

Tema 5. José Ortega y Gasset

1. Contexto histórico y cultural

2. Contexto filosófico

De Ortega debemos mencionar dos facetas principales: su labor como filósofo, y su labor como divulgador de la filosofía.

Como filósofo Ortega recoge numerosas preocupaciones que estaban en el ambiente cultural de la época, a las que da su personal respuesta. Entre estas preocupaciones ocupa un lugar principal el intento de diseñar una nueva concepción de la razón que no excluya los fenómenos de tipo vital e histórico, condenándolos a los territorios de la irracionalidad. Surge así su doctrina raciovitalista.

Su segunda faceta fue la de divulgador de la filosofía en el mundo hispánico, culturalmente anquilosado desde su última época de esplendor en el siglo XVII. Su notable éxito en este terreno, vino ayudado en buena medida por su considerable talento literario.

2.1. Vida y obras



José Ortega y Gasset nace en Madrid en 1883, en una familia burguesa, e ilustrada, en la época de la restauración de la monarquía (Alfonso XII bajo la regencia de María Cristina). Entre 1891 y 1897 estudia en el Colegio jesuita en Málaga. Cabe destacar que Ortega y Gasset se crió en un ambiente culto, muy vinculado al mundo del periodismo y la política. Su etapa universitaria comienza con su incorporación a los estudios de la Universidad de Deusto de Bilbao (1897-98) y prosigue en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, (1898-1904).

Doctor en Filosofía de la Universidad de Madrid (1904) con su obra *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*. Entre 1905 y 1907 realizó estudios en Alemania: Leipzig, Núremberg, Colonia, Berlín y, sobre todo, Marburgo. En esta última, se vio influido por el neokantismo de Hermann Cohen y Paul Natorp, entre otros.

En 1910 gana la cátedra de metafísica de Madrid. En 1917 funda el diario *El sol* y en 1923 la *Revista de occidente*. Se opone a la dictadura de Primo de Rivera y critica a la monarquía.

Durante la segunda república es diputado por León y por Jaén. En 1936 se exilia de España y regresa en 1945 pero manteniendo una escasa actividad pública, viajando frecuentemente al extranjero. Su obra está influenciada por multitud de pensadores, entre ellos: Kant y los neokantianos Natorp y Cori — de los que fue discípulo—, Nietzsche, Husserl y los fenomenólogos, Dilthey, Bergson y Heidegger. Como consecuencia recoge temas del vitalismo, del historicismo, del existencialismo, etc. Muere en Madrid en 1955.

Sus obras más importantes son:

Meditaciones del Quijote. Su primer libro, publicado en 1914.

Verdad y perspectiva. 1916.

El tema de nuestro tiempo. 1923.

La deshumanización del arte. 1925

¿Qué es la filosofía?. 1929

La rebelión de las masas. 1930. Su obra más popular.

El hombre y la gente. Publicada póstumamente en 1957.

2.2. Análisis crítico del pensamiento filosófico anterior

2.2.1. Crítica del realismo y del idealismo

Podemos dividir la historia de la filosofía en dos grandes bloques a los que conocemos con el nombre de realismo e idealismo.

El realismo domina el pensamiento desde Grecia hasta Descartes. Para esta actitud filosófica, lo real son las cosas tal como son en sí mismas, al margen del sujeto cognoscente.

Descartes imprime un giro idealista a la filosofía, que perdura hasta Husserl. Para Descartes, y toda la filosofía idealista posterior, el conocimiento

de las cosas está mediado siempre por el sujeto que conoce. La realidad que conocemos de modo inmediato y seguro no son, por lo tanto, las cosas en sí mismas, sino el propio sujeto que conoce, la propia conciencia, el yo. Aunque, por supuesto, Descartes considera que, al margen del yo, existen por sí mismas otras realidades, otras sustancias (Dios y el mundo).

Pues bien, Ortega intenta superar ambas actitudes. Acepta la tesis idealista de que no se pueden conocer las cosas sino es a través del filtro que impone el sujeto (efectivamente, las cosas son siempre cosas para mí). Pero critica al idealismo cuando afirma que el sujeto es independiente de las cosas. No puede haber cosas sin yo, pero tampoco yo sin cosas (pues el yo, la conciencia, es siempre «conciencia de»): dicho todo esto, la tesis de Ortega es que el fundamento absoluto de todo, el primer principio del que tenemos que partir, la auténtica realidad, no son las cosas (sean concebidas de un modo u otro), ni la conciencia. La realidad primaria a la que Ortega llama la realidad radical, es la del yo-con-las-cosas. El «yo» y las «cosas» son como dos momentos constitutivos de esta realidad radical. A esta realidad radical en que se manifiestan el yo y las cosas, es a lo que Ortega llama, también, vida (no usa, por lo tanto, el término vida en un sentido biológico, sino más bien biográfico).

