

## EXISTENCIA ARISTOCRÁTICA E HISTORIA EN JOSE ORTEGA Y GASSET

La mayor expresión del pensamiento de la España contemporánea viene representada por José Ortega y Gasset, con el cual su país queda integrado en el contexto europeo, tras un aislamiento demasiado prolongado (1).

Mientras que Unamuno creía en la necesidad de españolizar Europa, Ortega y Gasset mantenía la idea de que España debería europeizarse, alineándose con las posiciones más avanzadas de las que podría extraer la necesaria savia para su renovación.

Lo cierto es que los espíritus más cuidadosos de la época en que vivió nuestro hombre sintieron la necesidad de inaugurar una nueva etapa para España, animados, a veces, por la esperanza de que la futura *praxis* fundamentaría sus cimientos en la epopeya del Cid, para descubrir en él la encarnación del «casticismo» y proyectarlo hacia adelante, confiando en su realización.

Una nueva España viene vislumbrada por Maeztu con el renacimiento del

---

(1) Cfr., E. AGUADO: *Ramiro Ledesma en la crisis de España*, Madrid, 1942; A. TILGHER: *Filosofi e moralisti del Novecento*, Roma, 1944; J. A. P. DE RIVERA: *Obras completas*, Madrid, 1952; F. E. DE TEJADA: «La estela sociológica de José Ortega y Gasset», en *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, volumen II, Bolonia, 1953; R. GUENON: *La crisi del mondo moderno*, Roma, 1953; C. CASCALES: *L'humanisme d'Ortega y Gasset*, París, 1957; M. F. SCIACCA: *La filosofia oggi*, volumen I, Milán, 1958; G. LUCACS: *La distruzione delle ragioni*, Turín, 1959; F. SOLDEVILLA ZUBIBURU: *Historia de España*, tomo VIII, Ariel, Barcelona, 1959; C. CURCIO: *Tradición y espíritu de España*, Sevilla, 1960; JULIÁN MARIAS: *Ortega, circunstancia y vocación*, Madrid, 1960; VELA: *Ortega y los existencialismos*, Madrid, 1961; J. CALMETTE: *Storia di Spagna*, volumen II, Florencia, 1962; E. R. CURTIUS: *Studi di letteratura europea*, Bolonia, 1963; PAULINO GARAGORRI: *Relaciones y disputaciones orteguianas*, Madrid, 1965; G. MANCINI: *Storia della letteratura spagnola*, Milán, 1967; J. EVOLA: *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma, 1969; PÁULINO GARAGORRI: *Introducción a Ortega*, Madrid, 1970; R. VILLARI: *Storia contemporanea*, Bari, 1970; L. PELLICANI: *Antropologia ed etica di Ortega y Gasset*, Nápoles, 1971; G. FERGOLA: *Masse e aristocrazia*, Roma, 1972.

catolicismo ibérico, mientras que Ortega afirma que «España está por hacer»; las enseñanzas de Unamuno serán decisivas para las nuevas generaciones ibéricas. *El Sol* será la revista precursora de las nuevas expresiones, y en ella escribirán, sobre todo, Unamuno y Ortega.

Tras la ruptura violenta con Unamuno, Ortega clarifica de modo más patente su pensamiento y la forma de entender España. La diferencia entre los dos pensadores se advierte en la distinta valoración que dieron a los valores de la cultura: Unamuno prefería a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz; Ortega, a su vez, optaba por Cartesio y Newton. Ello es demostrativo de que para Ortega el racionalismo constituía el rasgo esencial de la tradición europea, al que tenía que adaptarse España, mientras que para Unamuno, aunque los españoles deberían necesariamente encajar en el contexto europeo, todavía tenían que estar atentos a los rasgos característicos y diferenciadores de la tradición «castiza», que sirven de base al misticismo ibérico.

Pero Ortega, precisamente por su racionalismo, no podía aceptar el casticismo y el misticismo de Unamuno, y en la *Defensa del teólogo frente al místico* (2) claramente afirma que el místico es un hombre que tiene poca claridad de ideas y del cual uno no se puede fiar; aquí, aunque no nombra expresamente a Unamuno, la alusión a él es evidente.

A la concepción de la vida entendida por Unamuno como situación trágica en la que el hombre se encuentra solo ante Dios, Ortega contrapone una visión del mundo y de las cosas bien distinta, en la que percibe todo de manera optimista y alegre, en la que los problemas más apremiantes van a afrontarse serenamente, sin la rémora religiosa que en él decididamente ocupa un lugar secundario.

La serenidad frente a la circunstancias, con frecuencia vislumbrada con meditada indiferencia, seguramente ponen de manifiesto que en el pensamiento español hay una manera totalmente cervantina de mirar las cosas (3), lo cual contrasta visiblemente con el sentido trágico de la angustia de Miguel de Unamuno.

El concepto de razón vital, que es una de las ideas centrales de la producción orteguiana, encuentra ya en las *Meditaciones del Quijote* su primera intuición, todavía insuficiente, entendida como oposición al dualismo razón-vida de Unamuno, quien en el *Sentimiento trágico de la vida* se expresó del siguiente modo: «Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre re-

(2) Cfr., JOSÉ ORTEGA Y GASSET: «Defensa del teólogo frente al místico», en *¿Qué es filosofía?* (1958), Revista de Occidente, 6.ª edición, Madrid, 1969, págs. 97-119.

(3) Cfr., Id.: *Meditaciones del Quijote* (1914). Revista de Occidente, Madrid, 1963, páginas 25 y sigs.

sulta que la razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal y nos lo contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida... Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual es, en rigor, ininteligible» (4).

