. 379-390.

CRESPO SÁNCHEZ, Javier, «El tema de nuestro tiempo, aún: Ortega y la crisis de la razón», en *Bitarte*, nº 39, Donostia-San Sebastián, 2006, pp. 5-18.

CRESPO SÁNCHEZ, Javier, «El yo y su (tecnológica) circunstancia», en *Cuadernos de Ontología*, nº 7, Donostia-San Sebastián, 2007, pp. 422-431.

CRESPO SÁNCHEZ, Javier, «Ortega, el final de la filosofía y la tarea del pensamiento», *Revista de estudios Orteguianos*, nº 13/14, Madrid, 2007, pp. 182-202.

CRUZ VÉLEZ, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970.

CSEJTEI, Dezso, «El cartesianismo de la vida (La influencia de Descartes sobre la filosofía madura de Ortega y Gasset)», en *Teorema*, Vol. XVI/1, 1996, pp. 87-104.

D'AGOSTINI, Franca, *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, trad. de Mario Pérez Gutiérrez, Cátedra, Madrid, 2000.

DEFEZ I MARTÍN, Antoni, «Verdad, conocimiento y realidad en Ortega», *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 6, 2003, pp. 119-132.

DESCARTES, René, *Discurso del método*, trad. esp. de Manuel García Morente, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*, trad. esp. de Manuel García Morente, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

DESCARTES, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. esp. de Juan Manuel Navarro Cordón, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. esp. de Julián Marias, Alianza Universidad, Madrid, 1986.

DOMINGO MORATALLA, Tomás, «La hermenéutica de la metáfora, de Ortega a Ricoeur», en *Revista Digital Especulo*, nº 24.

DOMÍNGUEZ REY, Antonio, «Predicado en busca de sujeto. La nueva lingüística de Ortega y Gasset», en A.-T. Tymieniecka (ed.), *Anacleto Husserliana LXVIII*, 2000, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, pp. 255-286.

DOMÍNGUEZ, A., MUÑOZ, J., SALAS J. de (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Estudios, Cuenca, 1997.

DUST, Patrick H. (ed.), *Ortega y Gasset and the question of modernity*, Minneapolis, Prisma Institute, 1989.

DUST, Patrick H., «Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy», en *Isegoría*, N°7, Madrid, 1993, pp. 123-134.

ECHEVERRÍA, Javier, «Ortega y Gasset como estudioso de Aristóteles y Leibniz», en *Teorema*, vol. XIII, n° 3-4 (1983), pp. 431-444.

ECHEVERRÍA, Javier, «Sobrenaturalidad y sociedad de la información», en *Revista de Occidente*, n° 228, Mayo 2000, pp. 19-32.

ECHEVERRÍA, Javier, *Los señores del aire. Telépolis y el tercer entorno*, Destino, Barcelona, 1999.

ELORZA, Antonio, *La razón y su sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 1984.

FARTOS MARTÍNEZ, Maximiliano, «Analogía entre Kant y Ortega y sentido de la filosofía», en *Arbor*, vol. 114, n° 445, enero 1983, Madrid, pp. 1983.

FERREIRO LAVEDÁN, María Isabel, *La teoría social de Ortega y Gasset, los usos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Los caracteres de la edad contemporánea*, Revista de Occidente, Madrid, 1976

FLOREZ MIGUEL, Cirilo, «Dos modos de pensamiento, Ortega y Heidegger», en *Cuadernos de Pensamiento*, n° 4, 1989, pp. 39-55.

FLOREZ MIGUEL, Cirilo, «La razón histórica y el cambio de paradigma en historia, de la conciencia a la acción», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 11, 1974, pp. 279-294.

FLOREZ MIGUEL, Cirilo, «Racionalidad y teoría de la acción en Ortega y Gasset», en *Studia Zamorensia*, vol. 4, 1983, pp. 283-300.

FLÓREZ, «Ramiro, Historiología y hermenéutica en Ortega», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n° 14, 1987, pp. 69-91.

FLÓREZ, Ramiro, «El Hegel de Ortega», en *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 253-271, 1983.

