

EL RACIOVITALISMO COMO IDEOLOGIA (I) *

A don Luis Legaz Lacambra

1. LA VIDA, REALIDAD RADICAL

A) *La pregunta filosófica fundamental*

Toda filosofía es una interpretación de la realidad. Aun cuando la famosa afirmación de Carlos Marx de que hasta ahora la filosofía ha interpretado el mundo y de que ha llegado ya la hora no de interpretarlo, sino de cambiarlo, sea rigurosamente cierta, no lo es menos el que incluso la filosofía transformadora es al mismo tiempo, por propia constitución, y quizá con carácter previo, de índole puramente interpretativa.

Respecto de esto no constituye la filosofía orteguiana una excepción. Como de cualquiera otro pensamiento totalizador podemos cuestionar, como clave que dará depurada su propia esencia, acerca de cuál sea su respuesta respecto de la pregunta filosófica fundamental, a saber: ¿qué es realidad?

Esta pregunta (¿qué es realidad?) constituye en sí un *a priori*, y en este sentido ha sido esgrimida por parte del pensamiento idealista como el estan-

* Este trabajo está integrado por los capítulos II y III de mi tesis doctoral, que, bajo el título «Historia, sociedad y Derecho en la obra de Ortega y Gasset», leí el día 18 de junio de 1975 en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense. Aquí aparece tal y como se presentó ante el tribunal formado por los profesores don Luis Legaz Lacambra, don Joaquín Ruiz-Giménez, don Elías Díaz García, don Jorge Esteban Alonso y don Francisco Rubio Llorente. He preferido no modificar nada, puesto que, de lo contrario, hubiera tenido que reescribirla. Mis posturas son hoy mucho más flexibles que hace dos años, pero sigo creyendo que este trabajo puede aportar un nuevo punto de vista crítico sobre ORTEGA.

Los capítulos IV y V —relativos, respectivamente, a la filosofía política y al pensamiento jurídico de ORTEGA Y GASSET— serán publicados, si esto llega a suceder, como segunda parte del trabajo. Dejo constancia de mi agradecimiento al director de la tesis, don Luiz Legaz, por su permanente ayuda, y al profesor don Elías Díaz por las acertadas observaciones que tuvo la gentileza de enviarme por escrito.

darle probatorio de la necesidad de un planteamiento metafísico en toda filosofía. Lo cual constituye una tautología, puesto que si esto fuera absolutamente cierto, se desprendería fácilmente que la única forma del filosofar válida sería la idealista. Las diferencias entre la filosofía materialista y la idealista no provienen de la primera pregunta filosófica fundamental (esta pregunta es común a ambas filosofías como a cualquier otra), sino que se derivan de la *respuesta* que cada una de ellas dé respectivamente.

En este sentido, se podría afirmar que dicha pregunta se halla situada en el umbral de la filosofía y que, por tanto, constituye la cuestión más filosófica de todas. Entiéndase bien que nos referimos a la pregunta en sí y no a las posibles respuestas.

Esto lo sabían muy bien los griegos cuando afirmaban que el comienzo de la filosofía —de cualquiera de ellas, por tanto— está en una actitud: en la actitud admirativa o, dicho con otras palabras que implican ya por parte del admirador una postura activa, en la actitud interrogativa.

Lo más radical de la filosofía no es la respuesta, sino la pregunta. Por eso, el pensar mítico, que no daba propiamente «respuestas» —al menos en el sentido *racional* del término—, tiene ese inmenso parentesco con el estricto quehacer filosófico que tanto atrae a los investigadores de la Antigüedad. Por eso Aristóteles, lejos de sentir desprecio hacia dicha forma de pensamiento, hace de él una mención respetuosa en la *Metafísica*, si bien refiriéndose a los que lo elaboraron como «los antiguos». Y es que mito y filosofía van eternamente ligados por un vínculo común, constituido por la actitud admirativo-interrogativa, por el preguntarse acerca de la realidad que envuelve y se cierne sobre el hombre y tratar de comprenderla (1). La pregunta filosófica fundamental, pues, a la que nos venimos refiriendo es una pregunta común a ambos tipos de pensar, y si se nos apura, podríamos decir que es una pregunta que propiamente pertenece al terreno del mito, al menos en el sentido de que aparece históricamente con él. Por esto, dicha pregunta puede ser calificada de *mítica* o *prefilosófica* si se quiere. La filosofía comienza propiamente a partir de la respuesta dada; una vez tras-puesto el umbral penetraremos propiamente en el edificio a través de uno de sus múltiples pasadizos. Toda filosofía se construye dado el primer paso, y éste viene definido por la respuesta a la pregunta filosófica fundamental, ¿qué es realidad?

(1) Tema apasionante, y en el cual no entramos por caer fuera de la órbita del trabajo, es el de considerar hasta qué punto el hombre no sea un *animal constitutivamente mítico* no sólo en el sentido de que viva y se alimente de mitos, sino en el más amplio de *animal interrogador* con motivo de lo desconocido.

A la hora de pretender una comprensión total de la filosofía orteguiana se impone necesariamente hacer esa pregunta fundamental. La respuesta que le dé Ortega nos dará la base de toda su construcción filosófica. Veremos cómo esta cuestión conlleva una gran transcendencia cuando se haga el análisis del pensamiento orteguiano, ocurriendo esto no sólo en aquellas parcelas filosóficas que tengan que ver más directamente con un planteamiento general o, si se quiere, metafísico, sino incluso en sectores que a primera vista podrían aparecer tan alejados de aquella problemática, tales como el de la filosofía social y el de la concepción política de nuestro autor. Ello es así por el profundo carácter de coherencia interna que caracteriza el pensar humano. Si bien es cierto que no comprenderemos la teoría ética de Ortega ni su perspectivismo gnoseológico si omitimos la presencia de la contestación primaria de que se viene hablando, también lo es que esta incomprensión se extenderá asimismo a la hora de abordar, póngase por ejemplo, la concepción elitista de *La rebelión de las masas* o las posturas orteguianas frente a la guerra o respecto del problema de la alienación femenina. Llevando las cosas más allá también se comprenderá, al menos con mayor nitidez, las posturas personales de Ortega respecto de los acontecimientos que le tocó vivir. Y por fin, la profunda conexión con la realidad social de la cual era eco. Sabido es, y esto nos lo ha enseñado con creces la sociología del conocimiento, que pensamiento y realidad del pensador son inseparables; no se comprenden el uno sin el otro. En el presente trabajo de ningún modo se ha querido hacer una biografía de Ortega ni menos aún una historia de la apasionante época, rica en todos los sentidos, que vivió. Pero al investigador serio y concienzudo no le queda más remedio que hacer mención, siquiera de pasada, de estas realidades.

B) *La respuesta orteguiana a la pregunta filosófica fundamental*

a) *La realidad radical*

Ortega responde dualmente a la pregunta de qué sea realidad; hace una distinción fundamental; la distinción entre realidad radical y realidades radicadas.

La primera es aquella realidad que se constituye en raíz de toda otra posible realidad; tiene su substancia propia y se realiza a sí misma aunque para ello tenga que contar —ya veremos cómo— con las otras realidades en ella radicadas. La realidad radical es la realidad primera *para mí*, que no quiere decir que sea la más importante. Es sencillamente la realidad con la

que, queramos o no, tenemos que contar, la realidad ineludible e inexorable que la llevamos siempre presente; la realidad de la cual no podemos escapar, la que hace que tomen todas las demás realidades algún determinado sentido. Ortega desglosa la pregunta ¿qué es realidad? en dos, a saber: ¿cuál es la realidad fundamental, la básica, en la que se afincan todas las demás?, por una parte, y, por otra, ¿cuáles son esas otras realidades, que siendo también reales, lo son en cuanto que su «realidad» se ve condicionada en la inserción con la primera?

¿Y cuál es esa realidad radical en la cual todas las demás realidades hunden sus raíces? Antes de cualquier experiencia humana, nos dirá Ortega, antes incluso de pensar y de caer en la cuenta de quiénes somos y en qué mundo vivimos, antes de todo eso, existe un hecho ineludible y que da sentido a todas las cosas: ese hecho es que vivimos. Antes de plantearme el problema de mi existencia personal, o la cuestión física de por qué los cuerpos caen, o la demanda angustiosa por el más allá, o quizá la más banal cuestión de qué medios de vida materiales me sostendrán, me encuentro con un hecho condicionador de todos los demás y base de todas las preguntas que en todo caso recobran así su sentido: me encuentro con el hecho de la vida. La vida es anterior, es presupuesto a todo, a la ciencia y al arte, al dolor y al goce. Es condición *sine qua non* para que esas realidades existan: «¿No merece la pena que antes de que la Metafísica comience a decirnos lo que es el Universo paremos mientes en este hecho previo, humildísimo, pero irrecusable de que la Metafísica misma no es sino algo que el hombre —usted, yo— hacemos en nuestra vida, y que ésta, en consecuencia, es algo anterior, antepuesto a cuanto la Metafísica o cualquiera otra ciencia o la Religión misma nos vaya a descubrir? Yo no sé si eso que llamo mi vida es importante, pero sí parece que, importante o no, está ahí antes que todo lo demás, incluso antes que Dios, porque todo lo demás, incluso Dios, tiene que darse y ser para mí dentro de mi vida» (2).

La realidad radical, pues, no es *la vida abstractamente considerada* (3), como *concepto*, sino la vida en su realidad. Y como para mí la realidad de la vida es mi vida, ésta es en último término la realidad primaria y fundamental. Todas las demás cosas que no son *mi vida* tendrán realidad, pero una realidad derivada que adquiere su existir como real en aquélla. Esta mesa sobre la que escribo y el sol que ilumina a través de la ventana existen porque *mi vida* da testimonio de su existencia, porque existen para mí. Si mi vida no

(2) *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, 1970, pág. 41.

(3) *No hay un vivir abstracto (Goethe desde dentro)*, O. C., IV, pág. 400).

fuese, ni esta mesa ni aquel sol existirían, al menos no existirían para mí. Pero *no existir y no existir para mí* es la misma cosa (4).

Pero en mi vida me encuentro con otras «cosas» que poseen, al menos a mí me lo parece, las mismas características que mi vida propia. Son las vidas ajenas, las vidas de los demás. Estas vidas de los otros me son para mí realidad radicada, y sólo puedo comprenderlas en la medida en que hago una traslación de mi propia vida a las otras vidas de los demás. Porque supongo, por los datos externos que poseo, que tienen, en su intimidad, una estructura, si no idéntica, sí semejante a mi propia vida. El dolor de muelas que me duele me duele a mí y no le duele al otro, y si las muelas le duelen al otro sé lo que es esa realidad porque previamente en *mi vida* he tenido la experiencia del dolor de muelas o por lo menos de algún otro tipo de dolor. Si a mí no me ha dolido nunca nada no puedo saber qué sea el dolor y mucho menos, naturalmente, qué sea eso tan específico que se llama dolor de muelas.

Si para mí la realidad radical es mi vida, también he de suponer que para

(4) Hay indudablemente una primera etapa en ORTEGA que está caracterizada por la influencia de su educación kantiana en Alemania. Esta época, aunque breve y poco desarrollada en sus escritos, ha dejado algún testimonio. Veamos un ejemplo, hablando precisamente de la vida, en el año 1910: «La ciencia parece reducir el significado de la palabra *vida* a una disciplina particular: la biología. Según esto, la matemática, la física, la química no se ocupan de la vida, y habría seres vivos —los animales— y seres que no viven —las piedras—. Por otra lado, los fisiólogos, al querer definir la vida mediante atributos puramente biológicos, se pierden siempre, y aún no han logrado una definición que se tenga en pie. Frente a todo esto, opongo un concepto de vida más general, pero más metódico. La vida de una cosa es su ser. ¿Y qué es el ser de una cosa? Un ejemplo nos lo aclarará. El sistema planetario no es un sistema de cosas, en este caso, de planetas: antes de idearse el sistema planetario no había planetas. [Observemos el neto idealismo con que se desenvuelve ORTEGA con estas frases.] Es un sistema de movimientos; por tanto, de relaciones: el ser de cada planeta es determinado, dentro de este conjunto de relaciones, como determinamos un punto en una cuadrícula. Sin los demás planetas, pues, no es posible el planeta Tierra, y viceversa; cada elemento del sistema necesita de todos los demás: es la relación mutua entre los otros. Según esto, cada cosa se resuelve en puras relaciones» (en *Adán en el Paraíso*. O. C., I, pág. 481). Y reitera más adelante (pág. 482): «Cada cosa una encrucijada: su vida, su ser es el conjunto de relaciones, de mutuas influencias en que se hallan todas las demás. Una piedra al borde del camino necesita para existir del resto del Universo.» Sin embargo, ORTEGA, en nota a pie de página, escrita cinco años más tarde, se arrepentirá de este modo de concebir el ser: «Este concepto leibniziano y kantiano —dice— del ser de las cosas me irrita ahora un poco.» Y le irrita con razón, puesto que constituye la concepción contradictoria de la vida como realidad radical que en él había comenzado ya a aparecer. En el texto no nos referimos a esta etapa juvenil de ORTEGA, en la que se expresa más como aprendiz que como creador de su propia filosofía.

los otros dicha realidad sea sus propias vidas y que para ellas mi vida no sea nada más que una realidad radicada, como las vidas de ellos me son para mí. Por eso, en términos generales, haciendo, pues, teoría, se puede afirmar —dirá Ortega— que la realidad radical es *la vida de cada cual*: «La vida, que es siempre de alguien, es para ese alguien lo absoluto. Todo lo demás que exista llega a través de su vida dentro de su vida» (5).

Por eso, porque la realidad primaria y fundamental, en la que se apoyan todas las demás es la vida de cada cual «lo primero que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es *mi vida, nuestra vida*, la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido (...) el problema radical de la filosofía es definir ese modo ser, esa realidad primaria que llamamos *nuestra vida*» (6).

Mi vida es realidad radical porque está antes que todo lo demás (7), incluso antes del propio pensar. Este es una función más de mi vida, muy próxima a las propiamente biológicas y vegetativas. Descartes no tenía, pues, razón cuando deducía el hecho de su existencia del hecho del pensar, puesto que es imposible el pensamiento si previamente no vivo: «No existo porque pienso, sino al revés: pienso porque existo. El pensamiento no es la realidad única y primaria, sino al revés; el pensamiento, la inteligencia, son una de las reacciones a que la vida nos obliga, tiene sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible de vivir» (8). La crisis del idealismo, dirá Ortega, es precisamente ésta: el partir del pensamiento, de la idea como realidad que existe de por sí; la idea, de esta forma, no se somete a la realidad que es la vida, sino que, por el contrario, le impone sus condiciones. En contra de todo planteamiento idealista, afirma nuestro autor que es en «esta realidad radical en cuya estricta contemplación tenemos que fundar y asegurar todo nuestro conocimiento de algo» y que «vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo 'mi vida'» (9). Y esto es así porque antes de la

(5) *Por qué he escrito «El hombre a la defensiva»*, O. C., IV, pág. 70.

(6) *¿Qué es filosofía?*, O. C., VII, pág. 405.

(7) «Intente cualquiera hablar de otra realidad como más indubitable y primaria que ésta y verá que es imposible» (*¿Qué es filosofía?*, cap. VII, pág. 423).

(8) *En el centenario de una Universidad*, O. C., V, pág. 468.

(9) *El hombre y la gente*, O. C., VII, págs. 99-100. Esta idea se repite continuamente a lo largo de la obra orteguiana. Veamos otro ejemplo: «Lo primero que hay en el Universo es *mi vivir* y todo lo demás lo hay, en mi vida, dentro de ella. Ahora no resulta inconveniente decir que las cosas, que el Universo, que Dios mismo son

realidad puramente filosófica existe otra, más fundamental y en la cual aquélla hincó sus raíces, que es el vivir. Así describe Ortega la aparición de la idea de la vida como realidad prefilosófica: «El hacer filosófico es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a ello dialécticamente, tiene su verdad en lo prefilosófico (...) el gran descubrimiento que éste (el pensamiento) puede hacer es reconocerse como esencialmente secundario y resultado de esa realidad preexistente y no buscada, mejor aún, de que se pretende huir. Este fue el camino que me llevó a la Idea de la Vida como realidad radical» (10).

Por otra parte, dice, con el concepto de *mi vida* o mejor *la vida de cada cual* hallamos lo que hasta ahora ha sido desconocido por la lógica: «una idea rarísima que es a la par «general» e «individual» porque la idea de *mi vida* puede aplicarse lo mismo «a mi caso o al de cada uno de ustedes» (11). Esto, que al parecer tanto emociona a Ortega que llega a afirmar que incluso el propio Hegel no lo consiguió (12), nos sorprende sobremanera, pues no acertamos a explicar no sólo la emoción del hallazgo, sino ni siquiera éste, ya que de buena porción de «conceptos» o «ideas» se puede predicar el ser a la vez general e individual de la misma manera que la idea de «mi vida». Marías pretende aclararnos este punto al hablar de la vida como teoría, como interpretación, como abstracción de los datos reales del concreto vivir, y la vida como realidad, lo que es absolutamente *mi vida*, «irreductible, circunstancial y concreta» (13). Pero esto tampoco nos dice gran cosa, puesto que de toda realidad —sea la que sea— se puede hacer una teoría, y entonces tendríamos, por una parte, las realidades individuales, «irreductibles, circunstanciales y concretas», y por otra, la teoría generalizadora de dichas realidades. El hecho de que pueda hacerse una teoría de la vida no implica en ningún momento el haber hecho un hallazgo extraordinario.

Hasta tal punto es cierto para nuestro autor que la vida es la realidad radical, que la muerte —afirma—, que es propiamente la negación de la vida, no tiene auténtica existencia para el que muere, sino en todo caso para los que le ven morir: «En rigor, la muerte carece de realidad. La realidad de la muerte se reduce a la tristeza que experimentan los supervivientes. Y por eso

contenidos de mi vida —porque 'mi vida' no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo. Hemos superado el subjetivismo» (*¿Qué es filosofía?*, O. C., VII, página 411).

(10) *Prólogo para alemanes*, O. C., VIII, pág. 53.

(11) *¿Qué es filosofía?*, O. C., VII, págs. 427-428.

(12) Cfr. en el mismo lugar citado anteriormente.

(13) *Idea de la metafísica*, Buenos Aires, 1970, pág. 44.

ante el cadáver no decían los antiguos: «ha muerto», sino «ha vivido, ha vivido» (14).

La vida es, pues, la realidad radical, esto es, «aquella en que tienen sus raíces todas las demás, es decir: en que aparecen en cualquier forma como realidades, y por eso las 'encuentro' y tengo que habérmelas con ellas. En este sentido todas las otras realidades son 'radicadas', se constituyen como realidades en ese 'dónde' o ámbito que es la realidad radical, cualquiera que sea la índole de eso que en cada caso es real; de otro lado, realidad radical es lo que queda cuando elimino todas mis ideas, teorías e interpretaciones; lo que resta cuando me atengo a lo que, quiera o no, encuentro irreduciblemente y me obliga a forjar ideas, teorías e interpretaciones. La realidad radical es la vida humana; más exactamente, mi vida, la de cada cual» (15). La vida humana, sin embargo, no hay que confundirla con «el hombre»; el hombre no es la realidad radical, sino que es una realidad radicada en la propia vida. Esto es así por el carácter «dialéctico» de la vida humana, que conlleva en sí constitutivamente no sólo al sujeto, sino también al mundo o circunstancia; por eso la vida es una realidad más amplia y más compleja de definir desde el punto de vista ontológico (16). Tampoco es interpretada la vida como subjetividad (17), puesto que ella se constituye en organización real de la realidad. Del perspectivismo epistemológico se deduce la vida como elemento objetivo constituyente y organizador de la realidad. Es lo que llama Marías la realidad vista en «escorzo». Esto, sin embargo, no nos convence en absoluto, pues nos parece, como intentaremos razonar más abajo, un verdadero sofisma. Estamos más de acuerdo con las afirmaciones de Walgrave, según el cual el concepto o idea de la vida «es radicalmente individualista» (18).

Sánchez Agesta interpreta mal a Ortega cuando afirma que «realidad radical es aquello a lo que recurrimos siempre que dudamos» (19). El error de este aserto proviene de no tener en cuenta que, según la filosofía orteguiana, mal podríamos recurrir a la vida para que ésta nos sacase de dudas, puesto que la vida es constitutiva duda, constitutivo problema. La problematicidad de la vida proviene de que ésta es radical incertidumbre e inseguridad; tan

(14) *Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa*, O. C., IX, pág. 479.

(15) J. MARIAS: *Idea de la metafísica*, cit., pág. 37.

(16) Cfr. *Ibid.*, págs. 38 y 39.

(17) Cfr. *Ibid.*, pág. 57.

(18) *La filosofía de Ortega y Gasset*, Madrid, 1965, pág. 219.

(19) *España al encuentro de Europa*, BAC, Madrid, pág. 282.

incierta y tan insegura es, que ni siquiera sabe si existirá en el minuto siguiente.

Más acertada nos parece la interpretación de Elías de Tejada cuando dice: «El punto de partida es en Ortega siempre la vida humana, entendida como realidad suprema, valor supremo y saber supremo» (20), si entendemos el calificativo «supremo» en el sentido de radical o fundante de todas las demás otras realidades, siendo así que éstas se fundarían en aquélla y de ella extraerían su propia consistencia ontológica, gnoseológica y axiológica.

b) *Las realidades radicadas*

Realidades radicadas son todas aquellas otras realidades que, no siendo *mi vida*, me son presentes de una u otra forma en ella. Se llaman «radicadas» porque en la vida penetran su raíz y de ella extraen la solidez de su propia existencia. Realidad radicada es todo lo demás que está a mi alrededor, que cuento con ello con mayor o menor intensidad.

Como la realidad radicada tiene existencia en tanto en cuanto se inserta en mi vida, de ahí se deduce fácilmente que la «intensidad existencial» de dicha realidad dependerá del grado vivencial que tenga en mi propia vida. La realidad radicada es, pues, una «realidad gradual», dependiente de la afectación que produzca en mi vida, realidad radical. Por eso dirá Ortega que las cosas (utilizando el término *lato sensu* «cosas» equivale a «todo lo demás que no es mi vida», esto es, a la realidad radicada en cualquiera de sus especies) son «importancias». La forma de «estar» de las cosas no es ontológicamente consistente en sí mismas, sino que están en mi vida. Están en cuanto que de una u otra forma me «importan», me interesan. Pero eso, la indiferencia es la negación de la existencia. La indiferencia con respecto a una cosa consiste en vivir prescindiendo totalmente (por tanto, incluso sin pensar en ella, puesto que si pienso en ella ya no prescindo) de su existencia. El ateo verdadero no es el que está preocupado por demostrar la inexistencia de Dios, sino el que ni siquiera se plantea el problema.

Las realidades radicadas son:

1. El alma y el cuerpo; es decir, los elementos constitutivos de mi ser. Ninguno de los dos forma propiamente mi vida, sino, al revés, son instrumentos en manos de ésta para construirse a sí misma. Ellos me proporcionan las distintas potencias que me hacen posible el vivir: las potencias anímicas (memoria, inteligencia, voluntad, imaginación, etc.) y las corporales (energía

(20) *El concepto del Derecho en J. Ortega y Gasset*, AFD, núm. XII, pág. 38.

física, sensaciones, sentidos con los que capto la realidad circundante, etcétera). Del mismo modo que me pueden proporcionar ventajas, también son fuente de inconvenientes, a veces grandes; por ejemplo, si carezco de una pierna, o si padezco de ceguera, o si mi memoria y mi inteligencia son francamente deficientes.

2. Las otras vidas.

En primer término, las otras vidas de los demás hombres; me son realidad gracias a que intuyo —por el acontecer externo— que poseen una textura semejante a la mía. Dichas vidas (la del tú, la del él, o la del nosotros, vosotros o ellos) me son realidades radicadas y como los propios nombres indican, de carácter gradual. Me es más vida —más cognoscible, más comprensible— la vida del tú (tu vida) que la vida del él (su vida). «La vida del otro no me es realidad patente como lo es la mía: la vida del otro, digámoslo deliberadamente en forma gruesa, es sólo una presunción o una realidad presunta o presumida —todo lo infinitamente verosímil, probable, plausible que se quiera— pero no radicalmente, incuestionable, primordialmente 'realidad'» (21). Estas vidas de los otros para hecérsenos propiamente realidad están necesitadas de una interpretación nuestra sobre ellas, y esa interpretación sólo es posible con los materiales que poseemos de nuestra propia vida: «estamos atentos a la materia que es nuestra vida para entender las demás. Sólo nuestra vida tiene por sí misma 'sentido' y por tanto es inteligible (...). Tenemos con nuestra vida que entender las ajenas precisamente en lo que tienen de distintas y extrañas a la nuestra. Nuestra vida es el intérprete universal» (22). Por eso se nos presentan como «realidades de segundo grado» y por eso las vivimos como si ellas mismas fuesen «realidades radicales» (23).

La comprensión de otra vida supone, pues, un doble esfuerzo: el de hacer de la nuestra propia un método interpretativo y el más peliagudo de «imaginarnos» aquello que teniendo realidad en la vida ajena no es común con la nuestra. De ahí concluirá Ortega en la similitud entre la labor filosófica y la del novelista, ya que éste lo que hace es un esfuerzo de fantasía, de imaginación por comprender vidas ajenas: «Porque la vida, consistiendo en lo que a cada cual y sólo a él acontece, no es posible ver la de otro si no se traslada uno, por casi mágica transmigración, desde sí mismo al centro que es el otro individuo. Supone, pues, la transitoria negación que hago de mí mismo para intentar renacer en el prójimo. Esta negación de sí, supremo lujo de las cria-

(21) *El hombre y la gente*, O. C., VII, pág. 143.

(22) *A «Historia de la filosofía», de Emile Bréhier*, O. C., VI, pág. 387.

(23) *El hombre y la gente*, O. C., VII, pág. 143.

turas, es, pues, un acto de rebotante vitalidad. El débil, náufrago de sí mismo, se agarra a su yo como a la roca fortuita. Pero, además, ese intento transmigratorio requiere cierta elasticidad de imaginación. Yo me veo a mí mismo, soy presente a mi vida, asisto inmediatamente a ella; pero al prójimo tengo que imaginarlo. En rigor, tengo que crearlo al través de los datos externos de su existencia. En este sentido somos todos, sin darnos cuenta, novelistas. Las gentes con quienes convivimos son personajes imaginarios que nuestra fantasía ha ido elaborando» (24).

En segundo término, también me son realidad radicada la vida de los animales y de las plantas, y aquí también de forma gradual y escalonada.

3. Las cosas inanimadas; si bien con ellas ya no puedo ejercer funciones de comprensión, sino de conocimiento externo, ya que carecen de interioridad.

4. Dios.

Por muy realidad suprema que sea —dirá Ortega—, Dios es también una realidad radicada, puesto que es preciso que se inserte en mi vida de alguna manera para que tenga existencia: «Dios mismo, para serme Dios, tiene que revelarse a mí, tiene que manifestarse, epifanizarse en alguna manera en los espacios estremecidos y reverberantes que constituyen mi vida» (25). Pero la vida de Dios no nos es comprensible a los humanos, puesto que mientras nuestra vida es un «estar con», es «coexistencia», «vivir en el mundo», Dios vive en eterna y depurada soledad: «Para Dios vivir, ser, no es existir en un mundo. El no encuentra ninguna resistencia ni nada se le opone. Dios no tiene un mundo. El que crea lo crea para el hombre y es el mundo del hombre, no el mundo de Dios. Por eso Dios no tiene fronteras, límites, es i-limitado, infinito. Para Dios vivir es flotar en sí mismo, sin nada ni nadie ante El ni contra El. De aquí el más terrible y el más mayestático atributo de Dios: su capacidad para ser, para existir en la más absoluta soledad» (26). Por eso, Legaz, interpretando desde la vertiente católica estas palabras de Ortega y quizá siendo más consecuente que él mismo, afirma: «'Mi vida' es la realidad radical, o sea la realidad radicante de toda realidad, pero a su vez realidad radicada en la realidad suprema de Dios, que si por una parte es real porque también se da en mi vida —y por eso es real *para mí*—, al mismo tiempo, en la experiencia religiosa, se patentiza como lo «totalmente otro», o sea, como real no *porque* me lo encuentro yo, sino porque *yo soy en El*» (27).

(24) *A una edición de sus obras*, O. C., VI, págs. 347-348.

(25) *Una interpretación de la historia universal*, O. C., IX, 208

(26) *Ibid.*, pág. 209.

(27) *Filosofía del Derecho*, Barcelona, 1972, pág. 37.

No se puede desprender, sin embargo, de estas líneas que Ortega tenga una teodicea. Lo cierto es lo contrario: nunca se planteó *filosóficamente* en serio el problema de Dios. Lo único que queremos demostrar es que es muy posible una teodicea orteguiana —dando la razón en este punto a Marías y al padre Walgrave— que no estaría en contradicción —como han afirmado algunos autores— con sus tesis filosóficas más radicales.

c) *Exaltación de la vida por el raciovitalismo*

Esta realidad radical hallada tras todos los esfuerzos del raciovitalismo constituye la piedra clave de la filosofía y, por tanto, si se quiere ser consecuente, de todo lo cognoscible. La elevación de la vida a suprema categoría del pensamiento no para en los ámbitos de la filosofía, sino que pretende inundarlo todo: «El imperativo de vitalismo que se eleva sobre el destino de los hombres no tiene nada que ver con el retorno a un estilo primitivo de existencia (...). Se trata de consagrar la vida, que hasta ahora era sólo un hecho nulo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho» (28).

Frente al «pensar abstracto», desligado de la realidad, del idealismo, y frente al «grosero realismo materialista», el raciovitalismo, en ígnea explosión humanista, quiere hallar una vía intermedia, pero conciliadora y superadora de ambos tipos de pensamiento, proponiéndose como meta última el «vencer esta inveterada hipocresía ante la vida» para sacarla de su prisión y colocarla en el puesto que se merece, el más alto de todos. Tal es, al parecer de Ortega, «la alta misión de nuestro tiempo» (29). Esta misión, sin embargo, nos ha conducido, tras largo caminar, a un callejón sin salida, del cual los vitalismos a pesar de sus esfuerzos no logran salir. Reconocer por parte de ellos este hecho es también misión de nuestro tiempo.

Pero ¿qué es, es posible preguntarse, la vida humana? ¿Cómo conoceremos sus límites y su contenido? A esta pregunta inexcusable cada pensador vitalista ha respondido de una forma, a veces excesivamente dispar. Nuestro autor no nos ha dado una fórmula exacta, en pocas palabras, no nos ha dado una definición; quizá, es cierto, sea mucho el pedir una definición de algo indefinible como es la vida; pero nuestro intento de comprensión no debe contentarse con respuestas vagas, sino que nos es preciso, siquiera sea por la vía descriptiva, llegar a poseer intelectualmente, al menos de modo apro-

(28) *El tema de nuestro tiempo*, O. C., III, pág. 179.

(29) *Ibid.*, pág. 191.

ximado, lo que el raciovitalismo entiende por vida humana, o mejor, por la vida de cada cual. Ortega ha «definido» la vida a lo largo de sus múltiples páginas, a salto de mata, y de modo descriptivo. Como queremos ser fieles a su pensamiento en la exposición del mismo, a continuación resumimos dichos caracteres descriptivos de la vida humana, que no son pocos, pidiendo al lector nos disculpe si omitimos alguno por descuido.

