

VNIVERSITAT  VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política  
*Sección de Filosofía Moral y Política*



**Amor y justicia. Horizontes de la razón histórica en Ortega**

Tesis doctoral

*Presentada por:*

**D. José Miguel MARTINEZ CASTELLÓ**

*Dirigida por:*

**Dr. D. Agustín DOMINGO MORATALLA**

**Valencia 2015**

<b>PRÓLOGO</b>	6
<b>INTRODUCCIÓN</b>	11
<b>PRIMERA PARTE</b>	
<b>Capítulo 1</b>	16
<b>LA MODERNIDAD, ORTEGA Y NOSOTROS</b>	
1.1. El complejo horizonte moderno.	16
1.2. Necesidad y actualidad de puentes entre amor y justicia.	21
1.3. De Platón a Ortega	23
1.4. Nuestro contexto vital (documentos eclesiales y huella de Ricoeur)	24
<b>Capítulo 2</b>	
<b>CUESTIONES DE MÉTODO</b>	
2.1. La vida humana como principio radical.	35
2.2. Etapas del pensamiento orteguiano.	40
2.3. Consideración metodológica general y sistemática del trabajo.	45
<b>Capítulo 3</b>	
<b>ESPAÑA: FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA</b>	
3.1. Contexto histórico y social de Ortega (1883-1955).	49
3.2. Contexto filosófico.	54
a) Del orgullo moderno a la menesterosidad orteguiana.	55
b) La fenomenología y el sentido.	65
c) Fenomenología hermenéutica.	76

3.3. Aranguren y Zambrano: interpretación transformadora de Ortega.	83
3.4. Actualidad del amor y la justicia en Ortega.	90

## **SEGUNDA PARTE:**

### **Capítulo 4**

#### **JUSTICIA Y DERECHO**

4.1. Consideración previa de la justicia en Ortega.	95
4.2. Naturaleza y evolución del concepto de derecho.	98
4.3. Justicia y derecho en el pensamiento de Ortega y Gasset	103
4.3.1. Época pre-republicana (1902-1928).	104
a) período de mocedad o juventud (1902-1916).	104
b) período de madurez (1917-1928).	106
4.3.2. Época republicana: período de plenitud (1928-1939).	116
4.3.3. Época post-republicana (1939-1955).	120
a) período de exilio (1939-1945).	121
b) período de regreso (1946-1955).	123

### **Capítulo 5**

#### **EL HORIZONTE DE UNA NOBLEZA CORDIAL: JUSTICIA Y POLÍTICA**

5.1. El concepto orteguiano de política más allá de la propia política.	133
5.2. Justicia y política en la obra de Ortega y Gasset.	140
5.2.1. Época pre-republicana (1902-1928): la política en el primer Ortega	142
a) período de mocedad o juventud (1902-1916).	142

- La política como dimensión secundaria de la vida humana.	142
- La influencia neokantiana.	144
- Cultura y socialismo.	149
- Un nuevo espacio: el liberalismo.	150
- Del cambio cultural a la profundización filosófica: de la cultura a la fenomenología.	153
- La Liga de Educación Política Española: claves para una renovación y compromiso por la justicia.	160
b) período de madurez (1917-1928).	161
- La influencia de Nietzsche en el pensamiento de Ortega.	161
- Socialismo y aristocracia.	166
- Nietzsche, Unamuno y el origen de la dialéctica masa y minoría: hacia la nobleza cordial.	168
- Ortega y su presencia en la vida política.	175
- El legado cultural y editorial orteguiano.	179
- Dimensión pre-política de masa y minoría en <i>España invertebrada</i>	181
- Particularismo: fenómeno de la crisis del hombre.	184
- Justicia: ¿minoría contra masa?.	187
- De España a Europa.	189
- La política, ¿causa o efecto de la crisis?: hacia la magnanimidad.	192
5.2.2. 2ª Época republicana: período de plenitud (1928-1939).	196
- <i>La rebelión de las masas</i> : base para el diagnóstico de España y Europa.	196
- Masa y minoría como modelos de vida.	199
- Del egoísmo y el particularismo a la magnanimidad y nobleza como donación.	203
- Política y caridad.	208
- Aristocracia y caridad como elementos innovadores de la democracia liberal orteguiana.	211

- El fin del sueño de Ortega.	214
5.2.3. 3ª Época post-republicana: período (1939-1955)	216

## Capítulo 6

### JUSTICIA Y AMOR: DE LA RAZÓN VITAL A LA RAZÓN CORDIAL

6.1. Amor y vida.	219
a) Vida y soledad.	219
b) Vida y compañía.	222
c) <i>Logos</i> dialógico.	227
6.2. Formas históricas de amor en la obra de Ortega	228
- Amor cortés como revitalización de la mujer.	230
- Consecuencias del amor cortés.	234
6.3. Justicia y amor en el pensamiento de Ortega y Gasset.	236
6.3.1 1ª época: pre-republicana (1902-1928).	237
a) período de mocedad o juventud (1902-1916).	237
- Amor a la Patria.	237
b) período de madurez (1917-1928).	243
- La fuentes griegas en <i>Meditaciones del Quijote</i> .	243
a) Amor como conexión y perfeccionamiento.	243
b) Presencia de los textos platónicos: pensar la diferencia como alteridad.	246
c) El amor como mediación y comprensión.	249
d) Empédocles y Heráclito.	252
e) Spinoza y el amor intelectual.	254
- Amor como salud y orden: diálogo con Heidegger y Unamuno.	256
- Extensión e intensidad en el amor: justicia.	259

- De la razón vital a la razón cordial.	261
a) <i>El tema de nuestro tiempo</i> .	266
b) El desafío de los valores: una antropología de la estimación.	267
c) Amor y donación: transformación personal desde la entrega al otro.	273
- Amor y encantamiento: grados superiores de atención.	278
- De la razón cordial a la justicia cordial.	282
- Amor y religación: dimensión religiosa de la vida humana.	286
- Prolongaciones de la razón cordial orteguiana: Cortina y Ricoeur.	287
- <i>El Nietzsche</i> de Ortega: amor como poder y justicia.	292
6.4. Europa y razón histórica: presencia de la razón cordial en la historia	298
6.4.1. 2ª Época republicana (1928-1939): período de plenitud	298
- Punto de inflexión en el pensamiento de Ortega.	298
- La razón histórica como superación de la crisis de la vida contemporánea.	301
- Estructura interna de la razón histórica: un camino hacia la cordialidad y la esperanza.	303
- La República que no fue.	309
- Europa: proyecto de amor y cordialidad frente a la violencia y la barbarie.	312
- La traducción: modelo ético y de integración.	321
6.4.2. 3ª Época post-republicana (1939-1955).	328
- La razón histórica como salvación del hombre actual.	328
- Dimensión amorosa, deportiva y jovial de la razón histórica.	333
- Hacia una Europa cordial y hospitalaria.	338
<b>CONCLUSIONES</b>	347
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	358

## PRÓLOGO

Un trabajo de estas características supone un esfuerzo titánico. Más todavía cuando se tiene que compaginar con la familia y las obligaciones profesionales. Por su complejidad, sólo es posible dentro de unos acontecimientos que se revisten de personas. Solos somos deficientes. Con los demás, con los otros, llegamos a ser lo que somos. En cada línea de esta investigación hay muchas personas de diferentes ámbitos, procedencia y nivel cultural.

Agustín Domingo es la primera persona a la que me quiero dirigir. No sólo ha dirigido este trabajo, es una de las personas claves de mi vida. Lo conocí el primer día de clase de la Facultad. Entró, con prisas, y casi sin presentarse comenzó a hablar del pensamiento francés, del personalismo... y al final de la clase acabó con una frase que jamás olvidaré: “Estoy a vuestro servicio”. Al salir nos encontramos y ese mismo día me invitó a su despacho. Me dio artículos y ensayos de toda índole. Hasta hoy. En los momentos centrales de mi vida, ahí ha estado. Un maestro, un padre, un amigo, un ejemplo de honradez y de fe. Siempre estaré en deuda con él, contigo, amigo de mis entrañas, en la salud y en la enfermedad. Quiero acabar recordando y hacerlo público lo que me dijo al acabar la carrera: “José Miguel, yo siempre estaré contigo, estés donde estés, ganes lo que ganes, te dediques a lo que te dediques, yo estaré ahí”. Así ha sido y será.

Jesús Conill es otra de las personas a la que tengo mucho que agradecer. El fue quien me dio a conocer a Ortega y Gasset. Cuando leí en un artículo suyo que Ortega podía representar una urbanización del pensamiento nietzscheano, me entusiasmé. Fue ese el punto de partida de mi amor y predilección por Ortega. Fue un flechazo en toda regla. Siempre lo recordaré, siempre lo diré, la influencia del profesor Conill en mi vida. Su libro, *El poder de la mentira*, marcó un antes y un después en mis prioridades filosóficas. Adela Cortina. Por lo que significa. Cuando uno sale de la facultad y experimenta que hay vida más allá de ella, cae en la cuenta de la fuerza y la presencia de la profesora Cortina. No sólo por sus numerosos premios y reconocimientos internacionales. En este trabajo su influencia es básica para fundamentar la tesis central

que recorre el trabajo. Tiene el mérito de tener ya una obra propia. Pocas personas pueden decir lo mismo.

Tres profesores de la facultad me vienen también a la memoria. El primero, Manuel Jiménez, siempre me dijo de la necesidad de leer a Ortega, de la pertinencia y de su actualidad. Quiero darle las gracias por su amabilidad, por sus ánimos y por su pasión. Salvador Feliu, que es posible que ni se acuerde de mí. Yo, de él, sí. Un día en clase, sin venir a cuento, nos dijo: “Si queréis saber lo que ha pasado en la historia del pensamiento, leed *¿Qué es filosofía?* de Ortega”. Son detalles que han pesado en mi biografía. Por último, Manuel Vázquez, por su curso de Metafísica en quinto de carrera, donde las *Lecciones de Metafísica* se compaginaban con el texto “¿Qué es metafísica?” de Heidegger. Todas estas circunstancias y la presencia de Agustín Domingo hicieron que tomara la decisión de iniciar mis cursos de doctorado y dedicarme a Ortega.

En ese nuevo periplo, y después de que Agustín Domingo aceptara sin ninguna contra partida, con absoluta libertad lo que quería hacer, me concedieron la Beca postdoctoral *Cinc Segles* de la Universidad de Valencia. Fue uno de los puntos de inflexión de mi vida. Y la razón de por qué esté escribiendo estas líneas. El mismo día que me concedieron la beca, yo me enteré un sábado, Agustín me invitó a que lo acompañara a Madrid, con la condición de que visitara la *Fundación Ortega* en la calle Fortuny, 53. Fue todo un acontecimiento. Ahí comenzó todo a perfilarse. Son muchas las personas a las que debo tanto. Si me lo permiten, a la primera que recuerdo es Asen Uña. Una trabajadora que está en los archivos. Cuántos artículos me encontró que yo ni veía. Siempre con su amabilidad tan orteguiana.

Ahí conocí a dos personas a las que admiro y estimo profundamente. La primera, José Lasaga. No he visto en mi vida una persona con un conocimiento tal alto, enciclopédico y preciso de Ortega. Todas sus conversaciones acababan de la misma forma, “No te desanimes, vas bien”. Siempre me dijo que hacía falta un trabajo acerca de las relaciones entre el amor y la justicia. Es lo que he intentado hacer. La segunda, Isabel Ferreiro. Para mi interpretación, ha sido crucial. Su libro sobre los *usos* y su artículo sobre el amor por lo distinto me ayudaron a configurar la estrategia a seguir.



Este último lo llevo en la cartera del colegio. Me acompaña en el día a día del aula. Su orientación en la Fundación me ayudó a preguntar e indagar. Me presentó, entre otros, a investigadores y profesores de la Fundación como Javier Zamora. Una mención a parte merece Tomás Domingo. No sólo por ser hermano de quien es, sino que sus investigaciones me han ayudado a situar a Ortega en la historia del pensamiento en condiciones de igualdad respecto a los clásicos. Por el conocí a Isabel Ferreiro y personas que forman parte de la escuela orteguiana.

No quiero olvidarme de Elena Cantarino, miembro del Departamento de Filosofía Moral y Política, que me concedió clases suyas de quinto curso para dar un seminario sobre *La rebelión de las masas de Ortega*. Fueron dos años, y la experiencia increíble. Ahí me di cuenta que Ortega capta la atención de aquel que se adentra en su lectura.

En este trabajo hay una presencia que está latente, y es la de Andrés Alonso. Amigo como pocos, me facilitó siempre la participación en la multitud de eventos, congresos y viajes que organizaba. Siempre me decía, “Ortega tiene un hueco”. Recuerdo sus dos congresos como director en el MUVIM de Valencia sobre Hegel y Levinas. Siempre ha estado ahí, cosa que quiero agradecer. También a Rocío Garcés y Francisco Amoraga, almas sensibles hasta la extenuación para con un servidor.

La Beca me la concedieron en febrero del 2005. Pocos meses antes había visto la luz el primer volumen de las *Obras Completas* editada por Taurus. Una empresa colosal de la que he sido testigo de su evolución y final. Este trabajo también quiere presentarse como un testimonio de gratitud hacia todos aquellos que han hecho posible que podamos investigar en condiciones óptimas. Mi primera visita a la Fundación se presentó ya con un encargo, que me asustaba, y siempre posponía, pero que ya no podía esquivar: presentar una comunicación en el Congreso Internacional *Medio siglo después de la muerte de Ortega: la recepción de su obra*, del 18 al 21 de octubre de 2005, en Madrid. Este trabajo, pues, no puede entenderse sin la presencia impotente y magnánima de la Fundación, hoy, Ortega-Marañón. Seis años después, con más confianza y seguridad asistí al Congreso Internacional *Nuevas lecturas. Nuevas*

*perspectivas. A propósito de la nueva edición de sus Obras Completas*, del 15 al 18 de noviembre de 2011 en la Fundación. Por cierto, ahí asistí a la intervención de Jesús Conill sobre la razón experiencial y la fantasía en Ortega, y Tomás Domingo me presentó en la mesa de comunicaciones que hablé

En octubre del 2008, avanzada la investigación, renuncié a la Beca porque acepté la posibilidad de estrenarme como profesor, mi gran vocación. Ahí comencé un periplo que me alejó en parte de la investigación sobre Ortega. Nunca la olvidé. Pero de la educación, acabé en la política como asesor casi tres años para volver, otra vez, al aula. Ahí retomé a Ortega hasta el día de hoy.

Dicho esto, quiero dar las gracias a familiares, tíos, primos, amigos, que tanto me han repetido, “*I la tesis, com va?*”. Cuántas veces esa pregunta. Llegados a este punto me paro, miro al cielo que traspasa el techo del departamento de Humanidades de mi colegio, y me acuerdo de dos personas muy especiales que ya no están aquí. Mi abuelo Alfredo, conocido por sus amigos y gente que le estimaba, como *el filósofo*, por su sencillez, por sus razonamientos claros en torno a la vida de la que tanto habla Ortega, pero lo hacía desde el campo, la huerta, a la sombra de un naranjo de la ciudad de Torrent. *Gràcies iaio.*

El Padre Ximo. Sacerdote, santo, revolucionario evangélico, velaba por los presos más pobres y marginados de Picassent. El me enseñó palabras como caridad, cordialidad, generosidad... este trabajo quiere dar significado a todo lo que rodea al mundo de la donación y del voluntariado desde Ortega y Gasset. Como voluntario de prisiones, he llevado al pensador español a más de un *chabolo* –celda en su jerga- y ahí, sin más, personas con poca cultura, me han dicho: “*Eso me pasa a mí*”. Esta tesis representa la evolución, el paso de mi alejamiento de la Iglesia y mi regreso a ella, y lo hago de la mano de un pensador que no era creyente, pero que respetaba en grado máximo las religiones y, sobre todo, el espíritu religioso. La motivación principal de esta tesis es clarificar y dar razón de la experiencia del darse en cuerpo y alma a los demás. *Gràcies Padre Ximo.*

Y por último, los últimos, que serán los primeros, como reza el Evangelio, a mi hermano Vicent, a Eli, a mis sobrinos, Vicent y Jordi, mis cuñados Ferran y Ana, a la bebé de la familia, Lea, a mis suegros, Enri y Xelo, que está luchando por vivir en condiciones y a mis padres, siempre mis padres. Vicent y Amparo, a los que tanto admiro y quiero. Siempre ahí, siempre.

Todas estas líneas en forma de agradecimiento están sustentadas por tres nombres: Lidia, Alma y Pau. A Lidia la conocí en COU. Ella sabe de mi dedicación y pasión por la Filosofía. También lo ha sufrido. Esta tesis ha estado presente en nuestra boda y en el nacimiento de nuestros dos hijos. El amor y todo lo que crea nos acerca a la eternidad, siempre nos acompaña porque implica un hacerse cargo. No puede posponerse. La mirada del otro nos interpela. Lidia me ha enseñado aquello que he intentado escribir con cierto sentido en la tesis. Ha convertido en carne y hueso lo que he estudiado y meditado durante años. Ella lo hace en cada segundo de nuestra vida. *Gràcies amor meu.*

## INTRODUCCIÓN

En *La infancia de Jesús*, Benedicto XVI mostraba los dos pasos para construir una interpretación correcta: “*Por un lado, hay que preguntarse qué es lo que los respectivos autores querían decir en su momento histórico con sus correspondientes textos; éste es el componente histórico de la exégesis. Pero no basta con dejar el texto en el pasado, archivándolo así junto con los acontecimientos sucedidos hace tiempo. La segunda pregunta del auténtico exegeta debe ser ésta: ¿Es cierto lo que se ha dicho? ¿Tiene que ver conmigo?*”<sup>1</sup>. Desde que leí esta cita del Papa Ratzinger, me viene siempre a la memoria la pregunta que Ortega traslada en 1929 a todos aquellos que quieren interesarse por Kant: “*¿Qué hay de actual, de vivo, en Kant?*”<sup>2</sup>. De la misma forma, 75 años después de la pregunta del pensador español, ¿qué hay de actual en Ortega? ¿Tiene algo que aportar a la historia del pensamiento? Y al hombre corriente, ¿tiene algo que decirle? ¿Tiene un discurso esperanzador que combata la apatía y la desorientación arraigada en la actualidad?

El título del trabajo, *Amor y justicia en Ortega desde el horizonte de la razón histórica*, tiene como pretensión dicha actualización. El amor y la justicia son realidades necesarias de la vida. Diferentes. Pero que deben tratarse. ¿Cómo? Si queremos

---

<sup>1</sup> BENEDICTO XVI.; *La infancia de Jesús*, Planeta, Madrid, 2012, pág: 7. Trad. J. Fernando del Río.

<sup>2</sup> *Filosofía pura. Anejo a mi folleto de Kant, OCT05, IV*, pág: 280.

Antes de explicar la forma de citar las obras de Ortega, cabe una aclaración importante. Como sabe el lector, en la actualidad se manejan dos ediciones para citar a Ortega. La primera de Alianza editorial, en 12 volúmenes editada en 1983; hasta hace unos años ha sido el canon y la referencia principal para la exégesis orteguiana. Sin embargo, desde el año 2004 se vienen editando unas nuevas *Obras Completas* a cargo de la editorial Taurus en diez volúmenes. Ésta presenta la obra de forma cronológica; los primeros seis, los escritos publicados en vida del filósofo madrileño y los cuatro restantes, del 7 al 10, obra póstuma. En la edición de Taurus están viendo la luz textos hasta ahora desconocidas y que la versión de Alianza no recoge. Por tanto, para referencia a la obra de Ortega se utilizará la edición de Taurus.

Sobre el modo de cita los textos orteguianos, una puntualización. Quien aquí escribe se ha encontrado, desde que inició el estudio en torno al pensamiento de Ortega, que en artículos, ensayos, libros o tesis sobre el pensador español se cita de forma breve, aludiendo al volumen y a la página correspondiente. Todo ello se hace, con buen sentido, para abreviar y ahorrar tiempo y espacio, pero la experiencia de la lectura me ha hecho entender que el lector agradece que se deje constancia del escrito citado sin tener que ir a buscarlo a las Obras Completas correspondientes, ya que pueden guiar y facilitar la comprensión de aquello que se dice. A mi juicio, hecho de esta forma, podemos hacernos un esquema mental más aproximado de la situación en la que escribió Ortega, porque puede variar mucho según el texto de que se trate. Por tanto, los textos de Taurus serán citados a partir del siguiente esquema: nombre del escrito, ya sea obra, artículo o ensayo filosófico seguido de *OCT* y año de la edición, volumen citado y página correspondiente a la cita.

interpretar a Ortega de tal forma que se acerque a los problemas de hoy cabe una vía, tenemos que partir de su situación, vital, de lo que vivió. En Ortega se da una vinculación directa entre las preguntas de su vida con lo que propone en su obra a través de la escritura. Para ello se cuenta con una ayuda inestimable.

María Zambrano sostiene una tesis inquietante y novedosa que está por dilucidar. En *Filosofía y poesía* afirma que todo el pensamiento español se entiende desde una premisa clara y constante: la condición caritativa. Apunta que esta realidad adquiere verdadero sentido y significado en Ortega. Si seguimos la estela de esta hermenéutica novedosa, ¿cabe una lectura de Ortega desde la condición que plantea Zambrano?

La respuesta es clara y afirmativa. Lo es por varias razones. En primer lugar, todo concepto en el pensamiento orteguiano se remite a la vida. Ésta se compone de dos momentos fundamentales: la soledad y la compañía. Del segundo surge la condición radical de alteridad de la vida cuyo elemento crucial, afirmará Ortega, es el amor. Por lo tanto el amor será un hilo conductor que va a vertebrar toda su obra porque surge del fundamento mismo de la vida. No estamos ante un concepto menor. Todo lo contrario.

Sólo si el amor surge desde un nivel tan básico como la vida podremos hallar la posibilidad de entender a Ortega desde la condición caritativa. Y la caridad es una manifestación del amor. Desde esta interpretación puede darse respuesta a los problemas que hoy tiene el hombre moderno. Y la Modernidad es precisamente el centro de tratamiento del capítulo primero. Si Ortega tiene algo que decir, debemos encontrar un modelo de razón que pueda cubrir las deficiencias de ella misma. Para entender y saber situarlo, el capítulo segundo coloca a Ortega desde una tradición contemporánea potente que se configura contra la anemia vital que padecemos: la fenomenología hermenéutica, compartiendo mesa y mantel con Nietzsche, Dilthey, Gadamer o Ricoeur, sin olvidar a Husserl y Heidegger.

La condición caritativa está presente en las diferentes categorías o figuras antropológicas que Ortega va desgranando. Figuras que servirán para transformar la realidad política, social y vital. Es aquí donde surge la pugna entre las masas y las

minorías. ¿Cómo afecta todo ello a las relaciones entre el derecho y la justicia? En el capítulo cuarto se detallará la concepción del derecho de uso y qué implicaciones tiene para el hombre. Esta forma de entender el derecho entrará en diálogo, también en conflicto, con la concepción axiológica y estimativa de la justicia que se analizará en el capítulo sexto. La cuestión está en si son compatibles estas dos concepciones o si llevan a un callejón sin salida.

La diferencia básica entre las dos concepciones o metáforas antropológicas y morales se encuentra en varios artículos que Ortega publicó en 1914 a raíz de la destitución de Unamuno. Acudiendo al concepto de nobleza de Hebbel, que Ortega ampliará para transformarlo en nobleza cordial, afirmará que la vida auténtica es aquella que vive para los demás. Es aquí donde se encuadra la diferencia entre masas y minoría, en la capacidad de compromiso y sacrificio por los demás. La minoría, el noble, el héroe, el hombre selecto, el aristócrata no son modelos elitistas que estén de espaldas a los problemas del mundo. Todo lo contrario. Son modelos de vida para afrontar y dar respuesta a la circunstancia. Modelos que nacen para servir y no ser servidos. Modelos que hacen explícita la condición caritativa de la que habla Zambrano. Además estos arquetipos tienen un referente claro y es el mismo Ortega. Toda su obra y vida es un ejemplo de generosidad y donación a su país y a sus diversas circunstancias. De esto versa el capítulo quinto.

En tercer lugar, la condición caritativa en la obra de Ortega se muestra cuando Aranguren entiende la ética orteguiana desde la noción de magnanimidad que aparece en *Ética a Nicómaco*. El magnánimo es aquel que quiere superarse a sí mismo, no para ser más que los demás sino para ser mejor. Eso sí, ser mejores para uno mismo y para los demás. Sin estas categorías no puede darse el compromiso social y, por tanto, la implicación y la transformación de la justicia. Para llegar a ello es necesario analizar las características y los efectos del amor en la persona. Una de las manifestaciones del amor que actuará como condición de posibilidad de implicación por la justicia, está en la experiencia de la donación y de la gratuidad. Ortega habla y de forma expresa en varios textos, todos los que van de 1917 hasta 1927. Esos diez años son analizados en el capítulo sexto.

Todo ello tiene que entenderse desde la razón histórica. A partir de esta podemos entender la razón desde la condición caritativa de la que habla Zambrano. Esta es la empresa inacabada, incompleta que dejó. Y no podría ser de otra forma. Esta razón se va configurando con el paso del tiempo y bebe de esos elementos como son el amor y la justicia sin los cuales deja de ser lo que es. Tenemos que remitirnos a la razón histórica para ver si es posible una lectura de la obra de Ortega desde la condición amorosa y caritativa. Si se logra pueden resolverse problemas que los intérpretes orteguianos tratan casi como aporías. Por ejemplo, el conflicto entre derecho como uso y la axiología, donde la estimación y el amor están presentes. Por otra parte, llevar a Ortega a ámbitos todavía por explorar. Su dicha es que nada humano le fue ajeno, ya que todo está anclado en la vida.

El propósito de este trabajo está todavía por recorrer. Aquí puede verse el primer impulso. Relaciones entre el amor y la justicia, hoy, no se encuentran, sí artículos específicos sobre el amor en general o sobre el derecho. La justicia siempre es un concepto que se presenta dependiente de la noción de derecho como uso. Para romper este páramo exegético, la tradición española, no sólo desde Ortega, sino Baroja, Zubiri, Marías, Gaos, Laín Entralgo y la misma Zambrano, pueden servirnos de ayuda para adentrarse en una nueva clave interpretativa del pensamiento filósofo español.

Este impulso coincide con un aniversario que nos invita a volver a pensar, reconstruir y refrescar la actualidad de un pensador más necesario que nunca. Se acaban de cumplir los 100 años, un siglo de la publicación de conferencia *Vieja y nueva política* y de las *Meditaciones del Quijote*. Ambas son un alegato de convivencia en toda regla. Frente al odio y la incompreensión, amor, entendimiento, capacidad de escucha, disciplina y responsabilidad frente a mi circunstancia y la urgencia del presente. Un acicate contra la corrupción y una invitación a la honradez en el espacio público. Ortega se enfrentó contra *usos* que provenían de siglos atrás. Tuvo la seguridad que con la cultura y una actitud sencilla y de escucha junto a los demás, la sociedad española y el ciudadano de a pie podrían ser mejor de lo que era. Hoy, como sociedad, estamos pendientes de este cambio, no sólo a nivel institucional o político, sino social, íntimo y moral. Sólo así podremos afrontar los graves problemas que azotan al mundo

contemporáneo: injusticias como la pobreza, la desigualdad en la oportunidades laborales, desplazados, refugiados, personas sin hogar, enfrentamientos por fanatismos ideológicos y religiosos, la ecología, el relativismo moral etc.

Para ello el método que va a seguir este trabajo consistirá en *reconstruir* los textos claves de la ética de Ortega que proporcionan luz hoy. Así estaremos en disposición de *proponer* y *ofrecer* el hilo conductor que representan el amor y la justicia como renovación de la filosofía española del siglo XX que arranca con Ortega.

En definitiva, una lectura como la que aquí se plantea puede ayudar a entender y a vertebrar diferentes momentos y conceptos de Ortega defendidos en épocas y tiempos dispares. El camino que propone Zambrano debe ser recorrido, no por capricho, no por una mera hipótesis, sino por el sentido de los textos a partir de una lectura atenta de los escritos y así reconstruir su sentido desde una hermenéutica crítica, desde sus textos y contextos propios. Pero sobre todo porque Ortega vivió de esa forma. Su escritura es un reflejo de lo que fue. De ahí la actualidad y, más importante, la credibilidad de su pensamiento para analizar, comprender y describir nuestra realidad vital.



## Capítulo 1

### LA MODERNIDAD, ORTEGA Y NOSOTROS

Este capítulo tiene la intención de plantear un análisis del período histórico sin el cual Ortega no sería posible: la Modernidad. Toda su filosofía, desde 1902 a 1955, es un intento de comprensión y respuesta a la situación en que la Modernidad ha dejado al hombre, con sus defectos y virtudes. Este capítulo se va a dividir en tres puntos. En primer lugar, una exposición de los rasgos definitorios y esenciales de la Modernidad. A continuación, señalar las deficiencias y determinar los elementos necesarios para que la Modernidad sea completa, como son el amor y la justicia. Para finalizar avanzaré una primera aproximación breve a estos mismos conceptos.

#### 1.1. El complejo horizonte moderno

Cuando Hegel murió, declinó toda una forma de entender el mundo que tenía en la *confianza* su elemento más distintivo para alumbrar el porvenir. Desde los grandes debates del nominalismo respecto a la existencia ideal-mental o real de los universales encabezados por Scotto y Ockam en el seno de la discusión teológica, se reflexionaba sobre cuál debería ser el nexo, la unión entre la razón y la ciencia, ya que debían avanzar juntas. Todo este ambiente de gran ambición y de ilusión por el progreso del conocimiento humano y su posible aplicación en multitud de ámbitos distintos, dio paso al Renacimiento, después a Bacon para desembocar en tres gigantes que han conformado la historia de Occidente: Descartes, Galileo y Newton.

Cada cual, desde su campo, su investigación y visión del mundo ayudaron a que emergiera una de las ideas más potentes de la historia de la humanidad y que solemos expresarla a partir de una palabra: Modernidad. Ésta llega en verdadera forma, a su plenitud de facultades, en Hegel; después no desaparece ni pierde vigencia como muchos han deseado y repetido hasta la saciedad porque todavía hoy, en la actualidad, está vigente. En cambio, el punto susceptible de discusión y estudio está en ver qué ausencias, límites y silencios contiene la vida moderna, que coincide con la vida occidental, en relación con nuestro presente. Aquello que se ha omitido condenándolo al

ostracismo es lo que debe recuperarse porque aunque no esté de moda y no posea el don de la actualidad es, en cambio, lo que nos constituye, nos forma y nos hace ser personas dignas de tal mención, puesto que perdura y es aquello por lo cual nos es imposible vivir. ¿A qué nos estamos refiriendo? Y si son tan importantes, ¿por qué se han olvidado? ¿Ha dado la Modernidad una respuesta filosófica a todas estas cuestiones?

¿Qué ocurre después de Hegel?<sup>3</sup> Tras el legado y el peso de las tres *críticas* kantianas y de obras como la *Fenomenología del espíritu*, la *Ciencia de la lógica* o los *Principios de la filosofía del derecho*, aparecen *otros gigantes*, mentes inmensas que comienzan a cuestionar de forma muy seria aspectos centrales de la Modernidad. En otras palabras, dudan de ciertos ámbitos que desarrollan, definen y forman la vida del día a día. Ejemplos hay por doquier aunque sólo citaremos cuatro cumbres de la historia del pensamiento que aluden a las sombras de la Modernidad: Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud. Analizarán la influencia y el peso de las estructuras económicas o religiosas como el nivel mismo del inconsciente o la crítica en forma de demolición de todos los valores de los que se nutre el hombre moderno. Poner en tela de juicio la viabilidad de todo un proyecto, de una forma de encarar el mundo y la existencia que comenzará a fracturarse en 1914 con el inicio de la Primera Guerra Mundial.

Después de la contienda, el sistema democrático muestra síntomas de cansancio en una parte considerable de Europa por el fascismo en sus diferentes encarnaciones y, al mismo tiempo, comienza a edificarse lo que más tarde se conocerá como el gran poder del bloque y sistema comunista. Toda la presunta estabilidad y paz que surgió del Tratado de Versalles de 1919 comienza a tambalearse muy seriamente a raíz de uno de los desastres financieros más graves de la historia: la crisis del 29. Lo más preocupante estaba por llegar; se había asomado, pero no mostrado. Ni la imaginación más avanzada, creadora y fantástica hubiera podido intuir y vislumbrar lo que se iba a fraguar a partir de dos ascensos al poder, en dos años distintos que han pasado a formar parte de los anales de la historia: en 1927, Stalin y en 1933, Hitler. Junto a Roosevelt y Churchill

---

<sup>3</sup> Cfr. LÖWITH, K.; *De Hegel a Nietzsche*, Katz, Buenos Aires, 2007. Es inmensa la bibliografía sobre la Modernidad y el propio trayecto de la filosofía después de Hegel. Puede leerse a Descartes a Kant o a el propio Hegel desde el debate premodernidad, modernidad o más allá de la modernidad. El libro de Löwith es un buen referente para esta apasionante e inmensa discusión.

marcarán el destino del mundo contemporáneo a partir de los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial que suele calificarse como el mayor desastre de la historia.

Bajo los escombros y ruinas del conflicto también decaía, que no desaparecía, una determinada visión del mundo, una forma de relacionarse con las cosas a nuestro alrededor y con el otro, con el prójimo: la Modernidad. Se definía por el desarrollo de la racionalización, la urbanización y la secularización. De ahí que por primera vez en el relato bélico los campos de batalla se trasladan a las ciudades -aunque ya se produjo en el conflicto del 14 pero de manera menos trágica- y el gran objetivo de los ejércitos y de los militares ya no son los soldados contrarios sino los civiles, hecho que llegó al paroxismo cincuenta años después con el hundimiento de las torres gemelas en Nueva York<sup>4</sup>. Y no satisfechos con este giro estremecedor se añade un elemento único que marcaría la construcción del proyecto europeo en la segunda mitad del siglo XX: el exterminio y la persecución de una raza, de todo un pueblo. Es más, lo que acaeció en el Holocausto fue una liquidación industrial de masas humanas, una producción sistemática de cadáveres constituyendo un hecho único en la historia<sup>5</sup>. La consecuencia de ello está en elevar a condición jurídica y legal la *no condición* humana de todo un pueblo, de una comunidad política por cuestiones de raza; se persigue, por tanto, la humanidad misma de personas porque no merecen esa condición, clasificándola de *infrahumana*<sup>6</sup>.

¿Qué ha pasado para llegar a esta situación? ¿Dónde queda la metáfora de la luz, de la publicidad y del reino de la razón autónoma y libre? ¿No era la Modernidad la garante y vigilante de la dignidad humana? ¿Podría pensarse que la modernidad no ha estado lo suficientemente cauta y celosa respecto de todo aquello que podía quebrarla? ¿No habrá olvidado, como apuntamos anteriormente, lo realmente trascendental del

---

<sup>4</sup> GLUCKSMAN, A.; “El fantasma del nihilismo”, en *Claves de la razón práctica*, 125 (2003), pág: 12: “En la Primera Guerra Mundial el 80% de los muertos fueron soldados; en la Segunda, el 50%. Desde 1945, el 90% de las víctimas mortales son civiles, sobre todo mujeres, niños y hombres desarmados. Hay que pensar el espanto del 11 de septiembre en el marco del secular periodo de la guerra moderna. El ataque contra los civiles es en ella una tendencia de peso: en la Primera Guerra Mundial, la demolición de objetivos simbólicos, antaño excepcional, es ahora la regla [...] La primacía de la destrucción marca la historia del nihilismo”.

<sup>5</sup> Cfr. ANDERS, G.; *Nosotros, los hijos de Eichmann*, Paidós, Barcelona, 2002. Trad. V. Gómez.

<sup>6</sup> GROSMAN, V.; *Vida y destino*, Galaxia Gutenberg, Madrid, 2007. Trad. Marta Rebón.

cosmos personal? Para responder a estas cuestiones, Daniel Bell nos acerca a la caracterización propia de las consecuencias del proceso moderno:

“Las sociedades modernas han sustituido la religión por la utopía: no la utopía como un ideal trascendente, sino como algo que debe realizarse a través de la historia (progreso, racionalidad, ciencia) con los elementos nutricios de la tecnología y la obstetricia de la revolución. El problema real de la *modernidad* es el de la creencia. Para usar una expresión anticuada, es una crisis espiritual, pues los nuevos asideros han demostrado ser ilusorios y los viejos han quedado sumergidos. Es una situación que nos lleva de vuelta al nihilismo; a falta de un pasado o un futuro, solo hay un vacío. El nihilismo fue antaño una filosofía temeraria [...] cuando había algo que destruir y algo que poner en su lugar. Pero hoy, ¿qué queda por destruir del pasado, y quién tiene esperanza en un futuro?”<sup>7</sup>.

Por si quedaban dudas de las cualidades que, a juicio de Bell, tiene la Modernidad, llega a expresar:

“El supuesto fundamental de la modernidad, el hilo conductor que ha atravesado la civilización occidental desde el siglo XVI, es que la unidad social de la sociedad no es el grupo, el gremio, la tribu o la ciudad, sino la persona. El ideal occidental era el hombre autónomo que, al llegar a autodeterminarse, conquista la libertad. Con el advenimiento de este “nuevo hombre” se produjo el repudio de las instituciones [...] la apertura de nuevas fronteras geográficas y sociales, el deseo y la creciente capacidad para dominar la naturaleza y hacer de sí mismo lo que estaba en las posibilidades de cada uno, y hasta –desechando las viejas raíces- de rehacerse totalmente. Lo que comenzó a contar fue el futuro, ya no el pasado”<sup>8</sup>.

El progreso de la ciencia y de la técnica ha minado toda conciencia de una plataforma sólida y vital que supone todo pasado. Esto ha llevado a una *crisis* sin precedentes. Razones podemos encontrar por doquier, pero Ortega representa una de las cumbres a las que poder acudir para intentar guiarnos, hacer luz en un tiempo que devora, sin contemplación, todo aquello que es digno de ser vivido. Y Ortega encuentra un factor que ha sido causa de gran parte del hodierno declinar y es que el hombre producto de la Modernidad, deja atrás, como si de una losa se tratara, el peso de su pasado. En este punto se alza el por qué de la complicada situación, ya que el hombre es, por definición, heredero<sup>9</sup>. Sin la herencia no podemos atisbar ni enfrentarnos a los

---

<sup>7</sup> BELL, D.; *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2004, pág: 39. Trad. N. Mínguez.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág: 28.

<sup>9</sup> Aunque se desarrollará más adelante, quede apuntado que en la condición que tiene el hombre de heredero está el germen de uno de los conceptos centrales de la filosofía orteguiana junto con la vida, y no es otro que el de razón histórica que comenzará a cobrar en lo que se ha calificado como *segunda navegación*. Uno de los ejes centrales de esta investigación será aplicar esos elementos olvidados por la

entresijos del futuro. ¿Por qué? Mientras el hombre se plantea qué hacer, cae, naufraga, puesto que no tiene base ni plataforma alguna donde poder afianzarse, y así, poder respirar. Es lo que Bell califica con la expresión “nuevos asideros”, y si los encuentra, no dejan de ser “ilusorios”. De tanto mirar hacia aquello que está por realizar, olvida que tiene que hacerlo, es decir, que está por hacer, y que todo avance tiene que plasmarse en instituciones y en ámbitos sociales.

Para configurar el futuro, el hombre necesita una referencia que le sirva de instancia comparativa por la cual establecer la necesidad de aquello que va a proyectar. Sin embargo, mientras arroja y trabaja sus ilusiones, momento en el que el futuro no está hecho porque es nada más que aire, se desploma al no tener el soporte que facilita todo pasado. Bell apunta al mismo tiempo que uno de los objetivos de la Modernidad es centrarse en la *persona* para alejarse del grupo, del gremio o de la ciudad. Pero la herencia y la historia del hombre actual desmiente esa supuesta defensa férrea de la persona porque el pasado más reciente del que quiere huir se manifiesta, esencialmente, como una agresión, atropello y violación radical de la persona, ya que los medios técnicos de los que tan orgulloso se siente son utilizados, en ocasiones, para generar muerte y destrucción<sup>10</sup>. Aquí se incardina el rechazo tantas veces repetido, defendido y sostenido por Ortega del progresismo, ya que el hombre es aquel ser que tiene la posibilidad de deshumanizarse. Por ello la modernización no lleva de forma necesaria a la humanización entendida como progreso, no sólo científico técnico, sino ética y moral.

En el siglo pasado, pues, el hombre sufre una experiencia radical porque “*está a la intemperie; los puntos de apoyo que durante siglos lo mantenían en la realidad se han derrumbado*”<sup>11</sup>. En consecuencia, al hombre le faltan soportes sólidos para poder vivir y mientras no los encuentre se dirá que está en una crisis de fundamentos y, por tanto, en decadencia. Ahora bien, ¿realmente el hombre actual tiene conciencia de dicha falta?

---

Modernidad e insertarlos en la dinamicidad y movimiento de la razón histórica. Para ello analizaremos cómo y desde dónde surgen en la obra de Ortega porque vertebrarán todos los campos e intereses del filósofo español.

<sup>10</sup> Una corriente filosófica que ha reflexionado, desde la crítica, sobre la situación de la persona en el siglo XX es el *personalismo*. Para introducirse en el tema: MOUNIER, E.; *El personalismo*, Asociación Cultural Cristiana, Madrid, 1997, Trad. C. Díaz; DOMINGO, A.; *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Cincel, Ediciones Pedagógicas, 1994.

<sup>11</sup> DOMINGO, A.; *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, pág. 33.

¿Son tan necesarios los asideros? Y si lo son, ¿a qué nos referimos y hacia dónde se dirigen? Nos referimos a dos realidades humanas que pueden revitalizar y transformar al hombre del siglo XXI, de ahí su actualidad como necesidad, puesto que configuran al mismo tiempo la dimensión individual y personal que se sitúan en el espacio social: el amor y la justicia.

## 1.2. Necesidad y actualidad de puentes entre amor y justicia

¿Por qué es necesario el amor? Y la justicia ¿en qué nos puede orientar? ¿Pueden ambas entrar en contacto? Si lo hacen ¿qué efectos e influencia pueden tener en la ética y en la política?

Antes de indagar todas estas cuestiones tenemos que resolver la aporía que pueden presentar el amor y la justicia porque se califican, al mismo tiempo, de actuales y necesarios. Desde la lógica griega clásica hasta los lógicos contemporáneos se ha definido a toda aporía como aquel camino *sin salida* para denotar su dificultad en la resolución de cualquier problema. Por ello la aporía es entendida como una proposición sin salida lógica, una dificultad lógica insuperable, también conocida y llamada antinomia o paradoja<sup>12</sup>. En este sentido, decir que el amor y la justicia son actuales y necesarios puede llevar a confusión. Aquello que es necesario no puede ser, por definición, de otra manera, no puede presentarse de forma distinta a como se presenta; es así, y no de otro modo<sup>13</sup>. En filosofía contraponemos la categoría de necesidad, no depende de la acción humana, a la categoría de posibilidad, es decir, todo aquello que se circunscribe a la libertad, a la acción humana. Por tanto, la categoría de *actualidad* puede equipararse en algún sentido a las nociones de posibilidad y de contingencia, esto es, aquello que puede no ser, ya que lo que ahora es actual, en este momento, no lo fue en otro tiempo, siendo inexistente o secundario. Entonces ¿podemos seguir calificando tanto al amor como a la justicia de realidades actuales y necesarias? ¿No estamos cayendo en una contradicción lógica?

---

<sup>12</sup> Cfr. GARRIDO, M.; *Lógica simbólica*, Tecnos, Madrid, 1997.

<sup>13</sup> Hay un texto canónico para dirimir esta cuestión y no es otro que el Libro VII o Z de la *Metafísica* de Aristóteles, Gredos, Madrid, 1998. Traducción y edición trilingüe de Valentín García Yebra.

Esta discusión nos lleva al centro del por qué de la actualidad y necesidad del amor y de la justicia como respuesta, que no destrucción ni enmienda a la totalidad, de lo que ha sido el proyecto moderno, por una parte, y la *razón* propia de esta investigación, por otra. Tanto el amor como la justicia son necesidades de tal calibre que sin las cuales no podría darse la vida, tanto personal como socialmente. Sirvan unos hechos: la obviedad de que sin ser amados nuestra vida se convierte en desdicha o que ahí donde no reina la justicia acaba siendo imposible la vida en común con otras personas, muestra, entonces, su necesidad, ahora y en el futuro. Sólo hay que comprender y observar el transcurso de la Historia o la temática tratada en la literatura universal para caer en la cuenta de que aquellas dos realidades son necesarias y anheladas por todo ser humano.

Puede que estemos, y Ortega nos ayudará a comprenderlo, ante una perversión de la estimación de lo verdaderamente importante; entre las necesidades y preferencias que emergen de las sociedades modernas no está como prioridad el plano ético, íntimo y personal<sup>14</sup>. Ahora bien, toda la serie de certezas y facilidades que aporta esta sociedad cada vez más tecnológica, donde la inmediatez y la prisa invaden una parte importante de la vida personal y social, ¿son suficientes para encarar los innumerables desafíos del siglo XXI? ¿Está el hombre contemporáneo concienciado y preparado para enfrentarse a los retos históricos que están marcando la actualidad y el porvenir? Es indudable que la Modernidad también pensó el amor y la justicia... pero ¿qué le falta y sobra a ese pensar? Ortega nos ayudará a situar toda esta problemática, no para situarse contra y frente la Modernidad, sino para ampliarla y completarla. ¿Cómo? Situando el amor en uno de los dos momentos que dotan de sentido la vida humana.

---

<sup>14</sup> Sólo hay que ver la evolución y la presencia de la Filosofía y las Humanidades en las diferentes leyes educativas. La clásica Ética, hoy Educación Ético-Cívica, está a punto de desaparecer junto con Educación para la ciudadanía. Resulta curioso el caso de la Filosofía de 1º de Bachillerato en la Comunidad Valenciana: se imparte dos horas semanales, cuando el resto de comunes y optativas cuentan con una carga lectiva de tres y cuatro horas respectivamente.

### 1.3. De Platón a Ortega

El amor y la justicia se han tratado de forma diferente. La justicia es una cuestión filosófica tratada de forma constante y directa en toda la historia del pensamiento. Platón, en boca de Erixímaco<sup>15</sup>, se quejaba de que una divinidad de tan elevada importancia como era el Amor, careciera de encomios y representaciones poéticas. En la actualidad encontramos pensadores que se sitúan en esta tesitura en torno al amor:

“Actualmente la filosofía ya no dice nada del amor, o muy poco. Además, es mejor ese silencio, de tanto que lo maltrata o lo traiciona cuando se arriesga a hablar de él [...] Así la filosofía se calla y, en ese silencio, el amor desaparece [...] la filosofía se define como el ‘amor a la sabiduría’ porque efectivamente debe comenzar amando antes de pretender saber. Para llegar a comprender, primero hay que desearlo; vale decir, asombrarse de no comprender, incluso temer no comprender (y ese asombro también le brinda un comienzo a la sabiduría); o bien sufrir por no comprender (y ese temor da inicio igualmente a la filosofía). La filosofía no comprende sino en la medida que ama –amo comprender, por lo tanto amo para comprender”<sup>16</sup>.

Alguno de los comentaristas contemporáneos de Platon, sostiene que la filosofía ha desentendido una de sus dos partes. Aunque no sólo eso, sino que más bien se persigue, con acusaciones de irracionalismo o misticismo, a todo intento de salvación de la *philia*. Expresar algo tan necesario como “te amo” se analiza como foráneo de toda meditación y reflexión filosófica. Para mostrar esta situación acude al epicentro de la Modernidad filosófica, esto es, al *dictum* cartesiano del *Ego cogito, ergo sum*, extrayendo la consecuencia de que el amor desaparece de ‘*los modos primarios del pensamiento*’<sup>17</sup>. La *philia* se ha pensado y planteado de forma reduccionista y simplificadora, ya que la Modernidad es el proceso histórico que trata de imponer la lógica y la razón que permiten pensar la emancipación de las doctrinas y tradiciones heredadas. Se produce una industrialización de todos los procesos económicos y sociales con una presencia inabarcable de la técnica en la vida diaria de las personas. De ahí se da una confianza plena en un determinado modelo de razón que contempla, pero no de forma suficiente, la importancia del amor y todo lo que se deriva de uno de los ingredientes que constituyen la vida humana.

---

<sup>15</sup> PLATÓN.; *El Banquete*, Tecnos, Madrid, 2004, págs. 12-13. Trad. Luis Gil.

<sup>16</sup> MARION. J-L.; *El fenómeno erótico*, Ediciones Literales, Buenos Aires, 2005, págs: 7-8. Trad. S. Mattoni.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág: 13.



Todo ello se agudiza en la Modernidad en la que se produce una escisión radical entre ámbitos que pueden estar en diálogo y discusión. La racionalidad moderna separa lo público de lo privado, la emoción de la razón, la mujer del varón, la casa del *demos*, la discrecionalidad de la legalidad, los deseos de las necesidades y la psicología del derecho. En general de los ámbitos del corazón y la cabeza. El asunto no es posicionarse en contra de la Modernidad, sino que estos pares de conceptos entren en contacto, puesto que la vida en Ortega será un intento de integración para entender y recuperar un modelo de razón integral. Por ejemplo, el ámbito público es el reino de la argumentación<sup>18</sup>, de lo racional, y lo privado se reduce a lo íntimo, aquello que tiene que ver con los sentimientos y la irracionalidad. En relación con la justicia y el amor, la primera se identificaría con lo público y el amor, al estar fuera de la órbita filosófica, con lo privado. Pero, ¿es esto cierto? ¿La vida opera con estos términos, clasificaciones y escisiones? ¿No necesitará la justicia modularse a través del rostro del amor? ¿No es el amor el rostro humano de la justicia? La cuestión está que la Modernidad, por asumir e identificarse con una visión científica y racionalista del mundo, que no racional, ha colocado el amor en la vida privada donde la razón no parece tener cabida.

Desde esta lógica, la justicia es la parte argumentativa, discursiva y pública del bien. En cambio, el amor se identifica con la parte privada, intuitiva y emocional del bien; por tanto, no caben argumentos, puesto que estamos en el reino de las emociones y los gustos. Ahora bien, a nuestro juicio la justicia debe modularse con la caridad, ámbito íntimo que es vital para que la justicia funcione y así evitar todo tipo de reduccionismo y simplificación. Son dimensiones humanas que tienen consecuencias públicas y sociales. Y es aquí donde Ortega entra con fuerza y vigor desde su noción central de *razón histórica*, y sólo desde este concepto podremos atisbar las relaciones entre la justicia y el amor.

Son muchos los que han calificado a Ortega de mero literato, alejado de la filosofía pura. Pero desde una lectura atenta y responsable se concibe toda su obra como un intento de ampliar, y no de arrumbar, el concepto de razón que la Modernidad ha impuesto. Textos tan dispares como *Meditaciones del Quijote*, *El tema de nuestro*

---

<sup>18</sup> SOFOSKY, W.; *Defensa de lo privado*, Pre-Textos, Valencia, 2010. Trad. Marciano Villanueva.

*tiempo, ¿Qué es filosofía?, Unas lecciones de metafísica, En torno a Galileo o Una interpretación de la Historia universal* intentan presentar una noción de razón integral, que tenga en cuenta las diferentes dimensiones humanas, que no cercene ni ampute aquello que la vida humana reclama como necesario. Y es ahí donde la razón tiene que actuar, huyendo de clasificaciones, presentándose como *razón histórica*. Uno de los pilares de este trabajo es mostrar el modo en que este modelo de razón es el responsable de integrar y diferenciar, sin confundir ni simplificar, elementos como el amor y la justicia. No es extraño, pues, que el raciovitalismo orteguiano, que será el origen de la razón histórica, entienda el amor en los siguientes términos:

“Nada hay tan fecundo en nuestra vida íntima como el sentimiento amoroso; tanto, que viene a ser el símbolo de la fecundidad. Del amor nacen, pues, en el sujeto muchas cosas: deseos, pensamientos, voliciones, actos [...] El amor es un eterno insatisfecho. El deseo tiene un carácter pasivo, y en rigor lo que deseo al desear es que el objeto venga a mí. Soy centro de gravitación, donde espero que las cosas vengan a caer. Viceversa: en el amor todo es actividad. Y en lugar de consistir en que el objeto venga a mí soy yo quien va al objeto y estoy en él. En el acto amoroso, la persona sale fuera de sí: es tal vez el máximo ensayo que la naturaleza hace para que cada cual salga de sí mismo hacia otra cosa [...] el verdadero amor se percibe mejor a sí mismo y, por decirlo así, se mide y se calcula a sí propio en el dolor y sufrimiento de que es capaz [...] el amor es una fluencia, un chorro de materia anímica, un fluido que mana con continuidad como de una fuente”<sup>19</sup>.

Una filosofía radicada en el amor puede significar un cambio nada desdeñable, ya que implica una descentración del yo, un *des-en-sí-mismamiento* para hacer recaer la mirada en lo foráneo, en lo diferente a mí, revolucionando la relación con el *objectum*, ya no como objeto de posesión, sino como *encuentro* respecto a lo otro y al otro. Como veremos en el capítulo siguiente, la fenomenología es la responsable de este cambio que Ortega asumirá desde *Meditaciones del Quijote* hasta su muerte en 1955.

Al abordar el amor, la primera dificultad que nos encontramos es que estamos ante un término equívoco donde los haya porque significa una y muchas cosas a la vez. Es de las palabras que más se repiten en los libros sagrados como son el Corán, el Talmud o la Biblia. No hay libro de literatura o poesía que no se cite como el momento álgido de aquello que el escritor o el poeta expresa. En cualquier entrevista el amor emerge como aquello necesario, de lo que no es posible prescindir por parte del entrevistado. Este protagonismo se entiende más aún en el simple hecho de que una de las causas

---

<sup>19</sup> “Facciones del amor” en *Estudios sobre el amor*, OCT05, V, págs. 458-460.

principales de las familias desestructuradas como de las acciones violentas que ejerce una persona sobre otras sea debida a la falta de amor, de cariño y respeto. Un ejemplo evidente son los presos.

La visión orteguiana de la vida emerge con fuerza en ámbitos de exclusión y voluntariado. ¿Por qué? En estos contextos el cálculo, lo abstracto y el poder del yo dejan de tener relevancia. La realidad de las experiencias de la vida, de la historia y de la dimensión biográfica de cada persona son tan fuertes que sólo puede ser asumidas, comprendidas y acogidas por una razón cálida y cordial<sup>20</sup>, una razón que vaya más allá de cuestiones metodológicas de las ciencias naturales, y se adentre, por el contrario, en la historia donde se da la verdad de nuestra vida, de nuestros pasos, de nuestro día a día. Ahí para cualquier deliberación y decisión moral se requiere de una mediación del amor y la justicia. El amor es el manantial que te mantiene ahí, sin más, porque sí, sin contrapartida alguna, pero siempre con el objetivo de la reinserción y la superación de una condena que la justicia delimita y exige. ¿Entenderíamos, por tanto, a los presos desde un amor sin justicia con Ortega? ¿Sería posible una justicia sin amor? Algo faltaría. No sería posible. Aquello que faltaría lo encontramos en Ortega cuando su pensamiento nos aproxima, de forma expresa o no, a la vida, a la razón cordial, a la justicia cordial, al corazón como facultad de conocimiento.

La mayoría de los internos presentan unas carencias afectivas desde su niñez más temprana, incluso, en algunos casos, cuando contaban con apenas meses de vida. ¿Qué significa esto que nos parece tan lógico y normal? ¿Qué nos aporta el amor? Lo que nos aporta es -a pesar de las guerras, los genocidios y las miserias humanas que vemos a diario- la base de nuestra existencia<sup>21</sup>. La radicalidad del amor está en que implica una transformación personal, propia, de sí mismo. Dicha revolución interna tiene unas consecuencias directas en los otros y en el contorno social. De ahí que el futuro del mundo,

---

<sup>20</sup> Como se analizará en el capítulo sexto.

<sup>21</sup> El amor es “el hilo conductor de todas las etapas evolutivas del individuo, desde el nacimiento hasta la muerte. En la medida en que nuestra vida se convierte en amor y seamos amor, en esa medida creceremos y maduraremos como personas y seremos un bien para nosotros mismos y para la sociedad en que nos integramos”, TIERNO, B.; *La fuerza del amor*, Temas de hoy, Madrid, 1999, pág: 16.

de la sociedad actual, no dependa directamente de los políticos, menos todavía de uno solo<sup>22</sup>, más bien tiene que apuntar a una transformación de las actitudes, del *ethos* de cada cual en relación con los otros, con su comunidad de vecinos o con los compañeros de trabajo. El amor propone una agitación interna en la *persona* que tiene efectos directos en el ámbito social:

“[...] sin el amor el ser humano encierra la riqueza de su individualidad original en un caparazón de egoísmo, y que gracias al amor se abre a la trascendencia del otro. Con toda razón, E. Mounier entendía a la persona como “capacidad de ser para el otro”. Ahora que se habla tanto de la empatía, hay que recordar que la raíz de la sociabilidad humana y del sentimiento básico de compasión y bondad ha de buscarse precisamente en esa “sensibilidad alterocéntrica” (empatía) que hace del hombre el “animal político por naturaleza”, como lo definiera el filósofo [...] En realidad, para “ser persona” en su sentido más profundo hay que “ser para el otro”, ¡amar!, que es la forma más segura y sabia de ser “para uno mismo”. Vemos que es la fuerza del amor la que nos rescata de un aislamiento sin sentido y nos pone en el camino del progreso y del crecimiento humano personal, afectivo, social...”<sup>23</sup>.

La fortaleza y la importancia del amor están en que impregna a la vez la dimensión personal y social. No pueden darse de forma separada. La atención por el otro y por los otros que formarán la sociedad se convierte en calidad y progreso, tanto moral como vital. El amor, y esta es una de las claves que desarrollaremos a lo largo de la investigación de la mano de Ortega, no tiene nada que ver con la modorra, con la mera contemplación absorta del mundo de la historia y de los problemas cotidianos. Todo lo contrario. San Juan de la Cruz, en uno de los comentarios más hermosos del misticismo universal, aleja toda concepción del amor entendido como desafecto, vago o gandul<sup>24</sup>. ¿No deberían aprovecharse las potencialidades que implica el amor? ¿No estamos ante una oportunidad de revitalizar una dimensión olvidada por el proceso moderno que impregna a todos y cada uno de nosotros sólo por el hecho de ser personas?

---

<sup>22</sup> Recordemos la reacción de la opinión pública mundial sobre la victoria de Barack Obama presentándolo como un Mesías político.

<sup>23</sup> TIERNO, B.; *La fuerza del amor*, pág. 22.

<sup>24</sup> “ [...] el amor nunca está ocioso, sino en continuo movimiento como la llama está siempre echando llamaradas acá y allá; y el amor cuyo oficio es herir para enamorar y deleitar, y como en la tal alma está en viva llama, está arrojando sus heridas, como llamaradas ternísimas de delicado amor, ejercitando jocunda y festivamente las artes y juegos del amor”, *Llama de amor viva y poesía espiritual*, Edaf, Madrid, 1994, pág: 35.