FORNET-BETANCOURT, Raúl, «Dos aproximaciones filosóficas al problema de la técnica, Ortega y Heidegger», en *Cuadernos Americanos*, vol. V, n° 29, 1991, pp. 200-235.

FRAILE, Guillermo, *Historia de la Filosofía (Vol. III, Del Humanismo a la Ilustración)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000.

FRAILE, Guillermo, *Historia de la filosofía española*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1972.

GADAMER, Hans-Georg, «Wilhelm Dilthey y Ortega y Gasset, un capítulo de la historia intelectual de Europa», en *Revista de Occidente*, Mayo 1985, n° 48-49, pp. 77-89.

GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1951, [t. c., Verdad y Método, Sígueme, Salamanca, 1977].

GAETE, Arturo, *El sistema maduro de Ortega*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1962.

GALZACORTA, Iñigo, «Filosofía e imagen del mundo en la crítica heideggeriana a la modernidad», en *Imagen del mundo y filosofía*, Editado por Iñigo Galzacorta y Julián Pacho, Publicaciones del Departamento de Filosofía, Universidad del País Vasco, San Sebastián, 2004.

GALZACORTA, Iñigo, *Modernidad, filosofía y metafilosofía en Heidegger, Un análisis en torno a los Beiträge zur Philosophie*, Tesis doctoral, Donostia-San Sebastián, 2008.

GANDER, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001.

GAOS, José, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, Ed. de José Lasaga, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.

GARAGORRI, Paulino, «Ni relativismo ni absolutismo», en *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Madrid, 1968.

GARAGORRI, Paulino, *Introducción a Ortega*, Alianza, Madrid, 1970.

GARAGORRI, Paulino, *Unamuno y Ortega*, Salvat Ed., Madrid, 1972.

GARCÍA AGUILAR, Luis, «En torno a la noción del ser en Ortega. Acerca de algunos interrogantes e incertidumbres que se plantean en los vectores ontológico y epistemológico de la filosofía orteguiana», en *Endóxa, Series filosóficas*, nº 11, 1999, UNED, Madrid, pp. 321-357.

GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco, «Ontología y sociología en Ortega y Gasset», Universidad de Granada, Granada, 1993.

GARCÍA-BARÓ, Miguel, «De la soledad radical», en *Ortega y la fenomenología. Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, UNED, Madrid, 1992.

GARCÍA-GÓMEZ, Jorge, *Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.

GARCÍA-MATEO, Rogelio, «José Ortega y Gasset und das moderne Spanien», en *Stimmen der Zeit*, Heft 12, Dezember 1983, Verlag Herder Freiburg, pp. 813-824.

GARRIDO, Manuel, «El yo y la circunstancia», en *Teorema*, vol. XIII, nº 3-4, pp. 309-343, 1983.

GIL VILLEGAS M., Francisco, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad (1900-1929)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio, *Unamuno y Ortega*, Università Gragoriana, Roma - Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1987.

GRACIA, Jordi, *Ortega y Gasset*, Prisa Ediciones, Madrid, 2014.

GRASSI, Ernesto, *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, Anthropos, Barcelona, 2003.

GRASSI, Ernesto, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Anthropos, Barcelona, 1993.

GRASSI, Ernesto, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Barcelona, 1999.

GRAY, Rockwell, *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad. Una biografía humana e intelectual*, Espasa Calpe, Madrid, 1994.

GUTIÉRREZ POZO, Antonio, «Aportaciones para un concepto crítico de la filosofía en el pensamiento de Ortega y de Adorno», en *Enrahonar*, n^a 27, 1997, pp. 129-152.

GUTIÉRREZ POZO, Antonio, «De la crisis escéptica de las ciencias modernas a la fundamentación fenomenológica de la verdad. Husserl y Ortega», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXVII, n^o 2, (Primavera 2001), pp. 255-283.

GUTIÉRREZ POZO, Antonio, «El método fenomenológico de la intuición en Husserl y Ortega», en *Alfa*, Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía, Granada, n^o 3, 1998, pp. 73-88.

GUTIÉRREZ POZO, Antonio, «La forma ensayística de la filosofía de la razón vital», en *Themata*, Sevilla, n^o 19, 1998, pp. 73-92.