Estas afirmaciones son decididamente rebatidas por Ortega, quien afirma que la actitud contemplativa de los místicos, como, por ejemplo, Miguel de Unamuno, es precisamente la de «los que no quieren trabajar», es decir, la de los holgazanes que en vez de indagar metódicamente prefieren la intuición vacía y estática.

Unamuno aun se anticipó a Ortega en relación con la concepción de la vida como historia. En efecto, él sostiene que el pasado tiene poca importancia; lo que cuenta, ante todo, es «lo que uno quiere ser» (5), y con esta finalidad se refiere al drama de Calderón de la Barca *La vida es sueño*.

La identificación del yo profundo con el ideal soñado, confiere al hombre un carácter histórico, un ideal que surge y se desarrolla en el tiempo.

En efecto, el aspecto existencial más importante es el que se identifica con la realidad imaginativa que se inventa a sí misma en el curso de la historia. Mediante el sueño, el hombre hace aflorar lo que realmente quiere ser, y precisamente el sueño asume un papel principal con respecto a la realidad, al presente que constituye la concretización propia de la creación imaginativa; esta creación imaginativa tiene carácter histórico desde el momento que se realiza en el tiempo.

A estas conclusiones llega precisamente Ortega, quien consigue dar al problema un planteamiento filosófico que supera al literario de Miguel de Unamuno.

Las corrientes de pensamiento en boga en la España del siglo XIX vienen representadas por la Escolástica Tomista, por la dirección objetivista, que tiene en gran estima a Vives y a la investigación personal, y por el krausismo, especie de neoidealismo panteísta que, aunque poco considerado en Alemania por culpa del idealismo, y casi ignorado en Inglaterra, tuvo cierto éxito en España, sobre todo, gracias a Sanz del Río.

Ortega estuvo ciertamente influido por este último aspecto del pensamiento en boga en su país, y posiblemente esto fue lo que le indujo a elegir Alemania como país para llevar a cabo sus estudios; sin embargo, Ortega adoptó una actitud de incompleta adhesión al krausismo, porque los

(4) Cfr., MIGUEL DE UNAMUNO: «Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos», en *Obras completas*, VIII, Madrid, 1967, pág. 162.

(5) Cfr. Id.: *Vita di don Chisciotte e di Sancio*, a cargo de A. GASPARETTI, Milán, 1961, página 30.

principios de esta doctrina, basada en una moral austera y religiosa, chocaban con la concepción aristocrática que él tenía de la vida.

La formación del pensador español tuvo lugar, en buena medida, en el ambiente cultural germánico de su tiempo; en efecto, él se las arregló para acercarse al pensamiento de Goethe y Nietzsche, a los cuales siguió por cuanto a la afirmación de los valores vitales se refiere, y las ideas biológicas de Uexhüll influyeron en la formulación de su «vitalismo».

Del mismo modo, tuvo también presentes las experiencias de Einstein y Köhler y la *Monadología* de Leibnitz. El historicismo de Dilthey tiene muchos puntos de convergencia con el pensamiento de Ortega, quien, sin embargo, se opone decididamente a Kant, cuya «razón pura» se convierte en él en «razón vital».

Muy significativa fue la influencia que sobre Ortega tuvieron Natorp y Cohen (6), pero hay que recordar, sobre todo, el papel que en nuestro autor asumió el pensamiento de Simmel, quien, notorio seguidor de la filosofía de la vida, elaboró una concepción filosófica vitalista-relativista, que entendía la existencia como totalidad orgánica en constante superación, incluyendo en este sistema la propia muerte.

Si la vida se manifiesta como una unidad psicofísica indivisible, el conocimiento permanece autónomo con respecto a la estructura psicológica del individuo; su validez es absoluta en relación con la vida (7).

Como ya es sabido, la estrecha relación entre el ser y el deber ser, entendido este último como valor y elemento ideal, constituye el tema constante de la especulación de Simmel, quien especialmente en su última producción, insiste en el carácter objetivo de los valores, entendidos por él no tanto como formas *a priori*, sino como exigencias ideales. Además de la teoría de los valores, Ortega deduce de Simmel la idea de la relatividad del punto de vista, relatividad que, sin embargo, no cae en un relativismo escéptico (8).

Por consiguiente, la postura de Ortega oscila entre el pragmatismo y el existencialismo; de todos modos, él hace prevalecer en su pensamiento el concepto de vida ascendente, esto es, de vida en la cual destaca el amor por la lucha, el riesgo, la temeridad y la mentalidad aristocrática. Aunque esta postura pudiera inducirnos a compararlo con Nietzsche y Freud, sin embargo, es útil subrayar que Ortega no aprobó nunca el irracionalismo que éstos habían descubierto y revalorizado.

La filosofía de Ortega es también una filosofía de la vida en la que cada

(6) Cfr. PAULINO GARAGORRI: *Introducción, etc.*, Op. cit.

(7) Cfr. JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *Historia como sistema* (1941). 6.<sup>a</sup> edición. Revista de Occidente, Madrid, 1970. págs. 50 y sigs.

(8) Cfr. VELA, Op. cit.

cosa y cada realidad se manifiestan. El vivir coincide con el hacer en el mundo, en la «circunstancia», esto es, en lo que me rodea, en tal medida que el propio yo es y coincide con «mi circunstancia» (9).

El yo y el mundo circunstante son para Ortega dos elementos indivisibles; son la vida misma en la que la existencia personal, en la multiplicidad de sus relaciones con las cosas, da a éstas la realidad. De esta manera resuelve Ortega la oposición entre idealismo y realismo, partiendo de la convicción de que el sujeto y las cosas no pueden existir con independencia.