Esta concepción de la realidad radical como vida, lleva a una nueva concepción del ser y de la verdad. Ortega rechaza (de modo similar a como lo habían hecho ya Dilthey, Nietzsche, e incluso Hegel) la concepción tradicional del ser como lo fijo, lo inmutable, etc. El ser es algo dinámico, es acción. Ser es acontecer. La esencia del hombre no queda definida ni por ser cuerpo —materia—, ni por ser alma —espíritu—, ni por nada que pueda ser objetivado como una «cosa»; sino por ser drama, historia, acontecimiento. El hombre no es una cosa (ni siquiera una cosa espiritual), y por lo tanto no se deja definir por categorías apropiadas para describir cosas. **“El hombre —dice Ortega— no tiene naturaleza, sino que tiene historia”**.

De la unidad original del yo y las cosas se desprende también una nueva concepción de la verdad. Si lo primero no son las cosas por un lado y el pensamiento, el yo, por otro, la concepción tradicional de la «verdad»

también sufrirá un cambio de fundamentación, la verdad deja de ser fundamentalmente «adecuación» (del pensamiento a la cosa o de la cosa al pensamiento) para ser desvelamiento (traducción literal de la noción primitiva griega de verdad, entendida como *alétheia*).

2.2.3. Crítica del racionalismo

Esta crítica se centra sobre todo en el racionalismo continental europeo de los siglos XVII y XVIII, pero va dirigida contra el racionalismo en general que, desde Sócrates, domina la cultura europea. (Obsérvese el paralelismo de esta crítica con la, también dirigida contra el racionalismo, de Nietzsche, Dilthey, Bergson, Husserl). El mundo en el que el hombre vive es el mundo de las cualidades (colores, resistencias, sonos), pero la razón no es capaz de manejar cualidades y reduce lo cualitativo a la geometría y al número (a lo cuantitativo). El carácter fundamental del racionalismo reside en que para buscar la verdad renuncia a la vida, a la historia. Es fundamentalmente antihistórico y atemporal, y al mismo tiempo rechaza el mundo inmediato en que vivimos. Invierte la perspectiva natural del hombre.

Como consecuencia de esto, el racionalismo introdujo una escisión en la existencia. El mundo se volvió dual: (1) por un lado aparece el mundo de los conceptos racionales: fijos, estables, precisos, eternos. (2) Por otro lado el mundo de la espontaneidad, de lo vital.

Contra el primero polemiza Ortega condenando la actitud racionalista. Ahora bien, esta condena del racionalismo no supone una defensa del irracionalismo (al estilo de Schopenhauer, o incluso Nietzsche o Bergson): no supone una condena de la razón en general, sino sólo de la razón pura, de la razón que no considera lo vital, lo cambiante, lo histórico, lo temporal. Frente a este tipo de razón, Ortega habla de la necesidad de otro tipo de razón a la que llama **razón vital**.

2.3. Contexto filosófico

En el siglo XX Europa se debatía entre dos corrientes de pensamiento: el vitalismo y el historicismo. Desde el vitalismo se considera que la esencia

de la realidad no se reduce a la razón pura, sino a un principio originario fundamental, que es la vida. El **historicismo**, surgido en Alemania sostiene que la historia es el elemento más importante para los seres humanos, el devenir de las cosas referidas al ser individual o a la comunidad en general.

El ser humano es historia, y se va constituyendo a lo largo del tiempo. Como consecuencia de estas tendencias surgieron en la filosofía orteguiana los conceptos de razón vital y razón histórica.

En España cobró especial importancia el krausismo, movimiento de renovación cultural promovido por Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza (ILE). A éste le siguió la generación del 98, caracterizada por su preocupación por España. A este respecto, partían de una visión pesimista del presente español, provocada por su profunda crisis moral.