2. CARACTERES DE LA VIDA

Los caracteres que a continuación mencionamos como descriptivos de la vida humana en la concepción del raciovitalismo están íntimamente imbricados unos con otros, de tal manera que sólo son comprensibles considerados en la totalidad y no separados unos de otros.

Dichos caracteres son:

A) *La vida es individual e intransferible*

«Vida es siempre realidad propia y exclusiva de alguien, es vida mía, o tuya, o suya. Es lo que pasa dentro de mí, en los límites de mi cuerpo y mi conciencia» (30).

«(...) la vida es intransferible (...) cada cual tiene que vivirse la suya» (31).

B) *La vida es soledad*

Precisamente porque es individual e intransferible, porque es esencialmente incomunicable, la vida humana es también esencial soledad: «la vida humana *sensu stricto*, por ser intransferible, resulta que es esencialmente *soledad, radical soledad*» (32). «Vivir es, en su raíz misma, haberse quedado solo, conciencia de unicidad, de exclusividad en el destino, que sólo él posee. No se vive en compañía. Cada cual tiene que vivirse por sí su vida, apurarla con sus únicos labios, como una copa llena de lo dulce y lo agrio. A uno le *pasa*

(30) *El espectador*, VIII, O. C., II, pág. 661.

(31) *El hombre y la gente*, O. C., VII, pág. 105.

(32) *Ibid.*, *id.*

hallarse acompañado; pero el *pasarle* a uno no admite coparticipes» (33). En el mismo sentido, afirma en otro lugar: «la soledad radical de la vida humana, el ser del hombre, no consiste, pues, en que no haya realmente más que él. Todo lo contrario: hay nada menos que el universo con todo su contenido. Hay, pues, infinitas cosas, pero —¡ahí está!— en medio de ellas el Hombre, en su realidad radical, está solo, solo *con* ellas, y, como entre esas cosas están los otros seres humanos, está *solo con* ellos» (34).

Este aserto de que la vida humana sea radical soledad se ve a veces en contradicción con otros pensamientos de nuestro autor: 1. Así, por ejemplo, no se comprende muy bien cómo se puede afirmar que la vida humana es radical soledad y, al mismo tiempo, como explicaremos más abajo al mencionar otro carácter de la vida, esencial coexistencia. Dicha coexistencia que implica dialécticamente la necesidad de lo otro que conmigo coexiste («yo soy yo y mi circunstancia») no es compatible con la afirmación de que mi vida sea soledad. 2. A veces, nuestro autor, al afirmar semejante aserto, justifica más bien un modo de vida o una realidad sociopolítica que una realidad ontológica de la propia vida humana. Así, por ejemplo, cuando afirma «sólo en nuestra soledad somos nuestra verdad» (35) no sabemos a ciencia cierta si aquí el término «verdad» es usado como concepto ontológico o como principio axiomático. En todo caso, de dicha afirmación se desprende que hay un tipo de vida que, por muy alejada que esté de «nuestra verdad», no por eso dejará de ser vida propiamente dicha. Pero donde realmente tenemos que buscar la justificación ideológica de estos pensamientos orteguianos es en la defensa que con ellos pretende de la mentalidad burguesa individualista. Así nos lo demuestra el condolido grito que lanza frente al fenómeno llamado por él «socialización», fenómeno contra el cual lanzaría las máximas diatribas en su mejor obra, *La rebelión de las masas*. La cualidad solitaria de la vida parece que quiebra, pues, en el propio Ortega, quien tras admitir dicho carácter de modo categórico y pretendiéndole dar un claro matiz ontológico, nos dice: «Y sin embargo, no puede dudarse que hoy experimentamos un inesperado cambio de dirección. [Aquí empezamos a sospechar que lo que nos ha dicho hasta ahora el autor correspondía exclusivamente a la vida que 'iba en una dirección', a un tipo, pues, de vida, al tipo de vida característico de la ideología liberal individualista —agregamos nosotros—.] Desde hace dos generaciones —continúa—, la vida del europeo tiende a desindividualizarse. Todo obliga

(33) «Socialización del hombre», en *El espectador*, VIII, O. C., II, pág. 739.

(34) *El hombre y la gente*, O. C., VII, pág. 107.

(35) *Ibíd.*, pág. 108.

al hombre a perder unicidad y a hacerse 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 empieza a sentir que acaso él es cualquier otro. ¿Es esto sólo un cambio transitorio, un paso atrás para dar un brinco más alto de individualización? No se sabe; pero es un hecho que a estas horas gran número de europeos sienten una lujuriosa fruición en dejar de ser individuos y disolverse en lo colectivo. Hay una delicia epidémica en sentirse masa, en no tener destino exclusivo. El hombre se socializa» (36).

Hay en estas palabras una clara repulsa de la naciente sociedad de consumo, con todos sus males, considerada como la antípoda de la vieja sociedad liberal, sustrayéndose al hecho de que aquélla no sólo no es antagónica de ésta, sino que es su más directa heredera. Estas observaciones sirven, pues, para hacernos caer en la cuenta de que muchas veces la filosofía, tras un aparente ropaje ontológico, trata de justificar una postura, caduca ya o con vida, pero que en modo alguno corresponde a la universalidad de lo objetivo, sino tan sólo a una parcela de la realidad humana, en ocasiones demasiado poco vigorosa por sí misma.

C) *La vida es fatalidad*

La vida es fatal en doble sentido: 1. Nos encontramos con ella. A nadie se le pide permiso para nacer ni se le consulta sobre el momento que considere más oportuno. «La vida —dirá nuestro autor— no es arrojada» (37), y con expresión más rica en simbolismo: «La vida nos es disparada a quemarropa» (38). «Este carácter súbito e imprevisto es esencial a la vida. Fuera muy otra cosa si pudiéramos prepararnos a ella antes de entrar en ella. Ya decía Dante que 'la flecha prevista viene más despacio'. Pero la vida en su totalidad y en cada uno de sus instantes tiene algo de pistoletazo que nos es disparado a quemarropa (...). La vida nos es dada —mejor dicho—, nos es arrojada o somos arrojados a ella (...)» (39). Y en otro lugar: «No nos la hemos dado a nosotros, sino que nos la hemos encontrado o nos encontramos en ella al encontrarnos con nosotros mismos» (40). La vida, pues, constituye un hecho fatal con el que nos encontramos y al cual debemos —tene-

(36) «Socialización del hombre», en *El espectador*, VIII, O. C., II, pág. 739.

(37) *Unas lecciones de metafísica*, cit., pág. 50.

(38) *El hombre y la gente*, O. C., VII, pág. 102.

(39) *¿Qué es filosofía*, O. C., V, pág. 32.

(40) *En torno a Galileo*, V, pág. 32.

mos—, queramos que no, dar solución en un determinado sentido. Se nos es dada la vida, pero no se nos es dada hecha; antes bien, la tenemos que hacer nosotros, cada uno la suya. Por eso la vida es constitutivo problema y esencial preocupación. Y puesto que preocuparnos es ocuparse del futuro, también es futurición y en este sentido continuo quehacer. Pero todas estas características son objeto de análisis particularizado más abajo. 2. En un segundo sentido la vida también posee el carácter de fatalidad: no sólo en que «nos es disparada a quemarropa» y la tenemos que aceptar para darle solución, sino también en que nos encontramos con ella en una determinada forma; es decir, no se nos «dispara» una vida abstracta, carente de forma, sino que esta vida está inserta en *un mundo determinado*, de *aquí y ahora*, del cual forman parte todas las cosas que me «importan», que importan en mi vida, quiera ésta o no, puesto que en ella están radicadas: «La vida, en efecto, deja un margen de posibilidades dentro del mundo, pero no somos libres para estar o no en este mundo que es el de ahora. Solo cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive. Esto da a nuestra existencia un gesto terriblemente dramático» (41). Este «mundo» con el que nos encontramos está compuesto por todo lo que me rodea, incluso también por mi alma y mi cuerpo, eso es, por mis potencias anímicas y físicas. El mundo se me presenta a la vez como una gama de posibilidades, de caminos abiertos, entre los cuales puedo —y debo, no me queda más remedio— elegir; si mi mundo es amplio y rico, entonces me ofrecerá más facilidades y puntos de apoyo para construir mi vida; si es estrecho y ruin, las posibilidades y los caminos serán menores en número y en calidad. Pero, por otra parte, el mundo también se me presenta como un complicado haz de inconvenientes con los cuales tengo que contar para hacer mi vida. Mas incluso esos inconvenientes ayudan a construirla, pues sin ellos me vería flotando en el vacío y por siempre indefinido. La muerte, por ejemplo, que es la máxima limitación de la vida, puesto que es su negación, siendo el máximo inconveniente, se me presenta al mismo tiempo como punto de referencia en mi vida, hasta el punto de que sin ella carecería de sentido la misma vida. El mundo es, pues, un magnífico sistema de posibilidades e imposibilidades, de facilidades y dificultades, de convenientes y de inconvenientes, gracias a los cuales puedo caminar y moverme entre ellos en un determinado sentido. La esclavitud de la piedra, que es estar eternamente sometida a la ley de la gravedad, es al mismo tiempo la condición de su existencia, puesto que sin esa fuerza gravitatoria no podría permanecer como piedra.

(41) *Unas lecciones de metafísica*, pág. 49.

D) *La vida es quehacer*

Siendo así que nos encontramos con el hecho de nuestra vida, también es cierto que no se nos es dada hecha; al contrario, se nos da vacía y se hace de nosotros el protagonista, cada cual de su propia vida. Así, cada uno tiene que hacer su vida, quiera o no. En cada momento debe pensar lo que va a hacer en el siguiente y debe decidir eso que va a hacer y ponerlo en obra; esto es hasta tal punto cierto que en el caso extremo de que alguien decida no decidir o que otro decida por él, podremos creer que tal individuo ha perdido la esencia de la individualidad, pero en ningún momento que su vida haya dejado de ser quehacer, aunque dicho quehacer consista precisamente en un no-hacer: «La vida es quehacer. No se trata con que la vida se encuentre con quehaceres, sino que no consiste en otra cosa que en quehacer. La vida es lo que hay que hacer. Quien intente eludir esta condición substancial de la vida, recibe de ella el más terrible castigo: al querer no hacer nada se aburre, y entonces queda condenado al más cruel de los trabajos forzados, a 'hacer tiempo'. El *fainéant* es el que hace la nada —un horrendo suplicio dantesco. ¡Hasta tal punto es ineludible en la vida su imperativo de quehacer!» (42). Y para hacer algo en el futuro próximo que nos espera con afán de ser llenado, es preciso que ideemos previamente eso que vamos a hacer, que hagamos un esfuerzo mental por dar contenido a este próximo futuro: por ello la vida es *invención*: «la verdadera vida es inexorable invención» (43); «(el hombre) es un ente forzado, si quiere existir, a existir en la naturaleza, sumergido en ella; es un animal. Zoológicamente, la vida significa todo lo que hay que hacer para sostenerse en la naturaleza. Pero el hombre se las arregla para reducir al mínimo 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 (...)» (44). Toda actividad humana es puramente invención; la técnica, a la que se refiere la cita anterior, tiene precisamente ese carácter; y por eso se puede definir al hombre como animal que inventa, a diferencia del animal, cuya vida está constituida por

(42) *Goethe desde dentro*, O. C., IV, págs. 421-422.

(43) *Para el «archivo de la palabra»*, O. C., IV, pág. 366.

(44) *Meditación de la técnica*, O. C., V, pág. 330.

una monótona repetición. Esto no quiere decir que en determinadas vidas humanas todo sea invención; puede suceder, por el contrario, que en esas vidas haya una mínima dosis de invención; pero serán tanto más propiamente vida humana cuanto más sean objeto de la actividad creadora del sujeto, es decir, de su invención: «Repetir no es vivir, porque vivir es siempre ensayar; vivir en su plenitud es siempre ensayar y estrenar» (45). Ortega remarcará siempre la idea de que la vida humana tiene siempre algo de género literario (46): «La vida humana es, por lo pronto, faena poética, invención del personaje que cada cual, que cada época tiene que ser. El hombre es novelista de sí mismo. Y cuando a un pueblo se le seca la fantasía para crear su propio programa vital, está perdido (...). ¡Pues bien, la vida humana resulta ser, por lo pronto (...) un género literario!»

La vida es, pues, resumiendo este apartado, continua decisión e invención de quehaceres para llenar nuestro futuro vacío, y las formas de ocuparlo constituyen precisamente las ocupaciones (47).

E) *La vida es futurición*

En esa labor de invención y de decisión de lo que vamos a hacer, que constituye nuestra vida, está ínsita esta obra característica: la vida se hace mirando el futuro: «Si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse, que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser, por tanto, el futuro» (48). Por eso la vida no puede estar afincada en el pasado, hasta el punto de que cuando se queda o pretende quedar en él no puede ser de otra manera sino reelaborándolo, para poder revivirlo nuevamente. No puede vivirse el pasado tal como éste fue, precisamente porque ya dejó de existir inexorablemente; los intentos de

(45) *Una interpretación de la historia universal*, O. C., IX, pág. 27.

(46) *Prólogo para alemanes*, O. C., VIII, pág. 29. ABELLÁN ve aquí un parentesco con UNAMUNO: «Una idea que Unamuno supo ver y anticipar en el filósofo recién estrenado fue la de la vida como historia, es decir, como proyecto literario o faena poética, palabras que a Ortega le gustaba emplear; idea, por lo demás, que se encuentra con frecuencia en los escritos unamunianos» (*Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, 1966, págs. 102, y también 104).

(47) Cfr. *Unas lecciones de metafísica*, págs. 51 y 54; *En torno a Galileo*, V, páginas 31-32 y 123; *A una edición de sus obras*, VI, pág. 350; *A «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, VI, págs. 22-423; *¿Qué es filosofía?*, VII, pág. 419.

(48) *Unas lecciones de metafísica*, cit., pág. 55.

adoptar las formas de vida del pasado sólo pueden triunfar si es éste readaptado a las circunstancias del presente.

El presente, sin embargo, se nos presenta como un momento carente de entidad, pues justo cuando empieza a existir al unísono muere para convertirse en pasado (49). La vida humana, pues, no puede hundir sus raíces tampoco en el presente porque éste no tiene consistencia propia: «Nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no. La vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante y el presente o el pasado se nos descubren después, en relación con ese futuro» (50). «Propiamente hablando, no se vive 'ahora' ni 'antes', sino en este inmediato futuro que en cada instante avanza hacia nosotros planteándonos problemas. Vivir es hallar la manera de conservarse en el momento próximo, en la circunstancia nueva. En este sentido tan elemental, vivir es sobrevivir» (51).

Esto da un cierto carácter paradójico a la vida humana: al ser esencial futurición, al estar volcada sobre el inmediato futuro, al ser futuro, resulta que la vida es lo que aún no es (52). Para dar contenido real a eso que aún no es, pero que por fuerza tiene que ser, el sujeto de la vida tiene que profetizar sobre dicho contenido; la vida es en este sentido profecía: «Si la vida humana no es una realidad cuyo ser, cuya consistencia o contenido le es dado ya hecho al hombre como le es dado a la piedra y al astro, sino que su ser tiene que hacérselo él, entonces la vida de cada cual es profecía constante y sustancial de sí misma, puesto que es esencialmente, queramos o no, anticipación del futuro» (53). Por eso habla Marías de la *estructura vectorial* de la vida, aprovechando una imagen de la física para explicar gráficamente el carácter de que la vida es hecha hacia adelante (futurición) y el de que el sujeto, situado en el punto de origen vectorial («dimensión de instalación», dirá Marías), tenga que lanzar su potencia vital en un determinado sentido y, por tanto, profetizar su propia vida (54).

La vida es también —para nuestro autor— futurición en un sentido más amplio que el hasta ahora examinado; esto es, no sólo teniendo en cuenta que en cada instante la vida se decide a sí misma mirando al futuro, sino al

(49) «El ahora real no es un ya, sino un en seguida» (GARAGORRI: *Relecciones y disputaciones orteguianas*, Madrid, 1965, pág. 38).

(50) *Unas lecciones de metafísica*, pág. 55.

(51) *Los «nuevos» Estados Unidos*, O. C., IV, pág. 358.

(52) Cfr. *¿Qué es filosofía?*, O. C., VII, pág. 420, y *Unas lecciones de metafísica*, página 53.

(53) *En torno a Galileo*, O. C., V, págs. 136-137.

(54) *Antropología metafísica*, Madrid, 1970, págs. 107 a 115.

mismo tiempo en el de que dicha decisión es ésta y no otra en virtud de un futuro más amplio, no sólo el inmediato, abarcador de toda la dimensión temporal de la vida. Esto que decido para el momento siguiente lo decido porque la realización de dicha decisión hará posible, será un eslabón de la cadena, de otras decisiones futuras, y éstas a su vez de otras posteriores... Pero todas estas decisiones, desde la primera hasta la última, tendrán su razón de ser y cobrarán su sentido en vistas a un programa, a un proyecto que yo he trazado para mi vida toda. El proyecto el cual yo soy es el motivo último y decisivo —la finalidad— y al mismo tiempo el motor de todos mis quehaceres, de todas mis parciales futuriciones, de todas mis particulares profecías. Este proyecto vital es obra imaginativa de cada hombre, creación propia: «Ese programa de vida que cada cual es, es, claro está, obra de su imaginación» (55). Sin embargo, el hombre puede idear muchos programas existenciales, diversos entre sí; mas de esta pluralidad de programas tan sólo uno corresponde a lo que íntimamente está llamado a ser. Este proyecto de vida al que íntimamente está el hombre llamado a ser es lo que nuestro autor denomina «destino»: «Esos diversos proyectos vitales o programas de vida que nuestra fantasía elabora y entre los cuales nuestra voluntad, otro mecanismo psíquico, puede libremente elegir, no se nos presentan con un cariz igual, sino que una voz extraña, emergente de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro, nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás. Todos, conste, se nos presentan como posibles —podemos ser uno u otro—, pero uno, sólo uno, se nos presenta como lo que tenemos que ser» (56). Hay, pues, dos proyectos: el que nosotros elegimos libremente y el que íntimamente estamos llamados a ser. Para aclararnos terminológicamente, al primero lo llamaremos simplemente *proyecto* y al segundo *vocación*, que en este sentido coincide con la noción de destino.

F) *La vida es preocupación*

En realidad, esta característica puede identificarse plenamente con la anterior. Siendo la vida futurición, invención de lo que vamos a hacer en el futuro, también es, por tanto, ocupación de aquello en lo que más tarde hemos de ocuparnos. Constantemente hemos de ocuparnos en pensar cuáles van a ser nuestros futuros quehaceres, nuestras futuras ocupaciones. Por eso, dirá Ortega, la vida es pre-ocupación, es decir, ocuparse con antelación: «Vida es

(55) *En torno a Galileo*, O. C., V, págs. 137-138.

(56) *Ibíd.*, *íd.*

preocupación, y lo es no sólo en los momentos difíciles, sino que lo es siempre, y, en esencia, no es más que eso: preocuparse. 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, pre-ocuparse» (57).

La vida, al pre-ocuparse, al ocuparse del incierto y azoroso futuro, retrocede y encuentra como arsenal de soluciones al pasado; «de esta manera nacen la técnica y la historia» (58). Ambas suministran al hombre el material necesario para resolver su pre-ocupación. El pasado tiene, pues, una misión instrumental; cuando el hombre se encuentra perdido ante la novísima situación que es el futuro no le queda más remedio que volverse a la otra parte de su vida —la ya vivida— y extraer de su experiencia, de la experiencia de la vida, las posibles soluciones.

La preocupación como característica de la vida ha sido también resaltada por Heidegger, quien la ha denominado *Sorge*. Nuestro autor, sin embargo, ha defendido su paternidad de la idea a capa y espada en diversos lugares de su obra (59). Aranguren distingue ambas nociones —la orteguiana y la heideggeriana— diciendo: «La preocupación orteguiana se distingue claramente de la preocupación o cuidado heideggeriano. La primera es preocupación o invención de la vida. El segundo es, sobre todo, preocupación de la muerte, es angustia» (60). Y Recasens, en actitud conciliadora, dice: «Nuestra vida (...) consiste en (...) *pre-ocuparnos*, en el doble sentido de la palabra, como anticipación de una ocupación y en tanto que *cuidado* o *cuita*» (61).

G) *La vida es inseguridad radical*

Siendo la vida futurición, y teniendo el futuro como carácter esencial el ser azoroso e incierto, no se puede decir otra cosa sino que aquélla es también en su más íntima raíz inseguridad: «Nuestro vivir consiste primariamente en un estar proyectados sobre el porvenir. El porvenir es la inseguridad. Esta inseguridad está administrada, regida por el poder irracional del Azar» (62). «La vida es nuestra reacción a la inseguridad radical que cons-

(57) *¿Qué es filosofía?*, O. C., VII, pág. 436.

(58) *Goethe sin Weimar*, O. C., IX, págs. 588-589.

(59) *Loc. cit.* y *Pasado y porvenir para el hombre actual*, IX, pág. 654.

(60) *La ética de Ortega*, Madrid, 1966, nota al pie de la pág. 27.

(61) *Introducción al estudio del Derecho*, Méjico, 1970, pág. 18.

(62) *Goethe sin Weimar*, O. C., IX, pág. 588.

tituye su sustancia» (63). «Nuestra vida es afán de ser precisamente porque es al mismo tiempo, en su raíz, radical inseguridad» (64).

Ante la circunstancia —espacial y temporal— que nos rodea experimentamos un primer sentimiento: la incertidumbre. No sabemos qué va a ser de nosotros en el instante siguiente, si el lugar en el que estamos tendrá las mismas características que el presente o si bien habrá cambiado por un acontecimiento imprevisto, si el tiempo de nuestra existencia seguirá su inexorable transcurrir o si, por el contrario, encontraremos la muerte. Mañana, para el hombre, siempre es problema. Por eso, la vida, que está lanzada vectorialmente, en actitud futurible, hacia ese mañana, se hace problema de sí misma, se autoproblematiza, y esto de forma continua e inextinguible; por eso la vida es radical inseguridad.

Apoyándose en estas ideas reprochará nuestro autor aquel consejo que propagó el fascismo italiano y que antes había gritado, con su natural decir, el gran poeta Nietzsche, de *vivere pericolosamente*. ¿Cómo vamos a proponernos vivir en peligro si la vida es, querámosla nosotros o no, constitutivo problema, constitutivo peligro? El consejo nietzscheano-fascista se convierte así en un hueco pleonasmo.

Sin embargo, las cosas no están tan claras como a primera vista pudiera parecer en el propio Ortega. En primer lugar, nuestro autor nos dice que tampoco es posible una vida sin certidumbres, sean éstas del género que sean; es preciso que nos apoyemos en determinados datos, que demos como seguros, y que nos «economizan» nuestra vida al hacer posible que determinadas facetas de ella estén solucionadas: «El hombre está siempre en el problema que es su circunstancia, mas por lo mismo, forzado a reaccionar ante este problema, está siempre en una relativa solución. El hombre más escéptico vive ya en ciertas convicciones radicales, vive en un mundo, en una interpretación. El mundo en que está el escéptico se llama «lo dudoso»: vive en él, está en la duda, en el mar de lo dudoso, en el mar de confusiones, como le llama muy certeramente la expresión vulgar —y ese mundo de lo dudoso es tan mundo como el mundo del dogmático, aunque sea un mundo pavorosamente pobre. Cuando se habla, pues, de un «hombre sin convicciones» cuídese de advertir que eso es sólo una manera de hablar. No hay vida sin últimas certidumbres: el escéptico está convencido de que todo es dudoso» (65).

Claro que estas «convicciones» —se objetará— son labor a la que ha llega-

(63) *Goethe desde dentro*, O. C., IV, pág. 412.

(64) *En torno a Galileo*, O. C., V, pág. 32.

(65) *Ibíd.*, págs. 24-25.

do el hombre precisamente para solucionar el problema de que su vida sea radical inseguridad. Pero esto tampoco es en absoluto cierto, pues la experiencia nos demuestra que la mayor parte de los hombres no «reelaboran» sus convicciones, antes bien las aceptan tal y como a ellos llegan. En tal sentido, nuestro autor hablará de los usos sociales, por ejemplo, como «vida anquilosada» que me da solucionados una serie de posibles problemas en mi cotidiana convivencia; acudo al uso social ante una situación concreta como acudo ante un objeto de la naturaleza exterior. La vida social, en general, poseerá para nuestro autor este carácter «natural» y anquilosado y, por tanto, falsificado de la vida en su pura entidad.

Si la vida humana es radical inseguridad entonces no es posible hablar de certidumbres ni de «convicciones» como constitutivas de ella misma. Y si se admite que dichas certidumbres forman parte esencial de la vida humana, también habrá que admitir que la vida social es propiamente vida en sentido estricto y no simplemente vida falsificada. Hay, pues, contradicciones francamente insalvables en estos pensamientos orteguianos.

En segundo lugar, es preciso decir que hay en algunos textos de nuestro autor referentes a este problema la intención clara de manifestar no que la inseguridad sea elemento esencial de la vida humana, sino que debe serlo, volviendo contra sí mismo las acusaciones que el *vivere periculosamente* le habían suscitado en contra del fascismo y de Nietzsche.

Veámoslo: «Es sumamente grave para el hombre encontrarse excesivamente rodeado de aparentes seguridades. La conciencia de la seguridad mata a la vida. En ello estriba la degeneración, siempre repetida, de las aristocracias» (66). Y más adelante, en la misma obra, temiendo el exceso de certidumbres de la vida actual: «Nada debilita tanto los profundos resortes del viviente como el exceso de facilidades» (67).

Aquí, pues, se proclama un estilo de vida, se expresa un deseo, pero en modo alguno se verifica o constata un hecho. Se confunde el deseo con la realidad y ambos son identificados. Hay una idealización de la vida humana y al mismo tiempo una ferviente aspiración a que sea de una determinada forma. Está de más quizá el decir que nuestro autor, a la vista de estas contradicciones, es presa de una nostalgia, posiblemente sublime, de un pasado que se le escurre entre los dedos, el pasado de un liberalismo aristocrático que toca a su fin. Dicha nostalgia es común a los ideólogos del liberalismo y a los teóricos del fascismo incipiente, que ven en los fervores de la socializa-

(66) *Goethe desde dentro*, O. C., IV, pág. 412.

(67) *Ibid.*, pág. 417.

ción de las masas humanas la periclitación inexorable de sus ideales. El fascismo posterior —el tecnocrático— sabrá utilizar, sin embargo, en provecho propio dicho fenómeno socializador, aunque por una vía totalmente distinta: la vía de la seducción consumista. Por este camino podrá sostener con menor esfuerzo su viejo ideal: el mantenimiento de la sociedad clasista bajo la opresión, inteligentemente camuflada, de las *élites* en el poder. El fenómeno es viejo como la historia; varían los métodos y las justificaciones filosóficas, pero no la realidad social globalmente considerada.

El problema que nos ocupa —el de la inseguridad radical de la vida humana— ha sido también objeto de meditación por parte de Marías, llegando este autor a algunas conclusiones que nos tienen aún asombrados. Dice: «La vida humana es radical, constitutiva inseguridad, consiste en tener que hacer algo, en una circunstancia frecuentemente hostil, siempre problemática, en gran parte latente, y no saber a qué atenerse. Esta es la condición del hombre: su inseguridad, su menesterosidad, su ignorancia, su indecisión, su desvalimiento. Pues bien, la polaridad en que la vida humana se realiza (se refiere a la polaridad varón-mujer) introduce una determinación contraria a la condición humana: *respecto a la mujer*, el varón está definido por los atributos opuestos a los que acabo de enumerar: la seguridad, el saber, la decisión, los recursos. Por su referencia a la mujer, es decir, por su condición sexuada, al varón le sobreviene un proyecto vital que contradice lo que por sí solo es, lo que es, en definitiva, el hombre sin más cualificación» (68). Y continúa: «Lo que no pudo ser originariamente la robustez física o ciertas destrezas en el uso de las armas —o el dominio de la magia— se ha convertido en otras sociedades en la eficacia económica, capaz de asegurar la subsistencia en un nivel determinado. Por eso, al menos en las sociedades modernas, el hombre que no es capaz de sostener económicamente a su familia se siente especialmente inquieto y descontento; por eso sentimos instintiva repugnancia por el hombre que se casa con una mujer que no lo atrae, sólo por razones económicas, y sentimos por él mayor desprecio que por la mujer que va al matrimonio por motivos análogos (¡!). También por eso la prostitución ha sido inmemorial y —con cuantas reservas se quiera— tolerada, pero ha sido femenina, y ha sido menester llegar a ciertas formas de sociedad muy extrañas y particularmente inquietantes para que surja la prostitución masculina (¡!)» (69). Y concluye consecuentemente: «Hablar de 'igualdad' entre hombres y mujeres es una de las más peligrosas estupideces en que puede

(68) *Antropología metafísica*, cit., págs. 183-184.

(69) *Ibíd.*, pág. 187.

caerse» (70). Según Marías, pues, la inseguridad radical que constituye la vida del hombre (varón) es aún más radical en la mujer hasta, naturalmente, que ésta contraiga matrimonio con un acaudalado millonario, si bien no por razones económicas —y en esto se confunde Marías—, ya que, como dice Cesare Pavese, tendrá la prudencia de enamorarse previamente de él.

El raciovitalismo —y Ortega no es tampoco aquí excepción— ha sido siempre galante a la antigua usanza. Lo que inquieta es que este tipo de consideraciones pretendan derivarse de serias premisas filosóficas. Por otro lado, Marías está confundido respecto a la índole de la naturaleza humana en este punto: recientes investigaciones antropológicas (aunque sospechamos que no «metafísicas») han demostrado cómo en las tribus de los chámuli son los varones los tímidos e inseguros y las mujeres la personificación de la seguridad y de la energía, hasta el punto de que la seguridad de los primeros «depende principalmente de lo que las mujeres les dan» (71).

H) *La vida es drama, naufragio*

Consecuencia de las características mencionadas hasta ahora, la vida humana, dirá nuestro autor, se nos presenta como un perenne drama: «La vida es constitutivamente un drama, porque es siempre la lucha frenética por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto» (72). Pero no sólo por este motivo es drama la vida, sino fundamentalmente porque ésta es constitutivo cambio. «La vida humana no es (...) una realidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la 'sustancia' es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia. Como la vida es un 'drama' que acontece y el 'sujeto' a quien le acontece no es una 'cosa' aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la 'sustancia' sería su argumento. Pero si éste varía, quiere decirse que la variación es 'sustancial'» (73). Asimismo, dirá Ortega utilizando bella metáfora, la vida es naufragio, lo cual no supone agregar nada respecto de la característica de inseguridad examinada en el apartado anterior: «La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esta agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición es

(70) *Ibid.*, *id.*

(71) NEWCOMB: *Psicología social*, Buenos Aires, 1969, pág. 60.

(72) *No ser hombre de partido*, O. C., IV, pág. 77.

(73) *Historia como sistema*, O. C., VI, pág. 35.

la cultura —un movimiento natatorio.» Y agrega en el mismo sentido que cuando nos hablaba de la vida como inseguridad: «Cuando la cultura no es más que eso, cumple su sentido y el humano asciende sobre su propio abismo. Pero diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente de que el hombre se cree seguro, pierde la emoción del naufragio y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática. Por eso tiene que sobrevenir alguna discontinuidad que renueve en el hombre la sensación de perdimiento, sustancial de su vida. Es preciso que fallen en torno de él todos los instrumentos flotadores, que no encuentre nada a qué agarrarse. Entonces sus brazos volverán a agitarse salvadoramente» (74). Es innecesario repetir aquí los argumentos explicativos de la contradicción de nuestro autor, que confunde el deseo con la realidad.