GUTIÉRREZ POZO, Antonio, «La teoría fenomenológica del 'Logos' en la filosofía de la razón vital de Ortega», en *Contextos*, XVI/31-32, pp. 235-266.

GUTIÉRREZ POZO, Antonio, «Metáfora e ironía, claves de la razón vital», en *Daimon*, n^o 20, enero-junio 2000, pp. 107-123.

GUTIÉRREZ POZO, Antonio, «Obra de arte y metáfora en la estética de la razón vital», en *Ágora*, Papeles de Filosofía, Vol. 19, n^o 1, 2000.

GUTIÉRREZ POZO, Antonio, «Razón vital y fenomenología (Génesis del raciovitalismo orteguiano)», en *Pensamiento*, vol. 51, n^o 199.

GUTIÉRREZ POZO, Antonio, «Vida, Conciencia y 'Logos'. La renovación de la fenomenología en la filosofía raciovitalista de Ortega y Gasset», en *Apuntes Filosóficos*, 21, 2002, pp. 89-105.

GUTIÉRREZ POZO, Antonio, *La aurora de la razón vital. Fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset*, Mileto Ediciones, Madrid, 2003.

HABERMAS, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985 [t. c., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1989].

HABERMAS, Jürgen, «Die Moderne -ein unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze», Leipzig 1990, Reclam Verlag, Leipzig, 1990.

HARO HONRUBIA, Alejandro, *La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset. Contribución al análisis de las diferentes dimensiones que los conceptos «Hombre masa» y «Hombre minoría» adoptan a lo largo de la evolución del pensamiento orteguiano*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2009.

HEIDEGGER, Martin, «Encuentros con Ortega y Gasset», *Humboldt*, Hamburgo, n^o 24, 1965.

- HEIDEGGER, Martin, «Überwindung der Metaphysik» (1936-1946), *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, Bd. 7, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, *Holzwege* (1950), en *Gesamtausgabe (Band 5)*, I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Frankfurt am Main, 1977 [t. c., *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid].
- HEIDEGGER, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, en *Gesamtausgabe (Band 20)*, II. Abteilung, Vorlesungen 1923-1944, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1979.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001.
- HÉLLER, Agnes y FEHER, Ferenc, *Políticas de la postmodernidad*, Península, Barcelona, 1989.
- HERNÁNDEZ SAAVEDRA, Miguel Ángel, *Ortega y Gasset, la obligación de seguir pensando*, Dykinson, Madrid, 1996.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo, Hegel, «Ortega y el 'Ensayo sobre la limitación'», en *Razón, Libertad y Estado en Hegel*, ed. Universidad Salamanca, pp. 259-269.
- HIERRO, José, «La pérdida del yo en el giro lingüístico», en *Revista de Filosofía*, 3ª época, volumen XII (1999), nº 22, pp. 5-20
- HOLZHEY, H, *Cohen und Natorp (2 Bände)*, Basel/Stuttgart, 1986.
- HÜGLI, Anton; LÜBCKE, Paul (Hg.), *Philosophie im 20. Jahrhundert (Band 1: Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie)*, Rowohlt's Enzyklopädie, Hamburg, 1992.
- HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, trad. esp. de Mario A. Presas, Tecnos, Madrid, 1986.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. esp. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*, trad. esp. de Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza Universidad, 1985.
- HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. esp. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Crítica, Barcelosna, 1990.
- HUSSERL, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, trad. esp. de Elsa Tabering, La Vida del Espíritu, Buenos Aires, 1973.
- INMAN FOX, Edward, «Revelaciones textuales sobre las 'Meditaciones' de Ortega», *Insula*, nº 455, Octubre 1984, p. 4.
- IZQUIERDO ARROYO, José María, «Ortega y Gasset y el problema del 'a priori' de la conciencia», en *Revista Agustiniiana*, vol. XXIV, nº. 73-74 (enero-agosto, 1983), pp. 161-225.

KÖHNKE, Klaus Christian, *Entstehung und Aufstieg des Neokantianismus*, Suhrkamp, 1993.

LA RUBIA PARDO, Francisco, «Meditación del marco: El dialogo de Ortega con la modernidad y la postmodernidad», en *Revista de Estudios Orteguianos*, 8-9, 2004, pp. 149-184.