Durante la segunda mitad del s. XIX se desarrolló en España el movimiento intelectual conocido con el nombre de **krausismo**. Krause (1781-1832) construyó un sistema filosófico conocido con el nombre de panenteísmo o racionalismo armónico, según el cual el mundo es un ser finito que se desarrolla en el seno del Dios infinito, siendo Dios el fundamento personal del mundo. El krausismo español no fue una escuela estrictamente filosófica, sino un complejo movimiento intelectual, religioso y político que agrupó a la izquierda burguesa liberal y propugnó la racionalización de la cultura española. Sus partidarios cultivaron con especialidad los temas de ética, derecho, sociología y pedagogía, y promovieron un vasto movimiento de educación popular que cuajó en la Institución Libre de Enseñanza. Más que una filosofía fue el krausismo español un estilo de vida que sustituyó los supuestos tradicionales de la religiosidad española por una moral austera, el cultivo de la ciencia y una religión semisecularizada.

De la generación del 98 destaca un pensador original, asistemático y solitario, **Miguel de Unamuno**. Nació en Bilbao en 1864 y murió en Salamanca en 1936. Escritor y filósofo, cultivó gran variedad de géneros literarios. Unamuno es considerado uno de los predecesores de la escuela existencialista que, varias décadas después, encontraría su auge en el

pensamiento europeo. Así estudió danés para leer directamente a Kierkegaard (1813-1855), a quien en sus obras solía llamar, en su peculiar y cordial estilo: hermano. También es cabe considerarlo vitalista, en la medida en que su pensamiento se asienta en el conflicto permanente entre la razón y la vida. Su tema central es el sentimiento trágico de la vida (la tensión constante entre elementos opuestos: el ansia de supervivencia y la certeza de la muerte, el sentimiento y la razón, la cabeza y el corazón, la razón y la vida...)

3. Ortega y Gasset: un reformador de la filosofía española

La vida y la obra de ORTEGA y GASSET están indefectiblemente unidas a la tarea de la reconstrucción del pensamiento español fruto de las inquietudes regeneracionistas del siglo XIX.

Sus ideas, expuestas en gran medida a través de la prensa, lograron trascender los ámbitos universitario y parlamentario, y el deseo de que sus obras fuesen comprendidas le llevó a afirmar que "la claridad es la cortesía del filósofo".

3.1. El problema de España, un problema de cultura

No es posible entender el pensamiento de Ortega al margen del denominado **problema de España**, que nuestro pensador identifica como un problema de individualismo y subjetivismo.

Ante esta situación, Ortega considera que se impone la **uropeización** científica de España, reformarla siguiendo la línea del regeneracionismo de la Institución Libre de Enseñanza y del socialismo humanista. Por tanto, si el diagnóstico de la enfermedad española es su excesivo subjetivismo, recuperar su salud requiere la subordinación del yo individual al yo cultural y social. Ortega se opone así a los autores de la Generación del 98.

A partir de 1923, se produce en Ortega un repliegue ideológico. Si anteriormente había confiado en Europa como modelo para España, ahora la

misma Europa está en crisis. Con la emergencia de los totalitarismos de diverso signo —Comunismo y Fascismo—, y la desorientación que produce el desarrollo científico-técnico acelerado, aparece el hombre-masa, y la pérdida de su individualidad en esta especie de magma despersonalizado.

En este contexto, la cultura aparece como justificación, con la tarea de ilustrar al individuo y de ayudarle a cultivar sus propios talentos.

3.2. La función de la filosofía

Mientras que las ciencias tratan de conocimientos referidos a parcelas determinadas, Ortega y Gasset considera que la filosofía pretende alcanzar la totalidad de lo que hay, y la define como conocimiento del Universo.

El filósofo tiene como tarea resolver el problema de un mundo en el que todas las cosas se le muestran como “esquirlas de una totalidad”. A esto le mueve el deseo de manifestar su misterio, de acceder y narrar su verdad.

La filosofía aparece así como una **teoría** o conocimiento sobre lo desconocido absolutamente comunicable y participable por todos.

La filosofía, por lo tanto, no se debe ocupar del mundo inmediato, objeto de estudio de las ciencias, sino que necesita acudir a “lo que es, independientemente de nuestras acciones, lo que no depende de ellas”.

Cuando los filósofos han querido estudiar y encontrar ese punto de partida absoluto de la filosofía, han creado diversas formas de pensamiento que Ortega rechaza por no haber establecido una base firme a partir de la cual construir la filosofía con la **radicalidad** que le es propia.