1) *La vida es prisa*

Dado que la vida humana se nos es dada, pero no se nos es dada hecha; dado que somos nosotros —los sujetos— los que tenemos que hacerla llevando a la práctica nuestro proyecto, y dado que la vida tiene su límite absoluto e infranqueable (la muerte), preciso es admitir que ella es prisa, premura por conseguir realizar dicho proyecto: «La vida es breve y urgente, consiste sobre todo en prisa.» Ello hace que la vida humana sea esencialmente limitada y que, por tanto, debamos elegir uno de los proyectos vitales que hemos imaginado con exclusión de todos los demás, puesto que estos no tendrán cabida en la limitación temporal: «No hay más remedio que escoger un programa de existencia con exclusión de los restantes; renunciar a ser una cosa para ser otra» (75).

Sin embargo, no vemos con tanta claridad como nuestro autor el que la vida humana sea constitutiva prisa. Admitido que toda vida es limitada en el tiempo, pero de esto a decir que sea prisa va un abismo. En efecto, sólo existe tal prisa cuando el proyecto vital a realizar por el sujeto es un proyecto con contenido activo, es decir, que consista precisamente en hacer cosas. Existen, por el contrario, otros tipos de proyectos vitales, a saber: aquellos cuya esencia es cabalmente no el hacer cosas, sino el dejar de hacerlas, o bien el dejar que las «cosas» le hagan a uno mismo. Es, por ejemplo, el caso de

(74) «Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Goethe desde dentro*, O. C., IV, página 397.

(75) A «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes, O. C., VI, pág. 423.

Mersault, «el extranjero» de Albert Camus; no es «el extranjero» el protagonista activo de su vida, sino, al revés, se diría que es el receptor pasivo de las cosas que, cual elementos fatalmente externos, inciden sobre él. Su vida consiste en un no-hacer, en un pasarle las cosas, incluso el tiempo; para él no tiene sentido el hablar de la vida como prisa. Solamente existe prisa cuando hay proyecto positivo, no cuando el proyecto vital se resume en un «dejar pasar». Para el budista, sumido en la contemplación cotidiana de la naturaleza, tampoco es razonable hablar de prisa refiriéndose a su vida. Sólo existe prisa cuando se quiere conseguir algo, y ese algo que se quiere conseguir ha de ser necesariamente externo al sujeto mismo o, aunque interno, necesitado del mundo exterior para hacerse realidad (por ejemplo, una sólida formación intelectual). Pero cuando dicho proyecto hacia algo fuera de nosotros mismos no existe, tampoco existe la prisa. ¿Por qué habría de existir?

Asimismo tampoco tiene sentido la afirmación orteguiana para aquellos hombres que, debido a sus circunstancias materiales, no tienen la posibilidad de plantearse su vida como un estricto quehacer personal, sino a lo sumo como un quehacer que le viene impuesto por las mencionadas circunstancias, pero que ni él hace suyo ni lo siente como tal. Sólo tiene sentido hablar de prisa cuando la vida del sujeto consiste en la realización de una obra personal, para lo cual es necesario que en primer término sea posible tal realización.

Tenemos, pues, aquí otro ejemplo de cómo nuestro autor teoriza sobre la vida humana, considerada en su universal realidad, generalizando nociones que no son propias de esta característica de universalidad, sino aspectos muy concretos que corresponden a *un determinado tipo de vida*, pero en modo alguno a toda vida humana.

Estas tergiversaciones son patrimonio común de todas aquellas filosofías que, lejos de asentarse en un estudio imparcial de la realidad por parte de las ciencias, acuden a ella con esquemas interpretativos y la mayor parte de las veces, por no decir todas, justificadores de algún aspecto parcial de la realidad. Dicha confusión es propia de todas las filosofías metafísicas, incluso de aquellas que, pretendiendo ser superadoras de toda metafísica, han heredado su métodos.

J) *La vida es actualidad*

«La vida es siempre un 'ahora' y consiste en lo que ahora se es. El pasado de su vida y el futuro de la misma sólo tienen realidad en el ahora merced a que ustedes recuerden ahora su pasado o anticipen ahora su porvenir. En este

sentido, la vida es pura actualidad, es puntual, es un punto —el presente— que contiene todo nuestro pasado y todo nuestro porvenir» (76).

Choca esa característica con la más arriba mencionada, al hablar de la vida como futurición, de la carencia de realidad entitativa del presente. Si éste no existe sino en función del futuro, esto es, si el presente no es otra cosa, como indicábamos, sino futuro en potencia, y si el presente tiene una existencia radicalmente perentoria (cuando va a ser ya ha dejado de existir) difícilmente se podrá afirmar que la vida consiste en el «ahora». Se podrá argüir quizá que la esencia del «ahora» es precisamente la futurición, conciliando ambas, pero en tal caso también habrá que aceptar que dicho «ahora» sigue careciendo de realidad propia, en cuanto que su contenido es lo futuro, siendo éste la entidad que le da sentido. Esta contradicción puede verse con claridad en la frase de Marías recogida en la cita 76. «Lo que tenemos que hacer», decimos nosotros, podrá ser aquí, pero no ahora.

K) *La vida es experiencia de la vida*

Dice Ortega: «La vida es constitutivamente experiencia de la vida» (77).

Teniendo en cuenta que toda experiencia es necesariamente algo que pertenece al presente, pero que se adquiere en el pasado, podemos deducir de este pensamiento de nuestro autor que no es aislado en su obra, que la vida es también constitutivo pasado.

Con lo cual, si agregamos una a una las características de la vida humana recogidas como «constitutivas» y esenciales por nuestro autor, veremos que son, por el orden en que han sido analizadas, futurición, actualidad y experiencia; cada una de estas características se refiere, como es evidente, a los tres espacios en que puede dividirse el tiempo respecto de un momento temporal concreto: futuro, presente y pasado.

Nos encontramos, pues, siendo totalmente consecuentes con los planteamientos de nuestro autor, con que la vida humana se extiende a toda la temporalidad vital de un sujeto y es, a la vez, pasado, presente y futuro. Lo cual evidentemente es cierto, pero también lo es el que para llegar a esta conclusión no es necesario el más mínimo análisis filosófico. Precisamente porque dicho análisis trata, en último término, de encontrar la «clave» de la reali-

(76) *Unas lecciones de metafísica*, cit., págs. 43-44. «Vida es siempre actualidad, eso que tenemos que hacer aquí y ahora» (MARIAS: *Acerca de Ortega*, Madrid, 1971, página 95).

(77) *Historia como sistema*, O. C., VI, pág. 37.

dad analizada y no abandonarla tal cual es en su más patente complejidad. Queda de esta forma indefinida la vida como concepto filosófico.

El problema inicial sigue estando en pie, sin sufrir la más mínima alteración. Y es que el raciovitalismo trata de explicar la realidad mediante un concepto que es en sí el más problemático y el más necesitado él mismo de explicación racional. Dando un giro sobre el mismo problema utiliza como instrumento cognoscitivo, para conocer la vida humana, la propia vida humana. Se convierte así en una espiral sin sentido. No se diga que el raciovitalismo intenta también comprender la realidad no-humana, ya que sus intentos de comprensión de ésta son puramente negativos y excluyentes.

Solamente es posible comprender la realidad vital integrándola dentro de su contexto, a saber, la realidad total. La maniobra del raciovitalismo consiste en invertir los términos, tratando de hacer posible la comprensión de la realidad universal a partir de una de sus parcelas, a partir de una realidad particular, la vida humana.

Pero no sólo nuestro autor no se contenta con dejar a la vida humana, que en un principio esperábamos fuese objeto de una clara delimitación, sumida en oscura tiniebla intelectual, sino que, además, a través de la idea de la vida como experiencia de la vida introduce claramente el argumento irracional: «Esta experiencia de la vida es un saber que no queda, como el saber científico, más o menos fuera de la vida que lo posee (obsérvese la puesta en guardia contra la ciencia), sino que la experiencia de la vida forma parte integrante y eficiente de la vida misma. Es uno de sus auténticos componentes (...) ese saber que llamamos «experiencia de la vida» no lo adquirimos reflexivamente por un especial esfuerzo intelectual, como el saber científico, sino que se va formando en nosotros automáticamente, aunque no queramos. La vida, viviéndose a sí misma, se va esclareciendo a sí propia como descubriendo su propia realidad, y esta averiguación, a su vez, entra a formar parte de la vida, se reconvierte en vida, y así sucesivamente. Es el único saber que es, a la vez y de suyo, vivir. Por lo mismo tiene el inconveniente de que no se puede transmitir. Es intransferible y cada nueva generación no tiene más remedio que volver a comenzar desde el principio su experiencia de la vida (...) la experiencia de la vida es irracional y, por lo mismo, sus dictámenes se nos imponen inexorablemente por muchas razones que queramos oponerles» (78).

El proceso no deja lugar a dudas: la experiencia vital es irracional, no es posible un conocimiento racional de la misma. La vida es experiencia de

(78) *Una interpretación de la historia universal*, O. C., IX, págs. 25-26.

sí misma. No queda más remedio que concluir que la vida en sí es también irracional. A la hora de interpretar un fenómeno vital dado atenderemos a las «sinrazones» de la experiencia y así «comprenderemos» aquel fenómeno. Con ello se llega a la postulación de la arbitrariedad del conocimiento y, por tanto, a la declaración explícita de su irracionalidad. El subjetivismo cognoscitivo se eleva a categoría pantónoma del conocimiento y de esta manera se pretende la explicación de la total realidad. Máxima falacia en la que ha incurrido buena parte de las filosofías de los siglos XIX y XX, unas de modo declarado y abierto, y sin las más mínimas contemplaciones respetuosas hacia el conocimiento objetivo de lo real (irracionalismo puro), otras, más dulcificantes, ocultando su verdadero rostro bajo el velo de una pretendida objetividad (raciovitalismo).

L) *La vida es autojustificación*

«La vida humana, toda vida humana, no puede existir sin justificarse ante sí misma, en el sentido riguroso de que esa justificación constituye un componente esencial —imprescindible de *toda* vida—» (79). «El hombre es el único viviente que para vivir necesita darse razones de existir (...). La vida humana necesita —quiera o no— justificarse a su propios ojos» (80).

Según nuestro autor, pues, la vida se convierte a sí misma en justificadora de su propia existencia, en sujeto justificante y objeto justificado; se la eleva así no sólo a realidad radical, sino también a instrumento cognoscitivo y axiológico. Ortega personaliza aquí la vida, hace que ella sea su propio sujeto. Lo cual, en buena lógica, no nos parece en absoluto evidente: el sujeto de la vida humana es el hombre, quien en último término podría en todo caso justificarla. El raciovitalismo, como veremos, identifica hombre y vida humana, desconociendo la realidad del *sujeto protagonista* de la misma. Nada escapa a la irracionalidad del panvitalismo propio de esta filosofía, no permitiendo siquiera la existencia del *sujeto cognoscente*.

M) *La vida es coexistencia*

La vida se nos presenta, según nuestro autor, como una realidad constitutivamente dual; gira, de este modo, alrededor de dos polos: el sujeto que

(79) *Sobre los Estados Unidos*, O. C., IV, pág. 370.

(80) *Los «nuevos» Estados Unidos*, O. C., IV, pág. 359.

vive y el objeto que es vivido; ambos, sujeto y objeto, se coimplican en íntima trabazón, siendo inexplicable el uno sin el otro: «Si existe sujeto existe inseparablemente objeto, y viceversa. Si existo yo que pienso, existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir —es ver yo algo que no soy yo, amar yo a otro ser, sufrir yo de las cosas—» (81). De tal modo es esto así que entre el sujeto y el objeto existe una mutua dependencia, una correlación, y no como quería el idealismo una «dependencia unilateral» del objeto al pensar del sujeto.

¿Y cuál es ese objeto constitutivo en polo correlativo de la vida? Es el mundo. Si bien «mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta» (82). Esto es, mundo son las cosas que me importan a mí para dificultarme o facilitarme la existencia. Esas cosas pueden tener una existencia objetiva, real, o, por el contrario, carecer de dicha cualidad y ser sólo producto de mi mente. Para el supersticioso el fantasma existe; podríamos decir que tiene una existencia, no objetiva, sino una existencia vital, en cuanto que importa al sujeto que vive.

En realidad, la deducción última de estas premisas es que para el raciovitalismo hablar de existencia objetiva no tiene sentido; la existencia de las cosas siempre es para él una realidad referencial; y el punto de referencia está constituido precisamente por el sujeto. Si la «cosa» es «importancia» entonces aquella no es consistente, sino que lo consistente es ésta. La «cosa» carece de realidad, es tan sólo una palabra que nada significa. La «importancia» desplaza categorialmente a la «cosa» y si, en ocasiones, el raciovitalismo habla de «cosa» siempre habrá que traducir dicha palabra por su verdadero significado: «importancia».

Esto se nos muestra con la más diáfana claridad si tenemos en cuenta ciertas afirmaciones de Ortega, según las cuales el «mundo» propiamente es «una interpretación» que nosotros damos a nuestro contorno. El subjetivismo se desvela aquí fácilmente: la interpretación, si bien tiene en cuenta el objeto interpretado, es propiamente acción del sujeto que interpreta. La idea del mundo como interpretación es francamente iluminadora de esta otra de que venimos hablando, de la consideración de la «cosa» como «importancia»: en realidad, la «importancia» surge como resultado de una labor interpretativa por parte del sujeto sobre la «cosa». Por eso dice Marías:

(81) *¿Qué es filosofía?*, O. C., VII, pág. 409.

(82) *Unas lecciones de metafísica*, cit., pág. 48.

«La percepción es interpretativa y la interpretación es perceptiva (...), lo que llamamos 'cosas' son *interpretaciones*, se entiende, de la *realidad*» (83).

La filosofía que estamos examinando ha pretendido escapar de la cárcel del subjetivismo a que su propio vitalismo le conducía. Sin embargo, en modo alguno lo ha conseguido. Queriendo conciliar sujeto y objeto ha querido hacer ver que la vida es coexistencia y con esta idea camuflar su subjetivismo. Pero el examen atento de la noción «mundo» (objeto de la coexistencia) nos lleva sin dificultad al carácter subjetivista de esta misma noción. El «mundo» no tiene una vida independiente, no es explicable desde sí mismo, sino que su consistencia ontológica hay que referirla al sujeto que lo contempla, o que lo vive.

La idea de la «coexistencia» ha sido elaborada por el raciovitalismo como un punto fundamental en la superación de la discusión filosófica tradicional entre el idealismo y el «realismo». Mientras que para el primero es el sujeto la realidad central, para el segundo lo son las cosas, el objeto. Ambos, sujeto y objeto, han pretendido ser conciliados bajo la noción omnicomprendensiva de la vida considerada como realidad radical. El objeto es, de esta forma, «vitalizado», subjetivizado, y la explicación del «mundo» perderá consecuentemente toda pretensión de objetividad. Y es que la idea de la vida no resuelve definitivamente nada, sino, al revés, todo lo complica, ya que es ella misma la que necesita explicación filosófica.

Claro que Ortega tiene que admitir necesariamente el carácter objetivo, independiente respecto de la interpretación vital, de algunos sectores de la realidad que se imponen «apriorísticamente» (no entramos a analizar esto) como un *príus* de la interpretación: «ciertas dimensiones de nuestra vida individual no son ellas de contenido individual, sino, al revés, comunes a todos o, como suele decirse con término adecuado, «objetivas». No hay un pensar sobre los números, un hacer cuentas, una matemática para cada hombre, sino, al contrario, cuando el hombre piensa números, aritmetiza su verdad subjetiva, su autenticidad consiste precisamente en adscribirse a la verdad objetiva» (84). Es evidente que este mundo objetivo se reduce al mundo físico-matemático, cognoscible a través de la razón pura. No ocurre así con el mundo objeto de conocimiento de la razón vital, esto es, con el fenómeno humano en general, y más específicamente con la problemática social. Esta es considerada como objeto no cognoscible de forma directa, a través de la observación de la *realidad material humana* (esto es, entre

(83) Ortega, *circunstancia y vocación*, I, Madrid, 1960, pág. 450.

(84) *En torno a Galileo*, O. C., V, pág. 139.

otras cosas y fundamentalmente, de los modos de producción y de las estructuras clasistas), sino a través del rodeo de la interpretación, que habrá de ser necesariamente individual, o si se quiere, hablando en términos más sociológicos, clasista o de grupo. De este modo la razón vital —interpretativa— acoge en su seno la ideología propia del intérprete.

N) *La vida es misión, empresa, tarea*

«La vida, que es siempre de alguien, es para ese alguien lo absoluto. Todo lo demás que exista llega al través de su vida dentro de su vida (...) Todo vivir, individual o colectivo, es un hacer, más precisamente, un hacerse. De aquí que la vida se presente siempre, en su más íntimo y radical aspecto, como una *tarea*» (85). Con más claridad, en *La rebelión de las masas*: «La vida humana, *por su naturaleza propia*, tiene que estar puesta a algo, a una *empresa* gloriosa o humilde, a un *destino* ilustre o trivial. Se trata de una condición extraña, pero inexorablemente inscrita en nuestra existencia» (86).

Esta cualidad que es declarada tan enfáticamente por nuestro autor como natural, esencial, «inscrita» en la vida humana, es, sin embargo, desmentida por él mismo en su obra.

Por una parte, la vincula en su origen histórico con la aparición del cristianismo: «Si no hubiera habido cristianismo, no se le habría ocurrido a este hombre (se refiere a un ministro socialista) dedicar su vida a algo. He ahí lo fundamental de la experiencia cristiana del hombre: todo lo demás es secundario, casi anecdótico al lado de eso. Descubrir, caer en la cuenta de que la vida en su última sustancia consiste en tener que ser dedicada a algo, no en ocuparse de esto o de lo otro dentro de la vida, que eso sería lo contrario, meter en la vida algo que se considera valioso, sino tomar en vilo nuestra existencia entera y entregarla a algo, dedicarla (...); ésa es la averiguación fundamental del cristianismo (...)» (87). Así, pues, la vida considerada como misión tiene un origen en el tiempo: la aparición del cristianismo. Antes y fuera del cristianismo no es concebida en los mismos términos la vida humana. Es sorprendente, pues, cómo se pueda predicar en el mismo tono y al mismo tiempo la absolutividad y la relatividad histórica.

(85) *Por qué he escrito «El hombre a la defensiva»*, O. C., IV, págs. 70-72.

(86) O. C., IV, pág. 243 (los subrayados son nuestros).

(87) *En torno a Galileo*, O. C., V, págs. 154-155.

En el sentido de las primeras citas, la tarea o misión es elemento *natural*, esencial, por tanto, a toda vida humana, es una predicación ontológica; en el sentido de la última cita, por el contrario, la misión o tarea es un elemento *relativo*, no consustancial a la naturaleza de la vida humana, sino inherente a *un determinado tipo de vida*, a saber: el tipo de vida cristiano-occidental, europeo, en una palabra. Por eso, explícitamente afirma Ortega en otro lugar: «El europeo se entrega a la vida, al destino y, por tanto, hace del destino su vida misma, lo toma y acepta. A esto llamo sentir la vida como misión» (88).

Ya, pues, si nos quedásemos aquí podríamos decir que para Ortega no es elemento sustancial a toda vida humana el ser ésta necesariamente misión o tarea, sino que a lo sumo lo sería de un determinado y específico modo de vida, que es cabalmente el europeo. Con esto ya tendríamos suficiente para desengañarnos del pretendido carácter consustancial de dicho elemento. Pero las cosas no finalizan aquí, sino que nuestro autor se duele además de que «en estos años [es decir, en los años de la 'rebelión de las masas', dicho en términos más reales, de la aparición del proletariado como fuerza pujante de la historia] asistimos al gigantesco espectáculo de innumerables vidas humanas que marchan perdidas en el laberinto de sí mismas por no tener a qué entregarse» (89). ¡Curiosa casualidad: mientras la burguesía se sintió segura y fuerte mantenedora de las riendas del poder social, todas las vidas humanas «no marchaban perdidas en el laberinto de sí mismas»! Solamente cuando el movimiento proletario revolucionario comienza a tomar fuerza y cuando la clase burguesa se arrincona y concentra en busca de nuevos ímpetus y de nuevos caminos ideológicos es cuando la vida carece de misión y andamos todos perdidos. Dicho en otras palabras: es cuando se produce la crisis; pero la filosofía de la crisis no es sino un instrumento más de defensa del que ve afectado su propio poder; la filosofía de la crisis (o la crisis de la filosofía) no es otra cosa que la crisis de las ideas de la clase dominante.

La tarea o misión como elemento sustancial a toda vida humana es, pues, tan sólo sustancial a los europeos, pero ni siquiera a todos ellos, sino a aquellos que no pertenecen a ese conjunto «de innumerables vidas humanas que marchan perdidas en el laberinto de sí mismas por no tener a qué entregarse».

La postura orteguiana en este punto es nuevamente un claro indicio de

(88) «Intimidades», en *El Espectador*, VIII, O. C., II, pág. 650.

(89) *La rebelión de las masas*, O. C., IV, pág. 243.

su canto general a la burguesía. El desprecio por lo que no es Europa, el lamento por la pérdida de su hegemonía colonial («Europa ha aflojado su presión en el mundo», dirá en el mismo párrafo que acabamos de comentar) y la total incompreensión de la lucha de clases y de las justas aspiraciones del proletariado se muestran de nuevo aquí.

La vida-misión es la vida propia del hombre-independiente-de-la-realidad-material, esto es, del hombre capaz de autodeterminarse, supuesto el que las condiciones materiales en que se desenvuelve no le obligan a la unilateralidad. También es la vida-misión la vida propia del hombre-abstracto, no condicionado por ninguna realidad, del hombre que existe *in mente* (esto es, que carece de existencia *real*) y que es juguete filosófico de ciertos ideólogos. Pero para el hombre-trabajador, unilateralizado por la forzosidad de la condición material, la vida-misión es tan sólo un sueño, cuando no un absurdo sencillamente implantable.

* * *

El minucioso *excursus* hasta aquí realizado no es en modo alguno gratuito. La comprensión completa de la obra orteguiana radica de modo fundamental en la comprensión de su punto de partida. Esto no es exclusivo desde luego de la filosofía que comentamos, sino de cualquiera otra filosofía, sea de la índole que sea. Dicho punto de partida —que, como se recordará, no es otra cosa que la respuesta, con todas sus implicaciones, a la pregunta filosófica fundamental— delimita ya claramente el camino futuro por recorrer y da unidad al conjunto de la meditación filosófica. El que nos hayamos detenido, quizá excesivamente, en la explicación pormenorizada del punto de partida orteguiano (la vida como realidad radical) no tiene otra finalidad que la de llegar a caer en la cuenta de los límites y la dirección del pensamiento de Ortega. En la vida como realidad radical está todo su pensamiento en germen: el raciovitalismo se nutre así de su fuente a todas las horas. Esto no quiere decir, empero, que nuestro autor haya sido fiel hasta las últimas consecuencias a su idea-base de la vida como realidad radical. Ya veremos cómo el raciovitalismo llegado a la meditación antropológica, se escinde en dos vertientes; la una, fiel seguidora del punto de partida, que identificará al hombre con su realidad radical (su vida) subjetivizando de esta forma el mundo moral; la otra, de raigambre idealista, que considerará al hombre como persona, asiento firme de una teoría objetiva de los valores. En este sentido, el raciovitalismo no es consecuente consigo mismo, aunque dicha inconsecuencia no sea otra que la mantención de esta filoso-

fía fuera de los límites del irracionalismo puro. Sin embargo, nos estamos adelantando al tema. Preciso es retornar a la idea de la vida examinada y, escudriñando en su seno, obtener las consecuencias teóricas necesarias para comprender la índole propia de esta filosofía.

3. CONSECUENCIAS TEORICAS

De la caracterización hecha de la vida, como piedra angular de la filosofía orteguiana, derivanse algunas conclusiones teóricas que informan no sólo el mencionado concepto de la vida, sino también el resto del sistema filosófico. Se puede decir que en la idea de la vida está toda la filosofía orteguiana, si bien en esquema y como comprimida, y que lo que se afirme de la primera será enteramente válido para la segunda.

A) *Desprecio por «la vida social»*

La vida, para Ortega, es «personal e intransferible», «cada uno se la hace a sí mismo», «es radical soledad». En contraposición a la dimensión personal de la existencia humana está la impersonal, esto es, aquella en la que el hombre no actúa como persona propiamente porque no es «él mismo», sino «uno más» dentro del conglomerado humano que constituye la sociedad. El hombre, en cuanto inmerso en sociedad, se socializa, esto es se impersonaliza y, por tanto, pierde su sustancia personal. Y es que para nuestro autor la vida denominada social si bien es humana, lo es en segundo grado, es vida «fossilizada», esto es, que fue y tuvo un día su frescor (precisamente al ser creada genialmente por una egregia personalidad), pero que hoy no sirve sino como *recurso* al cual acudir en busca de soluciones de problemas que al hombre se le plantean cotidianamente. La vida social es «vida humana mineralizada» y, por tanto, carente de espíritu: lo social —nos dirá nuestro autor— es lo humano desalmado.

Así pues, junto a la dimensión existencial estrictamente personal, perteneciente al ámbito de la soledad intransferible y que en puridad constituye la auténtica *vida humana* (dimensión que puede ser denominada *intimidad*), existe una segunda capa existencial, pero ésta ya de carácter pétreo —sin alma— y, por tanto, propiamente inhumana. «Esa extraña realidad intermedia entre el puro mecanismo de la naturaleza y la pura consciencia y li-

bertad del hombre es lo social, es la sociedad. En su origen histórico, el comportamiento que en su día será un uso, fue creación de algún individuo, fue una acción estrictamente humana, consciente y libre. Mas para que llegue a ser uso, tuvo que perder estas cualidades y convertirse en una realidad mecánica, sin sentido inmediato, *sin alma*. Esto nos hace desembocar en una paradoja que parece inevitable, a saber, que lo propiamente social, que *la sociedad* como sistema de usos, como organización automática de la vida humana *es una realidad deshumanizada, desalmada, es lo humano mineralizado*, transmutado en algo así como naturaleza, *es lo humano mineralizado*» (90). Y en otro lugar: «Al alma colectiva, *Volksgaits* o 'espíritu nacional', a la conciencia social, han sido atribuidas las calidades más elevadas y miríficas, en alguna ocasión incluso las divinas. Para Durkheim la sociedad es verdadero Dios. En el católico De Bonald —inventor efectivo del pensamiento colectivista—, en el protestante Hegel, en el materialista Carlos Marx, esa alma colectiva aparece como algo infinitamente superior, infinitamente más humano que el hombre. Por ejemplo, más sabio. Y he aquí que nuestro análisis, sin haberlo buscado ni premeditado, sin precedentes formales —al menos que yo sepa— en los pensadores, nos deja entre las manos algo desazonador y hasta terrible, a saber: que la *colectividad* es, sí, algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado» (91).

Por ser lo social lo humano mineralizado está íntimamente ligado al pasado. En el momento de su creación fue patrimonio de un individuo creador, respuesta espontánea a una necesidad personal, pero al generalizarse como uso por el transcurso del tiempo y por la general aceptación de la comunidad humana se convirtió en algo esencialmente añejo: «El uso 'tarda' en formarse. Todo uso es viejo. O, lo que es igual, la sociedad es, primariamente, pasado, y relativamente al hombre (se entiende al hombre creador, no identificado con la 'gente'), tardigrada» (92). Y por estar ligado al pasado, por ser constitutivo pasado, lo social tiene algo de falso, algo que no corresponde estrictamente a las exigencias del presente, esto es, a las auténticas necesidades» (93).

(90) *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O. C., IX, pág. 683 (los subrayados son nuestros).

(91) *El hombre y la gente*, O. C., VII, pág. 199.

(92) *Historia como sistema*, O. C., VI, pág. 38.

(93) Por eso, LAÍN ENTRALGO habla de la «vida con disfraz» al referirse a la vida social. En rigor, para este autor, así como para ORTEGA, cuando estamos actuando *socialmente* no somos nosotros mismos con nuestra propia esencia y manera de ser, sino que

La sociedad, por otra parte, es un sistema de usos y nada más que esto. Así, pues, las características propias de los usos sociales serán también consustanciales a la sociedad globalmente considerada.

Tales características son: impersonalidad (el sujeto del uso es *la gente*, el *man*), irracionalidad (carecen de una razón de ser intrínseca a ellos mismos) y presión social (son impondibles gracias a la fuerza social que, más o menos solapadamente y más o menos organizadamente, se ejerce sobre nosotros).

Por ser la sociedad el ámbito de lo impersonal, el sujeto protagonista no es alguien concreto, sino que lo es *la gente*, la cual hace lo que *se hace* y dice lo que *se dice*, y cabalmente *porque se hace* y *porque se dice* esto y no lo otro.

En ese «se» impersonal donde se mueve *la gente* no cabe actividad creadora: por eso el reino de la gente, esto es, el de la sociedad, es el reino del hombre-masa: «La sociedad es el área triunfal del hombre medio, y el hombre medio tiene una psicología de mecanismos tradicionalista. Sobre ella no alcanzan influjo las ideas y las valoraciones hasta que no han cobrado pátina y se presentan como habituales, con un pasado tras de sí» (94). «Gente» e individuo creador, vida social y vida personal (esto es, vida del «se» impersonal y vida creadora) se polarizan así inconciliablemente. Por eso, «cuando un pueblo se propone la organización de su vida colectiva, lo logra a costa de desindividualizar a los hombres que lo integran» (95).

Como consecuencia de pertenecer la vida social al ámbito de lo impersonal, donde la actividad creadora del sujeto es ahogada al máximo y donde la suprema norma es seguir la pauta marcada, la vida social es asimismo el ámbito de lo inauténtico, de lo que propiamente no responde a mis exigencias, anhelos y contexturas íntimas: «Toda realidad social es inauténtica. Gracias a ello es social y gracias a ello cumple su misión colectiva, que es interponerse a los individuos *velis nolis*, con o sin la adhesión determinada de ninguno, en suma, mecánicamente» (96). La vida social es, pues,

«representamos el papel» que la situación nos exige: «Vivir socialmente —dice LAÍN— ¿no es acaso ir realizando la vida personal, la propia persona, en cada uno de los diversos personajes que cada una de las ocasionales situaciones sociales vaya exigiendo? Y estos distintos personajes que una persona es en su diaria realización social, ¿no constituyen en alguna medida, respecto de su ser íntimo, un disfraz, si no de indumento, sí de comportamiento?» (*A qué llamamos España*, Austral, Madrid, pág. 61).

(94) «Ensayos de crítica», en *El espectador*, I, O. C., II, pág. 81.

(95) *Un rasgo de la vida alemana*, O. C., V, pág. 191.