La realidad se ofrece con tantas perspectivas como las que tiene el hombre mismo, quien con su intuición e inteligencia puede y debe dominar las circunstancias que, una vez hechas propias, se humanizan a través de una razón vital que ni es opuesta ni ajena a la vida. La razón vital no construye conceptos sustitutivos de las cosas, sino que es, a su vez, funcionalidad vital, inseparablemente unida a la razón. En vista de dichos presupuestos, parece ahora evidente que en la concepción existencial del pensador español hay una decidida superación del racionalismo y del escepticismo, contra los cuales él lanza ásperas críticas.

Racionalismo y relativismo son posturas parciales e insuficientes, desde el momento en que el uno salva la razón y mortifica la vida, mientras que el otro salva la vida y elimina la razón. Por consiguiente, estas dos concepciones tienen el defecto de indagar en el hombre de una manera parcial, monodimensional, de suerte que resulta absurdo hablar de vida humana sin referirse a la verdad, ni de la verdad que para subsistir elimine la parte vital (10).

De forma muy parecida a como sucede en los procesos biológicos, también el pensamiento es una función vital, precisamente porque el individuo representa una unidad biopsíquica que manifiesta siempre necesidades vitales; es más —dice Ortega— el pensamiento es un «instrumento» para la vida del hombre, una parte de su organismo que ella regula y gobierna.

Por otra parte, el acto de pensar nos presenta las cosas tal y como son, es decir, que la tarea del pensamiento consiste en reflejar el mundo de las cosas, adaptándose a ellas. El pensar viene definido por Ortega como un verdadero y propio anabolismo, esto es, como aquello que representa la asimilación de lo que cae bajo nuestra atención.

En efecto, el pensamiento se manifiesta de dos maneras a través del conocimiento: bajo el aspecto teórico y desde el punto de vista práctico. Si eliminásemos uno de los dos, caeríamos en el peligro relativista o racionalista.

(9) Cfr. JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *Meditaciones, etc.*, Op. cit., pág. 18.

(10) Cfr. M. F. SCIACCA, Op. cit., págs. 168 y sigs.

lista, por lo que es evidente que la cultura es indispensable para la vida, ya que por medio del pensamiento nos procuramos los medios para resolver nuestros problemas.

El hecho de que Ortega se pasase al historicismo estuvo, con toda certeza, determinado por la influencia que Heidegger tuvo sobre él, con la consiguiente superación de la anterior fase biológico-raciovitalista, y con la afirmación de la historicidad humana en sentido existencialista (11).

Sin embargo, las diferencias existentes entre el filósofo alemán, inclinado más bien al pesimismo, resultan evidentes frente al optimismo orteguiano, para quien la vida no significa «Sein zum Tod» (ser para la muerte), sino por el contrario, la existencia es para la misma vida, desde el momento en que la muerte consiste en un incidente que puede ocurrirle al hombre.

A pesar de todo, no hay que olvidar el papel desempeñado por Heidegger en la formulación historicista del filósofo español, quien tomó, en gran parte, como base la lectura de *Sein und Zeit* para profundizar en su concepción de la historia, que él ya había perfilado al afirmar: «Yo soy yo y mi circunstancia».

«El hombre es un animal que lleva dentro historia» (12) —prosigue nuestro autor— porque la vida, y por consiguiente el hombre, no son algo inmóvil y estático, sino un constante desarrollo y renovación; la vida es historia que presenta un pasado del que extrae sus orígenes y se proyecta hacia un futuro que ella misma se crea.

Por su carácter historicista, el hombre ocupa en el mundo una posición de privilegio con respecto al resto de los seres vivientes que carecen de historia y cuyo estudio, conocido con el nombre de Historia natural, se revela absurdo porque no toma en consideración la vida del individuo, sino que se contenta con limitarse a describir un animal que resulta ser perfectamente idéntico a otro de la misma especie.

Por ser invariable, el mundo animal no tiene historia; el tiempo ni lo condiciona ni lo modifica; «el tigre de hoy —dice Ortega— no es más ni menos tigre que el de hace mil años: estrena el ser tigre, es siempre un primer tigre» (13).

En el caso del hombre, el razonamiento es totalmente distinto, porque aun siendo cierto que él posee el factor constante de su dimensión animal, también lo es que el factor varía, por diferenciarse de una manera individual,

(11) Cfr. id.

(12) Cfr. JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *Una interpretación de la historia universal*. Revista de Occidente. Madrid, 1966, pág. 249.

(13) Cfr. Id.: *Historia como, etc.*, Op. cit., pág. 54.

vivir en determinadas circunstancias de espacio y de tiempo, es decir, de un modo condicionado.

Además, el hombre recoge el cúmulo de anteriores experiencias de las que, de cualquier modo, no puede prescindir para su actuación: él es un «heredero», «y que esto y no otra cosa es lo que le diferencia radicalmente del animal» (14).

A partir de la síntesis entre esta herencia y las dotes corporales y psíquicas individuales, el hombre realiza su propia existencia en el contexto social en que vive, aportando innovaciones y contribuciones a todos los niveles, que modifican la propia estructura del mundo.

Como quiera que el hombre es un creador de mundos, al inventar su vida va entretejiendo con nuevos hilos el orden de preferencias y gustos que componen toda su circunstancia. Y si el mundo que se hereda envuelve al hombre, es, de todos modos evidente que éste, al inventarse otros nuevos mundos, reacciona manifestando su propio dinamismo, preparando a los descendientes una herencia más conspicua.