Esta falta de radicalidad le lleva a rechazar:

- El Positivismo, según el cual todo lo que hay se reduce a lo percibido por los sentidos y termina en un sensualismo.
- El Racionalismo, que no garantiza la existencia de un mundo externo.
- El Idealismo, que parte del sujeto y todo lo convierte en contenido de la conciencia.

Como ninguna de estas doctrinas ha conseguido elaborar una filosofía suficientemente radical, es necesario volver a reconstruirla desde su propio y primer fundamento.

La filosofía es una actividad vital que tiene como problema radical definir esa realidad primaria que llamamos nuestra vida. Por primera vez, afirma Ortega, la filosofía parte de algo que no es una abstracción.

3.3. La vida y sus atributos

Al definir esta **realidad radical** que es **la vida humana**, Ortega afirma que no es un hecho del que tenga que ocuparse la ciencia, como pretendía el Positivismo. La vida humana es el ser humano individual, la vida concreta de cada uno, algo por hacer que tiene como momentos el yo y las cosas.

¿Qué es la vida?

La vida es una realidad que "existe para sí misma" y "se sabe", es decir, que tiene "evidencia de su vivir", y que el vivir y el saberse es: encontrarse en un mundo. Es encontrarse entre cosas, gustos y disgustos, entre temas que le afectan a uno. Este conjunto es el mundo, con el que mi yo forma unidad.

La vida es algo que nos viene dado, pero, es, a la vez, algo que hay que resolver. No está prefijada, sino que es **futurición**, aún no es, pero hay que hacerla en el tiempo. Es imprevista, pura posibilidad; es un problema que no podemos transferir.

El ser humano tiene que comprometerse con su vida y en ella diseñar su propia forma de ser. Es, pues, ocuparse por anticipado; la vida es, así, preocuparse, algo que tiene que vivir cada uno y desde sí mismo, en soledad.

La vida humana se realiza siempre desde una situación concreta, el escenario que corresponde a cada uno: es constitutivamente circunstancia, el lugar donde el yo se realiza, es algo cerrado, pero a la vez abierto y con holgura interior. El yo no pertenece a la circunstancia, pero se vuelve ininteligible sin ella.

Pensar es habérselas con su entorno. En esto consiste la racionalidad. El pensamiento nace de la vida y su tarea consiste en dar sentido a lo que nos rodea. El "pienso, luego existo" cartesiano como punto de partida para la filosofía hay que reformularlo en el sentido de "pienso porque vivo".

3.4. Frente al realismo y al idealismo: el «Yo» y la «circunstancia»

Por tanto, frente al realismo que privilegia la cosa en sí, o al idealismo que privilegia la conciencia, Ortega intenta una nueva actitud que no presuponga esta escisión. Esta nueva actitud queda formulada en la expresión **«Yo soy yo y mi circunstancia»**. «Circunstancia» es el mundo en el que vivo en tanto que me constituye, pero al mismo tiempo, dicho mundo sólo es tal para mí.

El yo y la circunstancia, no son por tanto, separables. No se puede indicar donde acaba el mundo y dónde empieza el yo. A esta relación inicial yo-mundo, la llama también **vida**, en tanto que vivir es tratar con el mundo, actuar en él, ocuparse de él. Esta relación inicial es la **realidad radical**, el tipo de realidad a partir del cual se fundamentan todas las demás.

3.5. Frente al racionalismo: el «perspectivismo» y la «razón vital»

3.5.1. El perspectivismo

Como hemos visto anteriormente, el racionalismo, para salvar la verdad, para posibilitar el conocimiento y la cultura, niega la vida. Los fenómenos vitales no encajan dentro de una concepción del mundo donde se identifica el ser con lo eterno, fijo, inmutable, etc. Los fenómenos vitales son cambiantes, mudables, perecederos... Por ello, frente a la postura racionalista se ha dado a lo largo de la de la filosofía otra alternativa, conocida usualmente como relativismo (sofistas, Hume, en cierto modo Nietzsche, etc.). Consiste en que para salvar los fenómenos vitales, se niega todo tipo de verdad absoluta, haciendo de la verdad un problema subjetivo

(es decir, propio de cada individuo, de cada pueblo). Pero el relativismo conduce en último término al escepticismo.