Esta fuerza se presenta todavía con más ímpetu en las religiones<sup>25</sup>. En el cristianismo la importancia del amor trasciende al punto álgido de toda experiencia humana posible puesto que Dios es la manifestación del amor en la Tierra a través de su hijo, Cristo, muerto en la cruz. El credo cristiano asume de tal manera la fuerza del amor que se asienta en el convencimiento de que antes de nacer todos somos producto de un amor infinito. Las consecuencias filosóficas son de una importancia extraordinaria porque desdice uno de los principios más sólidos del pensamiento contemporáneo. El entonces teólogo J. Ratzinger, y después Papa Benedicto XVI, lo expresa con una firmeza y sencillez que deslumbra a cualquier mente con un atisbo de profundidad, respeto y seriedad humana e intelectual:

“Él me amó primero, antes de que yo mismo fuese capaz de amar. Fui creado sólo porque ya me conocía y me amaba. Así que no he sido lanzado al mundo por azar, como dice Heidegger, ni me veo obligado a advertir que voy nadando por ese océano, sino que me precede un conocimiento, una idea y un amor que constituyen el fundamento de mi existencia. Lo importante para cualquier persona, lo primero que da importancia a su vida, es saber que es amada. Precisamente quien se encuentra en una situación difícil resiste si sabe que alguien le espera, que es deseado y necesitado. Dios está ahí primero y me ama. Ésta es la razón segura sobre la que se asienta mi vida, y a partir de la cual yo mismo puedo proyectarla”<sup>26</sup>.

El razonamiento de Ratzinger puede servir a creyentes y no creyentes porque justifica la ineludibilidad del amor desde la presencia de Dios. A su vez, habla de un principio humano por el cual toda persona llega a ser tal cuando es amada y quien no alcanza este anhelo se convierte simple y llanamente en carne de terapeuta o, como suele decir J. L. Marion, en un *castrado trascendental*<sup>27</sup>. Aquí está, por tanto, la actualidad como la necesidad del amor. Otra cosa muy distinta es poner en conceptos filosóficos dicha actualidad y necesidad, objetivo de esta investigación.

---

<sup>25</sup> Destacamos el cristianismo porque es, por historia, la religión más importante de Europa. Pero en el mundo actual, donde todo está en contacto, no es posible hablar sólo de una religión. Tampoco es posible olvidar las religiones originarias de China, el confucianismo y el taoísmo, conocidas como sapienciales, y las religiones originarias de la India, hinduismo y budismo, también llamadas místicas. Ahora bien, las religiones proféticas o monoteístas, islamismo, judaísmo y cristianismo contienen un punto que las hace tener una fuerza y una atracción especial, y el cristianismo lo destaca por encima de las otras dos confesiones monoteístas, y es que la relación entre Dios y el sujeto religioso, el creyente, se da de una forma directa a través de los asuntos mundanos; la salvación está en la Tierra, de ahí el símbolo de la cruz que implica el sufrimiento. Por el contrario, el hinduismo o budismo se centran en la oración meditativa que tiene como objetivo abstraerse del mundo circundante, y no se da, por tanto, una relación personal con un ser trascendente.

<sup>26</sup> RATZINGER, J.; *Dios y mundo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2005, pág. 20. Trad. R. Blaco.

<sup>27</sup> Cfr. MARION, J-L.; *El fenómeno erótico*, Ed. Litterales, Buenos Aires, 2005. Trad. S. Mattoni.

Respecto al concepto e idea de justicia estamos en las mismas que con el término *amor* porque es equívoco y polisémico, pero con una clara diferencia: localizar su presencia en la Historia de la filosofía no es tarea difícil, aunque sí su interpretación. Hay que recordar cómo los debates entre los sofistas más destacados, Protágoras, Trasímaco, Calicles o Antifonte tenían como tema principal de debate la propia justicia. Además, son históricos los intentos de Sócrates por destronar todas las concepciones de índole sofística respecto al tema<sup>28</sup>. Aunque no fue hasta Platón, con la publicación de sus *Diálogos* y su *República*, cuando la justicia se alzó como el elemento clave de todo su edificio filosófico. Es la responsable de que en la ciudad, en la polis, se dé una estabilidad y una paz lo suficientemente fuertes para que cada ciudadano pueda cumplir la función que le ha sido asignada según su conocimiento, preparación y el tipo de alma que posea. Todo ello sólo es posible a través de la educación, de la *paideia*, que será la responsable de ordenar la ciudad a partir de una noción de *justicia funcional*<sup>29</sup>. Ahora bien, el estudio sistemático de la justicia lo encontramos en Aristóteles. Tanto en la *Política* como en la *Ética a Nicómaco* lo aborda de forma precisa. Pero es en ésta última, y en su Libro V donde habla de ella calificándola, ahí es nada, como la virtud perfecta, en la que todas las demás están contenidas:

“[...] en la justicia se dan juntas todas las virtudes. Es la virtud más perfecta porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede usar de la virtud para con otro, y no sólo en sí mismo [...] el gobernante se encuentra, desde luego, en relación con otros y en comunidad. Por lo mismo, también la justicia es, entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los otros; hace, en efecto, lo que conviene a otro, sea éste gobernante o compañero. El peor de los hombres es el que usa la maldad incluso consigo mismo y con sus amigos; el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro, porque esto es difícil de hacer. Esta clase de justicia no es, por tanto, una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria a ella no es una parte del vicio, sino el vicio total”<sup>30</sup>.

Que sea la justicia la virtud perfecta significa que es una *disposición* para llevar a cabo el conjunto de acciones por parte de un sujeto, de una persona o de un ciudadano. Las consecuencias son buenas para uno mismo, para aquel que las ejecuta. Lo esencial es que benefician al otro. Por tanto, esta virtud se aplica en la convivencia, en la

---

<sup>28</sup> CALVO, T.; *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, págs. 74-86.

<sup>29</sup> Cfr. PLATÓN.; *La República*, Alianza, Madrid, 2001. Trad. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano.

<sup>30</sup> ARISTÓTELES.; *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, págs. 71-72. Traducción y edición bilingüe a cargo de M. Ararujó y J. Marías.

constitución y formación de las sociedades para que sus componentes vivan en paz dentro de una estabilidad económica, jurídica y política. Sólo de esta forma podrá ser alcanzado el anhelo entre los anhelos: la felicidad. Desde sus orígenes la justicia ha manifestado una finalidad clara: producir una organización social deseable. ¿No es, por tanto, de extrema actualidad y necesidad repensar los efectos de la justicia en el seno del mundo y de la sociedad presente? Al igual que el amor, la justicia muestra un aspecto, un rostro jánico, doble, puesto que transforma la realidad personal e individual de cada uno de nosotros. No obstante, la mencionada transformación sólo adquirirá forma si proyecta su acción a los demás.

Hoy la justicia es un término muy utilizado y trabajado en el contexto de la globalización. Este fenómeno está alterando y modificando parte de los conceptos tradicionales económicos, políticos y sociológicos, y la justicia también debe replantearse para dar cuenta de la nueva circunstancia que estamos viviendo. En el panorama filosófico contemporáneo no se puede hablar de qué deba entenderse por justicia si no se pasa por el tamiz de Rawls y su obra *Teoría de la justicia*. Al principio de su escrito, y para entender la magnitud del tema, dirá: “*La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento*”<sup>31</sup>. Aristóteles y Rawls, aunque por motivos diferentes, califican a la justicia de primera virtud, es decir, la perfecta y suprema. Otro tema que nos hace ser conscientes de la justicia es la necesidad de una *justa* redistribución de la riqueza entre el primer, segundo y tercer mundo, incluso se comienza a mentar la existencia de un cuarto. Pero lo importante es que se habla del *justo* reparto de los recursos con los que hoy cuenta el mundo y que no tiene acceso un parte importante de la población. Alcanzar esta meta es, por tanto, una cuestión de justicia<sup>32</sup> sin olvidar los otros tipos de justicia, la reparatoria que tiene que ver con el daño y la conmutativa que se encarga de la deuda.

---

<sup>31</sup> RAWLS, J.; *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pág. 19. Trad. M. D. González.

<sup>32</sup> Cfr. NUSSBAUM, M.; *Las fronteras de la justicia*, Paidós, Barcelona, 2007. Trad. R. Vilà y A. Santos; WALZER, M.; *Las esferas de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997. Trad. H. Rubio.

#### 1.4. Nuestro contexto vital (documentos eclesiales y huella de Ricoeur)

Para hablar de justicia resulta ineludible acudir a los escritos y reflexiones que ha publicado la Iglesia en el siglo XX. Es uno de los temas que traspasa todo su mensaje. Podemos trazar un hilo conductor que va desde León XIII hasta Francisco. Contamos con cuatro documentos eclesiales que pueden hallar luz en este complejo tema. Nos referimos a las encíclicas de Juan XXIII, *Mater et Magistra* y *Pacem in terris*, de Pablo VI la *Populorum progressio* y de Juan Pablo II la *Sollicitudo rei socialis*. Todas ellas responden, y dejan constancia de ello, que la justa distribución de la riqueza mundial es el gran desafío del futuro; en su momento, del siglo XX, ahora, del siglo XXI. No cabe duda que un gran número de los problemas que inundan la tierra provienen de esta situación que todavía hoy no tiene apariencia de poder encontrar una solución creíble, real y factible.

Ahora bien, ¿podemos entender el amor y la justicia de forma separada? ¿Pueden unirse? ¿Son un buen complemento o, simplemente, se contradicen? Si son realidades susceptibles de entablar un diálogo, ¿qué función pueden desempeñar en el mundo actual? ¿Pueden influir en la ética y en la política? Para responder a estas preguntas debemos recurrir, sobre todo, a un filósofo: Paul Ricoeur<sup>33</sup>. Estamos ante un pensador clave de la segunda mitad del siglo XX. Además será uno de los representantes de la tradición en la que vamos a situar a Ortega: la fenomenología hermenéutica. Pero la razón principal de traerlo a colación es que en su escrito *Amor y justicia* relaciona los dos conceptos desde el plano de la ética y la filosofía política. Ahí intenta establecer las mediaciones posibles que los vinculen, ya que el amor “*necesita la mediación de la justicia para entrar en la esfera práctica y ética; la justicia necesita de*

---

<sup>33</sup> Ricoeur será uno de los interlocutores de la voz constante de esta investigación y no es otra, lógicamente, que la de Ortega. La pretensión y la razón que queremos seguir no es la mera erudición y repetición de las citas y textos orteguianos, que, claro está, utilizaremos, pero que no será la intención exegética principal, dado que es necesario, más que nunca, establecer un diálogo entre los clásicos del pensamiento. Ello no responde, a mi juicio, a una decisión y elección autónoma y personal, sino a una obligación que se desprende del *ethos* mismo del tiempo vivido, en la medida en que hoy sólo pueden alcanzarse las orientaciones y soluciones posibles en el mundo actual si no vienen precedidas de un diálogo en que se contrasten varias perspectivas. Ya Gadamer atisbó esta cuestión cuando estableció la importancia que tenía para la hermenéutica la fusión de horizontes en su obra *Verdad y método*.



*la fuente del amor para evitar caer en una simple regla utilitaria*<sup>34</sup>. Especialistas en el pensamiento del filósofo francés aplican su gran legado a cuestiones tan cotidianas como la familia. Para revitalizarla acude a la dialéctica entre amor y justicia que definen muy bien el fin y el objetivo de cada una de estas dos dimensiones:

“Para que la vida familiar sea un espacio adecuado en la personalización del amor es necesario plantear la vida familiar no sólo en términos de justicia. Entre el amor y la justicia se genera una función mediadora de la familia que hace de ella una institución muy especial [...] No es nada fácil porque si hay amor sin justicia, entonces será puro sentimiento sin respeto y reconocimiento mutuo. Si sólo hay distancia, respeto y separación calculada tampoco hay donación mutua ni crecimiento personal. ¿Cómo conseguir la distancia justa? Paul Ricoeur realiza una reflexión interesante sobre esta cuestión en su libro *Amor y justicia*; nos presenta la ética de la justicia precedida por la regla de la equivalencia y la ética del amor precedida por la regla de la gratuidad o, como él llama, ‘superabundancia’<sup>35</sup>.

Dejando de lado el objeto de reflexión de la cita, la familia, puede observarse cómo el amor y la justicia se presentan con funciones y objetivos distintos, pero que es posible trazar una mediación entre ambas, ya que las carencias del amor se complementan con las virtualidades de la justicia y viceversa. Ricoeur planteará la dialéctica entre ambos conceptos a partir del significado de la Regla de Oro que es la representación de la equivalencia propia del reino de la justicia y el Sermón de la montaña o las Bienaventuranzas en las que Jesús traspasa toda idea de equivalencia para situarse en una nueva lógica, la del “don” o “superabundancia” propia del amor presente en los Evangelios. Aquí está el órdago planteado: ¿cómo hacer que entren en diálogo?<sup>36</sup>. Ahora bien, el punto de partida para iniciar este cuerpo a cuerpo es diáfano, y de dicha claridad podemos vislumbrar la importancia que pueden tener tanto para la ética como para la política, puesto que ambas se dirigen al reino de la *acción*. Ésta “*los reivindica*”<sup>37</sup> por igual, puesto que ética y política están centradas en la acción humana para transformarla en acción sensata, concepto clave para la razón histórica.

De esta forma podemos identificar las consecuencias que pueden acarrear el amor y la justicia en el campo de la razón práctica. Solemos pensar que los grandes

---

<sup>34</sup> DOMINGO, T.; “Introducción” a RICOEUR, P.; *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid, 2001, pág: 9. Trad. T. Domingo.

<sup>35</sup> DOMINGO, A.; *Ética de la vida familiar*, Desclée, Bilbao, 2006, pág: 72.

<sup>36</sup> Será uno de los objetivos de la investigación que vendrá de la mano de Ortega en diálogo con el propio Ricoeur y con autores tan dispares como Nietzsche, Marion, Platón, Aristóteles o el propio Hegel.

<sup>37</sup> RICOEUR, P.; *Amor y justicia*, pág: 24.

cambios sociales se deben a estructuras complejas y difíciles de comprender. Tanto es así que los grandes virajes producidos en la historia son calificados de extraordinarios. A fuerza de observar el sentido y el transcurso de aquello que se escenifica en el teatro de la vida humana, nos damos cuenta que no dependen de situaciones complejas, sino más bien de elementos sencillos, aunque de una gran profundidad<sup>38</sup>. Y es aquí donde emerge la figura de Ortega. Espectador entre espectadores. Observador de lo nimio, de lo que se nos cuela en la vida sin reparar en ello y que va cimentando nuestro sentido existencial. El pensador español nos enseña a toparnos con aquello que nos hace ser lo que somos:

“Lo que pensamos y lo que hacemos es resultado y fruto de un *clima sentimental* que traemos al mundo, de una intuición o sensación primaria, *simiente de todo lo demás*. Conviene que abandonemos la creencia de que los cambios históricos decisivos provienen de grandes, solemnes acontecimientos, de inventos ilustres, de guerras gigantescas. Nada de eso [...] para que el panorama vital varíe radicalmente, no son menester grandes guerras, pavorosos cataclismos, mágicos inventos; *basta con que el corazón del hombre* incline su sensitivo vértice hacia un lado o hacia otro del horizonte, hacia el optimismo o hacia el pesimismo, hacia la heroicidad o hacia la utilidad, hacia la lucha o hacia la paz”<sup>39</sup>.

Ortega no está hablando de cualquier cosa, sino que ese “clima sentimental” significa la raíz de todo lo demás, la “simiente”, el alimento, aquello que nutre y oxigena nuestra vida. Y todo cambio, ya sea económico, histórico o social no es comparable al que se da en nuestros corazones. En consecuencia, entra en escena la idea clave para entender lo que plantea Ortega por amor y sus innumerables y radicales efectos, tanto personales como sociales. Será el responsable de parte de lo que llevemos a cabo porque la ética orteguiana se centra en la acción humana<sup>40</sup>. Debemos analizar, pues, cuál es la función, el papel y el peso que ejerce en el seno de la obra de Ortega. Sólo siendo conscientes del papel que juega podremos entender su relación con la justicia. Los grandes cambios económicos, históricos y sociales podrán florecer por una revolución de la *philia*, de la dimensión interna y personal, pero desde una guía y un orden claro que la justicia proporciona.

---

<sup>38</sup> Stefan Zweig, en un artículo memorable sobre la madre de Nietzsche, apunta: “Siempre el gesto que más se olvida de sí mismo es el más hermoso y humano; siempre las emociones profundas proceden de lo más sencillo, de lo llano y objetivamente verdadero”, “Mater Dolorosa” en *Tiempo y mundo*, Editorial Juventud, Barcelona, 2004, pág: 49. Trad. J. Fernández.

<sup>39</sup> *Para un museo romántico*, OCT04, II, pág: 626.

<sup>40</sup> LASAGA, J.; *Figuras de la vida buena*, Enigma, Madrid, 2006, pág: 12.

## Capítulo 2

### CUESTIONES DE MÉTODO

Para plantear un método adecuado que pueda abrirnos perspectivas y que relacione los conceptos claves de esta investigación, previamente necesitamos plasmar el concepto que articula todo el pensamiento orteguiano, sin la cual es imposible entender cualquier noción desarrollada por el pensador español, a saber: la vida humana. El amor y la justicia serán momentos y realidades que conforman la vida humana. Por su parte, la razón histórica representa el modelo de razón que se deriva del concepto mismo de vida humana. Con la razón histórica estamos ante un nuevo arquetipo y ejemplo de persona pensado para afrontar la crisis moral, de principios y valores de la cultura occidental. Lo que se conoce como la pérdida de *sentido* de la existencia humana.

Para entender estas cuestiones vamos a dividir el capítulo en tres partes. En primer lugar, se expondrá la metafísica orteguiana centrada en la idea primordial de todo el sistema como es la vida humana, fundamental para entender cómo se van analizar la justicia y el amor y así ponerlas en relación con la razón histórica. Este propósito es preguntarnos si estamos ante un nuevo modelo de razón, de antropología y de ética y si, en definitiva, Ortega representa un nueva forma de entender a la persona humana<sup>41</sup>. En segundo lugar, se van a exponer las etapas en las que se divide el pensamiento y la obra orteguiana, ya que para dar razón de la justicia y también del amor se llevará a cabo desde dichas etapas, para ver la intensidad, la presencia y la evolución de cada concepto en la obra de Ortega. Y en tercer lugar, plantear la dimensión o plataforma desde la que poder interpretar unificadamente la justicia y el amor desde de la *razón histórica*.

---

<sup>41</sup> Cuestiones todas ellas que se irán dilucidando en el transcurso de los capítulos de este trabajo.

## 2.1. La vida humana como principio radical

En todos los sistemas filosóficos hay un principio del que dependen todos los demás sin el cual ni existirían ni tendrían sentido. Ortega no es una excepción; alza a la vida como un valor en sí, principal y fundante. Dilthey, Goethe, Nietzsche o Simmel son una influencia decisiva para esta convicción<sup>42</sup>. En Ortega todo se adquiere forma y realidad por y para la vida porque es constante decisión. Necesita de una firme atención, de ahí la importancia del cuidado de ella y de qué programa o proyecto le ofrezcamos:

“La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella.

La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que *el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia*. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. Y lo más grave de estos quehaceres en que la vida consiste no es que sea preciso hacerlos, sino, en cierto modo, lo contrario; quiero decir, que nos encontramos siempre forzados a hacer algo pero no nos encontramos siempre forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación. Antes que hacer algo, tiene cada hombre que *decidir*, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir”<sup>43</sup>.

Si tuviéramos que elegir un texto representativo de los muchos que encontramos en la vasta obra de Ortega que expongan en unas líneas la raíz y el sentido de su pensar elegiríamos sin dudarle el que acabamos de citar. Contiene la fundamentación básica de todo lo demás, ya que a partir de aquí todo es operativo y comienza a tener sentido. El punto de partida es que nos vemos en la vida sin esperararlo. Lo verdaderamente importante estriba en que sí elegimos la forma, la orientación y el sentido que le queremos dar a la vida, es decir, de nosotros depende a través de una serie de decisiones autónomas y personales. Pues bien, aquí está la cimentación filosófica de un tema tan espinoso y pertinente como el de la libertad en tiempos muy poco favorables a asumir

---

<sup>42</sup> CERREZO, P.; *La voluntad de aventura*, págs: 54-55.

<sup>43</sup> *Historia como sistema*, OCT06, VI, pág: 47 (subrayados nuestros).

grandes conceptos y principios en los que todo se confunde y trabuca<sup>44</sup>. Es, pues, toda una tarea que nadie puede hacer por otro distinto a sí mismo. Ortega destaca que la historia, el destino de cada cual, su vida, es obligación; hay que dar cuenta de ella, querámoslo o no, y ésta es una tarea que debe hacerse a través de la idea de proyecto:

“No es que en la vida se hagan proyectos, sino que toda vida es en su raíz proyecto, sobre todo si se galvaniza el pleno sentido balístico que reside en la etimología de esta palabra. Nuestra vida es algo que va lanzado por el ámbito de la existencia, es un proyectil, sólo que este proyectil es a la vez quien tiene que elegir su blanco. Nuestra vida va puesta por nosotros a una u otra meta [...] Por esta razón nada califica más auténticamente a cada una de las personas que conocemos como la altura de la meta hacia la cual proyecta su vida. La mayor parte rehuye el proyectar; lo cual no es menos proyección. Van a la deriva, sin rumbo propio: han elegido no tener destino aparte y prefieren diluirse en las corrientes colectivas [...] Pero la altanería de los proyectos tiene algunos inconvenientes. Cuanto más elevado sea el módulo de vida a que nos pongamos, mayor distancia habrá entre el proyecto –lo que queremos ser- y la situación real –lo que aún somos. Mientras llevemos clara la partida doble que es toda vida – proyecto y situación- sólo ventajas rinde la magnanimidad”<sup>45</sup>.

Más adelante, Ortega añade el papel del europeo en su metafísica, movimiento que significará toda una constante en su forma de entender la filosofía:

“[...] el europeo es de todos los hombres conocidos, hoy y ayer, el que más se entrega. Ni el asiático ni el grecorromano han sentido tan esencialmente la vida como misión, como servicio a algo, más allá de él mismo. Por esta razón ha sido el más creador. Vivir para él consistía en hacer cosas. El estoico aguanta con dignidad la vida; es decir, el destino, que ve, por tanto, como un poder cósmico externo a él, tal cual la roca al mar, que la bata. 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”<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Hoy asistimos a un juicio en torno a la libertad que suele confundirse con una dejación de funciones, tanto familiares, personales o sociales. La libertad sólo tiene sentido si se libera de toda carga y cuando se vislumbra en el horizonte algún deber o responsabilidad se traduce, automáticamente, como un atentado a la libertad personal. Por el contrario, en Ortega encontramos, “después” de la modernidad y “entre” la post-modernidad, una radical justificación de la libertad en el seno mismo de la idea que articula toda su filosofía: la vida humana. Además, puede combatir, cuerpo a cuerpo, con el relativismo imperante en todos los ámbitos del saber.

<sup>45</sup> *El hombre a la defensiva*, OCT04, II, págs: 736-737. En *Meditaciones de la técnica* añade ante un público de estudiantes universitarios: “Si recapacitan ustedes un poco hallarán que eso que llaman su vida no es sino el afán de realizar un determinado proyecto o programa de existencia. Y su “yo”, el de cada cual, no es sino ese programa imaginario. Todo lo que hacen ustedes lo hacen en servicio de ese programa. Y si están aquí ahora oyéndome es porque creen, de uno u otro modo, que hacer eso les sirve para llegar a ser, íntima y socialmente, ese yo que cada uno de ustedes siente que debe ser, que quiere ser [...] Mas precisamente porque el ser del hombre no le es dado, sino que es, por lo pronto, pura posibilidad imaginaria, la especie humana es de una inestabilidad y variabilidad incomparable con las especies animales. En suma, que los hombre son enormemente desiguales, contra lo que afirmaban los igualitarios de los últimos siglos y siguen afirmando los arcaicos del presente” (OCT05, V, págs: 570-572).

<sup>46</sup> *Ibid.*, pág: 748.

El proyecto que se elige desde la *libertad* es el responsable de trazar el sentido de nuestra vida. Este sentido no se establece en la filosofía orteguiana a partir de un idealismo-subjetivismo radical, sino que más bien el proyecto está encarnado en la situación en la que cada persona se ve inmersa y es, precisamente, lo que llamamos circunstancia. En este pensamiento estamos en una perenne *ida y venida* de los rasgos más definatorios de la historia de la filosofía, dado que el yo pensante –rasgo, entre otros, de la modernidad filosófica- adquiere importancia, pero sin ser la fuerza legitimadora, o la realidad –*noción estrella de la antigüedad* y de Grecia- tampoco se alza como la representante del hacer filosófico. *La vida en Ortega* es la responsable de aunar los dos polos que han dominado a filósofos y épocas diferentes entre sí y lo hace a través del proyecto que se entiende como *misión*. En este punto está la clave para asumir del pensador español lo esencial para afrontar y estar a la altura de los tiempos. ¿Por qué?

Si recurrimos al uso de la etimología de la palabra *misión* como del significado de la misma veremos que una de sus muchas acepciones implica una obra que una persona o colectividad se sienten obligadas a realizar, cuya expresión en castellano solemos nombrarlo como empresa, encargo, encomienda, labor, tarea o trabajo. Todas ellas denotan una atención y responsabilidad, un cuidado por todo aquello que se hace; por tanto, se nos presenta una noción de libertad, a raíz de la noción de vida, que se aleja de todo raquitismo moral, de todo debilitamiento en forma de relativismo que inunda gran parte de los ámbitos y debates intelectuales. Para afrontar esta situación Ortega recurre a un concepto polémico que, a menudo, no se ha entendido tanto en el alcance como el significado que se le ha querido dar y es el de *vocación*<sup>47</sup>.

Para que el proyecto elegido sea constante y sólido se requiere de una necesidad interna, de una llamada, que nos haga intuir que sin la realización de aquella nuestra vida no tiene sentido. La vocación coincide con la gama de oficios o profesiones que la sociedad ofrece. En cambio, la gran paradoja consiste en que la mayoría de personas no desarrollan un trabajo vocacional, consecuente con sus anhelos y aspiraciones, es decir, ejercen sus profesiones sin identificarse con aquello que están realizando. Ahora bien, lo

---

<sup>47</sup> Uno de los conceptos claves de la filosofía orteguiana es el de vocación. Sin él no podríamos entender muchos de los conceptos que se manejan a lo largo de toda la obra.

que el primado de la vida indica es, junto a la necesidad de un proyecto acompañado de la vocación, que todo el conjunto de saberes dominadores en la sociedad como son hoy tanto la ciencia como la técnica dependen única y exclusivamente de la vida:

“[...] no hemos venido a la vida para dedicarla al ejercicio intelectual, sino, viceversa, porque estamos queriéndolo o no, metidos en la faena de vivir, tenemos que ejercitar nuestro intelecto, es decir, tener las nuestras. No es, pues, la vida para la inteligencia, ciencia, cultura, sino al revés: la inteligencia, la ciencia, la cultura, no tienen más realidad que la que les corresponda como utensilios para la vida. Creer aquello es caer en el vicio intelectualista, que ha sido causa varias veces en la historia del fracaso de la inteligencia [...] La idea nuestra niega que la inteligencia, la intelectualidad, sea un deber del hombre. Se contenta con mostrar que el hombre para vivir tiene que pensar, gústele o no”<sup>48</sup>.

No está apostando por una vuelta a la naturaleza en la que la técnica y el progreso de la ciencia no sean más que unos vestigios del pasado. Todo lo contrario. Ve en el desarrollo de la ciencia una de las claves para el bienestar de millones de personas como pasa en Europa. Pero lo que sí dice es, en forma de advertencia, que si la vida es el principio del que dependen todas las demás instancias, también la ciencia y la técnica<sup>49</sup>.

Así pues, la vida desde Ortega y Gasset requiere proyecto, quehacer, pero desde la tranquilidad y el sosiego, desde la soledad<sup>50</sup>, tan importante para hacer balance de todos los pasos que vamos dando. Lo que inventamos y fantaseamos debe estar al servicio de la vida. Nótese, por un momento, que este razonamiento es el que alcanzamos a vislumbrar cuando estamos ante experiencias, no sólo límite, sino en aquellas situaciones ante las que las diferentes vicisitudes de la vida nos llevan a practicar una *epojé*, un paréntesis para que nos ayude a comprender los pasos ya dados. El proyecto es el concepto que impide caer en la vacuidad a la que estamos sometidos. Aquel que tiene un proyecto presta atención y cuidado a su vida. Sin embargo, esta predisposición requiere tiempo, esperanza y responsabilidad. Sólo cuando degustamos

---

<sup>48</sup> *En torno a Galileo*, OCT06, VI, pág: 438.

<sup>49</sup> No es coherente que la sociedad, y somos testigos de excepción, funcione de espaldas a la propia vida. ¿Cómo es posible que los abogados, psicólogos y psiquiatras se hayan convertido en el gremio más solicitado? La depresión, la melancolía, la ansiedad y la desconfianza se alzan como reyes imposibles de destronar. Todo lo que producimos y hacemos debe ser consumido más rápido que el tiempo que se emplea para producirlo y hacerlo.

<sup>50</sup> La soledad es uno de los dos pilares que definen y estructuran la vida humana. El otro, la compañía, la aparición del otro que yo, con sus diferentes modalidades: una, la perspectiva social que, a juicio de Ortega, automatiza a la persona a través de los *usos*; la otra, el amor.

las cosas encontramos su por qué y, por ende, su sentido y sustancia<sup>51</sup>. Por tanto estamos ante un pensamiento que se dedica a reflexionar sobre todas aquellas dimensiones y realidades que afectan y constituyen la vida de cada cual desde su ser personal. Elementos como el amor y la justicia inciden constantemente en el desarrollo diario de la vida, puesto que son realidades que la configuran. Con Ortega, inspirándonos en su escritura, podremos entender y hacernos cuestión de estas perspectivas ineludibles.

García Morente vio con claridad cómo este propósito se cumplía en el pensamiento orteguiano de principio a fin:

“Únicamente la reflexión filosófica enuncia en conceptos claros y distintos el objeto universal, la totalidad de la vida humana. Ahora bien: esto es lo que don José ha hecho entre nosotros. Ha hecho filosofía auténtica. Y, por haberla hecho, ha incorporado el pensamiento español a la corriente del pensamiento universal [...] El pensador es, en efecto, el hombre que ha tomado por oficio la tarea de pensar; es decir, de representarse uno tras otro los problemas primarios de la vida y del ser, de reducirlos a términos claros y describir con pulcritud lo que percibe interiormente”<sup>52</sup>.

Con el desarrollo orteguiano de la vida humana, ¿estamos ante un nuevo paradigma para la comprensión de lo humano? ¿Estamos ante una nueva antropología? ¿Qué clase y noción de persona defiende Ortega? ¿Qué lugar juega y ocupa el aspecto emocional y sentiente en la vida personal? ¿Estaremos ante un reclamo de lo corporal y noérgico para la constitución de lo formal, esto es, de la perspectiva de la justicia? Y el amor, ¿qué papel juega en la constitución de la vida personal y social? ¿Y para la constitución misma de la justicia? ¿Cuál es la función de la razón histórica en todas estas cuestiones? ¿Podrá dar respuesta a la crisis en la que se encuentra el hombre actual desde la inspiración del amor y de la justicia? Para responder a todo ello necesitamos

---

<sup>51</sup> Si se me permite, me gustaría como bilingüe hacer notar cómo en las expresiones más cotidianas se expresan ideas filosóficas trascendentales. Por ejemplo, en valenciano existe una expresión que se repite una y otra vez en los contextos culinarios y es que tanto al preparar como al probar el cocido –en valenciano, puchero- guisados, o el caldo mismo de la paella decimos: “¡Mira quina sustancia que te!” (¡Mira qué sustancia tiene!). Pero lo importante aquí es caer en la cuenta de que aquellos manjares calificados de “*qué sustancia*” guardan una relación y es el gran tiempo utilizado para prepararlos, la atención y los diferentes cuidados que se les dispensa. Cuando comemos de esta forma, pues, podemos averiguar la esencia de un plato sin la necesidad de que nadie nos lo explique. La filosofía de Ortega se va a presentar como una teoría general de la vida humana, ya que “*vida humana que es siempre la de alguien y, más precisamente dicho, es siempre la mía –la mía de un yo que soy yo o que eres tú o que es él-; por tanto, la teoría de la vida humana es, por lo pronto, teoría de la vida personal*”, *Una interpretación de la historia universal*, OCT09, IX, pág: 1254.

<sup>52</sup> GARCÍA MORENTE, M.; *Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset*, págs. 271-273.



reconstruir el camino, la estrategia y el método para analizar y estudiar los conceptos a analizar: la justicia, el amor y la razón histórica.

## 2.2. Etapas del pensamiento orteguiano

Las estrategias, los caminos y métodos a seguir pueden ser distintos y variados. Pero suelen haber formas de análisis más compartidas y genéricas. De este tipo podemos encontrar *tres posibilidades*. En primer lugar, podemos aplicar un proceder *cronológico*, es decir, seguir un concepto o idea en todo su transcurso vital, desde su nacimiento y desarrollo hasta su plena madurez. Observar, pues, su génesis y a partir de ahí sus diversas fluctuaciones. En segundo lugar, encontramos el método *sistemático*. Éste consiste en analizar los diferentes conceptos y dimensiones que engloban y rodean la idea a estudiar. Ver, en síntesis, los componentes y ramificaciones de aquello que se investiga. Y en tercer lugar, el método *circular*. Se aplica cuando a partir de una determinada fecha o de un texto en concreto cobra significación el concepto a estudiar, y es a partir de esa interpretación y perspectiva a partir de la cual los otros textos cobran pleno sentido y significado.

En los trabajos de Ferrater Mora, se aplica una división que ha sido utilizada y aplicada en otros escritos, iniciando su división en un período que califica de *neokantiano* que va desde 1902 hasta 1910 o el segundo, calificado de *raciovitalista*, de 1910-1923 para iniciar otro tiempo bajo la influencia de Heidegger...<sup>53</sup>. Ahora bien, si hay una obra que ha desmenuzado a conciencia el pensamiento orteguiano es, junto a *La voluntad de aventura* de Pedro Cerezo, *El sistema de Ortega y Gasset* de Ciriaco Morón<sup>54</sup>. Ahí se indican tres fechas clave en la evolución del pensamiento orteguiano, 1914, 1920 y 1927, dividiéndose en cuatro etapas: 1908-1914; fusión del formalismo neokantiano con la teoría de los valores de Scheler, 1914-1920; fusión del culturalismo con la filosofía de la vida en un sentido biológico por influencia principal de Spengler, 1920-1927; y finalmente, la huella de Heidegger.

---

<sup>53</sup> Cfr. FERRATER MORA, J.; *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1958.

<sup>54</sup> MORÓN ARROYO, C.; *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1966.

Compartimos con Nelson Orringer que el mismo estilo de ensayo como método del filósofo español, como la manera de hacer y afrontar la filosofía y todas sus problemáticas, se resisten a cualquier intento de esquematismo prefijado, que no quiere decir que se deje de lado el rigor analítico y conceptual:

“Ortega subordina la voluntad de sistema al afán de verdad. En la práctica, si el espectáculo de la vida que contempla a menudo desborda los esquemas mentales, hay que evitar empobrecer el pensamiento de Ortega con silogismos que le vengán estrechos. Conviene que lo describamos tal y como se nos da en su exuberante inmediatez”<sup>55</sup>.

Por esta razón, ofrecemos *otra* clasificación. Puede dar la sensación que con Orringer dejábamos de lado la posibilidad de presentar a Ortega sin clasificación y, a continuación, ofrecemos otra. Sin embargo, la que vamos a desarrollar está pensada, no desde una postura o cosmovisión filosófica, sino desde unos momentos biográficos determinados que son claves para comprender toda su obra. Si algo nos enseñó fue precisamente que la vida configura el mismo ejercicio filosófico. Éste sólo es un instrumento para entender lo que nos pasa, aquello que hacemos y esperamos, para establecer “*normas para vivir, ideas para orientarse*”<sup>56</sup>. Nada más.

Si quisiéramos aplicar un *conocimiento “express”* al pensamiento de Ortega para ver las claves y el sentido de su escritura, podríamos utilizar los tres viajes que hizo a la Argentina, en 1916, 1928 y 1939. En ellos se resume todo su recorrido, todo su clima vital y temple moral. Tanto es así que para especialistas de primer orden, 1928 marca lo que se conoce como *segunda navegación*, y parte en dos la vida del pensador:

“ [...] coinciden con momentos críticos en sus aspiraciones españolas. El primero tiene lugar después de sus intentos de regeneración de la vida política española, que llevarán a la postura definida en *El Imparcial*; el segundo coincide con las huelgas de los estudiantes universitarios contra la dictadura de Primo de Rivera, y que desembocarán, a su vuelta, en la renuncia temporal a la cátedra; el tercero significa el puerto de reposo efímero y la voluntad de permanencia en un azaroso exilio”<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> ORRINGER, N.; *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979, págs: 21-22.

<sup>56</sup> LASAGA, J.; *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pág: 81.

<sup>57</sup> MOLINUEVO, J.L.; *Para leer a Ortega*, págs. 152-153.

Por ello, vamos a dividir la vida de Ortega en tres épocas o momentos que giran en torno a esas tres fechas: época pre-republicana, época republicana y época post-republicana. La elección no responde a una añoranza por lo que fue y no pudo ser la II República, llena de contradicciones y atavismos que Ortega no dejó de recordar y que posteriormente llevaron a su colapso. A finales de la década de los 20 y principios de los 30, Ortega se encuentra en un momento clave de su vida, porque lo era para su circunstancia, para España. Esta se posicionaba en la encrucijada de asumir un cambio que la llevara a engancharse a un tren llamado Europa. Para ello Ortega ofrece su vida y su tiempo que es clave para discernir entre los adalides que vociferan críticas y cambios de rigor sin mancharse los manos, sin *mojarse*, y aquellos que se ofrecen en cuerpo y alma a una empresa histórica.

Tenemos un testimonio excepcional que escenifica esta disposición a darse en cuerpo y alma: el *Manifiesto de la Agrupación al Servicio de la República*. Avisa con humildad y firmeza que la obligación de los intelectuales, de los profesores, periodistas, es dedicarse a la *cosa pública*, no por gusto, ni vocación política alguna, sino por una responsabilidad histórica. Tienen que dejar sus ocupaciones para invertir su tiempo al servicio de su país que está moribundo y requiere de cuidados paliativos. Encontramos a un Ortega pleno, deportivo y jovial en sentido nietzscheano del término, confiado en sus posibilidades, en aquello que escribe y enuncia. Es ahí cuando la lapidaria frase de “*Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo*” adquiere toda su fuerza y potencialidad.

Tres etapas que vienen constituidas desde las tres fechas que engloban sus tres partidas a la Argentina. Y precisamente se analizará cuál es la presencia y el recorrido del amor y la justicia en estas tres épocas.

- 1ª época: pre-republicana (1902-1928):

Este período se compone de dos momentos. El primero el que va de 1902 hasta 1916, aun siendo conscientes que hasta 1916, y como hemos expuesto en el capítulo 2, hay dos fechas claves como 1913, cuando se adentra en la fenomenología y 1914, cuando escribe las *Meditaciones del Quijote*. Este período podríamos calificarlo de

mocedad o juventud<sup>58</sup>. El segundo momento de esta primera época va desde 1916-1928, tiempo que calificaremos de *madurez*, tanto filosófica, humana como vital de Ortega. El reconocimiento nacional está ya consolidado y comienza a ser conocido en el extranjero. Es el tiempo de las consecuencias de la Primera Guerra Mundial y de la publicación de obras tan importantes como *España invertebrada* y *El tema de nuestro tiempo*, desembocando en la dictadura de Primo de Rivera que tanto le marcó.

- 2ª época: republicana (1928-1939):

Este período lo vamos a calificar de *plenitud*, aunque en esos años Ortega sufrió las mayores decepciones y pasó por momentos en los que su vida corrió auténtico peligro. En esta época se inicia la 2ª navegación, para muchos un antes y un después en su filosofía. Antonio Regalado llega a decir: “*El año 1929 marca el comienzo de una sustancial inversión intelectual por parte de Ortega en la investigación del problema del ser, impulsado por el revolucionario Ser y tiempo, obra que logró transformar la olvidada pregunta por el Ser en función de un análisis existencial del ser-en-el-mundo, de la existencia de lo Dasein o ser-ahí*”<sup>59</sup> Pero si 1928 y 1929 significan algo es, más allá de la influencia de Heidegger que ha sido estudiada y analizada, las implicaciones y repercusiones de *La rebelión de las masas*<sup>60</sup>, y de ahí nuestro calificativo de *plenitud*.

Obra que lo sitúa en el escenario internacional y mundial, con una visión global y unificada de su tiempo, con un análisis que muchos aplicaron y admiraron para

---

<sup>58</sup> Como sabemos, ningún especialista ha identificado el contacto de Ortega con la fenomenología y las *Meditaciones del Quijote* con su época de juventud, pero aquí queremos hacer coincidir las épocas con los tres viajes a Argentina. Para adentrarse en este tiempo de juventud hay tres obras fundamentales. Dos del propio Ortega: *Cartas de un joven español*, El Arquero, Madrid, 1983. Edición a cargo de Soledad ORTEGA y *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, El Arquero, Madrid, 1987. Edición a cargo de Laureano ROBLES. También el ineludible libro de MASSO LAGO, N.; *El joven Ortega. Anatomía del pensador adolescente*, Ellago, Castellón, 2006.

<sup>59</sup> REGALADO, A.; *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, pág: 127. Cabe decir que esta investigación comparte con la cita la importancia del año 1929 en la vida y obra de Ortega. Cosa bien distinta es afirmar que Heidegger es el motor de la obra de Ortega como se desprende de la cita. Precisamente lo que hace a Ortega ser considerado y tenido en cuenta fuera de nuestras fronteras a partir de 1929 es *La rebelión de las masas* y Heidegger no influyó para nada en este escrito. No se obvia la inmensidad del pensamiento heideggeriano, pero tampoco se desprecia el peso y la potencia de Ortega.

<sup>60</sup> Para entender esta obra se requiere leer y analizar con detalle *España invertebrada* y *Meditación de nuestro tiempo*, esto es, las diferentes conferencias que Ortega pronunció en su segundo viaje a la Argentina.

explicar una forma de vivir que iba a desembocar en el mayor desastre de la historia: la Segunda Guerra Mundial. Intuye los fenómenos del fascismo y el bolchevismo de forma extraordinaria, factores determinantes para el inicio de la contienda. Ortega amplía el radio de *España invertebrada* para trascender su análisis a Europa y al mundo. En la II República intenta combatir con todas sus armas e influencias esos males que se cebaban de forma particular con España y que después pasaron, sin que muchos se dieran cuenta de ello, al mundo. En ese contexto inicia, a nuestro juicio, el gran proyecto de toda su obra: la *razón histórica*. En *torno a Galileo* (1933), *Historia como sistema* (1935) y el ensayo “Guillermo Dilthey y la idea de vida” (1934) constituyen el intento de todo un pensador de explicar la decadencia del hombre surgido de la Modernidad. Ahí están las claves para atisbar las respuestas y las guías, que no recetas, que Ortega nos ofrece ante la crisis que hoy seguimos padeciendo y, por ende, la desorientación que se ha fijado en nuestras vidas como un mal casi inexpugnable. Aquí estamos ante el tema de nuestro tiempo. Dicha desorientación radical que vivimos no puede ser abordado por el modelo de razón que se alimenta del concepto racionalista e idealista de la subjetividad que afirma que la razón es la dimensión fundamental del hombre. Además es una forma de entender la razón que está por encima de la historia y de las particularidades. Es atemporal y ahistórica. Esta será la Modernidad a la que Ortega se enfrentará.

*Plenitud* porque a pesar de los pesares infunde entusiasmo, alegría y un convencimiento máximo de tener la obligación moral de asumir una circunstancia extraordinariamente difícil. Toda la crítica y descripción que lleva a cabo viene posibilitada, además de Spengler y otros autores, por el peso crucial que la fenomenología tuvo en Ortega, ya que Husserl y sus seguidores mostraron cómo la Modernidad fue desembocando en un concepto cercenado, limitado y pobre de razón. Una idea que dejaba fuera todo aquello que no fuera susceptible de análisis científico; una idea que reducía la comprensión de lo humano, dejando en la cuneta dimensiones vitales para el ser humano. La *razón histórica* no tiene otro propósito, pues, que llegar a una comprensión integral de la persona.

- 3ª época: post-republicana (1939-1955):

Como en la primera dividiremos esta época entre el período de *exilio* (1939-1945) y el período de *regreso* (1946-1955). Es la época más dura que vivió Ortega. En primer lugar, tuvo que marchar de España al comienzo de la Guerra Civil y eso significó dejar su verdadera circunstancia, su verdadero paisaje y anclaje vital. Sufrió una mutilación de la que jamás se recuperó. En segundo lugar, todas sus pretensiones de futuro y todo lo que había defendido en público, en sus libros, artículos de periódico y hasta en el Parlamento, había sido arrumbado, destruido, pisoteado. En tercer lugar, no sólo se desangró su país, sino que su solución, su ideal, Europa, se hacía trizas por los cuatro costados. Además, al finalizar el conflicto mundial, muchos exiliados, entre ellos Ortega, atisbaron una pequeña esperanza, una nueva luz en el horizonte y no fue otra que la victoria aliada forzara el derrumbe del régimen franquista por un gobierno monárquico encabezado por Juan de Borbón que sería el preludio de la democracia. No fue posible hasta la Transición de 1978<sup>61</sup>. Aunque en este tiempo vivió momentos de alegría por la acogida y el éxito que tuvo en el extranjero, ya fuera en la Universidad Libre de Berlín o en EE.UU., donde se convirtió en todo un referente<sup>62</sup>, como dejó constancia el profesor germano Franz Neidermayer.

### **2.3. Consideración metodológica general y sistemática del trabajo**

Uno de los objetivos de esta investigación es mostrar los caminos por los que el amor y la justicia se conjugan. Una posibilidad es la razón histórica. Siendo ambos conceptos diferentes y con un significado diverso, el amor y la justicia en Ortega conectan a partir de la *estimación*. Por tanto, tendremos que analizar qué dicen y qué expresan por separado y, al mismo tiempo, qué manifiestan cuando están en contacto desde la propia estimación, puesto que como veremos el amor puede infundir a la justicia la dimensión personal, sentiente y vital.

---

<sup>61</sup> José Luis Abellán sostiene que Ortega tuvo un peso clave en la denominada Generación del 56, intelectuales y políticos que pilotaron el proceso de la transición. Entre ellos, Adolfo Suárez (*Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa, Madrid, 2000). Nunca podremos agradecer lo suficiente a personas que dieron la vida por la pacificación y estabilidad de su país, renunciando a convicciones profundas en aras de un proyecto común y de civilización.

<sup>62</sup> MORÁN, G.; *El maestro en el exilio*, Tusquets, Barcelona, 1998, pág: 349.

El problema de este planteamiento es que la estimación nos lleva al pensamiento ético de Ortega de la década de los 20. Nada más<sup>63</sup>. A partir de esa época la estimación deja de ser tratada de forma constante y sistemática. Entonces, ¿podemos seguir defendiendo una relación entre el amor y la justicia en Ortega si a partir de los 30 ya no trata el vínculo principal entre ambos conceptos? En cambio, se da un factor a tener en cuenta. La estimación en Ortega se entiende como una respuesta a la crisis del mundo moderno y a partir de los años 30 esa respuesta continua marcando el alcance y el sentido del pensamiento orteguiano hasta 1955. Con una diferencia básica: ya no se presenta desde la estimación sino desde la *razón histórica*. Ahí mismo engloba todo el proyecto, toda su alternativa a la Modernidad. El amor, la justicia y la estimación actúan bajo un programa más amplio que se transforma y se entiende como la modalidad de razón que Ortega oferta a la historia de la filosofía. Por ello vamos a estudiar el recorrido de la justicia y el amor desde una transformación hermenéutica de la fenomenología a través del sistema o clave que representa el concepto de *razón histórica*. Este análisis nos llevará a una ética hermenéutica de lo valioso.

Sin embargo, antes tenemos que resolver un problema que Robles Morchón ha visto con toda claridad. La realidad jurídica en Ortega se da a través de dos caminos bien diferenciados que deben ser analizados y estudiados en detalle. Por una parte, la noción de derecho entendida como *uso*, que ha sido tratada por especialistas de primer nivel y es un tema más que recurrente en la exégesis orteguiana. El mismo Ortega le dedicará espacio y tiempo a partir de 1940, aunque en otros textos anteriores va allanando el camino para comprender esta concepción del derecho. Es la parte que se ha tildado de sociológica y que en las diferentes entregas de *El hombre y la gente* adquiere un papel trascendental. Por otra parte, Ortega concebirá la otra dimensión de lo jurídico desde la justicia como valor objetivo e ideal. Lo trabajará en la década de los 20 con el ensayo *Introducción a una estimativa*, que publicará en *Revista de Occidente*. Es aquí donde la estimación juega un papel a tener en cuenta y es en esta perspectiva donde podemos aunar justicia y amor. Aquí la misma justicia no se plantea como una mera derivación del derecho, donde sí se produce a la hora de relacionarse la justicia con el derecho como uso:

---

<sup>63</sup> En una parte importante de sus intervenciones en el Parlamento de la II República están operando convicciones éticas profundas, ya sea desde la perspectiva del político o del mismo ciudadano.

“[...] desde la concepción del derecho como uso social, mantiene Ortega un concepto de derecho que conduce a la relativización de la justicia, como es lógico que así sea, ya que en una perspectiva sociologista los ideales o valores conforman también hechos sociales que varían con el cambio de los tiempos. Sin embargo, Ortega [...] mantiene otra veta de pensamiento que podemos calificar de idealista y que no se acompasa demasiado bien con la idea de derecho como uso [...] Entre ambos aspectos de la realidad jurídica, esto es, el derecho como uso y la justicia como valor objetivo y constitutivo del derecho, parece que falta un puente o punto explicativo como para aunar las dos tesis en una idea unitaria. Mientras que el primer aspecto sitúa la filosofía jurídica de Ortega en lo que suele llamarse sociologismo jurídico, el segundo abre las puertas a los planteamientos neokantianos y también, quizás, a los propios de la doctrina del derecho natural”<sup>64</sup>.

Uno de los objetivos de este trabajo es analizar cada uno de estos dos caminos y ver qué alcance tienen en la obra entera de Ortega. Aunque resulta obvio que la dimensión de la justicia como valor, y entendida desde la estimación, es la que puede entrar en diálogo con el amor. Con ello, y bajo la inspiración orteguiana, queremos adentrarnos en una propuesta y visión del hombre en relación con el mundo y la vida desde el modelo del hombre como *animal fantástico*<sup>65</sup>, ya que apunta a todo el espacio del *sentido* del ser humano. Y precisamente el amor y la justicia pueden acercarnos a esa senda, siendo únicamente transitada desde la fuerza y el vigor de la *razón histórica* que puede funcionar como ese puente y punto explicativo del que hablaba Robles Morchón.

Para llevarlo a cabo necesitamos hacer un recorrido en el que la justicia entre en contacto con el derecho, la política y el amor. Ver la evolución de cada uno de ellos para justificar el diálogo y el encuentro de conceptos que no pueden excluirse, sino que se necesitan. Las dos formas de entender la realidad jurídica en Ortega, ¿no pueden encontrarse? ¿Por qué adoptar una nos lleva a obviar la otra? ¿No actuarán ambas en diferentes momentos de la vida? ¿Son suficientes por sí solas para que la vida se dé y muestre plena? ¿Sería factible una estimación sin conquistas concretas que se consiguen en el derecho como uso? ¿Y de dónde proviene la fuerza y la necesidad de cambiar y mejorar la vida moral, las relaciones sociales y las instituciones, esto es, la eticidad y la legalidad desde el propia persona? Amor y justicia se requieren de forma mutua desde la perspectiva de la vida. Iniciemos el recorrido.

---

<sup>64</sup> ROBLES MORCHÓN, G.; “La filosofía jurídica de Ortega: el derecho como uso social y la justicia como valor”, VV. AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gassae*, Tebar, Madrid, 2005, págs: 588 y 591.

<sup>65</sup> Cfr. CONILL, J.; *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1995.



### Capítulo 3:

## TRADICIÓN ESPAÑOLA Y PRESENCIA DE ORTEGA

Gran parte de la obra de Ortega tuvo un objetivo: llevar a España a todos los rincones del mundo, a contextos y espacios en los que la entrada estaba vetada para todo aquel procedente de la península. Su defensa de lo español no puede concebirse y entenderse como algo cerrado, sin ventanas. Todo lo contrario, ya que la condición de ser español no podía entenderse si antes no se aplicaba el ejercicio previo de adquirir una plaza en el tren con destino único, Europa, para comenzar a adaptarse al nivel exigente de su velocidad. Sin este viaje, pues, no había salvación.

Esta presencia ineludible se verá reflejada en las numerosas influencias que Ortega recibió. De esta forma, al pronunciar *tradición española* estamos mentando, al mismo tiempo, Europa y, a su vez, Occidente. Ahora bien, todo este predominio está analizado y estudiado ya con un rigor envidiable. En este capítulo se echará mano, claro está, de los grandes análisis que se han convertido en canónicos, pero situaremos a Ortega en lo que no es él mismo, en lo que no vivió, pero, de alguna forma, influyó y, como veremos, configuró. Vamos a entroncar al pensador madrileño no con aquellos pensadores con los que dialogó, sino más bien con aquellos que hoy, a nuestro juicio, tienen algo que decir. Esto no es producto de un capricho, el mismo Ortega aconseja la forma de tratar a un *clásico* y a sus problemas:

“No hay más que una manera de salvar al clásico: usando de él sin miramientos para nuestra propia salvación, es decir, prescindiendo de sus clasicismos, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son nuestras pasiones [...] y nuestros problemas. En vez de hacernos centenarios en el centenario, intentar la resurrección del clásico resurgiendo en la existencia”<sup>66</sup>.

Si queremos que Ortega esté a la altura de los tiempos y nosotros con él, deberíamos añadir algo más; asumiendo y respetando todo lo publicado hasta ahora acerca de su pensamiento. Este algo más vendrá de las partes que van a componer el capítulo y el resto de la investigación. En primer lugar, analizaremos el contexto histórico y social de Ortega desde su nacimiento en 1883 hasta 1912-1913 a través del

---

<sup>66</sup> *Goethe desde dentro*, OCT05, V, pág: 142.

acontecimiento clave de la catástrofe del 98 y sus repercusiones para él mismo como para la sociedad del momento. A continuación, enmarcaremos a Ortega en la tradición que más peso tuvo en su vida filosófica, la fenomenología, y que hoy la reinterpretemos, por la finalidad y el sentido del pensar orteguiano, con lo que actualmente viene llamándose *fenomenología hermenéutica*; de esta forma, el amor y la justicia se entenderán desde este marco interpretativo. Después se establecerá un diálogo entre Ortega y Aranguren porque éste añade a aquél unos conceptos claves para trabajar el amor y la justicia. Además insiste, según la filosofía orteguiana como *ética metafísica* con una fuerte raigambre zubiriana. Esclarecidas y expuestas todas estas cuestiones analizaremos el estado actual de investigación y de los problemas que de Ortega se llevan a cabo en torno a los dos conceptos objeto de la investigación. Finalmente introduciremos, de forma breve, la discusión de si es posible que amor y justicia entren en contacto y averiguar qué implicaciones pueden tener en el plano personal, político y social. Sólo será posible si los entendemos a partir de la *razón histórica*, concepto responsable del diálogo entre ambos elementos.

### **3.1. Contexto histórico y social de Ortega (1883-1913)**

Ante una figura de *altos vuelos* como es la de Ortega no nos sirve solamente vislumbrar aquello que se produjo en los siglos XIX y XX. Aunque estos fueron la base nutricia en los que se movió, vivió y trabajó, conviene recordar que el sentido de su obra se remonta a un acontecimiento trascendental en la historia de España, de Europa y del resto del mundo y que lo protagonizaron los Reyes Católicos. A juicio de Ortega es uno de los momentos más álgidos y esplendorosos de la historia española. Se consigue la gran unidad nacional española que obliga a trabajar juntos, codo con codo, dado que se comparten, por primera vez, intereses y proyectos. Ortega lo plasma de forma extraordinaria en el capítulo cuarto de *España invertebrada*:

“[...] Cuando la tradición política de Castilla logró conquistar para sus fines el espíritu claro, penetrante, de Fernando el Católico, todo se hizo posible. La genial vulpeja aragonesa comprendió que Castilla tenía razón, que era preciso domeñar la hosquedad de sus paisanos e incorporarse a una España mayor. Sus pensamientos de alto vuelo sólo podían ser ejecutados desde Castilla, porque sólo en ella encontraban nativa resonancia. Entonces se logra la unidad española; más ¿para qué, con qué fin, bajo qué ideas

ondeadas como banderas incitantes? [...] La unión se hace para lanzar la energía española a los cuatro vientos, para inundar el planeta, para crear un Imperio aún más amplio. La unidad de España se hace para esto y por esto. La vaga imagen de tales empresas es una palpitación de horizontes que atrae, sugestiona e incita a la unión, que funde los temperamentos antagónicos en un bloque compacto. Para quien tiene buen oído histórico, no es dudoso que la unidad española fue, ante todo y sobre todo, la unificación de las grandes políticas internacionales que a la sazón había en la península: la de Castilla, hacia África y centro de Europa; la de Aragón, hacia el Mediterráneo [...] Los españoles nos juntamos hace cinco siglos para emprender una *Weltpolitik* y para ensayar otras muchas faenas de gran velamen [...] la idea de grandes cosas por hacer engendra la unificación nacional”<sup>67</sup>.

¿Qué relación existe ente la unificación de los dos reinos para entender a Ortega? ¿No son suficientes los casi 500 años que separan a dicho acontecimiento con el filósofo para no establecer ningún tipo de analogía? Podría parecer que sí, pero es el mismo Ortega quien apunta que, poco después de la unificación de la nación, se inicia la decadencia española. La cuestión está, a modo de tragedia, que dicho declinar llega hasta el tiempo que vivió Ortega:

“[...] de 1580 hasta el día cuanto en España acontece es decadencia y desintegración. El proceso incorporativo va en crecimiento hasta Felipe II. El año vigésimo de su reinado puede considerarse como la divisoria de los destinos peninsulares. Hasta su cima, la historia de España es ascendente y acumulativa: desde ella hacia nosotros, la historia de España es decadente y dispersiva [...] Será casualidad, pero el desprendimiento de las últimas posesiones ultramarinas parece ser la señal para el comienzo de la dispersión intrapeninsular. En 1900 se empieza a oír el rumor de regionalismos, nacionalismos, separatismos [...]”<sup>68</sup>.

La pérdida de las últimas colonias representó ya el naufragio completo del proyecto que iniciaron Fernando e Isabel. El propósito de Ortega desde su mocedad y desde que publicara su primer artículo en prensa en 1902 hasta el 18 de octubre de 1955, día de su muerte, fue propiciar un viraje a esta situación de miseria, no sólo histórica y política, sino moral y vital. Toda su filosofía es un intento titánico de encauzar y de volver al verdadero sino de la historia. ¿Dónde se encuentra ese anhelo y objetivo? Recordando a Husserl, más que un espacio geográfico determinado es una idea que traspasa las fronteras y los límites nacionales que se han ido configurando a través de la historia: Europa.

---

<sup>67</sup> *España invertebrada*, OCT05, III, págs: 449-450.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pág: 453.

Para entender una situación histórica nos vemos obligados, como ya expresara Julián Marías, “a *desplazar la atención hacia atrás*”<sup>69</sup>. De este modo, tenemos que detenernos en ciertas características, a modo de debates y dialécticas, que se han dado en España para entender la situación concreta que Ortega tiene que afrontar y responder desde una visión innovadora y rica.

Desde muy pronto Ortega atisbó un síntoma que se va a repetir en todas las épocas, etapas y obras de su vida y es la plebeyización del *ethos* español, de sus usos, costumbres y tradiciones, del “*gran tirón hacia debajo de la vida española, frente al universal impulso ascensional*”<sup>70</sup>. Marías, analizando los siglos XVII, XVIII y principios del XIX, intuye una conclusión que Ortega ya adoptó en la mayoría de sus escritos políticos y más concretamente en todos los escritos referentes a la II República:

“[...] desde entonces va a predominar en la vida pública española lo negativo, lo polémico, el constante subrayado de la diferencia y de la desunión. En otras palabras, se inicia, y no como juego, sino en los estratos más profundos de lo colectivo, la vida *como partidismo*”<sup>71</sup>.