(96) *A «Historia de la filosofía», de Emile Brehier*, O. C., VII, pág. 401.

inauténtica y, por tanto, no es auténtica vida, sino pseudo-vida, vida falsificada que me veo obligado a vivir aunque no quiera. Todos, en este sentido, llevamos una doble vida: «De modo que en uno u otro grado, dosis y frecuencia, vivo efectivamente una doble vida, cada una de ellas con su propia óptica y perspectiva. Y si observo en mi derredor, me parece sospechar que a cada uno de los Otros le pasa lo mismo, pero —y esto es de notar— a cada uno en dosis diferente. Hay quien no vive casi más que la pseudovida de la convencionalidad y hay, en cambio, casos extremos en que entreveo al Otro enérgicamente fiel a su autenticidad. Entre ambos polos se dan todas las situaciones intermedias, pues se trata de una ecuación entre lo convencional y lo auténtico que en cada uno de nosotros tiene cifras distintas. Es más, en nuestro primer momento de trato con el Otro, sin darnos cuenta especial de ello, calculamos su ecuación vital, es decir, cuanto en él hay de convencional y cuanto de auténtico»; pero «normalmente no vivimos en ella (la vida auténtica), sino que pseudovivimos al convivir con el mundo de los hombres, es decir, al vivir en 'sociedad'» (97).

La cultura, en cuanto que es también fenómeno social, asimismo está afectada de inautenticidad. Si bien, en principio, la cultura no es otra cosa que el conjunto de respuestas que el hombre, enfrentado con la realidad, se ha visto obligado a dar para resolver sus necesidades, desde las más apremiantes, como la de sobrevivir, hasta las más lujosas y de puro deporte, respuestas que, por otra parte, eran elaboradas por el «yo» íntimo y personal de las más egregias personalidades creadoras, si bien todo esto, la realidad es que una vez creada la cultura se produce el fenómeno del anquilosamiento, de pérdida del contacto con los problemas radicales que fueron precisamente el origen y la causa última de la cultura. El fenómeno del anquilosamiento cultural se identifica con el fenómeno de la socialización, la cual arranca al hombre de su más íntima soledad y le sumerge en el torbellino de la impersonalización. Dicho fenómeno de la socialización tiene lugar al final de las grandes culturas y constituye su decadencia, y para salir de él es preciso la actuación de grandes y enérgicas personalidades que creen otra cultura más concorde con las exigencias de los nuevos tiempos. La socialización, por otro lado, si bien es la fase final de la cultura, es asimismo la fase más «primitiva», más «bárbara» de la misma, obviamente la fase del hombre-masa: «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

(97) *El hombre y la gente*, O. C., VII, pág. 179.

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. Trabaja, pues, y vive sobre un estrato de cultura que le ha venido de fuera, sobre un sistema de opiniones ajenas, de otros yos, de lo que está en la atmósfera, en la «época», en el «espíritu de los tiempos», en suma, de un yo colectivo, convencional, irresponsable, que no sabe por qué piensa lo que piensa ni quiere lo que quiere. Toda cultura al triunfar y lograrse se convierte en tópico y en frase. Tópico es la idea que se usa, no *porque* es evidente, sino porque la *gente* la dice. Frase es lo que no se piensa cada vez, sino que simplemente se dice, se repite (...). La cultura, producto el más puro de la autenticidad vital, puesto que procede de que el hombre siente con angustia terrible y entusiasmo ardiente las necesidades inexorables de que está tramada su vida, acaba por ser la falsificación de la vida. Su yo auténtico queda ahogada por su yo 'culto', convencional, 'social'. *Toda cultura o grande etapa de ella termina por la socialización del hombre y, viceversa, la socialización arranca al hombre de su vida en soledad que es la auténtica* [subrayado nuestro]. Nótese que la socialización del hombre, su absorción por el yo social aparece al extremo de la evolución cultural, pero también antes de la cultura. El hombre primigenio es un hombre socializado, sin individualidad» (98).

El ámbito de lo impersonal, esto es, la sociedad, es, pues, para Ortega, el reino de la gente y del hombre-masa. Todo el desprecio que nuestro autor esgrime contra éste recaerá asimismo sobre la vida social convirtiéndola en una «vida de segundo grado». Los problemas sociales, según esto, no tendrán una entidad real sino en tanto en cuanto incidan directamente en la vida personal. Como obviamente no hay más vida personal que la mía, quiere decirse que aquí también, en la problemática social, el enfoque metodológico ha de ser el más nítido egotismo, característico del «bon-pensant» burgués.

Los usos, nos dice nuestro autor, son irracionales. Tuvieron su razón de ser un día, cuando se crearon, y esta razón de ser era consustancial al propio hacer en que consistía lo que más tarde habría de convertirse en uso. Razón y acción, razón y praxis iban íntimamente unidos: el uno adquiriría sentido desde el otro. Pero el uso, en cuanto tal, ha perdido su racionalidad intrínseca; también tiene, qué duda cabe, su razón de ser, pero esta «razón de ser» es una razón «puesta» por los que practican el uso; el uso desnudo, sin su sentido o razón de ser «puesto», él mismo en sí, ca-

(98) *En torno a Galileo*, O. C., V, págs. 77-78.

rece de racionalidad; se ha desligado *ratio* y *praxis*, y la *praxis* va imbuida en una pseudo-razón, de un-sin-sentido-dirigido-a, de una *razón convencional*. Pero la razón convencional es precisamente una «razón irracional»: porque está «puesta», porque está convenida, dirigida-a, dicha *ratio* carece de la nota consustancial a toda *ratio* auténtica, a saber: su racionalidad intrínseca.

Pues bien, esta *ratio* convencional no es otra cosa que la «razón social», la razón «puesta» por la sociedad. Los usos son irracionales; la sociedad, sistema de usos, es el ámbito de lo irracional; la razón que rige la sociedad es una *ratio irrationalis*. Todo encaja, todo es perfecto para poder concluir: no es posible el conocimiento «racional» de la sociedad y de la problemática social. La realidad social no es una realidad material, sobre la que pueda ejercer sus funciones cognoscitivas la razón dialéctica. No. La realidad social es una realidad irracional, sobre la que lógicamente sólo cabe un tipo de conocimiento capaz de englobar la irracionalidad.

En rigor, Ortega ha llegado aquí a un callejón sin salida. Una de dos: o bien la realidad social al ser irracional está imposibilitada de ser objeto de conocimiento racional o bien el instrumento cognoscitivo apto para conocer dicha realidad está imbuido él mismo de irracionalidad, es irracional.

Parece que la conclusión lógica sería la primera de esta disyuntiva, pero, claro es, el raciovitalismo no se resigna a no ser filosofía, esto es, a no ser una global concepción del mundo y de la vida y, por lo tanto, no puede aceptar esa conclusión, ya que su aceptación le haría declararse incompetente para conocer el ámbito social, laguna imperdonable en un sistema filosófico.

Si se acepta la segunda conclusión, menos lógica, pero también coherente, habrá que aceptar irremediamente que el raciovitalismo es un auténtico irracionalismo, ya que su instrumento cognoscitivo es *él mismo* irracional. Pero Ortega elude esta respuesta y, superando —no se sabe cómo, por qué magia o arte— el binomio disyuntivo apuntado, con gesto de prestidigitador saca de la manga un *nuevo* instrumento cognoscitivo, una *ratio* conciliadora de lo inconciliable, una *ratio* que, siendo *razón* y por lo mismo *racional*, es capaz de englobar en su seno el fenómeno social que en sí mismo es irracional, superando de este modo la «estrecha» racionalidad de la razón pura y la «grosería» de la razón dialéctica. La *nova ratio* supera a las anteriores, se sitúa en un nivel más alto, capaz de «entender» la irracionalidad. ¡Milagro filosófico!

Incorre, sin embargo, nuestro autor en una nueva contradicción. En efecto: si el fenómeno social es susceptible de conocimiento por medio de esta *nueva razón*, ya no se puede afirmar que la sociedad sea el ámbito de lo irra-

cional. Es un contrasentido. La sociedad será también *racional*, pero entendiendo este término en el sentido de susceptible de conocimiento por medio de la nueva razón, de la *razón vital*. En buen entendimiento, se puede afirmar que cuando Ortega dice que la sociedad es irracional está queriendo decir que no es posible su conocimiento a través de la razón «tradicional» —en su doble vertiente, de razón pura y razón dialéctica— y que en este sentido es irracional. La consecuencia objetiva de este *camouflage* es que la problemática social queda reservada para un ámbito del conocimiento sometido a la *razón vital*, disminuyendo así su «peligrosidad».

Aun a pesar de que la razón vital pueda conocer la sociedad, siempre es encuentra en Ortega un hábito de misterio y a la vez de apartamiento «semimístico» respecto de todo fenómeno social. Cuando habla de «lo social», de «lo colectivo», del «poder social», de «la gente», de la «vigencia», etc. da la impresión que todas estas palabras expresan un mundo no humano, en el que vivimos, pero al que no tenemos acceso (99).

La razón vital se nos muestra inoperante y nos sume en la perplejidad. Y es que, ¿cómo la razón vital, que es propiamente la vida humana elevada a razón, va a poder «entender» el fenómeno social que es el anquilosamiento de esa vida humana, que es —en algún sentido— su negación?

El desprecio orteguiano por la vida social se traduce, como era de esperar, en, por una parte, un menosprecio de la actividad política y, por otra, y de modo mucho más flagrante, en un desconocimiento total del significado del movimiento obrero.

Con respecto al menosprecio de la actividad política, ya se han recogido algunos textos esenciales al comienzo de este trabajo (100), precisamente

(99) Así, por ejemplo: «El pasado humano, para conservarse efectivamente, tiene que convertirse en *una realidad extraña* (el subrayado es nuestro) que aun siendo humana no tenga los caracteres más radicales de lo humano, a saber: que no depende de la voluntad como depende nuestra vida personal (o sea, esta realidad es humana y no humana al mismo tiempo; es una realidad fatal, no depende del hombre, le viene impuesta; el hombre, por tanto, no puede hacer nada para cambiarla, porque es una realidad cuasi-natural, semejante a los fenómenos físicos); que sea, por tanto, impersonal, irresponsable, automática (concepción kafkiana; derivación al nihilismo social). Pero resulta que estos son los caracteres de la fuerza bruta, del mundo físico. Ahora bien, esto precisamente es lo social, lo colectivo. (Nueva contradicción: el mundo social es más semejante al mundo físico que a la vida personal, pero el instrumento cognoscitivo es el que dimana de ésta —la *razón vital*— y no el estudio de la *realidad social material*, más próximo al primero.) Todo lo que de verdad proviene de la sociedad, de la colectividad y en que éstas consisten es impersonal, automático, irresponsable y brutal» (*Un rasgo de la vida alemana*, O. C., V, págs. 202-203).

(100) Se refiere al capítulo I del original de la tesis.

cuando tratábamos de perfilar la «figura política» de nuestro autor. Sin embargo, no está de más recordarlos, teniendo siempre presente el nuevo enfoque del actual apartado: «Ser de izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un imbécil: ambas, en efecto, son formas de hemiplejía moral» (101). En efecto: si la vida social es «vida de segundo orden», toda problemática social, esto es, política, debe situarse también en segunda fila, y adquirir un compromiso político serio puede resultar eso, una imbecilidad. Además, el reino de la política es —para nuestro autor— el reino de la mentira: «(...) cuando la política preside toda nuestra vida mental se convierte en un morbo gravísimo. La razón es clara. Mientras tomemos lo útil como lo útil, nada hay que objetar. Pero si esta preocupación por lo útil llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar lo verdadero, tenderemos a confundirlo con lo útil. Y esto, hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira. El imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira» (102). Por eso, «o se viene al mundo para hacer política o se viene para hacer definiciones» (103). El intelectual, por tanto, si se precia, ha de estar separado de la política: su postura ha de ser la del «espectador» contemplativo que cínicamente —fríamente— ve pasar ante sus ojos los acontecimientos y los cambios sociales; pero ésta, naturalmente, no sólo ha de ser la postura del intelectual de profesión, sino la de todo hombre que «trate de hallar ante todo la verdad».

Hay en Ortega, como se ve, una separación tajante de vida y compromiso. Cuando hablamos de compromiso nos referimos naturalmente al compromiso social; el compromiso *ad intra*, forma suprema de la «buena conciencia» burguesa, que es, en definitiva, el propugnado por nuestro autor, no sólo es estéril, sino también farisaico. El hombre no se define por su relación consigo mismo, sino que su relación consigo mismo viene definida por sus relaciones con los demás.

Hay también una radical separación de teoría y praxis: la verdad es algo que hay que «desvelar» mediante grandes esfuerzos intelectuales, y para eso no es necesario «mancharse» en la lucha social; no sólo no es necesario, sino que incluso es perjudicial.

La separación de «las definiciones» y «la actividad política» es típica de toda forma intelectual ideológicamente burguesa, que pretende hacer «teo-

(101) «Prólogo para franceses», en *La rebelión de las masas*, O. C., IV, pág. 130.

(102) «Confesiones del espectador», en *El espectador*, I, O. C., II, pág. 16.

(103) *Mirabeau o el político*, O. C., III, pág. 614.

ría social», pero sin sociedad, «teoría política», pero sin política. Dicha pretensión se debe al intento de colocar al sujeto cognoscente en un plano aséptico, «socialmente puro», para que, desde esa perspectiva —la del intelectual «sin intereses», no comprometido ideológicamente, cuyo *único interés* es conocer la *verdad objetiva*— pueda llegar al conocimiento puro, apolítico, desideologizado, de la realidad *tal y como ésta es*. Así, toda teoría social burguesa es una *teoría desarraigada*. En esto sigue el mismo *modus agendi* que a la hora de describir las relaciones de producción. En efecto, el trabajador, por ejemplo, es considerado *asépticamente* como sujeto de derechos y obligaciones que contrata *libremente* con el empresario al mismo nivel de consentimiento que éste. Se desvincula al trabajador y al empresario de su *forzosa* realidad material, de su *necesario* contexto social, se crean, en definitiva, dos entes irreales, *abstractos*, desligados de la realidad, *teóricos*, esto es, dos seres inexistentes. Pues bien, con estos espectros la teoría social burguesa realiza juegos malabares y consigue, en ocasiones, lo que pretende: ocultar la realidad en tanto en cuanto ésta sólo puede ser concebida y *analizada* como *totalidad*.

Nuestro autor, por otra parte, no sólo pretende que el hacer intelectual y el hacer político estén separados y sean como dos esferas de actividad autónomas y sin conexión. Esto, como se ha dicho, es típico de toda ideología burguesa y, de modo claramente acusado, de la liberal. Pero Ortega va más lejos: no sólo predica la separación teoría-praxis política, sino que lanza un furibundo ataque contra esta última: defiende la despolitización, mostrándose aquí uno de los aspectos de su filosofía más claramente reaccionarios.

Constituye un tópico extendido el afirmar que Ortega fue antes de nada un liberal; esto, dicho así, en general, es cierto: *sentía* el pensador español gran aversión a todo tipo de autoritarismo dictatorial. Pero del examen de su obra a veces se desprenden conclusiones que no encajan con excesiva suavidad en el mencionado tópico. Así, por ejemplo, la despolitización es una de las armas más importantes de los Estados autoritarios, singularmente de los Estados fascistas.

Pero ¿qué es la despolitización? Pues la despolitización no es otra cosa que una politización de signo negativo; esto es, una politización que consiste en abstenerse, en un hacer negativo, en un no-hacer respecto de la realidad política; dicho con otras palabras: en un apoyar *tácitamente* al sistema constituido. La política de la despolitización es la política del mudismo y del sí incondicional al poder, es la política del conformismo. Con ella no se pretende otra cosa que apartar a las clases oprimidas de las aspira-

ciones al poder político, dejando de esta forma las manos libres a las clases dominantes. La tradicional pauta de la farisaica moral burguesa tiene también aquí su desarrollo: «haz lo que yo digo, pero no hagas lo que yo hago». No hay mayor abismo que entre las palabras y los hechos. Todo esto se aplica sobre todo a la burguesía más reaccionaria, concretamente a aquella que no acepta el juego democrático, a la burguesía fascista.

¿Adónde habría de conducir indefectiblemente el desprecio orteguiano de la «vida social» y esa especie de aversión desahogada contra toda actividad política, contra todo preocuparse colectivo? Planteada la pregunta así no cabe duda que es excesiva y que puede dar lugar a falsas interpretaciones. Ortega, en efecto, se ocupó y se preocupó del quehacer colectivo. Participó de algún modo en la política española, escribió mucho sobre el problema español y sus posibles soluciones, fundó organizaciones de claro contenido político; la obra de Ortega, en definitiva, no se comprende sin su *pathos* político, aunque sólo sea por su temática. ¿A qué viene entonces que, junto a la necesidad por él proclamada de acudir en busca del remedio nacional, junto a la necesidad por él gritada a todos los vientos de reconstrucción nacional, junto a su propia postura personal de colaboración *activa* en la política española, a qué viene que después de todo ello, con gesto malhumorado, impregne toda actividad política, considerándola como una actividad de segundo grado, en el mejor de los casos, con respecto de la intelectual y añada que el imperio de la política es el imperio de la mentira?

La respuesta parece lógica: la intención, consciente o inconsciente, de esta paradoja radica en separar a las masas proletarias de la acción política. La postura es ambigua: por una parte, se proclama la necesidad de la reconstrucción nacional, por otra se denuesta toda política. La necesidad de reconstruir España va dirigida a la clase burguesa española; el apartamiento de toda actividad política, a la clase proletaria. Y esto es lógico si se tiene en cuenta que —según nuestro autor— el «obrerismo» equivale a algo así como a la «barbarización»: «todas las grandes épocas de creación y renovación cultural han coincidido, o fueron precedidas, por una explosión de salvajismo: el siglo VI de Grecia, el siglo XIII, las centurias del Renacimiento, el friso del siglo XIX». Y añade: «Los tiempos que ahora vivimos son de esta calidad. El gran público siente confusamente la impresión de que atraviesa la humanidad una hora de salvajismo. Habitado a oponer esta idea a la de cultura y civilización, no sospecha que dentro de ese salvajismo se está forjando toda una cultura y una civilización superiores. Por lo pronto en el orden científico existe ya una renovación sólo comparable a la del Renacimiento. La ascensión obrerista que trae en su seno una nueva estructura política es, por lo pronto,

una exaltación de lo primitivo social. Tal vez por eso ha llamado Rathenau al movimiento obrero una irrupción de los bárbaros vertical» (104). La «barbarización obrera» es entonces conveniente para la vieja civilización occidental, pero naturalmente será necesaria una labor de dulcificación, de «desbarbarización» de ese ímpetu primitivo; el «obrerismo» dulcificado es lo que Ortega denomina «socialismo».

Se ha elucubrado mucho acerca de las relaciones del joven Ortega con el socialismo español y, más concretamente, con el Partido Socialista Obrero Español (P. S. O. E.). Hay que decir que nunca estuvo afiliado al mencionado partido y que sus relaciones con él se mantuvieron en el campo de la amistad personal, o bien en el campo cultural: fue invitado en alguna ocasión por los socialistas a dar alguna conferencia.

Así, pues, cuando nuestro autor emplea la palabra «socialismo» no se refiere estrictamente al ideario político de la clase obrera, sino a alguna otra cosa. Concretamente, para él es sinónimo de ciencia, de cultura, de virtud política; por eso dice que «los primeros enemigos que halla entre nosotros el socialismo son la ignorancia del ciudadano y la astucia del cura» (105), eludiendo el principal enemigo político del socialismo, que es como es sabido la clase poseedora de los medios de producción. «A vosotros —dice en una ocasión, dando una conferencia a socialistas el 2 de diciembre de 1909— se os ha enseñado que la fórmula central del socialismo es la lucha de clases. Por ello yo no estoy afiliado a vuestro partido, aun siendo mi corazón hermano del vuestro. Sólo un adjetivo nos separa: vosotros sois socialistas marxistas; yo, no soy marxista» (106). Ortega, pues, se quedó en la pátina, en la superficie del socialismo (107). Este estrictamente es el ideal político de la clase obrera; en él es núcleo esencial la teoría de la lucha de clases; lo que apunta nuestro autor como esencial del socialismo es tan sólo producto de la conciencia de esa lucha, que le lleva a la clase proletaria a la necesidad

(104) «Ensayos filosóficos. Biología y pedagogía», en *El espectador*, III, O. C., II, página 274.

(105) «Nuevas glosas», en *El Imparcial*, 26 septiembre 1908, O. C., X, pág. 87.

(106) *La ciencia y la religión como problemas políticos*, O. C., X, pág. 120.

(107) A este respecto dice FERNÁNDEZ LALCÓN: «El socialismo que acepta Ortega es anhelado en su base precisamente como un elemento integrador, armonizador, sintetizador de contrarios que acabara de una vez para siempre con la dinámica quietista y paralizadora de los prtidos económicos e ideológicos. Esa es la gran diferencia, esencial en última instancia, entre el socialismo orteguiano de 1910 y el socialismo marxista. (...) La palabra socialismo despierta en el joven Ortega grandes resonancias. El socialismo es casi la humanidad toda, es el hombre de la gran armonía universal.» (*El idealismo político de Ortega y Gasset*, Madrid, 1974, págs. 53-54).

de conocer más a fondo la realidad. Socialismo y marxismo son en sí inseparables, y cuando se habla del «socialismo no-marxista» (socialismo utópico) se está cometiendo semejante incorrección a la que se incurre cuando se utiliza la palabra Estado para referirse a las comunidades políticas anteriores al Renacimiento. «Socialismos» de esta especie han existido y existirán, altamente promocionados por la clase burguesa en el poder: constituyen nada menos que un instrumento de control de la clase obrera por medio de la magia de las palabras (108).

A través de estos rasgos hemos visto cómo en el pensamiento orteguiano *la vida* social es colocada en un plano muy secundario, y se ha tratado asimismo de averiguar las implicaciones de esta idea así como las contradicciones que existen en su seno. El concepto orteguiano de *la vida* desplaza la problemática social y, en último término, oscurece el sentido de toda actividad política así como la índole de todo auténtico movimiento obrero. Obsérvese, pues, cómo en el propio inicio de la filosofía raciovitalista —en el análisis de su concepto fundamental, el concepto de la realidad radical, el concepto de la vida humana— se halla ya nada menos que ese gran desconocimiento de la realidad social que se puede echar en cara, y con razón, a toda filosofía irracionalista.

Y no sólo se llega al postergamiento de la realidad social, por ser colocada ésta en segundo plano, sino que además la posible intelección de dicha realidad se tiene que hacer necesariamente a través del molde epistemológico de la vida individual. Al ser la llamada vida social vida falseada, vida inauténtica, su contextura y sus caracteres habrá que hallarlos desde la perspectiva iluminadora de la vida personal-individual, que es la auténtica vida y, por tanto, la que posee verdadera consistencia ontológica. La «vida social» es como un «añadido», solamente iluminable desde las diáfanas claridades de la «vida personal-auténtica». De esta manera se da carta de naturaleza al subjetivismo como modo idóneo de conocimiento de la realidad social.

El gran defecto de la escisión raciovitalista vida personal-vida social es la propia escisión. Esta distinción es propia de toda filosofía irracionalista, habiendo alcanzado su punto más álgido en Nietzsche. Como se ha visto, su finalidad última es retrotraer el contenido del análisis filosófico a las intimidades de la vida personal, descuidando, colocando en segundo orden, y a

(108) La etapa «socialista» de ORTEGA se da en su juventud. Posteriormente evolucionará hacia otras posturas que pueden ser calificadas, sin duda, como de más reaccionarias; dicha evolución es paralela a su evolución filosófica desde el idealismo neokantiano marburgués —de signo incipiente— hasta su propio raciovitalismo.

modo de desviación, la denominada vida social. No es que ésta carezca de importancia, sino que realmente la tiene; ahora bien, la importancia de la vida social consiste precisamente en lo que *a mí* de modo radical me afecte. En esto, la sociedad es considerada como cosa; cosa, ha dicho nuestro autor consecuente con su perspectivismo o gnoseologismo «en escorzo», cosa es importancia, e importancia es lo que *a mí* me importa, lo que a mí me afecta y en cuanto me afecta.

Esta es la «importancia» de la sociedad: en cuanto que la vida social supone *algo* con lo que necesariamente, quiera o no, tengo que contar; y tengo que contar con ella porque, por lo pronto, forma parte de mi *mundo*, que yo no me he dado sino que me he encontrado en él y que constituye mi *circunstancia*. La sociedad, pues, como el resto del *mundo*, constituye un *sistema de facilidades y dificultades* en las que me tengo que apoyar y a las que tengo que superar para hacer eso tan problemático que constituye *mi vida*. Precisamente por eso, la vida social es en el fondo algo extraño a mí, a mi esencia, a mi auténtica vida, la personal; no es necesario, pues, que me la tome excesivamente en serio y menos aún que la *viva* como si fuese auténtica vida. Me limitaré, por el contrario, a *representar* los papeles que las diversas circunstancias sociales exijan, pero procuraré quitarme la máscara cuanto antes para concentrarme en mi soledad, que es donde yo soy mi auténtico yo. En cuanto a mi labor intelectual no la centraré, como es obvio, sobre la vida «falseada» de la sociedad, sino sobre la auténtica realidad radical, la vida personal e intransferible.

Por eso toda filosofía irracionalista tiene un profundo carácter psicológico, emana luces de claridad para conocer aspectos del alma humana; por el contrario, las versiones de la sociedad proporcionadas por este tipo de filosofía siempre adolecen, por lo menos, de falta de coherencia. No hay que creer, sin embargo, que los logros «psicologistas» del irracionalismo sean perfectamente válidos: es lógico desconfiar de una psicología que no considere al hombre como ser constitutivamente social. Por el contrario, la importancia de la filosofía irracionalista en esta materia no reside en los resultados por ella hallados, sino en el interés despertado por la problemática referente a la psique humana.

Como decimos, el error esencial de la distinción vida personal-vida social es la propia distinción. No cabe duda de que, a los efectos de entenderse, y dada la natural pobreza de todo lenguaje para expresar realidades, sea lícito hablar de «dimensiones» en el ser humano, y correlativamente, en su propia vida. Sin embargo, esas dimensiones (que bien pueden llamarse personal y social) pertenecen de manera tan esencial, ambas, y además ambas a la vez,

a la esencia del ser del hombre, que no es posible el hacer un análisis de una de ellas prescindiendo de la otra. Incluso cuando el hombre vive su vida «personal e intransferible», la está viviendo precisamente como ser social que es. En este sentido es absolutamente absurdo hablar de la «vida social» como vida inauténtica; la vida social, en cuanto que dimensión de la vida total del hombre, es tan auténtica como la vida personal. Es más: sólo es posible la comprensión total de la dimensión personal del hombre si se tiene en cuenta su «existencia social»; y esto es así porque aquélla no es otra cosa que el reflejo *ad intra*, reelaborado y asimilado, de la realidad material, constituida en primer término por la naturaleza biológica y, en segundo lugar, por el complejo de relaciones sociales que todo hombre es.

Cuando se afirma que el hombre es un *animal social* se está queriendo decir algo más de lo que algunas interpretaciones de dicha expresión han pretendido hacer ver, así como, por ejemplo, que el hombre sea «sociable» por naturaleza (en la sociabilidad caben grados, hay hombres más «sociables» que otros y algunos que son francamente insociables; ser sociable significa ser amigo de la convivencia; es una cualidad de carácter cuasi-moral), o bien que el hombre *necesite* de la sociedad (o sea, que la sociedad le es en el fondo extraña al hombre, pero éste egoístamente —en un sentido amplio— no puede vivir sin ella; aquí vienen a colación los manidos argumentos de si el hombre nace en una familia, desvalido, y necesita de ella incluso para sobrevivir, y que más tarde, ya adulto, sigue necesitando la sociedad de mil formas diferentes para *realizarse*, para perfeccionar su *ser individual*), etc.

Todas estas interpretaciones parten de la dicotomía individuo-sociedad, de neto carácter idealista. La problemática que gira en torno a este binomio, si el individuo es antes que la sociedad o viceversa y si la sociedad debe estar al servicio del individuo y también viceversa son ya clásicas, e incluso recalitrantes, en la filosofía más «ortodoxa». Pues bien, el binomio individuo-sociedad ha sido heredado por la filosofía irracionalista, acrecentando aún más la contraposición y, si cabe, con mayor carácter ideológico, pues mientras en las concepciones idealistas ambos polos se mantienen separados, eso sí, pero como equidistantes y con pareja importancia el uno y el otro, ahora se trata de ensalzar uno de ellos (el individuo) y menospreciar al otro (la sociedad), con detrimento de la bipolaridad malamente camuflada. Ya, sin embargo, en la propia filosofía política idealista se manifiesta sin embargo la primacía del individuo con respecto a la sociedad. No otra cosa significa la teoría del *pacto social*. Por su virtud, la sociedad es producto del libre y mutuo acuerdo de los individuos entre sí, que persiguen con su establecimiento la consecución del mayor bien individual. La sociedad es un «producto»

del voluntarismo individual, es algo «creado» y por tanto, en cierto modo, de carácter «artificial». Sabido es que los *pactistas* no pretenden explicar *históricamente* la *aparición* de la sociedad, sino tan sólo dar una explicación «filosófica» al problema. Y en esto precisamente reside su gran error, en pretender una *explicación* racional de la realidad humana (en este caso de la realidad humana llamada sociedad) prescindiendo de la historia. Por otra parte, al llegarse a la *sociedad* mediante el acuerdo *racional* de los individuos recae sobre aquélla esta característica. En la filosofía política idealista la racionalidad aparece vinculada a la sociedad como una de sus notas esenciales; hasta tal punto que del hombre se predica, como cualidades constitutivas y coimplicadas, la racionalidad y la sociabilidad.

Así, pues, la sociedad para la filosofía pactista es algo «creado» —por tanto algo en cierto modo «artificial»—, aunque se admite por otra parte que esa «creación» es *natural* en tanto en cuanto responde a las exigencias *instintivas* del hombre. En este sentido, esto es, genéticamente, el individuo es *más* que la sociedad, tiene primacía sobre ella, puesto que es *antes* que ella. Repetimos que esta «génesis» (individuo-sociedad) no ha tenido un desarrollo *real* para la teoría pactista, sino que tan sólo es una *génesis metafísica*, perteneciente al ámbito de los especulativos pseudoproblemas planteados con la máxima *seriedad* filosófica. Nos recuerda la disputa popular de quién fue antes en el tiempo, si la gallina o el huevo. Pero en el presente caso el «antes» no es temporal sino metafísico; el «antes» se traduce aquí en términos de sustantividad y por tanto de importancia: en la tensión individuo-sociedad lo propiamente sustantivo es el individuo y él lo realmente importante, siendo la sociedad tan sólo *algo* que le *sirve* para su perfeccionamiento. La metafísica pactista es, como bien queda patente, bipolar.

En el campo del derecho dicha metafísica ha dado también sus frutos: la teoría de los derechos fundamentales.