Frente a estas dos opciones históricamente dadas, Ortega postula un nuevo tipo de enfrentamiento con la realidad que no tenga forzosamente que decantarse o por la cultura o por la vida, sino que pueda conservarlas a ambas, y que no tenga que renunciar al conocimiento de los fenómenos vitales. Esta alternativa la presenta en un principio bajo la noción de **perspectivismo**. Veamos en qué consiste:

Tanto la estructura de la realidad como la del conocimiento son siempre manejables desde un «punto de vista». Pongamos un ejemplo: si contemplo un paisaje, lo veo de una determinada forma. Ahora bien, si cambio mi posición, camino una distancia en una u otra dirección y vuelvo a ver el mismo paisaje no lo veré sin embargo igual que antes. Es más, si después de este cambio de posición siguiese viendo lo mismo pensaría que aquello es irreal. ¿Qué quiere esto decir? Quiere decir que la realidad es de tal forma, tiene tal estructura, que hemos de verla, conocerla, siempre desde un punto de vista. Este punto de vista es espacial en el caso del paisaje mencionado, pero será histórico, individual, esto es, de una época o de un sujeto determinado, en el caso de otro tipo de realidades.

De lo anterior tenemos que deducir que la realidad no podrá ser vista siempre igual debido a su propia naturaleza, lo cual, por otra parte, no quiere decir que no exista un mundo cognoscible, un mundo real, sino todo lo contrario, sería un mundo ilusorio aquel que fuese siempre el mismo cualquiera que fuese el sujeto o la época histórica que lo contemplase, del mismo modo que el mundo de la razón pura y el mundo de la razón matemática es, en cierta forma, ilusorio (al menos, es, desde luego, un mundo no vivo).

La perspectiva es pues la forma que adopta la realidad para el individuo. Ahora bien, esto no le hace caer en el subjetivismo. Las perspectivas, a juicio de Ortega, no se excluyen, sino que se complementan (Dios, sería la suma de todas las perspectivas, el ente que pudiese situarse «en todas partes», tal y como dice el cristianismo). Más tarde Ortega acabará formulando una

alternativa al racionalismo clásico a partir de otra noción propiamente orteguiana: la razón vital.

3.5.2. La razón vital

Al mismo tiempo que a lo largo de la historia se ha ido imponiendo la concepción del ser como lo fijo, lo eterno, lo inmutable, etc., se ha ido imponiendo una concepción de la razón como el órgano del conocimiento que capta eso fijo, inmutable, etc. Así, vemos como en Sócrates aparece la noción de conocimiento como conocimiento de lo universal, y lo universal se da en las definiciones que son invariables, válidas para todas las personas y todos los tiempos. Con Platón se acentúa este carácter del ser y de la razón. A partir de la modernidad la razón es concebida como un proceder de tipo lógico-matemático (así en los racionalistas), que trata de describir el mundo sub specie aeternitatis (=bajo la forma de la eternidad).

La matematización de la razón permite un avance extraordinario de las ciencias de la naturaleza (en particular a la física). Pero al mismo tiempo, se va haciendo manifiesto (sobre todo a lo largo del siglo XIX) que este tipo de razón es inapropiada para el conocimiento de lo humano. Frente a las ciencias de la naturaleza (que pretenden describir lo que en ésta hay de fijo, inmutable, de leyes eternas), las ciencias humanas (la historia, la sociología, la política, e incluso la filosofía) parecen poco precisas y rigurosas, como incapaces de describir su objeto de estudio. Ello se debe a que los asuntos humanos están en permanente cambio, son de naturaleza temporal, histórica.

Dado que los asuntos humanos no se dejan describir como las cosas naturales, es decir, dado que los asuntos humanos se escapan a la capacidad de comprensión lógico-matemática, habrá que considerar dos posibilidades: o aceptamos que, con respecto a lo humano, sólo cabe el irracionalismo (al estilo del practicado por Schopenhauer, Nietzsche, Bergson), o habrá que replantearse qué entendemos por razón y buscar las insuficiencias de ésta.

Ortega, como ya lo hicieron en cierta medida Dilthey y Husserl, se decide por esta segunda posibilidad. Las insuficiencias de la razón lógico-matemática para explicar la vida residen en que este tipo de razón es sólo un

tipo peculiar de la razón, pero no toda la razón. La razón de tipo matemático es un caso particular de una forma más amplia y radical de la razón a la que Ortega llama razón vital.