El devenir histórico se realiza, por lo tanto, dentro de este dinamismo complejo de acciones y reacciones, elementos inseparables que hacen que el mundo en que vive el hombre y aquel otro que inventa en función de los demás, sean distintos.

Ortega define la historia como «el estudio de la realidad humana desde el más remoto pasado hasta los hombres inclusive» (15); de aquí que sólo se pueda comprender la circunstancia humana a través de ella.

La consideración de que la historia es la disciplina fundamental se puede comprender si se tiene en cuenta la crítica que Ortega hace de ciencias como la física, la matemática y la lógica.

Por lo que a la física se refiere, él piensa que aunque la deducción racional y su confirmación mediante los sentidos, sean grandes cualidades de la verdad que aquélla proporciona, son, sin embargo, insuficientes para afirmar que la física sea la verdad más elevada (16).

En efecto, el conocimiento de la física tiene un carácter puramente simbólico, porque entre el mundo natural y el que ofrece la física existe una diversidad infinita; sólo cabe advertir un único punto de convergencia entre estos dos mundos, cuando nos referimos a los experimentos que, no obstante, no nos revelan la naturaleza tal y como es, sino tan sólo una reacción provocada por nosotros (17).

(14) Cfr. Id.: *Ideas y creencias*. Revista de Occidente. Madrid, 1970, pág. 43.

(15) Cfr. Id.: *Una interpretación, etc.*, Op. cit., pág. 104.

(16) Cfr. Id.: *¿Qué es filosofía?*, Op. cit., págs. 52 y sigs.

(17) Cfr. Id.: *Historia como, etc.*, Op. cit., págs. 62 y sigs.

Y, además, concluye el pensador español, la física no puede ser conocimiento porque tiene por objeto la naturaleza e ignora los problemas fundamentales del hombre, quien no sólo posee naturaleza.

Al igual que ella, la plurisecular expresión del pensamiento lógico-matemático ha fallado también; ésta ha constituido una mera ilusión para Occidente, porque las denominadas leyes del pensamiento lógico son invención humana cuyo uso no garantiza la verdad. «Entiende, pues, por verdad un pensar que se refiere a un ser imaginario e intrarreal» (18).

Para Ortega, la preeminencia deriva precisamente del carácter limitado de la física y de la lógica: con la historia se ha permitido captar aquella realidad que escapa a la física y a la lógica y, por este motivo, se convierte en la ciencia propia del hombre. Esta, «hable de lo que hable, está siempre hablando de nosotros mismos, los hombres actuales, porque nosotros estamos hechos del pasado, el cual seguimos siendo, aunque en el mundo peculiar de haberlo sido» (19).

La historia, la cual no debe basarse en los viejos manuscritos de archivos e historiografías, es para nuestro autor una verdadera ciencia; ésta no puede limitarse a ir componiendo, como si de un mosaico se tratara, la serie de hechos acaecidos; tampoco puede ser una síntesis que recopile documentos de oficina, sino que, ante todo, deberá ser una construcción.

Si se quiere hacer de la historia una auténtica disciplina, ella, al igual que todas las ciencias —dice Ortega— deberá estar formada por cuatro elementos:

- 1) Un núcleo *a priori*, o sea, el análisis del tipo de realidad cuya investigación estamos tratando de llevar a cabo: la materia en la física, el hecho histórico en la historia.
- 2) Un sistema de hipótesis que revele este número *a priori* en los hechos observables.
- 3) Una zona de inducción directa a partir de estas hipótesis.
- 4) Una vasta periferia rigurosamente empírica, descripción de puros hechos o datos.

La proporción según la cual estos cuatro elementos se han de combinar, depende de la fisiología propia de cada ciencia. Una vez comprobado que la historia tiene de común con la física y con todas las demás ciencias empíricas la historiología, es decir, la ciencia histórica, habrá de poner de relieve su propia e indiscutible originalidad, tratando de no ser manipulación, sino

(18) Id., pág. 61.

(19) Cfr. Id.: *Una interpretación, etc.*, Op. cit., págs. 101 y sigs.



descubrimiento de la realidad, a la que deberá tomar como punto de partida y con la que siempre deberá de estar en contacto.

Mientras que la física se limita a sus métodos operativos, la historia no se identifica con sus técnicas secundarias, como, por ejemplo, con la lingüística, con la estadística, etc. La historia, precisamente por configurarse como verdadera ciencia, tiene necesariamente que superar sus métodos y sus técnicas más o menos especializadas, en consideración a que los métodos históricos tienen esencialmente la misión de aportar hechos a la historia.

Los antiguos griegos no tuvieron una reflexión teórica acerca de la historia, porque su forma de concebir la vida anulaba a la propia historia: Los acontecimientos históricos eran contingencias extrínsecas que recaían sucesivamente sobre un determinado individuo o pueblo. Los acontecimientos históricos venían así a configurarse como faltos de sentido y sin ley de ningún tipo, en consideración a que venían determinados por el caso.

Precisamente, como consecuencia de dichos presupuestos, no podía surgir una ciencia de la historia, ya que la ciencia es posible siempre que exista alguna ley que pueda descubrirse. Para Platón y Aristóteles sólo lo universal podía constituir el objeto del conocimiento científico, mientras que lo particular en cuanto tal, caía fuera de la ciencia. Para estos antiguos pensadores, la filosofía, la matemática, etc., eran ciencias, pero no la historia, que al ocuparse del mundo del hombre, que no es tan estable y sólido como el del ser, no supera el conocimiento probable.

De todos modos, Ortega no acepta estas convicciones que limitaban la historia a una serie de acontecimientos individuales y fortuitos: es misión de la historia establecer una distinción entre lo que hay de fortuito y lo que hay de constante.