LAIÍN ENTRALGO, Pedro, *la generación del 98*, Espasa-Calpe, 1997.

LANCEROS, Patxi, *La modernidad cansada*, Libertarias, Madrid, 1994.

LANDGREBE, Ludwig, *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

LASAGA MEDIDA, José, «La llave de la melancolía. Cervantes y la razón vital», en *Revista de Occidente*, n° 288, mayo 2005, pp. 39-60.

LASAGA MEDINA, José, «Crisis de la modernidad. El escenario del siglo XX», en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, n° 742, marzo-abril 2010, pp. 227-240.

LASAGA MEDINA, José, «Del deber a la ilusión (notas para una ética de Ortega)», *Isegoría*, No 10 (1994):158-166

LASAGA MEDINA, José, «El dispositivo filosofía política en el pensamiento de José Ortega y Gasset», en *Circunstancia*, año III, n° 9, 2006.

LASAGA MEDINA, José, «José Ortega y Gasset, entre la vida y la razón», Estudio introductorio a *Ortega y Gasset (Antología)*, Gredos, Madrid, 2012.

LASAGA MEDINA, José, «La Escuela de Madrid: fractura y continuidad», *V Boletín de Estudios y Cultura Manuel Mindán*. Santa Eulàlia de Ronçana: I. G. Santa Eulàlia, 2009, pp. 153-176; y «La invención del orteguismo», *Circunstancia*, año XI, 30 (2013).

LASAGA MEDINA, José, «Las creencias en la vida humana. Una aproximación a la distinción orteguiana entre ideas y creencias», en *Endóxa*, Series filosóficas, n° 4, 1994, UNED, Madrid, pp. 205-231.

LASAGA MEDINA, José, «Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica», en *Revista de Occidente*, n° 293, octubre 2005, pp. 5-26.

LASAGA MEDINA, José, «Notas de la dimensión metafísica del pensamiento de Ortega», en *El Basilisco*, n° 21, Oviedo, 1996, pp. 57-59.

LASAGA MEDINA, José, «Ortega y el neokantismo», en *Instituto, fe y secularidad*, Madrid, 1998, pp. 7-13.

LASAGA MEDINA, José, *Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

LÁZARO CARRETER, Fernando, «Ortega y la metáfora», en *De poética y poéticas*, Cátedra, Madrid, 1990.

LEDESMA PASCAL, Felipe, *Realidad y Ser. Un ensayo de fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*, Editorial Complutense, Madrid, 2001.

LÉVÊQUE, Jean-Claude, «Ortega y Dilthey», en *Hermenéutica y acción*, pp. 193-218, Lluís Álvarez (ed.), Junta de Castilla y León, 1999.

- LLANO ALONSO, Fernando H., CASTRO SÁENZ, Alfonso (ed.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M^a Teresa (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a Vieja y nueva política*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- LORENZO ALQUÉZAR, Rafael, *El concepto de creencia en Ortega*, Tesis doctoral, UNED, 1999.
- LUENGO RUBALCABA, Jorge, «Crisis de la 'Crítica de la razón histórica' en Ortega», en *Letras de Deusto*, n^o 86, vol. 30, enero-marzo, 2000, pp. 177-192.
- LYNCH, Enrique, «La perspectiva y la crítica del conocimiento», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, CXXXV, n^o 403-404, (enero-marzo 1984), pp. 81-92.
- LYOTARD, Jean-François, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- MAEZTU, Ramiro, *La crisis del humanismo. Los principios de autoridad, libertad y función a la luz de la guerra*, Editorial Minerva, Barcelona, 1919.
- MARÍAS, Julián, *Acerca de Ortega*, Revista de Occidente, Madrid, 1971.
- MARÍAS, Julián, *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- MARÍAS, Julián, *Biografía de la filosofía* Alianza Editorial, Madrid, 1954.
- MARÍAS, Julián, *Ortega y tres antípodas, un ejemplo de intriga intelectual*, Revista de Occidente Argentina, 1950.
- MARÍAS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza, Madrid, 1983.
- MARÍAS, Julián, *Ortega. Las trayectorias*, Alianza, Madrid, 1983.
- MARTÍN SERRANO, Máximo, «Ortega y la postmodernidad (En torno a la superación del mundo moderno)», en *Hermenéutica y acción*, pp. 243-305, Lluís Álvarez (ed.), Junta de Castilla y León, 1999.
- MARTÍN, Francisco José, «Don Juan o el sentido ético-estético de la cultura en Ortega. Pensar España, tradición y modernidad», en *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa, Quaderni di Acme*, 48, 2001, Milano, pp. 185-202.
- MARTÍN, Francisco José, «El horizonte de la desdicha: (el problema del mal y el ideal ascético en Azorín)», en *Anales de Literatura Española*, n^o 12, 1996, pp. 175-201.
- MARTÍN, Francisco José, «Hacer concepto. *Meditaciones del Quijote* y filosofía española», en *Revista de Occidente*, n^o 288, mayo 2005, pp. 81-105.
- MARTÍN, Francisco José, «La difícil conquista de la modernidad», en *Archipiélago*, n^o 58, Noviembre de 2003, pp. 88-93.
- MARTÍN, Francisco José, «La raíz humanista del pensamiento español», en *El Basilisco*, n^o 21, Oviedo, 1996, pp. 90-92.