Como es bien sabido, toda teoría del Derecho natural se basa en una concepción dual del derecho; considera, por una parte, el derecho «puesto» (*ius positum*) y por otra el derecho «supuesto», más justo y más *verdadero*, ya que deriva de la *naturaleza* (*ius naturae* o *ius naturale*). Pues bien, la versión liberal del derecho es también, conforme a su raíz idealista, una versión dual, asentada sobre el «firme» asiento de la teoría del pacto social. La dicotomía Derecho natural-Derecho positivo es aquí paralela a la dicotomía individuo-sociedad, y la traducción en términos filosófico-jurídicos de este nuevo tipo de iusnaturalismo es lo que se ha denominado «teoría de los derechos fundamentales» (también, teoría de los derechos del hombre o teoría de los derechos naturales). El Derecho natural se convierte así en el «derecho del indi-

viduo» o, si se quiere, más correctamente, con expresión plural, «derechos del individuo». Estos «derechos» poseen las mismas características del Derecho natural en sus anteriores formulaciones: son innatos (le corresponden al individuo independientemente de su reconocimiento positivo por la sociedad, esto es, independientemente de la postura ante ellos del ordenamiento jurídico positivo; o sea, existen *antes* del reconocimiento social de la misma manera que el Derecho natural existe *antes* que el positivo y de idéntica forma a como el individuo es *antes* que la sociedad); son inalienables (ínsitos en la persona, de carácter natural por tanto: el hombre, en cuanto persona, los posee aunque no sepa de ellos); son inmutables (no les afecta en su esencia la circunstancialidad histórica, aunque se admite que sí su plasmación en la realidad, ya que lo contrario, se afirma, sería desconocer la evolución humana) y son cognoscibles racionalmente (se presentan a la razón con nitidez en la reflexión antropológica, aunque, como siempre, si bien todo hombre tiene *posibilidad* de conocerlos, de hecho no siempre sucede así; el problema de su conocimiento, sin embargo, no afecta a su esencia). En contraposición al «derecho» del *individuo abstracto* (burgués), considerado pilar fundamental del sistema, está el Derecho positivo, creado *a posteriori* para matizar y formular técnicamente el primero, adaptándolo a las necesidades circunstanciales. El Derecho positivo tiene las mismas características que la sociedad: es una «creación» de los individuos para formalizar el orden que trata de imponerse mediante el pacto.

Junto al carácter «artificial» de la sociedad y, en este sentido, secundario respecto al individuo, propugnado por la teoría del pacto social, se reconoce, como decíamos, la naturaleza racional de la sociedad. En efecto: al ser producto del mutuo acuerdo entre los individuos y al ser éstos entes dotados de racionalidad (el «individuo abstracto» del liberalismo es el «hombre racional» por definición), la sociedad creada será una elaboración racional.

En este sentido, mientras en un principio se afirma la prevalencia del individuo frente a la sociedad —derivada de la génesis metafísica de ésta— ahora se la coloca dignamente como contrapunto del hombre abstracto al considerarla al mismo nivel de racionalidad que éste. Por esto decimos que la bipolaridad se mantiene en último término sobre el mismo plano, sin menosprecio para el fenómeno social. Algo semejante ocurre, de modo paralelo, con el Derecho positivo, que, enfrentando inicialmente a la versión individualista del Derecho natural («derechos del hombre»), no queda malparado si ulteriormente se le considera como expresión de la voluntad general, de la voluntad del pueblo o de la voluntad del Leviatán si se quiere. Naturalmente que todas estas posturas no resisten el más mínimo análisis hoy en día; pero

aquí no se trata sino de contemplar la significación que el binomio individuo-sociedad ha tenido en la filosofía del pacto social y en sus epígonos.

Esta significación paritaria de ambos términos ha sido dislocada definitivamente por la filosofía irracionalista, transmutándolos en antítesis irreconciliable. Las posibilidades ideológicas de la bipolaridad han sido aprovechadas al máximo, y la leve tendencia idealista de la prevalencia del individuo extasiada hasta el paroxismo. Si bien, como hemos dicho antes, el defecto fundamental de la escisión vida personal-vida social, o, si se quiere, individuo-sociedad, es la propia escisión, no cabe desconocer el distinto contenido ideológico y, por ende, las diversas consecuencias político-sociales que conllevan y a que conducen la filosofía idealista del pacto, por una parte, y la filosofía irracionalista, por la otra. Así, mientras que en el contexto de la primera se hace posible la defensa de las libertades formales, en el ámbito de la segunda se da opción a la clase dominante a dejar reducida la vida social (esto es, política) de sus oponentes a la mínima expresión. Por eso, se puede afirmar, sin grave riesgo de confusión, que así como la filosofía idealista individualista constituye el sustrato de la ideología liberal, los mejores esfuerzos del irracionalismo han contribuido a alimentar el fascismo contemporáneo. El raciovitalismo no escapa en modo alguno a esta aseveración, aunque no cabe duda que con su pretendida «racionalidad» se oculte con mayor eficacia su verdadero significado ideológico. Por otra parte, el tener Ortega un segundo «frente» filosófico —que bien pudiéramos denominar frente «de retaguardia»— de raigambre puramente idealista (teoría personalista, concepción objetivista de los valores, exaltación del liberalismo, etc.) ha podido conducir a algunos a pensar que la filosofía política de Ortega sea puramente idealista (109). Aquí no se niega en ningún modo la existencia de ese «frente»; pero bien entendido, que aquí se le considera como tal, esto es, como «frente», digamos que para «arropar» y «mitigar» la auténtica filosofía orteguiana, que

(109) En este sentido se pronuncia JAVIER FERNÁNDEZ LALCONA, que incluso llega a titular su reciente obra *El idealismo político de Ortega y Gasset* y que en su búsqueda de «precursores» ha llegado nada menos que a toparse con PLATÓN, creemos que porque no había otro antes. Llega al siguiente monumental hallazgo: «La influencia de Platón en el pensamiento político orteguiano ha sido tan intensa y constante como desatendida por los que se han ocupado en pensar la obra del pensador español. Y agrega: «Del mismo modo que para Ortega el individuo y su circunstancia están unidos en vínculo radical e insoluble, en el pensamiento de Platón —como en toda la Grecia clásica— el individuo se halla orgánicamente inserto en la *polis* por un vínculo, a la vez que radical, fatal, en el sentido de que su existencia fuera de esta forma política es impenable» (*op. cit.*, págs. 323-324). Como se ve, el señor LALCONA encuentra influencias soteradas por el paso de los siglos. La filosofía, para él, no tiene historia.

es obviamente la raciovitalista. Tampoco se afirma que Ortega fuese consciente de ello; eso es más bien objeto de una función adivinatoria, en la cual nos declaramos absolutamente inexpertos.

B) *Irracionalismo historicista*

Todavía cabe menos esta profunda escisión entre la «vida personal» y la «vida social» realizada por el raciovitalismo si se tiene en cuenta su pretendido carácter historicista. Esta filosofía, en efecto, sostiene la importancia primordial de la historia y establece un paralelo entre ésta y la vida humana. De igual suerte habla de la *razón histórica* siguiendo de este modo los pasos de Dilthey. Pero ¿cómo es posible construir seriamente una filosofía de la historia si se parte previamente de la premisa de que la sociedad es el ámbito de lo irracional, si se la concibe como carente de sustantividad? En definitiva, la historia no es otra cosa que la historia de la sociedad, y la sociedad no es sino producto de la historia. No se entiende la una sin la otra, de tal forma que la elaboración sociológica prescindiendo del proceso histórico deviene en último término o bien en un empirismo barato en «aras» de una exactitud y pureza «científicas» o bien en la formulación teórica, *abstracta*, de «principios» atemporales que en definitiva no cumplen otra función sino la muy simple de «eternizar» las estructuras sociales de las que ha nacido; por otra parte, la construcción de una ciencia histórica o de una filosofía de la historia prescindiendo de la sociedad es aún más sorprendente. Esta es, como se dice, la opción tomada por el raciovitalismo. Llega así a construir una teoría histórica pero sin historia, una teoría histórica que ha asimilado el irracionalismo de la *razón vital* transvasándolo a la *razón histórica* (que no es otra cosa que la *razón vital* «reducida») y que ha puesto todo el acento en desviar la atención de la lucha de las clases sociales como motor histórico, sustituyéndola por la *lucha generacional*.

También en este caso el raciovitalismo se presenta a sí mismo de forma bien diferente a lo que objetivamente, a lo que realmente es. No sólo se proclama historicista, sino que quiere que la historia, «su» historia sea la ciencia fundamental de las llamadas ciencias del espíritu. Pero a través de «su» historia es por donde penetra sin obstáculo su carácter profundamente irracionalista, siendo éste el resultado de prescindir del estudio materialista de la realidad social. El raciovitalismo elude contemplar ésta como una *totalidad histórico-concreta*, explicable desde sí misma precisamente como *totalidad*, y

propone diversas «soluciones» que aún no hemos visto plasmadas en ninguna obra científica.

No cabe duda que Ortega dio gran importancia a la historia. Esta constituye una auténtica arma en su «réplica» al idealismo, que pretendía desconocer la realidad mudable de las cosas humanas. Lejos de la filosofía idealista pretende colocarse nuestro autor cuando afirma: «La verdad es histórica» (110), y también: «el hombre y todo lo humano en él es realidad histórica (...)» (111), esto es, cambiante, mudable, y no atemporal y eternamente válida como pretende la filosofía idealista. «De aquí —dice— que en la contemplación de un hecho humano nada hay más incongruente que verlo como algo quieto y aislado. Esta es la óptica del geómetra. Pero hay que aprender una óptica opuesta, la del historiador. Ver algo históricamente es *verlo en marcha*, viniendo de una cosa anterior y yendo hacia otra posterior» (112). Por eso, «continuar es, a la vez, conservar y superar» (113) y «superar es heredar y añadir» (114). Pero Ortega, por otra parte, no quiere caer en el relativismo, propio del nudo positivismo y del irracionalismo puro. En su intento de hallar una «cuarta vía» filosófica que aúne razón y vida, razón e historia, que supere la incompreensión histórica del racionalismo y que no caiga en la relatividad propia del historicismo radical, se ve obligado nuestro autor a dar marcha atrás y a admitir el carácter «suprahistórico» de la verdad: la historia, «al mostrarnos la variabilidad de las opiniones humanas, parece condenarnos al relativismo, pero como da un sentido plenario a cada posición relativa del hombre y nos descubre la verdad eterna que cada tiempo ha vivido, supera radicalmente cuanto en el relativismo hay de incompatible con la fe en un destino trasrelativo y como eterno del hombre» (115). Aquí es cuando ya perdemos el hilo y empezamos a no comprender bien qué es lo que expresa nuestro autor con esta frase tan enigmática; ¿qué es eso del «sentido plenario», y eso de «la verdad eterna que cada tiempo ha viví-

(110) *¿Qué es filosofía?*, O. C., VII, pág. 301. También *¿Por qué se vuelve a la filosofía?*, O. C., IV, pág. 99-100.

(111) *Una interpretación de la historia universal*, O. C., IX, pág. 84.

(112) *Velázquez*, O. C., VIII, pág. 658.

(113) *Prólogo a «Introducción a las Ciencias del Espíritu», de Wilhelm Dilthey*, O. C., VII, pág. 67.

(114) *¿Qué es filosofía?*, O. C., VII, pág. 421. Frases como las citadas y otras del mismo estilo es lo que ha dado pie a J. BAYÓN para afirmar «que la raíz última del pensamiento de Ortega es fundamentalmente un materialismo que considera la realidad histórica (y, en el fondo, toda la realidad en general de una manera dialéctica)» (*op. cit.*, página 281).

(115) *¿Qué es filosofía?*, O. C., VI, pág. 285.

do»? Nuestro asombro no tiene límites cuando nos habla de «la fe en un destino trasrelativo y *como* eterno del hombre». La falta de precisión y de rigor en los términos es evidente, pero esto no debe sorprender al lector acostumbrado a la magia verbal de las obras de los pensadores irracionistas. El truco «filosófico» es vetusto: enfrentados a una contradicción insalvable, acuden de inmediato al «destino eterno», a la «verdad eterna», a la «comprensión del sentido vital», a la «vida» y a otras expresiones por el estilo que en último término no demuestran otra cosa que la incapacidad de estas filosofías para entender la realidad y para resolver coherentemente sus propias contradicciones. Por este camino —el del verbalismo ideológico— llega nuestro autor a hacer aseveraciones cuyo contenido real y claramente unívoco está aún por descubrir. Referente al tema que nos ocupa, dirá, por ejemplo: «La Historia (...) es el cauce (...) de las vitalidades nacionales» (116). Todavía está por explicar qué sea eso de las «vitalidades nacionales».

Volviendo a la problemática planteada, vemos cómo nuestro autor trata de conciliar su historicismo raciovitalista con una defensa a ultranza de la atemporalidad de la verdad. «Esa cuestión —dirá— constituye 'el tema de nuestro tiempo'» (117). De forma más fina que en la cita anterior arremete con el problema en *Las Atlántidas*: «La Historia, al reconocer la relatividad de las formas humanas, inicia una forma exenta de relatividad. Que esta forma aparezca dentro de una cultura determinada y sea una manera de ver el mundo surgida en el hombre occidental no impide su carácter absoluto. El descubrimiento de una verdad es siempre suceso con fecha y localidad precisas. Pero la verdad descubierta es ubicua y ucrónica. La Historia es razón histórica, por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica, como la física no es naturaleza, sino, por el contrario, ensayo de dominar la materia» (118). Para Ortega, pues, es el descubrimiento de la verdad lo que es histórico, mientras que la verdad en sí misma no depende del acaecer de la historia. Precisamente aquí está el principal fallo de nuestro autor: cualquier verdad es esencialmente histórica, no ubicua y ucrónica como pretende Ortega. Y eso por la sencilla razón de que no se puede desligar gratuitamente la esencia inteligible del fenómeno conocido del acto de intelección, ni éste de la situación socio-histórica concreta de su sujeto. La Historia, por otra parte, no es «un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica», sino que es tan sólo un instrumento para *explicar*

(116) *Vieja y nueva política*, O. C., I, pág. 278.

(117) *¿Qué es filosofía*, O. C., VII, pág. 301.

(118) O. C., III, pág. 278.

dicha variabilidad. Es imposible «superar» la realidad en el campo de las ideas. Es la realidad la que se supera a sí misma. Otra cosa será el averiguar el papel protagonista de los hombres en el cambio de la realidad, lo que en ningún momento negamos.

Tampoco se niega el papel «material» que tiene el conocimiento de la Historia en el cambio de las estructuras sociales y, por tanto, en el propio acontecer histórico. Por ejemplo, el conocimiento histórico de la aparición del capitalismo, de sus contradicciones internas y de sus fases degradadas y caducas, y la «conciencia» de este conocimiento y de sus consecuencias proporciona al proletariado la fuerza material y cohesiva necesaria para ponerse en movimiento, transformándose así la dialéctica histórica en dialéctica revolucionaria.

Pero el problema del conocimiento histórico como fuerza material de la historia no absolutiza y «supera» en modo alguno a ésta; dicho conocimiento no escapa a la realidad histórica, sino que él mismo es *también* una realidad histórica. Nada escapa a la historia, ni siquiera ella misma.

La postura que aquí se mantiene, sin embargo, no es relativista, en contra de lo que a primera vista pudiera parecer. El relativismo historicista no se supera en la discusión del contenido material de la historia y mucho menos con la supresión de un pseudoproblema como es el de la ahistoricidad de la verdad. *La superación del relativismo se halla en el método histórico.* Naturalmente en el supuesto de que el método sea el idóneo para superar el relativismo; no entramos, sin embargo, en este problema, excesivamente arduo para tratarlo en estas páginas.

Queda bien patente de lo dicho que el raciovitalismo choca con uno de los temas más acuciantes de toda filosofía: el problema de la historia, y que, pretendiendo dar una solución «definitiva» que concilie razón e historia (¡como si ambas fueran irreconciliables, esto es, como si la historia fuera *a priori* irracional y necesitase de ulterior «domesticación!»), fracasa en el intento provocando nuevas contradicciones. El raciovitalismo ha sido en su teoría de la historia consecuente consigo mismo manteniendo, en equilibrio difícilmente estable, por no decir imposible, su postura híbrida y no dando en último término ninguna solución coherente. Así, y por vía de ejemplo, podemos ver cómo Ortega ha defendido en ciertas ocasiones una perspectiva «objetivista» de la Historia, mientras que en otras se ha declarado partidario del subjetivismo. Representante de la primera postura es un texto *En torno a Galileo*: «Es preciso —dice— que la Historia abandone el psicologismo o subjetivismo en que sus más finas producciones actuales andan perdidas y reconozca que su misión es reconstruir las condiciones objetivas en que los indi-

viduos, los sujetos humanos han estado sumergidos. De aquí que su pregunta radical tiene que ser no cómo han variado los seres humanos, sino cómo ha variado la estructura objetiva de la vida (...). La pregunta radical de la Historia se precisa, pues, así: ¿qué cambios de la estructura vital ha habido? ¿Cómo, cuándo y por qué cambia la vida?» (119). El texto, como es notorio, no es excesivamente claro, pero al menos se percibe cierta pretensión de objetividad aunque desde luego de una forma harto rudimentaria y que da lugar a interpretaciones diversas y antagónicas. Máxime si se tiene en cuenta el siguiente texto, al que antes nos hemos referido, tomado de *Historia como sistema*: «La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida. Es, pues, ciencia del más riguroso y actual presente. Si no fuese ciencia del presente, ¿dónde íbamos a encontrar ese pasado que se le suele atribuir como tema? Lo opuesto, que es lo acostumbrado equivale a hacer del pasado una cosa abstracta e irreal que quedó inerte allá en su fecha, cuando el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy. No hay «actio in distans». El pasado no está allí, en su fecha sino aquí, en mí. El pasado soy yo, se entiende, mi vida» (120).

Se degrada la historia de esta forma a una narrativa de la problemática vital o de las ideas individuales: «El determinismo radical de la Historia tiene que ser psicológico o tal vez más estrictamente ideológico. Nos es menester para los problemas históricos un género de fatalidad que no excluya la libertad de las acciones. Ahora bien, obra uno libremente cuando es uno el que obra. Y uno es en definitiva las ideas que uno tiene» (121). Y no se arguya que esta última cita pertenece a una fecha muy temprana en la obra de Ortega —concretamente el 15 de diciembre de 1915—, puesto que la versión subjetivista propuesta en *Historia como sistema* data de veinte años después (1935) (122). Por otra parte tenemos otro claro testimonio de la tenden-

(119) O. C., V, pág. 27.

(120) O. C., VI, pág. 44.

(121) *La guerra, los pueblos y los dioses*, O. C., I, pág. 143. También en *Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa*, O. C., IX, pág. 487.

(122) La «superación historicista» orteguiana es expresada por GARAGORRI en los siguientes términos: «El pensamiento de Ortega consiste en una forma de historicismo la más radical imaginable, pero hasta el punto que se evade de él por su fondo, no eludiéndolo, y reconquista una nueva forma de conocimiento que aspira a la verdad» (*Introducción a Ortega*, Madrid, 1970, pág. 92).

Por otra parte, FERRATER enlaza historicismo y perspectivismo; haciendo de éste, como el propio ORTEGA, un ingrediente *real* de la realidad, traslada esta cualidad al historicismo orteguiano, que de esta forma supera el obstáculo relativista: «Se ha discutido a veces si para ser historicista hay que ser a la vez relativista —«relativista cul-

cia orteguiana al «determinismo psicológico», expresada esta vez en *El tema de nuestro tiempo*: «La vida humana es un proceso interno en el que los hechos esenciales no caen desde fuera sobre el sujeto —individuo o pueblo— sino que salen de éste, como de la semilla fruto y flor (...). Por ser la existencia humana propiamente vida, esto es, proceso interno en que se cumple una ley de desarrollo, es posible la ciencia histórica. A la postre, la ciencia no es otra cosa que el esfuerzo que hacemos para comprender algo. Y hemos comprendido históricamente una situación cuando la vemos surgir necesariamente de otra anterior. ¿Con qué género de necesidad: física, matemática, lógica? Nada de esto: con una necesidad coordinada, pero específica: la necesidad psicológica» (123).

El historicismo raciovitalista es, pues, contradictorio en su esencia, como su propia metafísica «vitalista» de la que procede. Esto no es sorprendente en absoluto desde el momento en que el «método» histórico de esta filosofía se reduce a algo tan etéreo como la *razón histórica*. Esta no es sino la «reducción» de la *razón vital*, en tanto en cuanto, coherentemente, de acuerdo con la metafísica orteguiana, la historia es también realidad radicada en mi vida que es realidad radical; por tanto aquella cobra sentido desde ésta, siendo *la vida* concepto consistente y originario, mientras que la *vida histórica* es concepto derivado. La *razón histórica* es la *razón vital* aplicada a un campo específico, la historia.

El historicismo orteguiano es, pues, raciohistoricismo y, en definitiva, raciovitalismo. Esperamos que ningún orteguiano esté en desacuerdo con esta afirmación, puesto que ella no hace sino constatar la coherencia de su maestro. Esa coherencia que afirmamos de su edificio filosófico, salvo en lo ya

tural»—. Algunos filósofos han insistido en que una cosa lleva a la otra y han aducido como ejemplo algunas filosofías de la historia (en particular, la de Oswald Spengler). Pero Karl Mannheim, Ernst Troeltsch y otros pensadores influidos por las investigaciones de antropología cultural y de sociología del saber, han protestado contra la identificación de 'historicismo' y 'relativismo'. Los dos mencionados filósofos y sociólogos han llegado a declarar que el historicismo es la única salida que se le brinda al pensamiento de nuestro tiempo para evitar las trampas del relativismo. Según Mannheim, un punto de vista es parcial y, por tanto, relativo sólo cuando se supone (erróneamente) que es independiente de las mutaciones históricas. Por otro lado, cualquier punto de vista puede llegar a ser 'absoluto' cuando se coloca en la adecuada perspectiva histórica. Varias especies de 'perspectivismo' han llegado a conclusiones similares; el perspectivismo es, según Ortega y Gasset, antiabsolutista, lo cual no quiere decir que las perspectivas no sean 'reales': son lo único que hay a diferencia de lo 'utópico' (o 'lo ucrónico')» (*Filosofía actual*, Madrid, 1969, págs. 31-32).

(123) O. C., III, pág. 154.

mencionado varias veces del «segundo frente» idealista de su filosofía, que no obstante ser incoherente con la línea «directa» del raciovitalismo, no lo es con la postura ideológica y los intereses de clase que éste trata de mantener y justificar; esa coherencia, pues, es la que nos lleva a sostener sin ambages el carácter irracionalista del raciohistoricismo orteguiano. En sus intentos de conseguir una «cuarta vía» de pensamiento ya sabemos dónde conduce esta filosofía. El intento se repite en el tema de la historia. Y como siempre su principal labor se centra en «neutralizar» al materialismo histórico, presentando un camino diferente y «superador» de éste. Tras dejar de lado gratuitamente la problemática propia del historicismo idealista su construcción de una teoría histórica gira en torno al socavamiento de las bases teóricas materialistas, única garantía de objetividad. En este sentido, es utilizada la táctica «sustitutiva» y el «fácil» rebatimiento de unas tesis «materialistas» francamente «debilitadas» por una interpretación unilateral.

Para el historicismo raciovitalista el sujeto activo de la historia, el sujeto que «hace» historia, es la generación. El concepto «generación» es el sustitutivo del concepto «clase social», que, como se sabe, en la teoría materialista histórica es el verdadero sujeto objetivo del acaecer histórico. La diferencia en la determinación de ambos, sin embargo, es evidente: mientras la clase social se define en relación a la realidad objetiva, material, científicamente observable, de una formación social dada que traduce diversos sistemas de producción coimplicados pero con la existencia de uno predominante, el concepto «generación» es especificado en base a alusiones ideológicas (como por ejemplo, la enigmática «sensibilidad vital») o, aún peor, a algo tan burdo como es la simple diferencia de edades.

El concepto «generación» en efecto está íntimamente vinculado en la filosofía orteguiana a lo que él llama la «sensibilidad vital»: «el cuerpo de la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación, de dependencia entre las 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. Esta que llamaremos 'sensibilidad vital' es el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época» (124). Y continúa: «las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en historia se presen-

(124) *El tema de nuestro tiempo*, O. C., III, pág. 146.

tan bajo forma de generación (...) cada generación representa una cierta actitud vital, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada» (125). Así, pues, existe un «contenido material» definitorio de la generación, que es precisamente la sensación ante la vida de un grupo de hombres. Esta sensación ante la vida (esto es, la «sensibilidad vital») determina las ideas morales y estéticas, las cuales tienen la virtud de conformar toda sociedad. El idealismo se contentaba con que fuesen sencillamente las «ideas» las determinantes de la estructura y de los cambios sociales, haciendo de la realidad material un simple «eco» de ellas. Para el raciovitalismo esto constituye una pretensión inadmisibles por «ahistórica» y, por ende, se le hace necesario buscar el sustrato que subyace a las ideas, que obviamente no puede ser otra cosa que la vida «en su manifestación vivida». Las transformaciones de orden industrial» (esto es, dicho sin reservas y más ampliamente la infraestructura económica) vendrán determinadas en este sentido por la «sensibilidad vital», esto es, por el sentimiento ante la vida. La «sensibilidad vital» no sólo define a la sociedad en su totalidad, sino asimismo al sujeto histórico, a la generación, que es algo así como su receptáculo y, al mismo tiempo, su portavoz. El pseudoobjetivismo de la concepción histórica orteguiana queda aquí claramente al descubierto. El irracionalismo vitalista penetra por la puerta ancha, nada menos que por la «realidad» clave para comprender una época, subjetivizando de esta forma la realidad histórica y dando carta blanca a toda posible interpretación ideológica.

La generación tiene, por otra parte, una determinada estructura que la define como grupo: «Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa: es como un nuevo cuerpo social *íntegro* (subrayado nuestro), con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada. 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» (126). La estructura de la generación no se diferencia así de modo sustancial de la propia estructura de la sociedad considerada ésta como *integridad*; esto es, la generación es un grupo social que refleja «en pequeño» la sociedad; por tanto, es también una estructura social esencialmente clasista. De la misma forma que el raciovitalismo teoriza sobre la sociedad partiendo de la premisa de que ésta es consustancialmente clasista y que, por ende, no tiene sentido plantear el problema de la lucha de clases y

(125) *Ibid.*, págs. 147-148.

(126) *El tema de nuestro tiempo*, O. C., III, pág. 147.

mucho menos pensar en una futura sociedad sin clases, ahora se afirma, coherentemente, que el sujeto de la historia es también un todo integral, una «sociedad» dentro de la sociedad.

Siguiendo el hilo del razonamiento se llega a la conclusión de que la lucha de clases propiamente no existe, puesto que ellas no tienen entidad propia, autonomía como sujetos históricos, sino que lo que verdaderamente hay es la lucha generacional. La sociedad es considerada como un todo armónico, sin fisuras ni contradicciones graves, esencialmente estable; todo intento de cambiar su íntima contextura es gratuito y está destinado al fracaso. La evolución social, que en ningún momento es negada por evidente, tiene su propio motor, también armonioso: la colisión de unas generaciones con otras. Es la propia sociedad la que se perpetúa a sí misma a través de sus hijos, que, teniendo una «sensibilidad vital» distinta y a veces opuesta a la de sus mayores, fuerzan, de modo más o menos intenso, el cambio.

Según la magnitud de la diferencia generacional respecto a su modo de sentir la vida así será el cambio, más o menos profundo; en este sentido Ortega hablará de épocas cumulativas (en que las jóvenes generaciones se sienten identificadas en lo sustancial con las viejas) y épocas eliminatorias (cuando no hay identificación y se procede por parte de los jóvenes a la eliminación de lo anterior): «Ha habido generaciones que sintieron una suficiente homogeneidad entre lo recibido y lo propio. Entonces se vive en 'épocas cumulativas'. Otras veces han sentido una profunda heterogeneidad entre ambos elementos, y sobrevivieron 'épocas eliminatorias y polémicas', generaciones de combate. En las primeras, los nuevos jóvenes, solidarizados con los viejos, se supeditan a ellos: en la política, en la ciencia, en las artes, siguen dirigiendo los ancianos. Son tiempos de viejos. En las segundas, como no se trata de conservar y acumular, sino de arrumbar y sustituir, los viejos quedan barridos por los mozos. Son tiempos de jóvenes, edades de iniciación y beligerancia constructiva» (127). Acude nuevamente Ortega para explicar la evolución histórica al fácil expediente de la «sensibilidad vital»: cuando la generación joven tiene una «sensibilidad vital» homogénea con la generación anterior estamos ante una etapa cumulativa, sin cambios bruscos, en todo caso transiciones sumamente suaves, mientras que cuando la «sensibilidad vital» de ambas generaciones es bien diferente nos encontramos en una época eliminatoria. A nadie se le escapa la superficialidad de este «análisis» de la evolución por el «método histórico de las generaciones»: en todo caso, el problema que queda sin respuesta —y que nuestro autor debiera haber con-

(127) *Ibid.*, pág. 149.

siderado como el esencial— es el de explicar las causas, el por qué del cambio de la «sensibilidad vital» (128).

La idea generacional es la tesis ideológica justificadora de la evolución «desde dentro del sistema». En este sentido, cualquier sistema político autoritario puede suscribir esta teoría puesto que le garantiza su perpetuidad. No es de extrañar por eso que en la España de la posguerra se haya explotado y se siga explotando con tanta intensidad el llamado «conflicto generacional», reduciendo los problemas sociales o bien a cuestiones meramente tecnocráticas o bien a la «contestación» juvenil. Por otro lado, se fomenta conscientemente dicha «contestación», especialmente la estudiantil, que precisamente por su *snoobismo* y por su futura integración dentro del sistema carece de consistencia revolucionaria y da una apariencia de movilidad y de existencia de una «vida política».

La «armoniosidad» y falta de virulencia real de la idea de la lucha de las generaciones es evidente por sí misma: el simple paso del tiempo (129) garantiza el triunfo de las nuevas generaciones haciendo posible así el cambio social pacíficamente: «Todos somos contemporáneos, vivimos en el mismo tiempo y atmósfera, pero contribuimos a formarnos en tiempo diferente. Sólo se coincide con los coetáneos. Los contemporáneos no son coetáneos; urge distinguir en historia entre coetaneidad y contemporaneidad. Alojados en un mismo tiempo externo y cronológico conviven tres tiempos vitales distintos (generaciones). Esto es lo que suelo llamar el anacronismo esencial de la historia. Merced a ese desequilibrio interior se mueve, cambia, rueda, fluye. Si todos los contemporáneos fuésemos coetáneos la historia se detendría anqui-

(128) En este sentido afirma el padre WALGRAVE: «Ortega (...) no ha explicado completamente, a nuestro entender, por qué cada generación sale a la escena histórica con sentimiento vital reformado» (*La filosofía de Ortega y Gasset*, citado, pág. 315).