Con esta finalidad, Ortega expresa su rechazo de la teoría marxista de la historia, que si bien había entrevisto, de manera exagerada y unívoca, un elemento estable en la economía, relegaba al puro rango de superestructuras, simple reflejo y proyección de la mecánica interna de la economía, a otras realidades como el Derecho, el arte, la religión, etc. (20).

La «razón histórica» constituye el método de la nueva ciencia histórica; método que ni es inductivo ni deductivo, porque sólo consiste en narrar y proporcionar la única posibilidad de comprender la realidad humana, que tiene una estructura histórica (21).

(20) Cfr. *Lo Spettatore*, traducción italiana de C. DEL BO. Milán, 1960, II, páginas 171-89.

(21) Cfr. Id.: *Historia como, etc.*, Op. cit., pág. 49, en la que ORTEGA dice, entre otras cosas: «Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar con una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así "porque" antes hizo tal otra y fue de tal otro modo.»

La razón histórica nos permite entender el presente mediante el pasado que, para Ortega, es el momento de identificación del hombre, es decir, de lo que tiene de cosa, de inexorable y fatal. En efecto, el pasado no se compone de las experiencias habidas por el individuo, sino que en él están comprendidas las experiencias que la humanidad ha tenido en el pasado y que la sociedad en que se halla inmerso le proporciona.

El hombre refleja a la propia sociedad, y por ello puede decirse que la historia es un sistema, el conjunto de las experiencias de los individuos que forman una cadena única, cuyos eslabones carecerían de sentido de no estar engarzados. De esta manera, no se podría comprender lo que es el hombre racionalista europeo, de no tener bien presente lo que fue el ser cristiano, lo que fue el ser cristiano sin saber lo que fue el ser estoico, y así sucesivamente.

Las experiencias —dice Ortega— se articulan en forma de «serie dialéctica», dialéctica que hay que entender no como razón lógica, sino como razón histórica que, a diferencia de aquélla no tolera fáciles anticipaciones, sino que se atiene al conjunto de hechos y tiene en cuenta la serie de experiencias y nexos concurrentes.

Para el pensador español, oponer la razón histórica a la razón pura no quiere decir que haya que caer en el irracionalismo, porque aquélla «es aún más racional que la física, más exigente que ésta. La física renuncia a entender aquello de que ella habla. Es más, hace de ésta ascética renuncia, su método formal... La razón histórica, en cambio, no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el por hacer de que proviene: ve cómo se hace el hecho» (22).

La razón histórica es, por consiguiente, *ratio, logos*, concepto riguroso y, sobre todo, no se halla, como quería Hegel, quien proyectaba sobre ella el formalismo de su lógica, fuera de la historia; la razón histórica es una razón que se encuentra precisamente en la historia (23).

En el pensamiento orteguiano, la razón histórica y la razón vital representan dos métodos de investigación y conocimiento adecuados a la única realidad radical, esto es, adecuados a la vida. Pero aunque la razón histórica tenga un carácter biológico y la razón vital un carácter autobiográfico, no hemos de llegar a la conclusión de que tenga que haber por ello una distin-

(22) Id., págs. 65 y sigs.

(23) «No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente "lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón", la revelación de una realidad trasciende a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías», id., pág. 65.

ción. La razón histórica no es más que la proyección en el plano social de lo que la razón vital representa en el plano individual.

La razón histórica constituye, en efecto, la superación de la razón vital, pero no por ello la niega, porque aunque quede sometida a aquélla, ésta mantiene su validez en el ámbito individual; el otro método exige una mayor comprensión del sujeto.

Ortega pretende extraer del estudio de la historia las formas y estructuras que ha tenido la vida humana; este estudio no se detiene, sin embargo, en sujetos o en vidas en sí mismas, sino que trata de recoger las condiciones objetivas en que viven inmersos los individuos o, en otros términos, intenta seguir el *item* evolutivo de la estructura objetiva de la vida. El concepto de generación ocupa un lugar central en este estudio.

Dice Ortega: «La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre el que ésta ejecuta sus movimientos» (24).

Ortega se opone así a la concepción de que la historia sea exclusivamente colectivista o exclusivamente individualista; no se puede, efectivamente, «separar a los "héroes" de la masa», la cual, aunque inerte, al conceder su apoyo o al hacer frente a las personalidades creadoras determina un dualismo fundamental en relación con los individuos superiores. «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 la que los hombres más enérgicos han operado sobre las masas, dándoles una determinada configuración. Esto implica cierta comunidad básica entre los individuos superiores y la muchedumbre vulgar» (25).

La concepción aristocrática del hombre y de la vida que caracteriza el pensamiento orteguiano se puede fácilmente advertir en los términos «masa» o «muchedumbre» que designan a la colectividad; este aristocraticismo de Ortega se pone especialmente de manifiesto en su forma de concebir el arte (26), forma que el hombre vulgar no puede comprender porque éste se halla alejado de lo que son sus intereses, y ello porque no reconoce más experiencia que la que ha adquirido con la práctica.

El verdadero arte, el arte nuevo, está hecho «para artistas y no para la masa de los hombres, un arte de casta y no democrático». Ante la obra de arte, el pueblo se siente humillado, palpa su propia inferioridad que de ma-

(24) Cfr. Id.: *El tema de nuestro tiempo* (1923). 12.<sup>a</sup> edición. Madrid, 1968, páginas 14 y sigs.

(25) Id., pág. 14.