MARTÍN, Francisco José, «Ortega: la modernidad del pensamiento en español», en *Revista de Occidente*, nº 293, octubre 2005, pp. 27-43.

MARTÍN, Francisco José, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

MARTÍNEZ BONATI, Felix, «El posmodernismo de Ortega y Gasset», en *Mester*, nº 29, pp. 1-27, 2000.

MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent, «Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo», en *Ortega y la fenomenología*, Actas de la 1ª Semana española de Fenomenología, UNED., Madrid, 1992, pp. 167-180.

MARTÍNEZ, Francisco José, «La metafilosofía en tanto que superación de la filosofía en la obra de Marx, Heidegger y Ortega», en *Filosofía de la filosofía*, O. Nudler (ed.), Trotta, Madrid, 2010, pp. 423-454.

MARTÍNEZ, MARZOA, Felipe, *Historia de la filosofía (2 vol.)*, Istmo, Madrid, 2003.

MASSA RINCÓN, Fscó. Javier, *El concepto de 'naturaleza' en Ortega y Gasset*, Editora Universitaria, Barcelona, 1996.

MASSO LAGO, Noé, *El joven Ortega. Anatomía de un pensador adolescente*, Ellago Ediciones, Castellón, 2006.

MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel, *la Generación del 14. Una aventura intelectual*, Siglo XXI, Madrid, 2006.

MERMALL, Thomas, «Experiencia, teoría, retórica, el paradigma de Ortega y Gasset», en *El ensayo, entre la filosofía y la literatura*, ed. Comares, Granada, 2002, pp. 157-172.

MITCHAM, Carl, «La transformación tecnológica y la crisis de los deseos», en *Revista de Occidente*, nº 228, Mayo 2000, pp. 33-52.

MITCHAM, Carl: *¿Qué es filosofía de la tecnología?*, Anthropos, 1989

MOLINUEVO, José Luis, «Fichte y Ortega (II). Héroe o ciudadano. El mito de Don Quijote», en *Daimon*, Revista de Filosofía, 1994, nº 9, pp. 341-358.

MOLINUEVO, José Luis, «Fichte y Ortega (III). Superación del idealismo», en *Trabajos y días salmantinos*, Homenaje a D. Miguel Cruz Hernández, Salamanca, Anthema, 1998, pp. 225-242.

MOLINUEVO, José Luis, «La deshumanización del arte en clave de futuro pasado», en *Revista de Occidente*, nº 168, Mayo 1995, pp. 43-60.

MOLINUEVO, José Luis, «Literatura y filosofía en Ortega y Gasset», en *Revista de Occidente*, nº 132, Mayo 1992, pp. 69-94.

MOLINUEVO, José Luis, «Ortega y la Argentina, la modernidad alternativa», en *Ortega y la Argentina*, ed. Molinuevo, J. L., Fondo de Cultura Económica, 1997, Madrid, pp. 95-108.

MOLINUEVO, José Luis, «Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico», en *Revista de Occidente*, nº 228, Mayo 2000, pp. 3-18.