(129) En este sentido, ORTEGA ha definido cronológicamente la generación: «Una generación tiene quince años de gestación y quince de gestión» (*Vives-Goethe*, O. C., IX, página 518). Cada generación, por otra parte, representa un «tiempo» distinto, aunque confluyan todas ellas en un mismo «hoy» real: «Esto es la generación: una variedad humana en el sentido riguroso que al concepto de 'variedad' dan los naturalistas. Los miembros de ella vienen al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, disposiciones, preferencias que les prestan una fisonomía común, diferenciándolos de la generación anterior. Pero esta idea inculca súbita energía y dramatismo al hecho tan elemental como inexplorado de que en todo presente coexisten tres generaciones: los jóvenes, los hombres maduros, los viejos (...) 'Hoy' es para uno veinte años, para otros cuarenta, para otros sesenta, y eso que siendo tres modos de vida tan distintos tengan que ser el mismo 'hoy' declara sobradamente el dinámico dramatismo, el conflicto y colisión que constituye el fondo de la materia histórica, de toda convivencia actual (...) (*¿Qué es filosofía?*, O. C., VII, pág. 290).

losada (...)» (130). ¿Para qué entonces la lucha que «divide la sociedad», la lucha que sólo se fija en «intereses» concretos de grupos también concretos (lenguaje eufemístico; en realidad se refieren siempre a la lucha clasista) que escinden innecesariamente la «nación»? Si el triunfo de la evolución social está en el transcurso de las generaciones y si dicha evolución no es posible de otro modo, toda sociedad en la que se manifiesta la lucha de clases es una sociedad radicalmente «enferma», no funciona como «sociedad», y si se quiere que funcione es necesario reestructurarla como tal. En este sentido, y siguiendo el razonamiento, los partidos que representan a esas clases sociales en lucha no son sino enemigos de la sociedad en su totalidad a la cual pretenden destruir anteponiendo a los «intereses nacionales» sus propios intereses egoístas; o, al menos, si no son enemigos de modo consciente, son reflejo de la «enfermedad» que sufre la «sociedad». En todo caso es necesario su supresión. Esta es la significación que tiene la frase de Ortega «no ser hombre de partido» y que él explica así: «La existencia de los 'partidos' en el sentido contemporáneo de la palabra supone una interpretación de la vida social muy distinta de la que llevó a esas transitorias agrupaciones de combate. Si en éstas lo substancial era el deseo, *sinceramente sentido*, de obtener tal o cual ventaja, y sólo en vista de él se agrupaban los hombres y luchaban, en el 'partido' lo substancial es el 'partido' mismo. *Se quiere que la sociedad esté normalmente escindida en grupos*, haya o no pretexto para ello. Cuando no lo hay se inventa. Es preciso nutrir al partido refrescando su programa bélico. Se considera que la lucha es la forma esencial de la convivencia entre los hombres. Cualquiera que sean los antecedentes y gérmenes de ella (por ejemplo, Juan Bautista Vico), parece cierto que hasta el siglo XIX no surge la idea de que la historia está constituida por una lucha perenne. Tal vez Guizot es el primer pensador que habla formalmente de *la lucha de clases* como motor radical del proceso histórico. Hasta entonces había parecido ésta una *anormalidad*, tan frecuente como lamentable, pero siempre algo adventi-

(130) *¿Qué es filosofía?*, O. C., VII, pág. 291. En este mismo sentido se pronuncia MARIAS: «¿Cómo se realiza el cambio histórico en función de las generaciones sucesivas? La totalidad de los jóvenes de un momento actúa sobre el mundo, cada uno sobre un punto de él, entre todos sobre su integridad. De este modo, aunque la modificación ejecutada por cada uno de ellos sea mínima, lo decisivo es que —frente a las variaciones individuales, por importantes que sean— tienen un carácter de totalidad y convierte al mundo en otro mundo, sea mayor o menor la cuantía de esa alteridad» (*El método histórico de las generaciones*, 3.ª ed., Madrid, 1961, pág. 93). En general, para una comprensión del problema de las generaciones en ORTEGA véase este libro, donde se expone sistemática y ampliamente la materia.

*cio y en modo alguno consustancial con la convivencia humana. La contienda permanente tenía lugar sólo entre sociedades separadas —ciudades, pueblos, Estados— y era, por lo mismo, síntoma de insociabilidad. Para el griego y el romano la sociedad se presenta bajo la especie de ciudad, y la ciudad, bajo la especie de ayuntamiento entre antiguos enemigos, de acuerdo para vivir juntos en paz y unitariamente (el *synoikismos*). De aquí que para ellos el prototipo de la anormalidad civil era precisamente la lucha civil» (131).*

Sin embargo, la lucha de clases siempre existe en una sociedad clasista; la anormalidad, pues, no es aquélla sino ésta. Para los ideólogos de la clase burguesa dicha lucha sólo tiene existencia cuando las clases oprimidas se rebelan: es precisamente entonces cuando la sociedad está «enferma», cuando se presenta el fenómeno de la «anormalidad» social. La anormalidad, empero, es esencial a toda sociedad clasista y la única forma de extirparla es extirpar el origen, la causa, esto es, conseguir la supresión de las clases. Pero como para el raciovitalismo toda sociedad es esencialmente «clasista», no cabe duda de que esto es imposible. La sociedad es concebida por esta filosofía como un todo unitario *esencialmente sano* y la por ella llamada lucha de clases (la lucha del proletariado contra la burguesía, no viceversa) como su principal enfermedad. El resultado último es el ocultamiento de la grave contradicción que supone la sociedad capitalista (al nivel de estructuración social): la existencia de una clase parásita, poseedora de los medios de producción, a la que le es necesario el uso permanente de la violencia institucionalizada para mantenerse.

Para explicar las llamadas «crisis históricas», nuestro autor también recurre, como era de esperar, a su idea de la lucha generacional. Se ha visto hasta el momento cómo el devenir histórico es efecto directo del transcurso de las generaciones, que se van sucediendo unas a otras portando en su interior una nueva «sensibilidad» ante los problemas vitales y, por tanto, otro modo de resolverlos. También se ha hecho referencia a la distinción entre épocas cumulativas y épocas eliminatorias, explicables ambas desde el prisma de las generaciones. Pues bien, las crisis históricas se producen siempre en épocas eliminatorias. El análisis hecho por Ortega cuando habla de crisis histórica es por eso paralelo —o si se quiere, el mismo— que el realizado para explicar las llamadas épocas eliminatorias: «De ordinario —dice— la diferencia entre los hijos y los padres es muy pequeña, de suerte que predomina el núcleo común de coincidencias y entonces los hijos se ven a sí mismos

(131) *No ser hombre de partido*, O. C., IV, pág. 80-81 (los subrayados son nuestros).

continuadores y perfeccionadores del tipo de vida que llevaban sus padres. Mas a veces la distancia es enorme: la nueva generación no encuentra apenas comunidad con la precedente. Entonces se habla de crisis histórica. Nuestro tiempo es de esta clase y lo es en superlativo» (132). «Una crisis histórica —dice nuestro autor en *En torno a Galileo*, abundando en el tema— es un cambio de mundo que se diferencia del cambio normal en lo siguiente: lo normal es que a la figura de mundo vigente para una generación suceda otra figura de mundo un poco distinta. Al sistema de convicciones de ayer sucede otro hoy —con continuidad, sin salto—, lo cual supone que la armazón principal del mundo permanece vigente al través de ese cambio o sólo ligeramente modificada. Eso es lo normal. Pues bien, hay crisis histórica cuando el cambio de mundo que se produce consiste en que 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. El hombre vuelve a no saber qué hacer porque vuelve a de verdad no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso, el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe. (...) Se siente profundo desprecio por todo o casi todo lo que se creía ayer, pero la verdad es que no se tiene aún nuevas creencias positivas con que sustituir las tradicionales» (133).

Toda crisis, pues, es para nuestro autor una *crisis de ideas*. La crisis afecta sobre todo y sustancialmente al tipo de «ideas» que Ortega denomina «creencias». En la seguridad de que el lector conoce la diferencia entre las «ideas» en sentido estricto y las creencias no entramos en este interesante tema, por otra parte más idóneo para tratarse dentro del ámbito de la sociología del conocimiento. Pero sí es necesario, sin embargo, dejar apuntado que la intensidad de la importancia social de las creencias es superior a la de las ideas *stricto sensu*. Y esto es así porque las creencias son «ideas» en las que se está, como diría nuestro autor; esto es, en las que apoyamos nuestros pies para caminar por el mundo. La creencia es propiamente convicción, y ésta es aquello de lo que no se duda por ser «evidente». La creencia excluye la duda. Las ideas *stricto sensu*, por el contrario, surgen creadoramente como respuesta a un nuevo problema, siendo consustancial a ellas la duda de su propia veracidad. Por eso, las ideas se tienen y es necesario volver continuamente sobre ellas, repensarlas para mantenerlas. Toda idea, empero, tiene vocación de creencia: ha sido creada para proporcionar alguna dosis de seguridad sobre el nuevo problema atisbado. ¿Cuándo entonces una idea se

(132) *¿Qué es filosofía?*, O. C., VII, pág. 293.

(133) O. C., V, págs. 69-70.

convierte en creencia? Cuando se socializa, o sea, cuando del patrimonio del individuo creador pasa al patrimonio colectivo. La idea es a la creencia lo que el acto creativo al uso social. La creencia es la idea que ha perdido la duda al socializarse. Por eso, a la idea hay que defenderla, mientras que a la creencia no: se apoya sobre sus propios pies al haber alcanzado una existencia «independiente», que se impone objetivamente.

El ámbito de las creencias es la sociedad. Por eso toda crisis de la sociedad, esto es, toda crisis histórica tiene su origen, según Ortega, en la crisis del sistema de creencias de que una sociedad vive. Para que haya crisis verdadera, el cambio de creencias ha de ser brusco y totalizador, produciéndose de esta forma una auténtica confusión en la mente de los hombres que integran la sociedad: «La confusión —nos dice— va aneja a toda época de crisis. Porque, en definitiva, eso que se llama 'crisis' no es sino el tránsito que el hombre hace de vivir prendido a unas cosas y apoyado en ellas (esto es, utilizando terminología orteguiana más técnica, de estar en unas determinadas creencias) a vivir prendido y apoyado en otras. El tránsito consiste, pues, en dos rudas operaciones: una, desprenderse de aquella ubre que amamantaba nuestra vida —no se olvide que nuestra vida vive siempre *de* una interpretación del Universo— y, otra, disponer su mente para agarrarse a la nueva ubre, esto es, irse habituando a otra perspectiva vital, a ver otras cosas, a atenerse a ellas» (134). Cuando el cambio no afecta a «la armazón principal del mundo» no nos encontramos frente a una crisis histórica, sino ante algo «normal», producto de la necesaria evolución humana. Lo que no ha dicho Ortega con suficiente claridad es cuáles convicciones o creencias se han de considerar como «la armazón principal del mundo» y cuáles no. Aunque se ha de suponer en buena lógica que las creencias o convicciones *fundamentales* habrán de ser aquellas que garanticen la continuidad del sistema social, esto es, que no le pongan en entredicho y le sometan a crítica radical. En otras palabras: la crisis, es decir, lo anormal y, por tanto, lo que hay que evitar a toda costa, consiste en el sometimiento a crítica totalizadora de las bases ideológicas fundamentales del sistema social. En este caso, como es obvio, y dado que sistema social *in abstracto* no existe, del sistema social capitalista.

Queda así suficientemente explicado qué se quiere decir cuando se afirma que la teoría de la crisis histórica se identifica en Ortega con la teoría de la crisis ideológica de la clase dominante. Sale de esta forma malparado el método histórico de las generaciones que no aparece aquí por ninguna parte.

(134) *En torno a Galileo*, O. C., V, pág. 58.

En efecto, lo que en un principio esperábamos ver resuelto por el mencionado «método» (lucha generacional) nos ha conducido de la mano al inveterado método de «la lucha de las ideas». El hacer filosófico «en espiral» nuevamente parece inadecuado para resolver los problemas: resulta que tras mucho caminar y dar vueltas, tras mucho dramático toque de trompeta, Jericó continúa en el mismo sitio.

Como siempre, no analiza nuestro autor el por qué «real», la causa «material», «objetiva» del cambio (crisis) de las ideas. Este, desde luego, no se explica por la sucesión de las generaciones. La distinción entre épocas acumulativas y eliminatorias, entre generaciones fieles a su inmediato pasado y generaciones «terribles» no puede ser explicada, como es obvio, desde la mera existencia de las generaciones. Se recurre entonces al plano ideológico: las generaciones cambian porque cambia la sensibilidad vital, esto es, el conjunto de creencias y de ideas —en el más amplio de los sentidos— imperantes en una época. Las generaciones cambian porque cambian las ideas. Pero a la hora de responder a la pregunta de por qué cambian las ideas se devuelve la pelota al campo de las generaciones. Las ideas cambian porque cambian las generaciones.

Este círculo vicioso, arropado barrocamemente, no consigue explicar realmente nada, pero lo que sí consigue es camuflar el verdadero contenido de toda crisis histórica. Esta no es otra cosa que la agudización de las contradicciones socioeconómicas de una determinada formación social. No pretendemos de ningún modo simplificar la cuestión, como hace el raciovitalismo, ni tampoco entrar en el tema para el que no es éste el lugar. Tan sólo apuntar que la solución al problema histórico hay que buscarlo en la realidad material, entendiéndolo por tal no el economicismo grosero, como pretende la más burda crítica burguesa, sino la realidad considerada en su totalidad histórico-natural. Esta realidad-totalidad tiene una estructura interna determinada, pero que varía de época histórica en época histórica, siendo el factor determinante de esta variación el modo de producción determinado que impere; en este sentido, y sólo en este sentido, se afirma que el factor económico es el elemento determinante en última instancia de la realidad en su totalidad: él es el que proporciona un cauce de posibilidades de «colocación» de las diversas *instancias* que componen la totalidad.

Así la *instancia* de las ideas (instancia ideológica) tiene su *lugar* en la totalidad y, como tal, ella misma es *realidad*. El papel de la instancia de las ideas será distinto según la formación social de que se trate. Es mucho más importante, por ejemplo, en una formación social integrada dentro de un modo de producción feudal que en una formación social en que predomine

el modo de producción capitalista; hasta el punto de que en los estadios más avanzados de éste está en boga hablar del «fin de las ideologías» (D. Bell). Nos referimos, como es obvio, a la ideología de la clase dominante que es la que tiene realidad *estática* en el sistema social. Pero la realidad ideológica puede ser bipolar: junto a la ideología de la clase dominante puede existir la de la clase dominada, lo que Mannheim ha llamado «utopía». Las ideas, pues, no tienen condición autónoma, independiente, sino que su *colocación* va íntimamente ligada al lugar de la clase social de la que proceden. Hablar de la crisis de las ideas como motor y causa fundamental de la crisis histórica es invertir los términos de la realidad. La crisis es producto de la agudización de la no-correspondencia entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, siendo su manifestación *social* la agudización de la lucha de clases. La clase dominada, cuyo destino es el mismo que el de las fuerzas productivas más progresivas, esto es, más desarrolladas, y, por tanto, con mayor índice de productividad, entra en lucha con la clase dominante que se aferra a sus privilegios, compendiados, materializados, en las relaciones sociales de producción que corresponden a un estadio anterior, menos desarrollado, de las fuerzas productivas. Cuando esto ocurre, los ideólogos de la clase dominante hablan de crisis *de la sociedad*, ocultando de este modo el hecho de que lo que está en crisis es tan sólo la clase que ellos defienden y su concepción del mundo y de la vida. Por tanto, la teoría de la crisis social es una postura ideológica de defensa; nace del temor e infunde temor; la ideología de la crisis es la ideología del miedo.

La lucha ideológica, como es sabido, es la manifestación en el plano de las ideas de la lucha de las clases sociales. Las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante. Su papel consiste en *aglutinar* ideológicamente a los componentes del llamado sistema social, llegando en su intento a su objetivo principal, a la clase potencialmente revolucionaria, al proletariado. El único camino de aburguesamiento de la clase proletaria es precisamente a través de la ideología. De ahí que ésta adquiera primordial importancia en los momentos cruciales, llegando entonces la lucha ideológica burguesa a los extremos más insospechados (aniquilamiento físico de individuos «por sus ideas», quema de libros, etc.). En los momentos de «tranquilidad social» la ideología dominante sustantiva la ficción colaborando a sostener eficazmente el sistema político.

Por último, hay que añadir que al ser para Ortega toda crisis social crisis de ideas, la solución de aquélla ha de encontrarse necesariamente en el plano ideológico; es labor de ideólogos y pensadores, no de las masas. La cuestión, por tanto, se reduce a encontrar nuevas vías de pensamiento que, no afec-

tando gravemente al sistema, proporcionen cauces justificadores desde otras perspectivas.

Junto a la táctica de la *inversión ideológica* (135) para *explicar* la crisis histórica el raciovitalismo ha utilizado también otros argumentos de menor contenido teórico, aunque quizá de cierta eficacia propagandística.

Tales argumentos son:

a) Unos, de carácter peyorativo, que vinculan las épocas críticas a épocas en que domina el hombre-masa, trasladando a aquéllas el desprecio que se esgrime contra éste: «El hombre desesperado de la cultura se revuelve contra ella y declara caducas, abolidas sus leyes y sus normas. El hombre-masa que en estas épocas toma la dirección de la vida se siente profundamente halagado, porque la cultura, que es, ante todo, un imperativo de autenticidad, le pesa demasiado y ve en aquella abolición un permiso para echar los pies por alto, ponerse fuera de sí y entregarse al libertinaje. (...) el origen de la crisis es precisamente haberse el hombre perdido porque ha perdido contacto consigo mismo. De aquí que pulule en tales épocas una fauna humana sumamente equívoca y abunden los farsantes, los histriones y lo que es más doloroso, que no se pueda estar cierto de si un hombre es o no sincero. Son tiempos turbios» (136). Si se tiene en cuenta la conexión hombre masa —época de crisis y aquella otra de la que se hablaba anteriormente de hombre masa —ascensión de la «barbarie obrerista», se caerá en la cuenta de inmediato en la *intencionalidad* ideológica de estas afirmaciones. Las épocas de crisis son aquellas en las que lo vulgar se impone sobre lo egregio, oprimiéndolo sin consideración y jactándose de su triunfo. Son épocas de «libertinaje», de «inautenticidad». Para volver a la verdadera libertad, a la autenticidad, preciso es retornar a la vieja sociedad, si bien bajo renovadas formas. De esto se encargarán, como es lógico, las nuevas generaciones. En el fondo de toda esta concepción late un carácter *moralizante* de la historia. Se la enjuicia éticamente, tergiversando el contenido histórico-natural y no proporcionando en último término una *explicación* del devenir histórico, sino tan sólo una serie de juicios absolutos o condenatorios, desde la silla de un supremo juez metafísico.

(135) PUENTE OJEA: *Ideología e historia. Formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 1974, pág. 37. «La inversión ideológica consiste en la ilusión básica que denuncia el materialismo histórico: considerar la estructura socioeconómica como efecto y no como causa del edificio social.»

(136) *En torno a Galileo*, O. C., V, págs. 114-115.

b) Otros argumentos son de carácter positivo, pero tan sólo en lo que se refiere al sistema en sí y a su supervivencia, nunca a la hipotética crisis en que éste se halla. Así, afirma nuestro autor que «toda crisis humana se origina en que el hombre se ahoga en su propia abundancia» (137). «En todas las crisis históricas, que se producen en la superabundancia —como la crisis del capitalismo por el exceso de negocios—, el hombre intenta salvarse podando la excesiva fronda cultural, desnudándose y añorando la sencillez primigenia» (138). La crisis, pues, se produce no como consecuencia de que el sistema social haya entrado en una fase de flagrantes contradicciones, sino debido a su hipertrofia. La estructura general de la sociedad no se pone jamás en cuestión (139).

Sin pretensión de agotar la problemática tratada por Ortega en el tema histórico, que por otra parte es sumamente amplia e interesante y digna de un estudio específico, es preciso referirse a los ataques directos de este autor contra la concepción materialista. En efecto, aparte de los argumentos *sustitutorios* utilizados, nuestro autor se encara directamente con el materialismo histórico.

En general, se puede decir que la concepción orteguiana del marxismo se reduce a la interpretación economicista y mecanicista en el más simple

(137) *Vives-Goethe*, O. C., IX, pág. 535.

(138) *Vives*, O. C., V, pág. 503.

(139) Intimamente ligado con el tema de la crisis histórica está otro, menos importante teóricamente, pero al que ORTEGA ha dedicado brillantes páginas: el tema de la decadencia de la civilización occidental. Por no extendernos excesivamente en este punto remitimos a la obra de nuestro autor, singularmente *Pasado y porvenir para el hombre actual* (O. C., IX, págs. 660-663), *Vives-Goethe* (O. C., IX, págs. 564), A «*La decadencia de Occidente*», de Oswald Spengler (O. C., VI, pág. 313), *Idea del teatro* (O. C., VII, págs. 449-450) y *Meditación de Europa* (O. C., IX, págs. 50-251 sobre todo). En todos estos textos se desarrolla la idea de la muerte de la vieja civilización occidental y de su posible salida histórica. Frente a los *vespertinistas* —esto es, los que afirman que el momento crítico que atraviesa Europa es el de un atardecer feneciente—, ORTEGA se sitúa entre los *matinalistas*, o sea, entre aquellos que siendo conscientes de que algo acaba creen, sin embargo, que comienza un nuevo esplendor para la civilización occidental. Sobre todos estos problemas y la concepción orteguiana de la historia en general, véase el libro de LEÓN DUJOVNE *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, 1968. A pesar de que Ortega se declara *matinalista* respecto al futuro de Europa, LEÓN DUJOVNE recarga el acento pesimista de *Una interpretación de la historia universal* (en las págs. 169 y sigs.). El esquema descrito en referencia a la teoría de la crisis en ORTEGA es sustancialmente trasladable para interpretar con corrección su teoría de la crisis europea. Casi nos atrevemos a decir que todo el planteamiento genérico ya aludido y estudiado no tiene otro norte ni otro contenido sino el de explicar esa crisis.

de los sentidos. No es esto de extrañar, ya que dicha interpretación ha sido la más extendida no sólo entre los acusadores, sino entre los propios discípulos de Marx (piénsese en el «ortodoxo» *Ensayo*, de Bujarin).

Las causas de este fenómeno son principalmente dos: en primer lugar, el haber considerado a Marx ante todo como político en detrimento del Marx científico (lo que ha producido la dogmatización de su obra y en ocasiones ha conducido a un escolasticismo esterilizante), y, en segundo lugar, ha perjudicado mucho una interpretación correcta de Marx la aparición tardía de sus obras juveniles, imprescindibles para comprender el «sistema» y el «método» del materialismo dialéctico (140). En estas coordenadas se mueve nuestro autor cuando enjuicia el pensamiento marxista. Por una parte, el carácter político del materialismo histórico —por ende, la importancia de la *lucha* en la historia— es siempre resaltado por Ortega. Aparte de las citas mencionadas anteriormente que hacían referencia a que el marxismo *quiere* la lucha de las clases, existe en nuestro autor una especial inclinación a comparar paralelamente la concepción materialista de la historia con la por él llamada «interpretación bélica de la historia». «La interpretación bélica de la historia tiene de común con la idea de Marx la convicción previa de que la realidad histórica es lucha, y que en ella quienes luchan, más que los hombres, son los ins-

(140) CERRONI: *La libertad de los modernos*, Barcelona, 1972. «Hemos aceptado durante largos decenios una interpretación de Marx que, más tarde, el descubrimiento de textos inéditos fundamentales de éste han mostrado como limitada e incluso vulgar. Se había visto en Marx fundamentalmente al cabecilla político y se convertía en centro de su teoría política la lucha de clases. La misma obra científica de *El capital* se había considerado frecuentemente como un 'trabajo de tesis' para 'justificar' la lucha entre las clases. Precisamente por este motivo, los pocos textos publicados que no podían encajarse en esta interpretación —*La cuestión judía*, la *Introducción* del 57— quedaron relegados. (...) Hace muy pocos decenios que empezó a difundirse, entre discípulos y críticos, la conciencia de que en la obra de Marx existe un sistema orgánico general de ideas y procedimientos que actúa rigurosamente a nivel científico, y que a este nivel lucha autónomamente con el kantismo y con el hegelianismo en la orientación del pensamiento contemporáneo. Y sólo desde hace pocos decenios ha empezado a ver que en dicho sistema orgánico la idea de la 'lucha de clases' es más bien la conclusión que el principio, y que el principio, es decir, la raíz propiamente científica, tenía que buscarse en la crítica que Marx lleva a cabo —muy joven— del método de Hegel y, a través de este método, de toda la tradición filosófica» (pág. 134 y 135). Y concluye más adelante: «Es preciso todavía trabajar mucho sobre Marx, y deben hacerlo no sólo los filósofos y los economistas, sino también los sociólogos y los juristas. Y el trabajo que ha de llevarse a cabo es de tal envergadura científica, que todo prejuicio político de simpatía o antipatía corre el riesgo de desvirtuarlo: al cabo de cien años de *El capital*, Marx tiene derecho a ser tratado como científico» (pág. 138).

trumentos» (141). Por otro lado, el Marx estudiado y debatido en la época de Ortega es el Marx que ha encontrado la piedra filosofal de la sociedad en la *economía*. No se le considera como un filósofo que sigue la cadena del gran Hegel, aunque con signo crítico, y en su obra no se percibe un gran sistema de pensamiento que atañe a todos los sectores del mundo y de la vida. En Marx se ve al político, en primer lugar, y, posteriormente, al economista justificador de sus tesis políticas de lucha clasista.

En España se conoce su obra poco y fragmentariamente; las traducciones son tardías y la facilidad de adquirirlas sumamente escasa. No es de extrañar, por tanto, que en este contexto la opinión de nuestro autor sobre el particular sea realmente pobre. Tampoco pretendemos justificarla en un hombre que, como él, conocía el alemán a la perfección y que tuvo la posibilidad, por tanto, de haberse internado profundamente en la obra de Marx.

Estas son las palabras que Ortega escribiría sobre el materialismo dialéctico en 1940, en plena madurez, por consiguiente: «Cada uno de nosotros está sometido a una cierta condición económica y a una cierta condición filosófica —las ideas de su tiempo y sociedad—. El error marxista es suponer que ésta puede deducirse de aquélla, es decir, que las ideas no son un poder autónomo en nuestra vida, sino meras proyecciones fantasmagóricas de nuestra condición económica. Dime lo que comes y te diré qué piensas» (142). En la misma línea interpretativa se hallan otros textos no menos directos: «Lo importante es evitar la *concepción económica* de la historia, que allana toda la gracia del problema haciendo de la historia entera una monótona consecuencia del *dinero*. Porque es demasiado evidente que en muchas épocas humanas el poder social de éste fue muy reducido y otras energías ajenas a lo económico informaron la convivencia humana. Si hoy poseen el dinero los judíos y son los amos del mundo, también lo poseían en la Edad Media y eran la hez de Europa. No se diga que el dinero no era la forma principal

(141) Se ha señalado frecuentemente la curiosa paradoja —en nuestra opinión, aparente paradoja— de que mientras las obras marxistas escasean en la literatura de la época, los folletos e incluso libros anarquistas se multiplican por millares. La paradoja desaparece si se analizan las causas de este fenómeno: *a*) la mayor extensión del anarquismo entre los intelectuales españoles, que en buena parte profesan la mística del individualismo romántico; *b*) la facilidad de escribir *en anarquista* contrasta con la dificultad *científica* del marxismo; este obstáculo también atañe a las traducciones, como es lógico; *c*) la mayor «peligrosidad» del marxismo (que aglutina a las masas proletarias, sin sueños pequeño-burgueses de redención transcendente) y, por ende, mayor vigilancia en las fronteras de la censura sobre las obras marxistas, y *d*) la edición tardía de algunas obras de MARX.

(142) *Vives*, O. C., V, pág. 495.

de la riqueza de la realidad económica en los tiempos feudales» (143). «Era excesivo el papel que al ingrediente económico se daba, haciendo de él la única auténtica realidad histórica y desvirtuando el resto —derecho, arte, ciencia, religión— como *mera* «superestructura», *simple reflejo y proyección* de la interna mecánica económica. Aquí está la exageración cien veces demostrada» (144). En efecto, aquí está la exageración, pero la exageración del propio Ortega. El factor determinante en última instancia aparece aquí como *determinante* a secas. El paneconomicismo a que queda reducida la teoría marxista así interpretada es rebatible con una facilidad asombrosa. No se hace necesario para ello acudir a Max Weber (145), sino que a cualquier persona medianamente inteligente se le hace imposible *deducir* todo el fenómeno superestructural de la infraestructura económica. Reducido el marxismo a esos términos hoy sería cosa muerta. Nada, sin embargo, más lejos de la realidad.

Nuestro autor, no obstante, reconoce que la idea materialista es una gran idea, que lleva en su seno gran parte de verdad: «La gran porción de verdad que hay en el materialismo histórico ha arrancado muchas máscaras, ha desnudado muchas caras de 'idealistas'. Es el marxismo, pues, un pensamiento (repitamos que para Ortega el materialismo dialéctico no es propiamente filosofía) desvelador de verdaderas realidades que se esconden tradicionalmente tras oportunas máscaras. Pero —continúa nuestro autor— él mismo, confiéselo o no, aspira a ser la verdad pura» (146). ¡Gran descubrimiento! ¡Dolorosa acusación! Que se nos presente algún pensamiento totalizador, alguna filosofía, que no aspire a ser la verdad pura y simple. ¿Qué es si no la filosofía, sino una permanente búsqueda tras ella?

(143) *La rebelión de las masas*, Austral, pág. 322.

(144) «La interpretación bélica de la historia», en *El espectador*, VI, O. C., II, páginas 519-520.

(145) ORTEGA: «La interpretación bélica de la historia», O. C., II, pág. 521. «Weber ha mostrado en sus admirables estudios sobre sociología religiosa cómo lejos de ser los credos meras consecuencias de la forma económica, influyen profundamente en ésta, bien que a su vez son influidos por aquélla.» Y también: «Weber (...) no es un historiador materialista que reduzca al proceso económico los destinos de un pueblo. Precisamente ha sido nuestro maestro sin par en el arte de descubrir el maravilloso entrecruzamiento de las «causas» dentro de la realidad histórica. La economía influye en todo, claro está. Por eso se puede proyectar la historia entera de un pueblo sobre el plano económico, como la bola del mundo en el planisferio. Pero también es verdad la viceversa. En la economía influye a su vez todo. Por ejemplo, lo más remoto en ella en apariencia: la religión» (*Sobre la muerte de Roma*, en *El espectador*, VI, O. C., II, página 534). Indudable. Pero esto jamás lo ha negado el marxismo.

(146) *No ser hombre de partido*, O. C., IV, pág. 83.

Pero esta gran verdad de la «interpretación económica de la historia» se ha convertido en un gran error porque «un gran error es siempre una gran verdad exagerada, violentada» (147). En todo caso, la verdad descubierta sólo es aplicable al siglo XIX y quizá al XX y el error de Marx ha consistido en hacer extensiva la estructura general de la sociedad de la Europa de estos siglos a otros tiempos y a otros continentes. «La existencia social en el siglo XIX dependió, en efecto, primordialmente, del factor económico. La idea de Marx era, por lo menos *grosso modo*, verdadera para aquella centuria y parte de las próximas anteriores. El hombre moderno venía progresivamente convirtiéndose en *homo oeconomicus*. Se preocupaba, sobre todo, de allegar 'medios', 'útiles'. Sentía la vida como un afán utilitario (...). La interpretación económica de la historia nacida en el siglo último ilumina bastante bien la realidad de nuestra época; pero, aplicada a otras, pronto advertiremos su desdibujo. No; la historia no ha sido siempre gobernada autocráticamente por los medios de producción y tráfico ni ha consistido monótonamente en una lucha económica de clases. Tal vez no lo han sido completamente más que en las dos últimas centurias, que, en este caso, resultarían ser una excepción histórica» (148). Si estas palabras de Ortega estuviesen referidas a la obra principal de Marx, *El capital*, no cabe duda que serían en algún modo ciertas. *El capital* fue escrito para analizar un modo de producción determinado, a saber, el modo de producción capitalista propio del siglo XIX, y singularmente el inglés. Por otra parte, es sabido cómo Marx murió sin alcanzar su objetivo, que era precisamente el analizar en su totalidad el modo de producción capitalista, esto es, en todos sus aspectos, en todas las *instancias*. *El capital* es una obra incompleta por la muerte de su autor. Sin embargo, no hay que confundir esta obra con el marxismo. Que la *estructura a dominante* —en terminología de Louis Althusser— sea precisamente la economía en el modo de producción capitalista no quiere decir que lo sea en otros modos de producción. El error de base de Ortega es confundir la noción de estructura a dominante con el concepto de factor determinante en última instancia. Lo que ocurre es que en el modo de producción capitalista, factor determinante en última instancia y estructura a dominante coinciden. Sin embargo, en los demás sistemas sociales esbozados por Marx no sucede así. El ataque de nuestro autor al materialismo histórico consiste, pues, en algo ya tradicional: la conversión de esta teoría en el maniqueo fácilmente rebatible después de

(147) «La interpretación bélica de la historia», en *El espectador*, VI, O. C., II, página 519.