No se trata, por lo tanto, de quedarse con la razón de los racionalistas y renunciar a explicar los fenómenos vitales, ni tampoco de hacer una defensa de la vida (al estilo de Nietzsche y Bergson) por encima de la razón. Hay que comprender que la razón es un instrumento de la misma vida. Pero la razón entendida así, como instrumento de la vida, es más amplia que la concepción de la razón propia de los racionalistas.

Ortega no renuncia a la razón, ni a la pretensión de conocer racionalmente la vida humana, lo que rechaza es el uso restringido que hace el racionalismo de la razón. La razón de tipo matemático, no es más que un uso peculiar de la razón vital aplicada a un campo del conocimiento muy concreto (los fenómenos naturales). Por el contrario, la razón vital tiene un campo de conocimiento mucho más amplio, en el que se incluyen los fenómenos de tipo humano. El **Raciovitalismo** de Ortega supone la **superación de la dicotomía razón-vida sustituida por la "razón vital"**.

A partir de ahí, Ortega intenta hacer explícitas las «categorías» de la razón vital que han de sustituir a las meras categorías del entendimiento, de la razón pura (tal como las formularían Aristóteles, Kant o incluso Hegel).

Las **categorías de la vida**, aquellas que estructuran la vida humana y que permiten explicarlo son:

1. **Encontrarse**: la vida humana es, de entrada un «estar ahí».
2. **Ocuparse**: el hombre, como ya hemos indicado, es acción, drama. Esta acción se da en una relación yo-mundo.
Lo contrario del ocuparse es la «despreocupación», el dejarse arrastrar, entregarse a las costumbres (que es también una forma de ocuparse).
3. **Perspectiva**: mi vida es relación particular con el mundo.
4. **Libertad y proyecto**: la libertad da un carácter problemático a mi vida. La vida no es una realidad acabada, es algo que tengo que hacer. Puesto

que el ser humano es forzosamente libre, el mundo está abierto a múltiples posibilidades.

5. Circunstancia: pero aunque el ser humano es libre, su libertad no es pura indeterminación, pues no es una pura conciencia, sino una conciencia determinada por las circunstancias, que le imponen una determinación relativa a su libertad, y que le dan un sustrato a ésta sobre el que ejercerse.

6. Temporalidad: la vida es proyecto, futurización. El ser es dinámico, está en movimiento continuo. Esta categoría hace a la vida radicalmente histórica.

3.6. La vida histórica

3.6.1. Historicidad de la vida humana

El ser humano, a diferencia del resto de los seres vivos, no tiene una naturaleza fijada. Mientras el tigre es siempre tigre, intercambiable por cualquier otro, el ser humano no es siempre ser humano de la misma manera.

En esto consiste el que el ser humano sea libre. Libertad implica una elección forzosa entre las posibilidades. Por lo tanto, sólo podremos entender algo de la vida humana si comprendemos la historia en la que está inmersa; pues, si el ser humano no está sujeto por su instinto como animal, sí lo está en cambio (y dentro de ciertos límites) por su circunstancia histórica.

Por ello es importante hacerse con un método de análisis histórico.

3.6.2. El método de las generaciones

Este cambio histórico en el que el ser humano está inmerso, no es un continuum homogéneo, hay una cierta estabilidad que cristaliza por períodos. Ortega llama a estos períodos de cierta constancia vital, **generaciones** (una generación ocuparía aproximadamente quince años).

Esta cristalización de la historia en épocas, le lleva a exponer otra idea característica de su filosofía de la historia: la separación entre dos tipos

humanos: la **masa** y la **minoría** (minorías de vanguardia). La masa tiende a conservar esquemas fijos, a vivir en el presente. La minoría a romper moldes, a vivir mirando al futuro. Por ello vive condenada con frecuencia a no ser entendida por la masa.