MOLINUEVO, José Luis, «Salvar a Fichte en Ortega», en *Azafea III*, 1990, 103-150.

- MOLINUEVO, José Luis, *El idealismo de Ortega*, Narcea, Madrid, 1984.
- MOLINUEVO, José Luis, *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid, 2002.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel, «La idea de cultura en Simmel como fuente de inspiración para Ortega», en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011, pp. 173-196.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel, *La cultura en Ortega: ámbito en el que se realiza la cultura humana* (Tesis doctoral), UNED, Madrid, 2011.
- MONTERO MOLINA, Fernando, *El problema del yo en la filosofía del siglo XX*, Universidad de Valencia, 1981.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid, 1968.
- MUGUERZA, Javier; CEREZO, Pedro (eds.), *La filosofía hoy*, Crítica, Barcelona, 2000.
- MUÑOZ, Jacobo, «Los límites de la creencia», en *Themata. Revista de Filosofía*, nº 16, 1996, pp. 243-250.
- MUÑOZ, Jacobo, *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, A. Machado Libros, Madrid, 2002.
- NATORP, Paul, *Descartes' Erkenntnisstheorie*, Gerstenberg Verlag Hildesheim, 1978.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel, «Metáfora e interpretación. Un giro hermenéutico aislado», en *Perspectivas del pensamiento contemporáneo (vol. I)*, Juan M. Navarro Cordón (Coord.), Ed. Síntesis, Madrid, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia*, Austral, Madrid, 2000.
- OLÍAS GALBANO, Encarnación, «Nada moderno y muy siglo XXI», en *Basilisco*, 2ª Época, nº 32, pp. 57-58.
- OLLIG, Hans-Ludwig, *Der Neukantianismus*, Stuttgart, 1979.
- OLMO GARCÍA, Francisco Javier, «Husserl en los textos de Ortega», *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. XVIII, ed. Universidad Complutense, Madrid, 1983, pp. 97-111.
- ORRINGER Nelson R., *Cohen (1842-1918)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2000.
- ORRINGER, Nelson R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979.
- ORTEGA SPOTTORNO, José, *Los Ortega*, Santillana, Madrid, 2003.
- OVEJERO BERNAL, Anastasio, *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología postpositivista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- PACHO, Julián, «Filosofía e imagen científica del mundo», en *Imagen del mundo y filosofía*, Ed. por Iñigo Galzacorta y Julián Pacho, Publicaciones del Departamento de Filosofía, Universidad del País Vasco, San Sebastián, 2004, pp. 23-40.

PACHO, Julián, «La imagen científica del mundo y el final de la filosofía según Heidegger», en *Imagen del mundo y filosofía*, Editado por Iñigo Galzacorta y Julián Pacho, Publicaciones del Departamento de Filosofía, Universidad del País Vasco, San Sebastián, 2004, pp. 139-156.

PACHO, Julián, *Los nombres de la razón, ensayo sobre los conceptos de razón y naturaleza en la tradición occidental*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1997.

PARDO, José Luis, «A vueltas con la modernidad», en *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 30, 1996, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, Madrid, pp. 251-256

PAREDES MARTÍN, M^a del Carmen, «Ortega y la crisis de la cultura», en *Ortega y Gasset: pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad de Salamanca, 1994, pp. 101-117.

PAREDES, M^a del Carmen, «Dimensiones fenomenológicas de la creencia», en *Estudios sobre la creencia en Ortega (II)*, Jaime de Salas y Carmen Rodríguez Santos (ed.), Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 1994.

PELLICANI, Luciano, «La teoría epistemológica de Ortega y Gasset», en *Cuadernos hispanoamericanos*, CXXXV, nº 403-404, (enero-marzo 1984), pp. 71-79.

PELLICANI, Luciano, «Ortega, sociólogo de la modernidad», en *Leviatán*, II Época, Otoño 1985, nº 21, pp. 121-135.

PEÑALVER, Patricio y VILLACAÑAS, José Luis, *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

PICÓ, Josep, *Cultura y modernidad. Seducciones y desengaños de la cultura moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

PINILLOS, José Luis, «Las Investigaciones Psicológicas de Ortega», *teorema*, vol. XIII/3-4, Universidad Complutense, Madrid, 1983.