(148) *Ibid.*, págs. 519-521.

simplificarlo a extremos inverosímiles. Esta postura de extremada simplificación es lo que le lleva a afirmar que «progresistas liberales, (...) darwinistas, (...) marxistas (...) coinciden en creer que la estructura esencial de la vida humana ha sido siempre idéntica. Los primeros dirán que las variaciones históricas provienen de la lucha entre el espíritu de libertad y el de opresión; los segundos sostendrán que dondequiera se ha luchado por vivir y han triunfado los mejores adaptados; los terceros pensarán que el hecho económico ha sido ayer, como anteayer y como hoy, el sustrato de la vida histórica. En general, el espíritu evolucionista, tan característico del siglo pasado, tiende a ignorar las diferencias y a subrayar lo que hay de común entre las cosas» (149). Todos los evolucionistas pecan así de unilateralizar los problemas históricos, hasta tal punto que, según nuestro autor, caen en la postura de un cómodo determinismo: «Lo mismo el liberalismo progresista que el socialismo de Marx suponen que lo deseado por ellos como futuro óptimo se realizará, inexorablemente, con necesidad pareja a la astronómica. Protegidos ante su propia conciencia por esa idea, soltaron el gobernalle de la historia, dejaron de estar alerta, perdieron la agilidad y la eficacia. Así, la vida se les escapó de entre las manos, se hizo por completo insumisa y hoy anda suelta, sin rumbo conocido. Bajo su máscara de generoso futurismo, el progresista no se preocupa del futuro; convencido de que no tiene sorpresas ni secretos, peripecias ni innovaciones esenciales; seguro de que ya el mundo irá en vía recta, sin desvíos ni retrocesos, retrae su inquietud del porvenir y se instala en un definitivo presente. No podrá extrañar que hoy el mundo parezca vaciado de proyectos, anticipaciones e ideales. Nadie se ocupó de prevenirlos. Tal ha sido la deserción de las minorías directoras que se halla siempre al reverso de la rebelión de las masas» (150).

En contraposición a este monismo historicista de carácter determinista, ya superado, Ortega propone nuevas vías que abarquen la complejidad de la historia: «En nuestros días parece anunciarse dondequiera un notable progreso del sentido histórico. Hemos perdido la propensión de buscar a toda costa la continuidad entre los fenómenos, y donde hallamos que éstos se resisten a ser unificados, los dejamos pulcramente separados, sin molestarlos. Aceptamos el hecho de la discontinuidad y del pluralismo siempre que el ensayo de reducción monista trae consigo una violación de las diferencias radicales» (151). La solución al problema histórico se halla, por tanto, en el

(149) *Las Atlántidas*, O. C., III, pág. 308.

(150) *La rebelión de las masas*, O. C., IV, págs. 168-169

(151) *Las Atlántidas*, O. C., III, págs. 308-309.

pronto abandono del monismo economicista y «luego será menester tornar a la cultura» (152). El materialismo histórico queda así relegado a un determinismo simplificador de la compleja realidad histórica, propio más bien de las «abstracciones» del progresismo del siglo XIX. No se entra en polémica con él, sino que se le rebate «fácilmente» tras esquematizarlo, abusando del tópico.

C) *Dualismo antropológico*

¿Es la filosofía de Ortega una metafísica de la vida o una antropología? En estos términos se ha planteado una de las cuestiones *clave* a dilucidar respecto del pensamiento de nuestro autor. Pero en realidad es preciso responder previamente a otra pregunta más radical y absoluta: ¿es la filosofía orteguiana una metafísica?

Si entendemos por «*metafísicas* a las doctrinas que aíslan y separan lo que viene dado como ligado» (153), se hace evidente, en vista de lo expuesto hasta ahora, que no puede utilizarse otra calificación para el pensamiento de nuestro autor. La separación mundo humano-mundo natural y la hipostatización de la vida humana individual como realidad primaria y base del proceso de conocimiento y de la interpretación ideológica de la estructura económico-social constituye una operación de deslinde que se sitúa hereditariamente en la vía del tradicional idealismo, constructor por antonomasia de «sistemas metafísicos». Si, por otra parte, se considera su profundo carácter antihistórico, como creemos haber demostrado, y su aversión a la unicidad dialéctica entre praxis social y pensamiento, no cabe duda de que nos encontramos ante una postura metafísica. Desde el campo del orteguismo, la respuesta puede ser muy otra, ya que es posible considerar como metafísica tan sólo los «sistemas» compactos, producto de la razón del racionalismo idealista. Y desde otras posiciones se puede considerar incluso que todo pensamiento totalizador es metafísica, en el sentido de «concepción general» y que, por tanto, también el materialismo dialéctico sería una metafísica. Se emplea aquí, por el contrario, el término en el sentido peyorativo expuesto, reservando la denominación de *filosofía* para la concepción global del mundo y de la vida (154).

(152) «La interpretación bélica de la historia», en *El espectador*, VI, O. C., II, página 521.

(153) HENRI LEFEBVRE: *Lógica formal. Lógica dialéctica*, Madrid, 1973, pág. 56.

(154) En contra de lo expuesto se pronuncia ABELLÁN: «Me parece un error —dice— hablar de la metafísica de la Vida Humana, como se ha hecho por algunos discípulos del filósofo. En Ortega desaparece toda metafísica e incluso toda ontología, a menos

Frente a las metafísicas idealistas, la de Ortega es una metafísica vitalista. La idea de plantear el problema de si se puede hablar de una antropología proviene de un planteamiento falseado. En efecto, al identificarse vida humana y hombre puede creerse que todo el pensamiento recae sobre éste y que el enfoque filosófico no excede de estos límites. Por el contrario, la radicalización orteguiana no se sitúa al nivel antropológico, sino al de la vida, derivando la concepción sobre el hombre de ésta, y no viceversa. La antropología de Ortega se enraíza, pues, en su concepción vitalista. Pero aquí es donde nuestro autor se traiciona a sí mismo, pues lejos de ser coherente con la idea inicial, con el *dato inmediato* de la vida humana, elabora dos concepciones antropológicas diferentes, por no decir contradictorias. Una, vinculada íntimamente al raciovitalismo, que al identificar hombre y vida humana sumerge al primero en el irracionalismo y en el subjetivismo, pero que no prolonga hasta sus consecuencias últimas al modo como opera el irracionalismo puro (la transmutación de los valores), y otra, de progenie idealista, construida sobre el «yo» y el concepto de *persona*, desarrollada *in nuce* y objetivamente incongruente con la metafísica vitalista. Este dualismo ha sido visto con claridad por Legaz, el cual, en contraposición a «una mera fenomenología de la persona, como la que está en la base de las doctrinas existencialistas» y en la filosofía de Ortega, habla de una «metafísica personalista», de la cual también pueden encontrarse serios indicios en la obra de nuestro autor (155).

que trastroquemos más de lo debido el sentido de los términos; su filosofía es, desde cualquier ángulo que se mire, una antropología, al modo que lo ha sido en Europa la filosofía existencialista de las últimas décadas, principalmente en Heidegger, cuyas huellas observamos continuamente en los escritos orteguianos» (*op. cit.*, págs. 123-124, en un capítulo titulado precisamente «Ortega y el fracaso de la metafísica»). De la misma opinión WALGRAVE (*op. cit.*, pág. 316). MARIAS, por el contrario, afirma la existencia de metafísica en ORTEGA refiriéndose a ella en el sentido de «busca de la certidumbre radical acerca de la realidad radical» (*Idea de la metafísica*, pág. 39, y en *Acerca de Ortega*, pág. 107). En el mismo sentido, GRANELL (*Ortega y su filosofía*, Madrid, 1960, página 69).

(155) LEGAZ, *op. cit.*, pág. 265. «En el existencialismo, la persona se diluye en el obrar del hombre, que es una realidad histórica, porque el hombre 'no tiene naturaleza, sino historia'. Esta afirmación alcanza también especial relevancia en el pensamiento de Ortega y Gasset. Sin embargo, con algunas reservas y cautelas, podría pensarse que las ideas orteguianas están, si no dentro, sí al menos en la línea, o en una línea paralela, de la metafísica personalista; su idea de la 'transcendencia' (lo inmanente de la vida es un trascender más allá de sí misma), su idea de la persona en cuanto cimentada en el 'alma corporal' y su adhesión a ciertas ideas católicas sobre este punto y su hostilidad a los puntos de vista protestantes, su afirmación de la supremacía de la vida sobre la técnica y la exaltación del valor de la intimidad, son hitos que jalonan una trayectoria que pudiera calificarse de 'personalista'»

A la primera tendencia la llamaremos irracionalismo antropológico, a la segunda la calificaremos de idealista.

a) *Irracionalismo antropológico*

En contraste con las corrientes «espiritualistas» que identifican al hombre con su alma y con las «realistas» que prescinden total o parcialmente del elemento espiritual, Ortega se sitúa por un camino diferente: el hombre no es ni su alma ni su cuerpo, no es una realidad estática, el hombre es su vida: «el hombre no es su cuerpo, que es una cosa, ni su alma, que es también una cosa, una sutil cosa: el hombre no es en absoluto una cosa, sino un drama: su vida» (156). Por eso, el hombre carece de sustancia, es *insustancial* (157), una realidad que se hace así misma y sólo es en tanto que se hace, esto es, en tanto que vive. «Si hablamos de *ser* en el sentido tradicional como *ser ya* lo que es, como ser fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de *naturaleza*, es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal. Mas, por lo mismo, si el hombre no tiene más ser eleático que lo que ha sido, quiere decirse que su auténtico ser, el que, en efecto, es —y no sólo ha sido—, es distinto del pasado, consiste precisa y formalmente en *ser lo que no se ha sido*, en un ser no-eleático. Y como el término *ser* está irresistiblemente ocupado por su significación estática tradicional, convendría libertarse de él. Pero el hombre no es, sino que *va siendo* esto y lo otro. Pero el concepto de *ir siendo* es absurdo: promete algo lógico y resulta, al cabo, perfectamente irracional. Ese *ir siendo* es lo que, sin absurdo, llamamos *vivir*. No digamos, pues, que el hombre *es*, sino que vive» (158). Es, pues, movilidad y, por tanto, cambio (159), pretensión

(156) *Vives-Goethe*, O. C., IX, pág. 511. En el mismo sentido, en *En torno a Galileo*: «El sujeto psico-fisiológico que vive, el alma y el cuerpo del hombre puede no cambiar; no obstante, cambia su vida porque ha cambiado su mundo. Y el hombre no es su alma y su cuerpo, sino su vida, la figura de su problema vital.» Y más adelante: «Lo humano es la vida del hombre, no su cuerpo, ni siquiera su alma. El cuerpo es una cosa, el alma es también una cosa; pero el hombre no es una cosa, sino un drama —su vida—. El hombre tiene que vivir con el cuerpo y con el alma que le ha caído en suerte. Uno y otra —cuerpo y alma— son los aparatos más próximos a él con los que tiene que vivir» (O. C., V, págs. 34 y 39, respectivamente).

(157) *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O. C., IX, págs. 646-647.

(158) *Historia como sistema*, O. C., VI, pág. 39.

(159) *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O. C., IX, págs. 645-646. «El hombre, como anticipó genialmente Montaigne, es, en efecto, una realidad *ondulante*

de ser esto o lo otro (160), y en consecuencia, un ser indeterminado (161). Carece propiamente de naturaleza, ya que en él lo natural es lo inmutable y dado, lo propiamente inhumano, aquello sobre lo cual no tiene una real incidencia su decisión: «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene (...) historia (...), lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia (...) al hombre» (162). Algún autor (163) ha matizado el rigor de estos términos, diciendo que aunque el hombre sí *tiene* naturaleza, *es*, sin embargo, *historia*; y esta interpretación es quizá más acorde con las intenciones del propio Ortega e incluso más coherente con el resto de su concepción; la naturaleza es el instrumento que el hombre tiene para ser, esto es, para ir siendo biográficamente. El concepto de naturaleza humana se diluye de esta forma en las características propias de la vida, que es la que proporciona consistencia al ser del hombre.

Al identificarse vida y hombre, todo el análisis relativo a la primera es aplicable al segundo. La irracionalidad se traslada así al tema antropológico. En realidad, la sustitución del concepto idealista de naturaleza humana por la vida, como soporte de una filosofía del hombre, no es fortuita, sino que más bien ésta constituye un sucedáneo de aquélla. Ambas cum-

y *diversa*. No es que cambie como todas las demás cosas que hay en el mundo, sino que *es* cambio, sustancial cambio. La expresión es irritante. Es paradójica, pero si nos movemos en la tradicional terminología es inevitable. Aristóteles inventó la noción de sustancia para subrayar y hacer ver claramente que los cambios de las cosas son superficiales y que tras ellos la cosa permanece inmutable, eternamente igual a sí misma. Pero al hombre no le pasa esto. Para los efectos de la técnica intelectual, esto es, de cómo hay que arreglárselas si se quiere ver bien una realidad, lo más importante que sobre el hombre y todo lo humano hay que decir es que nada en él, absolutamente nada, está exento de cambio; hasta el punto de que si algo en el hombre se presenta con carácter estadizo e inmutable basta esto para inferir que pertenece a lo que en el hombre no es humano.» Igualmente, *Vives*, O. C., V, pág. 490.

(160) *Meditación de la técnica*, O. C., V, pág. 335. «El hombre no es una cosa, sino una pretensión, la pretensión de ser esto o lo otro.»

(161) *Un rasgo de la vida alemana*, O. C., V, págs. 201-202. Y también, *Cuestiones holandesas*, O. C., V, págs. 251-252.

(162) *Historia como sistema*, O. C., VI, pág. 41. En el mismo sentido, en la página 24: «Hoy sabemos que todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se defenderán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana. ¿Por qué? (...) (porque) el hombre no es una cosa, (...) es falso hablar de naturaleza humana, (...) el hombre no tiene naturaleza.» También en la pág. 32.

(163) *MARIAS: Acerca de Ortega*, pág. 127. «Cuando Ortega dice que el hombre no es una cosa, que no tiene naturaleza, sino historia, no quiere decir que no haya nada constante y universal en el hombre, sino que no tiene naturaleza en el sentido de las cosas y que en la medida que tiene naturaleza no se identifica con ella.»

plen idéntica función: la de justificar cualquier afirmación sin someterse al requisito de la prueba (164). Recuérdense en este sentido las irónicas palabras de Voltaire, en boca de Cacambo, el criado de Cándido: «Efectivamente, el Derecho natural nos enseña a matar a nuestro prójimo cuando nos conviene, y así han obrado siempre los hombres en toda la redondez de la Tierra.» Ampliando el criterio a toda problemática: la *naturaleza* permite justificar todo, precisamente porque no demuestra nada. Ahora bien, si esto es así para el concepto de *naturaleza* en el sentido del racionalismo moderno, qué no será para la *vida* que en sí no es sino un «*dato inmediato* que no admite explicación, que es ajeno a toda interpretación, justificación o finalidad racional» y que en último término «se convierte en reserva inagotable de todas las fuerzas irracionales» (165).

La interpretación generacional de la historia también da un tinte especial a la antropología orteguiana. Decir que el hombre es historia es algo que puede ser indiscutible. El problema se traslada al contenido propio de la historia. Se ha demostrado cómo el raciovitalismo sostiene a este respecto una concepción que bien puede caracterizarse de «ideológica», y la afirmación aludida no va, ni puede ir, más allá de estos términos. El desconocimiento de la realidad social como realidad propiamente humana colorea asimismo la concepción del hombre de nuestro autor. El hombre se sitúa al margen de la sociedad, aunque viva en ella, como vive asimismo en la naturaleza.

La antropología orteguiana está construida, en definitiva, sobre la ausencia de tres elementos: el natural, el social y el histórico. En esto se asimila a algunas corrientes existencialistas, singularmente la sartreana. «El hombre —dice Sartre—, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia, el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialis-

(164) En este sentido habla MARCUSE, recogiendo una cita de MYRDAL: «Su aplicación [del concepto de naturaleza] tiene lugar cuando 'alguien quiere afirmar algo en relación con algún problema político, sin necesidad de aducir pruebas para demostrar lo afirmado'.» («La lucha del liberalismo en la concepción totalitaria del Estado», en el colectivo *Fascismo y capitalismo*, Barcelona, 1972, pág. 53.)

(165) MARCUSE, *op. cit.*, pág. 44.

mo» (166). El hombre «no es, por tanto, más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida» (167).

¿Cuál es el significado ideológico de esta postura? ¿Por qué se prescinde de la realidad social histórico-natural que constituye esencialmente el ser genérico del hombre? La antropología irracionalista, y por tanto también la propia del raciovitalismo, tiene un *carácter heroico-elitista*. Se trata de separar las masas dirigidas de las egregias minorías directoras, proporcionando a éstas cauces ideológicos de justificación para su acción político-social. Demostraremos esta afirmación en el pensamiento que nos ocupa.

El hombre, se ha dicho, es, para nuestro autor, su propia vida; su ser consiste en lo que hace, en hacerse a sí mismo. No tiene fijado eleáticamente su ser, sino que en cada momento tiene que plantearse qué hará, qué será de sí mismo en el momento siguiente. Tiene, pues, que decidir, incluso aun cuando decida abstenerse. Y tiene que decidir entre distintas alternativas que se le plantean como posibles. La decisión, pues, es una decisión limitada.

El grado de limitación, sin embargo, ha sido expuesto por nuestro autor de forma diversa y quizá contradictoria. Por una parte, se la identifica con el pasado del hombre, el cual limitaría la decisión concreta del momento,

(166) *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, 1973, págs. 17-18.

(167) *Ibid.*, pág. 39. Es indudable el parentesco existencialista de ORTEGA en el tema antropológico. Aunque esto no significa en modo alguno identificarlo con él. En este sentido, tiene razón JULIO BAYÓN cuando dice: «Queda descartado considerar el raciovitalismo como existencialismo.» Pero las razones que proporciona no nos parecen convincentes: «En el fondo —dice— éste (el existencialismo) representa un tipo especial de irracionalismo, y creo que también están ya suficientemente señalados los serios reproches que hacía ORTEGA a una tal actitud (...)» (*op. cit.*, pág. 125. La tesis que mantenemos aquí es precisamente la contraria: el raciovitalismo y el existencialismo se asimilan por ser ambos irracionalistas. WALGRAVE se aproxima más a nuestra solución, aunque quizá en términos excesivos al calificar la obra de nuestro autor como «existencialista»; de todos modos, el encaje de su filosofía en la «vía intermedia» no está mal visto: «Ortega pertenece a esa generación moderna de pensadores que la crítica filosófica de nuestros días, acertadamente o no, ha dado en llamar *existencialistas*. Hasta estamos obligados a decir que en la literatura filosófica de nuestro tiempo algunas de las temáticas más características del existencialismo fueron expresadas, por primera vez, precisamente en sus obras (...) ¡Ni racionalismo ni relativismo escéptico! ¡Ni idealismo ni materialismo! Esa lucha en dos frentes, que resulta tan característica del existencialismo actual, la ha librado él, desde sus primerísimas obras, de una manera consciente» (*op. cit.*, pág. 302). VELA, sin embargo, ha señalado que ORTEGA nos ha librado del existencialismo a causa de su carácter optimista y objetivo y, en consecuencia, de su propio pensamiento (*Ortega y los existencialismos*, Madrid, 1971, págs. 74-75, 79 y 129).

pero en modo alguno la trayectoria general que constituye la globalidad de su vida y, por tanto, su propio ser: «El hombre es una *entidad infinitamente plástica, de la que se puede hacer lo que se quiera*. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser *as you like*. El hombre es lo que ha hecho de sí mismo (...) Yo no digo que en cualquier instante pueda hacer de sí cualquier cosa. En cada instante se abren ante él posibilidades limitadas; limitadas precisamente por lo que ha sido hasta la fecha. Esta es la única limitación concreta que el hombre tiene: su pasado. Pero si se toman, en vez de un instante, todos los instantes, no se ve qué fronteras pueden ponerse a la plasticidad humana» (168). La limitación es mínima y no referida al futuro de modo sustancial. El futuro es del hombre. Queda éste en franquía para hacer su propia vida, su propio ser. Se desata de la materialidad y de la historia y se eleva en vuelo mirífico capaz de alcanzar las más altas cumbres. Suyas es la responsabilidad del que no llega. Junto a esta postura de excesiva laxitud indeterminista, Ortega, sin abandonar la raíz de fondo —el protagonismo vital—, ha elaborado el concepto de *circunstancia o mundo*. Así, la limitación de la decisión vital se amplía del pasado, como algo ya inmodificable, al «sistema de facilidades y dificultades con que el hombre programático se encuentra» (169). La *circunstancia*, pues, no sólo es limitativa, sino también posibilitadora. Es ella la que ofrece alternativas, y las ofrece de una forma gradualmente vivenciable: unas son más posibles que otras y las hay que son absolutamente imposibles. Existir viene definido entonces en vista de la *circunstancia*. «Existir es para nosotros hallarnos de pronto teniendo que realizar la pretensión que somos en una determinada circunstancia.» La determinación de la circunstancia no es, ni puede ser, producto de la decisión, sino que viene dada, impuesta. No me doy a mí mismo el mundo en el que nazco, tanto natural como social, ni las características de mi cuerpo y de mi alma. Con todo esto me encuentro y con todo ello tengo que contar para hacer mi vida, para *ser*: «No se nos permite elegir de antemano el mundo o circunstancia en que tenemos que vivir, sino que nos encontramos, sin nuestra anuencia previa, sumergidos en un contorno, en un mundo que es el de aquí y ahora. Ese mundo o circunstancia en que me encuentro sumido no es sólo el paisaje que me rodea, sino también mi cuerpo y también mi alma. Yo no soy mi cuerpo; me encuentro con él y con él tengo

(168) *Un rasgo de la vida alemana*, O. C., V, págs. 199-200 (el subrayado es nuestro).

(169) *Meditación de la técnica*, O. C., V, pág. 335.

que vivir, sea sano, sea enfermo, pero tampoco soy mi alma: también me encuentro con ella y tengo que usar de ella para vivir (...)» (170).

El mundo se me presenta, de un lado, como un conjunto de posibilidades y, en este sentido, como repertorio de mis potencialidades vitales (171) y también se me presenta como *lo radicalmente otro*, aquello contra lo cual choco constantemente, por estar ahí, frente a mí, prestando una *resistencia hostil* a mi propia expansión vital (172). Por eso, lo que verdaderamente hay es la coexistencia del hombre con las cosas (173). Por eso también no hay vida en abstracto, sino que toda vida es circunstancial: «Yo —dirá Ortega en su temprana obra *Meditaciones del Quijote*— soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (174).

Es necesario señalar dos características del concepto orteguiano de *circunstancia* para comprender prístinamente su significado. Primero, el carácter *natural* de la circunstancia; se presenta ésta como naturaleza, como algo que se impone al sujeto humano que hace su vida y que es absurdo pretender transformar. Las fuerzas de la naturaleza se me imponen ciegamente; así también las del denominado *mundo social* o *vida colectiva* (175) tendrán carácter fatídico. Sólo le resta al hombre como propio *su vida*, que si bien está *en*, por otra parte está por encima, *sobre* la circunstancia, al menos en el sentido de que ésta es organizada, reactualizada vitalmente mediante la decisión. Segundo: el carácter de exterioridad o *ajenidad* de la circunstancia o mundo; aun cuando se dé una coexistencia del hombre con las cosas, dicha coexistencia es tan sólo una *existencia conjunta, al lado de*, pero en modo alguno una *coimplicación dialéctica*. La circunstancia delimita la vida, en tanto que la canaliza, pero lo sustantivo, sustancial y autónomo *per se* es el *hacer vital*. El subjetivismo vitalista triunfa tras el ropaje dialéctico. Cuando Ortega afirma que «no se puede prescindir de que el hombre existe porque entonces desaparecen las cosas, pero tampoco puedo pres-

(170) *Ibid.*, *id.*

(171) Cfr. *La rebelión de las masas*, O. C., IV, pág. 165.

(172) *Una interpretación de la historia universal*, O. C., IX, pág. 208. *Goethe desde dentro*, O. C., IV, pág. 401. Sobre la estructuración del mundo, en planos (cosa, horizonte, más allá latente, contorno, campos pragmáticos), véase *El hombre y la gente* y singularmente las págs. 120 y 130. No entramos en el tema por ser innecesario para nuestra argumentación.

(173) *Prólogo para alemanes*, O. C., VIII, pág. 51.

(174) O. C., I, pág. 332. *¿Por qué se vuelve a la filosofía?*, O. C., IV, pág. 98: «Cada uno de nosotros es por mitad lo que es y lo que es el ambiente en que vive.»

(175) *Vives-Goethe*, O. C., IX, págs. 514-515.

cindir de las cosas porque entonces desaparece el hombre» (176), da una falsa apariencia dialéctica al problema. El argumento empleado por nuestro autor es válido para el problema del conocimiento, en el cual las dos realidades mencionadas se coimplican, sin posibilidad de separación, precisamente por la esencia misma del conocer. Pero aplicado en el sentido expuesto es un paralogismo. En efecto: si bien es verdad que no puede existir el hombre sin *las cosas* (piénsese que *las cosas* en sentido orteguiano son tan imprescindibles para la existencia humana como el suelo que pisamos, y nuestro propio cuerpo y alma..., ¿cómo habríamos de vivir sin ellos?), no es cierto que no puedan existir las cosas —determinadas cosas— sin el hombre: antes de existir él existía el mundo. Por otro lado, que la *circunstancia* es una realidad en el fondo *ajena y extraña*, que se da *al lado de*, pero que no conforma decisivamente el contenido del ser vital del hombre, es algo que se desprende de la capacidad que, según nuestro autor, tiene el ser humano de salirse de ella: «El animal no puede retirarse de su repertorio de actos naturales, de la naturaleza, porque no es sino ella y no tendría al distanciarse de ella dónde meterse. Pero el hombre, por lo visto, no es su circunstancia, sino que está sólo *sumergido en ella* y puede en algunos momentos *salirse de ella y meterse en sí*, recogerse, *ensimismarse*, y sólo consigue ocuparse en cosas que no son directa e inmediatamente atender a los imperativos o necesidades de su circunstancia» (177).

En cualquier caso, para Ortega la *circunstancia* o *mundo* es algo exterior al hombre; al hacer su vida, éste la tiene en cuenta en tanto en cuanto que está necesariamente *ahí* y, por tanto, no cabe, no es posible prescindir de ella. Pero, en definitiva, la autonomía de la vida supera a todas luces al peso de la circunstancialidad. No podía ser de otra forma: la escisión vida personal-vida social y el desconocimiento de las categorías socioeconómicas en la interpretación de la historia entrañan no sólo el desprecio de la realidad en la que está inmerso el hombre, sino también la posibilidad de una versión antropológica *decisionista*.

La cuestión hay que señalarla con claridad: en el tema antropológico se trata de dar *prioridad* (que no exclusividad) o bien al elemento subjetivista, haciendo del mundo el escenario de la acción, o bien al elemento material, al elemento natural sociohistórico, que no sólo *rodea* al ser del hombre, sino que realmente lo *constituye*. El raciovitalismo da prioridad al primero, y si bien proporciona una gran importancia al concepto de *mundo* o

(176) *Prólogo para alemanes*, O. C., VIII, pág. 51.

(177) *Meditación de la técnica*, O. C., V, págs. 319-320 (el subrayado es nuestro).

circunstancia, esa importancia es más bien verbal que real, como se viene demostrando a lo largo de este trabajo.

Pero donde mejor se denota la inoperancia del *decisionismo raciovitalista* es en el tema de *la libertad*. El hombre, para hacer su vida, debe decidir en todo instante lo que va a hacer en el siguiente entre las posibilidades que se le presentan. Puede elegir entre esta posibilidad o aquella otra, e incluso puede elegir la posibilidad de no elegir, es decir, de abstenerse. Pero siempre *tiene que elegir*. El hombre, pues, está *forzado a elegir*. De ahí deduce Ortega que el hombre está *forzado a ser libre*: «El hombre es libre, y (...) no por casualidad. Es libre, porque no poseyendo un ser dado y perpetuo no tiene más remedio que írselo buscando. Y esto —lo que va a ser en todo futuro inmediato o remoto— tiene que elegirlo y decidirlo él mismo. De suerte que es libre el hombre... a la fuerza. No es libre de no ser libre» (178). «No somos disparados sobre la existencia como una bala de fusil, cuya trayectoria está absolutamente predeterminada. La fatalidad en que caemos al caer en este mundo —el mundo es siempre *éste*, este de ahora— consiste en todo lo contrario. En vez de imponernos una trayectoria nos impone varias y, consecuentemente, nos fuerza a elegir... ¡Sorprendente condición la de nuestra vida! Vivir es sentirse fatalmente forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión» (179). Por eso, el hombre es «*causa sui* en segunda potencia» (180), el animal *elegante*, esto es, que elige (181) novelista de sí mismo, y por eso también la vida es una labor lírica.

Para nuestro autor, por consiguiente, el problema de la libertad es el problema de la elección. Se identifican libertad y elección. Sin embargo, mediante esta identificación se rehúye por completo el problema de la libertad, que radica no en la decisión electiva, sino en las condiciones de la decisión. La forzosidad de la elección no distingue sustancialmente al hombre del animal, puesto que éste también se ve forzado a elegir. Si se arguye que el animal elige *sin saber* lo que hace, se coloca el criterio de la distinción de la elección en una condición de la misma, pero no propiamente en

(178) *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O. C., IX, págs. 646-647. Con idénticas palabras en *Vives*, O. C., V, pág. 491.

(179) *La rebelión de las masas*, O. C., IV, págs. 170-171.

(180) *Historia como sistema*, O. C., VI, pág. 33.

(181) *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O. C., IX, pág. 622.

la decisión. La libertad es un plano superior a la elección y además ésta no presupone aquélla, ni viceversa. La libertad es la *forma* en que el hombre está relacionado con la realidad. En tanto que ser universal —o sea, consciente— se relaciona universalmente —esto es, conscientemente— con la realidad. Esta relación universal-consciente con la realidad encarna en el *trabajo*, entendido como actividad creadora en todos los órdenes. Mediante el trabajo, el hombre, universal y conscientemente, transforma la realidad natural e histórica y, consecuentemente, a sí mismo, en tanto en cuanto que él es parte de esa realidad. Si mediante el trabajo el hombre no se sitúa como ser universal y creador, sino como ser particular y necesitado, el trabajo deja de ser *trabajo* y se convierte en esclavitud. La alienación es la relación unilateral del hombre con la realidad.