Cuando Ortega avisa, una y otra vez, del peligro del particularismo, de los independentismos, no sólo está pensando en la cuestión de Cataluña y del nacionalismo como tantas veces se critica, sino que va mucho más lejos de toda esta discusión, ya que apunta al peligro de que los españoles no tengan conciencia de unidad, de proyecto común para afrontar los problemas y las urgencias nacionales e internacionales. De esta forma, en la II República se alzó la *diferencia* como objetivo político para separar, incluso, para llegar y organizar el exterminio del otro<sup>72</sup>. El partidismo al que alude

---

<sup>69</sup> MARÍAS, J.; *Ortega. Circunstancia y vocación. I*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, pág: 33.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pág: 35.

<sup>71</sup> *Ibid.*, págs: 46-47.

<sup>72</sup> Pedro Cerezo señala en qué consistió la verdadera tragedia de aquel tiempo que se presentó como una gran esperanza y acabó en una contienda civil, fratricida: “El republicanismo, que apenas si era significativo antes de la llegada de la dictadura, creció en apoyos y expectativas, atrayendo el interés y la colaboración de los liberales, que creían firmemente en la necesidad de autenticificar la democracia, y la de los partidos radicales de signo social, que previeron en la llegada de la República la oportunidad de la revolución. Y aun cuando es justo reconocer que hizo cuanto pudo por llevar a cabo un programa de reformas liberales con amplio sentido social, en la intención de realizar desde arriba la siempre pendiente revolución moderna, lo cierto es que su singladura fue tormentosa y agitada hasta llegar finalmente a naufragar en la Guerra Civil. Unamuno, como Ortega, Azaña, Pérez de Ayala, Marañón y Antonio Machado, y tantos otros, formaron la legión de intelectuales liberales que contribuyeron eficazmente al advenimiento de la II República”, *El mal del siglo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pág: 712. Este libro puede ser calificado de clásico para entender el siglo XIX europeo y español como las consecuencias del

Marías, y que Ortega analizó, implica que se es partidario de una causa, de un movimiento, de un partido, y que, todo aquello que no entre en los preceptos afirmados y defendidos por dicha causa, movimiento o partido debe ser eliminado y borrado del mapa.

Esta es una de las tragedias que los españoles debemos asumir y que todavía hoy persiste en multitud de ámbitos y situaciones sociales. Y en este síntoma coincidieron dos personalidades tan dispares, en principio, como Azaña y Ortega. Todo esto, pues, ha llevado a que España se presentara ante Europa desde un desnivel histórico y vital. Si no se entiende que uno de los objetivos primordiales del proyecto orteguiano es enmendar esta lógica imparabile y perenne, no se puede asumir una gran parte de lo que Ortega llevó a cabo y por qué. Cuestión nada fácil, puesto que la historia española muestra unas anomalías de enorme calado. Mientras en Europa se afianzaban las monarquías parlamentarias y, con ellas, la estabilidad económica y social, en España, por el contrario, se optaba por la Inquisición<sup>73</sup>. Tan destacados son los anacronismos que Marías, con cierta ironía trágica apunta que después del reinado nefasto Fernando VII, “*cualquier cosa es posible en España, lo cual equivale a decir que nada es viable: a eso llamo desorientación*”<sup>74</sup>.

Ante este declinar se produjo un hecho que acabó de hundir y constatar la posición de España en la historia: el desastre del 98. ¿Qué significó este acontecimiento para España?:

“Lo que el 98 significa es la patentización de la inanidad de los supuestos básicos de las generaciones anteriores, el descubrimiento de la falsedad en que se había fundado la vida española, bajo una película de apariencias favorables. En otros términos, el 98 no es, a estos efectos, más que el revelador que muestra cuál era la situación real de España; a partir de entonces, sólo se podrá vivir con autenticidad reconociéndolo y, por tanto, iniciando una época nueva [...] Los hombres del 98 hacen literatura, arte, historia, ciencia, porque no tienen más remedio, porque parten de un naufragio y necesitan saber a qué atenerse. Ninguna razón externa –conveniencia económica, prestigio social, facilidades políticas, automatismo de las instituciones- los lleva a la vida intelectual;

---

98. También se adentra en el debate filosófico de la primera mitad del siglo XX, desde Jaspers a Heidegger pasando por Löwith y Ortega.

<sup>73</sup> Ibid., pág: 53.

<sup>74</sup> MARÍAS, J.; *Ortega. Circunstancia y vocación. I*, pág: 61.

esta emerge en ellos desde dentro, desde los senos más profundos de su autenticidad, porque la necesitan para ser ellos mismos en esa realidad española que han aceptado”<sup>75</sup>.

La catástrofe del 98 significó la pérdida definitiva de las colonias españolas y con ello toda la influencia y el peso internacional de España en el mundo. Se marcaba el final de toda una época que comenzó con la unificación grandiosa llevada a cabo por los Reyes católicos que Ortega comenta en *España invertebrada*. Ante esta situación, la Generación del 98 hereda la caducidad y el fracaso de generaciones, gobiernos y sistemas políticos enteros que han llevado al país hasta la bancarrota económica, ética y vital. Sin embargo, la Generación del 98 presentó una *cualidad* que podía conducir hacia la esperanza y el cambio. Tenían absoluta y plena conciencia de la decadencia en la que estaba asumido el país. Además, hay que añadir que dicha decadencia producía *dolor* como nunca y, por ende, se requerían hacer las cosas necesarias para que ese dolor dejara de existir. Ortega recoge este sentimiento, esta angustia que la convierte en vital y la proyectará en su filosofía como un programa de cambio, de las costumbres, de la intimidad y virtud de cada español. En un artículo de 1911, comentando lo que le debía a Joaquín Costa, describe su sentir ante la decadencia española y que más de un miembro de la Generación del 98 podría haber firmado:

“Ser español es ciertamente un doloroso destino, con lo cual no está dicho que sea un destino funesto: placer y dolor son las dos dimensiones de la vida, el uno nace del otro en recíproca generación [...] Siendo, para mí, la tradición española un grave dolor que me atormenta, yo no sé otro modo de salvar a España que librarme de ella; es decir, que España sea otra cosa de lo que fue y de lo que es: que no me duela [...] sentir la angustiosa realidad española supone la percepción comparativa de la magnífica posibilidad europea. Dolerse de España es ya querer ser Europa. Todo pesimismo noble es relativo, meramente instrumental; es pesimismo metódico, disposición espiritual para producir aumento y mejora [...] España es un dolor enorme, profundo, difuso; España no existe como nación. Construyamos España, que nuestras voluntades haciéndose restas, sólidas, clarividentes, golpeen como cinceles el bloque de amargura y labren la estatua, la futura España de espléndidas virtudes, la alegría española. Sea la alegría un derecho político, es decir, un derecho a conquistar”<sup>76</sup>.

Este dolor es un hecho consustancial a la vida sin la cual no podemos entender aquello que nos pasa. Ahora bien, que la vida sea dolor no significa que sea *sólo* dolor porque es un conjunto de cosas que se dan al mismo tiempo. De ahí que el dolor pueda representar un acicate para cambiar el estado casi eterno de decadencia y dolor que sufre

---

<sup>75</sup> Ibid., págs. 73 y 75. Pueden consultarse sobre este tema el capítulo que Marías titula “Ortega y su circunstancia”.

<sup>76</sup> *La herencia viva de Costa*, OCT, I, págs: 402-403.

la historia española. La esperanza está cerca, ya que el modelo a seguir no es otro que Europa. A partir del año 1917 y 1918 esta convicción variará porque Europa no será toda la solución, sino parte del problema. A raíz de la primera contienda mundial la propia solución que había pensado Ortega, el viejo continente, se desangraba por los cuatro costados.

Así pues, lo interesante es que en el período de formación, en su *mocedad*, Ortega bebió de todo este ambiente cultural e intelectual. España, pues, se presenta como todo un *quehacer*. Esta convicción se transformará en la condición necesaria para todo cambio y sólo con éste puede llegar la alegría, la luz y el orgullo de ser españoles. Nada tiene que ver, por tanto, con una esencialidad, porque la *identidad* a la que alude Ortega tiene que hacerse y trabajarse. ¿Son los españoles conscientes de la necesidad de un nuevo rumbo? ¿Llegan a visualizar que se está ante una decadencia histórica, moral y política? Estas cuestiones son cruciales para entender el sentido de la filosofía orteguiana e intuir la respuesta. Todo ello le lleva a salir de España para buscar nuevos rumbos que le orienten en su ambiciosa visión del porvenir y la fenomenología va a suponer un cambio y una ampliación de su mirada y análisis filosófico.

### **3.2. Contexto filosófico**

La fenomenología constituye unos de los puntos álgidos de la historia de la filosofía del siglo XX. Sin ella no podríamos entender un gran número de problemas. Una de las motivaciones para la erupción de la fenomenología fue sin ningún género de dudas su crítica certera al positivismo, en la medida en que la sola ciencia no es suficiente para explicar la totalidad de la *experiencia humana*. Ortega asumirá de forma absoluta este principio. La consecuencia directa y principal es una puesta en cuestión de todo el proyecto moderno representado por el racionalismo idealista que considera parcial e insuficiente y que en las *Meditaciones del Quijote* y el en resto de su obra desarrollará. Y ¿por qué adjetivamos la fenomenología en hermenéutica si Ortega jamás concibió su propia filosofía con dicha calificación?<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Este será uno de los objetivos de este capítulo y de parte de la investigación.

El amor y la justicia estarán sustentados por el concepto clave de *razón histórica* y éste, a su vez, será interpretable desde una clave hermenéutica porque asume la historia, la tradición y las diferentes prácticas y usos que se dan en el conjunto de realidades que constituyen la vida y la experiencia humana; cuestión que queda lejos de los dominios y competencias del positivismo. De ahí que ubiquemos a Ortega en una tradición contemporánea representada principalmente por Heidegger, Gadamer y Ricoeur que ha venido en llamarse fenomenología hermenéutica<sup>78</sup>. Ahora bien, para entender los motivos de la aparición de la fenomenología, antes debemos analizar en qué situación y contexto se produce para que se instituya como método filosófico.

#### **a) Del orgullo moderno a la menesterosidad orteguiana<sup>79</sup>**

El siglo XX ha sido calificado como la centuria más convulsa y sangrienta de la historia. Después de la Segunda Guerra Mundial todo cambió. También la filosofía varió, y toda ella comenzó a poner en duda lo que durante años se había considerado una creencia fija y sólida: el proyecto moderno. Bacon en su histórico *Novum Organum* pone al mismo nivel el interés especulativo al técnico, esto es, saber es poder, situando en un mismo plano el hacer y el entender, la mano y el intelecto. Se pensaba que a mayor conocimiento científico, mayor libertad y a más progreso científico y técnico mayor desarrollo de la libertad. Esta confianza se alimentó con el progreso de la industria en el siglo XIX. Pensadores y políticos de la época comenzaron a denunciar la situación de miseria en que la se encontraban miles de trabajadores.

Con las dos guerras mundiales las alarmas se dispararon. Pero fue la segunda la que sirvió de advertencia al mundo después del número de víctimas. Las 55 millones de víctimas, el Holocausto, el Gulag y tantas atrocidades que hubieran sido difíciles de alcanzar sin la intervención de la técnica. Sin embargo, la cuestión se centraba en cómo

---

<sup>78</sup> No puedo esconder la deuda que tengo en este tema con Tomás Domingo. Sus trabajos me han ayudado a comprender muchos de los diversos *recovecos* del pensamiento orteguiano que ignoraba y dejaba pasar pero que son claves para hacernos una idea precisa y rigurosa de la filosofía de Ortega.

<sup>79</sup> Para entender la situación que hace surgir la fenomenología se requiere de testimonios posteriores que, con la perspectiva del tiempo, pueden desarrollar un juicio en consonancia con la realidad, como es el caso de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. Y en el caso de Ortega es, como se verá a continuación, más claro puesto se apunta a planteamientos de su concepción metafísica de los años 30 que nos ayudarán, en su crítica, a entender las claves del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Su propuesta y oferta filosófica son una respuesta ante el tiempo vivido.



era posible que el ser humano hubiera alcanzado esas cotas de barbarie. El desarrollo de la ciencia no era el culpable ni el causante de la atrocidad sino el modelo de antropológico y de persona surgido de los tres últimos siglos. La filosofía debía cuestionar, responder y reflexionar en torno a esta gran problemática. ¡Quién si no! Por ejemplo, Gadamer, en su obra monumental, *Verdad y método*, manifiesta al comienzo: “Tal vez nuestra época esté determinada, más que por el inmenso progreso de la moderna ciencia natural, por la racionalización creciente de la sociedad y por la técnica científica de su dirección. El espíritu metodológico de la ciencia se impone a todo”<sup>80</sup>. Si el espíritu metodológico se impone a todo es evidente que ya no existe el mismo espacio para desarrollar los otros ámbitos que necesita una sociedad normalizada.

El proceso de la modernidad bajo el auspicio del proyecto ilustrado implica el *desencantamiento* del mundo: proceso de racionalización y abstracción que lleva a la persona a una realidad de dominio y poder. El problema está en que las ciencias y el desarrollo de la técnica trabajan con un tipo de verdad, pero no de toda la verdad. Ésta es diferente cuando la filosofía se enfrenta a ella porque la ciencia no puede acceder a ella por la totalidad en el preguntar<sup>81</sup>. La filosofía encierra una verdad que escapa a las ciencias. Y el problema lo encontramos aquí porque el proyecto ilustrado racionalista ha adquirido forma negando e imposibilitando el desarrollo de las otras verdades, igual de necesarias que las verdades que trabajan las ciencias. Hasta la subjetividad corre el peligro de desaparecer en el proceso de racionalización. Todo ello tiene unas consecuencias nada desdeñables que desembocan en las diversas manifestaciones de barbarie que han dado cuerpo, forma y sentido al siglo pasado. Adorno y Horkheimer lo vieron con meridiana claridad:

“La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración. No albergamos la menor duda –y ésta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de ese mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de

---

<sup>80</sup> GADAMER, H-G.; *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1997, pág. 11. Trad. A. Agud y R. Agapito.

<sup>81</sup> Cfr. HEIDEGGER, M.; *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1999. Trad. M. Jiménez. Para desarrollar este tema acúdase también a *Ser y tiempo*, F.C.E, Madrid, 2001. Trad. J. Gaos.

aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena [...] En la enigmática disposición de las masas técnicamente educadas a caer en el hechizo de cualquier despotismo, en su afinidad autodestructora con la paranoia populista: en todo este incomprendido absurdo se revela la debilidad de la comprensión teórica actual”<sup>82</sup>.

Los discursos ilustrados tenían como principio la claridad y la publicidad, que todo fuera visible, con luz y taquígrafos. No había espacio para las sombras, las tinieblas y lo arcano<sup>83</sup>. La autonomía y la voluntad de la razón tenían que acompañar y marcar toda la praxis humana. En la Ilustración avistamos una campaña de acoso y derribo a todo lo que estuviera próximo al prejuicio y la tradición. La persona tenía que determinar por sí misma, y no por instancias externas, ya fueran ideológicas o religiosas, aquello que iba a guiarle en la vida.

No cabe duda del bienestar de grandes colectividades humanas, del aumento demográfico o de la ampliación indudable de la esperanza de vida. Y todo ello gracias, sin lugar a dudas, al progreso de la ciencia y de la técnica moderna. Pero lo que Adorno y Horkheimer recuerdan y señalan es que dicho proceso no sólo se compone del éxito, sino que más bien muestra otra arista que se manifiesta de diversas formas, ya sea como explotación laboral o del medio ambiente. En cambio, el síntoma más grave es la aniquilación de la propia persona sin que el proceso histórico se inmute en detrimento del desarrollo y la expansión de la esfera individual y personal:

---

<sup>82</sup> ADORNO, Th., y HORKHEIMER, M.; *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2003, pág: 53. Trad. J. J. Sánchez.

<sup>83</sup> En la Historia de la Literatura encontramos obras que tratan la relación entre lo que significa la Ilustración, a través de la metáfora de la luz que viene representado por el progreso, y las tinieblas que representan, unas veces de forma acertada y otras no tanto, la Edad Media, en la que muchos intérpretes han visto que la persona humana carece de autonomía y libertad, calificando a tal época de oscura. Hay escritos literarios que plasman este debate de forma magistral, como por ejemplo las obras de Lessing *Natán el Sabio* o *La educación del género humano*. Hablar de Lessing es hablar de Moses Mendelssohn y del siglo XVIII que puede reivindicar una doble pertenencia: a la modernidad y al judaísmo. Tanto es así que defenderá, a juicio de Hans Kühn, “el judaísmo como la religión de la razón, que él trata de asociar con una fiel observancia de los deberes y ritos tradicionales judíos”, *En busca de nuestras huellas*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2004, pág: 270. Trad. C. Gauger. Por otra parte, M. Mendelssohn le sirve a Lessing de modelo para presentar a Natán, figura máxima de la Ilustración alemana. Otro momento cumbre para analizar este debate lo encontramos en la extraordinaria obra de Thomas Mann, *La montaña mágica*, Plaza & Janés, Barcelona, 2001. Trad. M. Verdaguer. El libro es un combate filosófico entre dos titanes –Naphta (el antiilustrado) y Settembrini (el ilustrado y progresista)- que encarnan dos tiempos y dos formas distintas de concebir la cultura, el Estado y la política. Hans Castorp, el protagonista de la historia, es el destinatario de la discusión y los dos litigantes tratan de convencerlo para que opte por una opción. Pero Hans se encuentra en la encrucijada del europeo actual, esto es, la desorientación pero, al mismo tiempo, sabe que debe mirar más allá de lo que le proponen porque la historia ha superado parte de lo que afirman Naphta y Settembrini.

“A través de las innumerables agencias de producción de masas y de su cultura se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda o no la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados [...] Quien confía en la vida directamente, sin relación racional con la autoconservación, recae, según el juicio tanto de la Ilustración como del protestantismo, en la prehistoria. El impulso es en sí mítico, como la superstición; servir a un Dios a quien el sí mismo no postula, resulta absurdo como la embriaguez”<sup>84</sup>.

A partir de lo que testifican los autores se pone en duda uno de los principios de la Ilustración como es la dignidad desde la constitución propia de la persona. Ésta pertenecía a la comunidad de los seres racionales que eran capaces de darse a sí mismo la Ley moral universal a través de la razón y los dictámenes del deber. Los diferentes modos de producción sólo funcionan en la creación de cantidades ingentes de cosas debido al crecimiento y a la expansión de todo lo realizado: aquello que se produce sólo puede llegar como cosa y por tanto desindividualizada.

El individuo que pertenece a una masa ya está definido para algo dejando de lado su creación personal, su propio yo y su personalidad. La Ilustración racionalista y europea se fundamentaba, pues, en la autonomía, no en la heteronomía que es, precisamente, como se ha manifestado la razón en la historia de los tres últimos siglos. La razón pensó una cosa, pero su espíritu, dicho hegelianamente, se ha desplegado de forma diferente. Por tanto el testimonio de Adorno y Horkheimer es importante. Sin embargo, Ortega expresa cosas parecidas, antes y mejor dichas. Si la *Dialéctica de la Ilustración* fue elaborada en 1944, año del primer prólogo<sup>85</sup>, para denunciar los efectos de la sociedad en el individuo a partir de la hegemonía de la técnica y de todas sus derivaciones, Ortega en 1933, ya apunta:

“La primera máquina propiamente tal es el telar de Robert creado en 1825. Es la primera máquina, porque es el primer instrumento que actúa por sí mismo y por sí mismo produce el objeto [...] La técnica deja de ser lo que hasta entonces había sido, manipulación, maniobra, y se convierte sensu stricto en fabricación. En la artesanía el utensilio o trebejo es sólo suplemento del hombre. Este, por tanto, el hombre con sus actos naturales, sigue siendo el actor principal. En la máquina, en cambio, pasa el

---

<sup>84</sup> Ibid., págs: 82-83.

<sup>85</sup> Conviene recordar que en ese “Prólogo” Adorno y Horkheimer citan a Ortega junto a Huxley y Jaspers como representantes de los críticos de la cultura (pág: 55).

instrumento a primer plano y no es él quien ayuda al hombre sino al revés: el hombre es quién simplemente ayuda y suplementa a la máquina”<sup>86</sup>.

Estamos ante una descripción que señala el epicentro del problema y es la presencia incontestable de la máquina en la vida del hombre. Ésta le roba el protagonismo convirtiéndole en mero momento del proceso, ya que se ha transformado en una tuerca más del movimiento de la producción. Lógicamente no se produce un reconocimiento ante este cambio de función. Las consecuencias no se hacen esperar:

“[...] la técnica, al aparecer por un lado como capacidad, en principio ilimitada, hace que al hombre puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca –como la lógica más formalista-, es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos”<sup>87</sup>.

La técnica y su desarrollo imparable pueden generar el sentimiento de vacío del ser humano. Se altera de forma radical el principio de Bacon y de toda una época que duraría cerca de tres siglos: a más dominio sobre el entorno, mayor libertad y progreso. El siglo XX se encarga de invalidar esta ecuación que se había presentado como dogma, pensar que la historia siempre se dirige en camino ascendente y en progresión imparable. Adorno y Horkheimer hacían notar que en el proceso de producción moderna el hombre no se siente partícipe en nada de lo que hace, cuestión que coincide con lo que ya apuntaba Ortega en torno a la felicidad en cuanto que la mayoría de personas están implicadas en asuntos con los que nos se identifican ni se representan. La cuestión está en que esa “no identificación” es desarrollada en forma de oficios o trabajos en los que se invierten gran parte del tiempo vital. Esto nos lleva a una situación de carencia y falta de sentido radical en toda la praxis humana. El sentimiento de vacío, de no saber a qué atenerse alimenta el gran peligro que siempre acecha al ser humano: la deshumanización<sup>88</sup>. Ésta ha cobrado una mayor fuerza y radicalidad en la

---

<sup>86</sup> *Meditaciones de la técnica*, OCT05, V, pág: 595.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pág: 596.

<sup>88</sup> Aunque Ortega esté analizando los defectos más visibles de la técnica no podemos confundirle con un pensador contrario a la ciencia. Todo lo contrario. Durante toda su vida se interesó por todos los descubrimientos que se daban en el mundo de la ciencia, desde la Biología, la Astronomía, la Matemática y, muy especialmente, la Física. Son de sobra conocidos los encuentros con Einstein. Al mismo tiempo, consideró el desarrollo técnico como uno de los pilares en que se sustentaba el suelo de Occidente y, por tanto, de Europa.

actualidad. Parecía que, a juicio de Bacon y todo lo que se desarrolló después, modernizar y humanizar iban de la mano. Pero una cierta forma de entender lo moderno implica des-humanizar. ¿Más técnica, mayores medios e instrumentos significa tener una mejor vida y valores más óptimos? Los ideales, las utopías, la urbanización, la secularización y la racionalización que conforman y dan sentido al proceso moderno, ¿han liberado al hombre? ¿Sus razones son sensibles a las necesidades de la vida? La razón histórica de Ortega surge para dar respuesta a aquello que hacemos y nos pasa a diario. Este será el sentido de su obra. No va en contra de la Modernidad. Encontramos en su pensamiento un intento de completar y recuperar aquello que esta olvidó.

Para entender su propósito, se deben analizar las consecuencias de la última cita que Ortega no explicará hasta seis años más tarde, en 1939, en la Asociación de Amigos del Arte de Buenos Aires. Con una sutil distinción consigue explicar la situación de crisis y de radical desorientación. Para ello acude a una diferencia entre el hombre y los demás seres de la naturaleza, como en el caso del tigre que tiene como naturaleza el no poder destigrarse:

“[...] a diferencia de los demás seres del universo, el hombre no es nunca seguramente hombre, sino que ser hombre significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir: ser, por esencia, drama. Porque sólo hay drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino que cada instante es puro peligro y trémulo riesgo. Mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destrigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. No sólo es problemático y contingente que le pase esto o lo otro, como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces nada menos que no ser hombre”<sup>89</sup>.

De la propia metafísica se deriva el constante peligro que el hombre caiga en deshumanización. Si el ser del hombre está, a diferencia de cualquier animal, por hacer, quiere decir que es susceptible de cambios, de transformaciones, una veces a mejor, pero otras pueden llevar a la propia aniquilación de la persona. Así pues, el animal no tiene riesgo de desanimalizarse, ya que su ser le viene ya dado, prefijado de una vez por todas, y el tigre de hoy, siguiendo con el ejemplo orteguiano, es igual que el de hace tres siglos. ¿Y en el caso del hombre? ¿Encontramos diferencias entre la persona del siglo XV y la de hoy? Las variaciones son evidentes; sólo nos basta con acudir a la orografía arquitectónica de las ciudades de uno y otro tiempo.

---

<sup>89</sup> *Ensimismamiento y alteración*, OCT05, V, pág: 540.

Este es sólo un ejemplo, pero podemos acudir a multitud de analogías, desde la gastronomía a la propia filosofía como a las diferentes cosmovisiones sobre el mundo y la inmortalidad. Sin embargo, estamos ante una paradoja clara y evidente: el ser humano es el único ser que puede llegar a deshumanizarse porque su ser no está ni hecho ni prefijado. Por ello, ir hacia la armonía y el perfeccionamiento moral, a la vez que a la destrucción y a la ruina. Desde la filosofía orteguiana se defiende una historicidad y dinamismo del ser. Tiene que dejar de ser lo que es por el continuo quehacer para ir trazando un nuevo ser que oriente su proyecto de vida. Parte de lo humano se muestra, en ocasiones, de forma chocante y sorprendente, y la función de la filosofía está en hacer emerger, sacar a la superficie aquello que está escondido, velado y que no se manifiesta para ponerlo al trasluz de las ideas y de los conceptos<sup>90</sup>.

No es extraño, pues, que en el texto *Ensimismamiento y alteración* se critique duramente una determinada forma de concebir la historia. Si algunas concepciones de la historiografía postulan que la historia avanza, casi como dogma, de forma ineludible, idea típicamente ilustrada y moderna, dejaremos de atender a nuestros menesteres y crearemos que la vida ya está hecha puesto que, pase lo que pase, la historia avanza inexpugnable hacia una situación mejor. Esta creencia viene representada por la expresión “morir de éxito”, contra la que luchó Ortega de forma incansable. Y precisamente Europa se encuentra prefijada en dicho punto de mira, en un blanco, estado y posición casi perpetuo.

Por todo ello, si el ser humano se encuentra apriori en la posibilidad de deshumanizarse por la falta de sentido que le caracteriza desde hace tres siglos, y Europa y el mundo de hoy se encuentran en una crisis evidente, sólo un giro interno, en la forma del sentir, en el reino de los corazones podrá cambiar la dirección de los

---

<sup>90</sup> Por ello Ortega dirá en más de una ocasión que la filosofía es una auténtica indecencia, no en sentido peyorativo, porque de lo que se trata es de traer a la superficie las cosas, sacarlas a flote para quitarles el velo que nos impide verlas con claridad: “La filosofía es retirada, *anábasis*, arreglo de cuentas de uno consigo mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo. Delante de otro no estamos, no podemos estar integralmente desnudos: si el otro nos mira, con su mirada, ya, más o menos, nos cubre ante nuestros ojos. Esto es el extraño fenómeno del rubor, en el que la carne desnuda parece cubrirse con un paño sonrosado a fin de ocultarse [...] La filosofía no es, pues, una ciencia, sino, si se quiere, una indecencia, pues es poner las cosas y a sí mismos desnudos, en las puras carnes [...] Verdad significa las cosas puestas al descubierto, y esto significa literalmente el vocablo griego para designar la verdad- *alétheia*, *altheúein*-, es decir, desnudar [...]”, *El hombre y la gente*, OCT10, X, pág: 202.

tiempos. Aquí estará la fuerza y la revolución del amor que será el elemento clave de toda la filosofía de Ortega, para después ver qué efectos produce en el plano social, en concreto, en la justicia con implicaciones en el plano del derecho y la política. Ésta es una de las claves que debemos desarrollar y mostrar en esta investigación<sup>91</sup>.

En 1914 Ortega daba alguna pista para llevar a cabo esta tarea cuando afirmaba que las ideas y la política eran obra de pensamiento y voluntad, y que no era suficiente que estuvieran en las cabezas, de adorno, sino que más bien tenían que ser “*plenamente queridas, sin reservas, sin escepticismo, que hinchen totalmente el volumen de los corazones*”<sup>92</sup>. En 1910 Ortega escribiría unos de los textos más bellos y profundos que podemos encontrar en su obra y que explicitan el peligro de una sociedad y de una forma de vida que invalidan las aspiraciones más nobles e íntimas que la persona posee y que son imprescindibles para la acción política y la realización de la justicia:

“Hoy [...] presentimos que en grande parte nuestra ciencia es ciencia verdadera y nuestra moral también. Pero nos dejan fríos, no irrumpen dentro de nosotros, ni nos arrebatan. Diríase que han perdido el contacto inmediato con los nervios del individuo y que entre ellas y nuestro corazón hay una larga distancia vacía. El hombre no puede vivir plenamente si no hay algo capaz de llenar su espíritu hasta el punto de desear morir por ello. ¿Quién no descubre dentro de sí la evidencia de esta paradoja? Lo que no nos incita a morir no nos excita a vivir [...] La muerte regocijada es el síntoma de toda cultura vivaz y completa, donde las ideas tienen eficacia para arrebatar los corazones. Mas hoy estamos rodeados de ideales exangües y como lejanos, faltos de adherencia sobre nuestra individualidad [...] Lo que se nos ha enseñado a estimar más no nos interesa suficientemente, y se nos ha enseñado a despreciar lo que nos interesa más fuertemente... Una cultura contra la cual puede lanzarse el gran argumento *ad hominem* de que no nos hace felices, es una cultura incompleta [...] Kant o Stuart Mill, Hegel o Comte, todos los hombres representativos de ese clima moral bajo cero, se han olvidado de que la felicidad es una dimensión de la cultura”<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> Además de clarificar cómo, cuándo y dónde surgen los conceptos de amor, justicia y razón histórica en la obra de Ortega.

<sup>92</sup> *Vieja y nueva política*, OCT, I, pág. 711. Aunque este texto fue escrito para encaminarse hacia una revitalización de España, a partir de los años 20, Ortega trasladará lo que veía en su país a Europa. Después de la Segunda Guerra Mundial su mirada sigue fija en Europa, pero con sucesivos guiños al mundo entero, al planeta, que es, actualmente, nuestra perspectiva, aunque el diagnóstico y sus posibles curas las pensemos desde Europa, al igual que Ortega. Sobre esta relación María Zambrano dio como tantas veces en el epicentro del sentido originario y profundo de las palabras de su maestro: “[...] el género en que Ortega habría de verter su filosofar en el circunstancia española y aun europea. Si su lugar de mira era España, su horizonte era Europa. La acción de reabsorber la circunstancia por el pensamiento había de realizarse en primer término, y siempre, de acuerdo con su idea acerca de la Filosofía y del destino del hombre”. (*Antología de textos*, Anthropos, Barcelona, 1987, pág: 19).

<sup>93</sup> *Ideas sobre Pío Baroja*, OCT04, II, págs: 228-229 (subrayados nuestros).

Ortega ve la raíz de todos los males en la no identificación de la ciencia, la política y la filosofía con las pretensiones de la individualidad, de nuestros anhelos y deseos que nos hacen no conformarnos con aquello que somos. El corazón no se ve representado por la lógica social que lo enfría a medida que el tiempo transcurre. Cuando la cultura prima lo más externo de cada cual, aquello que se aleja del sentido de la vida viene impuesta por los cánones prefijados colectivamente, es decir, lo que determina la gente y que en Ortega es *todos y nadie*. Sólo hay realización personal cuando lo que se hace es por real menester dado que se necesita. Nos adentramos en una nueva forma de concebir la metafísica y es a partir de la menesterosidad. Parte de una certeza de necesidad, de estar falto de lo otro para completar lo que se es. A través de esta reconstrucción podremos articular un concepto de justicia entendido desde la aportación y la fuerza del amor.

Pero ¿por qué la menesterosidad? ¿Qué papel juega en el pensamiento orteguiano? Significa carencia, falta y necesidad de algo; otros sinónimos que explican esta palabra son escasez o privación. Por ello al referirnos a una persona menesterosa podemos calificarla de indigente, necesitada, mísera o pobre. Ya es curioso que en el discurso de Diotima en *El Banquete* de Platón se conciba el amor como un ser indigente porque surge a partir de la mezcla de el Dios Poros (riqueza) y Penía (miseria y pobreza). Escuchemos a Platón:

“[...] siempre se desliza de sus manos, de manera que no es pobre jamás el Amor, ni tampoco rico. Se encuentra en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia. Pues he aquí lo que sucede: ninguno de los dioses filosofa ni desea hacerse sabio, porque ya lo es, ni filosofa todo aquel que sea sabio. Pero a su vez los ignorantes ni filosofan ni desean hacerse sabios, pues en esto estriba el mal de la ignorancia: en no ser noble, ni bueno, ni sabio y tener la ilusión de serlo en grado suficiente. Así, el que no cree estar falto de nada no siente deseo de lo que no cree necesitar”<sup>94</sup>.

Nos interesa reparar en la condición descrita por Platón de que para aspirar y ser algo es ineludible necesitarlo. Recordemos que en la misma acepción de menester encontramos un sentido que implica oficio y ocupación. Así pues, hallamos una necesidad radical de hacer cosas porque nos hace falta, puesto que nada nos es dado hecho y ello debemos convertirlo en un sentido para la vida a través de un trabajo

---

<sup>94</sup> PLATÓN.; *El Banquete*, Tecnos, Madrid, 2004, págs: 55-56. Trad. Luis Gil. Más adelante estudiaremos el relato de Diotima para dar razón del concepto de amor en Ortega.



determinado. Y aquí mismo entramos de pleno en la metafísica orteguiana. ¿Por qué? La vida humana está por hacer y por eso mismo es menesterosa, carente de un sentido absoluto y acabado. Pero el matiz estriba en que “menester” es, además de lo dicho, cargo, ocupación y tarea y Ortega definirá la vida como aquello que necesita ser proyectada. De esta forma, el estatus de carencia y miseria que caracteriza al ser humano será el punto de arranque de toda la metafísica orteguiana:

“He aquí el origen de toda pregunta por el ser de una cosa: la advertencia de su inadecuación o defecto o falta dentro de toda economía vital. Si todas las cosas nos fuesen dóciles, si en nuestra vida no hubiese faltas, no nos pararíamos a pensar en el ser de nada. Pero ahí está: la vida humana es por naturaleza defectuosa, menesterosa, fallida. La prueba es firme. No hay que peregrinar con ánimo de reunir en colección los defectos empíricos que pueda padecer la vida [...] Esto nos hace caer en la cuenta de lo que significa originariamente el ser, la esencia de una cosa; es simplemente aquella imagen de ella que nos da seguridad vital con respecto a ella. Mientras esa imagen o idea de cada cosa y de su conjunto nos falta nos sentimos perdidos, en absoluta inseguridad. La vida, porque es prisa, es por naturaleza inseguridad [...] saber es saber a qué atenerse vitalmente. El ser es seguridad para el hombre, claridad de atenimiento frente a cada cosa, frente a su enjambre o mundo”<sup>95</sup>.

A través de la fenomenología de Husserl, Ortega descubre una instancia que está más allá de cualquier esquema predicativo para poder discutir con la todopoderosa noción de conciencia que desde Descartes a Kant se ha desarrollado, transformándose en el pilar en el que se ha sustentado gran parte de la Modernidad. No es otra que la vida humana -que ya se ha puesto de manifiesto. El nuevo continente que se avista a través de la fenomenología permite huir del apoyo absoluto de toda certidumbre y verdad adquirida. Le posibilita a Ortega el reconocimiento de toda una experiencia antepredicativa, prerreflexiva, anterior a toda relación proposicional y de conciencia.

Las consecuencias no se hacen esperar porque ideas tan trabajadas en la historia de la filosofía como el ser o el ente se entienden desde el seno de la vida. Por ésta adquieren una función y un sentido determinado. La fenomenología le ayuda a Ortega a entender de forma más amplia la experiencia de la vida humana alejándola de la intervención canónica y perenne de la ciencia. Ésta es válida para muchos campos del conocimiento pero es ineficaz, en definitiva, para el estudio, las necesidades y requerimientos de la experiencia vital.

---

<sup>95</sup> *¿Qué es el conocimiento? (Trazos de un curso)*, OCT05, IV, págs: 588-589.

## b) La fenomenología y el sentido

Antes de adentrarnos en cómo Ortega asume la fenomenología y a quién toma para iniciar esa nueva senda deberíamos destacar un detalle que no se ha remarcado con la suficiente insistencia. Como se ha destacado anteriormente, 1913 es un año crucial para Ortega porque conoce la fenomenología y es a partir de ese momento cuando se inicia, propiamente, su obra filosófica. Sin embargo, esa fecha constata una vez más la increíble precocidad como la gran intuición de Ortega para adelantarse y saber dónde se iban a producir los verdaderos debates filosóficos en Europa. En Alemania, la fenomenología sólo se conocía en 1916 en unas cuantas universidades, nada más, ya que era una cuestión de índole académica:

“Cuando Edmund Husserl llegó a Friburgo en 1916, la fama de la fenomenología no había rebasado todavía el ámbito académico. Pero ya pocos años después, en los inmediatamente posteriores a la guerra, la fenomenología deja de ser una especialidad universitaria para convertirse casi en una promesa al estilo de una concepción del mundo. Hans-Georg Gadamer relata cómo al principio de los años veinte, cuando la expresión “ocaso de Occidente andaba de boca en boca”, en una “discusión entre redentores del mundo”, en medio de numerosas propuestas para salvar Europa surgieron como solución los nombres de Max Weber, Karl Marx y Kierkegaard, y se mencionó también la fenomenología. Por tanto, en pocos años la fenomenología se había convertido en un rumor muy prometedor, por la cual Gadamer, como muchos otros, se sintió atraído a Friburgo, con el fin de escuchar allí al maestro fenomenológico y su mágico aprendiz. La fenomenología ostentaba la aureola de un nuevo principio, cosa que la hizo popular en un tiempo cuyo sentimiento de sí mismo oscilaba entre el extremo del ocaso y el de la euforia de un nuevo comienzo. Antes de 1916 los bastiones de la fenomenología eran Gotinga, donde Husserl había enseñado entre 1901 y 1915, y Munich, donde existía un segundo centro en torno a Max Scheler y Alexander Pfänder, centro que era independiente del primero. Los fenomenólogos pretendían ser más que una escuela y por eso se autodenominaban “movimiento”<sup>96</sup>.

Lo destacable del testimonio de Safranski es un nuevo comienzo que constata que la fenomenología hasta 1916 no es más que un rumor y que no saltará al estrellato hasta bien adentrado los años 20. Por ello lo que impresiona es cómo Ortega ya toma la fenomenología como el camino, el método a seguir para analizar, desarrollar y presentar los problemas filosóficos en 1913. La “Meditación preliminar” de las *Meditaciones del Quijote*, escrito de 1914, es todo un ejemplo, un ejercicio de fenomenología pura; aunque, eso sí, con ese donaire peculiar, muy peculiar, del filósofo madrileño que tanto

---

<sup>96</sup> SAFRANSKI, R.; *Martín Heidegger y su tiempo. Un maestro de Alemania*, Tusquets, Barcelona, 1997, pág: 101. Trad. R. Gabás.

lo distingue<sup>97</sup>. Por mucho que Ortega afirmara, en el *Prólogo para alemanes*, que en el momento de conocer la fenomenología, en ese mismo instante, la abandonó, lo bien cierto es que al trasluz de la lectura de su inigualable prosa, la fenomenología se alza como una constante y un signo de identidad propio de todo el pensar orteguiano. Este movimiento no es extraño sino necesario y consecuente con todo su planteamiento. Al suponer una “vuelta a los orígenes” que ofrece un “nuevo comienzo”, es natural que Ortega la dejara de lado porque lo que está en el comienzo, en el origen es la vida misma.

Por otra parte, hay otras dos razones, respecto a este tema que nos hacen ver el gran mérito de Ortega. En primer lugar, su último de los tres viajes de juventud a Alemania se produce en 1911, y ahí todavía se encuentra en la órbita neokantiana de Cohen y Natorp. ¿Cómo es posible que en el período de dos años, de 1912 a 1914, se diera cuenta de la importancia de la fenomenología siendo aún esta casi una desconocida?<sup>98</sup> Y en segundo lugar, y más difícil todavía –si se me permite la expresión- cómo es posible que se diera cuenta de todo ello en una situación de páramo cultural como era la vida española. No hacía tanto, el 21 de febrero de 1909 publicó un artículo en *El Imparcial*, “Pidiendo una biblioteca”, en el que reclamaba a viva voz la necesidad de poder encontrar libros, no sólo de Historia y Literatura, sino de ciencia y europeos:

“El problema español es un problema educativo; pero éste, a su vez, es un problema de ciencias superiores, de alta cultura [...] Es preciso, ante todo, que España produzca ciencia [...] Hoy es muy difícil realizar trabajos científicos en España: salvo algunas materias, es decididamente imposible. Comienza por no haber una sola biblioteca de libros modernos. La Biblioteca Nacional es inservible; apenas si basta para asuntos de historia y literatura españolas, que son las disciplinas menos europeas. Las demás ciencias se hallan por completo desprovistas de material bibliográfico. Faltan las obras más elementales. Apenas si hay revistas. Para colmo de desventuras, el reglamento es paladinamente ridículo. El principio en que se funda este reglamento es que los libros están en la Biblioteca para que no se los lleven; no para que sean leídos bajo ciertas garantías, sino exclusivamente para que no se los lleven, aunque nadie los lea”<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> No debemos olvidar las *Investigaciones psicológicas* de 1915-1916, puesto que representan una de las cumbres del pensamiento fenomenológico orteguiano.

<sup>98</sup> Javier San Martín analiza con tolo lujo de detalles el período que va desde 1906, primer viaje de Ortega a Alemania, hasta 1916 cuando Ortega desarrolla la fenomenología en las *Investigaciones psicológicas*, es decir, cómo evoluciona el filósofo madrileño del neokantismo a la fenomenología: *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid, 1998 –especialmente los dos primeros capítulos.

<sup>99</sup> “Pidiendo una biblioteca”, *OCT04*, I, pág: 238.

Aquí se trata de comprender la difícil situación a la que todo español se enfrentaba si quería dedicar su vida a la cultura, la investigación o la filosofía<sup>100</sup>. Sorprende que ante tantas circunstancias adversas asumiera con tanta naturalidad no lo que se cocía en ese momento sino años después en Europa como uno de los métodos filosóficos punteros. Y es aquí donde estriba una de las razones del estilo y del proceder de Ortega. Se le suele achacar que sus escritos no son filosóficos, que es un mero *turista*<sup>101</sup> de la filosofía, que no tiene una obra propia. En cambio, cuando lo leemos nos damos cuenta que su forma de hacer filosofía, pues sí hace filosofía, tiene una clara función pedagógica y, por tanto, de función pública, de enseñanza y pedagógica para contrarrestar el nivel de pauperización cultural e intelectual que vivía la España de su tiempo. Tuvo que quemar muchas energías, dar mucho de su tiempo para intentar corregir y enmendar el rumbo de la vida nacional. De ahí que su obra se presente a través de artículos de periódicos o de ensayos. ¿Tuvieron Kant, Schiller o Heidegger esa obligación? Es difícil de imaginar, pero si queremos comprender a Ortega debemos asumir todas estas variables y de ahí intuir por qué no encontramos densos tratados como sí los encontramos en otros pensadores españoles como es el caso paradigmático de Xavier Zubiri.

La fenomenología surge en un tiempo de crisis de los fundamentos que habían configurado la mentalidad moderna<sup>102</sup>. Por ello uno de los motivos de la aparición de la fenomenología husserliana fue combatir la hegemonía del naturalismo y el

---

<sup>100</sup> No deberíamos caer en lo que García Morente denunciaba con toda la razón: “Yo sé, yo veo que la admiración, el respeto, la efusión hacia otros hombres, depositarios de valores máximos, es poco habitual entre nosotros los españoles. Yo sé, yo veo que la mayoría de los españoles se avergüenzan un poco cuando se les sorprende en flagrante delito de admiración”, “Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset” en *Revista de Estudios Ortegaianos*, 16/17 (2008), pág: 273.

<sup>101</sup> Término que debo a Juan Navarro de San Pío tras una conversación que tuvimos en la Fundación Ortega y Gasset. Al parecer un conferenciante de renombre calificó a Ortega de mero turista de la filosofía, es decir, alguien que no es filósofo, sino un visitador de la misma.

<sup>102</sup> El mismo Husserl lo expone con meridiana claridad: “También yo estoy convencido de que la crisis europea radica en una aberración del racionalismo. Mas esto no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial o que en la totalidad de la existencia humana sólo posee una significación subalterna. La racionalidad, ciertamente, en aquel sentido elevado y auténtico, en el sentido originario que le dieron los griegos y que se convirtió en el ideal del período clásico de la filosofía griega, necesitaba todavía de muchas reflexiones esclarecedoras, pero es ella la llamada a dirigir el desenvolvimiento de la humanidad hacia la madurez. Por otra parte, admitimos gustosamente (y el idealismo alemán ya hace mucho nos precedió a esta idea) que la forma evolutiva que tomó la ratio como racionalismo del período de la Ilustración, había sido una aberración, si bien de todos modos, una aberración explicable>”. “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” en *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, págs: 110-110. Trad. A. Ziri6n.

psicologismo para centrarse en un retorno, en una vuelta a las cosas mismas<sup>103</sup>. Así se hace posible que surja con fuerza la idea de vida como superación de todo idealismo porque la intencionalidad primaria de la conciencia es vital y supone un compromiso efectivo con el mundo. El “yo” sólo es entendido por su pertenencia al mundo, puesto que vive en él, apareciendo cada acto por él realizado presuponiendo, a su vez, que está en el mundo. Se rompe la idea de que el yo construye el mundo sin que le moleste nada ni nadie; por tanto sólo tiene sentido al prefigurar el mundo en el que ya estamos. Pero ¿qué le aporta Husserl y la fenomenología a Ortega? ¿Tanto le debe? En principio, sí, ya que ese mundo en el que ya estamos, que describe la propia fenomenología a partir de la noción de intencionalidad, Ortega lo traducirá como la realidad por excelencia, esto es, la realidad vivida, la vida humana, principio de toda la filosofía orteguiana.

Pedro Cerezo vió cómo la fenomenología le llevó a alcanzar la vida como el elemento focal, primordial, del que dependen todos los demás. En el capítulo cuarto de *La voluntad de aventura*, titulado “El mundo de la vida (Ortega y la fenomenología)” recoge todos los momentos que el pensamiento orteguiano asume de la fenomenología. Este texto canónico al que se debe acudir. Tanto es así que Cerezo afirma que la idea de vida sólo es concebible desde el momento que Ortega recibe la fenomenología, desde el momento que comienza a interpretarla, a trabajarla, y no a abandonarla, como Marías ha hecho constar en varias ocasiones<sup>104</sup>. Ahora bien, todo el pensamiento de Husserl es llevado al sentido que Ortega quiere darle a su filosofía, huyendo de todo trascendentalismo:

“La ventaja inmensa de la fenomenología fue llevar la cuestión a precisiones tales que pudiésemos sorprender el instante y el punto en que el idealismo comete su delito y escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia. Parte, en efecto, de un “acto de conciencia primaria e ingenua”. Pero ésta no es por sí conciencia, sino la realidad misma, el dolor de muelas doliéndome, el hombre realmente en el mundo real. El idealista supone la realidad, parte de ella, pero luego, desde otra realidad califica de mera conciencia a la primera [...] En efecto, el hombre convencido de que lo que hay es pura realidad, “pura vivencia”, no es sino un hombre real que tiene que habérselas con un mundo más allá de él, que está constituido, independientemente de él, por una enorme cosa llamada “conciencia”, o bien por muchas cosas menores llamadas “noemas”, “sentidos” [...] El término conciencia debe ser enviado al lazareto [...] Lo que

---

<sup>103</sup> Para ver toda la intrahistoria de la fenomenología desde sus dos máximas cabezas pensantes, Brentano y Husserl, cfr. SAN MARTÍN, J.; *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.

<sup>104</sup> CERESO, P.; *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, pág: 216.

verdaderamente hay y es dado es la coexistencia mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo en sus circunstancias”<sup>105</sup>.

Pero ¿qué relación tiene el influjo decisivo de la fenomenología con el planteamiento de la vida, en lo que anteriormente se calificó como metafísica de la menesterosidad?<sup>106</sup> La influencia es decisiva, ya que la condición de menesterosidad viene dada por cómo se da la vida y ésta comienza a operar en Ortega, según Cerezo, a partir del texto de Husserl *Ideas para una fenomenología pura*<sup>107</sup>. De esta forma, el profesor Cerezo combate el adanismo y la supuesta originalidad radical de Ortega tantas veces defendidas por especialistas tan importantes como Marías o Rodríguez Huéscar. Con ello no queremos restar importancia a las ideas orteguianas. Todo lo contrario.

En cuestiones centrales como la vida, la fenomenología tiene, no un peso determinado, sino *el* peso que configurará todo el ulterior desarrollo. No sólo se da en el concepto de vida sino que también alcanza de forma completa a la idea de circunstancia que es uno de los ejes de todo su pensamiento que explicará, en parte, la condición de menesterosidad que distingue al ser humano del animal. Cerezo señala cuál es el concepto husserliano del que se sirve para dar razón de la circunstancia y no es otro que el de *Um-gebung* que implica aquello que me circunda y rodea en la vida natural; aquello que entra en contacto con mi cuerpo, con mi conciencia, sin remitir a ningún

---

<sup>105</sup> ORTEGA Y GASSET, J.; *Prólogo para alemanes*, OCT09, IX, págs: 157-158. Especialistas destacados también han señalado esta influencia: “La fenomenología de la *Lebenswelt* es una alternativa al sensualismo empirista y al constructivismo neokantiano; en ella el mundo vital es el presupuesto inevitable. Pero la originalidad de Ortega fue la *interpretación metafísica* de esa fenomenología, que no había renunciado a la reflexión ni a la fundamentación. Ortega unió fenomenología y metafísica de la vida. Por una parte, atiende a la experiencia antepredicativa (originaria) y, por tanto, prerreflexiva (que servirá de punto de partida para de la reflexión). Tal experiencia se da en la ejecutividad del ‘yo viviente’ en la actitud natural de la vida, en el compromiso vital efectivo con el mundo. El instinto realista de Ortega descubre ahí una ‘posición de realidad’ (¿im-posición de realidad?!) ineludible. Este ser-se, primaria y originariamente ejecutivo (no reflexivo) del *cogito lebendig* en el ‘mundo de la vida’ es el lugar primordial de la experiencia [...] La gran aportación de Ortega radica en haber interpretado *metafísicamente* esta ejecutividad e intencionalidad vital; haber concebido en una metafísica *realista* de la vida el arraigo y compromiso mundanos de toda experiencia”, en CONILL, J.; *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, págs: 211-212.

<sup>106</sup> Recordemos que la crisis de fundamentos y de principios que se da en el siglo XX es, para Ortega, una crisis en nuestra forma de vivir como el modo de dirigir nuestras vidas. Es, por tanto, una cuestión ética y moral.

<sup>107</sup> CERESO, P.; *La voluntad de aventura*, pág: 219: “En el natural dejarse vivir (Im natürlichen Dahinleben) –había escrito Husserl-, vivo constantemente en esa *forma fundamental de toda vida actual*, enuncie o no el *cogito*, diríjame o no reflexivamente al yo y al *cogitare*. Si lo hago entra en la vida un nuevo *cogito* (*so ist ein neues cogito lebendig*), que por su parte no es reflejado, o sea, no es para mí un objeto”.

proceso conceptual, ya que estamos ante un nivel de anterioridad tal que hace inviable todo esquema predicativo<sup>108</sup>.

La cuestión de la fenomenología en el pensamiento orteguiano es central. Sin embargo, el problema está en que Ortega se enfrenta a ella desde la crítica, como si estuviera en las antípodas de la misma. La frase lapidaria que da sentido a todo su proyecto filosófico, “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”, es incomprensible sin la fenomenología para garantizar los diferentes modos de darse como la pluralidad de los diferentes puntos de vista. ¿Cómo lo consigue? A partir de la conciliación fenomenológica<sup>109</sup> entre mi vida y la fidelidad a sí mismo, pero proyectada desde mi situación, mi circunstancia<sup>110</sup>.

Ortega apuesta por la capacidad de comprensión para aunar elementos y momentos que se han analizado en la historia de la filosofía como opuestos e irreconciliables. La realidad, el mundo, tan tratado por la filosofía antigua, tiene que darse, conciliarse, al mismo tiempo, con el momento del yo; éste no existe sin la circunstancia porque es ahí donde se desarrolla de forma inevitable y puede, además, adquirir sentido. Por ello, como veremos más adelante, el amor funciona, en las *Meditaciones del Quijote* y en gran parte de sus escritos<sup>111</sup>, como integración de las diferentes perspectivas, de los otros que yo, convirtiéndose, a su vez, en el único programa vital que aleje a las personas de los odios atávicos que alimentan las falsas

---

<sup>108</sup> CEREZO, P., *La voluntad de aventura*, pág. 226: “Se entiende así que Ortega habla de una porción de la vida, de la que aún no se ha extraído su *logos*, puesto que se trata del mundo en torno de la experiencia natural, prerreflexiva, donde sólo está en juego la intencionalidad operativa o ejecutiva, anterior a la reflexión o al pensar conceptual. Antes, pues, que la influencia de Uexkull, como “contorno vital”, que sólo se hace explícita en *El tema de nuestro tiempo*, hay que contar con este mundo antepredicativo –no meramente intencional, sino real, y más propiamente vital-, al que está abierto, de modo espontáneo e inmediato, el yo”.

<sup>109</sup> Cfr. La introducción que José Luis Villacañas realiza en las *Meditaciones del Quijote*, puesto que dicha introducción, junto a los libros de Cerezo y San Martín, es crucial para poder entender el paso del neokantismo a la fenomenología, ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004. Edición a cargo de José Luis Villacañas.

<sup>110</sup> “La suerte de ambos –el yo y el mundo- se juega al unísono, porque su destino es indiscernible. El trabajo de la conciencia pasa necesariamente por lo otro de sí, y de ahí que no pueda volver sobre sí misma, sino mediante la recuperación conceptual del contenido efectivo de la experiencia inmediata. Por eso, el yo no puede salvarse, esto es, constituirse como sujeto de reflexión y, por tanto, como sujeto en libertad, si no salva el mundo, si no se hace cargo de su circunstancia y consigue extraer su sentido inmanente o valor cultural”, CEREZO, P., *La voluntad de aventura*, págs: 107-108.

<sup>111</sup> Una de las tesis de este trabajo será mostrar que el amor traspasa toda la obra de Ortega haciendo que su pensamiento se convierta en todo un ejercicio de integración y de comprensión.

identidades y los falsos ideólogos. Conviene recordar la cita orteguiana de *Meditaciones* aclamando, pidiendo a los lectores jóvenes que dejen atrás cualquier resquicio de odio y que apuesten por la fuerza del amor, desde un afán claro de comprensión: “Yo desconfío del amor de un hombre a su amigo o a su bandera cuando no lo veo esforzarse en comprender al enemigo o a la bandera hostil”<sup>112</sup>.

La fenomenología le permite afirmar la pluralidad y los diferentes puntos de vista inspirada en una fusión radical de la mayor parte de asuntos filosóficos. Repárese en la conciliación de toda una serie de pares conceptuales como “impresión-concepto”, “superficie-profundidad”, “cultura latina-cultura germánica” o el más importante como es el de “realización personal-circunstancia”<sup>113</sup>. Así pues, el papel jugado por el amor en Ortega es de capital importancia porque es el encargado de explotar una función liberadora de los antagonismos, de las envidias y de los resentimientos<sup>114</sup>. Por su parte el protagonismo de la fenomenología jugado aquí es indiscutible, puesto que es ella quien le imprime este sentido a la hora de analizar las diversas cuestiones filosóficas, humanas y personales.

Por tanto, a raíz de su enfoque fenomenológico, la expresión “Yo soy yo y mi circunstancia...” tiene tres consecuencias claras. En primer lugar, la circunstancia es el mundo de la vida del hombre porque éste concibe la circunstancia como algo suyo. En segundo lugar, el mundo es un dato originario, contraponiéndose a una de las tesis del cartesianismo, ya que lo inmediato no sólo es la conciencia sino también nuestras circunstancias, puesto que nos encontramos siempre en un mundo. Por consiguiente, no existe como primera instancia la percepción de la conciencia dado que la conciencia

---

<sup>112</sup> *Meditaciones del Quijote*, OCT04, I, págs: 749-750.

<sup>113</sup> Ver, en concreto, las notas a pie de página, de la 4 a la 14, del estudio de Villacañas de las *Meditaciones del Quijote*.

<sup>114</sup> Manuel Azaña, que siempre se le ha posicionado en las antípodas de Ortega, destacó también la importancia de actitudes como la comprensión y la generosidad entre las personas dejando de lado los odios atávicos que tanto pueden perjudicar a una sociedad: “Ese espíritu de abnegación, de seriedad, de generosidad, que sólo se adquiere cuando uno generosamente empieza por abandonar su vida propia, no cuando se hace el tragaldabas, impunemente a resguardo de todos los peligros, sino cuando se sabe arrostrarlos todos, y habiéndolos arrostrados se sabe ser generoso con los demás; este tipo de perfección moral y de elevación moral es el que importa señalar en la reconstrucción espiritual de nuestro país, que en tal respeto hoy está en más ruinas que sus ciudades. Todo lo que está pasando en España, si se miran ciertas raíces de tipo psicológico y ciertos desarrollos en el plano moral de la opinión pública española, se debe en gran parte al odio y al miedo”, “Discurso en la Universidad de Valencia (pronunciado el 21 de enero de 1937)” en *Los españoles en guerra*, Crítica, Barcelona, 1999, pág: 73.



subjetiva, el yo, se forma inevitablemente con el mundo. La existencia, pues, del mundo y de los otros se presentan como inmediatamente dados puesto que no necesitan ser deducidos desde una autoconciencia previa. En tercer lugar, el mundo extramental no es independiente del yo porque el mundo no es una construcción del yo como afirma el idealismo; el ser del mundo cósmico es un ser para, un ser para la vida: no habría mundo si no fuera por el hombre y viceversa. En definitiva, la fenomenología recoge la indivisible unidad entre el sujeto y el objeto como dioses concordantes, la conciliación entre la fidelidad consigo y mi circunstancia.

La circunstancia ahondará en el carácter menesteroso del hombre porque aquélla está por hacer y tiene que ser modelada por la acción humana a través de un proyecto asumido desde la vocación. Y lo paradójico es que este hecho radical no es una elección, porque es constitutivo de la persona, puesto que la vida se compone del yo y la circunstancia. Ésta no está creada para el hombre y por ello tiene que hacérsela. De ahí su menesterosidad dado que tiene que moldearla. Estamos, pues, ante una obligación que sólo se lleva a cabo desde la libertad que, en principio, ata, para después librarse de esta imposición que la metafísica orteguiana aclara y muestra:

“El hombre rinde el máximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo. ¡La circunstancia! Circunstancia ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros se levantan sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas [...] la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre [...] Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus* es, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: “salvar las apariencias”, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea”<sup>115</sup>.