(26) Cfr. Id.: *La deshumanización del arte* (1925). Revista de Occidente. Madrid, 1964.

nera negativa lo diferencia de la élite espiritual. El arte —prosigue Ortega— es «arte de privilegio, de nobleza de temperamento, de aristocracia instintiva» (27).

La expresión más avanzada del arte hace más profunda la distinción entre los dos polos opuestos, es decir, entre el hombre especialmente dotado que constituye la minoría, y el hombre vulgar que constituye la mayoría.

La distinción aristocrática entre «los hombres egregios» y «los hombres vulgares», que Ortega infiere de la casta, hallará su máxima expresión en el tema político y en la interpretación de la historia, tal y como viene configurada en *La rebelión de las masas* y en *España invertebrada*.

Para Ortega, el crepúsculo de Occidente es en buena medida resultado de la rebelión de las masas, que con su vulgaridad rompen equilibrios superados y para ellos humillantes. «Masa es todo aquél que no se valora a sí mismo —para bien o para mal— por razones especiales, sino que se siente "como todo el mundo" y, sin embargo, no se angustia, se siente a gusto al encontrarse idéntico a los demás» (28). Contrapuesto a esta masa aparece el hombre excelente que ni es petulante ni se cree superior a todos, sino que exige más a los demás, aunque con frecuencia no pone en práctica todas sus intenciones.

La división entre masa y élite no corresponde a una división social entre superiores e inferiores, porque tan hombre excelente puede ser un obrero, como hombre masa puede ser un noble. Para Ortega, el hombre noble no es aquel de la vieja y reaccionaria aristocracia, sino el que guía las masas, las cuales, al adquirir conciencia y madurez, pretenderán exclusivamente para ellas, lo que antes pertenecía al hombre excelente.

Al llegar a este punto Ortega se pregunta si la sublevación de las masas no tendrá en sí elementos negativos o incluso positivos. En este fenómeno, él honestamente entrevé un aspecto positivo por el hecho de que las masas, al haber alcanzado un bienestar económico que antes era prerrogativa elitista, han conseguido, con toda seguridad, un nivel histórico más avanzado.

Pero cuando las masas reivindican las funciones de gobierno, para las que se necesita una minoría altamente cualificada, el fenómeno pone de manifiesto toda su carga negativa, en cuanto que para nuestro autor, la masa permanece siempre ignorante y, al querer mandar lo hace de manera estúpida y vulgar (29).

(27) Id., págs. 15 y sigs.

(28) Cfr. Id.: *La rebelión de las masas*, Madrid, 1958, pág. 38.

(29) Id., págs. 40 y sigs., ed. *España invertebrada* (1921). 15.<sup>a</sup> edición. Revista de Occidente. 1967.

En vista de estos presupuestos, Ortega claramente sostiene una concepción de la historia «radicalmente aristocrática», precisamente porque «la sociedad humana es aristocrática siempre» (30).

Esta afirmación no deberá inducirnos por ello a creer que Ortega fuese favorable a un estado totalitario, sino que, por el contrario, él adopta una clara postura en contra de las dictaduras europeas de su tiempo, poniendo de manifiesto ideas liberales, casi paternalistas en relación con las masas, a las que debería aplicarse una tutela severa y autoritaria. De estas convicciones va a extraer, después, José Antonio Primo de Rivera muchos principios de sus teorías falangistas (31).

Por lo que al problema exclusivamente económico-social se refiere, Ortega evidencia una cierta simpatía por el socialismo, simpatía que se halla bastante alejada del marxismo, hacia el que Ortega muestra una clara hostilidad cuando trata de sustituir la interpretación económica de la historia por una interpretación revolucionaria, demostrando que de la misma manera que se puede decir que quien manda posee los instrumentos de producción, también se puede demostrar que quien manda posee los instrumentos de destrucción (32). Además, la concepción marxista que afirma la lucha de la clase proletaria es, precisamente, la antípoda de la de Ortega, quien siente el más grande desprecio por la ignorancia del pueblo.

El socialismo de impronta marxista representa un aspecto de la rebelión de las masas, hacia las cuales Ortega no alimenta odio, pero tampoco simpatía. El socialismo orteguiano es de carácter liberal, sin duda alguna *sui generis*, desde el momento que en él falta una vocación reformadora de la sociedad y del Estado.

En esta visión de la historia hay que introducir el razonamiento acerca del concepto de *generación*, que Ortega entiende en un mundo distinto del actual, que la concibe como noción puramente biológica, al aludir solamente a la genealogía del individuo (abuelo, padre, hijo), y que no logra establecer de una manera más o menos precisa un período colectivo que mida cómo va variando la historia.

En efecto, ¿quiénes, de acuerdo con esta noción genealógica, serían los miembros de una generación? Continuamente están naciendo miles de hombres y la distancia entre hijo y padre es variable. La obra de Ortega no está, por lo tanto, pensada en este sentido, sino en sentido metódico, más ge-

(30) Cfr. Id.: *La rebelión, etc.*, Op. cit., pág. 41.

(31) Cfr. Id.: «L'interpretazione bellica della storia», en *Lo Spettatore*, traducción italiana de C. DEL BO, Milán, 1960, II, págs. 171-84.

(32) *Ibidem*.

neral y profundo. Para Ortega, son las generaciones las que hacen la historia, y de la historia son éstas su elemento principal y el núcleo *a priori* (33).

La generación —dice Ortega— comprende el conjunto de hombres que tienen la misma edad, la cual no sólo es edad del organismo, sino que es una forma de vida, un modo de actuar que cambia con el transcurso de los años. El hombre permanece en una determinada edad durante varios años y coincide en tener la misma edad que otros individuos que no tienen exactamente los mismos años, su misma edad orgánica, sino su edad vital, su forma de vida: ser niño, joven, adulto y anciano.