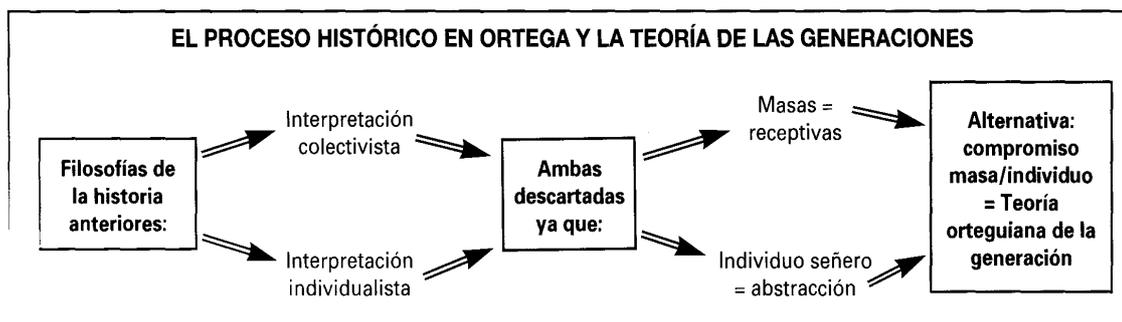
Para estudiar las variaciones históricas, Ortega jerarquiza los fenómenos. Unos dependen de otros más profundos. Así, las transformaciones de orden **industrial** y **político** dependen de las de orden **moral** y **estético** y éstas dependen a su vez de determinada **sensibilidad vital**.

Por otra parte, Ortega critica las **concepciones colectivistas** e **individualistas**. Ejemplo de concepción colectivista es la marxista, donde son las masas (clases sociales) las que mueven la historia. Ejemplo de concepción individualista de la historia sería toda concepción que explique ésta por el influjo de individuos excepcionales (reyes, héroes, sabios) que conducen a las masas tras de sí. Para Ortega ambas son falsas. La primera porque, según él, las masas son siempre conservadoras, pasivas, tendentes a persistir en lo que hay. La segunda porque si no hay cierto grado de comunicación entre las masas y los individuos, cierta sensibilidad vital compartida, los individuos nunca podrían influir sobre la masa.

La sensibilidad vital es lo que está a la base de cualquier estadio histórico (aunque Ortega no explica muy claramente en qué consiste esta sensibilidad vital). La sensibilidad vital modifica nuestras valoraciones morales o estéticas (las condiciona), y éstas a su vez condicionan las transformaciones políticas e industriales.

Las relaciones de una generación con la anterior pueden ser, a su vez, de homogeneidad, es decir, ambas se mueven por los mismos intereses y entonces estamos en lo que Ortega llama una época acumulativa (se acumula lo desarrollado en ambas generaciones); o de heterogeneidad, es decir, ambas se mueven por intereses divergentes y entonces estamos ante lo que Ortega llama una época revolucionaria (la generación posterior rechaza lo que hizo la anterior e intenta desarrollarse sobre principios nuevos). (Esta distinción aparece ya en Comte, con el nombre de épocas orgánicas y épocas críticas).

En Ortega, a diferencia de Marx o Hegel, no hay un momento final privilegiado de la historia y el proceso continúa ininterrumpidamente.



3.7. Razón vital y razón histórica

Ortega repite con frecuencia que uno de los más importantes defectos de la filosofía tradicional es su concepción substancialista de la realidad, la idea de que lo real tiene que ser estático, que lo cambiante, en lo que tiene de cambiante, no es del todo real. Esta forma de entender el ser ha tenido muchas consecuencias en la historia de la filosofía y de la cultura, una de ellas es el desarrollo en la Edad Moderna de la razón pura y la razón matematizante. Los filósofos modernos pusieron las mayores esperanzas en este tipo de racionalidad, creyeron que con ella podríamos comprender y dominar el mundo, pero también que con ella podríamos entender al ser humano, e incluso establecer los fundamentos morales y políticos de una nueva época, superadora de las limitaciones que encontraron en la Edad Media. Estos ideales típicos de la modernidad, en parte se han cumplido: se ha cumplido el ideal ilustrado del conocimiento del mundo físico, pues este tipo de racionalidad nos permite comprender –y dominar– el mundo natural en un grado impensable en otras épocas. Pero ha fracasado en aquello que, tal vez, era aún más importante para la Ilustración y la Modernidad en su conjunto: el conocimiento de la realidad humana y el descubrimiento de principios de conducta racional que permitiesen al ser humano una vida de responsabilidad, justicia y libertad. Dicho de otro modo, Ortega, al igual Husserl, considera evidente la existencia de una crisis en la idea de racionalidad. La racionalidad del Racionalismo y de toda la modernidad ha fracasado. La superación de la modernidad, tema constante en la filosofía

orteguiana, sólo es posible si superamos este concepto de racionalidad. A Ortega le parece evidente la causa de este fracaso: las ciencias físico-matemáticas pueden explicar el mundo físico porque el esquema filosófico que utiliza para entenderlo (el substancialista y matematizante) no desvirtúa realmente el objeto por el que se pregunta: el mundo físico es el mundo de los hechos, de las sucesiones entre hechos, en el mundo físico encontramos substancias, naturalezas. Sin embargo el mundo humano no es como el mundo físico, el hombre no tiene naturaleza, no tiene un ser fijo, estático, el hombre tiene historia.