POSER, Hans, «Ortega, una reflexión sobre los principios y el nuevo modo de pensar», en *Revista de Occidente*, nº 132, Mayo 1992, pp. 95-105.

PRESAS, Mario A., «Ortega, el abandono de la fenomenología», en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, vol. 8, nº 15-16, 1985, pp. 83-105.

RÁBADE ROMEO, Sergio, *Método y pensamiento en la Modernidad*, Narcea, Madrid, 1980.

RÁBADE ROMEO, Sergio, *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*, Editorial Humanitas, Madrid, 1983.

REGALADO GARCÍA, Antonio, *El laberinto de la razón, Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990.

REIGEN, W. van, *Die authentische Kritik der Moderne*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1994.

RIEDEL, Manfred, «Filosofar tras el 'final de la filosofía'. Sobre la cuestión del pensar en la edad de la ciencia», en *Éndoxa*, Series Filosóficas, nº 12, 2000, UNED, Madrid, pp. 33-50.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón, «Autonomía y objetividad. Apuntes para una revisión de la hermenéutica heideggeriana de la filosofía moderna», en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VI, nº 10, pp. 379-394.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón, «Ortega y la reforma de la noción de ser», en *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. XVIII, ed. Universidad Complutense, Madrid, 1983, pp. 35-49.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid, 1988.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997.

RODRÍGUEZ HUESCAR, Antonio, *Con Ortega y otros escritos*, Taurus, Madrid, 1964.

RODRÍGUEZ HUESCAR, Antonio, *Ethos y logos*, UNED, Madrid, 1996.

RODRÍGUEZ HUESCAR, Antonio, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

RODRÍGUEZ HUESCAR, Antonio, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Alianza, Madrid, 1985.

RORTY, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, [t. c., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 2001].

RÜHLE, Volker, «Experiencia de la historia y experiencia histórica (Sobre el concepto de consciencia histórico-efectual en Gadamer)», en *Isegoría*, 4, 1991, pp. 74-87.

RUIZ FERNANDEZ, Jesús, *La idea de filosofía en Ortega y Gasset*, Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 2009.

SÁEZ RUEDA, Luis, *El conflicto entre continentales y analíticos*, Crítica, 2002.

SÁEZ RUEDA, Luis, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001.

SALAS, Jaime de, «El quijotismo de Ortega y el héroe en las Meditaciones», en *Revista de Occidente*, nº 288, mayo 2005, pp. 61-80.

SAN MARTÍN, Javier (ed.), *Ortega y la fenomenología. Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, en Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid, 1992.

SAN MARTÍN, Javier, «La fenomenología y la crisis de la cultura», en *Filosofía y Cultura*, vol. XXI, 1992, pp. 405-451.

SAN MARTÍN, Javier, *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994.

SAN MARTÍN, Javier, *Fenomenología y cultura*, Tecnos, Madrid, 1998.

SAN MARTÍN, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid, 1986.

SAN MARTÍN, Javier, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.

SAN MARTÍN, Javier; MORATALLA, Domingo: *Las dimensiones de la vida humana*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

SÁNCHEZ MIÑAMBRES, Jacinto, «El tema de nuestro tiempo, una encrucijada posmoderna», en *Cuadernos Azafes*, Universidad de Salamanca, nº 1, 1996, pp. 73-82.

SÁNCHEZ YUSTOS, Policarpo, «Arqueología de la modernidad», en *Revista de Filosofía*, vol. 34, nº 2, 2009, pp. 115-137.

SANFÉLIX, Vicente, «¿Cabe la filosofía en una cultura humanista?», en *Pensar la filosofía hoy*, coord. por José Ignacio Galparsoro, Plaza y Valdés, Xabier Insausti, 2010, pp. 53-76

SAVIGNANO, Armando, «El 98 y la filosofía europea», *Anuario filosófico* (Ejemplar dedicado a: *La Filosofía Española en la crisis de fin de siglo (1895-1905)*), pp.71-90.

SCHNÄDELBACH, Herbert, *Philosophie in Deutschland*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999.