Si nos encontramos de forma necesaria en una circunstancia determinada y ésta configura el destino del hombre, hace que la condición de menesterosidad se convierta en el elemento distintivo del ser humano a diferencia del animal. Ortega repite en muchos de sus textos que a la piedra como al tigre le vienen prefijados y hechos sus destinos porque sus vidas no disfrutaban de ningún dinamismo. El ejemplo claro que lo

---

<sup>115</sup> *Meditaciones del Quijote, OCT04, I, págs: 754 y 757.*

hace explícito es que el tigre del siglo XVI es el mismo que el actual, no sufre variaciones. Por el contrario, no podemos mantener este esquema de análisis para poder abordar a la persona humana. A juicio de Ortega, la clave estará en el carácter no acabado de la vida cuyo ingrediente constitutivo, la circunstancia, está por hacer, y esa responsabilidad de llevarla a cabo será la responsable de que se asuma o no el destino de cada cual<sup>116</sup>. Por tanto se dan al unísono libertad y necesidad, ampliando y discutiendo, al mismo tiempo, la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* de Kant<sup>117</sup>.

La filosofía orteguiana parte desde la situación de cada cual, haciéndose cargo de la circunstancia porque sólo así cada persona puede sentirse plenamente realizada. Por ello Ortega afirma que la reabsorción de la circunstancia es el destino del hombre. Destino y fatalidad se conjugan por la condición de miseria, de desamparo que define al hombre, pero esta falta o menesterosidad ontológica, en términos heideggerianos, es la que hace posible que se transforme el medio en el que el hombre vive:

“No hay vivir si no se acepta la circunstancia fatal dada y no hay buen vivir si nuestra libertad no la plasma en el camino de la perfección [...] Todo hombre tiene que tomar en peso su destino y plasmarlo con su albedrío. Ésta no es un frase vagamente alentadora, sino una doctrina, a mi juicio, esencial y verídica. Cuando no se ha reflexionado bastante, se cree que la vida ideal fuera una existencia horra de angustias y problemas,

---

<sup>116</sup> O'CONNOR, R.; “Ortega’s reformulation of husserlain phonemenology”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo 40 (1979-80), págs: 53-63.

<sup>117</sup> Esta discusión se encuentra en lo que Kant llama “Tercer conflicto de las ideas trascendentales” del capítulo II, de la segunda división de la *Diléctica Transcendental*, llamado, “La antinomia de la razón pura”. El pensador alemán muestra la tesis de que la causalidad a partir de las leyes naturales “no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad”, y de forma inmediata plantea la antítesis a la tesis formulada para fundamentar la libertad en dialéctica permanente con la necesidad: “No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza”, en KANT, I.; *La crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998, pág: 407. Trad. P. Ribas. Más adelante para justificar la existencia de la libertad, en discusión con la necesidad derivada de toda ley natural, añade: “[...] la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada sucede sin una causa suficientemente determinada *a priori*. Así pues, la proposición según la cual toda causalidad es sólo posible según leyes de la naturaleza se contradice a sí misma en su universalidad ilimitada. No podemos, por tanto, admitir que tal causalidad sea la única. Teniendo esto en cuenta, debemos suponer una causalidad en virtud de la cual sucede algo sin que la causa de este algo siga estando, a su vez, determinada por otra anterior según leyes necesarias; es decir, debemos suponer una *absoluta espontaneidad* causal que inicie *por sí misma* una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza, esto es, una libertad trascendental. Si falta ésta, nunca es completa la serie de fenómenos por el lado de las causas, ni siquiera en el curso de la naturaleza”, y a continuación, para que no quede ni un atisbo de duda, expresa Kant: “[...] un primer comienzo dinámico de acción supone un estado que no está unido por ningún vínculo causal con el anterior estado de la misma causa, es decir, no se sigue, en modo alguno de ese estado anterior. Así pues, la libertad trascendental se opone a la ley de causalidad. Por lo tanto, una conexión de estados sucesivos de las causas eficientes según la cual es imposible toda unidad de la experiencia y que, consiguientemente, tampoco se halle en ninguna experiencia, no es más que un producto mental”, pág: 408. Respecto a esta temática kantiana, puede consultarse ANDALUZ ROMANILLOS, A.; *La finalidad de la naturaleza en Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1990.

un puro flotar en un ámbito etéreo, poblado sólo de caricias [...] Todo nuestro organismo no funcionará si el medio en torno no lo excitase e irritase. Toda función vital es la respuesta a una excitación, a una herida que el contorno nos hace [...] Ni un individuo ni un pueblo puede vivir sin problemas, al contrario, todo individuo, todo pueblo vive precisamente de sus problemas, de sus destinos. La vida histórica es una permanente creación, no es un tesoro que nos viene de regalo”<sup>118</sup>.

El destino del hombre no está prefijado como la bala que se dirige hacia su blanco o la piedra que siempre se encuentra en el mismo estado. En cambio, la realidad de la vida humana es totalmente diferente porque se sitúa entre dos polos ineludibles: por un lado, tiene por fuerza que hacer algo y, por otro, tiene que decidir aquello que va a hacer. La persona humana sólo puede comprenderse a partir de “una mezcla dramática de fatalidad y de libertad”<sup>119</sup> y el ingrediente de la fatalidad viene dado por la circunstancia a la que todos estamos abocados.

Ortega puede ayudar a desarrollar uno de los debates éticos y filosóficos por excelencia: la relación entre libertad y necesidad. Va desgranando desde la vida cotidiana ciertas distinciones que debemos tener en cuenta. Podemos objetarle cómo es posible que aquello que define y da sentido al ser humano sea una mezcla, un híbrido que vaya en contra de nuestra lógica tanto clásica como común<sup>120</sup>. Pero lo que debemos

---

<sup>118</sup> *Discurso en el parlamento chileno*, OCT05, IV, págs: 228-229.

<sup>119</sup> *¿Quién manda en el mundo?*, OCT05, IV, págs: 298.

<sup>120</sup> Especialistas, de gran relevancia, han analizado este problema como uno de los puntos clave en el pensamiento orteguiano y que lo encuadran en el debate contemporáneo: “Nótese que la aparente contradicción en que incurre el discurso orteguiano (A= no A), antes que invalidarlo, pone en evidencia, por un lado, cómo la “reforma de la filosofía” que se ha de llevar a cabo desde la nueva comprensión de la realidad radical de la vida circunstancial, conlleva la necesidad de reformar las viejas categorías lingüísticas de la metafísica. La contradicción lógica se usa como un recurso retórico filosóficamente significativo”, MARTÍN, F. J.; “Ortega contra Heidegger (Novela y poesía)” en VV. AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pág: 423. Edición a cargo de Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáenz. En 1929 Ortega dictó unas conferencias que después se recogieron en una de las obras claves de todo su pensamiento. Ahí defiende una tesis de lo que es el hombre que, desde una lógica tradicional, en concreto aristotélica, podemos calificar de contradictoria: “Si no nos es dado escoger el mundo en que va a deslizarse nuestra vida –y ésta es su dimensión de fatalidad- sí nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades –y ésta es su dimensión de libertad-; vida es, pues, la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad. ¿No es esto sorprendente? Hemos sido arrojados en nuestra vida y, a la vez, eso en que hemos sido arrojados tenemos que hacerlo, por así decirlo, fabricarlo. O dicho de otro modo: nuestra vida es nuestro ser [...] vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser. ¿No perciben la fabulosa paradoja que esto encierra? ¡Un ser que consiste, más que en lo que es, en lo que va a ser, por tanto, en lo aún no es! Pues esta esencial, abismática paradoja es nuestra vida”, *¿Qué es filosofía?*, OCT07, VIII, págs: 372-373. Pero esta clase de afirmaciones no pueden producir ningún tipo de extrañamiento porque Ortega asumió más de lo que parece la dialéctica de índole hegeliana, cuestión que puede verse en el debate entre realismo versus idealismo. Para adentrarse en las relaciones entre Hegel y Ortega, que son muchas e importantes, véase el excelente trabajo bajo la edición de DOMINGO HERNÁNDEZ, *Hegel. Notas de Trabajo de José Ortega y Gasset*, Abada, Madrid, 2007.

entender es que la lógica a la que se refiere Ortega no es la de enunciados o predicados, totalmente respetable, pero inoperante: analizar la realidad que llamamos vida humana. Y es por la constatación de que en la vida se muestran diversas posibilidades y entre todas ellas hay una que se acerca a nuestro ser, a nuestro destino, que será analizado a través de la vocación. Así pues, cada vida muestra un destino intransferible, he ahí la fatalidad, lo angustioso de la existencia, pero cada cual será libre para aceptarlo o no.

Todo ello es producto del peso que la fenomenología ejerce en Ortega y que será el responsable de ampliar el concepto de razón a través de la *razón histórica*. Proyecto que podemos entender como una alternativa a la Modernidad entendida de forma racionalista. Toda la filosofía orteguiana funciona en relación con la Modernidad *integrando* lo que había de válido en el ideal anterior y superando lo que tenía de precario<sup>121</sup>. ¿Cómo iba a renunciar a todo el legado de la ciencia entendida desde Galileo y Newton a la que tanto admiró y comunicó por toda Europa? Pero dicha admiración, no es óbice para criticar y alejarse de sus insuficiencias y vacíos para responder a los interrogantes del hombre actual. Precisamente la fenomenología le ayudó a no retroceder ante los “contrastes”<sup>122</sup> que la vida nos presenta a diario. Sin embargo, ello sólo podía concebirlo desde una noción de razón que no se circunscribía al campo de lo cerebral. Iba más allá, que tanto el *raciovitalismo* como, posteriormente, la *razón histórica* desarrollaron. Así que no podemos clasificar a Ortega única y exclusivamente como un postmoderno<sup>123</sup>.

La vida personal e histórica es avistada desde esta perspectiva. De raíz, la vida del hombre es problemática, menesterosa y fatal. No es un pensador gris, triste. Todo lo contrario. El conjunto de su filosofía es un grito a la esperanza, a la alegría, pero desde una conciencia clara de aquello que constitutivamente exige la vida. Toda vida para ser ella misma necesita de problemas, de interrogantes, para evitar la modorra y el sopor

---

<sup>121</sup> En *Meditación de la técnica* es muy claro al respecto: “Es penoso observar a lo largo de la historia la incapacidad de las sociedades humanas para reformarse. Triunfa en ellas o la terquedad conservadora o la irresponsabilidad y ligereza revolucionarias. Muy pocas veces se impone el sentido de la reforma a punto que corrige la tradición sin desarticularla, poniendo al día los instrumentos y las instituciones”, *OCT09*, IX, pág: 30.

<sup>122</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A.; *Cuatro filósofos en busca de Dios (Unamuno, Edith Stein, Romano Guardini y García Morente)*, Rialp, Madrid, 2003, pág: 73.

<sup>123</sup> Cfr. OVEJERO BERNAL, A.; *Ortega y la posmodernidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

más propio de los animales que de las personas. También ha insistido en el carácter dramático de la vida, aunque su connotación no tiene nada que ver con la tragedia, sino con la acción, la praxis en el sentido de que la vida es de cada cual y por esta razón debe ser regida por las posibilidades propias.

El drama en Ortega entronca con la idea de personaje de cualquier novela u obra teatral que encarnan una vida particular, con sus éxitos y sus miserias, con sus errores y anhelos, porque cada cual “*se ve obligado a entrar en escena en un preciso momento del amplísimo drama humano que llamamos “historia”*”<sup>124</sup>. Estamos, pues, ante una nueva forma de entender la Metafísica porque la naturaleza del hombre no puede ser analizada desde la consistencia que se desprende de la sustancia. Ahora, la real sustancia es dinámica, variable, de ahí que Ortega defienda que el hombre no tiene naturaleza sino más bien historia<sup>125</sup>. Y es desde este convencimiento donde podemos entender que fenomenología y hermenéutica se injertan la una en la otra.

### **c) Fenomenología hermenéutica**

Si ya le cuesta a Ortega reconocer el peso de la fenomenología en su filosofía, no digamos nada sobre las menciones que hace a la hermenéutica. No es un concepto tratado ni trabajado, pero ello no significa que su obra no pueda entenderse como un ejercicio hermenéutico. Es más, Ortega desde las *Meditaciones del Quijote* aplica, de forma constante, casi invariablemente, uno de los verbos que definen a la hermenéutica: comprender. En uno de los pocos lugares en que la define, llegamos a entender el por qué su obra puede entenderse como hermenéutica y hacer, por ende, que la fenomenología se injerte de ella<sup>126</sup>:

“Tan es así que el historiador no puede ni siquiera leer una sola frase de un documento sin referirla, para entenderla, a la vida integral del autor del documento. La historia en su primera labor, en la más elemental, es ya hermenéutica, que quiere decir,

---

<sup>124</sup> *En torno a Galileo*, OCT06, VI, pág: 470.

<sup>125</sup> Cfr. *Historia como sistema*, OCT06, VI.

<sup>126</sup> De ahí que podamos sostener que Ortega pertenezca a la tradición calificada como fenomenología hermenéutica.

interpretación, interpretación que quiere decir inclusión de todo hecho suelto en la estructura orgánica de una vida”<sup>127</sup>.

Si la vida es el principio del que depende todo lo demás, esto es, el fundamento, la hermenéutica se convierte en la encargada de insertar todo *eso demás* en la vida. En cualquier otra filosofía podría pasar desapercibida esta relación, pero en la filosofía orteguiana cobra una importancia trascendental, en sentido kantiano del término, porque la vida es la condición de posibilidad de que todo aquello que no es ella misma se muestre<sup>128</sup>. Y si Ortega avista y descubre la noción de vida a través de la fenomenología, la hermenéutica, por su parte, será la plataforma desde la que poder interpretar y dar razón de aquello que ha descubierto la propia fenomenología. Entonces si la “*fenomenología es hacer ver, y las cosas se encuentran ‘envueltas’ en sentidos y significaciones habrá que desenmascararlas, es decir, interpretarlas, y por eso la fenomenología se convierte en hermenéutica*”<sup>129</sup>. Detrás de esta forma de entender la filosofía opera el convencimiento de que la razón pura racionalista, que se identifica con todo el proyecto moderno e ilustrado y que Ortega criticará no es suficiente. Así pues, estamos ante la génesis de la *razón vital* en el pensamiento orteguiano que nos llevará

---

<sup>127</sup> *En torno a Galileo*, OCT06, VI, pág: 376. En otros textos se refiere a la hermenéutica en los siguientes términos: “La labor principal de esta ciencia consiste en saber determinar a qué todo suficiente hay que referir una frase y una palabra para que su sentido pierda el equívoco. A ese todo en el cual la palabra se precisa llaman los hermeneutas y gramáticos el ‘contexto’”, *Una interpretación de la historia universal*, OCT09, IX, pág: 1209. “Leer en serio, auténtico leer, es referir las palabras patentes a ese todo latente dentro del cual quedan precisadas y con ello entendidas [...] El conjunto de esos esfuerzos, técnicos unos, de espontánea perspicacia otros, se llama ‘interpretar’, y el arte de ello, ‘hermenéutica’”, *Comentario al “Banquete” de Platón*, OCT09, IX, págs: 729-730.

<sup>128</sup> “La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella.

La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que *el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia*. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. Y lo más grave de estos quehaceres es que la vida consiste no es que sea preciso hacerlos, sino, en cierto modo, lo contrario; quiero decir, que nos encontramos siempre forzados a hacer algo pero no nos encontramos siempre forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación. Antes que hacer algo, tiene cada hombre que *decidir*, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir”, *Historia como sistema*, OCT06, VI, pág. 47 (subrayados nuestros).

<sup>129</sup> DOMINGO, T.; “José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico” en VV. AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pág: 380. Edición a cargo de Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ.

necesariamente a la *razón histórica* puesto que una no puede entenderse sin la otra. Tanto es así que Pedro Cerezo llega a afirmar que la razón vital no puede tener otro camino más que convertirse en razón hermenéutica<sup>130</sup>. Por tanto no es un descrédito ni una enmienda a la totalidad de la razón, sino que se busca ampliar su radio de acción para que transite con la realidad del hombre que es, por esencia, histórica y orientada a la circunstancia<sup>131</sup>.

Ya Ortega avisa del peligro de cargar contra de la propia razón:

“Muy lejos nos sentimos hoy del dogma hegeliano, que hace del pensamiento substancia última de toda realidad. Es demasiado ancho el mundo y demasiado rico para que asuma el pensamiento la responsabilidad de cuanto en él ocurre. Pero al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada en plenitud”<sup>132</sup>.

La razón se convierte en ineludible porque ella ejerce un papel de orientación en la vida marcando qué pasos debemos seguir y cuáles no. Tiene, en síntesis, que interpretar la realidad que trasciende de la vida. Repárese que la razón da cuenta de la vida, no se aleja de la misma, sino que trabaja para el buen sentido de ella. En consecuencia, la razón vital es razón hermenéutica<sup>133</sup>.

Esta modalidad de razón tiene una dimensión reparadora frente a los abusos del racionalismo. Este concepto es el que ataca Ortega, no de la razón en sí, sino más bien de una modalidad que ha perdurado y que se ha presentado durante más de tres siglos. Aboga por una actitud conciliadora, que integra los diferentes aspectos de la realidad o las diferentes perspectivas en torno a un tema o al otro:

---

<sup>130</sup> “Ortega necesitaba otros supuestos que a la par dieran cuenta de la relación histórica vida/cultura, posibilitaran la mediación entre ambas. En definitiva, un nuevo suelo que, apartándose de la base fenomenológica husserliana de *Meditaciones*, constituyera una hermenéutica de la cultura [...] Inexorablemente, la razón vital, para salvarse del relativismo sin comprometer su racionalismo específico, tenía que convertirse en razón hermenéutica”, *La voluntad de aventura*, pág: 57.

<sup>131</sup> Como veremos más adelante son importantes las aportaciones de Juan Pablo II y Benedicto XVI al diálogo entre Fe y razón del que puede surgir un encuentro a tener en cuenta entre estos dos papas y Ortega.

<sup>132</sup> *Meditaciones del Quijote*, OCT04, I, pág: 785.

<sup>133</sup> “Es una razón que nace de la experiencia y por eso es una búsqueda de sentido, orientación y saber en el mundo, persigue orientación y no tiene más remedio que interpretar. Ortega continúa también la brecha hermenéutica abierta por otro de los grandes nombres y referencias de la hermenéutica contemporánea: Nietzsche”, DOMINGO, T.; “José Ortega y Gasset en la tradición hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico”, pág: 385.

“Al primer pronto, una actitud anti-algo parece posterior a este algo, puesto que significa una reacción contra él y supone su previa existencia. Pero la innovación que el anti representa se desvanece en vacío además negador y deja sólo como contenido positivo una antigualla. El que se declara anti-Pedro no hace, traduciendo su actitud a lenguaje positivo, más que declararse partidario en un mundo donde Pedro no exista. Pero esto es precisamente lo que acontecía al mundo cuando aún no había nacido Pedro. El antipedrista, en vez de colocarse después de Pedro, se coloca antes y retrotrae toda la película a la situación pasada, al cabo de la cual está inexorablemente la reaparición de Pedro. Les pasa, pues, a todos estos anti lo que, según la leyenda, a Confucio. El cual nació, naturalmente después de su padre; pero ¡diablo!, nació ya con ochenta años, mientras su progenitor no tenía más que treinta. Todo anti no es más que un simple y hueco no”<sup>134</sup>.

Ortega quiere encontrar un modelo de razón que dé cuenta y que esté a la altura de las necesidades y problemas del hombre contemporáneo. La verdadera modernidad está en que la razón esté a la altura de las circunstancias, del tiempo vivido, con sus miserias y necesidades, con sus logros y conquistas. La posición, pues, de Ortega ante la razón es imprimir al “*racionalismo una impronta muy peculiar y oponiendo a la racionalidad del racionalismo moderno una nueva concepción de la razón*”<sup>135</sup>. Y la nueva modalidad de razón es la razón vital que se prolongará en razón histórica y narrativa, dado que tendrá como objetivo primario contar la propia historia del hombre “*lo que ha ido siendo y haciendo el hombre*”<sup>136</sup>. Es una razón que no deduce ni abstrae, sino que cuenta y narra lo que va aconteciendo en la vida, ya que muestra un respeto absoluto por lo que dicta y necesita la vida. ¿No es esta una consecuencia necesaria de todo el pensamiento orteguiano? ¿No era la vida la realidad de la que dependían todas las demás? Si la vida adquiere tales connotaciones, la razón debe estar para dar testimonio de la vida humana y no para abstraerla, alejarla y apartarla de la realidad.

Este nuevo modelo de razón es factible desde la tradición de la fenomenología hermenéutica e implica una respuesta a la crisis que el hombre actual atraviesa. Una tradición que asume la vida como un órdago al que hay que responder. Para ello hace suyas convicciones que hoy están cayendo en el olvido pero que son claves para todo desarrollo personal como son el rigor, la excelencia o la alegría. La forma en cómo afrontamos la vida, nuestra actitud, nuestro *ethos* ante ella. La historia no puede

---

<sup>134</sup> Ibid., pág: 432.

<sup>135</sup> PÉREZ QUINTANA, A.; *El raciovitalismo: la cultura como función de la vida*, Eikasía, Oviedo, 2005, pág: 42.

<sup>136</sup> Ibid., pág: 43.



asumirse de cualquier forma porque lo primero que debe hacerse es asumirla. La fenomenología hermenéutica puede convertirse en una bocanada de aire fresco ante tanto abandono y desorientación:

“La fenomenología hermenéutica en la que inscribimos a Ortega es una corriente filosófica actual que intenta hacer frente a los tiempos de desfundamentación, de apatía y desidia intelectual. Parece como si la filosofía actual estuviese fatigada intelectual y vitalmente. Esta tradición supone la apuesta por la crítica, el ejercicio de la razón y la curiosidad. Vive de un afán de dar razones, de explicar, de decir y expresar, de una forma incansable. La filosofía no es un lujo, un adorno en la formación de cualquier persona, sino algo importante, pues tiene que ver con la vida y, sobre todo, con la manera de vivir la vida”<sup>137</sup>.

La vida para ser tal tiene que estar en forma, preparada, y para ello sólo se necesita una cosa, vivir, al igual que el deportista para mejorar tiene que entrenar y ejercerse en la actividad correspondiente. Sólo así podremos sorprendernos de lo que hacemos, querer mejorar y superarnos. Desde esta perspectiva podemos entender que nuestra vida se entienda desde la alegría y la esperanza. ¿Cómo es posible que con tantos medios con los que convivimos haya tanta amargura y desesperanza?<sup>138</sup>.

Es una tradición que va desde Schleiermacher a Dilthey pasando por Brentano, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Gadamer, Ricoeur y el mismo Ortega y Gasset. Todos estos nombres representan una parte importante del siglo XIX y del siglo XX. La fenomenología y la hermenéutica explicitan lo que ha venido en llamarse filosofía continental, junto al estructuralismo, la deconstrucción y la Teoría crítica de las dos escuelas de Frankfurt. Además, todas estas tradiciones filosóficas surgen en un contexto y en una situación de crisis; crisis como la que vivimos en la actualidad de principios y valores. A éstos no sabemos muy bien dónde ubicarlos y cómo presentarlos ante los problemas que hoy nos atañen. Parece como si la realidad transitara siempre por delante, obligando a los principios éticos y morales a ir a remolque, sin esperanza alguna de expresar y juzgar con tino los avatares del presente.

---

<sup>137</sup> DOMINGO, T., “José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica...”, pág: 407.

<sup>138</sup> Puede orientarnos en los problemas más urgentes de nuestras vidas cotidianas. Un ejemplo: la educación. Los docentes vemos, a diario, cómo una parte importante de los alumnos, que no todos, muestran un interés nulo, casi inexistente ante la cultura y el saber. Todo ello ha sido producto de un sistema que ha ido en contra de la exigencia, la disciplina y la excelencia.

Otra característica de la fenomenología hermenéutica a través de la filosofía orteguiana es el papel tan crucial que cumplen los otros. Ya veremos cómo esto ayudará a entender la función que el amor tiene en Ortega porque el otro será uno de los dos elementos claves que componen la vida humana, junto a la soledad, en el mismo momento de su aparición<sup>139</sup>. No es extraño que la historia de la hermenéutica<sup>140</sup> desarrolle una palabra: la comprensión. ¿Qué es aquello que se comprende? Todo aquello que se aleja de nosotros mismos. Ortega en *Meditaciones del Quijote*, obra en la que se inicia la presencia clave del amor, elabora toda una teoría de la comprensión, por ende, hermenéutica y práctica, del español de a pie, instigándole a que no se quede paralizado ante su ombligo y mire más allá de sí mismo dejando de lado el odio y el rencor, en su vida y en la historia:

“Los españoles ofrecemos a la vida un corazón blindado de rencor, y las cosas, rebotando en él, son despedidas cruelmente. Hay en derredor nuestro, desde hace siglos, un incesante y progresivo derrumbamiento de los valores [...] Yo quisiera proponer en estos ensayos a los lectores más jóvenes que yo, únicos a quienes puedo, sin inmodestia, dirigirme personalmente, que expulsen de sus ánimos todo hábito de odiosidad y aspiren fuertemente a que el amor vuelva a administrar el universo [...] Entre las varias actividades de amor sólo hay una que pueda yo pretender contagiar a los demás: el afán de comprensión [...] El rencor es una emanación de la conciencia de inferioridad . Es la supresión imaginaria de quien no podemos con nuestras propias fuerzas realmente suprimir [...] Esta lucha con un enemigo a quien se comprende, es la verdadera tolerancia, la actitud propia de toda alma robusta. ¿Por qué en nuestra raza tan poco frecuente”<sup>141</sup>.

La obra de Ortega puede entenderse como el intento de enmendar la situación que acaba de describir. Con la ayuda de la fenomenología descubre ese continente primario que es la vida humana y la hermenéutica le ayuda a comprender e interpretar el modo con que esa vida ha ido discurriendo. Ortega es consciente que los españoles padecen de una enfermedad que es la falta de situarse en el lugar del otro, de reconocer los méritos ajenos, de admirar lo egregio y sublime que se da en el prójimo. Para ello ofrece toda una teoría de la comprensión que la presenta al trasluz del amor. Lo interesante está en ver la evolución de este análisis y cómo después de la Primera Guerra Mundial todo lo que achaca a los españoles lo aplicará, casi por igual, a los

---

<sup>139</sup> En el capítulo sobre el amor se estudiará de forma detallada.

<sup>140</sup> Cfr. GRONDIN, J.; *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999. Trad. A. Ackermann y el ineludible libro de Gadamer *Verdad y método*.

<sup>141</sup> *Meditaciones del Quijote*, OCT04, I, págs. 749-750.

Europeos. *España invertebrada* inicia dicho giro hasta el final de su obra en 1955, pero especialmente en *La rebelión de las masas*. A juicio de Dezsö Csejtej, “la grandeza de Ortega como pensador, consiste en que es capaz de elevar la anatomía de la existencia nacional al nivel de un adecuado nivel filosófico”<sup>142</sup>. En las *Meditaciones del Quijote* se aborda todo un programa hermenéutico para corregir la forma en la que se ha vivido:

“El primer problema [en las *Meditaciones*] es la localización de la comprensión. Ortega está preocupado, antes que nada, tanto por la dimensión hermenéutica de la comprensión, como Dilthey en la última etapa de su actividad [...] Ortega, mientras que hace arraigar la comprensión en el amor, se apoya, por un lado, en las investigaciones de Max Scheler, pero, por otro, también anticipa los posteriores análisis de Heidegger sobre el temple (*Stimmung*), que es también un carácter primordial de la existencia humana. Pero ahora es más importante su relación con lo nacional: el hombre español, así lo explica Ortega, es incapaz de una comprensión profunda y llena de sentido, porque en vez del amor está dominado por el rencor y odio [...] El hombre español, pues, sufre de un defecto hermenéutico; porque en su alma no hay amor, sino odio, no puede proyectarse hacia la totalidad del sentido, es decir, es poco capaz de comprensión: pero la falta de comprensión llega a ser, a su vez, un hontanar nuevo del odio y el proceso adquiere la forma de un círculo vicioso. Se puede salir de este círculo cuando el amor entra en el lugar del odio, como un estado fundamental del ser humano. La falta de comprensión tiene relación con una consecuencia secundaria: dominar la intolerancia. Según la opinión de Ortega la verdadera tolerancia aparece cuando somos capaces de comprender no sólo a nuestros amigos, sino también a nuestros enemigos”<sup>143</sup>.

La filosofía tiene que ayudar a esta empresa a través de la razón histórica y vital. Sólo de esta forma podremos asistir a una recuperación y tonificación del nivel ético y moral. Como podemos ver, tanto la fenomenología como la hermenéutica ayudan a variar la forma, el sentido y los usos con los que se ha vivido en las últimas cuatro centurias. Desde esa situación Ortega va a componer toda su obra. Primero fue Europa la que podía sacar a España del letargo en el que estaba sumida desde el siglo XVI. Pero con el transcurrir del siglo XIX y XX aplica el diagnóstico español a Europa. Por ello, desde la filosofía se requería de una reconsideración de gran calado en forma de ampliación y variación, que no de aniquilación, de todo el proyecto moderno. ¿Cómo lo consigue? A través de la fenomenología.

---

<sup>142</sup> CSEJTEJ, D.; “La dimensión hermenéutica de las *Meditaciones del Quijote*” en VV. AA., *Ortega en pasado y futuro*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pág: 57. Edición a cargo de J. LASAGA, M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO y J. SAN MARTÍN.

<sup>143</sup> *Ibid.*, pág: 59.

A partir de 1913 con la publicación de “Sensación, construcción, intuición”, y más tarde con las *Meditaciones del Quijote* e *Investigaciones psicológicas*, consigue que “frente a la sensación, que queda adscrita al realismo, y a la construcción, que es la marca del idealismo, la fenomenología apuesta por la intuición. Con esto la fenomenología aparece como la superación de los modelos de la Edad Moderna”<sup>144</sup>. Dicha “superación” le viene porque la vida, que es descubierta por la propia fenomenología, concilia de forma equitativa el yo, elemento moderno por antonomasia, con el ser, idea central del realismo antiguo. Ahora bien, la vida requiere de una razón peculiar, no la razón abstracta, como ya hemos dicho, sino la razón histórica que la concibe “como una hermenéutica libre de las determinaciones impuestas a la filosofía y a las ciencias humanas por el método cartesiano y la razón pura kantiana trasmutados en teoría del conocimiento”<sup>145</sup>.

Necesita, en definitiva, de una razón que pueda dar buena cuenta de las diferentes dimensiones de la vida humana más allá de los dictados de las ciencias. Grandes conocedores de su obra han hecho ver, desde una lectura fiel de su pensamiento, que esto sí es posible llevarlo a cabo. Dos ejemplos paradigmáticos: José Luis Aranguren y María Zambrano. Ambos nos pueden ayudar a entender mejor el alcance, las consecuencias y el sentido de la filosofía de Ortega y, por ende, nuestra interpretación de la relación entre el amor y la justicia.

### **3.3. Aranguren y Zambrano: interpretación transformadora de Ortega**

Siempre que Aranguren y Zambrano, con sus peculiaridades propias, comentan en sus escritos el papel de Ortega en la tradición filosófica, tiene uno la sensación de que están descubriendo nuevas formas y vías para entender mejor la complejidad y la grandeza del pensador español. Para ello insisten, una y otra vez, que el trato que se le debe dispensar a Ortega es el de un filósofo clásico, con mayúsculas. Para ver qué

---

<sup>144</sup> SAN MARTÍN, J.; “La recepción de Ortega en España. Al rebufo de un error autobiográfico” en *Ortega en pasado y en futuro*, pág: 245.

<sup>145</sup> REGALADO, A.; “De la razón vital a la razón histórica: la hermenéutica de Ortega” en *Ortega en pasado y en futuro*, pág: 124.

pueden aportar Aranguren y Zambrano deberemos trazar qué contribuyen los dos a cada uno de los dos conceptos que aquí se van a estudiar: el amor y la justicia<sup>146</sup>.

A lo largo de la historia se han hallado varias respuestas para definir la filosofía pero hay una que ha predominado, a saber: amor a la sabiduría. Es como diría Ortega una creencia, algo en lo que estamos porque no cuestionamos el contenido y la verdad de aquello que se afirma; contamos con ello, así, sin más. En cambio, hallamos filósofos que han cuestionado tamaña definición y han invertido el orden de la misma. María Zambrano es un buen ejemplo y ha dejado constancia de ello en sus escritos. Defenderá esta nueva forma de entender la filosofía analizando y comentando lo que significaba la cosmovisión orteguiana para España y para la historia del pensamiento:

“Más, ¿qué es filosofía? La respuesta que voy a darles a ustedes a esta pregunta no es muy usual, aunque sí antigua, y, quizás, les sorprenda un poco. Filosofía es una forma de amor, la única forma de amor que no es pasión, pues es amor intelectual. Y así, siendo amor, participa de las cualidades de la inteligencia; más aún de la esencia misma del pensamiento. Y a su vez, el pensamiento, al ser amor, participa de lo intrínseco del amor que es su capacidad de trascender. Amor y pensamiento quedan así salvados el uno por el otro: al amor queda salvado de ser una pasión, es decir, de ser pasivo y, en el fondo, de ser inmóvil, limitado. El pensamiento de quedarse en esa fría región que flota por encima de la vida, de ser estéril, de no tener capacidad para engendrar una forma de vida”<sup>147</sup>.

La definición de amor que aquí se defiende es producto de una noción íntegra entre dos polos que siempre se han considerado como contrarios: filosofía y vida. Parece como si la filosofía sólo fuera auténtica alejándose de la realidad, siendo abstracta<sup>148</sup>, desconectada de todo aquello que nos importa y afecta. Desde que la filosofía es amor a la sabiduría, como se defendió ya en la Antigüedad, se ha primado el

---

<sup>146</sup> Aranguren y Zambrano se presentan, pues, como dos aliados claves de Ortega porque trazan ejemplarmente el alcance de su pensamiento, también en torno al amor y a la justicia.

<sup>147</sup> ZAMBRANO, M.; “De Unamuno a Ortega y Gasset” en *Unamuno*. DeBolsillo, Barcelona, 2004, pág: 163. Para este tema, cfr. FINKIELKRAUT, A.; *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 2007. Trad. Joaquín Jordá.

<sup>148</sup> Garagorri interpretó el pensamiento orteguiano como el intento de no caer en lo abstracto para dar razón de los diferentes problemas filosóficos: “[...] yo diría que la invención de Ortega, llamémosla así consiste en descubrirnos que toda abstracción es sólo una abstracción; por tanto, que ésta se origina y se funda siempre en una concreta realidad, y que el concepto abstracto no puede, no debe sorprenderse de aquello de que ha sido abstraído, sino mantenerse siempre atendido a la circunstancia que lo engendró. O dicho de otro modo: todo juicio tiene que atenerse y no exceder al ejemplo concreto de que mana y lo origina. En rigor, de lo que no hay ejemplo no hay conocimiento”, en *Goethe y el epílogo de La rebelión de las masas*, Caro Raggio, Madrid, 2006, pág. 40.

polo del pensamiento, de la *sophia*, enviando al “lazareto”, al olvido como diría Ortega, *la philia*. Sin embargo, recuerda Ortega que la palabra sabiduría tiene una connotación y un origen vital, del sentir, porque es referido al sabor, a la capacidad de saber discernir entre alimentos buenos y aquellos que pueden resultar perjudiciales para la salud<sup>149</sup>. Por tanto son las diferentes vicisitudes de la realidad vital las responsables de configurar conceptos tan importantes como la sabiduría:

“El ‘entendido’ sabe de ciertas cosas, no porque tenga ideas generales (teoría) sobre ellas, sino porque vive en trato concreto y constante con ellas, las tiene presente a la vez en su individualidad y en su inmensa variedad y casuística. Así el “entendido” en porcelanas o en ‘antigüedades’. Es un saber empírico y apenas transmisible. Ahora bien, de todas estas cosas en que cabe ser entendido la principal es la vida humana misma, tanto personal como colectiva. El contenido de este saber sobre la estructura de la vida humana y sus vicisitudes se llamó ‘sapiencia’ y es la que encontramos en la ‘literatura sapiencial’ [...] Solón se ocupa sólo de la vida humana y no teoriza. Su doctrina de las siete edades rezuma experiencia vital”<sup>150</sup>.

El amor permite que el pensamiento pueda trascender para no quedarse en ámbitos ajenos a la vida. Al mismo tiempo, el amor necesita del pensar para no caer en una mera pasión ciega, obnubilada ante la acción y el hacer. Una de las características del amor en Ortega es que se concebirá como una forma de combate, de acción, con capacidad para transformar la circunstancia y las diferentes situaciones a las que hay que hacer frente. Pero también actuará para posibilitar un cambio íntimo y personal que le hará entrar en contacto, no sólo con Platón o Spinoza<sup>151</sup>, sino también con

---

<sup>149</sup> “La palabra [sophoi] era antiquísima. Tiene su exacto correspondiente en latín a *sapiens*, y su matriz indoeuropea. En los pueblos más primitivos existen expresiones homólogas para designar la que tal vez ha sido la magistratura más antigua de la humanidad: el hombre, generalmente un anciano, encargado de probar los alimentos para discriminar cuáles eran sanos y cuáles dañinos para la tribu, por tanto, el que degustaba sabores, *sapores*. Las plantas tienen sabor, *sapor*, gracias a su jugo –en germánico *Soft-*; son ellas *sapientes*. Del objeto pasa el vocablo al sujeto “entendido en sabores” –el *sapiens*, el *sofós*. Este debió ser el significado originario de Sisyphos. Pero este significado se extendió a todas las dimensiones de la vida humana, entre ellas a todas las técnicas, pero siempre refiriéndose a un tipo de saber que no era el teórico, aún inexistente”, en *Origen de la filosofía*, OCT06, VI, pág: 873. Heidegger también se interesó por reflexionar en torno a el término *sophía* para dar cuenta del significado de filosofía: “A *sophía* pertenece el adjetivo *zopos*; *shopos* es aquél que tiene el gusto correcto, que tiene ‘olfato’ e instinto para lo esencial y que por eso se entiende (sabe qué hacer) inmediatamente en algo, que entiende a fondo algo o de algo, es decir, que puede ponerse al frente de una cosa de forma ejemplar y, por tanto sobresaliente [...] Tres cosas se anuncian y recogen en la expresión *sophía*: primero, el entender a fondo; segundo, el entender con instinto inmediato; y tercero, el entender como saber y poder algo de forma ejemplar y, por tanto, marcando la pauta”, en *Introducción a la filosofía*, págs: 35-36.

<sup>150</sup> *Ibid.*, págs: 427-428 (subrayados nuestros). Para este tema puede verse también la lección V de *Una interpretación de la historia universal*, en OCT06, VI, págs: 1256-1277.

<sup>151</sup> Lo desarrollaremos más adelante cuando analicemos el concepto de amor defendido y expuesto en las *Meditaciones del Quijote* a través de las tan cuidadas notas que tanto Julián Marías como José Luis

autoridades tan dispares y diversas en esta cuestión como Ovidio, San Juan de la Cruz, Nietzsche o P. Ricoeur<sup>152</sup>. El cambio íntimo y personal que desde el amor se producirá, y que hará posible el diálogo con los nombres arriba citados, procede por una consecuencia que Zambrano saca del pensamiento de Ortega. Significa una hermenéutica novedosa que lleva al pensador español a transitar por lugares inhóspitos, vírgenes, todavía por explorar que deben ser nombrados e investigados, puesto que se le contraponen a una de las cumbres filosóficas del siglo XX y de toda la historia del pensamiento:

“[...] Heidegger habla del ser como de la existencia vulgar de la cual el filósofo se aparta, salvándose en sí mismo. Ortega y Gasset habla de la masa, de la deshumanización de la que hay que salir siendo auténtico, es decir: sí mismo. Más, justo es decir que Ortega ha diseñado la vida como una dialéctica de soledad y compañía y ha dicho que ‘vivir es convivir’. El por qué de esto en la filosofía de Ortega nos llevaría muy lejos del tema, pues a mi modo de ver no es sino la condición caritativa del pensamiento español, manifestado en Ortega”<sup>153</sup>.

Zambrano está dando numerosas claves que esta investigación quiere recoger. En primer lugar, ¿cuándo hemos escuchado y leído a un intérprete de Ortega hablar en los términos expresados por la pensadora? ¿*Caridad* en Ortega? ¿A qué se está refiriendo? ¿Pero no es una virtud teologal del cristianismo? Esto no quiere decir que Ortega sea un pensador cristiano, pero tampoco cabe decir que no tiene nada que ver con todo lo que signifique ser cristiano, ya que una parte importante del cristianismo se manifiesta en Europa y Ortega es, antes que nada, europeo dado que su españolidad siempre está proyectada en el marco de lo que es y significa el viejo continente. Como decíamos, Zambrano aplica una hermenéutica muy poco corriente, pero es, a mi juicio, la más justa, porque se encuadra en el mismo planteamiento metafísico de la vida humana. Si mi vida, mi vivir es, por definición, convivir, se alza como elemento esencial de la otra vida, y la otra vida que a todos nos afecta suele ser una persona. En consecuencia, Ortega se centra en lo otro y en la figura apasionante e inquietante del

---

Villacañas han expuesto en sus diferentes ediciones de la obra, en Cátedra como en Biblioteca Nueva respectivamente.

<sup>152</sup> Estas relaciones no han sido tratadas por los especialistas en la obra de Ortega. Por ello uno de los objetivos de esta investigación es entablar un diálogo con estos filósofos, literatos y místicos que tanto tienen que decir hoy ante la situación de crisis y desorientación que vivimos.

<sup>153</sup> ZAMBRANO, M.; *Filosofía y poesía*, F.C.E, Madrid, 2001, pág: 98 (subrayados nuestros).

Otro. Por ello Ortega afirmará que la vida “*es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro*”<sup>154</sup>.

Aquí surge en Ortega la cuestión de la alteridad, uno de los puntos que darán forma y sentido al amor. Estamos, pues, ante una filosofía comprometida que no se muestra indiferente ante la dirección y el transcurrir de los tiempos. La preocupación por la situación vivida abrirá paso a una forma y modelo de entender el concepto de persona. Ésta se irá estructurando a medida que vaya respondiendo a los signos que vaya mostrando el tiempo vital. Desde Aranguren asistimos a una revolución personal porque el hombre, quiera o no, es un ser moral, un ser que está obligado a ser libre y por ello debe ejercerse de tal forma que sea consciente de sus efectos y consecuencias. Y precisamente la reflexión de Aranguren se inicia desde el legado metafísico orteguiano:

“La vida como ha hecho ver Ortega, es quehacer, pero el quehacer, éticamente, es quehaceres, y por eso pudo Cicerón definir prefilosóficamente la moral como *vitae degendae ratio*, modo de conducir la vida [...] El hombre es constitutivamente moral porque es constitutivamente libre, tiene por fuerza que hacerse su propia vida. He aquí, pues, otro grave y primordial problema ético: el de la realidad inexorablemente del hombre [...] el hombre tiene que ser moral, es decir, tiene que conducir su vida, o como diría Aristóteles, tiene que obrar siempre con vistas a un *agathón*. Justamente por eso la vida tiene siempre un sentido. Y ese sentido de la vida es precisamente lo que llamamos moral”<sup>155</sup>.

La ética de Ortega estará más cerca de Aristóteles que la de Kant<sup>156</sup>. Su paradigma ético viene representado por la metáfora del arquero que busca un blanco, un

---

<sup>154</sup> *El tema de nuestro tiempo*, OCT05, III, pág: 601.

<sup>155</sup> ARANGUREN, J. L., *Ética*, Alianza, Madrid, 2005, p. 30. José Lasaga también entiende la vida desde su dimensión ética: “[...] la vida humana individual como realidad radical [...] nos permite caracterizar la ética de Ortega como una ética o *ethos* de la autenticidad. Y es que nuestra vida es de suyo moral. Vivir es tener-que-hacer porque se nos da sin hacer; pero también se nos da sin sentido alguno preestablecido y es menester buscarle uno”, *Figuras de vida buena*, págs: 178-179.

<sup>156</sup> Él mismo lo dice y lo constata: “En el latín más antiguo, el acto de elegir se decía *elegancia*, como de *instar* se dice *instancia*. Entiéndase el vocablo con todo su activo vigor verbal, el elegante es el ‘eligiente’, una de cuyas especies se nos manifiesta en el ‘int-eligente’. Conviene retrotraer aquella palabra a su sentido prócer que es el originario. Entonces tendremos que no siendo la famosa Ética sino el arte de elegir bien nuestras acciones, eso, precisamente eso, es la Elegancia. Ética y Elegancia son sinónimos [...] Por eso he creído siempre que en vez de tomar a la Ética por el lado solemne, con Platón, con el Estoicismo, con Kant, convenía entrarle por su lado frívolo que es el más profundo, con Aristóteles, con Shaftesbury, con Herbart. Dejemos, pues, un rato reposar la Ética y, en su lugar, evitando desde el umbral la solemnidad elaboremos una nueva disciplina con el título: Elegancia de la conducta o arte de preferir lo preferible”. En “Elegancia”, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, OCT09, IX, págs: 1173-1174.



fin, un sentido para su vida como se expone en el Libro I de la *Ética a Nicómaco*<sup>157</sup>. La búsqueda, el quehacer representa la misma sustancia de la vida, por tanto, vivir es ya todo un programa ético, ya que hay que vivir dentro de los parámetros de una vida buena:

“Desde la *Crítica de la Razón Práctica*, hablar de moral es ya prejuzgar la cuestión, tomándola en un temple trágico y terrible. Cuando hoy decimos “inmoral”, sentimos algo violento y capaz de poner espanto en el ánimo, como si viéramos a toda la sociedad aniquilando al así calificado [...] la ética de Kant se hace patética y se carga de la emoción religiosa vacante en una filosofía sin teología. ¡Cuan otra tonalidad gozaba en el mundo antiguo! En vez de “moral” e “inmoral”, se decía lo laudable y lo vituperable [...] Diríase que para el mundo antiguo la moral empieza en el plano superfluo de las finuras vitales, que es una destreza y como una gracia más de la persona, pero no un sino trágico y elemental de la vida. Se trata sencillamente de fijar el régimen más certero de la conducta, a fin de que nuestra existencia sea intensa, armoniosa y ornada. “Busca el arquero con los ojos un blanco para sus flechas, y ¿no lo buscaremos para nuestras vidas?”. Con este ademán deportivo comienza Aristóteles la *Moral a Nicómaco*, y da al viento gentilmente su dardo vital”<sup>158</sup>.

Puede deducirse de las palabras de Ortega que sólo está hablando de la moral individual, pero Aranguren insiste en el entronque ineludible entre moral individual y social y lo vuelve hacer desde el magisterio orteguiano: “*Pero no solamente el ‘hecho moral’ es peculiarmente humano, sino también el ‘hecho social’*. Quizás Ortega ha hecho ver esto último con más claridad que nadie”<sup>159</sup>. Esta es la consecuencia necesaria del “yo soy yo y mi circunstancias...”, porque la circunstancia puede ser desde mi cuerpo, con sus virtudes y defectos, hasta la ciudad o el mundo en el que vivo. Sólo realizaré con autenticidad y sentido mi vida si afronto y doy respuesta a la circunstancia y situación vivida. Ésta es una de las consecuencias que Aranguren sabe ver de la filosofía orteguiana puesto que la entiende como ética metafísica<sup>160</sup>. La moral pertenece

---

<sup>157</sup> “Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa –pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano-, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así, ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro?”, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, págs: 1-2. Traducción y edición bilingüe a cargo de María Araraju y Julián Marías.

<sup>158</sup> *Reflexiones de Centenario [1724-1924]*, OCT05, IV, pág: 273.

<sup>159</sup> ARANGUREN, J. L., *Ética*, pág: 41.

<sup>160</sup> ARANGUREN, J. L.; *La ética de Ortega*, págs: 23-25. Especialistas del calado de Jesús Conill han insistido también en esta interpretación: “[...] Ortega defiende que lo moral está anclado en la realidad y cualquier otro uso confundente del término moral le produce una especial irritación. De ahí que la ética orteguiana sea de raíz metafísica, porque entiende que lo moral sólo tiene verdadero sentido si forma parte de la realidad de la vida humana”, “Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset” en *Revista de Estudios Orteguianos*, 7 (2003), pág: 107.

al ser del hombre, porque al ser libre, quiera o no, se ve obligado a elegir en la buena o mala dirección. Sin embargo, a juicio de Aranguren, la dirección que toma la ética de Ortega es a través de la virtud de la magnanimidad, con resonancias aristotélicas evidentes<sup>161</sup>, que ayudará a entender la ética orteguiana como una ética de máximos, de la sobreabundancia; por tanto una ética y una filosofía entendida desde el amor y la capacidad de donación y desprendimiento<sup>162</sup>:

“Precisamente porque, para Ortega, la virtud fundamental es la magnanimidad, la sobreabundancia de vida psíquica y espiritual, la capacidad y el entusiasmo para acometer grandes empresas, es por lo que su ética no podía ser una ética del deber estricto y tasado, sino una moral de la perfección. La perfección es, desde el punto de vista ético-usual, supererogatoria, puesto que no puede exigirse preceptivamente. He aquí como el talante deportivo cobre pleno sentido ético, puesto al servicio de la supererogatoria perfección [...] qué lejos está Ortega de la ética existencial, ética del hombre menesteroso, indigente, cuando no angustiado o desesperado. La moral de Ortega es, por el contrario, tonificante y entusiasta, esperanzada y esperanzadora –la magnanimidad es, como se sabe, la virtud de la esperanza natural [...] no una ética de crisis, sin una ética pensada y predicada para salir de ella, para más allá de la crisis”<sup>163</sup>.

La moral de Ortega requiere de arrestos. No es una moral de la angustia y de la tristeza, sino de la alegría y la esperanza porque centra su atención en uno de los dones más extraordinarios que existen en el ser humano: la libertad. Poder elegir, ser señores, dueños, novelistas de nuestras propias vidas, para perfilar nuestra propia aventura es todo un reto pero, a su vez, un riesgo que debemos aprovechar. Ortega está dando un toque de atención a todo *ethos* acomodaticio, de la pereza, puesto que la vida es, por definición, un constante y continuo quehacer. ¿Que no se requiere hoy de magnanimidad, de entusiasmo y de una gran vocación de esperanza para llamar la atención de las injusticias que se dan por doquier? Aquel que clama por la justicia, ¿no se deja por el camino horas propias para mejorar, en muchos casos, situaciones ajenas?

---

<sup>161</sup> En el Libro IV de la *Ética a Nicómaco*, dice Aristóteles en torno al ser magnánimo: “Se tiene por magnánimo al que tiene grandes pretensiones y es digno de ellas, pues el que las tiene, pero no de acuerdo con su mérito, es necio, y ningún hombre excelente es necio ni insensato [...] la magnanimidad implica grandeza [...] el magnánimo es, pues, un extremo desde el punto de vista de la grandeza, pero en cuanto a su actitud es la debida, es un medio, porque sus pretensiones son conformes a sus méritos; los otros se exceden o se quedan cortos [...] El magnánimo, si es digno de mayores cosas, será el mejor de todos, pues el que es mejor que otros es siempre digno de cosas mayores, y el mejor de todos de las más grandes. Por consiguiente, el verdaderamente magnánimo tiene que ser bueno [...] afronta grandes peligros, y cuando lo hace no regatea su vida, porque piensa que no es digna de vivirse de cualquier manera”, págs: 60-61.

<sup>162</sup> Ricoeur analizará las relaciones entre el amor y la justicia desde esta perspectiva. Como puede atisbarse, el pensador francés será uno de los grandes aliados y puntales de Ortega en esta investigación.

<sup>163</sup> ARANGUREN, J. L.; *La ética de Ortega*, págs. 42-43. Para ver el tema de la perfección moral en Ortega, cfr. “Carta a un joven argentino que estudia filosofía”, *OCT04*, II, págs: 467-471.

Sin embargo, en la realización de la justicia se produce también la realización de la persona, ya que la reparación de cualquier injusticia es la reparación del sentido mismo de la circunstancia<sup>164</sup>. Hoy, para poder llevar a cabo todo ello se requiere de una especial donación, y siempre con la esperanza que nuestra acción va a emerger con éxito, de lo contrario, ¿nos embarcaríamos en cualquier empresa sabiendo que jamás hallaríamos resultado alguno?:

“¿Cuán pocos son los que se dan el lujo de no ocuparse en la propia defensa! Conforme vamos viviendo nos convencemos más de que casi todas las maldades que en nuestra sociedad se comenten –y apenas si se hace otra cosa que cometerlas- proceden de la debilidad. Los individuos se sienten débiles ante la existencia; ¿qué van a hacer? No tienen bastante para sí mismos, ¿cómo van a regalarse a los demás? ¿Cómo van a ser justos, a ser entusiastas? Esto supone tener fuerzas de sobra para afirmar al prójimo sin dejar de afirmarse a sí mismo”<sup>165</sup>.

La ética de la magnanimidad orteguiana se define como una confianza plena en las posibilidades del ser humano ante las circunstancias. Si la gran mayoría de las personas no se ven con las fuerzas suficientes para realizar las aspiraciones de la justicia, no significa que no sea posible. Ahí mismo, en ese darse, en dicho desprendimiento que se dona a los demás, está el verdadero sentido de la vida, su autenticidad más propia. Ahora sí, desde esta perspectiva podemos entender, a mi juicio, la cita tan chocante de Zambrano en la que situaba al pensamiento español, a partir de la huella de Ortega, desde la misma condición caritativa. Desde esta tradición, estos nombres de filósofos y problemas desde los que se va a analizar las relaciones que existen entre el amor y la justicia en el seno de la cosmovisión orteguiana.

### **3.4. Actualidad del amor y la justicia en Ortega**

El lugar que ocupa el amor en la filosofía de Ortega es complejo porque abarca gran parte de su obra con fines y sentidos diferentes. El amor recorrerá la obra entera de Ortega, con diferentes ritmos y sentidos, pero con una presencia ineludible en la misma fundamentación metafísica de la vida humana. El amor no es comparable a otras

---

<sup>164</sup> La justicia se tratará con claras afinidades con la noción de justicia aristotélica, en concreto, con el Libro V de la *Ética a Nicómaco* en el que se define a la justicia como la virtud perfecta.

<sup>165</sup> “De Madrid a Asturias o los dos paisajes” en *Notas de andar y ver*, OCT04, II, pág: 385.

presencias, a otros conceptos en el corpus orteguiano como pueden ser la cultura, el idealismo o el realismo; nociones importantes donde las haya, sí, pero no transcendentales para el mismo concepto de vida.

A la hora de analizar la presencia del amor en Ortega he recurrido a los textos que se han considerado sobre el tema. No son otros que los que recopiló Paulino Garagorri en Alianza con el título *Estudios sobre el amor*. Ahí encontramos las espléndidas reflexiones sobre Stendhal que han marcado las diferentes interpretaciones en torno al amor o, en otros textos, la indagación respecto a la historia de la génesis, evolución y formación del amor cortés. Sin embargo, y a nuestro juicio, serán en las lecciones V y VI de *En torno a Galileo* donde se demuestre el carácter primordial del amor porque es uno de los dos elementos que dan sentido a la vida humana a través de la compañía; el otro lado que compone la vida es la soledad. Esto no quiere decir que olvidemos los escritos recopilados por Garagorri, ya que en ellos se describe muy bien los efectos y el poder de transformación que el amor puede llegar a tener en una persona cuando está enamorada.

Por otra parte, ahondaré en el estudio histórico y semántico del amor, siendo conscientes que con frecuencia se han olvidado escritos que, aun no siendo específicos sobre el amor, lo elevan a categoría de clave para el resto del pensamiento orteguiano como son las lecciones anteriormente citadas de *En torno a Galileo*. Tanto Aranguren, con su idea de la magnanimidad, y más todavía Zambrano, que habla del amor, relacionándolo con la justicia<sup>166</sup>, desde la perspectiva del don, entendieron muy bien dicho carácter del amor. José Luis Molinuevo ha apuntado de forma clara y precisa el ineludible peso del amor en la obra de Ortega, puesto que “*es el ‘hilo rojo’ en el que está trenzado su pensamiento. Para ello es preciso ampliar la perspectiva y tomar en el conjunto de la obra toda la amplitud del tema del amor. Porque, efectivamente, este tema, no sólo vertebra, sino que constituye un elemento diferenciador, le presta una identidad propia*”<sup>167</sup>. Y le presta una identidad propia porque desde *Meditaciones del Quijote* se analiza el amor como el elemento que debe encauzar la vida, para virar de los resentimientos y atavismos hacia la comprensión y la tolerancia. Toda la obra de Ortega

---

<sup>166</sup> Cfr. *Filosofía y poesía*.

<sup>167</sup> MOLINUEVO, J. L.; *Para leer a Ortega*, pág: 236.

es el intento de hacer pedagogía, de formar personas para que puedan construir una sociedad madura que esté a la altura de los tiempos y estará a la altura si asume los problemas como propios y los afronta con garantías. Desde este libro se alza el amor como aquello que se torna esencial e indispensable:

“[...] el amor nos liga a las cosas, aun cuando sea pasajera. Pregúntese el lector ¿qué carácter nuevo sobreviene a una cosa cuando se vierte sobre ella la calidad de amada? ¿Qué es lo que sentimos cuando amamos a una mujer, cuando amamos la ciencia, cuando amamos la patria? Y antes de otra nota hallaremos ésta: aquello que decimos amar se nos presenta como algo imprescindible. Lo amado es, por lo pronto, lo que nos parece imprescindible. ¡Imprescindible! Es decir, que no podemos vivir sin ello, que no podemos admitir una vida donde nosotros existiéramos y lo amado no –que lo consideramos como una parte de nosotros mismos”<sup>168</sup>.

El amor se presenta imprescindible sin el que la vida no es entendible ni comprensible. Si ayuda a que la vida sea ella misma será necesario tratarlo como un elemento constitutivo y definitorio. Este sentido disperso que le da Ortega al amor junto a las ya mencionadas lecciones de *En torno a Galileo* y los escritos heterogéneos de *Estudios sobre el amor*, hacen que se haga preciso su análisis y estudio porque de él derivan consecuencias que van a conformar tanto la perspectiva personal como social y colectiva que nos pueden ayudar a entender más y mejor la finalidad y el papel de la justicia.

En Ortega las referencias a la justicia son dispersas y no guardan un sentido unívoco. Es un concepto que se menciona con una frecuencia más bien baja. Esto no quiere decir que no tenga importancia, pero debe analizarse y estudiarse desde esta perspectiva. Además no encontramos en la bibliografía orteguiana ninguna obra específica en torno a la justicia. Ninguna. Sobre esta cuestión estamos ante un auténtico páramo. Sólo se la menciona cuando se trata de estudiar la función y el papel que tiene el derecho en Ortega y siempre de forma derivada y secundaria.

Podemos mostrar tres casos paradigmáticos de esta situación. El libro de López Medel, *Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico*<sup>169</sup>, contiene casi trescientas páginas y le dedica a la justicia apenas seis cuyo contenido es una mera exposición de las citas

---

<sup>168</sup> *Meditaciones del Quijote*, OCT04, I, pág: 748.

<sup>169</sup> LÓPEZ MEDEL, J.; *Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico*, Dykinson, Madrid, 2003.

en las que aparece la justicia en la obra de Ortega<sup>170</sup>. Sin embargo, no encontramos ningún comentario ni interpretación sobre los propios escritos. En segundo lugar, *El derecho en Ortega* de José Hierro S.-Pescador es un libro magnífico que trata el derecho con un rigor encomiable en relación con la cultura, su aspecto social, histórico e ideal pero pasa de puntillas, aunque sí la nombra, la relación con la justicia, interpretada siempre como una mera derivación del derecho<sup>171</sup>. En tercer lugar, una de las obras más destacadas y citadas de la bibliografía orteguiana, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*<sup>172</sup> analiza de una forma ejemplar los conceptos de masa, minoría, hombre selecto y noble, pero no traza con suficiente claridad qué y cómo buscan esas figuras la justicia, cómo la viven y desarrollan, porque, en ocasiones, el hombre caballeroso, noble y aristócrata en Ortega debe remontar e ir más allá del marco legal que impone la sociedad. Ello no implica que el arquetipo moral que propone Ortega tenga que transgredir el sistema jurídico vigente, pero sí mejorarlo, y dicho intento no provendrá, como veremos, de una vocación por el derecho, sino por un impulso de establecer y plasmar la justicia. Sánchez Cámara al igual que Hierro Pescador y muchos otros han creído que la justicia debe relacionarse con la teoría de la estimación o estimativa de Ortega, esto es, con la axiología. Pero ¿sólo existe esta forma de abordarla en el pensamiento orteguiano? Por ello se va a proceder de la misma forma que con el análisis y estudio del amor. Cómo evoluciona el concepto de justicia para ver dónde y cómo aparecen a partir de referencias analíticas y completas de los textos orteguianos.