Por consiguiente, la generación se configura en una dimensión esencial como comunidad de edad. Pero lo que esta idea de generación persigue es ver al hombre en su dimensión histórica, es decir, en la medida en que sus acciones pueden convertirse en determinantes de las alteraciones de la estructura de la vida colectiva.

Es necesario que veamos ahora cómo se hallan relacionados, en la vida colectiva, estos factores con estas edades de la vida del hombre. Las cuatro edades antes citadas pueden reducirse a tres, según la forma de actuación social propia de cada una de ellas. En la primera, que va desde la infancia a la juventud y que se extiende hasta los treinta años, el individuo permanece más o menos pasivo; en efecto, permanece en una fase de receptividad y aprendizaje, porque tan sólo en la segunda edad, que va de los treinta a los sesenta años, él va a actuar y a construir.

Lo que a Ortega le interesa es la etapa activa de la existencia humana, o sea, la fase de la influencia histórica que, como ya se ha dicho, se extiende desde los treinta a los sesenta años.

Dicha fase se divide en dos etapas distintas y de signo contrario: desde los treinta a los cuarenta y cinco años el hombre adquiere una conciencia definitiva de sí mismo y de sus propias posibilidades, esto es, de las innovaciones que él mismo y los de su misma edad vital pueden aportar al mundo. Sin embargo, la actitud hacia la generación precedente es más bien polémica, y esta generación dominante girará en torno a los cuarenta y cinco y a los sesenta años.

Mientras que los primeros se esfuerzan en edificar su propio mundo, los otros manifiestan actitudes de defensa para mantener todo lo que han construido. La coetaneidad en sentido estricto sólo se lleva a efecto en el seno de cada uno de estos dos grupos. Se es contemporáneo de aquellos con quienes se convive al mismo tiempo, cualquiera que sea la edad de su vida, aunque

---

(33) «La generación es un conjunto de hombres que tienen la misma edad». En *tomo a Galileo* (1942), Madrid, 1965, pág. 51.

sólo dentro de cada grupo de quince años se hallan los coetáneos, es decir, aquellos que precisamente tienen la misma edad vital, una forma de vida común; en suma, aquellos que constituyen y pertenecen a una generación histórica.

La duración del mundo que cada grupo de coetáneos construye se reduce de esta manera al espacio de quince años, y cada quince años cambia, por consiguiente, la estructura de la vida humana y, con ella, los contenidos históricos.

A través del estudio de las generaciones se ha podido captar el sentido de la circunstancia humana, y ello constituye, del mismo modo, la condición necesaria para hacer la historia que pasa y se mueve según el ritmo de las generaciones (34).

En la generación, en la que se encarna todo cambio de sensibilidad vital, se hallan, según Ortega, los presupuestos para la comprensión del futuro, presupuestos que no consisten en una mera anticipación deducida de prejuicios metafísicos, sino que «nacen unos de otros», o sea, se siguen como los eslabones de una cadena, y por este motivo, ponen en práctica las aspiraciones contenidas en la posición precedente en el mundo real e ideal (35).

De este modo, resulta evidente que dicha profecía no se opone a la ciencia histórica, porque la historia «es sólo una labor científica en la medida en que sea posible la profecía».

Y porque la existencia humana es vida, es decir, proceso según una ley de desarrollo propio, es posible la ciencia histórica. Si la ciencia es un intento de comprender una realidad determinada, se comprende históricamente una situación cuando se la ve surgir, necesariamente, de una situación anterior. De la misma manera que se comprende el pasado, se puede entrever el futuro, cuya previsión, sin embargo, es directamente proporcional al perfeccionamiento del sentido histórico.

Si por una parte las experiencias limitan el futuro del hombre, por otra, contribuyen al enriquecimiento de su ser; en efecto, el progreso «exige que esta nueva forma supere la anterior y que, para superarla, la conserve y la aproveche, que se apoye en ella, que se suba a sus hombros, como una temperatura más alta va a caballo de las otras más bajas» (36). Por lo tanto, el hombre, mientras adopta una nueva forma no se libera de la que tenía antes; tampoco se puede decir que la nueva forma sea mejor, porque es posterior.

(34) Cfr. Id.: *El tema, etc.*, Op. cit., págs. 13 y sigs.

(35) «Las variaciones de la sensibilidad vital, que son decisivas en la Historia, se presentan bajo la forma de generación» (id., pág. 14).

(36) Cfr. Id.: *Historia como, etc.*, cit., pág. 53.

El viejo progresismo se equivoca cuando cree de manera apriorística que el proceder del hombre tiende siempre a lo mejor.

Esto —dice Ortega— sólo puede ser dicho *a posteriori* por la razón histórica; no se trata, por lo tanto, de rebatir la realidad del progreso, prosigue, sino que es necesario corregir la noción que da por descontado este progreso (37). De acuerdo con el viejo progresismo, la circunstancia histórica viene de esta manera determinada, pero de ser esto cierto, vendría a faltar la propia espontaneidad vital. «Al contrario —dice nuestro autor— pienso que toda existencia y, por lo tanto, también la histórica, se compone de instantes puros, cada uno de los cuales es relativamente indeterminado en relación con el anterior, de suerte que la realidad oscila, *piétine sur place*, y no sabe si decidirse por una o por otra posibilidad» (38).