SEVILLA, José Manuel, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Anthropos, Barcelona, 2011.

SHAW, Donald, *La generación del 98*, Cátedra, Madrid, 1978.

SILVER, Philip W., *Fenomenología y razón vital. Génesis de 'Meditaciones del Quijote' de Ortega y Gasset*, trad. esp. de Carlos Thiebaut, Alianza, Madrid, 1978.

SILVER, Philip W., «Ortega, Husserl y Aristóteles», en *Diálogos*, 1976

SIMMEL, Georg, «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Península, Barcelona, 1988.

SIMMEL, Georg, *Der Konflikt der modernen Kultur*, en Gesamtausgabe Band 16, Suhrkamp, 1999.

SOBREVILLA, David, «La crítica orteguiana a 'Ser y Tiempo' de Heidegger», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XIII, nº 1 (marzo 1987), pp. 59-71.

SOBREVILLA, David, «La ontología de Ortega y Gasset. Exposición y crítica», en *Eco*, Buchholz, Bogotá, nº 160 (febrero 1974), pp. 386-403.

SUBIRATS RÜGGEBERG, Eduardo, «El humanismo retórico y el ataque a la modernidad», en *Cuadernos hispanoamericanos*, CXXXV, nº 403-404, (enero-marzo 1984), pp. 209-216.

SUBIRATS RÜGGEBERG, Eduardo, «La 'razón vital' o el desencanto de la modernidad», en *Cuadernos del Norte*, nº 21, Oviedo, 1983, pp. 2-6.

SZILÁGYI, István, «Europeísmo y modernidad (Ortega y la generación del 98)», en *El 98 a la luz de la literatura y la filosofía*, Szeged, 1999, pp. 88-98.

TALVET, Jüri, «Describir la modernidad: Gracián, Ortega, Lotman», en *Entretextos*, Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura, nº 1, Granada, mayo 2003.

TOULMIN, Stephen, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Península, Barcelona, 1990.

- UNAMUNO, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, Austral, Madrid, 2007.
- UNAMUNO, Miguel, *Obras Completas*, tomo VIII, Biblioteca Castro, Madrid, 2007.
- UNAMUNO, Miguel, *Obras Completas*, tomos III y IX, Escelicer, Madrid, 1968-1970.
- VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- VELA, Fernando, *Ortega y los existencialismos*, Revista de Occidente, Madrid, 1961.
- VELÁZQUEZ DELGADO, *Fragmentos de la modernidad. Filosofía de la historia e imperativo de la modernidad en Ortega y Gasset y María Zambrano*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2007.
- VICENS FOLGUEIRA, Joan A., «El 'Descartes' de Ortega. La crítica orteguiana de la filosofía moderna», en *Pensamiento*, vol. 56, n° 214 enero-abril 2000, Madrid, pp. 91-123.
- VILLACAÑAS, José Luis, «Ortega y el monopolio de la modernidad», en *Journal of Iberian and Latin American Studies*, Vol 13, Nos 2-3, August / December 2007, pp. 169-184.
- VILLALOBOS DOMÍNGUEZ, José, «Aurora de la razón radical», en *Retorno crítico de la Modernidad*, ed. J. F. Ortega Muñoz y M. Parmeggiani, Suplemento 2 (1997) de *Contrastes*, pp. 211-230.
- VOLPI, Franco, *El nihilismo*, Siruela, Madrid, 2007.
- VV.AA, *El Madrid de Ortega*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 2006.
- VV.AA, *Ortega en pasado y en futuro*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- VV.AA., *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 2000.
- WALGRAVE, J. H., *La filosofía de Ortega y Gasset*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.
- WIDMER, Hans, «Acotaciones al concepto de filosofía en Ortega y Gasset», *Pensamiento*, vol. 41, n° 161, 1985, pp. 37-55.
- ZAMORA BONILLA, Javier (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013.
- ZAMORA BONILLA, Javier, *Ortega y Gasset*, Plaza Janés, Barcelona, 2002.
- ZUBIRI, Xavier, «La crisis de la conciencia moderna», en *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 335-369.
- ZUBIRI, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- ZUBIRI, Xavier, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios (1944)*, Alianza, Madrid, 1989.