¿Tiene Ortega una Teoría específica de la Justicia? ¿Qué puede aportar desde la razón histórica? ¿Y a las teorías ético-políticas actuales, desde Rawls a Habermas pasando por Ricoeur y Benedicto XVI en su *Caritas in veritate*? Por ahora no se ha dicho nada sobre estas cuestiones, pero testimonios como el de Aranguren, Zambrano e intérpretes de la obra de Ortega sí que pueden indicar e inspirar ciertos caminos para intentar responder a todos y cada uno de estos interrogantes. Desde todos estos

---

<sup>170</sup> En este caso como en los siguientes no se trata de hacer una crítica a los autores citados, porque quien aquí escribe ha sacado provecho de todos ellos, pero ello no es óbice para plasmar la realidad y la actualidad de la investigación sobre el tema.

<sup>171</sup> HIERRO S.-PESCADOR, J.; *El derecho en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.

<sup>172</sup> SÁNCHEZ CÁMARA, I.; *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986.

presupuestos e indagaciones podremos responder a la cuestión de si es posible una fusión y mediación entre el amor y la justicia desde la condición caritativa que opera en el pensamiento orteguiano. Aquí está la clave interpretativa y la hipótesis de este trabajo. Para ello mostraremos un camino y no es otro que la razón histórica porque es la responsable de presentar la Teoría general de la vida humana en la que cualquier realidad humana, como es el amor y la justicia, operan y cobran pleno sentido y funcionamiento.

## Capítulo 4:

### JUSTICIA Y DERECHO

Con este capítulo iniciamos el análisis del concepto de justicia en la filosofía de Ortega. El recorrido estará compuesto por tres partes: “Justicia y Derecho”, “Justicia y Política” y “Justicia y amor”. Para dar razón de todo ello se hace obligatorio hacer un análisis descriptivo preliminar de las nociones de justicia que aparecen en Ortega, que nos servirán para los otros capítulos, para después abordar la naturaleza del derecho, y a continuación estudiar y establecer las relaciones que se dan entre el derecho y la justicia. La finalidad de este capítulo es presentar la noción de derecho en Ortega y reconstruir la compleja noción de justicia.

#### 4.1. Consideración previa de la justicia en Ortega

En Ortega vamos a encontrar dos usos o dos formas de entender la justicia que pueden ser analizadas en toda su obra. Por una parte, está aquella noción de justicia que se considera relativa al derecho. Vamos a exponer uno de los primeros casos paradigmáticos en el que la justicia se entiende como instancia y dimensión comparativa con el derecho:

“[...] el derecho no es derecho porque es justo, sino, al revés, que lo justo es justo porque y cuando es derecho; por tanto, que el derecho en su núcleo y sustancia primera para el romano, y tal vez sea esto verdad en absoluto, no tiene nada que ver con eso que nuestros tiempos se llama en los periódicos, y no sólo en los periódicos, *justicia*. La justicia vendrá como aditamento o perfección de esa realidad primaria que es el derecho. Tenían, pues, los romanos de él una idea perfectamente inversa de la predominante en las mentes europeas, por lo menos en los dos últimos siglos [...] para el romano el derecho era todo lo contrario de una beatería; era una tremenda y cruda realidad”<sup>173</sup>.

Más adelante Ortega añade:

“De la tímida y cautelosa reforma que, contra su deseo, se veía el romano o el inglés obligado a ejecutar vinimos en el Continente, sobre todo desde 1789, a la reforma de la reforma misma –es decir, al reformismo como actitud primaria ante el Derecho. No cabe tergiversación o inversión más radical en el modo de sentir el Derecho, pues, desde entonces, este deja de ser lo por esencia estable e invariable y lo que está ahí desde

---

<sup>173</sup> *Un interpretación de la historia universal*, OCT09, IX, pág: 1336.



siempre, y se convierte en lo que está ahí desde siempre, y se convierte en lo que, por definición, hay que reformar, por tanto, en lo que hay que quitar o sustituir [...] De ser tierra firme, en que se afianza su pie, se ha vuelto fluido elemento en el cual sólo puede estar trágicamente cayendo, decayendo. Todos los grandes pueblos han contribuido a destruir todo el derecho”<sup>174</sup>.

Su reforma, pues, incluso su destrucción, puede tener consecuencias imprevisibles. De ahí la advertencia de Ortega. Por tanto, estamos ante un concepto de derecho normativo, al que la justicia está internamente ligada y sin la cual no puede darse ni entenderse. La mayoría de especialistas que han estudiado el derecho en Ortega y, por derivación, la justicia, han entendido esta problemática de esta forma, unívoca, relegando la justicia a un segundo escenario por su dependencia respecto al derecho. Ahora bien, ¿es esta la única forma de concebir la justicia en Ortega? ¿Podemos hallar en su misma filosofía otro *uso* de la misma? Sí, y a través de la estimación, que Ortega cita y trata para explicar la justicia como valor, porque señala, ya no un aspecto exterior, normativo, de regulación, control o coacción social, sino un fundamento ético y antropológico. Apunta a una dimensión antropológica o motivacional, que también la modernidad ha dejado en el olvido, o como diría, en el *lazareto*, que no ha desarrollado, ya que ha aplicado una razón autoreferencial y racionalista. Demanda una nueva actitud, una nueva disposición para afrontar la realidad, no sólo social y política, sino vital. Sin una adecuada salud vital, no pueden darse realidades sociales y de derecho correctas, sino decadentes que pueden desembocar en la barbarie. Por ejemplo, al final de la Primer Guerra Mundial, Ortega demanda a la juventud una nueva actitud para edificar unos nuevos cimientos que respondan a las nuevas necesidades que el mundo demanda y requiere desde una forma nueva de asumir la justicia:

“[...] ha llegado vuestra hora, jóvenes; quien ya empieza a no serlo, puede empezar a decíroslo. Hacednos de esta España nuestra un ensueño de mocedad, un paisaje limpio y fecundo. Romped, tajad, pulverizad la carroña. Acertad a imponeros los grandes deberes rigurosos y recoged en vuestras almas el entusiasmo y el dolor que nutren toda creación. Os lo pide un hombre que ha sentido su patria al revés que los demás, que ha sentido una patria de futuros y no una patria de arcaísmos; os lo pide un hombre que no ha hecho en su vida otra cosa que sentir a su patria [...] Es preciso que en este rincón del planeta habite la inteligencia y reine la justicia. ¡Os lo pide a vosotros los jóvenes que amáis las ideas claras y precisas y sentís la pasión de la equidad y adoráis la elegancia moral!”<sup>175</sup>.

---

<sup>174</sup> Ibid., págs: 1402-1403.

<sup>175</sup> “Los momentos supremos”, *OCT04*, III, págs: 139-140.

¿No está apuntando a un nivel distinto al derecho como uso, como vigencia social y normativa? ¿No está indicando la propia condición de posibilidad de que se creen nuevas condiciones de vida, entre ellas de derecho, políticas o económicas, que no nacen de ellas mismas sino de un requerimiento íntimo, personal y vital? ¿No está dirigiéndose a una justicia que, en primera instancia, no se deriva del derecho? ¿Quiere decir esto que se contrapone al derecho? Tienen que darse juntas, ya que estamos ante un pensador que integra las diferentes dimensiones y perspectivas de la vida a partir de la influencia que la fenomenología ejerció en él y que inicia en las *Meditaciones del Quijote*.

En *Historia como sistema* expresa que lo humano no puede seguir siendo conocido a través de un modelo de razón limitado, que hace oídos sordos a la parte sentiente y vital del hombre:

“[...] todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre no han servido para aclararnos nada de lo que sentimos como más estrictamente humano, eso que llamamos cada cual su vida y cuyo entrecruzamiento forma las sociedades que, previendo, integran el destino humano. El prodigio que la ciencia natural representa como conocimiento de cosas contrasta con el brutal fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla [...] Las primeras generaciones de racionalistas creyeron poder aclarar con ciencia física el destino humano. Descartes mismo escribió *Tratado del hombre*. Pero hoy sabemos que todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana”<sup>176</sup>.

Detrás de esta crítica se encuentra la firme convicción de que lo humano como tal está todavía por analizar y tratar porque hasta el momento se ha utilizado un concepto de razón totalmente inadecuado. Que ha dado sus frutos es innegable. Nuestro mundo alrededor es una prueba. Aquello que nos rodea es fruto de la técnica, de las aplicaciones tecnológicas surgidas del mundo de la ciencia. Ahora bien, ¿es la experimentación o el método científico el único camino legítimo para determinar aquello que afecta a las personas? ¿Es el único criterio para determinar lo humano? Dirá que no, ya que atisba una forma de entender al hombre que escapa a la ciencia o razón físico-matemática, cuestión que mantiene de forma constante en sus escritos, con

---

<sup>176</sup> *Historia como sistema*, OCT06, VI, pág. 57.

ampliaciones y variaciones, pero con un sentido similar y homogéneo a través de toda su obra:

“[...] la razón, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica* [...] En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como res gestae- al hombre”<sup>177</sup>.

Esa historia en la que consiste el hombre se compone de ciencia, técnica, matemática... pero no sólo de ello. También cabe de la misma forma el amor, la poesía, los sentimientos, la religión, las tradiciones, la trascendencia, dimensiones todas ellas olvidadas por la Modernidad Ilustrada y que apuntan a las grandes preguntas que configuran el *sentido humano*. Son las cuestiones y los interrogantes que no son susceptibles de clausura; siempre estarán abiertas como el misterio mismo de la vida y la existencia humana. Podemos hallar una justicia entendida desde este mismo parámetro. Una justicia diferente de la justicia normativa o procesal. Esta es necesaria pero no suficiente. De ahí que insistamos en esta investigación en el intento y el propósito de aunar la justicia con el amor. En este momento la *razón histórica* se transformará en la plataforma a través de la cual ambos conceptos entrarán en relación para que la justicia se impregne de juicios no meramente “jurídicos”.

## 4.2. Naturaleza y evolución del concepto de Derecho

En torno al derecho se dan una serie de posiciones que nos llevan a desarrollar diferentes *usos* del mismo concepto. Para algunos, “*lo que es de derecho es lo que es justo; otros afirman la independencia mutua de la justicia y el Derecho; y otros, finalmente, llegan a subordinar al Derecho la justicia, sosteniendo que algo es justo porque se ajusta al Derecho*”<sup>178</sup>. Por esta pluralidad semántica encontramos una serie de acepciones que debemos tener en cuenta:

---

<sup>177</sup> Ibid., págs: 71 y 73.

<sup>178</sup> FERRATER MORA, J.; *Diccionario de filosofía*, vol. I, pág: 817.

1ª Un derecho es toda adecuación a una regla precisa, exigible porque las leyes o los reglamentos así lo prescriben.

2ª Un derecho es expresión normativa de una “necesidad básica” de aquello que está permitido por leyes escritas o reglas de manera expresa.

3ª El derecho es el conjunto de los derechos, en los sentidos anteriores, que regula las relaciones entre los hombres.

4ª Se usa *derecho positivo* para referirse al conjunto de reglas que está en vigor en una sociedad y que tiene fuerza de ley.

5ª Se usa *derecho natural* para referirse al conjunto de reglas prescrito para el hombre por legislación divina o bien inscritas en la naturaleza humana<sup>179</sup>.

En Ortega encontramos una reflexión antropológica sobre la constitución *limitada* del ser humano que después pondrá en relación con el resto de *usos*, uno de los cuales es el derecho. Naturaleza humana y sociedad se dan al mismo tiempo, claves, por tanto, para que exista un progreso y una consolidación firme de expectativas y proyectos, donde el derecho, entre otros elementos como el Estado y la política, son esenciales para que la historia humana tenga dirección y sentido:

“[...] si no hay colectividad sin individuos, no hay tampoco individuos sin colectividad. Es evidente que la realidad humana tiene dos formas: la colectiva y la individual que mutuamente se implican. La cuestión está en determinar la función que cada una sirve en la vida humana [...] Que el hombre a diferencia de las demás entidades pobladoras del universo, no tenga un ser determinado, sino que consista en potencialidad ilimitada de ser esto o lo otro, no ha de interpretarse sólo como una desdicha. Tiene un lado magnífico. Es la condición ineludible para que una entidad sea capaz de progreso. Sólo progresa quien no está vinculado a lo que ayer era, preso en ese es que ya es, sino que puede emigrar de ese modo de ser a otro. Este peregrino del ser, este sustancial emigrante es, por ventura, el hombre”<sup>180</sup>.

Aquí estamos apuntando a dos dimensiones que parecen estar alejadas. Si miramos con un cierto rigor filosófico podremos comprobar que se dan armónicamente:

---

<sup>179</sup> QUINTÁS ALONSO, G (ed).; *Términos y usos del lenguaje filosófico*, pág: 101.

<sup>180</sup> *Un rasgo de la vida alemana*, OCT05, V, págs: 342-343.

el nivel social (externo) y el nivel personal (interno). Ya Ortega en escritos de principios de la década de los 30 como *¿Qué es filosofía?* o *Unas lecciones de metafísica* definía al hombre en términos paradójicos, pero que dan cuenta de lo que se está tratando aquí. Decía sobre el hombre: “*¡Un ser que consiste, más que en lo que es, en lo que va a ser, por tanto, en lo que aún no es!*”<sup>181</sup>. Por tanto, el hombre está en una situación de indigencia constante, indefinida y perpetua. Esa es su esencia, aquello que lo define e identifica y que lo diferencia con los otros seres de la naturaleza. Está limitado porque muestra carencias. Es un “sin techo” estructural. Si buscamos los sinónimos tanto de carencia como de indigencia encontraremos un mismo universo semántico y de significado: pobre, mendigo, menesteroso, necesitado, paupérrimo, arruinado, miserable... y el antónimo a todos estos adjetivos es el de rico. Sin embargo, ya dice Ortega que porque el hombre no esté cerrado, puesto que el hombre siempre está falto de algo, es precisamente donde radica su potencialidad y su riqueza. Sólo un ser con esta constitución es susceptible de progreso como de adueñarse de su vida y ser principal actor, artífice y protagonista. Es el riesgo, una vez más, de la libertad que la historia de la filosofía ha intentado desarrollar y estudiar.

Por esta misma imperfección y limitación estructural que presenta el hombre, está necesitado de un orden social para posibilitar el bien común en las relaciones sociales. Es ahí donde el Derecho tiene un papel primordial, ya que es una de las instancias que facilitan dicho orden de uno mismo con el prójimo, con el otro<sup>182</sup>. De lo contrario, estaremos ante un modelo social y una comunidad política que no garantiza la vida de sus miembros:

“Si el poder no se apoya en la conciencia común, deberá entregarse a la pura opresión, al inestable juego de la lucha, pero entonces no surge ninguna comunidad política auténtica, sino sólo una construcción artificial y efímera [...] lo específico del valor

---

<sup>181</sup> *¿Qué es filosofía?*, OCT, VIII, pág: 358.

<sup>182</sup> Kant tenía clara, desde esta perspectiva, cuál debía ser la función del derecho: “El concepto de derecho, en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde, afecta, *en primer lugar*, sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra [...] el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro [...] Una acción es conforme a derecho cuando permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal [...] Por tanto, la ley universal del derecho: obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal”, en *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, págs: 38-40. Trad. Adela Cortina y Jesús Conill. Más adelante se verá con detalle la concepción que Hegel tiene del derecho en su obra *Principios de la filosofía del derecho*.

político es ser *común* a un grupo humano, por lo cual la expresión idónea para designarlo es la tradicional del *bien común*<sup>183</sup>.

Para favorecer y propiciar el bien común en la sociedad se requiere del Derecho, siendo conscientes de las condiciones que operan detrás del mismo. Es una de las plataformas para conseguir la estabilidad social:

“Un derecho que no es capaz de imponerse, no es derecho, es ‘agua de borrajas’. Por consiguiente, el derecho, si lo es, tiene un ineludible momento de razón de la fuerza. El derecho es 1) El medio en que se articula la realización de los fines colectivos; 2) El medio de integración de aquellos ámbitos de acción social que *ab initio* vienen constituidos jurídicamente; 3) El garante de la integración de ámbitos que ya estaban ahí, pero que el derecho positivo moderno envuelve, previendo mecanismos para el caso en que fallen los mecanismos que rigen en esos ámbitos (pensemos por ejemplo en el derecho de familia); 4) El medio con el que se organiza el poder que impone el derecho y hace valer el derecho”<sup>184</sup>.

Se requiere un poder que traspase la frontera del ámbito individual y personal para que la sociedad no degenera en un conflicto donde el más fuerte imponga su fuerza a través de la coacción. Este tipo de poder lo representa el derecho moderno que es, por esencia, positivo, ya que éste es el derecho puesto por un poder que se tiene que caracterizar por su capacidad de imponer aquello que el derecho promulga. Sólo así se obtendrá la pacificación de la “*existencia, manteniendo latente el estado de guerra cosmovisional. Lo cual implica desde luego que el Estado tiene el monopolio de la violencia*”<sup>185</sup>. El Estado debe mantener siempre una coerción clara y visible<sup>186</sup>, pero regulada, y de esta misma regulación se encarga el derecho, en concreto el derecho positivo en tanto que coercitivo<sup>187</sup>.

Llegado a este punto, debemos recordar una aclaración que respecto a este tema hace Ortega y que no debe olvidarse. Aunque el Estado es una de las vías de aplicabilidad de la normatividad jurídica, esto es, del derecho, éste es una realidad

---

<sup>183</sup> COTTA, S.; *¿Qué es el derecho?*, págs: 62-63.

<sup>184</sup> JIMÉNEZ REDONDO, M.; *Modernidad terminable e interminable*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002, pág: 111.

<sup>185</sup> *Ibid.*, pág: 111.

<sup>186</sup> Ni que decir tiene que la obra principal sobre este tema es el *Leviatán* de Hobbes, en concreto del capítulo 17 al 31, en los que analiza y conjuga el Estado y el orden del estado de naturaleza.

<sup>187</sup> Para ampliar este tema, dos obras: HABERMAS, J.; *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998. Trad. Manuel Jiménez; DERRIDA, J.; *Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid, 2002. Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver.

anterior a todo Estado en el pensamiento orteguiano. El derecho como uso social es condición necesaria para una concepción integral del derecho. Pero no es suficiente en lo que llamamos “estado de derecho”, ya que en éste aparece el poder político que promulga leyes de conformidad con la justicia y no sólo desde la norma justa:

“Derecho no puede, pues, proceder en ningún caso del Estado, puesto que éste es posterior a aquél. Este primer paso que da Ortega en desvincular esencialmente Derecho y Estado le sitúa, ya, muy lejos de buena parte de las teorías tradicionales, que hacen depender lo jurídico del aparato estatal, bien a la hora de caracterizar al primero a través de la especial organización y protección del segundo; bien para sostener la coacción como nota exclusiva del Derecho, en tanto entendida como protección y garantías estatales”<sup>188</sup>.

Así pues, el derecho es uno de los fenómenos que conforman la sociedad, ya que “no existe síntoma más seguro para descubrir la existencia de una auténtica sociedad que la existencia de un hecho jurídico”<sup>189</sup>. El Derecho puede darse, y se da, con el Estado, pero aquél puede desarrollarse sin ninguna estructura estatal. Ahora bien, en la modernidad el derecho se presenta como derecho positivo en el que la presencia del Estado tiene un importancia ineludible.

Hegel desarrolla y expone las condiciones en las que todo derecho positivo tiene que darse tanto en el marco social como en toda comunidad política:

“El derecho es positivo a) por su *forma*, por tener validez en un Estado; esta autoridad legal constituye el principio de su conocimiento: *la ciencia positiva del derecho*. b) Según su *contenido* recibe este derecho un elemento positivo: del particular *carácter nacional* de un pueblo, del estadio de su desarrollo *histórico* y del conjunto de las condiciones que pertenecen a la *necesidad natural*; de la necesidad de que un sistema legal deba contener la aplicación del concepto universal a la naturaleza particular de los objetos y casos, que se da *exteriormente*; y finalmente de las determinaciones *últimas* que son necesarias en la realidad para llegar a la decisión”<sup>190</sup>.

El derecho positivo es una de las instancias responsables del progreso histórico de cualquier pueblo, estado o sociedad y que sus miembros deben asumir y respetar. Sólo de esta forma estaremos ante un sistema jurídico legal. El mismo derecho tiene

---

<sup>188</sup> FERREIRO LAVEDÁN, I.; “La definición del derecho como uso de Ortega y Gasset”: en VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, pág: 471.

<sup>189</sup> *Epílogo para ingleses*, OCT, IV, pág: 514.

<sup>190</sup> HEGEL, G.W.F.; *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999, págs: 68-69. Trad. Juan Luis Vermal.

mecanismos, en caso de no respetarse, para abordar todas aquellas actitudes o desviaciones sociales que no asumen el marco legal vigente. Ahora bien, aunque hasta el momento hemos presentado la parte *coercitiva* y –si se me permite- la cara menos amable del derecho, no tenemos que perder de vista que gracias al derecho se realizan los fines colectivos, ya que es un medio y un mecanismo de integración social en las sociedades modernas:

“ [...] la necesidad de entendimiento abstracto que la integración de una sociedad moderna exige; ninguno de los mecanismos de integración social anteriores al derecho moderno sería ya capaz de satisfacer a esa necesidad. La solidaridad social a la altura de la complejidad de una sociedad moderna sólo puede tenerse hoy de verdad en abstracto, por vía de derecho”<sup>191</sup>.

Por consiguiente, el derecho posibilita mi relación con el otro y con los otros en libertad, pero de forma condicionada y regulada. Y en Ortega, ¿cómo se plantea el derecho? ¿En los mismos términos que se han ido desgranando hasta ahora? Y su relación con la justicia, ¿cómo se ubica? Para ello vamos a analizar el derecho y su relación con la justicia a partir de las diferentes etapas de la biografía de Ortega que se establecieron en el capítulo 2.

### **4.3. Derecho y justicia en el pensamiento de Ortega y Gasset**

Ortega no fue ni un jurista ni ejerció la abogacía. Estamos, simple y llanamente, ante un filósofo que creyó interesante en el desarrollo de su obra filosófica incluir temas tan importantes como el derecho y la justicia. No es hasta su última etapa donde Ortega muestra qué entiende por derecho en el conjunto de su filosofía práctica. López Medel afirma<sup>192</sup> que la Teoría del derecho del pensador madrileño la encontramos en su escrito de 1948 y 1949: *Una interpretación de la historia universal*. Entonces, si como sabemos, la producción orteguiana comienza en 1902, ¿qué pasa en esos casi cincuenta

---

<sup>191</sup> JIMÉNEZ, M.; *Modernidad terminable e interminable*, págs: 111-112. A lo largo de este capítulo discutiremos con Ortega las consecuencias de la implantación del derecho moderno en las sociedades actuales en diálogo con la justicia que el pensador español analiza y desarrolla a su vuelta del exilio a partir de 1945, en concreto, en su magnífico escrito sobre Toynbee, *Una interpretación de la historia universal*.

<sup>192</sup> LÓPEZ MEDEL, J.; “Razonalismo. Homenaje a Fernández de la Mora”: en VV. AA., *Lo jurídico en Ortega*, Fundación Balmes, Madrid, 1995, pág: 85.



años de quehacer filosófico en torno al derecho y la justicia? Hasta el año 48 Ortega no escribió tratado alguno sobre ello, pero esto no significa que eludiera los temas recurrentes al derecho y a la justicia. Así pues, el objetivo de este apartado es reconstruir ese recorrido a través de las etapas que se han fijado en la obra y vida de Ortega.

#### **4.3.1. Época pre-republicana (1902-1928)**

##### **a) período de mocedad o juventud (1902-1916)**

Este es un tiempo complejo en el que Ortega presenta muchos temas que después desarrollará a lo largo de su vida. Respecto al derecho y la justicia no se esmera en análisis extensos y eruditos, sino en momentos puntuales que pueden dar una ligera idea de aquello que analizará más tarde con más detenimiento. Sin embargo, hay detalles, destellos y guiños que la mocedad orteguiana muestra sin prejuicio alguno y que leyendo con detenimiento nos hacen ver cómo en algunos lugares de su principiante escritura se encuentran la génesis de algunos de sus temas claves. Precisamente, en su tercer artículo publicado de su vida, “Glosas”, en *Vida Nueva*, el 1 de diciembre de 1902, el tema clave es, precisamente, la justicia. Está enunciada en términos no muy precisos, aunque su intención es clara y nítida. Se adelanta, de forma inconsciente, a uno de los núcleos temáticos de *La rebelión de las masas* y de los escritos de mediados de la década de los 20 y principios del 30, sin olvidar, claro está, *España invertebrada*:

“Pero mirando al trasluz la palabra imparcialidad, quiere decir impersonalidad. *Ser impersonal es salirse fuera de sí mismo, hacer una escapada de la vida*, sustraerse a la *ley de gravedad sentimental*. De tal suerte –dicen- se podrá ser justo.

¡Justo! ¡Justicia! Es cierto; cada individuo es la suma de elementos comunes y elementos diferenciadores. Estos últimos son los que hacen de un individuo tal individuo. Para ser justo es preciso alejar de sí mismo esos elementos diferenciadores que son la personalidad. Si no se extirpan, si no se suspenden al menos, no se podrá ser justo. Es, pues, *la justicia una gran cuento chino*. Abandone el hombre lo que hace de él tal hombre y pasará instantáneamente a ser el homo”<sup>193</sup>.

Medel afirma que el sentido que Ortega le da a la justicia es “burlesca”<sup>194</sup>. Pero el joven pensador español no está realizando una crítica de la justicia en mayúsculas,

---

<sup>193</sup> “Glosas”, *OCT04*, I, pág: 6.

<sup>194</sup> LÓPEZ MEDEL, J.; *Ortega y Gaset y el pensamiento jurídico*, pág: 70.

sino más bien a un modo de entender la justicia: la justicia impersonal. Es una justicia que arrastra un tipo de hombre –un *ethos*- igualitario, que no se diferencia del resto. Y ya es casualidad que más adelante haga uso de una cita de Nietzsche sobre el teatro en la que se habla de la masa como aquello que no se distingue, ni se eleva, ni destaca por su mero estar *como los demás*. Por el contrario, el individuo, el poder del sí mismo, es aquello que sí se distingue de *todo lo demás* y de *los demás*<sup>195</sup>. La justicia se sitúa en este escrito de juventud con nociones que expresan la dimensión interna, individual y noérgica de la persona.

No es hasta el 23 de febrero de 1908 cuando nos encontramos una mención directa en torno al derecho y a la justicia en uno de sus artículos periodísticos que podrían calificarse de programáticos en su filosofía moral y política:

“Cree el liberalismo que ningún régimen social es definitivamente justo: siempre la norma o idea de justicia reclama un más allá, un derecho humano aún no reconocido y que, por tanto, trasciende, rebosa de la constitución escrita. La transición entre dos constituciones no cabe ninguna dentro de ellas: el derecho a transformar las constituciones es sobreconstitucional, no es un derecho escrito, es una de aquellas no escritas leyes *agrofoi nómoi*, sublimes a todo código. Como los peripatéticos tenían que buscar fuera del mundo y hallaban en un Dios invisible el primer motor inmóvil, impulsor de cuantas cosas vemos moverse, así el primer impulso jurídico de las transformaciones constitucionales es ese derecho no escrito, ese derecho ideal, centro de la energía ética en la historia”<sup>196</sup>.

Ortega, a través del liberalismo, sitúa al derecho y a la justicia al mismo nivel, con la misma condición y carga de verdad como funcional. Es de los pocos textos, por no decir el único en toda la obra de Ortega, que tanto el derecho como la justicia se relacionan mediante una relación de integración mutua, y no de derivación de un concepto al otro o con funciones claramente distintas. Dicha relación se refiere a aquello que posibilita la norma escrita; aquello que será exigible y asumido por los ciudadanos en cualquier comunidad política. Por tanto, no se refiere Ortega a la misma norma, con sus implicaciones ya dadas, sino más bien al paso previo, al momento mismo de creación, inspiración y constitución para hacer posible la norma. A ese *intento o estado*

---

<sup>195</sup> Aunque es muy pronto para establecer relaciones textuales, Ortega le dará vueltas a estos temas 30 años después en la dialéctica que presentará en *La rebelión de las masas* y en otros escritos entre masa y minoría, claves para entender de una forma novedosa el derecho y la justicia.

<sup>196</sup> “La reforma liberal”, *OCT04*, I, págs: 143-144.

“no escrito”, de “un más allá” Ortega lo calificará, al principio, de “idea de justicia”, y después de “sobreconstitucional”, para calificar y reconocer el derecho no escrito.

Dos años más tarde, y a colación de la misma noción, el liberalismo, Ortega hablará de los derechos que son posibles en las democracias del siglo XX, pero sin mencionar la justicia:

“La democracia del siglo XX no puede negar ese espíritu del liberalismo; su misión es superarlo, conservándolo. Los derechos individuales fueron instrumentos que sirvieron para desintegrar al ciudadano del bloque tosco del Estado antiguo: su valor es puramente negativo; no son principios de organización, de construcción social; fueron liberales porque libertaron del antiguo régimen, y su sentido, perdurará como precauciones ante posible vuelta a él. La democracia aporta esos principios constructivos y orgánicos. Consérvesele la ilustre denominación de liberal si se requiere; pero cuidando de acentuar la ampliación doctrinal que contiene el nuevo liberalismo”<sup>197</sup>.

Al contrario que la cita anterior, Ortega se sitúa ya en el nivel constituido, normativo y de aplicabilidad del derecho, y no en el sentido de creación o génesis de la norma. Ahora bien, lo destacable de sus palabras es la función que ha ejercido el liberalismo en los sistemas democráticos occidentales, es decir, cómo se sitúa el ciudadano en relación con el Estado. Éste, con el liberalismo, tiene ya un límite marcado y prefijado y no es otro que el mismo individuo. Ortega analizará en escritos más tardíos las relaciones entre el liberalismo y la democracia, desarrollando una analogía en la que asocia el liberalismo con el individuo y la democracia con el Estado<sup>198</sup>.

### ***b) período de madurez (1917-1928)***

En estos años de madurez, que llegarán hasta la conferencia *Meditación de nuestro tiempo* pronunciada en Buenos Aires, se dan las claves para poder entender después de dónde surgen dichos usos sociales y así poder situarlos en relación con la

---

<sup>197</sup> “Sencillas reflexiones”, *OCT04*, I, pág: 381.

<sup>198</sup> Estas cuestiones las analizaremos en el siguiente capítulo, “Justicia y Política” porque detrás de conceptos como liberalismo, democracia, República o Estado opera una forma de concebir, desarrollar y plasmar la justicia.

justicia. Aquello que Ortega descubre ahora es el fundamento y el origen de la sociedad sin el cual no podemos entender gran parte de su filosofía, porque detrás de dicha génesis se sitúa la concepción orteguiana del hombre desde su principio más radical: la vida.

Si el Derecho es una manifestación social, tendremos que atisbar cómo se origina la sociedad y en Ortega encontramos dos textos paradigmáticos que lo explican. El primero, *España invertebrada* de 1921, el segundo, una de las dos *Moralejas* de *El Espectador IV*, “No ser hombre ejemplar” de 1924:

“El hecho primario social no es la mera reunión de unos cuantos hombres, sino la articulación que en ese ayuntamiento se produce inmediatamente. El hecho primario social es la organización en dirigidos y directores de un montón humano. Esto supone en unos cierta capacidad para dirigir; en otros, cierta facilidad íntima para dejarse dirigir. En suma: donde no hay una minoría que actúe sobre un alma colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad [...] la acción recíproca entre masa y minoría selecta, que es, a mi juicio, el hecho básico de toda sociedad y el agente de su evolución hacia el bien como el mal”<sup>199</sup>.

Y por si no queda clara la importancia de lo anunciado, dice más adelante:

“De esta manera vendremos a definir la sociedad, en última instancia, como la unidad dinámica y espiritual que forma un ejemplar y sus dóciles. Esto indica que la sociedad es ya de suyo y nativamente un aparato de perfeccionamiento. Sentirse dócil a otro lleva a convivir con él y, simultáneamente, a vivir como él; por tanto, a mejorar en el sentido del modelo. El impulso de entrenamiento hacia ciertos modelos que quede vivo en una sociedad, será lo que ésta tenga verdaderamente de tal”<sup>200</sup>.

Y en el artículo “No ser hombre ejemplar” prosigue dando razones sobre el fundamento de la sociedad:

“Múltiples datos, sobre todo etnológicos fuerzan a pensar que la sociedad nace de la atracción superior que uno o varios individuos ejercen sobre otros. La superioridad, la excelencia de cierto individuo produce en otros, automáticamente, un impulso de adhesión, de secuacidad. Las maneras o usos de esa persona eminente son adoptados como normas sobreindividuales por los entusiastas atraídos. Si hay, pues, que hablar de instinto diríamos que el instinto social consiste concretamente en un impulso de docilidad que unos hombres sienten hacia otro en algún sentido ejemplar. Esa relación dinámica entre el hombre ejemplar y el anhelo de seguirle, de conformarse a él, que

---

<sup>199</sup> *España invertebrada*, OCT05, III, págs: 481 y 489.

<sup>200</sup> *Ibid.*, pág: 492.

actúa en los demás, aparece en todas las sociedades desde las más toscas y primigenias hasta las más elevadas y como desmaterializadas”<sup>201</sup>.

Es curioso como en este nivel donde se establecen los fundamentos de la sociedad, Ortega utilice curiosamente la terminología de *uso* para explicar aquellas *maneras* o actitudes que se adoptan de forma automática, inmediatamente, sin mediar un proceso de reflexión. Los usos, como es el caso del derecho, disfrutan de ese carácter de automatismo, porque se asumen de forma unipersonal. De ahí su poder y su posibilidad de ser seguidos y, por tanto, de ser aplicados. Cualquier miembro de una sociedad tiene dos posibilidades en la ejecución de cualquier acción: realizar dicha acción mejor o peor. Dirá que son, en definitiva, *modos ejemplares de vivir y ser*, es decir, Ortega no se está situando en una perspectiva de autoridad, organización o poder político. Más bien está constatando la lógica misma de la sociedad en la que existe un mecanismo *prepolítico* que constituirá las mismas relaciones políticas -también las jurídicas, como mostraremos- que se darán posteriormente en la sociedad<sup>202</sup>. Por tanto, estamos en el nivel que funda la sociedad y es una actitud o disposición ante la vida.

No es extraño que diga una y otra vez que la vida humana es una realidad extraña en el sentido de constituirse como la realidad radical. A ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella, como expresa al principio de *Historia como sistema*. Y en la vida se desarrolla de forma inevitable la dialéctica ejemplar-docilidad, que dará sentido a la citadísima relación entre masa y minoría. De ellas surgirá, precisamente, el grado de calidad moral de una sociedad; de ella depende que se evolucione hacia el bien o hacia el mal. Y todo ello se produce por un modo, una forma de enfrentarse a la vida. Si ésta es para Ortega un constante quehacer que se engloba y cobra sentido en el seno de un proyecto, entonces toda vida auténtica tendrá que responsabilizarse de su circunstancia. Por tanto, desertar de ella, dejándose a la deriva sin obligación alguna, representa la decadencia y la inautenticidad. Ortega defenderá que una de las formas en que la vida se

---

<sup>201</sup> OCT04, II, pág: 475.

<sup>202</sup> Esto lo ha visto con toda claridad Isabel Ferreiro en un magnífico artículo en el que relaciona el concepto de amor con las ideas fundamentales del pensamiento orteguiano que citaremos y trabajaremos en capítulos posteriores: “El amor por lo distinto en la obra de Ortega y Gasset”, *Razón Española*, 133 (2005), pág: 188.

manifiesta es a partir del grado de preocupación o des-preocupación que muestra ante el tiempo y la circunstancia vivida:

“[...] el vivir consiste en estar decidiendo lo que vamos a ser. Muy finamente Heidegger, a quien debo no poco en este estudio, dice: entonces la excelencia es ‘cuidado’, cuidar –*Sorge*– lo que los latino llaman *cura*, de donde viene procurar, curar, curiosidad... Pero yo expreso una idea parecida, aunque no idéntica, con un vocablo que me parece más justo: vida es preocupación. Sólo nos damos cuenta de ello en las horas difíciles, pero la vida es siempre eso, y en esencia no es más que eso: preocuparse. En cada instante resolvemos lo que vamos a ser en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida: es, pues, ocuparse, por anticipado, es pre-ocuparse [...] lo que hace el hombre medio, la mujer mediocre [...] Para cada uno de ellos vivir consiste en entregarse a lo anónimo y dejar que las costumbres, los usos, los prejuicios, los tópicos se instalen en su interior y tomen sobre sí la tarea de hacerles vivir. Son ánimos débiles que al sentir el peso a un tiempo doloroso y deleitoso de la propia vida se sienten sobrecogidos, se preocupan precisamente para quitar de su hombro el peso mismo que ellos son y arrojarlo sobre la colectividad –es decir, que se preocupan en despreocuparse [...] Éste es el ideal del débil: hacer lo que hace todo el mundo, ésta es su despreocupación”<sup>203</sup>.

No podemos dejarnos a la deriva y guiarnos por la corriente e inercia de los demás si la vida es precisamente lo que somos y lo que hacemos, puesto que ya no hago aquello que mi proyecto me dicta, sino lo que los otros proyectos me obligan. En Ortega se da una preocupación por la vida, por su tonificación y calidad. Este convencimiento tiene toda una serie de consecuencias que desgrana y aplicará en toda su obra filosófica. El hombre vulgar o mediocre, figuras que analizará y estudiará con todo detalle en *La rebelión de las masas*, va contra el mismo dictado y esencia de la vida, ya que desde fuera de ellos mismos se les configura su propia vida y aquello a que aspiran. Por tanto, la anomalía vital que sufren es que todo les es dado ya hecho, realizado, no resuelven lo que van hacer por ellos mismos. Aquí están resumidas las tesis que definen el concepto de masa orteguiano, que se alejan de toda concepción elitista porque no está pensando en clases sociales, sino en *modos* de afrontar la vida, en modelos éticos de ejemplaridad pública<sup>204</sup>.

---

<sup>203</sup> *Meditación de nuestro tiempo*, OCT, VIII, págs: 48-50. Antes había definido y descrito la vida en los siguientes términos: “¿Qué es, pues, vida? No busquen ustedes lejos, no traten de recordar sabidurías aprendidas. Las verdades fundamentales tienen que estar siempre a la mano porque sólo así son fundamentales. Aquéllas que es preciso ir a buscar es que están en un solo sitio, que son verdades particulares, localizadas, provinciales, de rincón, no básicas. Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual. Pongamos la mano sobre ella, se dejará apresar sin protesta como un animal doméstico”, pág: 39.

<sup>204</sup> En *La rebelión de las masas* se establece una analogía muy interesante para explicar el concepto de masa que invalida cualquier explicación o asimilación con el elitismo de clase como el caso de Pareto. La

No estamos aquí sólo ante una forma de interactuar o establecer meras relaciones personales, estamos ante algo más porque estamos hablando de cómo se las ingenia el hombre para vivir, de cómo afronta su destino y qué está dispuesto a hacer para mantener su libertad. Estamos ante una concepción filosófica que asume el mundo desde la responsabilidad y la obligación que nos lleva a no *des-entendernos* de aquello que nos rodea:

“La medida moral de lo humano es la libertad referida no a una conciencia que legisla, sino a un yo que ejerce de tal en el mundo y hace visible su libertad por la consistencia de un querer que se manifiesta en la solidaridad con su mundo y en la seriedad con que toma la propia existencia ‘en vilo’ y la pone en el fin querido: libertad para proyectar, pero también libertad-destino, esto es, la libertad que sufre las consecuencias de su querer y padece las resistencias que las cosas ofrecen a sus planes”<sup>205</sup>.

La idea de libertad que se da en el pensamiento orteguiano está íntimamente ligada a la circunstancia y al tiempo vivido. El destino humano se traza a partir de la conciencia que se tenga respecto a lo que hay que hacer. Mi vida responde y se mide en tanto en cuanto soy yo fiel a mi circunstancia; en qué medida y grado me solidarizo con mi mundo, porque “*preocuparse de sí mismo es preocuparse del universo*”<sup>206</sup>. Y Ortega tiene una metáfora de índole aristotélica que representa muy bien esta fidelidad al propio destino:

“El Arquero es el punto de llegada, en cuanto figura de la propuesta ética orteguiana: el yo, solidario con su paisaje, sabe que debe reformarlo en lo que tiene de deficiente, pero sin olvidar que sólo se debe querer lo que se puede realizar. Una vez más hay que subrayar que el espesor de la propuesta ética orteguiana reside en el rechazo al utopismo que enuncia ideales abstractos e imposibles y la defensa de otros que, sin contener menos riqueza de valor, sea capaz de ejecutarse en lo real. El arquero es invitación, no sólo por lo que tiene de guiño al realismo prudencial de Aristóteles, sino, sobre todo, por lo que inspira el gesto mismo: apuntar es escoger; tensar el arco y ver partir la

---

metáfora que Ortega utiliza es la del *niño mimado*, y éste precisamente es una figura que está, y conviene señalarlo, más cercana a la opulencia que a la carencia. Para adentrarse en este tema consúltese el libro de Ignacio Sánchez Cámara *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Dentro de esta temática y tradición encontramos el libro de Javier Goma, *Ejemplaridad pública*, Taurus, Madrid, 2009.

<sup>205</sup> LASAGA, J.; “El héroe sin melancolía” en VV.AA. *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, pág. 168.

<sup>206</sup> *Mirabeau o el político*, OCT05, IV, pág. 200. Benedicto XVI, ya hablaba de la tarea que los hombres de hoy tienen por delante. También señalaba la necesidad de que el proyecto de cada uno de nosotros tiene que ir ligado a transformar este mundo, a raíz de la cuestión del desarrollo, en un espacio de paz y justicia social: “Cada uno de nosotros ¿no siente acaso en lo recóndito de su conciencia la llamada a dar su propia contribución al bien común y a la paz social?”, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*, Arzobispado de Valencia, 1 de enero de 2009, pág. 12.

flecha, significa que hay que esforzarse y que, una vez consumada la acción, esta repercute en el mundo y tiene consecuencias”<sup>207</sup>.

José Lasaga explica esta figura crucial en la filosofía de Ortega que será clave para entender la creación y constitución del Derecho. El yo sólo tiene un camino para ir haciéndose y no es otro que solidarizarse con su paisaje, con su circunstancia, para transformar y mejorar las condiciones de la realidad, pero sin desistir de las condiciones y posibilidades que ofrece la misma realidad. En consecuencia, parte de su crítica se centra en cuestionar el utopismo y el intento de abrazar ideales y proyectos que están fuera de la vida y de todo aquello que no requiere la circunstancia. La figura del arquero implica saber elegir, pero sobre todo, saberse dispuesto a entregarse, a darse en cuerpo y alma a los dictados de la realidad y la vida. Dirá acerca del hombre ejemplar:

“ [...] se entrega apasionadamente al ejercicio de una actividad –la caza o la guerra, el amor al prójimo o la ciencia, la religiosidad o el arte. Esta entrega inmediata, directa, espontánea, a una labor consigue cierto grado de perfección, y entonces, sin que él se lo proponga, como una consecuencia imprevista, resulta ser ejemplar para otros hombres”<sup>208</sup>.

En el seno de esta dialéctica estará el origen de la noción de derecho como uso social. Y aunque en esta época no habla directamente de ello, sí que encontramos la génesis y el origen de esta noción tan importante en la última etapa de la que va desde 1940 hasta el 55, año de su muerte. Si como se ha señalado, todas las realidades tienen que ser entendidas desde la vida, el derecho también debe entenderse de igual manera. El derecho se da en la vida social y ésta es una de las dos dimensiones ineludibles de la vida humana<sup>209</sup>:

“La realidad social del Derecho consiste en ser una función, una función de la vida humana –de la vida social, claro está-, su ser es “ser-para”, concretamente ser para la conservación de ella misma, de la sociedad, y por esto, el Derecho de una colectividad no se entiende sino en relación con la vida toda de esa colectividad”<sup>210</sup>.

---

<sup>207</sup> LASAGA J., “El héroe sin melancolía”, pág: 169.

<sup>208</sup> “No ser hombre ejemplar”, *OCT04*, II, pág: 476. A partir de estas figuras estableceremos la centralidad filosófica del concepto de amor en el pensamiento orteguiano.

<sup>209</sup> La otra dimensión es la soledad.

<sup>210</sup> HIERRO S.-PESCADOR, J.; *El derecho en Ortega*, pág: 80.



El Derecho está trabajando *por* y *para* la vida dado que se encuadra en una dimensión inherente de ella misma, la vida social, en la que todo individuo se ve insertado para poder desarrollarse como persona. El Derecho ayuda al funcionamiento y a la estabilidad de toda colectividad social. Ahora bien, y aquí viene lo reseñable, ese derecho que ayuda a establecer la regularidad en las relaciones sociales, sólo es posible a partir de esa dialéctica que va más allá de lo estrictamente jurídico y es el hecho primario de todo fenómeno social: la atracción que ejercen las conductas ejemplares sobre aquellos que las asumen y las siguen de forma automática. Ahí está la condición de posibilidad de todo *uso* y, por tanto, de todo derecho como uso:

“ [...] había sido primeramente una conducta personal que se presentaba con el carácter de ejemplar o modelo, y por tanto exigiendo imitación; sólo cuando esta se había generalizado hasta socializarse y alcanzar la calidad de imposición y recurso... el comportamiento personal que lo origina es imitado porque quienes lo imitan están en la opinión de que tal forma de conducta es mejor que las demás conocidas y merece en consecuencia ser imitada; la conversión de aquella en uso implica realmente que esa opinión personal se ha hecho opinión pública”<sup>211</sup>.

Ahora estamos en condiciones de llegar a entender una de las tesis claves de *España invertebrada*: “Véase hasta qué punto la cuestión de las relaciones entre aristocracia y masa es previa a todos los formalismos éticos y jurídicos, puesto que nos aparece como la raíz del hecho social”<sup>212</sup>. Si como dice Ortega esta dialéctica o relación es la responsable del hecho social, también funda al mismo Derecho porque éste es una manifestación de la dimensión social del hombre. Aunque en esta época no hay una exposición sistemática en torno al Derecho como uso social.

*España invertebrada* resulta clave. A menudo, se considera este escrito como una simple reflexión sobre España, una obra menor a *La rebelión de las masas* porque la reflexión de ésta se circunscribe a Europa, y aquélla a España. Pero no es así. A mi juicio, *España invertebrada* reflexiona sobre España, de acuerdo, pero trasciende este

---

<sup>211</sup> Ibid., pág: 82. Isabel Ferreiro lo resume de forma magistral: “Ortega dejará caer todo el peso de la formación de uso sobre el mecanismo que constituye y estructura toda sociedad consistente en la interacción entre minoría y masa. [...] De forma que, el *mando* o capacidad de orientación y dirección de la minoría será reflejo de su ejemplaridad, y el poder de la masa, consecuencia de su capacidad de aceptar o rechazar lo marcado por la minoría. Resultará ser la masa, así, el poder que otorga el mando”, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Biblioteca Nueva (Colección El Arquero), Madrid, 2005, pág: 29.

<sup>212</sup> *España invertebrada*, OCT05, III, pág: 493.

nivel. Ahí encontramos todo el armazón conceptual y filosófico que va a aplicar en *La rebelión de las masas*. La razón es sencilla: España no es sólo el problema y Europa no es del todo la solución. No es extraño, pues, que en el prólogo a la Segunda Edición de *España invertebrada* escrito, no al final de los 20 y principios del 30, sino en 1922, tiene como objetivo filosófico dar razón de la situación, no de España, sino de Europa, porque está aquejada de los mismos males que se dan en la nación más antigua de Europa<sup>213</sup>.

Uno de los propósitos de la filosofía orteguiana es describir este panorama para después darle respuesta desde las diferentes metáforas que se van presentando a raíz de la dialéctica masa-minoría y que derivarán en otras figuras que harán posible esta dinámica histórica responsable de todo hecho social. Las anomalías que se dan en la Modernidad vienen dadas, en parte, por anular la lógica y la vigencia de esta dialéctica. Europa es un espacio en el que domina únicamente la masa, el espíritu servil y acomodado, dejando en la cuneta la presencia de la minoría. Es más, como se detallará en su momento, no es que no existan nominalmente las minorías, sino que éstas desertan de su función y puesto. Si desaparece o enferma, como muestra Ortega, la misma sociedad se resiente y paga las consecuencias.

Todo el proyecto de la *razón histórica* implica el intento de dar respuesta a esta situación de anomalía y desazón radical que hoy todavía vivimos y que se ha recrudecido en la era de la globalización. Aquí estamos ante la actualidad y la potencia de Ortega. Cuando analiza cuestiones jurídicas o de derecho, detrás están operando toda una serie de cuestiones que van más allá del propio derecho. Todo análisis del tema que plantee revierte en una explicación y en un intento de comprensión acerca de la circunstancia vivida. Nada más. De ahí que el derecho es una realidad al *servicio de la vida*. En 1922, en consonancia con la época que estamos analizando, dirá Ortega que al hombre no le toca “*en la tierra servir a ciertas abstracciones formales de ética o Derecho, sino que, al revés, son Derecho y Ética instrumentos al servicio de las*

---

<sup>213</sup> “Es, en efecto, muy sospechosa la extenuación en que ha caído Europa. Porque no se trata de que no logre dar cima a la organización que se propone. Lo curioso del caso es que no se la propone. No es, pues, que fracase su intento, sino que no intenta. A mi juicio, el síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de una ilusión hacia el mañana”, *España invertebrada*, OCT05, III, pág: 426.

*necesidades reales. Por sí mismas aquéllas carecen de valor*”<sup>214</sup>. Toda realidad en la filosofía orteguiana sólo adquiere sentido si se remite a la vida porque está en función de ella.

Vamos a remitirnos para finalizar la exposición de esta época a uno de los escritos más complejos de Ortega por la variedad de temas que trata. Aunque destaca una cuestión por encima de todas y es el papel del derecho y la justicia en los conflictos bélicos a raíz del pacifismo, *El genio de la guerra y la guerra alemana*. El problema está que la relación entre el derecho y la justicia son abordados desde el horizonte de la estimativa con la presencia constante de la axiología y de su fundador, Max Scheler<sup>215</sup>. Sin embargo, encontramos un tratamiento que puede ayudarnos a entender la misma noción de derecho como uso social, objetivo de este apartado. Esta reflexión consta de dos partes: la primera escrita en 1916 y la segunda en 1928, ambas publicadas en *El Espectador*. En una nota a pie de página, Ortega delimita los dos sentidos o usos que podemos hacer del derecho:

“[...] debo llamar la atención sobre el doble sentido en que uso la palabra derecho. Cuando se dice: ‘tengo el derecho de’, es derecho una propiedad ideal de un sujeto. Cuando se dice: ‘el juez ha obrado conforme a derecho’, significa derecho una norma objetiva. El ‘derecho objetivo’ viene a ser una matemática constituída por leyes evidentes. He aquí un ejemplo de este tipo de leyes: reconocer un derecho (subjetivo) es obrar conforme a derecho (objetivo)”<sup>216</sup>.

Ortega está trazando la distinción clásica entre derecho subjetivo y objetivo. El primero remite a toda capacidad que tiene la persona para hacer o no hacer algo o para impedir a otro hacer algo. Es la facultad que se le reconoce a la persona por la ley que le permite efectuar determinados actos; un poder otorgado a las personas por el conjunto de normas y leyes jurídicas. En la filosofía del Derecho los autores que consideran los derechos subjetivos como la base del ordenamiento jurídico defienden el contractualismo entre los individuos como fuente de legitimidad. En este orden se enmarca toda la tradición clásica del contrato social representada por Rousseau que se contraponen, precisamente, a aquellos que defienden que la legitimidad del orden social no puede recaer en los mismos miembros, ya que no es el contrato quien crea ni

---

<sup>214</sup> “Ideas políticas”, *OCT05*, III, pág: 396.

<sup>215</sup> La estimación se abordará en el capítulo 6.

<sup>216</sup> *El genio de la guerra y la guerra alemana*, *OCT04*, II, pág: 338.

garantiza la comunidad social, dado que ésta ya preexiste a sus miembros estando ya constituidas sus instituciones. Éstos últimos son los defensores de la primacía del derecho objetivo cuyo máximo exponente es Hegel.

El derecho objetivo se ha definido como el conjunto de normas destinadas a racionalizar y regular la conducta de los individuos en sociedad. Aunque esta distinción está clara y puede resultar útil, no es tan evidente en la realidad jurídica, porque para que ésta tenga sentido necesita de las dos definiciones. Otra cuestión muy diferente es cómo se origina cada concepción del derecho<sup>217</sup>. Y tiene respuesta para ello. En el *Prólogo para franceses*, que veremos en la siguiente etapa, la de plenitud, invalida toda idea de la sociedad como producto del consenso o de un contrato. ¿Significa esto que es un hegeliano al uso en cuestiones jurídicas? En principio, no, porque contempla las dos concepciones del derecho. En todo marco social operan tanto el Derecho objetivo como el subjetivo. Ahora bien, está claro que desecha una determinada explicación sobre el origen de la sociedad que se atribuye al Derecho subjetivo. Ahí sí que nos muestra su propia visión que está más cerca de la visión hegeliana pero que no debe confundirse ni solaparse<sup>218</sup>.

En *España invertebrada* describe el fundamento y el origen de la sociedad: la dialéctica minoría-masa o ejemplaridad-docilidad. Desde esta lógica sí que hay una aceptación por la mayoría de las leyes y normas impuestas que ya están establecidas en la sociedad a partir del ímpetu y potencialidad de un escaso grupo de personas ejemplares. Las acciones derivadas de todas estas son seguidas e imitadas por el resto de la sociedad. A la hora de delimitar qué tipo de derecho tenemos que remitirnos a la dialéctica ejemplaridad-docilidad. Está más cerca de la visión hegeliana que de la contractualista. Pero no las confundamos. La propuesta orteguiana en torno al derecho y a la sociedad tiene sus propias características.

---

<sup>217</sup> A efectos metodológicos, como en las demás disciplinas, se requiere de estas distinciones por un objetivo de claridad y delimitación de contexto de significados. Pero hay que recordar que en la realidad del Derecho conviven dos perspectivas: la primera, las reglas procedentes de la conducta humana y, la segunda, los poderes que son atribuidos a una voluntad para proteger los intereses de los individuos y grupos sociales. Sin olvidar que el Derecho objetivo comprende el derecho natural y positivo, y éste, al mismo tiempo, se divide en Derecho público y privado. Todos ellos necesarios para el funcionamiento de toda sociedad.

<sup>218</sup> Cfr. AMENGUAL, G.; *La moral como derecho en Hegel*, Trotta, Madrid, 2011.

#### 4.3.2. *Época republicana: período de plenitud (1928-1939)*

Para comprender este tiempo debemos manejar tres variables. La publicación de *La rebelión de las masas*, la experiencia de la 2ª República y los primeros años de exilio tras dejar el país en 1936 por el comienzo de la Guerra Civil. Este período es de una complejidad enorme, ya que es cuando aglutina y despierta más admiración. Pero estamos ante una paradoja: cuando despertaba más admiración, y se le escuchaba con entusiasmo, no se le tomaba, paradójicamente, en consideración. Sus palabras eran dignas de escucha, aunque no susceptibles de adoptarse. Su proyecto para España se quedó en el aire, sin que nadie lo echara en falta. Tendrían que pasar décadas para que su proyecto y visión tomaran cuerpo y no fue hasta el proceso de la transición española<sup>219</sup>. Además, en el momento que su fama internacional crecía, al mismo tiempo, se trunca su circunstancia más profunda por la que quemó su juventud entera: España. Ésta se iba a desangrar por los cuatro costados.

Es curioso comprobar hasta qué punto *Meditaciones del Quijote* describía la idiosincrasia y la propia psicología del español que se enzarzó en la Guerra Civil. Cuando pensamos en ese conflicto resuenan con fuerza y determinación aquellas magníficas palabras de 1914 que hoy y mañana deberíamos tener en nuestras cabeceras como crucial y necesaria advertencia:

“No me obliguéis a ser sólo español si español sólo significa para vosotros hombres de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azucéis al íbero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner una paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración”<sup>220</sup>.

Este libro de Ortega es todo un tratado de tolerancia. Nunca sabremos qué hubiera pasado si los máximos dirigentes de la II República hubieran asumido, si no todas, parte de las advertencias que Ortega vertía en sus artículos periodísticos y reflexiones. Dicho esto, vayamos a la primera variable.

---

<sup>219</sup> Cfr. ABELLÁN, J.L.; *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa, Madrid, 2002.

<sup>220</sup> *Meditaciones del Quijote*, OCT04, I, pág: 787.

Domingo Hernández nos ha enseñado a través de su edición de *La rebelión de las masas* que estamos ante un libro fecundo en interpretaciones<sup>221</sup>. No sólo estamos ante su obra mundialmente más conocida, sino la más traducida y pensada. Hay dos testimonios de excepción que demuestran la importancia crucial y trascendental de este escrito: Thomas Mann y Hermann Hesse. Para entender el alcance de aquello que defiende y expresa y que figuras universales de la literatura y del pensamiento adoptaron y admiraron, se requiere prestar una especial atención a los dos primeros capítulos del libro. Lo que hace Ortega es una descripción del tiempo vivido entendida desde el tema que presenta en *España invertebrada*: la dialéctica minoría-masa. Si en 1921 era uno de los temas a tratar, en 1929 es *el tema*. Todo lo demás adquiere sentido a partir de esta pugna histórica y humana. Por ejemplo, las alusiones y referencias al derecho recorren los 15 capítulos, también el *Prólogo* y en el *Epílogo*, pero siempre a través de la presencia de dicha dialéctica:

“La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entienda, pues, por masas sólo ni principalmente las ‘masas obreras’. Masa es el ‘hombre medio’. De este modo se convierte lo que era meramente cantidad –la muchedumbre– en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico [...] el hombre selecto no es el petulante que se cree más que los demás. Y es indudable que la división más radical que cabe hacer en la humanidad es ésta, en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva [...] La división de la sociedad en masa y minorías excelentes no es, por tanto, una división en clases sociales, sino en clases de hombres, y no puede coincidir con la jerarquización en clases superiores e inferiores”<sup>222</sup>.

Aquí estamos ante el texto clásico que disecciona la dialéctica minoría y masa en el pensamiento orteguiano. Para evitar cualquier confusión se requiere acudir a él. Muchos han interpretado que estamos ante un autor elitista, pero como se puede comprobar apunta a un tema interno, de carácter y disposición ante la vida, cuestión que va más allá de la clase social o del poder crematístico. Un *sin techo* puede pertenecer sin problemas a la minoría porque a pesar de sus condiciones de vida, de su circunstancia,

---

<sup>221</sup> Cfr. Edición de Domingo Hernández a *La rebelión de las masas*, Tecnos, Madrid, 2003.