Si el hombre es historia, es evidente que su comprensión sólo podrá tener lugar mediante la razón histórica que narra la única cosa que posee el hombre, o sea, su pasado. La vida, prosigue Ortega, «es un gerundio y no un participio; un hacerse y no un hecho. La vida hay que hacerla» (39); de este modo, la vida se identifica en el pensamiento orteguiano con el hacer humano que cabalmente permite la existencia individual.

Las infinitas posibilidades que se ofrecen ante el hombre, hacen que su existencia sea problemática e indeterminada, por lo que frente a la pluralidad de perspectivas cada hombre deberá de elegir un programa vital, a través del cual podrá manifestar su propia inteligencia y capacidad constructiva.

La propia posibilidad de elección confiere al hombre la libertad, al sus- traerse a toda predeterminación, y al ordenarse su existencia adquiere individualidad consciente y auténtica.

No obstante, la categoría de la autenticidad, de la individualidad es un término aristocrático y elitista del que se hallan excluidas las masas a causa de su mediocridad, y el hombre noble es el artifice personal de su propio destino y de su propia superioridad.

Se ha dicho que Ortega es un escritor que enfoca los problemas con un estilo ágil, que se basa en sugestivas metáforas y que cuida mucho la belleza literaria: por consiguiente, él no es un filósofo. Efectivamente, Ortega no es un pensador sistemático porque así lo ha querido al rehuir siempre todo sistema. Aunque sí es cierto que su forma estilística más utilizada es el «ensayo» y que todos sus escritos son ocasionales, también está claro que del

---

(37) Cfr. Id.: *La ribellione delle masse*, traducción italiana de S. BATTAGLIA, Bolo-  
nia, 1965, pág. 67.

(38) *Ibidem*.

(39) Cfr. Id.: *Historia como, etc.*, Op. cit., pág. 37.



análisis que del problema de la historia hemos hecho se desprende que su razonamiento filosófico no carece de coherencia interna. Su incapacidad para fijar su propio pensamiento en fórmulas y en esquemas de un sistema definitivo es para él algo consciente y constantemente fomentado. No es que prefiera el fragmentarismo crítico, fatalmente inclinado a la dispersión y al escepticismo, sino que postula una fórmula que permanezca abierta al incesante movimiento de la realidad y de la historia.

SALVATORE BORGIA

### R É S U M É

*La principale expression de la pensée de l'Espagne contemporaine est représentée par José Ortega y Gasset, qui intègre son pays dans le contexte européen, après un éloignement prolongé. Tandis qu'Unamuno croyait en la nécessité d'espagnoliser l'Europe, Ortega y Gasset maintenait l'idée que l'Espagne devrait s'euro péiser, et adoptait les positions les plus avancées desquelles il pourrait extraire la sève nécessaire à sa rénovation. La formation du penseur espagnol eut lieu, en grande partie, dans l'ambiance culturelle germanique de son temps. Par conséquent, la position d'Ortega oscille entre le pragmatisme et l'existencialisme: de toutes façons, il fait prévaloir dans sa pensée le concept de vie ascendante, c'est à dire de vie dans laquelle s'affirme l'amour du combat, du risque, la témérité et la mentalité aristocratique.*

*La philosophie d'Ortega est aussi une philosophie de la vie dans laquelle chaque chose et chaque réalité se manifestent. Vivre coïncide avec faire dans le monde, avec la "circonstance", c'est à dire avec ce qui m'entoure, dans une telle mesure que le moi propre est et coïncide avec "ma circonstance".*

*De l'ample domaine qu'englobe la pensée de Ortega, l'auteur de cette étude se fixe sur deux points: sa formulation historiciste (déterminée par l'influence que Heidegger eut sur lui) et sa conception aristocratique de l'homme et de la vie, qui caractérise la pensée de Ortega. Ortega soutient clairement une conception de l'histoire radicalement aristocratique, précisément parce que "la société humaine est toujours aristocratique". Mais, pour lui, la division entre masse et élite ne correspond pas à une division sociale entre supérieurs et inférieurs, car cet homme excellent peut être un ouvrier, comme l'homme de la masse peut être un noble. L'homme noble n'est pas celui de la vieille*

*et réactionnaire aristocratie, sinon celui qui guide les masses, lesquelles, en acquérant conscience et maturité, prétendent avoir pour elles ce qui auparavant appartenait à l'homme excellent.*

## S U M M A R Y

The finest flower of twentieth-century Spanish thought is the work of José Ortega y Gasset, the man who finally set his country squarely in the context of Europe after her over long separation. Whereas Unamuno believed in the need to Hispanicize Europe, Ortega maintained the urgency of Europeanizing Spain, which should align herself with the most advanced positions in order to derive from them the living sap she required for her renewal. The Spanish thinker received the major part of his philosophical training in the Germany cultural climate of his time. The result is an oscillation between pragmatism and existentialism, the prevailing note being an aristocratic view of life as an ascending process, as struggle and risk enthusiastically accepted.

Ortega's philosophy is also a philosophy of life in which each thing and each reality is manifested. Living implies doing things in a world, implies a "circumstance" —what is going on around me— so that "I" am and imply "my circumstance".

From the wide field covered by Ortega's thought the author selects two points for special study: his historicist interpretation (the result of Heidegger's influence) and the aristocratic view of man and life that is a constant throughout his work. Ortega's conception of history is radically aristocratic because "human society is always aristocratic". The distinction he makes between mass and élite is not, however, a social distinction between upper and lower orders. Ortega's "excellent man" may perfectly well be a worker, just as his "mass-man" may be a lord. His "noble" man is not the nobleman of an old and reactionary aristocracy, but the man who guides the masses, which, as they grow in awareness and maturity, will strive to acquire for themselves what had previously been the possession of the excellent man.