Si queremos comprender el mundo humano tenemos que apostar por una razón distinta a la tradicional. Ortega nos recuerda que no propone el irracionalismo: la razón es un instrumento legítimo pues con ella podemos alcanzar la verdad, pero debemos entender de otro modo esta facultad. Es preciso utilizar una "razón histórica". Distingue Ortega dos formas de comprender una realidad: el explicar y el entender:

•**Explicamos** una realidad cuando conseguimos alcanzar el conocimiento de las leyes a las que se somete el comportamiento de esa realidad. Para explicar un hecho podemos remitirnos a las causas, o dar una explicación matemática del mismo. Esto es lo que hace la ciencia empírica, la razón físico-matemática.

•**Entender** es captar un sentido, y es el tipo de comprensión adecuada para el mundo humano: el mundo humano no es un mundo de puros hechos, de hechos sin sentido. El mundo humano es el mundo del sentido. Las cosas que los seres humanos hacen, sus valores, su arte, su política, sus costumbres, sus ideas mágicas, religiosas, filosóficas, científicas, son entidades con sentido. Incluso el mundo físico –una tormenta, por ejemplo-, puede adquirir un sentido en su relación con el ser humano: en esta relación la tormenta es ya una manifestación de la ira de un dios, o un fenómeno estético, o un acontecimiento necesario, expresión de un Universo racional y ordenado, de un cosmos. ¿Qué quiere decir que un fenómeno humano, una forma cultural, un uso social, tenga sentido? La

respuesta no es fácil, pero en su aspecto más superficial no parece que haya duda en cuanto a la respuesta de Ortega: un fenómeno humano tiene sentido porque se incluye en la vida humana, porque es un elemento que se hace transparente en su relación con las creencias, valoraciones, sentimientos, y, fundamentalmente, proyectos de un sujeto o una comunidad.

Ortega nos dice que necesitamos una razón que sea capaz de describir los sentidos del mundo humano, que nos permita entender la realidad humana. A la razón pura le es imposible captar al ser humano en su singularidad, en sus realizaciones históricas, la razón pura no nos sirve; la razón matematizante, instrumental, de las ciencias empíricas sólo puede alcanzar el mundo de los hechos, y cuando se la aplica al mundo humano hace del hombre y de su vida un hecho más del mundo empírico; por tanto, la razón científico-técnica tampoco nos sirve. Ortega propone la razón histórica: dado que el ser humano no tiene naturaleza sino que es lo que se va haciendo a lo largo de la historia, debemos apostar por el conocimiento histórico, tanto de los individuos concretos (estudiando su biografía), como de los individuos de una época (estudiando el conflicto entre generaciones), como de toda una época; y ello tratando de descubrir el "*programa vital*", la vocación, el "destino" del individuo, la generación y la época. Esta preocupación por el descubrimiento de otras perspectivas vitales no es mero interés histórico, debe enriquecer nuestra propia perspectiva mediante la asimilación de aquellos aspectos de la vida que otras culturas consiguieron captar y desarrollar mejor que nosotros.

Comprender el pasado es entenderlo, no explicarlo, por ello no puede hacerse, nos dice Ortega, con categorías ajenas al mundo de la vida, con categorías reduccionistas al estilo, por ejemplo, de las explicaciones del materialismo histórico que hace de los cambios en la economía el motor de la historia; se ha de hacer con categorías que hablen de los sentimientos, creencias, proyectos del individuo o colectividad que queremos estudiar. La diferencia entre individuos de distintas épocas no se refiere sólo a diferencias entre sus creencias, son distintas también sus sensibilidades, sus categorías

mentales básicas, su "aparato mental". El objetivo de la razón histórica es hacernos presente al "otro" a partir de su diferencia con nosotros. Aquí se encuentra la razón histórica con lo que Ortega llama la antinomia de la historia, la paradoja de la historia: no comprendemos una época si no entendemos el sentido en el que vive instalada una colectividad, si no nos ponemos en la perspectiva del mundo en la que ellos vivieron; pero, a su vez, nosotros tenemos nuestra propia perspectiva, nuestras propias verdades, ¿cómo entender la ajena?