<sup>222</sup> *La rebelión de las masas*, OCT04, IV, págs: 377-378.

puede luchar para salir de su situación. Posee un nervio de superación e inconformidad que le hacen afrontar y asumir las dificultades para más tarde solucionarlas. Por el contrario, la metáfora del *niño mimado*, como apuntamos anteriormente, dispone de todo y por eso cree que tiene el derecho de poseer cualquier cosa, sin esfuerzo ni dificultad alguna. Sin embargo, y aquí está la clave interpretativa de una parte importante del libro y de toda la filosofía ética, social, política y jurídica de Ortega, puesto que al transformar el hombre masa su propio derecho en algo natural y propio, sin condiciones, lo que propicia es, de facto, su eliminación. Este es uno de los males que no sólo acechan a España, sino a Europa y al mundo occidental:

“La vieja democracia vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la ley. Al servir a estos principios, el individuo se obligaba a sostener en sí mismo una disciplina difícil. Al amparo del principio liberal y de la norma jurídica podían actuar y vivir las minorías. Democracia y ley, convivencia legal, eran sinónimos. Hoy asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente, sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos. Es falso interpretar las situaciones nuevas como si la masa se hubiese cansado de la política y encargase a personas especiales su ejercicio. Todo lo contrario. Eso era lo que antes acontecía, eso era la democracia liberal. La masa presumía, al fin y al cabo, con todos sus defectos y lacras, que las minorías de los políticos entendían un poco más de los problemas públicos que ella. Ahora, en cambio, cree la masa que tiene el derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café [...] Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera. Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente. La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto”<sup>223</sup>.

Nietzsche sostiene algo parecido en torno al ascenso del poder por parte de la vulgaridad a partir del concepto de *decadence*<sup>224</sup>. Cree que practicar la *tabula rasa* que realiza la masa propicia actuar “directamente, sin ley”, dinamitando la propia lógica entre la minoría y la masa que se daba por el seguimiento y el poder de influencia de lo egregio sobre lo común. Si se eliminan las diferencias, están de más la altura y la calidad de los proyectos que cada cual sostiene en su vida. Además, el derecho a la vulgaridad implica la destrucción y eliminación del propio derecho, puesto que su esencia consiste en adoptar y seguir unos mínimos, una normatividad que posibilite una regularidad en las acciones de los hombres dentro de la comunidad política. Este ascenso de las masas al poder es la clave para entender el tiempo actual. Tanto es así

---

<sup>223</sup> Ibid., págs: 379-380.

<sup>224</sup> NIETZSCHE, F.; *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1999, pág: 24. Trad. Andrés Sánchez Pascual.

que llega a decir: “*Todo el bien, todo el mal del presente y del inmediato porvenir tiene en este ascenso general del nivel histórico su causa y su raíz*”<sup>225</sup>. Así pues, para diagnosticar el alma contemporánea y cualquiera de sus problemas, tenemos que remitirnos a este mecanismo, a esta dinámica de cuerpos y fuerzas.

En el mes de septiembre de 1931<sup>226</sup>, una vez proclamada la II República, da cuenta de la importancia de establecer un marco jurídico para que se dé la convivencia y estabilidad social:

“[...] el Derecho, la Ley, y, sobre todo, una Ley institucional, no tienen que ser otra cosa sino el reflejo de las realidades preexistentes en la sociedad. Esto ha sido siempre utópico; el Derecho no es mero reflejo de una realidad preexistente, porque entonces sería superfluo; el Derecho, la Ley, son siempre algo que añadimos a una espontaneidad insuficiente; es la corrección de lo roto; son un estímulo a lo que no es aún pleno; son, pues, incitaciones y, si queréis, también aparatos ortopédicos”<sup>227</sup>.

La metáfora es intuitiva y visual. Expresa que el Derecho y la Ley son algo que se hace, que se realiza y que no es susceptible de eliminación. Además, toda realidad jurídica nos sirve como apoyo fundamental para poder encaminarnos en la realidad social. Sin ella perdemos estabilidad y equilibrio. No es extraño que en este discurso Ortega propusiera la necesidad de un Estado fuerte en el que la Ley se cumpliera y no se convirtiera en un capricho más de las voluntades humanas. Ya sabemos el resultado final. Si estas últimas palabras fueron pronunciadas el 4 de septiembre, cinco días después, pronunciará esa expresión que ha hecho época, “*¡No es esto, no es esto!*”, para denunciar que la República no podía ser identificada con el radicalismo, con la eliminación de la Ley y el Derecho y, por ende, el final del respeto hacia el otro que piensa y se siente diferente a mí.

En 1938 formula las condiciones que tienen que darse para hablar de derecho como norma vigente. Y es ahí donde está planteada la noción de derecho como uso social para dar razón del derecho internacional. A partir de 1940 se iniciará, de forma

---

<sup>225</sup> *La rebelión de las masas*. OCT005, IV, pág: 385.

<sup>226</sup> Cfr. NAVARRO, V.; *Entre la reforma y la revolución: la labor del gobierno provisional de la Segunda República Española (abril-octubre de 1931)*, Tesis Doctoral, UV., Mayo 2014.

<sup>227</sup> “Proyecto de Constitución” en *Rectificación de la República*, OCT04, IV, pág: 816.



directa, el debate entre el derecho y la justicia en el pensamiento orteguiano. Vayamos a esa primera formulación:

“Para que el derecho o una rama de él exista es preciso: 1.º, que algunos hombres, especialmente inspirados, descubran ciertas ideas o principios de derecho; 2.º, la propaganda y expansión de esas ideas de derecho sobre la colectividad en cuestión (en nuestro caso, por lo menos, la colectividad que forman los pueblos europeos y americanos, incluyendo los dominios ingleses de Oceanía); 3.º, que esa expresión llegue de tal modo a ser predominante, que aquellas ideas de derecho se consoliden en forma de ‘opinión pública’. Entonces, y sólo entonces, podemos hablar, en plenitud del término, de derecho, es decir, de norma vigente. No importa que no haya legislador, no importa que no haya jueces. Si aquellas ideas señorean de verdad las almas, actuarán inevitablemente como instancias para la conducta a las que se puede recurrir. Y ésta es la verdadera sustancia del derecho”<sup>228</sup>.

Aquí están trazadas las condiciones por las que el derecho es un uso. La primera, apunta a cómo unos pocos hombres, por su ejemplaridad, inteligencia y constancia descubren aquello que sea el derecho. Este proceso lo describe en *España invertebrada* para explicar cómo se origina la sociedad a través del mecanismo ejemplaridad y docilidad<sup>229</sup>. Para que dichos principios, posteriormente, sean adoptados es necesario que esas ideas sean conocidas para que puedan ser asumidas mediante procesos de deliberación pública (prensa, radio, etc...). Finalmente, si esos principios de derecho están realmente asentados formarán parte de la opinión pública. Ortega concluye que en toda esta evolución no se requiere de la presencia de los jueces. No es que no sean importantes, pero la mirada orteguiana no se sitúa en el momento de aplicación de las normas jurídicas sobre los ciudadanos, sino más bien en la génesis de aquellas normas y todo el proceso ulterior que debe cumplirse para que aquéllas se hagan realidad. Será en la última época donde lo analizará con detalle.

#### **4.3.3. Época post-republicana (1939-1955)**

Este es uno de los tiempos más complicados en la biografía de Ortega. Su inicio a principios de la década de los 40 implica no sólo un fracaso personal, sino el arrumbamiento de una parte importante de su proyecto. De pronto, su circunstancia,

---

<sup>228</sup> “Epílogo para ingleses” en *La rebelión de las masas*, OCT05, IV, pág: 509.

<sup>229</sup> Es en este punto donde tiene que entenderse, como ya se ha señalado, el texto de Ortega en “Prólogo para franceses” en el que critica toda idea de derecho desde el contractualismo. Las sociedades no se originan por un contrato previo, sino por el mecanismo de ejemplaridad y docilidad.

España, se tambalea tras una guerra civil y todas sus consecuencias históricas posteriores. Por su parte, Europa estaba a punto de experimentar el período más sangriento de su historia. No ha habido ningún acontecimiento tan señalado y trágico como la Segunda Guerra Mundial. Ortega vivió todo ello desde el exilio que recrudecía más el sentimiento de desamparo y melancolía. Sin embargo, estamos ante el Ortega más filosófico en el sentido clásico del término. Se le ha acusado hasta la saciedad de ser un buen escritor o un mero ensayista, por su estilo y perfilada escritura, pero con escasa potencia filosófica. Sólo cabe recordar, como lo han hecho Marías, Laín o Aranguren en *La ética de Ortega*, los ataques que el sector más reaccionario y ultramontano de cierta Iglesia en el franquismo vertió sobre el filósofo.

En estos años salen a la luz escritos con una gran carga filosófica en los que se mezclan una amalgama de cuestiones tan diversas que denotan tanto la altura como la potencia intelectual. Valgan como ejemplos los dos cursos titulados *La razón histórica*, *Epílogo de la filosofía*, *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, *El hombre y la gente* o *Sobre una interpretación de la historia universal*. Pues bien, en las dos últimas encontramos las claves para determinar las relaciones entre derecho y justicia en la filosofía orteguiana. En la primera se establece el análisis del concepto de *uso* siendo el Derecho un uso en la filosofía de Ortega. Ahí se desgranar todas sus particularidades. En la segunda, se establece el diálogo entre derecho y justicia, constituyéndose el primero como uso. Como veremos, en Ortega el derecho tiene prioridad sobre la justicia sólo desde este presupuesto, es decir, el derecho como uso entendido a partir de su planteamiento sociológico.

#### ***a) período de exilio (1939-1945)***

Las dos obras predominantes en esta época post-republicana son *Una interpretación de la historia universal* y *El hombre y la gente*. Ambas datan de 1948-1949 y 1949-1950 respectivamente. Si esto es así, ¿cuál es el peso del período del exilio en torno al derecho como uso y su relación con la justicia si no coincide con estos dos escritos? Aunque en estos años no encontremos un tratado específico sobre este tema, es obligado señalar una advertencia en lo que a la edición de la obra de Ortega se refiere,

ya que en este período encontramos dos referencias que son ineludibles para comprender lo que en aquellos escritos se afirma. Esto sólo podemos hacerlo desde el trabajo de edición que, por una parte, hizo Paulino Garagorri y, por otra, la editorial Taurus en la configuración de las *Obras Completas*. En éstas, y en concreto el volumen IX, que corresponde con la obra póstuma del año 33 al 48, recoge un curso de *El hombre y la gente* inédito hasta ahora. No puede confundirse con el texto que Ortega impartió en Madrid en 1949-1950. Éste fue en el Instituto de Humanidades que fundó con Julián Marías. Pero el curso de *El hombre y la gente* que aparece en el volumen IX de la edición de Taurus corresponde con un curso dado en Buenos Aires en 1939 durante su último viaje a Argentina.

Ahí Ortega repartió un folleto en el que se sintetizan las ideas principales de toda su concepción sociológica. Es una magnífica síntesis que puede ayudar a cualquier lector a introducirse en esta rama del pensamiento orteguiano. Sin embargo, dicho folleto no aparece en el volumen IX de Taurus. En las notas a la edición de ese curso del 39 se nos dice que aunque los títulos coincidan, el contenido poco tiene que ver con el escrito de 1949-1950<sup>230</sup>. Ahora bien, Garagorri coloca, con toda la razón e intuición del mundo, dicho folleto como introducción a *El hombre y la gente* pronunciado en el *Instituto de Humanidades* de Madrid. Aquí se va a proceder de la misma forma puesto que en el se recogen los puntos fundamentales que se deben tener en cuenta. Ortega se ve impelido a reflexionar sobre estos temas por la ineptitud de los sociólogos y de otros especialistas que no saben delimitar los dominios de cada concepto. Se pretende evitar la imprecisión de los mismos:

“Partí de afirmar que buena parte de las angustias históricas actuales procede de la falta de claridad sobre problemas que sólo la sociología puede aclarar, y que esta falta de claridad en la conciencia del hombre medio se origina, a su vez, en el estado deplorable de la teoría sociológica. La insuficiencia del doctrinal sociológico que hoy está a disposición de quien busque, con buena fe, orientarse sobre lo que es la política, el Estado, el derecho, la colectividad y su relación con el individuo, la nación, la revolución, la guerra, la justicia, etc. –es decir, las cosas que más se habla desde hace cuarenta años–, estriba en que los sociólogos mismos no han analizado suficientemente en serio, radicalmente, esto es, yendo a la raíz, los fenómenos sociales elementales. De aquí que todo ese repertorio de conceptos sea impreciso y contradictorio”<sup>231</sup>.

---

<sup>230</sup> Págs: 1447-1450.

<sup>231</sup> *El hombre y la gente*, OCT10, X, págs: 11-12

No se aparta de su propósito y finalidad: concebir el ejercicio filosófico como una tarea de claridad para poder esclarecer la constitución de la realidad. Con este objetivo define ‘lo social’ a partir del concepto de ‘gente’ que al igual que la colectividad y la sociedad no es nadie determinado. También se adentra en las diferentes características de los usos. En éstos la presencia de Durkheim es importante, aunque Ortega añadirá que los usos son acciones más bien irreflexivas, puesto que su acción es automática; se producen sin mediar juicio alguno. Por otra parte, en el verano 1940 Ortega publicó varios artículos en *La Nación* de Buenos Aires en los que formula la problemática que surge de las relaciones entre derecho y justicia. Conviene acercarse a ella para comprender la complejidad del asunto:

“Roma, bien sabido es, representa en la historia el genio del derecho. Pero con haberse dicho tantas cosas sobre lo que fue el derecho para el romano, no se ha acabado aún de decir lo suficiente. Comprendemos, sin excesivo esfuerzo, que un pueblo se apasione por el triunfo, por el dominio, por la riqueza, por los placeres, hasta por las letras, como Atenas; pero que un pueblo haga del derecho su pasión primordial es cosa que no entendemos, tal vez porque no entendemos muy bien lo que es el derecho, nacidos en un tiempo que ha triturado todo derecho con una maza extrajurídica denominada ‘justicia’ y cree torpemente que el derecho es derecho porque es justo, mientras el romano castizo pensaba, inversamente, que lo justo es justo porque es derecho”<sup>232</sup>.

Aquí está planteado el problema. Ortega concibe la discusión entre el derecho y la justicia a raíz de la figura de Roma y cómo ésta vivía el fenómeno jurídico. A partir de este momento esta discusión se convierte en uno de los pilares filosóficos del pensador español.

#### ***b) período de regreso (1946-1955)***

Ahora tenemos que remitirnos a ese “tratado del derecho” en Ortega del que hablaba López Medel que no es otro que *Una interpretación de la historia universal* junto con algunas partes de *El hombre y la gente*. Estas dos obras van a clarificar la comprensión en las relaciones entre derecho y justicia. El derecho en Ortega está sujeto a nociones de naturaleza sociológica y el tratado sociológico del pensador español lo encontramos en *El hombre y la gente*. Ahí lleva a cabo una reflexión sobre la inexorable dimensión social como ámbito ineludible de la vida humana. Si en ella tan importante

---

<sup>232</sup> *Del imperio romano*, OCT06, VI, pág: 107.

como radical es la vida humana, también lo es la aparición del *otro* en nuestra vida porque establece unos determinados *usos* y comportamientos que Ortega analizará. Lo social surgirá no como un comportamiento de nuestra vida en soledad, sino que aparecerá en cuanto nos relacionemos con otras personas, es decir, cuando aparece ese enigma irrefutable que representa la sola presencia del otro. Pero ¿qué es un uso?:

“Lo que pensamos o decimos porque *se dice*, lo hacemos porque *se hace*, suele llamarse *uso*. Los hechos sociales constitutivos son usos. Los usos son formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple porque de una manera u otra, en una u otra medida, no tiene remedio. Le son impuestos por su contorno de convivencia: por los “demás”, por la gente, [...] por la sociedad [...] Los usos son imposiciones mecánicas [...] Los usos son realidades extraindividuales o impersonales [...] Al seguir los usos nos comportamos como autómatas, vivimos a cuenta de la sociedad o colectividad. Pero ésta no es algo humano ni sobrehumano, sino que actúa exclusivamente mediante el puro mecanismo de los usos, de los cuales nadie es sujeto creador responsable y consciente”<sup>233</sup>.

Todo uso deriva de una conducta personal ejemplar, de la élite, aquello que tiene que ser seguido e imitado. Para que se cumpla tiene que dar un salto puesto que tiene que “*socializarse y alcanzar la calidad de imposición y recurso*”<sup>234</sup>. El uso es la imitación de un comportamiento personal ejemplar y extrapolado a la opinión pública. Los usos, debido a su impersonalidad, se oponen a la noción de justicia por su carácter personal que Ortega aducía en “Glosas”. La impersonalidad<sup>235</sup> –decía- era el olvido de lo que a cada cual le hacía ser. Pero tengamos en cuenta que desde 1902 –publicación de “Glosas”- hasta la publicación de *El hombre y la gente* –final de la década de los 40- se produce, como en todo pensador, una maduración de su propio pensamiento. Aunque el asumir lo social y, por ende, los usos nos lleve a un automatismo, se hace éste necesario para la convivencia humana. Un uso será en la medida que vaya adquiriendo vigencia y cuerpo con el paso del tiempo, consiguiendo respeto tanto público como social. El uso tiene que ser “practicado”<sup>236</sup> y que su aplicación como reiteración se pueda convertir en norma y en moneda de cambio en el seno de la vida social:

---

<sup>233</sup> *El hombre y la gente*, OCT10, X, págs: 15-17.

<sup>234</sup> HIERRO S.-PECADOR, J.; *El derecho en Ortega*, pág: 82.

<sup>235</sup> Aunque pueden parecer similares, no podemos confundir el concepto de *uso* orteguiano con el *Das Mann* de Heidegger. Éste sostiene que la mayoría de la gente lleva una existencia banal, vive como “se dice”. Por tanto, *Das man* significa “el se”. En cambio, en Ortega el uso también apunta al universo impersonal, pero es una necesidad para que la sociedad funcione como tal. La vida inauténtica la concebirá desde la dialéctica de masa y minoría, y no a partir de los usos.

<sup>236</sup> *Ibid.*, pág: 83.

“[...] para que una forma de vida –una opinión, una conducta- se convierta en uso, en vigencia social, es preciso “que pase tiempo” y con ello que deje de ser una forma espontánea de la vida personal. El uso tarda en formarse. *Todo uso es viejo* [...] En la opinión pública política actual, en ese uso hoy vigente, sigue actuando una porción enorme de pasado y, por tanto, es todo eso en la forma de haberlo sido”<sup>237</sup>.

Un uso debe tener vigencia para que sea susceptible de ser cumplido. Para ello, necesita, tras de sí, un poder de coacción para que sea obedecido. Lo colectivo, espacio donde se desarrolla, influye sobre el individuo pero nunca entendido como desarrollo personal. Por otra parte, Ortega establecerá una distinción dentro de los usos entre débiles y fuertes a raíz de una reflexión sobre el “saludo”<sup>238</sup>. La diferencia entre “saludo pacífico” –uso débil por el menor poder de coacción pública y social- y el “saludo político” –uso fuerte en la medida que su infracción y vulneración tiene consecuencias, hasta penales, sobre la persona- está en el grado de coacción y consecuencias sobre las acciones individuales en el cuerpo político y social. ¿Y el derecho? ¿A qué clase de “uso” pertenece? Ortega nos da la respuesta:

“[...] dos clases de usos: unos, que llamo “usos débiles y difusos”; otros, que llamo “usos fuertes” y rígidos. Ejemplo de los usos débiles son los que vagamente se han llamado siempre “usos y costumbres”, en el vestir, en el comer, en el trato social corriente [...] lo que constituye el decir de la gente [...] Ejemplos de los “usos fuertes” son aparte de los usos económicos – el *Derecho* y el Estado, dentro del cual aparece esa cosa terrible, pero inexorable inexcusable, que es la política”<sup>239</sup>.

Por tanto, el Derecho, junto a otras dimensiones humanas como la política o el Estado, es un uso fuerte, ya que es necesario para que la sociedad se mantenga y perviva, puesto que “*es una función de insoslayable urgencia para la vida colectiva*”<sup>240</sup>. El Derecho<sup>241</sup> es el poder que posibilita que la sociedad “subyugue”<sup>242</sup> a la persona. En

---

<sup>237</sup> *Historia como sistema, OCT06*, VI pág: 44.

<sup>238</sup> Ver capítulo 10 de *El hombre y la gente*.

<sup>239</sup> *El hombre y la gente*, pág: 218.

<sup>240</sup> ELÍAS de TEJADA, F.; “El concepto del derecho de José Ortega y Gasset” en *Anuario de filosofía del derecho*, 4:12, (1966), pág: 47.

<sup>241</sup> “El Derecho nos aparece como un uso fuerte, algo que necesariamente hay que hacer para la conservación de la vida social [...] Es el Estado el que nos pone bien patente la peculiar calidad de ese tipo de usos que es el Derecho, puesto que ninguna otra clase de usos tiene a su servicio tal organización, y por consecuencia tampoco tiene eficacia pareja... El Derecho y el Estado no se confunden en ninguna manera; la función que uno y otro cumplen en la vida humana es diversa...”, en HIERRO-PESCADOR, *El derecho en Ortega*, pág: 83.

<sup>242</sup> *Ibid.*, pág: 47.

consecuencia, tendrá todo uso fuerte, y así también el Derecho<sup>243</sup>, la fuerza de la coacción para combatir las diferentes resistencias y rebeldías que afloran en el espacio social, imponiéndose, de forma inevitable, a nuestra voluntad por su carácter de haber madurado, de “tener tiempo”, y haberse ido solidificando con el pasar de los tiempos. Sólo con estas premisas podemos hablar de sociedad y convivencia. Ésta implica relación entre individuos. No puede durar mucho en el tiempo si no se da socialmente si no se adhiere a la forma de los usos para que perdure y fructifique.

Hay otra noción similar a uso en Ortega que nos puede ayuda a comprender mejor el planteamiento sociológico: la *creencia*<sup>244</sup>. En 1940 Ortega publicó uno de sus escritos más famosos: *Ideas y creencias*. Ahí definía la creencia en los siguientes términos:

“Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas ‘vivimos, nos movemos y somos’. Por lo mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que *actúan latentes*, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos. Cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la ‘idea’ de esa cosa, sino que simplemente contamos con ella.”<sup>245</sup>

---

<sup>243</sup> Existen muchas definiciones sobre el derecho pero es conveniente señalar la siguiente para entender la fuerza, en términos de vigencia y aceptación social, de este uso humano: “La realidad objetiva del derecho consiste por una parte en ser para la conciencia, en ser sabido, por otra parte en tener el poder de la realidad y *ser válido*, y ser por tanto sabido como algo universalmente válido”, en HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, pág: 328.

<sup>244</sup> La creencia es uno de los conceptos claves del pragmatismo. Su noción de creencia coincide con la de Ortega en algunas características, pero su proyección es diferente. En el pragmatismo, la creencia es una sensación mental que consiste en la satisfacción con el contenido de una proposición que pensamos que es verdadera y es lo que conforma nuestras acciones, nuestra conducta. Guía nuestros deseos y conforma nuestras acciones. Posibilita un estado tranquilo y satisfactorio. En Ortega las creencias juegan un papel de seguridad. De ellas se derivan nuestras actitudes e ideas. Por ejemplo, las ideas y actitudes del hombre masa se derivan de la creencia de que todo está ya hecho y que todo lo que posee es su derecho sin pensar lo que cuesta todo aquello que lo rodea. Aquí podemos encontrar similitudes. Sin embargo, siempre que Ortega habla de creencias se remite a la posibilidad de cambiar las creencias. No cambiarlas, ni quererlo, implica la crisis y la decadencia en la que se encuentra el hombre moderno. Esta es la diferencia con el pragmatismo que no se pronuncia respecto a esta cuestión. Putman cita a Ortega para ponerlo en relación con Williams acerca de los valores: “[Williams] acepta la dicotomía actualmente familiar entre conceptos éticos ‘turbios’ y ‘transparentes’. Los conceptos éticos turbios tiene un fuerte contenido descriptivo. La importancia de tales conceptos, aunque no la terminología, era ya familiar para Ortega y Gasset”, *La herencia del pragmatismo*, Paidós, Barcelona, 1997, pág: 202. Trad. Manuel Liz y Margarita Vázquez. Sobre el pragmatismo y Ortega, puede verse también: DEWEY, J.; *Teoría de la valoración*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008. Trad. Jaime Fisher; JAMES, W.; *El significado de la verdad: una secuela de pragmatismo*, Marbot, Madrid, 2011. Trad. Ramón Vilà; PEIRCE, Ch.; *El pragmatismo*, Encuentro, Madrid, 2008. Trad. Norman Ahumada.

<sup>245</sup> *Ideas y creencias*, OCT06, V, pág: 665.

Podemos establecer una analogía entre “uso” y “creencia” en la medida que ambas nociones apuntan a la perdurabilidad y al mantenimiento de lo vigente. Es aquello con lo que contamos, pero sin cuestionarnos su existencia dado que se dan de forma automática. Sin embargo, establecen una función básica para el desarrollo de nuestra vida personal y social. Vemos que utiliza un término curioso, “latentes”, aquello que se aplica, pero que no llega a notarse su presencia. Es algo con lo que contamos de forma automática, está ahí, independiente de mi acción y mi vida personal. Los usos, por ejemplo, no son fruto del acuerdo entre los individuos puesto que son independientes. Tanto las creencias como los usos funcionan como pautas de conducta regladas y necesarias para que mi proyecto de vida se haga posible. Si la vida era definida como quehacer y una decisión constante, el hombre podrá liberarse de ciertas deliberaciones de actos mecánicos que se dan en el plano social. Cualquier noción orteguiana gira en torno a la vida humana, para asegurarle unos mínimos –usos y creencias- y así poder desarrollar el proyecto que cada cual tiene que realizar.

Ortega cree advertir –y aquí ya surge una disputa entre el derecho y la justicia- que en las sociedades modernas el Derecho, el “ius”, está perdiendo toda vigencia y validez. ¿Cómo se manifiesta esa pérdida? A su juicio, por el carácter reformable en la actualidad del derecho y de sus diversas manifestaciones que tanto han servido a la convivencia humana, atacando, de esta forma, una de las esencias del mismo derecho: la invariabilidad:

“De la tímida y cautelosa reforma que, contra su deseo, se veía el romano o el inglés obligado a ejecutar vinimos en el Continente, sobre todo desde 1789, a la reforma de la reforma misma- es decir, al *reformismo como actitud primaria ante el Derecho*. No cabe tergiversación o inversión más radical en el modo de sentir el Derecho, pues, desde entonces, este deja de ser lo por esencia estable e invariable y lo que está ahí desde siempre, y se convierte en lo que, por definición, hay que reformar, por tanto, en lo que hay que quitar y sustituir [...] De ser tierra firme, en que se afianza el pie, se ha vuelto fluido elemento en el cual solo se puede estar trágicamente cayendo –decayendo. Todos los grandes pueblos han contribuido a destruir todo el derecho.”<sup>246</sup>

Ortega está haciendo una advertencia que algunos como Kant<sup>247</sup> ya la dieron en su momento y es las consecuencias fatales de prescindir del Derecho en los asuntos públicos. Si el Derecho se convierte en moneda de cambio y pierde su carácter de *uso*

---

<sup>246</sup> *Sobre una interpretación e la historia universal*, OCT09, IX, págs:1402-1403.

<sup>247</sup> Cfr. La parte del Derecho de *La metafísica de las costumbres*.



*fuerte*, la sociedad es, en su conjunto, más vulnerable, ya que el Derecho es el “principio de todo el engranaje social, los nervios que relacionan al hombre con el hombre”<sup>248</sup>. Entonces, si eliminamos aquello que es responsable directo de la cohesión social estamos expuestos a toda una serie de problemas que, posteriormente, afectarán a nuestra relación con los otros y con nosotros mismos. ¿Quién es el responsable o responsables de esta pérdida del “ius” y en consecuencia de la estabilidad futura del “engranaje social”? Tanto la lógica de las sociedades modernas como la propia justicia son los causantes de esta pérdida de credibilidad del Derecho.

Son muchos los elementos que conforman las sociedades modernas. En todas ellas hay un *modus vivendi* común: la falta de asideros<sup>249</sup>, “agarraderos comunes”. Las antiguas creencias pierden terreno eliminando la preocupación por un pasado o futuro quedando, por tanto, un vacío<sup>250</sup>, sin una preocupación por aquello que lo rodea y posibilita su existencia. Y en relación con el “ius”, si estamos ante sociedades vacías, sin contenido, la eliminación del derecho es algo que no conmueve, ni preocupa ni moviliza. En cuanto a la justicia, Ortega es clarísimo y directo. La pérdida de vigencia del Derecho viene por primar la justicia sobre el Derecho. Sin embargo, esto es un error porque significa no entender cómo funcionan ambas. ¿Por qué? Porque el “ius” no es un término derivado, sino “original”<sup>251</sup>, primitivo, siendo la justicia la que deriva del derecho y no al revés. La argumentación que utiliza Ortega es idéntica al pensar romano y a la de Francisco de Vitoria a partir del “*ius idem est pro justo*”. El Derecho al ser una instancia originaria no puede derivarse de otra cosa que no sea de sí misma. Ortega lo expresa en términos parecidos:

“La destrucción del derecho clama al cielo [...] A fuerza de hablar de justicia se ha aniquilado el ius, el Derecho, porque no se ha respetado su esencia, que es la inexorabilidad y la invariabilidad... Derecho es sólo hoy el runrún de que algo se va a quitar y todo a cuenta de la llamada justicia. Para el romano no había más justicia que la

---

<sup>248</sup> OCAÑA, M.; *El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1996, pág: 133.

<sup>249</sup> BELL, D.; *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Universidad, Madrid, 2004, pág: 39. Trad. Néstor Miguez.

<sup>250</sup> El sentimiento de vacío en las sociedades actuales ha sido tratado por filósofos como Nietzsche. Desarrollos teóricos como el nihilismo y la venida del Superhombre se presentan como antídoto a ese vacío. Pero desde la literatura también se ha tematizado el azoramiento actual. Un ejemplo es George Orwell: “A Winston –personaje principal de la novela *1984*- le sorprendía que lo más característico de la vida moderna no fuera su crueldad ni su inseguridad, sino sencillamente su vaciedad, su absoluta falta de contenido”, en *1984*, Destino, Barcelona, 2004, pág: 85. Rafael Vázquez.

<sup>251</sup> OCAÑA, M.; *El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria*, pág: 135.

justicia del juez, la justicia *intrajurídica*; por eso dice que lo justo es justo porque es derecho. Es la justicia que produce y crea el Derecho, pero no es vaga e irresponsable cosa de que se habla en las editoriales del periódico y en las vociferaciones de los mítines que haciendo al Derecho inestable, ha quitado de cuajo debajo de los pies de los hombres la tierra que antes lo afianzaba [...] por este afán de justicia presunta [...] lo que se está haciendo es destruir muchas de las mejores cosas humanas”<sup>252</sup>.

Ortega describe esta situación de caída libre del Derecho. Quien sale perjudicado es el propio hombre al eliminar lo que durante siglos le ha servido para la convivencia. Pero la noción clave de este texto es el término *intrajurídico* porque nos lleva al debate de utopismo-revolución frente a política realista para la vida. Para adentrarnos en este debate tenemos que jugar con la dicotomía, según Hierro-Pescador, *intrajurídico-extrajurídico*, que son dos formas de entender la justicia. La justicia extrajurídica es el ideal que nunca se cumple y que no tiene una plasmación en la realidad, sino que únicamente se promete. En cambio, la *intrajurídica* es la justicia que se realiza, la que se lleva a cabo:

“[...] La justicia con la que se puede contar, a la que se puede recurrir, y que por eso es precisamente justicia, porque da a cada uno lo suyo, lo que le corresponde conforme al orden vigente. *Justicia es dar, no prometer*, como ha sido el uso del utopismo revolucionario en que Europa viene marchando desde el siglo de la razón pura [...] Esta conducta es, pues, un ideal que viene postulado, aludido por la realidad, como la perfección exigida por la prolongación de sus caracteres, que es el ideal que Ortega admite y cuyo servicio se pone incondicionalmente. Pero no el ideal que consiste en imaginar soluciones utópicas para problemas que ni siquiera existen, como es característica del reformismo racionalista que Ortega ha batallado incansablemente. Naturalmente que puede, y debe, llamarse a aquella ejemplaridad postulada en cada momento histórico por la dinámica de las oposiciones sociales, *justicia* [...] esa justicia ideal, en el sentido de “modélica” o “ejemplar”, es vivida como justicia *intrajurídica*.”<sup>253</sup>

Ortega nos está dando la clave para entender su noción de justicia como de razón, entendida desde una nueva forma de concebir lo ideal. Aquí se muestra otro ejemplo de que la vida es el principio y el elemento que posibilita todo lo demás. La justicia *intrajurídica* es aquella que se puede cumplir porque se puede realizar. Ortega está entroncando este tipo de justicia con su noción de política. Ya en 1914 se produce un cambio donde la política es voluntad, herencia directa de Fichte, y tiene que estar al servicio de la vida. La justicia y la política concebida por Ortega tienen que partir de la realidad misma, de sus necesidades y exigencias fácticas. De esta forma se evitan

---

<sup>252</sup>Una interpretación de la historia universal, OCT09, IX, págs: 1406-1407.

<sup>253</sup> HIERRO, S.-PESCADOR, J.; *El derecho en Ortega*, págs: 273-275.

inventar o producir problemas donde no los hay, puesto que la realidad vital es la instancia en la que irrevocablemente nos encontramos. La política y, en este caso, la justicia intrajurídica, son, en último término, saber lo que se tiene que hacer, tener ideas claras y precisas sobre la situación histórica. La historia efectiva tiene que hacer uso de las instituciones para reconducir los problemas.

En *Mirabeu o el político* no se cansa de repetir que los esfuerzos deben dirigirse a la sociedad y a sus ciudadanos y no tanto al Estado. Ahí ya está dirigiendo la mirada a la actitud, como al comportamiento colectivo ante el proyecto común que tiene que darse en toda sociedad. Ampliando la definición de política que damos hace un momento, Ortega afirma que la política es “*lo que hay que hacer*”<sup>254</sup>. Para conseguir esto se necesita una “*gran intuición histórica*”<sup>255</sup>, donde el político tiene que asumir características del intelectual, en lo que a capacidad profética se refiere, y el intelectual del político, para plasmar sus intenciones en la realidad social -recordemos que ya Ortega en *Vieja y nueva política* hablaba de la necesidad de tener intuiciones de realidad. El planteamiento práctico de Ortega gira en torno a la crítica que le hace al utopismo que se sitúa en los siglos XVII y XVIII y que lo reformulará con la idea de la relatividad de Einstein. Esto es clave para poder entender una de las críticas que se mantienen constantes en la filosofía orteguiana y que es fundamental para alcanzar su propósito en el campo de la praxis:

“La línea en que termina el área de la política podrá estar todo o lejos que se quiera, cuanto más mejor, porque ello mide el radio de nuestra previsión; pero la línea en que empieza nos es rigurosamente impuesta y no deja juego a nuestro albedrío e inspiración: es la línea que cada instante pisan nuestros pies. Es el ‘aquí’ y el ‘ahora’. Una generación, en cuyo regazo ha caído el egregio don que representa la teoría de la relatividad, tiene que perseguir dondequiera el utopismo como ineptia, como una inmoralidad y como un anacronismo. Esta es la gran corrección que nuestro tiempo va a hacer a las ideas políticas del siglo XIX, corrección de que se derivan todas las demás”<sup>256</sup>.

El ideal en Ortega viene demandado por la urgencia histórica<sup>258</sup>. Ese olvido de las demandas urgentes, fácticas, es el resultado de un tipo y un modelo de hombre que

---

<sup>254</sup> *Mirabeu o el político*, OCT05, IV, págs: 221-222.

<sup>255</sup> *Ibid.*, pág: 222.

<sup>256</sup> “Entreacto polémico”, OCT05, III, pág: 799.

<sup>258</sup> Dice Ortega sobre la noción de ideal aplicada a la realidad histórica: “El realismo es más exigente: nos invita a que transformemos la realidad según nuestras ideas en vista de la realidad, *a que extraigamos el*

acampa tranquilamente sobre Europa. Tiene consecuencias directas para el proyecto de Europa. Sin embargo, ¿podemos mantener hoy en día tal análisis de cansancio sobre el hombre europeo y occidental? ¿No será que el diagnóstico orteguiano se ha quedado corto y que su radio de acción se ha ampliado no sólo al viejo continente sino a escala planetaria?

“El propósito de suplantar la realidad con la idea es bello por lo que tiene de eléctrica ilusión, pero está condenado siempre al fracaso. Empresa tan desmedida deja tras de sí transformada la historia en un área de desilusión. Después de la derrota que sufre en su audaz intento idealista, el hombre queda completamente desmoralizado [...] No conserva esfuerzo suficiente para sostener una actitud digna ante el misterio de la vida y el universo. Física y mentalmente, degenera. En estas épocas queda agostada la cosecha humana, la nación se despuebla [...] Esta universal cobardía germina en los más delicados e íntimos intersticios del alma. Se es cobarde para todo. El rayo y el trueno vuelven a espantar como en los tiempos más primitivos [...] Cualquier cosa, antes que sentir el terror de afrontar en solitario, con el propio pecho, los embates de la existencia. Tal vez el nombre con que mejor cuadra al espíritu que se inicia tras el ocaso de las revoluciones sea el de espíritu servil.”<sup>259</sup>

Ortega está describiendo una forma de enfrentarse a la realidad misma de la vida. Tanto la política como la justicia han servido desde el utopismo que Ortega califica como justicia extrajurídica. El ideal deserta de la existencia y del destino. Es aquí donde denuncia que se está destruyendo el Derecho, campo de la norma y de lo exigible, por una justicia ideal que no se sabe bien a qué sirve. Detrás de esta elección no está un esquema fraudulento de justicia, sino un *ethos*, un proyecto de vida tanto individual como colectivo.

Ahora bien, ¿en qué posición ha quedado la justicia después de escuchar a Ortega? ¿Son incompatibles el Derecho y la Justicia? ¿Estamos, ahora, en condiciones de poder determinar una posible Teoría de la justicia? ¿No tendríamos que apostar por una Teoría del Derecho dada su prioridad sobre la justicia? En principio, aquello que está atacando es una justicia desiderativa y utópica, en la que se constituye únicamente a partir de deseos e ideales fuera de la realidad (justicia extrajurídica o revolucionaria). En ésta no podemos esperar regularidad ni cuidado alguno porque es fruto del capricho y

---

*ideal, no subjetivamente de nuestras cabezas, sino objetivamente de las cosas. Toda cosa concreta –una nación, por ejemplo– contiene, junto a lo que hoy es, el perfil ideal de su posible perfección. Y este ideal, el de la cosa, no el nuestro, es lo verdadero representable. El ideal subjetivo anda siempre cerca de ser un capricho o una manía... hay que exigir que las ideas concuerden con los hechos.”* (Ibid, págs: 64-65).

<sup>259</sup> “El ocaso de las revoluciones” en *El tema de nuestra tiempo*, OCT05, III, págs. 639-640.

del deseo arbitrario de la voluntad humana. Así pues, no podemos confundirla con la justicia intrajurídica que sí tiene que ver con la realidad vivida. En estas dos concepciones de lo jurídico se dan, al unísono, dos formas de encarar aquello que vivimos: la que se exige obligaciones y renunciaciones y aquella que únicamente demanda derechos de forma natural. Por tanto, el derecho es incompatible, y con toda la razón, con la justicia extrajurídica, ya que suplanta la vida y en Ortega todos los conceptos tienen que remitirse y adquieren sentido *en y desde* la vida<sup>260</sup>. Como depende de los deseos se reforma constantemente. Otra cuestión muy diferente es qué relación tiene el Derecho como uso o creencia con aquella justicia que se funda desde la estimación y los valores, la responsable de reconocer todo aquello que tiene que ver con lo ejemplar y excelente; clave para entender el mecanismo y el origen de la sociedad y de toda relación humana porque de ahí se inicia la dialéctica minoría y masa. ¿Es posible hallar y tender un puente entre ambas? Para ello tendremos que analizar qué relaciones tiene la justicia con la política, el amor y la razón histórica.

---

<sup>260</sup> Aquí se sitúa la crítica de Ortega a Kelsen: “La teoría del derecho de Kelsen, que se han empapuzado los juristas y los filósofos del derecho de todo el mundo, sólo podía terminar donde ha terminado –con una palinodia. El derecho –digo- no se funda en algo, a su vez, jurídico, como la ciencia no se funda en nada científico, sino que ambos se fundan, cuando los hay, en cierta situación total de la vida humana colectiva [...] El derecho es función de la vida de todo un pueblo y desde esta hay que entenderlo, tanto en su conjunto como en cada una de sus instituciones”, en *Sobre una interpretación de la historia universal*, OCT09, IX, pág: 1321.

## Capítulo 5:

### EL HORIZONTE DE UNA NOBLEZA CORDIAL: JUSTICIA Y POLÍTICA

En la filosofía orteguiana podemos encontrar las calves para la necesaria y urgente confianza en la política y la creencia de que la justicia todavía es posible. Este capítulo parte de una serie de figuras y metáforas como el *hombre selecto* o el *aristócrata* que operan en una parte importante de su obra a partir de *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*. Para ello se dividirá este capítulo en dos partes. Primera, aproximación al concepto peculiar de política que desarrolla el pensador español. Segunda la relación entre justicia y política en las diferentes etapas del pensamiento orteguiano que se han detallado en el capítulo 2.

#### 5.1. El concepto orteguiano de política más allá de la propia política

La política se presenta en la historia de la filosofía como un concepto complejo. La política es un concepto que muestra aristas diversas.

1. La política como actividad profesional. Se trata del oficio del político y de cualquier miembro de la sociedad que quiere intervenir en las decisiones alrededor del poder.

2. La ciencia política o politología que estudia los hechos políticos<sup>261</sup>.

---

<sup>261</sup> En un momento tan radical de descrédito de la clase política, se escucha y se lee cada vez con más reiteración que una de las obligaciones mínimas que deberían acreditar los políticos es que tuvieran, al menos, la licenciatura de Ciencias Políticas. Para conseguir trabajo en cualquier ámbito laboral se requiere acreditar un título, una formación que corresponda con el trabajo deseado. La única excepción está en el ámbito de la política. Es curioso que un peón no necesite justificación curricular para trabajar. A Ortega no se le escapó este problema y denunció la falta de preparación del político, véase por ejemplo, y lo analizaremos con detalle a lo largo del capítulo, *Mirabeau o el político*.

3. La filosofía política que se ocupa de los métodos y conceptos usados en la ciencia política, la relación entre la actividad política y otras profesiones y el análisis de lo se han llamado las ideologías<sup>262</sup>.

La importancia de estos usos es innegable pero hay un concepto que destaca en política sobre todos los demás: el de ciudadanía. En todas las grandes obras que acabamos de citar la ciudadanía es una constante. Y hoy cuenta con una actualidad sin precedentes. Por ello, podemos analizar el desarrollo de la política en el seno de la historia de la filosofía al trasluz de la ciudadanía. La reflexión filosófica sobre la política se concreta, materializa y realiza en la *cives*, por eso exige una teoría de la ciudadanía. Y en Ortega, ¿hay una presencia destacada de la ciudadanía?:

“La política aquí y dondequiera es la función más externa, y resultante del resto de la vida social. No puede el español ser enérgico ciudadano si no es antes ambicioso comerciante, industrial emprendedor, técnico ingenioso, artista humano y científico lleno de curiosidad y exacta intelección [...] Santa es la virtud ciudadana, pero demasiado jurídica formalista para que baste a empujarnos por la historia. Bien está que el señor Maura nos incite a votar, pero es más urgente que nos incite a vivir”<sup>263</sup>.

Como veremos concibe las raíces de la política como un concepto secundario al servicio de la vida y los males de la política se centrarán, no sólo en la política, sino en la sociedad, en todos y cada uno de los ciudadanos.

Al comienzo del capítulo 2 analicé el principio y el concepto que da sentido a toda la obra de Ortega. Al comienzo de *Historia como sistema* se afirma que la vida humana es aquella “*realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella*”<sup>282</sup>. En el pensamiento orteguiano cualquier realidad, concepto, idea o tema lo debemos situar ante la vida para tratarlo filosóficamente: qué función cumple ante ella, si la hace crecer o la sitúa ante la decadencia. De ahí que Ortega ataque el principio idealista que coloca la actividad intelectual como primer principio y pretensión a la que el hombre debe tender. Una de las creencias más arraigadas de la

---

<sup>262</sup> Cfr. WEBER, M.; *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2001. Trad. Francisco Rubio.

<sup>282</sup> *Historia como sistema*, OCT06, VI, pág: 47.

Modernidad será esta. Sin embargo, Ortega dará la vuelta al planteamiento y situará a la inteligencia como un medio más, importante donde los haya, de acuerdo, pero al servicio de la vida: “No es, pues, la vida para la inteligencia, ciencia, cultura, sino al revés: la inteligencia, la ciencia, la cultura, no tienen más realidad que la que les corresponda como utensilios para la vida”<sup>283</sup>. Ortega argumentará contra lo que calificó de *vicio intelectualista*. La inteligencia no puede ser jamás un deber o un principio absoluto del hombre porque el hombre para vivir tiene que utilizarla. Así de sencillo. La inteligencia en el hombre surge desde las necesidades, pautas y urgencias que imprime la vida.

En Ortega encontramos un método básico para situar cada concepto de su pensamiento. Su metodología es clara:

“ [...] cuando queremos averiguar lo que una cosa es de verdad, cuál es su última y radical realidad, tenemos que preguntarnos: ¿cómo, dónde, con qué facciones se presenta en nuestra vida? y no cómo se presenta en las hipótesis y las teorías secundarias que son las creencias. Y así, al preguntarnos qué es lo social, qué es la sociedad, tenemos que buscar su rostro, no en la biología por ejemplo, sino cada cuál en su área última y radical que es su vida. Todo lo demás son cuentos –quiero decir, que todo lo demás no son las cosas mismas, sino cosas que nos cuentan, que conocemos de oídas a veces procedentes de maravillosas construcciones del intelecto que tienen prodigiosa utilidad, como por ejemplo la física, pero que no son las cosas mismas”<sup>284</sup>.

De la misma forma se requiere con la política. Para introducirnos en la concepción orteguiana de la política debemos ponerla en relación con la vida. Todo el análisis de la política en la filosofía orteguiana se desarrolla a partir de una dicotomía que estudia y repite en su obra: profundidad y superficie. Esta comparación de niveles procede del papel y de la situación de la política respecto a la vida. Y la política respecto a ésta no cumple ella sola un papel determinante a la hora de vivir de una forma auténtica, plena y con vocación. En una de sus obras más importantes, *España invertebrada*, y que se utiliza de forma errónea para clasificar el pensamiento político de Ortega, no se habla de política en sentido estricto. Se habla de otras cuestiones que poco tienen que ver con el vocabulario político al uso pero que son el fundamento y la base para un funcionamiento correcto y adecuado del ejercicio político.

---

<sup>283</sup> *En torno a Galileo*, OCT06, VI, pág: 438.

<sup>284</sup> *El hombre y la gente (Curso de 1939-1940)*, OCT09, IX, pág: 285.



El “Prólogo a la Segunda edición” del libro escrito en 1922 representa uno de los momentos cruciales del pensamiento orteguiano. Lo que ahí se dice será ampliado en *La rebelión de las masas* y otros escritos. Este “Prólogo” que es indispensable para una correcta interpretación de Ortega no habla de política ni de poder. Habla del nivel de tonificación vital del europeo. Y ahí encuadra el mayor problema al que Europa y España se ven abocadas. Son realidades vitales, de interioridad, de ser y carácter ante la vida:

“Es, en efecto, muy sospechosa la extenuación en que ha caído Europa. Porque no se trata de que no logre dar cima a la organización que se propone. Lo curioso del caso es que no se la propone. No es, pues, que fracase su intento, sino que no intenta. A mi juicio, el síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de una ilusión hacia el mañana”<sup>285</sup>.

Si vivimos de una forma decrepita tendremos una política enferma y decadente. Por tanto el análisis orteguiano va más allá de la política a la hora de dar razón de la propia política. La política es una realidad secundaria y de costra puesto que está supeditada al nivel vital de cada persona, pueblo o colectividad social.

En la primera página de *España invertebrada* aparece de forma clara que no estamos únicamente ante un libro de pensamiento político. Utilizando el libro de *Historia de Roma* de Mommsen, Ortega acudirá otra vez al hilo conductor de su obra: la vida. En este caso atribuye a Mommsen la genialidad de poder describir el ciclo vital completo de Roma, desde su nacimiento hasta su muerte. Precisamente *España invertebrada* es el intento de sentar las bases de la decadencia y de la enfermedad de otro cuerpo histórico fundamental como es Europa. Como decíamos anteriormente, la visión política de Ortega resultaba y resulta paradójica en relación con la opinión pública actual<sup>286</sup>. Ahora bien, desde Ortega esto tiene dos lecturas que van ligadas y nos adentran en su concepto complejo de política. En primer lugar, considerará que la política no es la generadora de los problemas de la sociedad. Y en segundo lugar, no es

---

<sup>285</sup> “Prólogo a la Segunda Edición” de *España invertebrada*, OCT05, III, pág: 426.

<sup>286</sup> Hoy se percibe un malestar general hacia la clase política. Los niveles de desafección política son escandalosos. Nunca se ha dado tanta distancia entre el político y el ciudadano. Pueden consultarse las encuestas del CIS del año 2008 al 2014 para ver cómo cada mes ha ido aumentando la valoración negativa hacia la clase política llegando a ser el segundo problema para los españoles.

la razón de las miserias de la sociedad precisamente por el lugar secundario, de costra que ocupa ante la vida. En *España invertebrada* lo deja claro:

“Todas las páginas de este rápido ensayo tienden a corregir la miopía que usualmente se padece en la percepción de los fenómenos sociales. Esa miopía consiste en creer que los fenómenos sociales, históricos, son los fenómenos políticos, y que las enfermedades de un cuerpo nacional son enfermedades políticas. Ahora bien, lo político es ciertamente el escaparate, el dintorno o cutis de lo social. Por eso es lo que salta primero a la vista. Y hay, en efecto, enfermedades nacionales que son meramente perturbaciones políticas, erupciones o infecciones de la piel social. Pero esos morbos externos no son nunca graves. Cuando lo que está mal en un país es la política, puede decirse que nada está muy mal. Ligero y transitorio el malestar, es seguro que el cuerpo social se regulará a sí mismo un día u otro. En España, por desgracia, la situación es inversa. El daño no está tanto en la política como en la sociedad misma, en el corazón y en la cabeza de casi todos los españoles”<sup>287</sup>

En este texto encontramos una de las claves para entender la ciudadanía y la política en el pensamiento orteguiano. La política es importante. Pero no es la vía de solución de los verdaderos problemas. Aquí Ortega presenta la cuestión de la política, no a partir de la dialéctica superficie-profundidad, aunque de una forma similar. Considerar todos los fenómenos históricos y sociales como fenómenos políticos es un error. La razón la da Ortega desde la condición y posición que asigna a la política. Es el “dintorno o cutis de lo social”, es decir, la superficie de las cuestiones sociales y vitales. Por esta razón las enfermedades sociales y políticas no son las dolencias que Ortega cree necesario extirpar. El verdadero problema traspasa a la política misma porque estamos ante la periferia, el dintorno y la superficie del cuerpo social y de la persona. Por tanto el verdadero problema está en la interioridad y en el corazón de las personas. Está en la misma sociedad, en el modo de vida y de existencia que el europeo y de forma especial el español se viene dando desde hace décadas. La política formará parte de la costra de nuestra vida. Por tanto no puede achacársele que sea la vía de solución para los problemas vitales de las personas. Será importante, ¡qué duda cabe!, pero sin llegar a convertirse en la plataforma más adecuada para responder a los desafíos del *cambio de época*<sup>288</sup> al que estamos asistiendo. En un texto tardío lo enunciará de la siguiente forma:

---

<sup>287</sup> *España invertebrada*, OCT05, III, pág: 480.

<sup>288</sup> El Papa Francisco está hablando en sus intervenciones de que hoy no vivimos un época convulsa y de cierto cambio, sino que estamos ante un *cambio de época*. Cambio que nos obliga a repensar las

“Mas es ya suficientemente claro que de esta falta de claror en tales dimensiones secundarias de la vida, como es la política, solo se puede, de verdad, salir haciendo lo que en toda crisis humana se ha hecho, a saber, restaurar la autenticidad de la vida, rehaciendo sus bases mismas. El perdimiento en la política indica y demuestra hasta qué punto padecemos algo mucho más grave: no estaríamos perdidos en ella, y el perdimiento en ella sólo es síntoma de que el hombre padece una crisis en sus creencias con respecto a sí mismo [...] al hablar de lo que está pasando se suele hablar sólo de lo que a la vista está, y lo que está a la vista es, por definición, la superficie, y la superficie o la superficialidad de la historia es la política, no podía menos de hacerse constar que todo ese perdimiento y la política es sólo la última consecuencia de la crisis”<sup>289</sup>.

¿Es la política la dimensión humana que puede mantenernos a flote en la actualidad? Ortega es claro por lo que se ha apuntado anteriormente y por lo que él mismo dice. La política es la superficie, el cutis de la historia. Por tanto la política no podrá ser la causante de la mayoría de males que vivimos. Es una posición incómoda porque no sigue la corriente ni el pulso de la calle. ¿Es Ortega un pensador que se sitúa más allá del pueblo por responsabilizarle de los males de la sociedad? ¿Es este el elitismo que tantas veces se le ha criticado? Sus escritos están sobre el tapete de la opinión pública, a vista de todos. Ortega representó varios papeles para hacerse entender, para aplicar ese principio que proyectó sobre la filosofía, la claridad, hallar luz sobre lo arcano y oscuro. La filosofía no tiene otra función que desnudar las cosas y los asuntos humanos: “*Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, político, contertulio de café, torero, hombre de mundo, algo así como párroco y no sé cuántas cosas más*”<sup>290</sup>.

Sus textos son claros, incómodos por su condición filosófica. Pero estamos ante un pensador “de y para la crisis que vivimos”<sup>291</sup>. Y en esa crisis se necesitan conductas y valores nuevos<sup>292</sup> que impregnen todos los ámbitos de la sociedad, desde las

---

estructuras sociales y económicas que llevan a una injusticia estructural. Ante ese cambio se requiere antes una revolución de la interioridad y del corazón.

<sup>289</sup> *Sobre la razón histórica*, OCT09, IX, págs: 527-528. .

<sup>290</sup> “Prólogo para alemanes”, OCT09, IX, pág: 126.

<sup>291</sup> RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.; *Semblanza de Ortega*, Anthropos, Barcelona, 1994, pág: 250.

<sup>292</sup> “Ninguna conducta política bastará por sí sola para erigirse en remedio de una crisis histórica, si no va acompañada de una búsqueda de nuevos valores. La interpretación orteguiana de la crisis excede con creces su preocupación política. Se trata, en realidad, de una crisis de ideas: aquéllas que habían estado sosteniendo el entramado del mundo occidental hasta comienzos del siglo. De ahí que la salida efectiva de la crisis sólo será viable si la vida europea es capaz de encontrar nuevos principios de civilización y cultura”, PAREDES MARTÍN, CARMEN,; “Ortega y la crisis de la cultura” en *Ortega y Gasset*:

instituciones pasando por la escuela, el Parlamento, la empresa, el sindicato, la familia, la Iglesia... De ahí que Ortega hable, no de una reforma política que también hará falta, sino de “restaurar la autenticidad de la vida, rehaciendo sus bases mismas”. La clave está en el modelo de vida que nos hemos dado, en cómo vivimos y afrontamos nuestra existencia cotidiana y diaria. El juicio orteguiano sobre la política nos ayuda a adentrarnos en el mayor objetivo de su filosofía: combatir los sin sabores del proyecto moderno a partir de la razón histórica.

Esta es la verdadera puesta en escena de Ortega. Y su concepción de la política nos ayuda a entender y adentrarnos en una lectura constructiva de la Modernidad. No rompe amarras, asume lo positivo e introduce lo que se ha dejado en la cuneta, en el olvido de la historia. Así pues, la intención de esta investigación está en mostrar que la razón histórica orteguiana recupera esos elementos olvidados sin los cuales el hombre no puede vivir de una forma íntegra y tonificada y lo hará, en parte y como mostraremos, a partir del amor y la justicia: “*La razón histórica supone el antídoto contra el desarraigo mortal a que conduce inevitablemente el programa moderno. Y sólo si vemos latir el pasado en el hoy somos capaces de superar la confusión, es decir, capaces de entrar en contacto con aquello que no somos nosotros mismos*”<sup>293</sup>. Luchará contra lo que calificó la ingratitud del hombre moderno que lo vuelve a la barbarie siendo capaz de cometer la mayor de las atrocidades como se ha demostrado en el decurso del siglo XX<sup>294</sup>. Ese será el objetivo último de su pensamiento. Plantear un modelo de razón que ayude a salir al hombre de la gran crisis y desorientación que está viviendo. Y una de las plataformas de que se sirve es la política pero situándola donde le corresponde.

---

*pensamiento y conciencia de crisis* (ed. M<sup>a</sup> Carmen PAREDES), Salamanca Universidad, Salamanca, 1994, pág: 115.

<sup>293</sup> RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M.; “Historia y nihilismo. Apuntes para una confrontación Nietzsche-Ortega” en *Convivium*, nº8, 1996, pág: 95.

<sup>294</sup> Dira Ortega: “El defecto más grave del hombre es la ingratitud. Fundo esta calificación superlativa en que, siendo la sustancia del hombre su historia, todo comportamiento antihistórico adquiere en él un carácter de suicidio. El ingrato olvida que la mayor parte de lo que tiene no es obra suya, sino que le vino regalado de otros, los cuales se esforzaron en crearlo u obtenerlo. Ahora bien, al olvidarlo desconoce radicalmente la verdadera condición de eso que tiene. Cree que es don espontáneo de la naturaleza y, como la naturaleza, indestructible. Esto le hace errar a fondo en el manejo de esas ventajas con que se encuentra. Hoy presenciamos este fenómeno en grande escala” en *Ideas y creencias*, OCT06, V, pág: 675.

## 5.2. Justicia y política en la obra de Ortega y Gasset

En 1932 Ortega escribe una de sus reflexiones más importantes. Es el prólogo que él mismo hace a la edición de su obra publicada en Espasa-Calpe. Ahí encontramos una radiografía de sus intereses, de sus intenciones, de aquello que le mueve a la actividad filosófica. Además debemos tener en cuenta dicho escrito para comprender las circunstancias y las razones que le llevaron a dedicarse a la política:

“Lo que yo hubiera de ser tenía que serlo en España, en la circunstancia española [...] Hay que hacer nuestro quehacer. El perfil de éste surge al enfrentar la vocación de cada cual con la circunstancia. Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en ésta. Pero ésta responde poniendo condiciones a la vocación. Se trata, pues, de un dinamismo y lucha permanentes entre el contorno y nuestro yo necesario. Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se confundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país. Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España. Y esto es una verdad inmovible, aunque objetivamente resultase que yo no había servido de nada”<sup>295</sup>.