El raciovitalismo, al destacar el momento de la decisión, elude la coimplicación hombre-realidad material e ingresa el tema antropológico en el campo moral. En efecto: si el hombre-abstracto decide su vida desvinculadamente, si el hombre no es un *ser social e histórico*, sino que es *su vida*, el conjunto de sus actos, entonces no cabe duda que es *totalmente* responsable. Es indiferente la concepción más estrecha o más amplia de la *circunstancia*. De repente, ésta ha desaparecido bajo la majestad del acto decisivo, realizado en vista de ella, pero desvinculado en último término. El decisionismo conduce al abstraccionismo formal en el campo antropológico y es una buena vía para disolver la *responsabilidad* en los individuos (en las vidas particulares), dejando intangibles las estructuras sociales. Por otra parte, es una idónea justificación del éxito y de la naturaleza heroica y aplastante propia de la agresividad individualista y egotista que caracteriza a los mejores «líderes». No quitamos, sin embargo, importancia al factor de la decisión ni hacemos *tabula rasa* de las diferencias humanas. Tan sólo destacamos que la *decisión* desvinculada, propia del hombre abstracto, como tal no existe, sino que es también una abstracción, una entelequía. Y la cuestión se complica aún más si se tiene en cuenta la esencia profundamente irracionalista de la *decisión* orteguiana: «en el 'quiero', entendido sin prejuicios, va nombrado un fenómeno íntimo que es irreductible a razones, deseos y motivos. Precisamente cuando queremos, esto es, decidimos en contra de las razones, deseos y motivos, es cuando más clara acusa peculiaridad la voluntad. En rigor de verdad no se quiere nunca por razones, deseos ni entusiasmos. Cuando éstos son poderosos la voluntad huelga: ellos, por su propia fuerza, arrastran nuestros actos. El auténtico 'querer' es siempre un porque sí —algo absoluto y oriundo de sí mismo. No actúa en su pureza más que cuando falta todo lo demás o, por lo menos, en la medida

que faltan razones, fe y esperanza. Entonces nos tomamos en vilo a nosotros mismos y... nos decidimos» (182).

La decisión, por otra parte, no se refiere sólo al momento vivido en vista del siguiente, sino que se extiende también a *la vida* considerada en su totalidad. La vida es producto de múltiples decisiones, pero éstas, a su vez, se toman siguiendo la pauta de una gran decisión general. Nos referimos al *proyecto vital*. Según nuestro autor, la decisión que tomo aquí y ahora, como respuesta a la circunstancia presente, la tomo pensando en el futuro inmediato, el cual cobra sentido *vitalmente* porque encaja dentro de un futuro más amplio y abarcador de mis decisiones todas. Ese futuro es lo que pretende ser, es mi proyecto de vida, en vista del cual realizo todos mis actos. Así, todas las decisiones cobran un sentido encadenadamente, de tal forma que todo acto ejecutado o en vías de ejecutar necesite de una *justificación*. «Este programa vital es el 'yo' de cada hombre, el cual ha elegido entre diversas posibilidades de ser que en cada instante se abren ante él» (183). «Ese programa de vida que cada cual es, es, claro está, obra de su imaginación. Si el hombre no tuviese el mecanismo psicológico de imaginar, el hombre no sería hombre (...) Somos novelistas de nosotros mismos, y si no lo fuésemos irremediabilmente en nuestra vida, estén ustedes seguros que no lo seríamos en el orden literario o poético. (...) esos diversos *proyectos vitales* o *programas de vida* que nuestra fantasía elabora, y *entre los cuales nuestra voluntad*, otro mecanismo psíquico, puede *libremente elegir* (...)» (184). Así, pues, entre los distintos programas o proyectos de vida elijo uno; la vida es objeto de la decisión. Ahora bien, de todos esos proyectos hay uno que es el que cabalmente es el mío, el que corresponde a mi más íntima esencia; ese proyecto vital que es el que *debo ser* es mi *destino*.

El *destino*, por tanto, no lo elijo libremente, sino que se me impone en virtud de no sé qué extrañas fuerzas; y se me impone de tal manera que si en la decisión electiva de mi proyecto vital no elijo el que debo, si mi proyecto vital elegido no se identifica con mi destino, toda mi vida se convierte en un fracaso, pues la felicidad está en la coincidencia plena de ambos proyectos: el real y el ideal: «Esos diversos proyectos vitales o programas de vida (...) no se nos presentan con un cariz igual, sino que *una voz extraña*, emergente de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro,

(182) *¿Instituciones?*, O. C., IV, págs. 363-364.

(183) *Historia como sistema*, O. C., VI, pág. 33.

(184) *En torno a Galileo*, O. C., págs. 137-138 (el subrayado es nuestro).

nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás. Todos, conste, se nos presentan como posibles —podemos ser uno u otro—, pero uno, *uno sólo se nos presenta como lo que tenemos que ser*. Este es el *ingrediente más extraño y misterioso del hombre*. Por un lado, es libre: no tiene que ser por fuerza nada, como le pesa al astro, y, sin embargo, ante su libertad se alza siempre algo con un carácter de necesidad, como diciéndonos: 'poder puedes ser lo que quieras, pero sólo si quieres ser de tal determinado modo serás lo que tienes que ser'» (185). «Este proyecto en que consiste el yo *no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido*. Es anterior 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» (186). El destino, pues, no lo elegimos, sino que nos elige a nosotros.

La idea del *destino* es la secularización de la idea religiosa de la *predeterminación*. Por encima del hombre existen unas misteriosas fuerzas que le definen sin su anuencia, siendo labor del ser humano dar cumplimiento a esa definición. Si se aparta del camino marcado, en un caso será desgraciado, en el otro pecador. Se conoce el destino gracias a una vocecilla íntima que es la *vocación*. «Pero la mayor parte de los hombres se dedican a acallar y desoír esa voz de la vocación. Procura hacer ruido dentro de sí, ensordecirse, distraerse para no oírla y estafarse a sí mismo destruyendo su auténtico ser por una falsa trayectoria vital. En cambio, sólo se vive a sí mismo, sólo vive, de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con su verdadero 'sí mismo'» (187). Sólo pocos hombres siguen el destino; son los hombres egregios. El carácter elitista-heroico de la idea del destino es evidente.

Soy libre de elegir mi *proyecto vital*, pero no soy libre de elegir mi *destino*. Siendo así que mi destino constituye mi *auténtico ser*, lo que yo verdaderamente soy, está claro que puedo ejercer mi libertad para todo, excepto para lo fundamental, que es, sin lugar a dudas, mi propia esencia vital. El hacerse el hombre a sí mismo queda, pues, reducido a hacer *lo que hace*, pero no a hacer *lo que es*. Mal se compagina esto con la idea de que el

(185) *Ibid.*, págs. 137-138.

(186) *Goethe desde dentro*, O. C., IV, pág. 450 (los subrayados son nuestros).

(187) *En torno a Galileo*, O. C., V, págs. 137-138. Sobre la *vocación*, véase *Misión del bibliotecario*, O. C., V, págs. 209-210, y *Sobre las carreras*, O. C., V, págs. 168-172.

hombre es *su vida* (188). Por otra parte, si la idea del *proyecto vital* ya demuestra suficientemente el carácter *decisionista* y *abstracto* de la antropología raciovitalista, la del *destino* la sitúa en el plano de la irracionalidad más consumada.

La aprioridad del destino y su carácter ontológico-místico proporcionan un «excelente» criterio de clasificación humana. Así, habla nuestro autor de hombres egregios y hombres-masa. Los primeros son los que siguen en su praxis vital las exigencias de su vida personal e intransferible; los segundos, los que se desvían y hacen caso omiso de él, aquéllos «cuya vida carece de proyecto y va a la deriva» (189). Los primeros forman las minorías directoras, las segundos, las masas dirigidas. Y si bien Ortega se cuida mucho en señalar que esta distinción no corresponde a la distinción en *clases sociales*, lo cierto es que la separación de minorías y masas, enfocada sociológicamente, sólo puede interpretarse en ese sentido. Máxime si se tiene en cuenta las funciones respectivas de ambas clases de hombres: la de dirigir para unos, la de ser dirigidos para otros. El mismo autor ha dado un contenido sociológico a su distinción cuando afirma que el hombre-masa pulula en nuestra época, que es precisamente la época de *la rebelión de las masas*. Las masas que se han rebelado son sin lugar a dudas las proletarias.

Además, hay una variedad de destinos. Aunque Ortega no lo mencione expresamente, es lógico pensar que si cada hombre tiene su destino personal, habrá unos tipos de destino superiores a otros, al menos desde el punto de vista de una consideración valorativa del sistema establecido. Habrá destinos que impelan a determinados hombres a dirigir y a mandar, y habrá otros que, por el contrario, consistan en ser dirigidos.

La idea de *destino* no es otra cosa que la transcripción estática de la idea de *la vida*. Es *la vida* que se ha sublimado a sí misma y ha tomado contacto con la trascendencia. Fuerzas incontrolables rigen la vida de los hombres y éstos sólo pueden ponerse a su servicio si desean ser felices. La forzosidad de la condición material es indiferente para el destino y el condicionamiento de la división en clases sociales no tiene una gran importancia para la realización de la vida personal.

También hace nuestro autor una radical separación entre el ser humano masculino y el ser humano femenino. Mientras que el varón se define por

(188) Véase T. FERNÁNDEZ-MIRANDA: *El concepto de lo social y otros ensayos*, Oviedo, 1951, en el epígrafe titulado «Insuficiencias de la teoría de la vida de Ortega y Gasset».

(189) *La rebelión de las masas*, O. C., IV, pág. 172.

su actividad, la mujer se caracteriza por su pasividad: «La excelencia varonil radica, pues, en un 'hacer'; la de la mujer en un 'ser' y en un 'estar', o con otras palabras: el hombre vale por lo que 'hace'; la mujer por lo que 'es'» (190). La condición de sexo también influye extraordinariamente en la esencia del *destino* personal, pues mientras que para el varón su destino siempre tiene un carácter activo, agresivo, posesorio, para la mujer el destino viene definido por su esencial referencia a otra persona: «Una meditación seriamente conducida, que no se pierda en los arrecifes de las anécdotas ni en una casuística de azar, nos revela la esencial de la feminidad en el hecho de que un ser sienta realizado plenamente su destino cuando entrega su persona a otra persona. Todo lo demás que la mujer hace o que es, tiene un carácter adjetivo y derivado. Frente a ese maravilloso fenómeno, la masculinidad opone su instinto radical, que la impulsa a apoderarse de otra persona. Existe, pues, una armonía preestablecida entre hombre y mujer; para ésta, vivir es entregarse; para aquél, vivir es apoderarse, y ambos sinos, precisamente por ser opuestos, vienen a perfecto acodo» (191). Y tras esta idílica y mojigata concepción de la mujer, la conclusión no podía ser otra sino la ya esperada: la mujer, nos dice, «se nos presenta desde luego como una forma de humanidad inferior a la varonil» (192). Así, pues, toda la concepción antropológica hasta ahora esbozada quiebra ante la consideración de la mujer, la cual es situada a un nivel distinto —«inferior»— y cuyo proyecto vital y destino van referidos siempre a la entrega al varón. Es evidente que nos encontramos ante una *justificación descriptiva* del tipo de mujer generalizado en una sociedad determinada, la cual siempre ha puesto su máximo interés en mantener el mayor número de mujeres en estado de subnormalidad.

El decisionismo raciovitalista ha ingresado además el tema antropológico en el campo moral, confundiéndonos.

En efecto: el concepto de *destino* no sólo expresa una cualidad ontológica —lo que el hombre, cada hombre, *es*—, sino que también determina a cada cual su carácter ético —lo que *debe ser*—. Y dado que la vida consiste en hacer, y cabalmente, en relación con el destino, en hacer lo que se debe o, por el contrario, lo que no se debe, lo cierto es que la vida cobra un sentido ético; es más, es inseparable la eticidad del destino del dina-

(190) *Epilogo al libro «De Francesca a Beatrice»*, O. C., III, pág. 329.

(191) «Esquema de Salomé», incluido en *El espectador*, IV, O. C., II, pág. 353.

(192) *El hombre y la gente*, O. C., VII, págs. 168-169.

mismo vital (193). Por eso, la vida es constitutivamente ética. «La norma ética originaria no puede ser una yuxtaposición a la vida, de la que ésta, en definitiva, puede prescindir. (...) la vida es de por sí ética, en el sentido más radical de este término.» La ética de la vida es la ética de la autenticidad, esto es, de la fidelidad al destino personal. Por eso, cada hombre *debe* cumplir su destino, aunque vaya en contra de todas las *ideas morales* que predominen en su sociedad. «El hombre cuya entelequia fuera ser ladrón *tiene* que serlo, aunque sus ideas morales se opongan a ello, repriman su incanjeable destino y logren que su vida efectiva sea una correcta civilidad. La cosa es terrible, pero innegable: el hombre que *tenía que ser* ladrón y, por virtuoso esfuerzo de su voluntad, ha conseguido no serlo, falsifica su vida» (194).

Nunca se ha asemejado tanto nuestro autor como ahora al gran Nietzsche, cuando gritaba: «Que vuestro 'yo' sea para la acción lo que la madre es para el hijo: ¡que ésta sea vuestra palabra de virtud!» (195). La teoría subjetivista en la ética es la que triunfa aquí; pero se trata de un subjetivismo especial. Desde el subjetivismo materialista que concibe el valor como creación del sujeto, pero lo explica atendiendo a la condicionalidad material del mismo, hasta el subjetivismo vitalista, que hace del dúctil dato de la vida la panacea axiológica, media un inmenso abismo. En el primer caso se atiende a la génesis del valor, en el segundo se le destruye.

La irracionalidad del eticismo vital se manifiesta también claramente por propia boca de nuestro autor. Reconoce, en efecto, que junto a esta moral de la autenticidad o del *imperativo vital*, «situada en la región más profunda y primaria de nuestro ser», existe otra, la del *deber ser*, pero «que habita en la región intelectual del hombre» y como tal es de segundo grado, ya que «todo lo intelectual y volitivo es secundario» (196). Y así, mientras esta segunda moral proporciona la posibilidad de un igualitarismo —si bien abstracto y formal— basado en el concepto de *persona*, la primera condu-

(193) ARANGUREN: *La ética de Ortega*, citado. «Lo característico de la filosofía contemporánea es, por un lado, el regreso a la metafísica, pero otro la elaboración de una *metafísica ética*, es decir, la fusión de la ética y la metafísica. Es este un rasgo común a la filosofía de Heidegger y a la de Jaspers, a Ortega y al existencialismo» (páginas 17-18). «La metafísica de Ortega es una *metafísica ética* o, si se quiere, desde nuestro punto de vista, una *ética metafísica*» (pág. 25).

(194) *Goethe desde dentro*, O. C., IV, págs. 405-406. Véase también «Confesiones del espectador», en *El espectador*, I, O. C., II, pág. 37, y asimismo «La vida en torno», en *El espectador*, II, O. C., II, pág. 150.

(195) *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, 1964, pág. 89.

(196) *Goethe desde dentro*, O. C., IV, pág. 405-406.

ce irremediablemente al elitismo característico de la llamada *moral de la heroicidad* (197).

Ortega, sin embargo, no ha sido consecuente con el planteamiento vitalista de la moral y, en general, de la axiología. Si hubiera seguido adelante, habría llegado a las mismas metas alcanzadas por el irracionalismo puro, que en este campo oscila entre la transmutación de los valores y la llamada ética de la situación. El raciovitalismo, fiel a su naturaleza híbrida, ha elaborado dos concepciones morales diferentes, paralelas a su característico dualismo antropológico.

b) *Idealismo antropológico*

No hay en la obra orteguiana un verdadero desarrollo de esta segunda versión antropológica. No podía ser de otra manera: la contradicción entre el vitalismo y el personalismo idealista es tan tajante, que uno excluye al otro, y tan sólo son «conciliables» de una forma meramente *externa*. Así, mientras en el epígrafe anterior veíamos cómo la construcción de nuestro autor era completa y explícita en lo referente al tema estrictamente antropológico, pero que llegada al punto de la teoría de los valores se replegaba sobre sí misma y no sacaba las consecuencias que podían esperarse, ahora, en el presente apartado, se opera antagónicamente: el tema *sensu stricto* antropológico está como escondido o implícito, simplemente esbozado, mientras que la problemática axiológica tiene aquí un desarrollo explícito. El raciovitalismo, en su pretensión de conciliar razón y vida, ha «elaborado» asimismo dos morales: una, apuntada y dejada en el aire, fiel al irracionalismo vitalista, la moral de la autenticidad o del destino, y otra, explicitada más congruentemente, que es la moral del *deber ser racionalista*. Mientras que la primera conduce al subjetivismo vitalista, la segunda se inscribe en la tradicional e idealista teoría objetiva de los valores.

Pero ¿cómo es posible inscribir esta segunda concepción de los valores en el marco de la identificación del hombre con la contradictoria y variable

(197) Véase *Meditaciones del Quijote*, O. C., I, págs. 390 y 393-394. «Moral de la magnanimidad» la denomina ARANGUREN, *op. cit.*, págs. 42-43. Y en este sentido se pronuncia MARÍAS: «Bajo la especie de heroicidad introduce Ortega la idea de *autenticidad*, que acaba de definir con rigor; a ella se opone el abandono a la inercia y a las presiones colectivas, las diferentes formas de «socialización». Y esto explica el sentido de la afirmación de que todos, en alguna medida, somos héroes: todos somos en algún grado auténticos, la vida implica cierto grado de autenticidad y cierto grado de inautenticidad» (*Ortega. Circunstancia y vocación*, I, citado, pág. 435).

esencia del *hacer vital*? En efecto: el fundamento antropológico de una teoría objetivista de los valores no puede ser, a su vez, sino una esencia «objetiva» y formal, idéntica a sí misma, esto es, el concepto abstracto-formal de *persona*.

A veces, Ortega identifica *persona con destino* (198); cuando es utilizado el término en este sentido no cabe duda de que nos encontramos aún en el terreno del irracionalismo y que por una pura cuestión terminológica no podemos ver más de lo que realmente hay. Ahora bien, existen algunos textos —pocos— en los que nuestro autor habla del hombre como *sujeto de la vida*, del *yo*, al cual acontecen los sucesos que constituyen su vida. La vida es un conjunto de haceres, pero estos haceres no están desconexionados unos de otros, sino que toman un sentido en tanto en cuanto que todos ellos pueden ser referidos a un centro de imputación. Este centro de imputación es la identidad del ser humano consigo mismo, el «sujeto mismo» al cual se ha de referir la diversidad vital: «Una vida individual es, por lo pronto, no más que un tropel de hechos pululantes e inconexos (...) Pero al ser los hechos de una vida sabemos quién es el alguien a quien pasan. A cada cual le pasa su vida —es decir, la serie de hechos que la integran. En todos y cada uno de ellos está, solapado, *el Mismo*. Yo soy el Mismo, el punto de identidad o mismidad latente bajo la diversidad e inconexión aparente de los hechos que urden mi vida» (199).

El sujeto de la vida se sitúa frente a ésta como algo permanente y estable, en contraposición a su *hacer vital*, a *su vida*, que se caracteriza porque es sustancial cambio: «Nada propiamente humano si es algo real y, por tanto, concreto, puede ser permanente. Esto no significa que en el hombre no haya algo constante. De otro modo no podríamos hablar del hombre, de la vida humana, del ser humano. Es decir, que *el hombre tiene una estructura invariable* a través de todos sus cambios. Pero esa estructura no es real

(198) *Vives-Goethe*, O. C., IX, pág. 558. «Personalidad es el destino individual del hombre. (...) el auténtico ser de cada hombre no es una realidad que desde luego le constituye, sino una especie de figura imaginaria, de proyecto irreal de inexistente aspiración que se ve comprometido a realizar (...)»

(199) *En el centenario de Hegel*, O. C., V, pág. 409. Dice T. FERNÁNDEZ-MIRANDA: «Un hecho, un hecho previo a toda teoría o interpretación, del mismo rango o importancia que el de la vida como *quehacer*, es el de la vida como 'mismidad'; toda mi vida me pasa a mí mismo, yo soy 'el mismo' a quien le pasan todos los hechos en que mi vida consiste. En el actual pensamiento orteguiano no se da explicación suficiente a este segundo hecho, con harta frecuencia eludido» (*El concepto de lo social y otros ensayos*, citado, pág. 285).

porque no es concreta, sino abstracta» (200). Aun a pesar, pues, de que esa *estructura invariable* del hombre no sea *real*, sino *abstracta*, lo cierto es que bajo estas palabras no podemos sino ver un «retorno» al concepto de *naturaleza humana*. Al fin y al cabo este concepto también adolece de abstracción, pues cuando, por ejemplo, se dice que la naturaleza del hombre es social, esto es, que el hombre vive naturalmente en sociedad, en realidad no se está afirmando sino algo excesivamente abstracto, un «lugar vacío», como diría Ortega, que espera ser llenado; en el presente caso, expresando la sociedad concreta en la que vive el hombre concreto.

Coherentemente, por una parte, con la idea del *yo* personal como sujeto protagonista de su vida y, por tanto, centro de imputación de sus diversos y posiblemente contrapuestos haceres vitales y, por consiguiente, con la consideración del hombre como un ser del cual se puede predicar una cierta estructura invariable, esto es, una *naturaleza*, afirma Ortega: «Sólo merece estrictamente el nombre de acción humana una acción que tiene estos atributos, a saber: 1.º, que su proyecto se origine en *nuestra persona*; 2.º, que, por tanto, eso que vamos a hacer sea para nosotros *inteligible*, y 3.º, que su ejecución proceda originariamente de nuestra *libre voluntad*» (201). Aun a pesar de la escasa concreción terminológica, no cabe duda de que nos encontramos ante una nueva interpretación del fenómeno decisivo. No surge ya éste del fondo irracional, carente de motivos y razones, de nuestro ser. El «quiero» del decisionismo irracionalista se transforma aquí en el «quiero» personal, inteligible (esto es, en algún sentido racional) y libre (es decir, libre en el sentido de que procede del libre albedrío, no en la aceptación de elección forzosa). Además, el «yo» se sitúa *frente a las cosas*, como *intimidad* personal, como ser dotado de *dignidad esencial*, esto es, *valioso en sí* y, por tanto, *inútil e inutilizable*: «Usar, utilizar sólo podemos las cosas. Y viceversa: cosas son los puntos donde se inserta nuestra actividad utilitaria. Ahora bien, ante todo podemos situarnos en actitud utilitaria, salvo ante una cosa, ante una única cosa: yo» (202).

Todos estos rasgos son sintomáticos de una filosofía personalista; y así incluso lo ha reconocido algún discípulo de Ortega, concretamente Marías, si bien este autor apunta que la cuestión del desarrollo de estas germinales ideas quedó «aplazada» por su maestro desde temprana etapa de su

(200) *Origen y epílogo de la filosofía*, O. C., IX, págs. 396-397 (el subrayado es nuestro).

(201) *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O. C., IX, pág. 733 (el subrayado es nuestro).

(202) *Ensayo de una estética a manera de prólogo*, O. C., VI, pág. 252.

obra (203). La causa del «aplazamiento», sin embargo, habría que buscarla, a nuestro entender, por otros derroteros, concretamente la *imposibilidad* de desarrollar dos vías antropológicas antagónicas en una forma explícita.

La idea de *persona* tiene importancia en la obra de nuestro autor, no tanto por su incidencia antropológica, que verdaderamente no la tiene, cuanto por las consecuencias a que conducirá en el terreno de la axiología y, por tanto, en ciertos sectores de su filosofía política y de su pensamiento jurídico. Ambos aspectos filosóficos no son inteligibles en la obra que criticamos, sino como prolongación del planteamiento inicial metafísico (vitalismo) y antropológico (dualismo irracionalista-personalista).

En este contexto de la versión antropológica idealista es donde tiene su lugar la teoría objetivista de los valores.

Junto al mundo de la realidad fáctica —el mundo del «ser»— existe otra realidad distinta: la del mundo del «valer» o deber ser. Lo que es, es, pero no vale o si vale, vale parcialmente; en cambio, lo que vale íntegramente, lo que es sólo valor y no tan sólo pretensión de encarnarlo, vale, pero propiamente no es (204). El valor tiene, pues, una «realidad» independiente de la *realidad* del *ser*. Es independiente del objeto que ha de encarnarlo; el ser del objeto puede ajustar su *ser* al valor o, por el contrario, no encarnarlo, pero en cualquiera de ambos casos el valor permanece. Aunque es de la esencia del valor la vocación de realizarse en el campo del ser, puede muy bien ocurrir que esto no suceda o que suceda parcialmente (205).

Además, el valor es independiente del *sujeto* que ha de reconocerlo precisamente por esta razón: porque el sujeto sólo puede limitarse a reconocerlo, y es evidente que únicamente es susceptible de reconocimiento lo ya existente. «Se nos presenta, pues, el valor como un carácter objetivo consistente en una dignidad positiva o negativa que en el acto de valoración reconocemos» (206). El valor puede ser, por tanto, positivo (*valor* propiamente dicho) o negativo (*disvalor*); la existencia de éste es una existencia

(203) *Ortega. Circunstancia y vocación, I*, pág. 319. «Anticiparé desde ahora que la filosofía de Ortega representa en mi opinión el más denodado esfuerzo de entender al hombre como *persona*, nombre tomado en 'vano' por casi todas las filosofías, y muy particularmente las que se llaman 'espiritualistas', empecinadas en la cosificación de lo personal; pero es notorio que Ortega nunca encontró ocasión de acometer de frente la cuestión 'aplazada' en esta nota de los treinta años.»

(204) *Introducción a una estimativa, O. C., VI*, pág. 320.

(205) *Ibid.*, pág. 336. «Es indiferente para la existencia del valor que existan de hecho cosas en que se incorporen. Para el acto no existe Dios, pero sí el valor 'santidad' o 'divinidad'.»

(206) *Introducción a una estimativa, O. C., VI*, pág. 329.

derivada, como negación del valor positivo. En ambos casos se afirma el *carácter objetivo del valor*. El sujeto no crea el valor, sino que lo reconoce. El sujeto es importante en cuanto reconoce el valor por una parte y, por otra, valora la realidad, previo reconocimiento del valor; pero la esencia de éste permanece intacta e idéntica a sí misma. «Valorar no es 'dar' valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto» (207). «El estimar es una función psíquica real —como el ver, como el entender— en que los valores se nos hacen patentes. Y viceversa, los valores no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa, del mismo modo que la igualdad y la diferencia sólo existen para seres capaces de comparar. En este sentido, y sólo en este sentido, puede hablarse de cierta subjetividad en el valor» (208).

Hace nuestro autor una clasificación de los diversos valores, por parejas de positivo-negativo (valor-disvalor) (209), y además afirma que entre los positivos existe una auténtica jerarquía, de tal forma que «todo valor positivo es siempre superior, equivalente o inferior a otros valores» (210), y que así como «en el orden de la cantidad, es la unidad de medida lo mínimo, en el orden de los valores, son los valores máximos la unidad de medida. Sólo comparándolas con lo más estimable quedan justamente estimadas las cosas» (211).

GREGORIO ROBLES MORCHÓN

(207) *Ibid.*, *id.*

(208) *Ibid.*, págs. 331-332. Igualmente *A «Pedagogía general derivada del fin de la educación», de J. F. Herbart. Prólogo*, O. C., VI, pág. 288.

(209) *Introducción a una estimativa*, O. C., VI, pág. 336.

(210) *El tema de nuestro tiempo*, O. C., III, pág. 181.

(211) *Meditaciones del Quijote*, O. C., I, pág. 338. Sobre el tema de la axiología de ORTEGA en general y sobre la moral en particular, véase: ARANGUREN: *La ética de Ortega*, citado; CASCALÈS: *L'humanisme d'Ortega y Gasset*, París, 1957, págs. 59-60, 65-66, 76 y 163. Este autor habla de la relatividad de la vida y la objetividad del valor. También, FERRATER MORA: *La filosofía de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, 1958, páginas 41-42. Alude a las dos versiones axiológicas que se pueden contemplar en ORTEGA. Por una parte: «Ortega, siguiendo a Nietzsche, Bergson y Simmel, parece entonces sobreestimar los valores de la vida (...) Sin embargo, sería precipitado llegar a semejante conclusión (...)» Por otra: «Muy por el contrario, el valor de la vida ha de medirse por su capacidad para crear valores de cultura.»

R É S U M É

L'analyse détaillée du fait immédiat de la vie en tant que réalité radicale, pierre angulaire de la philosophie ratiovitaliste, met en relief son profond caractère contradictoire et irrationaliste. Elevée à la catégorie philosophique, elle ne résout rien, plutôt le contraire: elle facilite l'introduction de l'«idéologie» dans tout l'édifice philosophique. Ses principales caractéristiques sont la négation de l'objectivité du réel, l'égotisme individualiste et l'ontologisation universelle du genre de vie compétitif bourgeois.

La caractérisation de la vie en tant qu'instrument gnoséologique suppose la dégradation de la raison à un second plan. Et bien que l'on admette l'opérativité de la raison pure dans le domaine des sciences de la nature, toute possibilité de connaissance est niée à la raison dialectique, avec laquelle une discussion ne se pose même pas. La raison vitale, qui s'autoproclame plus compréhensive et totalisatrice que la raison de l'idéalisme, a la prétension de posséder la même «nature» que la vie, c'est à dire, une nature qui se caractérise par le cri de joie de la contradiction. Le dualisme gnoséologique ne résoud en aucune façon le problème de la connaissance et le complique même en le conduisant à la philosophie par un chemin stérile.

Le ratiovitalisme est compris dans le cadre de ce qui a été désigné par le nom de troisième voie philosophique. Une fois arrivée au sommet de la dialectique hegelienne et dans l'impossibilité en tant qu'«idéologie de classe» de suivre sa conséquence logique c'est à dire la dialectique matérialiste, la philosophie effectue un retour en arrière et, reniant tout idéalisme, cherche de nouveaux moyens de spéculer dans les «raisons du coeur».

Cependant, les prétensions «rationalisatrices» du ratiovitalisme à travers une nova ratio, la raison vitale ou raison historique, l'intention donc d'apparaître en tant que pensée objective le distingue obligatoirement de l'irrationalisme pur. Dans ce sens nous pourrions parler d'une quatrième voie philosophique qui, tout en étant irrationaliste, le serait de façon différente.

SUMMARY

Of the detailed analysis of the immediate data of life as radical reality, angular stone of the vital reasoning philosophy, its profound contradictory and irrational character is removed. Raised to a philosophic category

really does not resolve anything, in face of the contrary: the possibility of the introduction of the «ideology» in all the philosophic edifice. The negation of the objectivity of reality, the individual egoism and the universal ontologism of the competitive bourgeoisie type of life are its principal characteristics.

The characterization of life asgnoseologico instrument includes the degradation of reason to a second plane. And if the operativeness of pure reason is admitted in the natural sciences field, all possibility of knowledge of dialectic reason is negated, in as much as it does not enter discussion. The vital reason, that auto-proclaims itself more comprehensive and total than reason of idealism, has the pretension of possessing the same «nature» as life, that is today, a nature that characterizes itself by the jubilant shout of contradiction. The dualism ofgnoseologico does not in any way resolve the problem of knowledge but complicates, making it impractical and thus leading to philosophy by a sterile road.

Vital reasoning constitutes itself in the scope of that which has been denominated the road of the third pilosophy. Philosophy arriving at the culmination of the Hegelian dialectic and being impossible as «class ideology» to follow its logical consequence, that is, the materialistic dialectic, retracing its own steps and, denying all idealism, looking for new defeats for speculation in «reasons of the heart».

Nevertheless, the «rationalizer» pretension of the vital reason through a nova ratio, the vital reason or historical reason, the intention of appearing as objective thinking, makes it necessary to distinguish it from pure irrationalism. In this sense one can talk of a philosophic fourth road, that, being irrationalist, would be of a different form.