La revelación de esta cita es crucial. A partir de la posición metafísica que cumple la vida en la filosofía se explica todo lo demás. Vocación y circunstancia son elementos que constituyen y dan sentido a una vida digna de ser vivida. La circunstancia nos hace ser responsables ante nuestro tiempo y la vocación dota y llena de sentido a la respuesta que damos para responder a las necesidades de la historia. Como dice Ortega mi vocación era el pensamiento y dicha vocación la situó al servicio de la circunstancia que más le dolía: España. Los españoles se presentaban ante el teatro de los últimos cinco siglos con un expediente y una trayectoria ambivalente. Toda la obra orteguiana cobra significado y justificación ante la respuesta a esta situación. Ahora bien, uno de los medios al que Ortega dedicó una parte de su vida y de sus esfuerzos y que más decepciones le reportó fue la política. Fue parlamentario, protagonista del advenimiento de la II República, uno de los mayores críticos de Alfonso XIII y protagonista indiscutible en el período de la posguerra. Jamás tuvo en su juventud la pretensión de ser político o dedicarse a la actividad parlamentaria. Pero su

---

<sup>295</sup> “Prólogo a una edición de sus obras”, *OCT06*, V, pags: 94 y 96.

vida fue arrastrada por la urgencia del estado de salud de su circunstancia<sup>296</sup>. Un país a la cola en todos los aspectos importantes para formar parte de Europa. Para reconducir esta situación Ortega acudió al pensamiento y a la escritura. El periódico fue el medio por el cual expresó y canalizó todas sus ideas y propuestas para revitalizar al país:

“Quien quiera crear algo –y toda creación es aristocracia- tiene que acertar a ser aristócrata en la plazuela. He aquí, por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico. No es necesario decir que se me ha censurado constantemente por ello. Pero algún acierto debía haber en tal resolución cuando de esos artículos de periódico han hecho libros formales las imprentas extranjeras”<sup>297</sup>.

La prensa es uno de los pilares de la comunicación de masas y Ortega presentó parte de su obra, de sus ideas y proyectos a través de este medio. Su pensamiento estaba al alcance de todos porque concebía la filosofía como un intento de clarificación de las cosas y de los asuntos humanos que se sintetiza en la experiencia humana. Su pensamiento político se publicó en artículos de periódicos. No hay, por tanto, una actitud elitista. Le movió un sentimiento y una vocación de servicio a su país y a la sociedad en la que vivía. La filosofía al servicio del pueblo, de la polis, para conseguir una mayor y mejor dirección del rumbo de las cosas. Era una conciencia inmensa de servicio público. Para comprender toda esta actitud analizaremos las diferentes etapas del pensamiento político a través de artículos de periódicos y libros que son cruciales para situar su compleja concepción de la política. Hay seis escritos que van a perfilar las etapas de su pensamiento político que vamos a ver a continuación: *La pedagogía social como programa político*, *Vieja y Nueva política*, *Meditaciones del Quijote*, *España invertebrada*, *Mirabeu o el político* y *La rebelión de las masas*.

---

<sup>296</sup> Platón en la *Carta VII* describe una situación similar a la de Ortega en la medida en que la filosofía es capaz de actuar como un medio terapéutico y de cura sobre una situación de corrupción y decadencia tanto moral como política. La conclusión a la que llega Platón no es la de Ortega pero es una buena ocasión para analizar sus diferencias y coincidencias: “El derecho y la moral se hallaban tan corrompidos y se multiplicaba tanto el número de leyes, que yo, al principio ardía de ganas de trabajar por el bien público, al ver aquella situación donde todo iba a la deriva, acabé sintiendo vértigo. Ello no quiere decir que dejara de atisbar por dónde podía producirse una mejora, especialmente en el régimen político, esperando siempre el momento oportuno para actuar. Al final comprendí que todos los estados se hallan hoy mal gobernados, dado que su legislación es poco menos que incurable sin recurrir a medidas enérgicas, y ello contando circunstancias propicias. Entonces tuve que reconocer, dicho sea en alabanza a la filosofía, que sólo ella puede salvarnos a aclarar en qué consiste la justicia tanto en el orden público como en el privado, y que las desgracias humanas no tendrán fin hasta que ocupen los cargos públicos filósofos de verdad o hasta que, por una gracia divina, los hombres de Estado no se conviertan en auténticos filósofos”, *Carta VII*, Austral, Madrid, 2004, págs: 154-155. Trad. Enrique López Castellón.

<sup>297</sup> *Ibid.*, pág: 98.

### 5.2.1. 1ª época: pre-republicana (1902-1928): la política en el primer Ortega.

#### a) período de mocedad o juventud (1902-1916)

##### - La política como dimensión secundaria de la vida humana

Pedro Cerezo analiza en un ensayo las tres navegaciones políticas que realizó Ortega. La primera de ellas se situó en el debate entre liberalismo y socialismo que mantendrá más adelante aunque en otros términos. Pero lo realmente importante que señala Cerezo es la fecha de su aproximación a la política, ya que se “*produce entre 1908 y 1911. Esta navegación significa su exploración de un liberalismo social o social-liberalismo, capaz de activar e integrar dos fuerzas progresivas y regeneradoras de la nueva España, la nueva clase intelectual y el partido socialista. Ortega se movía hacia una conjunción entre liberalismo y socialismo, que pudiera corregir uno y otro, en forma nueva de integración*”<sup>298</sup>. En esta primera etapa política de Ortega se intenta conjugar dos cosmovisiones políticas como son el socialismo y el liberalismo como veremos a continuación.

Ahora bien, la clasificación propuesta en este trabajo se inicia en 1902. Hasta 1908, ¿no habla Ortega de política? Sí que habló, aunque a su manera. Su mirada política de mocedad ya se adentra en estratos más profundos que determinarán la decadencia de la política. El 3 de octubre de 1906 Ortega le escribió una conferencia a su padre<sup>299</sup> “Discurso para los juegos florales de Valladolid” que es toda una radiografía del cansancio hacia la política por parte de la sociedad. El análisis orteguiano va más allá e incide en el verdadero problema. Como ya se ha destacado anteriormente, no es sólo que los políticos están en decadencia, sino que es el mismo pueblo, el mismo

---

<sup>298</sup> CERESO, P.; “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio” en VV.AA, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tebar, Madrid, 2005, pág: 629. Edición a cargo de Fernando H. LLANO y Alfonso CASTRO. Este ensayo será uno de los hilos conductores de estudio de las etapas políticas de Ortega propuestas en este trabajo.

<sup>299</sup> En las notas a la edición del “Discurso para los juegos florales de Valladolid” que está en el tomo 7 se aclara: “Se produce aquí el discurso escrito por José Ortega y Gasset para ser leído por su padre, José Ortega Munilla, en el acto de entrega de premios de los Juegos Florales de Valladolid en 1906. Un resumen del mismo se publicó en *El Imparcial* el 3 de octubre y pasó durante mucho tiempo como de Ortega Munilla. La autoría del hijo, conocida y comentada habitualmente dentro de los ambientes familiares, la hizo pública el hermano menor, Manuel Ortega y Gasset, en su libro *Niñez y mocedad de Ortega*”, *OCT07*, VII, pág: 855.

ciudadano el que está cansado, sin metas ni ideas. Ortega mantuvo este análisis a lo largo de su vida a través de diferentes escritos llegando a dos tesis básicas: los políticos sólo son un mero reflejo de la sociedad y que un pueblo que carga sobre su clase política todos los males que existen es, simplemente, un pueblo enfermo y decadente:

“Porque si la Patria, está en nosotros la única manera de ser patriotas es exigirnos nuestra propia mejora. De esta suerte el patriotismo mana de lo más adentro de las entrañas y del grumo más hondo, más personal de nuestra conciencia [Por ello] El pesimismo político no sea otra cosa que una teoría cómoda forjada por nosotros mismos para disculpar nuestra dejadez individual repartiendo la responsabilidad de faltas que son personales de cada uno sobre la totalidad de nuestra casa y nuestro pueblo. De esta suerte, cuando un español se recoge dentro de sí mismo y haciendo examen de conciencia encuentra en su vida graves y constantes pecados de inercia y otros peores pecados, se hace la ilusión de que no es él el que peca sino el país todo, el resto de los españoles los que le hacen pecar [...] Poca estima nos merecen los políticos, pero aún hay algo en España que nos parece más indigno de estimación, más lamentable, más inmoral y que, por desgracia, forma las más numerosa porción de ciudadanos [...] Es inmoral dejar caer sobre otros lo que es culpa nuestra, personal: es más inmoral todavía esperar que otro venga a darnos lo que nosotros podemos y debemos ganar. Si algo hemos de hacer, señores, es preciso que antes cerremos la era del mesianismo y comprendamos que nadie hará por nosotros lo que nosotros no hagamos [...] el primer mandamiento de una sana moral pública ha de ser éste: la mejora de mi país no depende de esta o la otra ley sino de que yo, pobre hombre entre millones, logre hacerme mejor; de que no descansa ni pueda darme por contento hasta que en el arte, ciencia u oficio en que trabajo no llegue a alcanzar el más alto grado de perfección que me sea posible. Para que la política mejore es preciso que todos intervengan en la política”.<sup>300</sup>

Lo primero que llama poderosamente la atención es cómo Ortega escribió lo que se acaba de citar para unos juegos florales y más en 1906 en un país como España. Después del desastre del 98, y tras la pérdida de sus últimas colonias, el país estaba en bancarrota social, política y económica. Pero 100 años después, estas palabras adquieren mucha más fuerza. Desde el análisis orteguiano, desertar de nuestra actuación personal en la sociedad es una prueba de decadencia y miseria moral; una huída hacia delante para no asumir nuestra misión en la sociedad. Y es precisamente aquí donde emerge la cuestión del pesimismo político. No es otro síntoma más que de inercia vital. Alguien que se deja llevar por la inercia es aquel que no es protagonista de sus propios pasos y que se deja llevar por las condiciones y presencias externas a él mismo. En consecuencia, no es libre ya que la libertad sólo existe en la medida que nos responsabilizamos de nuestros actos.

El principio moral y de salud pública que ofrece para la mejora de mi circunstancia no depende de esta ley u otra, sino de la superación personal. Recuerda a

---

<sup>300</sup> “Discurso para los Juegos Florales de Valladolid”, *OCT07*, VII, págs: 73-79.



aquella máxima de Kennedy “*no te preguntes lo que tu país puede hacer por ti sino lo que tú puedes hacer por tu país*”. Otra cuestión es que la política tiene que cumplir unos mínimos de honestidad y saber hacer. Pero el pensador español se centra en la perspectiva del ciudadano y de la persona para valorar el nivel de la sociedad. Y lo argumenta dos décadas después a partir de un concepto curioso que no es de naturaleza política, sino moral: la vanidad:

“Vanidoso es el que rige su conducta por la opinión de los demás, y no la regula por un ideal íntimo, reclamador de incesante perfeccionamiento. El vanidoso es un enfermo de voluntad que no tiene para sostenerse a sí mismo y necesita apoyarse en la opinión de los demás. Si con poco que hagamos basta para que los demás nos acepten y nos aplaudan ese minimum realizamos: sintiéndonos débiles, comprendiendo que nuestro tejado es de vidrio pedimos aún menos a los que tras nosotros llegan. De modo que ha ido reduciéndose hasta lo absurdo la medida de lo que unos a otros nos exigimos”<sup>301</sup>.

Todo este convencimiento cumple un proceso de formación que va a depender de sus diferentes avatares y acontecimientos biográficos. Para entenderlo tenemos que adentrarnos en el cambio que supone 1912, 1913 y 1914 coincidiendo esta última fecha con la publicación de *Meditaciones del Quijote* y con el descubrimiento de la fenomenología.

### **- La influencia neokantiana**

En un mismo período se dan cuatro momentos políticos importantes en la vida de Ortega, los dos arriba mencionados junto a *España invertebrada* en 1921 y *Mirabeau y el político* en 1927. Vamos con el período de mocedad y juventud que se divide en dos momentos, 1908-1911 y el cambio sustancial que supone 1914 con la publicación de *Meditaciones del Quijote*.

La primera obra que publicó Ortega fueron las *Meditaciones del Quijote* en 1914. Pero una cosa es su primer libro y otra bien distinta el comienzo de su producción

---

<sup>301</sup> Ibid, pág: 77. 20 años después, en un texto que trataba de establecer un diálogo entre el intelectual y el hombre de acción, el político, defendía algo similar, aunque con otros conceptos: “El magnánimo es un hombre que tiene misión creadora: vivir y ser es para él hacer grandes cosas, producir obras de gran calibre. El pusilánime, en cambio, carece de misión, vivir es para él simplemente existir él, conservarse, andar entre las cosas que están ya ahí, hechas por otros” en *Mirabeau o el político*, OCT05, IV, 2000, pág: 200.

filosófica que se sitúa con la aparición de la “Glosa” a Ramón del Valle-Inclán en el *Faro de Vigo* el 28 de agosto 1902. Hasta *Meditaciones* pasan doce años en los que Ortega no publica ningún libro, pero sí saca a la luz multitud de escritos, ya sean artículos de opinión, conferencias y ensayos sobre varias cuestiones filosóficas. Esta primera etapa hasta 1914, que podemos bautizar de *juventud*, está marcada por los tres viajes que Ortega hizo a Alemania en 1905, 1906 y 1911. Pero ¿qué es lo más característico de esta primera época? ¿Cuáles son sus intereses y temas de discusión filosófica y política?

La cultura será la que se convertirá en la instancia responsable en posibilitar y habilitar el regeneracionismo español. Y es aquí donde sitúa Ortega el debate que va a dar sentido a sus primeros años de producción filosófica: el intento de fusión entre el liberalismo y el socialismo. Su objetivo es salir del atraso cultural que padecía España a principios del siglo XX. Sólo hay que leer artículos de juventud como “Pidiendo una Biblioteca” o “Asamblea para el progreso de las ciencias” para entender la situación de los espacios públicos españoles dedicados a la cultura. Por ello va a entender el liberalismo como un intento de regeneración cultural del país. Ortega se aleja del viejo liberalismo porque sus maestros, sus guías son otros. No concibe el liberalismo desde su vertiente económica, sino que su liberalismo se concibe desde una perspectiva transformadora de lo social.

Con él hay que ir más allá porque en estos primeros años encontramos una clara actitud:

“ [...] regeneradora del liberalismo que tiene muy sólidas raíces en la primera filosofía orteguiana, aun cuando no procede tanto de los padres fundadores de la tradición liberal, sino de un idealismo ético de inspiración kantiana/fichteana, y de ahí su proclividad al socialismo. Ortega se acoge especialmente a la pedagogía social del neokantiano Natorp”<sup>302</sup>.

Es una época en la que se alimenta del neokantismo propio de maestros tan notables como Cohen y Natorp. De éstos recibe el legado de una cultura ilustrada alemana. A Ortega le sorprenden las diferencias que encuentra entre Alemania y

---

<sup>302</sup> CERREZO, P.; “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, pág: 632.

España. En esos años absorbe, pues, un tipo de “*filosofía social, consistente en un socialismo ético, de raíz kantiana, y que tiene unos de sus antecedentes en Lange [...] reforzado por el socialismo utópico francés de Saint-Simon y el socialdemócrata alemán de Lasalle y Bernstein*”<sup>303</sup>. En este conglomerado de influencias debemos situar la relación entre el liberalismo y el socialismo.

En esta época clamaba de forma vehemente una actitud política seria ante una situación tan precaria. La salvación sólo podía venir en la medida que se resolviera dicha situación. Pero ¿cuál era la salida? ¿Qué postura adoptar sin caer en un estado de inferioridad respecto de Alemania? La empresa cultural tenía un nombre: la *europización* de España. Ésta tenía que adoptar, al menos, los principios que se cocían en Europa. Era, en última instancia, nacionalizar lo europeo. Influido por el mundo neokantiano, adopta un socialismo peculiar, alejado de toda interpretación clásica y reduccionista. Cohen le aportó el sentido ético que se exigía para el mejoramiento y el cambio de las estructuras sociales caducas, enfermas y decadentes. Con esta perspectiva Ortega siempre desechó del socialismo todo elemento revolucionario que lo equiparara al marxismo. Lo expresa con una rotunda claridad:

“Se trata [...] de un socialismo no marxista en el que la lucha de clases queda substituida por la consecución en sociedad del ideal ético del individuo [...] ese socialismo nacional es un liberalismo no dogmático, socialista pero no marxista, nacionalista pero europeo, aristocrático pero sin lucha de clases, para el pueblo pero no obrero ni sindicalista, una idea política e histórica no de partido; en definitiva, una propuesta ética antes que económica y política. Se trata de construir el ideal de humanidad a través de la cultura”<sup>304</sup>.

Otra vez Ortega supera los usos de los grandes conceptos y les da su peculiar visión. Defiende un socialismo despojado de los conceptos claves del marxismo. Y lo consigue por la forma de concebir la filosofía. Es un pensador de la integración, del

---

<sup>303</sup> MOLINUEVO, J. L.; *Para leer a Ortega*, pág. 36. Cerezo ya cayó en la cuenta sobre estas influencias: “Ortega propone políticamente una socialdemocracia, al estilo de Lassalle porque cree en la virtualidad de la democracia liberal como método de transformación”, pág: 633.

<sup>304</sup> *Ibid.*, págs. 44-45. Aranguren advierte de la inexistencia de una reflexión sobre la economía en el pensamiento de Ortega cuando habla de liberalismo. Liberalismo político y liberalismo económico, según Aranguren, van de la mano, puesto que la libertad moderna es fundamentalmente económica. A Ortega se le escapó, o lo obvió, que el pensamiento liberal de la Modernidad cobra sentido a partir del paradigma *homo faber*, cuya virtud fundamental es el trabajo, la laboriosidad. Véase en “Aportación de Ortega al pensamiento liberal”, en *Homenaje a Ortega y Gasset*, Federación de los Clubs Liberales, Madrid: Hijos de E. Minuesa, 1984, págs. 9-23.

diálogo y del encuentro. Precisamente puede despojar de marxismo al socialismo porque lo entronca con el liberalismo. En “La reforma liberal”, un artículo publicado en *Faro* el 23 de febrero de 1908, defiende el diálogo entre estas dos cosmovisiones políticas:

“No cabe, pues, equívoco en el liberalismo. El sentido que su tradición y origen le marcan es indudable y preciso: donde se proclame un derecho nuevo del hombre, allí debe estar, aun cuando los oscurecedores, que son legión, pretendan poner tinieblas sobre lo claro y esplendente. ¿Qué afirmación de un nuevo derecho original destaca sobre la parca historia contemporánea? La idea socialista. Luego no es posible hoy otro liberalismo que el liberalismo socialista”<sup>305</sup>.

La pretensión de Ortega en esta época es ir más allá del contenido y de los programas de los partidos políticos. Son expertos colectivos en presentar esperpentos, anacronismos que no respondían a las necesidades sociales que vivía el país en consonancia con lo que vivía Europa.

Ortega valora la pertinencia de una emergencia cultural, política y social frente a esta incapacidad gubernamental e institucional. Dicha emergencia la sitúa en el “*ideal socialista*”<sup>306</sup>. Todo ello para romper la decadencia española en la historia y dejar de copiar lo no imitable de otros países de nuestro entorno. España lleva más de un siglo, dirá Ortega, “*trasplantando todas las tonterías de Francia, de Inglaterra, de Alemania y ninguna de sus corduras*”<sup>307</sup>. El intento es claro: la transformación de España. El problema está que el país que recibe Ortega en vida es un solar. No hay musculatura institucional ni cultural. Así pues se debe iniciar un proceso de transformación y la política es la encargada de llevar a cabo esta empresa como lo expresa en el texto político principal de esta época, “Pedagogía social como programa político”:

---

<sup>305</sup> “La reforma liberal”, *OCT04*, I, pág: 145.

<sup>306</sup> *Ibid.*; pág: 146.

<sup>307</sup> “Reforma del carácter, no reforma de las costumbres”, *OCT04*, I, pág: 114. Al final de este artículo afirmará: “Yo invito a los intelectuales para que, superando un falso buen tono que les mantiene apartados de los problemas públicos, se conozcan obligados a renovar la emoción liberal y con ella el liberalismo, bello nombre que ha rodado por Europa y que, por una ironía de la musa gobernadora de la Historia, vino a salir de nuestra oscura tierra. Aunque yo crea que el liberalismo actual tiene que ser socialismo, vengan vibraciones liberales en la melodía que gusten: ellas tomarán ritmo dentro de la gran armonía de nuestro renacimiento cultural. Bien merece ser seguido el ejemplo que don Miguel de Unamuno nos ofrece con su enfogado misticismo liberal”, pág: 114. El nombre de Unamuno será clave para el paso de la primera época de juventud a la publicación de *Meditaciones del Quijote*. Una de las razones de dicho cambio se encuentra en la ruptura de relaciones entre Ortega y Unamuno. Pero en estos primeros años de producción filosófica Unamuno se torna fundamental en la cosmovisión orteguiana.

“ [...] el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día [...] Este problema es, como digo, el de transformar la realidad social circundante. Al instrumento para producir esta transformación llamamos política. El español necesita, pues, ser antes que nada político. La política puede significar dos cosas: arte de gobernar o arte de conseguir el Gobierno y conservarlo. De otro modo: hay un arte de legislar y un arte de imponer cierta legislación. Pensar qué ley es la más directa en cada caso y pensar qué medio habría para hacer que esa ley llegue a convertirse en ley escrita y vigente, son cuestiones muy distintas, pero es menester repetir a toda hora que es un acto inmoral convertirse en ley escrita y vigente, son cuestiones muy distintas, pero es menester repetir a toda hora que es un acto inmoral convertirse en conquistador del poder sin crearse previamente un ideal gubernativo. Ciertamente: política es acción, pero la acción es también movimiento, es ir de un lugar a otro, es dar un paso, y un paso exige una dirección que vaya recta hasta lo infinito. Entre nosotros se ha hecho una separación indebida de la política de acción y política ideal, como si la una tuviera sentido huérfana de la otra. La historia contemporánea de nuestro país ha hecho patente hasta qué punto de miseria puede llegar una política activa exenta de ideal político”<sup>308</sup>.

El convencimiento que muestra en estos años deriva de un optimismo en el porvenir de España. Este optimismo y certeza de las posibilidades de transformar el país surge de su noción de patriotismo. ¿Qué entiende Ortega por patriotismo? Lo concebirá como *“pura acción sin descanso, duro y penoso afán por realizar la idea de mejora que nos propongan los maestros de la conciencia nacional. La patria es una tarea a cumplir, un problema a resolver, un deber”*<sup>309</sup>. La Patria requiere de atención y cuidados y tiene que canalizarse a través de la política. Es la patria la que mueve mi responsabilidad y compromiso. La política es la instancia que posibilita la adquisición de este anhelo y propósito. Ortega hace un llamamiento para construir una conciencia nacional, un ser conscientes de la responsabilidad como pueblo ante el fluir de la historia. Por ello concibe Ortega la política como acción y el español debe comprometerse a llevar a cabo una acción transformadora de la realidad colectiva en la que vive. Ahora bien, toda política que se precie necesita de una dirección y de un ideal que la dirija y la alimente. De ahí que Ortega se queje de que una de las miserias de España es que no ha contado con ideales políticos<sup>310</sup>. Esta miseria en forma de carencia

---

<sup>308</sup>“ Pedagogía social como programa político”, *OCT04*, II, pág: 89.

<sup>309</sup> *Ibid.*, pág: 88.

<sup>310</sup> Al final de la conferencia vuelve a desarrollar el concepto de política: “Si educación es transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos y la educación no ha de ser sino social, tendremos que la pedagogía es la ciencia de transformar las sociedades. Antes llamamos a esto política: he aquí, pues, que la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español un problema pedagógico”, pág: 97.

se solucionará con atraer a Europa hacia la vida española. En este encuentro la filosofía se presentará como una tabla de salvación y de forma radical a partir de 1913.

### - Cultura y socialismo

Todas estas propuestas las encarna Ortega en una conferencia póstuma en la Casa del Partido Socialista en 1909. El título es “La ciencia y la religión como problemas políticos”. Ahí se recurre a un vocabulario peculiar que luego, en parte, abandonará, pero que puede explicar muy bien el sentido de la filosofía orteguina que vendrá configurado a partir de las *Meditaciones del Quijote*:

“Para mí, socialismo es la palabra nueva, la palabra de comunión y de comunidad, la palabra eucarística que simboliza todas las virtudes novísimas y fecundas, todas las afirmaciones y todas las construcciones. Para mí, socialismo y humanidad son dos voces sinónimas, son dos gritos varios para una misma y suprema idea, y cuando se pronuncian con vigor y convicción, el Dios se hace carne y habita entre los hombres. Para mí, socialismo es cultura. Y cultura es cultivo, construcción. Y cultivo, construcción, son paz. El socialismo es el constructor de la gran paz sobre la tierra [...] Aportamos una concepción científica de la naturaleza y de la política, una visión más precisa y vigorosa de la moral, un sentimiento de mayor densidad estética. Traemos, señores, a España la justicia y la seriedad. Traemos una nueva religión; traemos la *sublime eucaristía*: traemos la cultura”<sup>311</sup>.

La virtud del hombre es la cultura y a través de ella tiene que humanizarse. Un poder espiritual que tiene que socializarse. Podemos clasificar a este socialismo de cultural. El socialismo en el que milita Ortega “*no es otro que el que consiga la demolición y la reforma de esa estructura que aprisiona al individuo, restándole lo que*

---

<sup>311</sup> “La ciencia y la religión como problemas políticos”, *OCT07*, VII, págs: 131 y 137. Una de las pretensiones de este trabajo será mostrar un aspecto de Ortega que no se ha destacado de forma suficiente y es su constante insistencia en la integración de ideas e intereses distintos. No vamos a clasificar a Ortega de pacifista, aunque hable de la paz, pero sí de un pensador amante de la diversidad y la pluralidad. Su perspectivismo obliga a situar en el otro la posibilidad de tener razón como nos ha enseñado la hermenéutica contemporánea, en concreto la de Gadamer y Ricoeur. Por ello unos meses después de la conferencia que se está comentando, Ortega sostiene: “Los hombres deben siempre perdonarse y tolerarse el uno al otro, pero las ideas divergentes se excluyen de todo en todo, son por definición intolerantes. Conviene insistir en ello: la tolerancia no es una idea política sino una virtud estrictamente individual que tiene un nombre viejo mucho más claro: buena educación. Bórese, pues, del sistema de principios liberales la tolerancia porque ni es principio de nada ni tiene sentido alguno dentro de las luchas sociales. El liberalismo tiene que ser intolerante hasta el extremo, con intolerancia matemática. ¿Se puede tolerar que dos más dos sean cinco? ¿Cómo –dirá alguien tardo de intelecto– no ha de tolerar el liberalismo las ideas hostiles? Nadie lo duda pero eso no es ser tolerante sino ser liberal. Precisamente la misión del liberalismo consiste en no tolerar todas, absolutamente todas las ideas teológicas, científicas y políticas”, “El humilde liberalismo”, *OCT07*, VII, pág: 183.

*más valioso tiene: su libertad individual*<sup>312</sup>. Esta es otra de las constantes del pensamiento orteguiano. Ortega no está en contra del estado. Pero lo que sí repite en todas épocas, también en la primera, aunque con menos insistencia y vehemencia, es que las energías individuales deben ser respetadas porque son fundamentales para el desarrollo social. Su confianza liberal estriba en la confianza creativa de cada persona y de su aportación a la sociedad. Son dos polos que se necesitan mutuamente. Por ello el socialismo en el que milita Ortega es peculiar, ya que lo entiende y sitúa desde sus principios liberales. López Frías lo ha destacado y descrito de forma clara y rigurosa para no caer en equívocos y hermenéuticas erróneas:

“El socialismo de Ortega entronca con toda la problemática de comienzos del siglo XIX, en el que la sociedad requiere nuevos planteamientos sociales. Por eso su pensamiento social se inscribe en la línea de Comte y no en la de Marx. Es indispensable un poder espiritual, donde puedan producirse hombres que se ocupen de sí mismos y que, por tanto, aumenten la calidad humana”<sup>313</sup>.

Se dan al unísono la perspectiva personal y social. De ambas se requiere para el objetivo que Ortega se enmarca en sus primeros años para la transformación social a partir de la cultura. Así pues, no busquemos sus influencias liberales y socialistas en los grandes clásicos y especialistas en la materia sino en una ciudad como Marburgo, en Cohen y Natorp que conoció en sus tres viajes a Alemania. Por tanto, el neokantismo es la fuente filosófica de la que bebe Ortega en estos años de juventud<sup>314</sup>.

### **- Un nuevo espacio: el liberalismo**

Nacionalizar y socializar van, en esta etapa de juventud o mocedad, de la mano. Lo importante aquí es que se produce una identidad entre tarea ética y tarea política. Ambas tienen que llevar a cabo la justicia social y la paz sin acudir a razones religiosas. Y aquí está precisamente el nexo entre justicia y política en esta época. La tarea de

---

<sup>312</sup> LÓPEZ FRIAS, F.; *Ética y política*, pág. 109.

<sup>313</sup> *Ibid*, pág: 110.

<sup>314</sup> “La aceptación del idealismo kantiano por parte de Ortega no es fruto de su estancia en Marburgo, sino más bien al contrario: la atracción ejercida sobre él, en su etapa berlinesa, por la obra de Kant –apenas estuvo en condiciones de conocerla de forma directa– es la que le llevó a buscar a Marburgo el magisterio de Cohen, pertrechado esta vez con una pensión del Ministerio que le independizaba al fin de las arcas paternas”, en CACHO VIU, V.; *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pág: 75.

justicia más importante es la implicación política para la transformación del país. Dicho esto, y a pesar de la terminología orteguiana, es evidente que utiliza conceptos de naturaleza religiosa. Es curiosa y destacable su actitud en torno a la religión porque sin ser creyente jamás cayó en posiciones excluyentes. Recordemos los avisos, que no se cansó de hacer en la Segunda República, sobre las *prácticas* que algunas facciones republicanas aplicaron a instituciones y órdenes religiosas. Por desgracia, el tiempo y la historia le han dado la razón. Aún así, Ortega repite en más de una ocasión que la virtud, para ser tal, tiene que ser laica<sup>315</sup> entendida desde un liberalismo que, al igual que su idea de socialismo, es compleja y variará con la madurez de su pensamiento.

Así pues, el liberalismo es una idea, un ideal que debe existir, para “*que pueda contribuir a la mejora material y espiritual de la sociedad*”<sup>316</sup>. Ortega ve la necesidad de consumir una tarea educativa que le marcará de por vida, en la cual la cultura se sitúe como protagonista para llegar a los rincones donde suele prohibírsele el paso. La tarea va a centrarse, pues, en la europeización y la nacionalización de España. Tanto es así que España se va a convertir en un problema liberal:

“El problema español es un problema de liberalismo [...] carecer de tradición nacional fecunda y vivaz es la mayor desventura que puede sobrevenir a un individuo: no poder ser en nada conservador es la más grave faena que ha sido impuesta a pueblo alguno. Si la España de ayer y anteayer es un error nos vemos precisados a inventar una España nueva [...] a ese método para crear nuevos instintos llamo liberalismo. En este sentido es bien claro que España se nos presenta como un problema liberal [...] Este carácter inventivo anejo al liberalismo le obliga, si ha de ser leal, a no dar un paso antes de haberse construido un mapa moral del porvenir, una anticipación ilimitada del rumbo que parecen llevar los destinos humanos : en suma, ideología. Quien no puede orientarse de manera decisiva en el pasado sólo le queda como punto de mira el porvenir, el cual es solo proyecto, anticipación, idea”<sup>317</sup>.

Podemos pensar las grandes diferencias que encontramos con los conceptos clásicos del liberalismo que tienen, alguno de ellos, una naturaleza económica en relación con el concepto liberal que se da en Ortega. Lo concibe como pretensión y anhelo de construir un futuro, una nación con porvenir y peso dentro de Europa. Liberal en esta época es transformación y creación de algo nuevo porque no hay tradición ni

---

<sup>315</sup> “La cuestión moral”, *OCT04*, I, págs: 211-212.

<sup>316</sup> MOLINUEVO, J. L.; *Para leer a Ortega*, pág: 211-212.

<sup>317</sup> “El problema español”, *OCT07*, VII, pág: 185.



pasado al que remitirse. Por ello el problema español es una cuestión liberal, ya que el ser español obliga a implicarse en política, no sólo en los partidos políticos tradicionales, sino en los asuntos de la sociedad y de la vida nacional. Esta es la cuestión que mantiene ocupado a Ortega hasta 1912 y 1913 que define su primera época.

Ahora bien, en 1913 y 1914 se inicia el descalabro y la decadencia de lo que Ortega calificará como *Vieja Política*, es decir, los principios de la Restauración y de la Monarquía. Para entender este giro y cambio crucial tenemos que acudir a dos tipos de contextos: el histórico y el filosófico.

Para hablar del contexto histórico tenemos que remitirnos a 1912 porque ese año Ortega rompe definitivamente, con su crítica profunda y afilada, con una forma de entender el liberalismo y su función en España: “*Después del asesinato de Canalejas en noviembre de 1912, los últimos gobiernos anteriores a la Primera Guerra Mundial estuvieron formados por lo que quedaba de los viejos partidos de turno: el conde de Romanones entre los liberales y Dato con los conservadores antimauristas*”<sup>318</sup>. Ortega en este cambio de perspectiva y valoración respecto a los partidos políticos dirá que el partido conservador se había convertido en un peligro nacional y el partido liberal en un estorbo. Hay un consenso entre especialistas y hermeneutas de la obra de Ortega en calificar 1914 como el momento de ruptura con la primera época, tanto a nivel de los acontecimientos históricos y políticos como de sus intereses filosóficos<sup>319</sup>. Tanto es así que el 23 de marzo de 1914 con su conferencia “Vieja y nueva política” y la publicación de *Meditaciones del Quijote* se sentaran las bases programáticas y temáticas de los años siguientes:

“ [...] se da de alta simultáneamente en la vida intelectual y política, prestando voz a su generación: a 1914. *Meditaciones del Quijote* y *Vieja y nueva política* son dos piezas de escritura ligadas íntimamente: la primera contiene la teoría de la cultura necesaria para

---

<sup>318</sup> BASTIDA, X.; “Ortega y el Estado” en *El Basilisco*, nº 24, Abril-Junio, 1998, pág: 53.

<sup>319</sup> “Posiblemente sea 1914 el año que marca la definitiva ruptura de Ortega con sus antiguos ideales socializantes y su adscripción a postulados más bien emparentados con el liberalismo que lo llevarán a apartarse definitivamente tanto del Partido Socialista como del reformista de Melquíades Álvarez”, *ibid.*, pág: 53.

la salvación de España; la segunda, la invitación pública a poner en acción tal doctrina”<sup>320</sup>.

Sin olvidar la “Liga de Educación Política Española” que da sentido y sitúa “Vieja y nueva política”. Estos tres acontecimientos en la vida de Ortega son cruciales para entender el sentido de su obra filosófica hasta el año de su muerte en 1955.

### **- Del cambio cultural a la profundización filosófica: de la cultura a la fenomenología**

¿Por qué 1913 es un año tan importante? En ese año descubre un nuevo continente que marcará toda su biografía intelectual y es la fenomenología. Pero la entenderá, como siempre en él, de una forma peculiar, dotándola de contenido histórico y vital y son las *Meditaciones del Quijote* la obra que inicia esta trayectoria<sup>321</sup>. Ahí se da la génesis de su metafísica de la razón vital puesto que la fenomenología husserliana le ayuda a descubrir el fundamento de todo lo demás, de lo que no depende de nada ni de nadie, y se justifica por sí misma: la vida humana. Del concepto de Husserl *Um-gebung* extraerá una de las ideas claves de su pensamiento como es la circunstancia. Es todo aquello que me circunda y rodea, aquello que entra en contacto con mi cuerpo y mi conciencia sin remitir a proceso conceptual alguno. Como expresaba Cerezo estamos en un nivel en el que aún no se ha extraído su *logos*, puesto que se trata del mundo en torno a la experiencia natural y prerreflexiva, donde solo está en juego la intencionalidad operativa o ejecutiva, anterior tanto a la reflexión como al pensar conceptual.

Con la fenomenología no estamos solo ante una variación filosófica, ya que ésta va a modelar y a constituir una nueva forma de enfocar no solo los temas políticos sino todo lo que concierne y pertenece a la razón práctica. La filosofía orteguiana tiene de raíz una inspiración práctica. Desde su planteamiento metafísico se da una primacía de la razón práctica:

---

<sup>320</sup> LASAGA, J.; “Cultura y política. El gozne del liberalismo” en *Claves de la razón práctica*, nº 64, Julio-Agosto 1996, pág: 54.

<sup>321</sup> Antes Ortega publica dos trabajos preparatorios que son específicamente de naturaleza fenomenológica, con un lenguaje distinto, más complejo y riguroso que el habitual utilizado en artículos de periódicos y conferencias: *Sobre el concepto de sensación* y *Sensación, construcción e intuición*, ambos escritos en 1913 y recogidos en el primer volumen de las *Obras Completas* de Taurus.

“La metafísica orteguiana de la razón vital ha surgido de esta actitud práctico/ética y, por tanto, práctico/política, de buscar en toda cuestión, en toda circunstancia, un sentido de salvación. Por eso, sus ideas políticas no están tomadas de una ideología al uso, sino talladas, cinceladas, en la misma materia o experiencial, en que esculpe toda su filosofía”<sup>322</sup>.

La metafísica de la razón vital, que descubre en parte por la fenomenología, le hará cambiar su noción de política. Es ahora cuando sitúa la política en un segundo plano de forma manifiesta. No implica que no tenga importancia. Todo lo contrario. Pero la política está radicada en una realidad de la que depende. Desde esta perspectiva situamos la crítica de Ortega al utopismo. No tienen sentido aquellos ideales políticos que traspasan todo su encaje con la realidad vital. Por ello a partir de 1913-1914, de “Vieja y nueva política” y con las *Meditaciones del Quijote*, Ortega desarrollará el paso del liberalismo cultural al liberalismo vital. Esto nos llevará a un cambio sustancial a la hora de concebir la política:

“Lo práctico concierne aquí a la vida en libertad, o mediante libertad, este es, a la vida en forma, como suele decir Ortega, en plenitud y posesión de sí misma. La política, en el nuevo y ancho sentido de la expresión, ha de ser, pues, el arte de poner a la vida social en forma, el arte de la civilidad. Lo político se refiere aquí básicamente al marco previo, fundamental y decisivo para toda política, de la vida social, pero al gravitar así, no sobre el Estado y sus instituciones, sino fundamentalmente sobre los usos y sistemas de valor/creencia de la sociedad civil, la política cambia de signo. No persigue primordialmente la conquista y reproducción del poder político, sino la animación y orientación de la vida civil. A mi juicio, la ampliación de la política es en verdad una reacuñación de su concepto desde ‘el mundo de la vida’, el mundo de la subjetividad vital”<sup>323</sup>.

Es tan decisiva la fenomenología en la obra de Ortega que el descubrimiento de ese nuevo continente que es la vida como elemento sin el cual todos los demás carecen de sentido lleva de forma necesaria a que la política entre a formar parte de la razón vital. Ahora la perspectiva y los intereses cambian sustancialmente. Si antes Ortega mostraba una confianza en los partidos políticos como el socialista, ahora, por el contrario, comienza a despertar la desconfianza ante el desarrollo institucional sin más en detrimento de la salud vital, individual y personal. Dice Cerezo que en Ortega la política no se concibe únicamente como ‘conquista y reproducción del poder político’.

---

<sup>322</sup> CEREZO, P.; “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, pág: 627.

<sup>323</sup> CEREZO, P.; “Experimentos de nueva España” en *Política y sociedad en José Ortega y Gasset* (Ed. M. Teresa López de la Vieja), Anthropos, Barcelona, 1997, pág: 103.

La concepción de política que opera en Ortega a partir de 1913 es una política que está inscrita e insertada de forma radical en el “*mundo real de la vida*”<sup>324</sup>. La Vieja Política se sitúa en un nivel ideológico entre liberalismo y socialismo. En cambio, la Nueva Política, que se alimenta de la fenomenología, se adentra en una dimensión pre-política que se entenderá desde la razón vital. Como decíamos, esto va mucho más allá de la lógica partidista. Ortega asumirá un liberalismo que tendrá relación directa con la pretensión de liberarse de cualquier tipo de coacción o elemento que vaya en contra de la afirmación y el desarrollo de la vida:

“ [...] tanto la normatividad ética, sino de la realidad vital. Ortega sigue hablando del ideal de cultura, pero desprovisto de toda la vitola trascendentalista neokantiana, pues se trata de cultura para la vida, para asegurarla y fortalecerla”<sup>325</sup>.

No insistiremos lo suficiente en el peso que la fenomenología ejerce en el pensamiento orteguiano. La vida ahora se convierte en el centro de todas las acciones e iniciativas políticas e institucionales. De ahí que Ortega a partir de este momento hable de la necesidad de la salud, de la importancia del buen estado y tonificación de la vida. Para afrontar la circunstancia necesito instituciones que ayuden a este propósito. Ideales éticos y políticos arraigados en la realidad. Así pues, la nueva política descubierta desde la fenomenología “*tiene que hacerse a partir de una teoría de la sociedad que vea la política no como un conjunto de tácticas tal como hacen los programas de los partidos políticos, sino a partir de una teoría histórica de la sociedad española entendida como nación*”<sup>326</sup>. Todo ello lo desarrollará a partir del concepto clave de la conferencia “Vieja y nueva política”: actitud histórica. Actitud que jamás podrá sobrepasar la realidad hacia sendas utópicas y carentes de raíces vitales. Una actitud, un nuevo *ethos* y una disposición ante la circunstancia vivida que cambia el planteamiento clásico de la política como la conjugación de intereses y fuerzas. Ortega va más allá, va al reino de lo sentiente, del corazón, que dota sentido a nuestra personalidad. Con ello lo aleja de una

---

<sup>324</sup> Ibid, pág: 105.

<sup>325</sup> CERREZO, P.; “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, págs: 635-636.

<sup>326</sup> FLÓREZ, C.; “Política y filosofía en Ortega. Teoría orteguiana de la modernidad” en *Política y sociedad en José Ortega y Gasset* (Ed. M. Teresa López de la Vieja), pág: 124.

concepción meramente *pactista* o de consenso de la política<sup>327</sup>. Se mueve en un plano distinto a la hora de elaborar su concepción de la política:

“La política es tanto como obra de pensamiento obra de voluntad no basta con que unas ideas pasen galopando por unas cabezas; es menester que socialmente se realicen, y para ello que se pongan resueltamente a su servicio las energías más decididas de anchos grupos sociales. Y para esto, para que las ideas sean ímpetuosamente servidas, es menester que sean plenamente queridas, sin reservas, sin escepticismo, que hinchen totalmente el volumen de los corazones [...] En historia, vivir no es dejarse vivir; en historia, vivir es ocuparse muy seriamente, muy conscientemente del vivir, como si fuera un oficio. Por esto es menester que nuestra generación se preocupe con toda consciencia, premeditadamente, orgánicamente, del porvenir nacional”<sup>328</sup>.

Aquí tenemos un ejemplo claro del cambio y giro que se produce en 1913 y 1914. Gracias a la fenomenología, su filosofía presta atención a un fin: atender la vida humana en sus múltiples facetas. Una de ella es, sin lugar a dudas, la política. Y la política en Ortega está incardinada a su circunstancia, a España, en mayor o menos medida, pero ella influye directamente en todo lo que escribe. En la década de los años veinte, esa circunstancia variará, se ampliará a Europa y a Occidente desde el desafío de la Modernidad. La clave interpretativa de estos años en sentido político y también filosófico, puesto que van de la mano será *España invertebrada*, posteriormente *La rebelión de las masas*. Ahora bien, Ortega utiliza de forma clara y concisa una idea fundamental: la preocupación. Heidegger la desarrollará más tarde en *Ser y tiempo*. El “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” trata explícitamente lo que Ortega está demandando a aquella que califica como ‘nuestra generación’. Es todo un programa de regeneración que va más allá de la arquitectura clásica institucional:

“La nueva política, todo eso que, en forma de proyecto y de aspiración, late vagamente dentro de todos nosotros, tiene que comenzar por ampliar sumamente los contornos del concepto de política. Y es menester que signifique muchas otras actividades sobre la electoral, la parlamentaria y gubernativa; es preciso que, trasponiendo el recinto de las relaciones jurídicas, incluya en sí todas las formas, principios e instintos de socialización. La nueva política es menester que comience a diferenciarse de la vieja política en no ser para ella lo más importante, en ser para ella casi lo menos importante

---

<sup>327</sup> La tesis que va a vertebrar todo este trabajo defiende la convicción que toda la obra de Ortega, y por tanto su noción de vida, es una expresión máxima del amor. Veremos más adelante y en este capítulo cómo las categorías que desarrolla en *La rebelión de las masas*, desde el hombre selecto al aristócrata, son un ejemplo de la manifestación máxima del amor, de la donación y la entrega, disposiciones sin las cuales la justicia no puede llevarse a cabo.

<sup>328</sup> “Vieja y nueva política”, *OCT04*, I, págs: 711-712.

la captación del gobierno de España, y ser, en cambio, lo único importante el aumento y el fomento de la vitalidad de España”<sup>329</sup>.

Política para aumentar la vitalidad de España. Pero esta afirmación y propósito es imposible si antes no se produce una transformación de la vitalidad, de los intereses y acciones del español. Va en contra de la todopoderosa corriente actual que cree, políticos y ciudadanía en general, que la política sólo está hecha para ganar elecciones y para derribar al contrario aun cuando presente ideas y proyectos que ayuden a la vitalidad de la sociedad. En esta conferencia vemos plasmados los ámbitos de la razón práctica, el cambio teórico y filosófico que asume Ortega a partir de la fenomenología. Desde ese preciso momento la fenomenología orteguiana tiene una característica que la distingue y la hace propia: su radicación en la vida del hombre y por tanto en la historia. El último capítulo, precisamente, se tratará de analizar cómo el amor y las justicia se entienden en Ortega desde la razón histórica.

Se sitúa más allá de lo que hoy se conoce como la macro política, los mecanismos y subterfugios de los grandes políticos y las instituciones en los que están presentes. Esta no es la causa del mal que ahoga y silencia a la circunstancia española. Ortega para justificar las razones, la causa y el motivo principal de la anemia española recupera el argumento que el mal no está en los formalismo jurídicos e institucionales, sino en el vivir, en el concepto e ideal de vida que se ha dado el español. Y vuelve a defender aquello que le escribió a su padre para los juegos florales de Valladolid en 1907. La enfermedad no está en las clases gobernantes, sino en el conjunto de la sociedad, de la ciudadanía. Ortega lo deja claro en lo que hoy podría considerarse como una posición “contra cultural”. Ortega lo pone en duda:

“ [...] el Estado Español, es decir, el buen compás jurídico, el formalismo oficial, el orden público, en una palabra, no es precisamente a quien nosotros deseamos servir en última instancia. Es más: si el Estado español fuera el que se hallara enfermo por errores de esto que se ha llamado política, entonces probablemente no tendríamos por qué considerarnos obligados moralmente a seguir la vida pública. Lo malo es que no es el Estado español quien está enfermo por externos errores de la política sólo; que quien está enferma, casi moribunda, es la raza, la sustancia nacional y que, por tanto, la política no es la solución suficiente del problema nacional porque es éste un problema histórico. Por tanto, esta nueva política tiene que tener conciencia de sí misma y comprender que no puede reducirse a unos cuantos ratos de frívola peroración ni a unos

---

<sup>329</sup> Ibid., pág: 716.

cuantos asuntos jurídicos, sino que la nueva política tiene que ser toda una actitud histórica”<sup>330</sup>.

No carga únicamente la responsabilidad en la clase política y gobernante. Su mirada vira hacia una actitud radical, más profunda puesto que es histórica. Afecta a generaciones enteras, década tras década, siglo tras siglo. De ahí que el mal a extirpar sea sustancial, de raza como expresa Ortega. Esta es la interpretación más acertada, justa y equilibrada para entender nuestro tiempo y, en concreto, la naturaleza de la política. Ortega defenderá que es erróneo cargar toda la responsabilidad sobre el aparato clásico de los partidos políticos, ya que todo lo que hacen se reduce “*a preparar, conquistar y ejercer la actuación de gobierno. Política es, hasta ahora, sólo gobierno y táctica para la captación de gobierno*”<sup>331</sup>. Una de las causas de la decadencia española está en cargar todas las culpas sobre un concepto de política que actúa en la superficie y en la costra de la vida. La política, su actuación y compromiso con ella debe tener dos caminos y objetivos, mostrando su total y entera disposición a la sociedad:

“ [...] nuestra actuación política ha de tener constantemente dos dimensiones: la de hacer eficaz la máquina del Estado y la de suscitar, estructurar y aumentar la vida nacional en lo que es independiente del Estado. Nosotros iremos a las villas y a las aldeas, no sólo a pedir votos para obtener actas de legisladores y poder de gobernantes, sino que nuestras propagandas serán a la vez creadoras de órganos de socialidad, de cultura, de técnica, de mutualismo, de vida, en fin, humana en todos los sentidos: de energía pública que se levante sin gestos precarios frente a la tendencia fatal en todo Estado de asumir en sí la vida entera de una sociedad”<sup>332</sup>.

Está insistiendo que no es factible solucionar los problemas de la sociedad solamente con la política<sup>333</sup>. El año 1914 representa, por tanto, un giro en la filosofía práctica de Ortega. Este cambio crucial coincide con el inicio de la Primera Guerra

---

<sup>330</sup> Ibid., pág: 716-717.

<sup>331</sup> Ibid., pág: 717.

<sup>332</sup> Ibid., pág: 718.

<sup>333</sup> Las relaciones entre decadencia de la sociedad española y la política son una constante en Ortega y siempre se expresa con una intención aclaratoria donde distingue los niveles y significados de cada concepto: “Los que atribuyen los males de España a la política no quieren decir naturalmente que sea mala la de estos meses, la de estos años sino que viene siéndolo desde hace tres, cuatro siglos. Así pensaba Costa, hombre admirable, lleno de virtudes pero que solía pensar muy toscamente. Pues comprenderán ustedes que tolerar durante siglos una política y solidarizarse con ella son una misma cosa. Del hombre que se ha pasado la vida robando no podemos decir que robó por casualidad o por distracción. Del pueblo que por espacio de tres siglos sufre una política nociva, no podemos decir que la sufre sino que la quiere. No nos hagamos pues ilusiones; miremos lealmente la austera faz de la realidad y reconozcamos que la política lejos de ser la causa de nuestros males es sólo su síntoma ejemplar. Proyección de nuestra conciencia colectiva, lo que pasa en nuestro recinto político es reflejo exacto de lo que fermenta en nuestros corazones”, “De la cortesía o las buenas maneras”, *OCT07*, VII, págs: 701.702.

Mundial. En esas fechas se va a consumir la muerte de la *Vieja política* que englobará los postulados de la Monarquía y de la Restauración. La culpa no recae, como ya se ha señalado, en las clases políticas y dirigentes, que también, sino más bien contra el ser de los españoles. Está en la misma *ontología* española y ésta hace que las instituciones se vuelvan decadentes puesto que son un reflejo del español de a pie. Por ello en “Vieja y nueva política”, aboga por la creación de *usos nuevos* entendidos como actitudes nuevas en el ámbito de la sociedad española desconocidas hasta ese momento. Estamos, pues, ante el distanciamiento del neokantismo para llegar y quedarse en la fenomenología husserliana. Como hemos visto realiza una lectura de fenomenológica desde la vida humana, cambio que dirigirá su pensamiento hasta los años treinta:

“En lugar del idealismo ético de la etapa neokantiana aparece ahora un realismo fenomenológico, apoyado en el ideal de salud. El formalismo moral kantiano, la ética de la razón legisladora y el legalismo, deja paso a una ética gaya, de inspiración nietzscheana, donde no cabe el rigorismo, así como la vieja política, doctrinaria y formalista, es negada en nombre de una política objetiva, ajustada a la realidad de España y capaz de movilizar sus resortes más íntimos; una política veraz, que responda a problemas y que no tenga por objetivos reproducir fórmulas ideológicas o realizar cualesquiera valores consagrados, sino el aumento de la vitalidad nacional”<sup>334</sup>.

Frente a la etapa anterior de la Vieja Política, apuesta por una “*política objetiva y experimental*”<sup>335</sup>. La política práctica, donde está inscrita la política, es concebida como la vida en libertad para poner la vida social en forma. La política tiene que pasar de la mera representación en partidos políticos para convertirse en el incentivo que active la vida social. Todo ello bajo una condición que en *España invertebrada* tratará de forma sistemática: huir de toda idealidad. En “Vieja y nueva política” avanza esta idea fundamental cuando Ortega habla de *intuiciones de realidad* que van a orientar la vida civil. Aquí se dan dos influencias que convergen en el pensamiento orteguiano y que van a marcar las diferentes etapas de su producción filosófica. Por una parte, la fenomenología, y la otra, el peso de Nietzsche para determinar la cualidad y disposición vital ante la historia<sup>336</sup>. Sólo desde estas influencias podemos situar el significado de “Vieja y Nueva Política”, el “Prospecto” de la Liga de Educación Política y la misma Liga.

---

<sup>334</sup> CERESO, P.; *La voluntad de aventura*, págs: 37-38.

<sup>335</sup> CERESO, P.; “Experimentos de nueva España”, pág: 105.

<sup>336</sup> A continuación lo veremos de forma detallada a través de los artículos que escribió Ortega sobre la destitución de Unamuno en 1914 y que va a ser clave para analizar los años 20.



## - La Liga de Educación Política Española: claves para una renovación política y compromiso por la justicia

En “Vieja y nueva política” tenemos el primer compromiso público explícito de Ortega con su país. Entre 1914 y La Liga se marca un antes y un después porque se produce un anuncio de renovación de la política tradicional. De la teoría de la renovación a la práctica *en* la institución. Su trayectoria política se inicia aquí. Lo dice muy claramente: “*Los miembros de la Liga de Educación Política Española se hallan unidos por aquella fraternidad espiritual, indispensable a toda colaboración*”<sup>337</sup>. Aquí se sitúa el verdadero espíritu orteguiano. En *Meditaciones del Quijote* lo expresa claramente<sup>338</sup> por el estudio previo que hace sobre la comprensión, el amor y la cordialidad. Todos estos precedentes que van a conformar el sentido de su filosofía los va a aplicar con una absoluta coherencia a la política desde su noción de liberalismo.

Junto a los miembros de la Liga de Educación Política se define como liberal porque se consideraban “*libres de toda dogmática en el sentido más amplio de esta palabra y creemos en la posibilidad de formar un Estado social y político en el que sean una cosa misma la vida próspera de la Nación y el bienestar de todos y cada uno de los ciudadanos*”<sup>339</sup>. Tanto es así que llega a afirmar en el “Prospecto” que por liberalismo entiende “*aquella emoción radical, vivaz, siempre en la historia, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana*”<sup>340</sup>. Su visión es genuinamente práctica. Acción y compromiso solo pueden entenderse desde una tarea de justicia. Es en este momento donde política y justicia van de la mano. La política no es un fin, sino un medio para la consecución y acercamiento de la justicia. Ésta no puede venir solo del Estado. Esta creencia denota una confianza en las posibilidades del hombre, desde su compromiso y vitalidad, para afrontar la circunstancia y dar forma y sentido a nuestro vivir:

---

<sup>337</sup> “Liga de Educación Política Española”, *OCT07*, VII, pág: 330.

<sup>338</sup> “No me obliguéis a ser solo español si español solo significa para vosotros hombre de costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azucéis al fbero que va en mi con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia la colaboración”, *Meditaciones del Quijote*, *OCT04*, I, pág:787. “Vieja y nueva política” implica el intento de traducir en categorías políticas la empresa que se embarca con *Meditaciones del Quijote*. Ésta y *España invertebrada* son las únicas obras que compiten en importancia e influencia con *La rebelión de las masas*.

<sup>339</sup> “Liga de Educación Política Española”, *OCT07*, VII, pág: 330.

<sup>340</sup> “Prospecto de la Liga de Educación Política Española” *OCT04*, I, pág: 740.

“Abandonamos, pues, esta terminología escolástica en que se nos habla de lo accidental y de lo sustancial; es menester que traigamos la cuestión a su terreno propio, que es el de los medios y fines; los medios, es decir, las instituciones, y los fines, es decir, la justicia humana y la plenitud vital de la sociedad”<sup>341</sup>.

Las tres navegaciones que Cerezo describe en su artículo con sus diferentes compromisos con la sociedad española marcarán lo que será la trayectoria política de Ortega. Ante el dolor que siente por el destino de España, sólo le cabe implicación política y la escritura. Ésta será lo único que perviva antes y después de las sucesivas navegaciones. Su circunstancia le lleva a estas decisiones. Por ello, en la raíz de la política, de las instituciones y de los partidos tradicionales está la salud, el temple vital y la responsabilidad que la circunstancia va perfilando a lo largo de la vida. Así pues, la responsabilidad ante la historia es ineludible. Pero ¿de qué forma se afronta la historia? ¿A qué instancia y dialéctica acude Ortega para afrontar este desafío? Todo ello nos lleva a la segunda gran influencia sobre el pensador español en estos años y que va a preparar el período de madurez que recorrerá desde 1916 a 1928: Nietzsche<sup>342</sup>.

## **b) período de madurez (1917-1928)**

### **- La influencia de Nietzsche en el pensamiento de Ortega**

Antes de adentrarnos en esta etapa se requiere de un comentario para justificar el paso que se va a dar. 1913-1914 son dos años claves para comprender la obra de Ortega. En ellos destacábamos dos vías de influencia fundamentales. En primer lugar, la fenomenología que descubre el valor radical de la vida. Le posibilita reconducir su pensamiento hacia un mismo objetivo: dar sentido y razón de la vida desde las diferentes dimensiones que constituyen al ser humano. Ahora bien, hay otra influencia que no se ha destacado de forma suficiente en la hermenéutica orteguiana actual: Nietzsche.

---

<sup>341</sup> “Vieja y nueva política”, *OCT04*, I, pág: 728.

<sup>342</sup> Años cruciales para entender el alcance y la repercusión del pensamiento orteguiano porque asienta las bases de *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*.

Para entender el peso de Nietzsche en la obra de Ortega debemos remitirnos a dos obras importantes: *Ortega y sus fuentes germánicas* de Nelson Orringer y *Nietzsche en España* de Gonzalo Sobejano. Traemos a colación estos dos escritos porque resulta paradójico que en Gonzalo Sobejano encontremos afirmaciones como las siguientes en la relación de Ortega con la Generación del 14:

“ [...] en quien la influencia de Nietzsche es más extensa, intensa y trascendental. Tal influencia no ha pasado inadvertida. La razón vital, el perspectivismo, el aristocratismo ético-social –doctrinas fundamentales en Ortega- tienen tan evidente relación con el ideario de Nietzsche que pocos son los comentaristas del filósofo español que han dejado de consignarla”<sup>343</sup>.

En otras palabras, cuestiones claves del pensamiento orteguiano encuentran su base y fundamento en el autor del *Zarathustra*. Sobejano lo hace comparando textos con similitudes conceptuales, de contenido y estilísticas. En cambio, si esta presencia en Ortega está tan presente, llama la atención cómo un libro que analiza las fuentes germánicas de Ortega, Nietzsche no aparezca. Sólo hay que ir al índice y encontraremos nombres como el de Natorp, Cohen, Heidegger, Schapp, Simmel o Husserl, de sobre conocidos, y otros que lo son menos pero que influyeron directamente en Ortega como Lucka o Verwey fundamentales para construir la idea del amor, del noble y masa en el pensador español. Esto no implica una crítica a Orringer. Su contribución a la hermenéutica orteguina contemporánea es indiscutible. Es necesario ser conscientes de que todo filósofo se nutre de fuentes e influencias y Orringer las ha desarrollado de forma extraordinaria<sup>344</sup>. Pero hay influencias que son innegables y que deben estar presentes en los análisis y estudios del autor a desarrollar.

Ahora bien, considerando a Nietzsche como una de las presencias más destacables en Ortega, nos surge inmediatamente un problema cronológico y hermenéutico. Si situamos la influencia de Nietzsche en 1913-1914, ¿por qué damos el salto al período de madurez 1917-1928 y no la situamos en el período de mocedad donde corresponde a nivel cronológico? Este período está marcado por el peso de

---

<sup>343</sup> SOBEJANO, G.; *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid, 2004, pág: 527.

<sup>344</sup> Es más, al final de este capítulo Orringer tendrá una importancia central porque en su libro encontramos la génesis de conceptos como el de minoría o noble que analizaremos más adelante. Estos conceptos parecen políticos pero que en Ortega se transforman en modelos antropológicos, morales y éticos.

*España invertibrada*. Su influencia es decisiva para toda su producción de los años 20 y 30, para su compromiso político en la II República y para la redacción de *La rebelión de las masas*. Pues bien, sus fundamentos se encuentran en 1913 y 1914 y siempre con la presencia de Nietzsche como referencia. Esta es la razón de situar los escritos de los años de juventud junto con los de madurez para ver su similitud semántica, de estilo y contenido y así poder verlo como un mismo bloque.

Podemos decir que Ortega urbaniza el pensamiento de Nietzsche<sup>345</sup>. Y lo hace precisamente para explicar el fundamento y el mecanismo que genera y posibilita la sociedad. Pero en dicho mecanismo que se produce a partir de varias dialécticas, masa y minoría, ejemplaridad y docilidad, que se desarrolló en el capítulo 4, fijarán las condiciones de posibilidad para que se den situaciones de justicia y compromiso social. De esa dialéctica surgirán una serie de metáforas, de modelos antropológicos que afrontan la vida de un modo bien diferente. En ellas, en las superiores y las que se presentan como ejemplo para Ortega, que analizará de forma detallada en *La rebelión de las masas*, se comparte un sentido de la donación, de la superabundancia, del regalo y la gratuidad que surgen del amor. Este es el nexo entre justicia (lógica de la equivalencia) y amor (lógica de la sobreabundancia) que se da en Ortega y que se va a desarrollar teniendo tanta importancia para la política y para otros ámbitos que forman la experiencia humana. Por ello Ortega urbaniza a Nietzsche, ya que socializa aquellos elementos del pensador alemán que estaban aislados, en el hielo perpetuo de su soledad, y les da una salida social, antropológica y política<sup>346</sup>.

---

<sup>345</sup> Cfr. CONILL, J.; “Nietzsche y la filosofía española (Unamuno, Ortega, Zubiri)”, *Revista portuguesa de filosofía*, 57 (2001), pág: 122. Habermas sostiene en *Perfiles filosófico políticos* una tesis atrayente y curiosa. Afirma que toda la obra de Gadamer representa la *urbanización* del pensamiento heideggeriano. El autor de *Verdad y Método* posibilita que el pensamiento de Heidegger pase de un planteamiento rudo y tosco a un lenguaje civilizado para el conjunto de las ciencias humanas (*Perfiles filosóficos políticos*, Taurus, Madrid, 1987). Intérpretes de la obra de Paul Ricoeur sostienen algo similar. A juicio de Agustín Domingo, Ricoeur urbaniza a Levinas para posibilitar el pensar de todos los espacios de la ciudad (urbe) desde la filosofía. Todos los espacios de la ciudad pueden y deben ser pensados y urbanizados, habitados, acomodados o revisados para una nueva filosofía para la vida pública. Cfr. *El arte de poder no tener razón*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1990.

<sup>346</sup> Conviene recordar una descripción magnífica de Zweig del pensador alemán: “A veces permanece en cama días enteros: vómitos y espasmos gástricos que le hacen perder el sentido, las sienas le duelen, como si se las trepanasen, los ojos pierden casi totalmente la vista; pero nadie se aproxima a su lecho, nadie tiende su mano para poner una compresa en su frente, nadie hay que se preste a leerle en voz alta, a conversar con él, a reír con él. Esa habitación es siempre la misma. La población tiene nombres distintos: Sorrento, Turín, Venecia, Niza, Marienbad, pero la habitación es la misma: una habitación de alquiler, extraña, fría, de muebles descabalados; siempre la misma mesa de trabajo y el mismo lecho de dolor,

El pensamiento nietzscheano es uno de los logros más apasionantes y atrayentes que existen en el mundo de la filosofía. Pero también es de los más peligrosos y complejos. Por ello se requiere un ejercicio de traducción sin traicionar su sentido, para que la sociedad, por una parte, y el ámbito práctico y de la acción humana, por otra, puedan alimentarse de esta constelación del pensamiento. Nietzsche es el ejemplo más gráfico de la conexión ineludible entre filosofía y vida. Las circunstancias que vive un pensador son esenciales para definir el sentido de su pensamiento. La filosofía de Nietzsche aspira a la salud, a la potencia y la vitalidad de la que carecía en su vida personal. Su soledad determina la respuesta tan contundente hacia el mundo moderno, hacia las estructuras e instituciones que marcan la vida política y social:

“ [...] percibió los crujidos en los cimientos de la sociedad europea, nadie lanzó tan desesperadamente, en una época de autocomplacencia optimista, un grito a Europa, un grito a favor de la huida, de la huida hacia la honestidad, hacia la claridad, hacia la máxima libertad intelectual. Nadie sintió tan intensamente que una época había acabado y muerto, y que algo nuevo y violento tomaba cuerpo el núcleo de una crisis letal: sólo ahora lo sabemos con él. Esta crisis letal fue pensada y vivida previamente por él de una manera también letal: he ahí su grandeza, su heroísmo”<sup>347</sup>.

El mérito de Nietzsche está en intuirlo cuando los indicios no se manifestaban de forma clara y efectiva. Ortega comparte una característica esencial con Nietzsche: éste poseía una fina mirada y un olfato maduro para la observación de las cosas humanas. Podía poner al trasluz realidades que habían estado en la oscuridad durante siglos. Resulta memorable su análisis del resentimiento en la *Genealogía de la moral* o en otras

---

siempre también la misma soledad. En todos sus años de peregrinación no hay ni un solo descanso en un ambiente alegre y amable; nunca, durante la noche, se aprieta contra él el cuerpo desnudo y tibio de una mujer; nunca hay una aurora de gloria tras de sus miles y miles noches de trabajo y soledad. ¡Cuánto más absoluta es la soledad de Nietzsche que la de la pintoresca meseta de Sils-Maria, visitada ahora por los turistas, entre su lunch y su diner: la soledad de Nietzsche es de toda su vida, de todo su mundo!”

Si hay alguna duda al respecto, sobre cómo afrontó Nietzsche la vida y la relación con los otros y con el mundo de la cultura, Zweig insiste en el mismo retrato: “Cada nuevo libro le cuesta un amigo, cada obra le hace perder una nueva relación. Primero perdió a los filólogos, después vio alejarse a Wagner de su círculo espiritual y, por fin, a sus compañeros de juventud. Acaba por no encontrar editor en Alemania, el trabajo de veinte años, acumulado en un sótano; se ve obligado a recurrir a su propio dinero, que procede de lo poco que ha podido ahorrar o que le ha sido dado para que siguiera publicando sus obras. Pero no sólo no las compra nadie, sino que, incluso cuando Nietzsche las regala, nadie las lee. De la cuarta parte de *Zarathustra*, que imprime por su cuenta, sólo hace tirar cuarenta ejemplares y, entre los setenta millones de alemanes, sólo encuentra siete a quienes poder enviarles un ejemplar; porque Nietzsche que está ahora en el apogeo de su obra, es un ser desconocido por su época. Nadie le concede la menor confianza ni el menos crédito, ni le muestra agradecimiento”, *La lucha contra el demonio (Hölderlin, Kleist y Nietzsche)*, Acantilado, Barcelona, 2010, págs: 246 y 318. Trad. Joaquín Verdaguer.

<sup>347</sup> Ibid., pág: 334.

cuestiones que analizó y desarrolló con agudeza. Pero su forma de escribir sólo podía llegar a unos cuantos. Y todavía lo es. No todo el mundo está preparado para leer a Nietzsche. Su lenguaje, aunque magistralmente expresado, no es fácil de entender por sus implicaciones y por todo lo que el autor tiene en cuenta<sup>348</sup>.

Ortega, además de ser un gran observador que penetraba en las diferentes realidades humanas, pero sin ningún ápice de hielo, recordemos sus conversaciones con labriegos, toreros, caminantes... se sitúa en la plazuela pública española, en el periódico, en el Parlamento, en la Universidad. Muchas de las ideas de Nietzsche, Ortega las transforma y las lleva a la calle. Y como se mostró en el capítulo 4, desde un primer momento. Dos ejemplos muy gráficos. En primer lugar, su tercer artículo, “Glosas”<sup>349</sup>, publicado el 1 de diciembre de 1902 en *Vida Nueva*, habla, de forma breve pero muy claramente, de la impersonalidad que se identifica con lo colectivo y lo que huye de sí mismo, de la autenticidad de la que Ortega hablará más tarde a partir de su concepto de la vocación. En segundo lugar, Ortega publica en 1908 el primer artículo que hace referencia directa y expresa a Nietzsche: *El sobrehombre*. Ahí Ortega logra entender la aportación del pensador alemán a la historia de filosofía, considerándolo como un moralista, alguien que quiere implantar sobre la tierra un sentir universal, una concepción del mundo que acabe con todo aquello que provoca la decadencia de la vida y de la creación humana. Ortega ya capta a edad muy temprana el núcleo temático y original del pensador germano:

“Nietzsche nos fue necesario [...] Nietzsche nos hizo orgulloso [...] Nietzsche ha movido guerra vehementemente y sin tregua al problema más hondamente filosófico: la definición del hombre [...] No todo individuo por ser un yo, un sujeto, debe ser considerado como norma, sino aquellos individuos cuyo ánimo, cuya subjetividad pueda tener un valor objetivo para elevar un grado más, sobre los hasta aquí alcanzados, al tipo Hombre. El conjunto, pues, de virtudes culturales –no digamos ahora cuáles son éstas– cada vez más perfectas y potentes, es lo que Nietzsche llama humanidad, oponiendo al concepto extensivo y cuantitativo, que dan a esa palabra los altruistas, una noción cualitativa e intensa. Para Nietzsche vivir es más vivir, o de otro modo, vida es el

---

<sup>348</sup> : “No me entienden. No soy la boca para esos oídos. Sin duda he vivido demasiado tiempo en las montañas, y he escuchado demasiado tiempo a los arroyuelos y a los árboles: ahora les hablo como si también ellos fueran cabreros. Mi alma está empapada de placidez, radiante y sosegada como los montes por la mañana. Pero ellos piensan que yo soy frío como un bufón que usa de ironías siniestras. Me miran y se ríen; y, mientras ríen, me odian. En esa risa hay hielo”, *Así habló Zarathustra*, Alianza, Madrid, 2000, pág: 24. Trad. Andrés Sánchez Pascual.

<sup>349</sup> “Glosas”, *OCT04*, I, pág: 6.

nombre que damos a una serie de cualidades progresivas, al instinto de crecimiento, de perduración, de capitalización de fuerzas, de poder<sup>350</sup>.

Describe qué se puede extraer de Nietzsche. Unos años después lo hará de tal forma que marcará, junto con la fenomenología, un antes y un después en su obra. Una vez más serán los años 1913 y 1914 el punto de inflexión y la base para ese giro que lo llevará a la madurez de su pensamiento.

### - Socialismo y aristocracia

Dos artículos son los responsables y con fuertes resonancias nietzscheanas que implicarán el paso del socialismo político al socialismo aristocrático en dos artículos concretos: “Competencia” y “Socialismo y aristocracia”. En ambos se intuye una pérdida de confianza en Europa que se agranda con el comienzo de las hostilidades de la guerra europea. Si en su más temprana mocedad, Ortega creía que España era el problema y Europa la solución, ahora el planteamiento comienza a variar, a no estar tan claro. No es que España progrese hacia mejor<sup>351</sup>, pero nuestro país también pertenecía y pertenece al proyecto europeo. España es un proyecto que hay que hacer y llevarlo a cabo en el seno de un continente lleno de dudas, en crisis aunque en construcción:

“En la palabra europeización se cifra la vida de los hombres de treinta años. No existiendo España, tuvieron que fingirse una nacionalidad ideal donde conducir una existencia imaginaria. Tuvieron que elucubrar una patria ideológica, ya que pecados ajenos les habían arrebatado la real. Esta patria de aspiración ha sido el pensamiento de la europeización de España. España es el nombre de una cosa que hay que hacer, no solo de algo que hay que conversar ante la Corona, notablemente ávida de disciplinas. España es una cosa que hay que hacer. Y es una cosa muy difícil de hacer. Ya es difícil querer hacerla; pero, aún logrado esto, queda íntegra la suprema dificultad: saber hacerla”<sup>352</sup>.

Este texto implica un cambio crucial en Ortega. Si antes la política tenía que funcionar a través de lo que *debía ser*, ahora *se actúa*. No sólo en política sino en los demás ámbitos prácticos a partir del hacer para convertirse en un competente saber hacer. Y es aquí donde Nietzsche entra con fuerza, aunque no lo cite, está latiendo desde

---

<sup>350</sup> “El sobrehombre”, *OCT04*, I, págs: 176-179.

<sup>351</sup> Aunque Ortega ve ciertos cambios que le hacen ser más optimista en el período de 1914 a 1917, años después dicho optimismo se evapora con los acontecimientos que rodearon a la dictadura de Primo de Rivera.

<sup>352</sup> “Competencia”, *OCT04*, I, pág: 603.

el primer momento, ya que en este *saber hacer* Ortega tiene en mente la actuación de las minorías para llevar a cabo la nueva empresa de revitalización de la sociedad española y, especialmente, del español de a pie<sup>353</sup>. Para ello, se remite al socialismo exigiéndole una actitud que es extraña a la cosmovisión socialista: la creación de aristocracias. De lo que se trata es de que “*los valores aristocráticos se conviertan en valores sociales*”<sup>354</sup>. Pero aclara desde el primer momento su noción de aristocracia que se aleja de la concepción decimonónica como clase, sinónima de gran poder y status social. En *La rebelión de las masas*, que lo elaborará con todo detalle, sitúa la aristocracia como una noción moral, de exigencia personal, más allá de clases sociales y adineradas. En 1913, día después de publicar “Competencia”, sale a la luz, y paradójicamente un 1 de mayo, otro artículo que va a resultar crucial y que explica muy bien qué entiende Ortega por aristocracia. Es un artículo aclaratorio:

“Aristocracia quiere decir estado social donde influyen decisivamente los mejores. No se entienda, desde luego gobierno de los mejores, porque esto sería una manera muy pequeña de ver la cuestión. A mí no me importa que gobiernen, es decir, que no dispongan de medios violentos para imponerse. Lo que me importa es que, gobernando o no, las opiniones más acertadas, más nobles, más justas, más bellas adquieran el predominio que le corresponde en los corazones de los hombres. Para esto es necesario que haya tales opiniones, y para que las haya no existe otro procedimiento que suscitar, que hacer posibles hombres sabios, justos y de sentimientos delicados [...] Hoy no rigen en el mundo las aristocracias de sangre, las guerreras, ni las aristocracias del mito, los sacerdotes. Hoy rigen el mundo los capitalistas. La aristocracia actual consiste no en cualidades internas a los hombres, sino en un poder material anónimo, cuantitativo: el dinero [...] Volverán las clases, ¿quién lo duda? Pero no serán económicas, no se dividirán los hombres en ricos y pobres, pero sí en mejores o peores”<sup>355</sup>.

Aquí está la génesis de lo que va a estudiar durante años y va a transmitir por medio mundo. Toda su concepción de la aristocracia va a tener un efecto programático que va a traspasar sus obras más comentadas y polémicas por las cuales se ha hecho un hueco en la filosofía contemporánea:

“El aristocratismo de Ortega, arraigado en el de Nietzsche, adquiere aplicaciones trascendentales en tres esferas: la político-nacional de España invertebrada, la

---

<sup>353</sup> Aquí está la tesis fuerte que Ortega defenderá más tarde tanto en *España invertebrada* como en *La rebelión de las masas* y otros escritos: es un hecho ineludible la existencia de minorías y masas para la formación de toda sociedad. Sin esta relación el hecho social sería impensable.

<sup>354</sup> MOLINUEVO, J.L.; “La crisis del socialismo ético en Ortega” en *Política y sociedad en Ortega y Gasset (Vieja y nueva política)*, Anthropos, Barcelona, 1997, pág: 40.

<sup>355</sup> “Socialismo y aristocracia”, *OCT04*, I, págs: 622-623.



individual-paradigmática de Mirebeau o el político y la social de La rebelión de las masas<sup>356</sup>.

A partir de este momento comienza a distanciarse de los partidos políticos, incluido el socialista, para embarcarse en una nueva empresa como es la Liga de Educación Política que puede identificarse como la plataforma que tiene como objetivo la formación de minorías intelectuales que no pretenden llegar al poder ejecutivo, sino que más bien sirven de guía y orientación. Se produce el paso de la renovación política a la práctica institucional, de la teoría a la praxis.

Estas minorías estarán formadas por hombres “*sabios, justos y de sentimientos delicados*”. Las razones que aduce Ortega van más allá de clases sociales, de ricos y pobres, porque apunta desde el principio a una cuestión moral, de calidad e integridad humana. Se trata que en la sociedad predominen las mejores ideas y sentimientos. Va contra la vulgarización de la vida personal y social. El aristocratismo orteguiano se sitúa en el nivel ético. No da lo mismo que predomine cualquier idea, sino la mejor, la más justa, la que sea capaz de vertebrar la sociedad. Para ello se necesita que existan espacios en los que se escuche la voz de lo mejores. Que no sean sólo silenciadas o acalladas, ni ignoradas, sino que se escuchen por los beneficios que puede aportar al conjunto de la vida económica, política y social. Pero ¿a partir de qué momento Ortega se adentra y está convencido de esta tarea? La razón es paradójica y la encontramos en su respuesta y defensa de uno de sus mayores oponentes, su modelo antitético que dio sentido a su juventud: Don Miguel de Unamuno.

#### **- Nietzsche, Unamuno y el origen de la dialéctica minoría y masa: hacia la nobleza cordial**

En los meses de septiembre y octubre de 1914 se produce la destitución de Unamuno como rector de la Universidad de Salamanca. Este hecho fue una oportunidad para Ortega para expresar el verdadero mal de España. En su diagnóstico y lectura de lo acontecido presenta lo que van a ser sus tesis y principios que va a desarrollar en *España invertebrada* y que están revestidos con un ropaje nietzscheano fuera de toda

---

<sup>356</sup> SOBEJANO, G.; *Nietzsche en España*, pág: 552.

duda. Lo curioso es que lo presenta para defender a una figura con la que no comparte su visión filosófica ni de país. La juventud de Ortega estuvo, en parte, marcada por este enfrentamiento. Unamuno representaba el alejamiento consciente de Europa. Ortega cree en las posibilidades de la cultura, la ciencia y la razón ilustradas. De ahí que viajara a Alemania en búsqueda de una formación que en España no encuentra ni existe. Y todo ello lo encarna Europa por los cuatro costados. Europa es el continente de la esperanza y de la posibilidad de regeneración de su patria. Unamuno, por su parte, se aleja de este optimismo. Estas diferencias representarán un choque de trenes entre dos personalidades que marcarán la historia más reciente de nuestro país<sup>357</sup>. Vicente Cacho Viu reflejó muy bien esta diferencia:

“Hay zonas de fricción que eran realmente insalvables, porque se corresponden con la sustancia misma de sus respectivas disciplinas de exaltación brindadas al país. Otros muchos puntos conflictivos obedecen más bien a la disparidad de temperamentos intelectuales. Como consecuencia de esa sostenida lucha, los dos parecen erizarse, en una serie de encrespamientos inducidos, hasta multiplicar los equívocos que distancian aún más su pensamiento público. Unamuno hace avanzar habitualmente su discurso mediante la apasionada afirmación de los contrarios, más atenido a reflejar sus estados de ánimo inmediatos que a la superación lógica de sus afirmaciones previas. Ortega procede, en cambio, kantianamente, por exclusiones, por podas, magnificando las parcelas elegidas como más prometedoras. A la voluntad de la claridad y el énfasis comunicativo de Ortega, opone Unamuno el juego cambiado del contrapunto y la capacidad de sugerencia. La descalificación de las estrategias discursivas del contrincante es un recurso del que ambos se sirven de continuo: Unamuno denuncia machaconamente la ‘pedantería’ de Ortega y sus seguidores, y Ortega pone de manifiesto el ‘energumenismo’ de Unamuno, cuyo empleo reiterado de la expresión paradójica le parece la ‘forma máxima de la descortesía’ [...] No son dos personas las que se enfrentan, sino dos morales colectivas antitéticas, cuyos valedores respectivos aprecian la valía y temen la influencia de su contrincante sobre la conciencia del país”<sup>358</sup>.

Dos estilos y personalidades que difieren en los medios y en los fines. Dos figuras que son imitadas y seguidas. Dos referentes de dos generaciones cruciales como son la del 98 y la del 14. Dos figuras que a partir de 1908 y 1909 se distancian casi de forma definitiva. Pero la destitución de Unamuno no los acerca, sino que produce que Ortega saque lo mejor de sí mismo y que sitúe a Unamuno en un lugar destacado e ilustre ante todos los españoles. Dos aspectos son los que desarrolla y serán

---

<sup>357</sup> Para introducirse en esta tema pueden consultarse varios libros: *Cartas de un joven español*, El Arquero, Madrid, 1983. Ed. a cargo de Soledad Ortega; *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, El Arquero, Madrid 1987. Ed. a cargo de Laureano Robles; ÁLVAREZ GÓMEZ, M; *Ortega-Unamuno, la búsqueda azarosa de la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

<sup>358</sup> CACHO VIU, V.; *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, págs: 142-143, 147.

fundamentales para poder entender el lugar y el peso de Ortega en la historia de la filosofía.

En primer lugar, y es algo sorprendente por su rabiosa actualidad, critica que la dirección de la vida española esté en manos de políticos y financieros dejando de lado a la mayoría de los ciudadanos en las decisiones importantes. Y Unamuno fue destituido por una decisión arbitraria, procedente de la política que no entiende la grandeza y la inmensidad de un intelectual como el pensador vasco:

“Unamuno, como de sí mismo decía, Campoamor, es un fugitivo de todos los ejércitos. Esto será bueno o será malo, pero tiene en el caso actual la ventaja de que si ahora, según debemos, formamos el cuadro en torno suyo, resultará patente que no defendemos credos particulares, sino el uso genérico de la inteligencia. Se obstinan en asumir de un modo exclusivo la dirección de nuestra raza los políticos y los grandes núcleos financieros. Los productores, los obreros y los intelectuales son sistemáticamente alejados de la acción pública. Se aprovecha toda ocasión para desatenderlos y humillarlos. ¿Será el hecho presente un golpe que se quiere dar por la política al pensamiento?”<sup>359</sup>.

Estas palabras escritas hace 100 años, resuenan hoy proféticas. Describen nuestras miserias y el alejamiento entre la política y la ciudadanía, los partidos y la calle. Es curioso que hable de políticos y financieros. Hoy son las dos profesiones más denostadas y peor valoradas. Pero lo importante es el apoyo a Unamuno. No en sus ideas<sup>360</sup>, sino por el hecho de su condición de intelectual, de la importancia y de la riqueza de sus ideas para el país. Ortega criticará la falta de miras y de sensibilidad para captar lo excelso, lo ilustre e ínclito en un país donde predomina la vulgaridad.

En segundo lugar, lo que Ortega llama nobleza cordial<sup>361</sup>. Introduce el respeto y la tolerancia. Se convertirán en núcleos temáticos de todo su pensamiento. Por ello su centralidad e importancia. Y lo hace curiosamente desde la defensa de alguien que no piensa como él. Aquí está la enseñanza de Ortega, aquello que podemos recuperar para las generaciones jóvenes y que hoy se olvida. Sólo se tolera a aquel que piensa como

---

<sup>359</sup> “La guerra y la destitución de Unamuno”, *OCT04*, I, pág: 659.

<sup>360</sup> “Personalmente no me unen al señor Unamuno más que polémicas agrias y, a veces, violentas. Se trata de que España tiene muy pocos hombres adecuados en el lugar adecuado. Y no habrá ningún patriota dispuesto a que por un necio capricho, ignore de quién, le falte uno más”: “La destitución de Unamuno”, *OCT04*, I, pág:663.

<sup>361</sup> El concepto “cordial” se analizará en el capítulo 6 para profundizar la concepción orteguiana del amor.

nosotros. Quien no entra en nuestros esquemas pierde toda dignidad y reconocimiento. Esta lección debería estar en los frontispicios de todas las familias y de los centros educativos. Espacios donde se va construyendo el carácter y la vida de las personas. Leer a Ortega en los siguientes términos nos ayuda a seguir creyendo en la maravillosa tarea de la libertad y la responsabilidad ante mi prójimo:

“Un hombre honrado no puede ver sin encenderse de indignación que ante su presencia se atropelle a un prójimo que conduce una vida limpia y perfecta, trabajadora y ascética, exento del poder defensivo que el dinero proporciona y sin el ofensivo que las actas de diputado o los fusiles de la guardia civil. Si además de estas cualidades posee el ofendido la de ser Unamuno, abandonarlo equivaldría a revelar una perversión de los instintos. Porque es perversión cordial presenciar, mano sobre mano, sin sentirse movido a enérgica intervención, cómo un valor inferior, un no valor, osa atentar contra un valor superior. Un pueblo donde esto acontezca va próximo a la muerte: triunfará en él una selección inversa y los peores aniquilarán a los buenos y mejores”<sup>362</sup>.

Ortega está apuntando a la necesidad de la honradez, de no quedar mudos ante las injusticias. Que quien tenga algo que decir, con sentido y perspectiva, que lo diga, para ser escuchado y tenido en cuenta. Es un llamamiento a la humildad porque ésta necesita de la voz del otro. Es el convencimiento de que no podemos con todo, que nos necesitamos, que estamos a la intemperie y requerimos de calidez, de cordialidad. Por otra parte, está denunciando la manía, convertida en costumbre y vicio nacional, de prescindir y silenciar de los mejores. Y es precisamente aquí, en este punto, siendo el tercer tema a destacar, donde aparece el origen y el por qué de la dialéctica entre masa y minoría pero lo hace en 1914 con otra terminología. Habla de perversión de los instintos, de valorar lo inferior en detrimento de lo mejor, de lo superior. Categorías posteriores como el hombre selecto, el noble o el aristócrata procede de aquí. Cita la fuente que le ayuda a argumentar esta visión de la sociedad y del hombre:

“La destitución de Unamuno, señores, no es sino un caso más de un proceso viejísimo al hilo del cual podría reconstruirse la historia de nuestra decadencia. Un ilustre filólogo alemán, Otto Seeck, compuso un libro titulado *Historia de la caída del mundo antiguo*, que hizo no poco ruido siete u ocho años ha. Estudia en esta obra el mecanismo morbo, deletéreo que dio en tierra con el edificio colosal del grande Imperio Romano. Y hay en ella un capítulo donde se expone el proceso central de esa mecánica mortífera a que con sublime acierto ha puesto el autor este título trágico: ‘La destrucción de los mejores, la aniquilamiento de los mejores’”<sup>363</sup>.

---

<sup>362</sup> Ibid., págs: 662-663.

<sup>363</sup> “En defensa de Unamuno”, *OCT07*, VII, pág: 390.

Más adelante aplicará esta dialéctica a aquellos que han hecho posible la destitución de Unamuno que encarnan las prácticas cívicas, éticas y sociales de la mayoría del país y que hay que extirpar mediante un cambio en la capacidad de estimación y valoración. Saber apreciar la necesidad y urgencia de que los mejores tengan presencia y voz en los diferentes ámbitos de la sociedad:

“ [...] tenemos infeccionada la facultad suprema del espíritu: la sensibilidad de los valores. Orden real y de valoración: cuando hemos ordenado las cosas según lo que son, cuando las sabemos –sometemos todo ese material a una estructura de valores. Como no podemos abrir los ojos sin que algo se marque en ellos nuestro corazón reacciona asimismo –pone lo uno antes que lo otro, lo prefiere- llevamos en el pecho una máquina de preferir. Y así como hay la enfermedad de ver lo rojo gris, hay la de que puestos entre dos valores subvertimos su proporción verdadera. Hay un odio a lo mejor por ser mejor y una simpatía hacia lo abyecto. Esta es la perversión de los instintos valoradores. ¿Es que ocurre esto a la raza española? ¿Cómo tolera si no...? ¿Cómo se encuentra el inferior apoyo siempre contra el egregio? Hay que restaurar la nobleza cordial”<sup>364</sup>.

La perversión valorativa es la causa de los males de España y también de Europa posteriormente. Como veremos más adelante, y en concreto en el “Prólogo” de *España invertida*, el continente ya no desea nada, no desea mejorar, no atisba en sus horizontes metas por las que darse en cuerpo y alma. Europa es un gigante con pies de barro como la historia nos enseñó años más tarde. Un año más tarde, en uno de esos artículos que marcarán época, “¡Libertad, divino tesoro!” recupera otra vez la idea de la perversión de la sensibilidad a través de la frivolidad. Este sentir nos lleva a la enfermedad espiritual más grave y con mayores consecuencias: la falta de jerarquía en los valores afectivos<sup>365</sup>. Toda esta temática que recupera, como se ha mostrado, de los artículos que escribe a raíz de la destitución de Unamuno, la amplía y justifica desde la aportación y el peso de Nietzsche: “*Hay algo que es el más delicado de todos los progresos, el más real y profundo, el que garantiza el resto de los avances: me refiero a lo que Nietzsche llamaba pathos de la distancia, la sensibilidad para la distancia que debe haber entre hombre y hombre*”<sup>366</sup>. Así pues, Nietzsche le ayuda a entender este mecanismo histórico y social que determina la cualidad y talla moral de un pueblo, de un colectivo o de una persona. Esta visión la va a aplicar en sus artículos que se han considerado estrictamente políticos pero que van más allá de la política como se viene demostrando. Se produce la valoración de estimar lo vulgar en lugar de la vitalidad y la

---

<sup>364</sup> Ibid., pág: 394.

<sup>365</sup> “¡Libertad, divino tesoro!”, *OCT04*, I, pág: 891.

<sup>366</sup> Ibid., pág: 891.

potencia de la creación que el mejor lleva consigo. Pero este hecho que es antiquísimo, como nos ha recordado, va más allá de la política. Ésta deberá impregnarse de esta dialéctica para no caer en dicha tergiversación. En alguno de sus artículos llamados *políticos* lo recuerda y lo hará volviendo a la figura de Nietzsche para fundamentar el plebeyismo que se presenta como una degeneración de los corazones:

“A Nietzsche debemos el descubrimiento del mecanismo que funciona en la conciencia pública degenerada: le llamé *Ressentiment*. Cuando un hombre se siente a sí mismo inferior por carecer de cualidades, inteligencia o valor o elegancia, procura indirectamente afirmarse ante su propia vista negando la excelencia de esas cualidades [...] El resentido va más allá: odia la madurez y prefiere lo agraz. Es la total inversión de los valores: lo superior precisamente por serlo padece una *capitis diminutio* y en su lugar triunfa lo inferior [...] Vivimos rodeados de gentes que no se estiman a sí mismas, y casi siempre con razón. Quisieran los tales que a toda prisa fuese decretada la igualdad entre los hombres; la igualdad ante la ley no basta: ambicionan la declaración de que todos los hombres somos iguales en talento, sensibilidad, delicadez y altura cordial [...] Periodistas, profesores y políticos sin talento componen el Estado mayor de la envidia, que, como dice Quevedo, va tan flaca y amarilla porque muere y no come. Lo que hoy llamamos opinión pública y democracia no es en grande parte sino la purulenta secreción de esas almas rencorosas”<sup>367</sup>.

Ortega es claro. No ataca el sistema democrático como tal. Todo lo contrario. Muchos intérpretes han defendido que Ortega es un autor elitista y cercano al fascismo por sus críticas a la democracia. Pero sus razones apuntan a una realidad bien distinta. La mediocridad y vulgaridad insertada en el seno mismo de la democracia es aquello que puede destruir a la misma democracia. Para fortalecerla se requiere lo que dice Ortega, “*talento, sensibilidad, delicadez y altura cordial*”. Se necesita responsabilidad, implicación y que las voces más ilustres sean las que funcionen de guía y orientación. Como se mostrará más adelante, aquí no se habla de dirección ni guía política, sino de inspiración y modelo a seguir. La cuestión está, y aquí viene la ceguera de muchos intérpretes, que la misma esencia de la democracia está en la dialéctica misma de docilidad y ejemplaridad<sup>368</sup> que comienza a atisbarse en los textos orteguianos sobre

---

<sup>367</sup> “Democracia morbosa”, *OCT04*, II, pág: 274-275.

<sup>368</sup> “El elemento sobre el que interviene la minoría egregia es la masa. Minoría y masa articuladas por ese mecanismo de la ejemplaridad y de la docilidad forman el presupuesto estructural para la existencia de una sociedad. A partir de este principio estructural, Ortega se pone la cuestión de la democracia. Sin estar previamente constituida una sociedad es vano proponerse un proyecto democrático. La democracia, como la política, es una forma instrumental y adjetiva de la vida social. Aún más, para Ortega, la cuestión de la democracia se pone como soporte del mecanismo creador de toda sociedad: en la ejemplaridad de unos, articulada en la docilidad de otros muchos. Por ello, el concepto de democracia de Ortega no podrá ser uno cualquiera sino aquel que deriva de su concepción de sociedad como estructura cualitativa y

Unamuno y que en *España invertebrada* presentará para explicar el origen de la sociedad, que ya se mostró en el capítulo 4, y desarrollará posteriormente en *La rebelión de las masas*.

Lo destacable en Ortega es que en todos sus planteamientos políticos no sitúa a la política como centro de su pensamiento. Va a depender de la actitud ante la vida. Es ésta quien determina a la política y lo hace a través de categorías y modelos antropológicos que se derivan de la dialéctica docilidad-ejemplaridad. Esto por una parte, y por otra está cómo esas categorías o modelos antropológicos llevan a una concepción de la alteridad, a una vocación de servicio y de amor respecto a las necesidades y urgencias de la circunstancia y de mis prójimos. Un concepto que se deriva de los mejores, de lo egregio, es el de nobleza. Los nobles se han identificado con una clase pudiente, diferenciada del resto con privilegios y herencias que les hacía destacar en relación con las otras clases sociales. Los nobles tenían el poder para disponer de la voluntad de otros. Detrás de toda nobleza histórica encontramos servidumbre e insumisión. Sin embargo, Ortega nunca habla desde los intereses de clase, poder y situación económica y social. Estas nociones se revisten y se fundamentan con un cariz ético y moral, de exigencia personal para con los demás. Ortega va a optar en este enfoque desde los textos de 1914 sobre Unamuno. Ahí cita a Hebbel para definir la nobleza, no de forma histórica, sino ya desde su planteamiento que desarrollará en su obra: “*El héroe es el que vive para los demás*”<sup>369</sup>. Lo egregio, el mejor, el noble, el aristócrata o el hombre selecto que tendrán una presencia sistemática a partir de *España invertebrada* y que, a continuación, mostraremos adquieren un alcance distinto y peculiar. La vida es vida si se comparte. Y Ortega concibió su vida de este modo como un ejemplo y testimonio de donación y gratuidad. ¿Es toda esta perspectiva a la que se refería Zambrano cuando definía el pensamiento orteguiano desde una dimensión caritativa? Este es uno de los propósitos de este trabajo: seguir la estela de la condición amorosa y caritativa en el conjunto de su obra y analizar cómo

---

jerárquica, el cual estaría aparentemente en contraposición al concepto vulgar de democracia como estructura social, cuantitativa e igualitaria”, HERRERO, J.; “La democracia en Ortega”, *Arbor*, nº 431, 1981, pág: 12.

<sup>369</sup> “En defensa de Unamuno”, *OCT07*, VII, pág: 395.

afecta a otros conceptos como la justicia, el derecho y la política a la luz de la razón histórica. Esto es lo que tenemos que analizar y recorrer.

### **- Ortega y su presencia en la vida política**

Estamos ante un pensador que tiene la capacidad de leer la realidad de tal forma que su visión vuelve a nosotros constantemente. Estamos ante intempestivo como Nietzsche, que nos “*exige más que nos corrobora y confirma, nos refuta más que nos halaga. La del clásico es siempre una actualidad intempestiva. Ortega es nuestro gran clásico intempestivo*”<sup>370</sup>. Por ello se torna necesario acudir a su contexto histórico para entender el significado de su obra, desde 1917 hasta 1923, finales de la Primera Guerra Mundial e inicio de la Dictadura de Primo de Rivera. Se dan acontecimientos claves en la biografía de Ortega que ayudan a comprender sus planteamientos. Recordemos que no se cansará de repetir que su filosofía es circunstancial y dicha circunstancia es su país, sus problemas y sus gentes. José Luis Abellán sintetiza muy bien este período crucial de la historia contemporánea de España:

“ [...] la situación internacional había cambiado radicalmente, con las naturales repercusiones en nuestro país. En 1912 había estallado el conflicto balcánico, precedente de la Primera Guerra Mundial (1914-1918). España se divide en aliadófilos y germanófilos (que en general corresponden a izquierdas y derechas, respectivamente), y debido a la neutralidad que mantiene en el conflicto se convierte en exportadora, a veces hasta de productos industriales. Hay una cierta prosperidad económica, que se nota sobre todo en el incremento de la industria siderúrgica. La situación financiera es buena, pero los precios suben y las protestas obreras se repiten, hasta culminar en la huelga general revolucionaria de 1917. Los partidos políticos se dividen y las Juntas de Defensa Militar obligan a dimitir a los liberales. La guerra de Marruecos va de mal en peor, con los desastres de Annual y del monte Arruit, lo que llevará en 1923 a la toma del poder por el general Primo de Rivera”<sup>371</sup>.

En este período de 10 años, España y Europa viven acontecimientos históricos que van a marcar el destino, el sentido y la trayectoria del siglo XX. Además, en estos años se produce la consolidación de Ortega en el panorama cultural e intelectual español y a finales de la década de los 20 su influencia y presencia en Europa es indiscutible. Coincidiendo con esta evolución deja de considerar a España como el único problema,

---

<sup>370</sup> SÁNCHEZ CÁMARA, I.; “De la rebelión a la degradación de las masas”, *Revista de Occidente*, nº 241, mayo 2001, pág: 71.

<sup>371</sup> ABELLÁN, J.L.; *Ortega y Gasset y el origen de la transición democrática*, págs: 64-65.



que lo es y lo tendrá para él hasta su muerte, y traslada su mirada a Europa. ¿Y por qué si no el prólogo de *España invertebrada* no sólo habla de España sino que centra su diagnóstico a otro enfermo mucho mayor y complejo como es Europa? En 1917 y 1918 España vivía los últimos impulsos de la Restauración. Como comenta Abellán, y coincidiendo con el segundo Gabinete de Romanones, el país tuvo que afrontar el encarecimiento de la vida y de todos los productos básicos como consecuencia del conflicto mundial. A raíz de esta situación se encarnó el descontento ciudadano y social en la calle con motines, huelgas y manifestaciones. De toda esta crisis y estallido social se produce un enfrentamiento entre el gobierno y las Juntas de Defensa. Y aquí se produce una vez más uno de los síntomas por los que España padece una crisis perpetua. Son los militares y no los políticos los que quieren hacer política. Su artículo de 1913 “Competencia” adquiere más relevancia si cabe. La cuestión es que en todos los ámbitos políticos y sociales estén las personas competentes y facultadas para ello. Uno de los síntomas del fenómeno de la rebelión de las masas se sitúa en este punto, en la ausencia de los mejores, de los más preparados a la hora de dirigir los asuntos clave de la existencia humana.

Tras la destitución de Romanones y la protesta de las Juntas militares al Gobierno, Maura se hace con el poder y su primera decisión es convocar elecciones pero los mauristas, y contra pronóstico, se quedaron muy lejos de la mayoría y del Gobierno. En las grandes capitales como Madrid, Barcelona y Valencia triunfaron las izquierdas. Pero en la configuración del nuevo mapa político en el Congreso, ocupa el poder Sánchez Toca, político conservador y gran conocedor de la historia. Por la convulsión y la diversidad de acontecimientos que acontecían todos los años, en Barcelona la situación se agravó a través de atentados y muertes tanto de empresarios-patronos como de obreros. Repárese, por un momento, el ambiente político que reinaba en España. Desde el gobierno liberal de Sagasta del período 1901-1902 hasta la dictadura militar de Primo de Rivera transcurren 30 años. Sin embargo, en esas tres décadas se suceden 17 gobiernos diferentes. Las causas de esta variabilidad son varias, pero hay una que destaca y es que murieron asesinados dirigentes de la primera línea política. Eduardo Dato, conservador que gobernó en los períodos que van de 1913-1915, 1917 y 1920-1921, murió acribillado, precisamente, el 8 de marzo de 1921 a manos de

los sindicalistas en la plaza de la Independencia junto a la Puerta de Alcalá. Zonas de Madrid que Ortega frecuentaba con gran asiduidad.

Todo estos acontecimientos se fueron implantando en la sociedad española como un síntoma de normalidad más. La vida política de los españoles estaba siempre *alterada* sin dejar espacio a los temas importantes. Hasta que en septiembre de 1923 la situación en Barcelona se convirtió en insostenible. Tanto es así que por incapacidad de los políticos de turno, varios coroneles visitaron al General Miguel Primo de Rivera para informarle de la gravedad y tomar cartas en el asunto. El gobierno liberal de García Prieto y el conservador de Sánchez Guerra fueron los últimos en gestionar la ineficacia política y falta de ética que reinaba en el país. Todo aquello era el contexto y la situación más propicia para una revolución o una dictadura militar. Y así fue. El 13 de septiembre de 1923, ante la pasividad y la falta de autoridad del Gobierno de García Prieto, Miguel Primo de Rivera, Capitán General en Cataluña, declara unilateralmente el estado de guerra. La justificación del golpe por parte del General se mueve en un análisis a la historia de España de los últimos 30 años desde la catástrofe del 98 porque se debía *“libertar a la Patria de los profesionales de la política, de los hombres que, por una u otra razón, nos ofrecen el cuadro de desdichas e inmoralidades que empezaron en el año 1898 y amenazaron a España con un fin próximo, trágico y deshonoroso”*<sup>372</sup>.

En todo este contexto, Ortega muestra una actitud bivalente. Por un lado, hace gala de un optimismo moderado a raíz de las consecuencias ante el nuevo escenario que se abre tras la Primera Guerra Mundial. Los textos de 1918 destilan confianza calificando el momento como decisivo. Habla de justicia y paz desde una nueva sensibilidad que se sitúa en el corazón de las personas, clave *“para que una nueva Edad aparezca y un nuevo mundo se presente, basta con que el corazón del hombre, brevemente de venas azules, se incline un poco más acá o un poco más allá del horizonte, basta con que se incline a preferir la fuerza a la justicia o la justicia a la fuerza”*<sup>373</sup>. Comenta la necesidad de la sensibilidad para cambiar la *“la faz del mundo”*<sup>374</sup>. Una

---

<sup>372</sup> TERRERO, J.- REGLÁ, J.; *Historia de España*, pág: 363.

<sup>373</sup> “Brindis en la fiesta del Armisticio”, *OCT05*, III, pág: 153.

<sup>374</sup> *Ibid.*, pág: 153.

sensibilidad que es capaz de fundar nuevos usos del derecho. Un derecho que depende de un compromiso por la justicia que determina y posibilita la acción de la política. Por ello en una parte importante de los textos de Ortega se señala, de forma muy kantiana, las condiciones de posibilidad de la misma actividad política que se sitúa más allá de la misma.

Esas ansias de hallar nuevos caminos con los que entender la experiencia humana se trunca cuando analiza la situación de España. De la ilusión y la emoción idealista pasa al pesimismo y a un agudo escepticismo. Los artículos de 1919 y 1920 tratan la crítica a los gobiernos y partidos políticos conservadores como los de Maura y Romanones. También afea la actitud de la Monarquía en apoyarlos y así seguir con la agonía y decadencia española de más de tres siglos. Artículos como “Un problema de organización española”, “El problema agrario andaluz”, “Ni revolución ni represión”, “Un parlamento industrial”, “Tartufo y compañía”, “Tartufo, chafado”, “La política inmediata” o “De un error y su causa”<sup>375</sup> versan sobre esta crítica y malestar pero va introduciendo lo que considera como una posible solución al problema español. Tiene que producirse un verdadero cambio de usos y de personas<sup>376</sup> y será posible a través del liberalismo<sup>377</sup> que desarrollaremos cuando llegamos al segundo período que se iniciará con *La rebelión de las masas*. Todo este contexto es el que vivió a la hora de redactar *España invertebrada*, en esta situación ideó escribir un escrito breve que se convertiría en una de las cumbres de su filosofía. Pero antes de adentrarse en lo que aporta esta obra a la justicia y a la política, es necesario mostrar de forma breve lo que Ortega inicia en estos años y es su periplo editorial y es una de las pruebas de su heroicidad, de su cordialidad hacia sus conciudadanos, mostrando que la vida hay que darla para que los

---

<sup>375</sup> Todos ellos se encuentran en el volumen III de las Obras Completas de la edición de Taurus.

<sup>376</sup> “No decimos, porque fuera insincero, que sea fácil de manejar políticamente la España de nuestros días. Pero más allá de las disociaciones de opinión que son patentes, más allá de las enemistades de grupo, existe hoy en nuestro pueblo un vasto afán de reforma y mejoría, de cambio en los usos y en las personas”, “De un error y su causa”, *OCT05*, III, pág. 237.

<sup>377</sup> “Al fracaso secular de las derechas españolas en la empresa de hacer un pueblo, tiene que responder el liberalismo con un ideal constructor más y más amplio, más amigo de la vida y más suscitar de entusiasmos. Creemos, pues, que en la batalla iniciada sobre la energía y la perseverancia, deberían hacer gala las izquierdas de serenidad, de reflexión y de talento gubernamental. Preparen durante la lucha la futura gobernación y demuestren al país que si combaten sañudamente es por algo que lo merece: por una patria donde se respire libertad y justicia, eficacia y buen humor”, “Al entrar en liza”, *OCT05*, III, págs: 246-247.

otros sean mejores de lo que son. Este es el gran legado y enseñanza principal de Ortega.

### **- El legado cultural y editorial orteguiano**

Todo ello se dio por la insistencia de hacer público, conocido y accesible al español de a pie todo aquello que se cocía en Europa y en el mundo. Esta intención tenía un objetivo muy claro que se dio en toda su obra: la ampliación del horizonte y de la perspectiva de cada español. Son muchos los caminos y vías para conseguirlo. En 1915 funda la revista *España* en la que colaboraban nombres tan ilustres como Baroja, Azorín, Machado, Pérez de Ayala o Maeztu<sup>378</sup>. Unos años más tarde y tras la sublevación de los militares que formaron las Juntas de Defensa de 1917 funda con Nicolás de Urgoiti el diario *El Sol* que representará un progreso en la historia de la prensa española por su orientación tanto democrática como liberal<sup>379</sup>. En los años 20 Ortega realizará dos empresas que lo acabarán de consolidar en el mundo cultural, no sólo español, sino europeo e iberoamericano, y que marcarán gran parte del destino de la traducción en España: la creación de *Revista de Occidente* y la Editorial *Calpe*.

El objetivo de *Revista de Occidente* se centraba en un afán por conocer y vislumbrar qué pasos estaba dando el mundo, hacia donde se dirigía y todavía hoy se mantiene dicho propósito para posibilitar la modernización y la formación de España a partir de una preocupación por todas las manifestaciones de la cultura, desde las vanguardias estéticas a los descubrimientos de la Física teórica. La revista respondía y nacía con “*un estado de ánimo de alegría, sosiego, meditación, curiosidad y disponibilidad completa frente a todas las manifestaciones de la cultura*”<sup>380</sup>. Así pues, con el nacimiento de la revista, uno de los mayores proyectos culturales y editoriales que se ha dado en España, nacía una manifestación de plenitud, de apertura y de cosmopolitismo.

---

<sup>378</sup> LUZURIAGA, L.; “Las fundaciones de Ortega y Gasset” en *Homenaje a Ortega y Gasset*, Instituto de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación, Caracas, 1958, págs: 36-37.

<sup>379</sup> *Ibid.*, págs: 40-41.

<sup>380</sup> MÁRQUEZ, M.; “Revista de Occidente, 1923-2005. Unos apuntes sobre su historia” en *Ortega en circunstancia*, Javier San Martín y José Lasaga (eds.), Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pág: 104.

La *Revista* pasó por varias etapas. La más destacada fue la primera que cubre los años de 1923 hasta 1936. En este período aparecen ensayos y traducciones sobre Russell, Whitehead, Einstein, Bergson, Husserl, Simmel, Schrödinger, Freud, Jung; cuentos y críticas literarias de Kafka, V. Wolf o Faulkner o poemas de Rilke o Valery. Sin olvidar los trabajos de Zubiri, Zambrano, Chacel, D'Ors, Gaos y poetas de la talla de Salinas, Lorca o Guillén, y gran parte de ello auspiciado y dirigido por Ortega<sup>381</sup>. ¿Podemos imaginarnos hoy una revista no sólo española sino europea o incluso americana que tenga la capacidad y el poder de reunir nombres tan importantes y destacados? No debemos olvidar otras épocas de la *Revista* en los años 60 cuando retorna a manos de su hijo José Ortega Spottorno que será más tarde uno de los creadores del periódico *El País*<sup>382</sup>. Además, a partir de las reuniones que se hacían en la sede de la *Revista* surgieron traducciones tan importantes como la de García Morente sobre Kant o la de Gaos en torno a las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* de Hegel.

La otra empresa cultural a destacar en la vida de Ortega es la Editorial Calpe que la fundará en 1920 junto con Urgoiti. Pero aquí lo verdaderamente destacable es las numerosas traducciones que Ortega impulsó, no las realizó, sino que más bien animó a llevarlas a cabo. Puso en marcha cuatro proyectos. La Biblioteca social dirigida por Juan Salas Antón, la Biblioteca Normalista y de Vulgarización Científica encabezada por Luis de Hoyos y la Biblioteca de Ideas del siglo XX capitaneada por el propio Ortega<sup>383</sup>. El objetivo de estos cuatro proyectos fue recabar las grandes obras de los autores extranjeros con un objetivo claro: que España dejase de ser una enfermedad en sí misma para que se integrara en el tren de Europa y el mundo.

En la Biblioteca de Ideas del siglo XX se tradujeron obras de tanta importancia mundial como *La teoría de la relatividad de Einstein* de Max Born o *La decadencia de Occidente* de Spengler traducidas por García Morente o *Ideas para una concepción*

---

<sup>381</sup> Ibid., pág: 106.

<sup>382</sup> Ibid., pág: 108-109. También puede consultarse, ORTEGA SPOTTORNO, J.; *Los Ortega*, Santillana, Madrid, 2002.

<sup>383</sup> Cfr. SÁNCHEZ VIGIL, J.; "Ortega y Gasset. Director editorial de CALPE" en *Estudios Orteguianos* nº 10-11, 2005, págs: 190-191.

*biológica del mundo* de J. Von Uexküll por Ramón Tenreiro<sup>384</sup>. En otra empresa cultural de la propia editorial, Breviarios de Ciencias y Letras encontramos la traducción de la *Génesis del Derecho* de Stammler por Wenceslao Roces, que más tarde traducirá la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, o el *Sistema de estética* de E. Meumann traducido por uno de los máximos colaboradores y amigos de Ortega: Fernando Vela<sup>385</sup>. Lo importante aquí no son ya el volumen de traducciones que se realizaron, porque lo que debe subrayarse es que en estos espacios editoriales que Ortega seguía de cerca se curtieron los traductores españoles del futuro, los que hoy conocemos y leemos como José Gaos dejándonos la versión de *Ser y Tiempo* de Heidegger. Debemos reconocer, por tanto, el mérito, no sólo de Ortega, sino de muchos filósofos, filólogos, historiadores, literatos, poetas que se dejaron parte de su vida en unos tiempos difíciles para la difusión de la cultura y que hoy tenemos, por el contrario, un acceso fácil y directo. A todas estas empresas de difusión cultural y pedagógica debe añadirse *El Espectador* que buscaba acercar a España a las sensibilidades y al espíritu innovador que provenía de Europa<sup>386</sup>.

#### **- Dimensión pre-política de masa y minoría en *España invertebrada***

*España invertebrada* nacerá en todo este contexto de expansión cultural y convulsión política. Hasta su publicación en 1921 habían aparecido ideas y planteamientos puntuales que ayudaban a pensar el destino de su pensamiento. Pero con esta obra se inicia una de las bases de su pensamiento que seguirá con todos los artículos políticos y reflexiones como *Mirebau o el político* y *La rebelión de las masas* que va a marcar un antes y después en su trayectoria filosófica y personal. En la década

---

<sup>384</sup> Ibid., pág: 192.

<sup>385</sup> Ibid., pág: 193.

<sup>386</sup> “*El Espectador* parecía querer pasar sin molestar, susurrando al oído de unos oyentes próximos, pero Ortega en su fondo insobornable no se atrevía a renunciar a la labor pedagógico-política que se había propuesto en su juventud. Las propias páginas de los dos primeros *Espectadores* (1916 y 1917) eran ya un mirar intencionado que clamaban contra el plebeyismo triunfante. La mirada filosófica que Ortega echaba al mundo con afán de comprenderlo llevaba en sí un ineludible proyecto de reforma política del mismo, que se movía en dos niveles, uno esencial, muy en el talante de sus amigos de la Institución Libre de Enseñanza y de la Residencia de Estudiantes, la reforma del hombre, y otro secundario pero de mayor inmediatez, la transformación de la realidad política, que traducía en un cambio de régimen porque todo estaba ‘bajo el arco en ruina’. Había que ir a una Cortes Constituyentes que modificaran la Constitución en un sentido más democrático”, ZAMORA BONILLA, J.; “Ortega. Una metafísica para la vida” en *El libro de las estatuas*, Universidad Politécnica de Valencia, 2004, pág: 316.

de los 20 se configura la compleja dialéctica entre masas y minorías que va adquiriendo diferentes enfoques y significados. La cuestión está si en *España invertebrada* podemos encontrar elementos que justifiquen la condición caritativa del pensamiento español encarnado en Ortega. ¿Actúa la minoría desde la caridad y el amor? ¿Y la masa? ¿Hallamos en esta dialéctica la tesis de Zambrano?

Para entender el significado de *España invertebrada* tenemos que acudir a un artículo publicado en *El Sol* el 29 de julio de 1920. Ahí recuerda lo que en los artículos sobre la destitución de Unamuno escribió en 1914, pero de forma más detallada y precisa. Y lo hace un año antes de la publicación del libro, cuestión que demuestra que estamos ante una de las inspiraciones en las que se basa:

“En el admirable libro del helenista alemán Otto Seeck sobre la *Decadencia del mundo antiguo* hay un capítulo donde el autor describe el proceso radical que descompuso la civilización grecorromana; ese capítulo se titula así: ‘La aniquilación de los mejores’. Bajo el mismo epígrafe podía escribirse la historia de España durante los últimos tiempos. La España oficial se dedica indefectible y metódicamente a triturar cuanto en el área nacional aparece dotado de cualidades valiosas. Está interesada en asegurar una selección a la inversa porque ella, la España oficial, no es otra cosa que la formidable solidaridad de los ineptos. Como decía Chateaubriand, la incapacidad encuentra preparadas en todas partes sus logias fraternales. Esa masonería de la ineptitud es la España oficial que acaba en ciertos periódicos madrileños, pero empieza nada menos que en los ámbitos palatinos”<sup>387</sup>.

La 2ª parte de *España invertebrada* se titula “La ausencia de los mejores, prácticamente igual al título del capítulo de Seeck, “La aniquilación de los mejores”. Ortega hace una equiparación entre la descomposición de una civilización sólida y los últimos siglos del país. Asume, por tanto, la tesis del historiador alemán. El poder combate lo egregio y lo ilustre en España, aplicando una homogeneización de lo vulgar. La cualidad, la formación y la virtud están ausentes de los procesos que dan forma a la sociedad. Es una deficiencia que traspasa todas las arterias nacionales. La enfermedad del español de a pie es evidente y clara. Sin excepción. La tarea de Ortega es describir el estado del país y a través de la filosofía tratar su salvación que solo puede venir si se afronta la circunstancia y la realidad como es. Para ello hace uso de *España invertebrada*. Pero con un matiz. Hasta la 1918 la preocupación de Ortega estaba en

---

<sup>387</sup> “Una carta”, *OCT05*, III, pág: 354.

España y Europa se presentaba como la solución. El planteamiento cambiará después porque el libro describe una crisis de época que se sitúa más allá de España. La mirada se dirige a Europa. El “Prólogo” de 1922 es la referencia para ver el cambio y la modulación de su prioridad porque Europa ha perdido toda ilusión hacia el porvenir. Esta obra ha sido caracterizada en los siguientes términos:

“ [...] el ensayo de anatomía patológica nacional, realizado bajo lo que ha solido llamar como ‘esquema de crisis’. Se trata de la crisis de Europa, como crisis epocal. Éste es precisamente el tema que en el prólogo a la segunda edición anuncia que va a tratar en algún momento”<sup>388</sup>.

Ortega es un pensador de la crisis<sup>389</sup>. Vivió los años más difíciles del siglo XX. Su respuesta es doble: primero, clarificar a partir del ejercicio filosófico cómo vive el hombre; segundo, ese modo de vida es algo genérico, que afecta a todos los estratos sociales. No es una cuestión política. La razón es moral. El por qué de la crisis está en dos síntomas y hechos *pre-políticos*: el particularismo y la recusación de las minorías<sup>390</sup>. Ambos comparten el egoísmo y la falta de compromiso ante la circunstancia. Dichos hechos conducen a modelos de vida inauténtica, falsa, que solo miran dentro de sí, sin ponerla al servicio de las necesidades de los otros. Cuando Ortega analiza el particularismo no está pensando en los nacionalismos periféricos. Su estudio se centra en el modo de actuar de cada persona, en los grupos sociales y en el poder público<sup>391</sup>. Establece como esencia del particularismo “*a que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y en consecuencia deja de compartir los sentimientos con los demás*”<sup>392</sup>. Una de las causas de la decadencia española y europea está en una cuestión

---

<sup>388</sup> MOLINUEVO, J.L.; “Higiene de los propios ideales” en *Política de la vitalidad* (Ed. M. Teresa López de la Vieja), Tecnos, Madrid, 1996, pág: 84.

<sup>389</sup> En el capítulo sobre la razón histórica se verá de forma detallada el análisis que hace Ortega en torno a la crisis.

<sup>390</sup> “ [...] el análisis de la situación histórica en 1920 se centra en dos vicios o enfermedades endémicas, que propician la desintegración: de un lado, el particularismo, al que habría que entender como la contrafigura de la idea nacionalizadora; del otro, la recusación de las minorías, o lo que es lo mismo, la rebelión de las masas, contrafigura, a su vez, de la idea liberal. En ambos casos, se trata de dos estratos pre-políticos o meta-políticos, de profundas raíces intrahistóricas”, CERREZO, P.; “Ideología y mito en *España invertebrada*” en *Política de la vitalidad*, Tecnos, Madrid, 1996, pág: 121.

<sup>391</sup> *Ibid.*, pág: 121.

<sup>392</sup> *España invertebrada*, OCT05, III, pág: 454.



de actitud ante la vida. Volvamos a recordar la cita de Hebbel donde el héroe es el que vive para los demás. Y vivir para los demás define lo que llamaba *nobleza cordial*<sup>393</sup>.

### - El particularismo: fenómeno de la crisis del hombre

Ortega afronta no solo una crisis institucional, sino ética, moral y personal. Ante una crisis de fundamentos en el modo de vivir y afrontar la experiencia humana. Es ahí donde se sitúa el nivel que Ortega analiza y expone en *España invertebrada*. El particularismo es una actitud de no sumar esfuerzos, de dividir, de cerrarse cada cual en su monada particular y cotidiana obviando la responsabilidad ante el mundo y la circunstancia. Si huye, el hombre no reabsorbe la circunstancia que es el destino del hombre como se dice en *Meditaciones del Quijote*.

El particularismo será un síntoma de insolidaridad, de no contar con los demás. Este fenómeno funda y explica la decadencia de la política y no al revés. El particularismo es un hecho pre-político que nos sirve para explicar la calidad moral de una sociedad:

“ [...] el particularismo se presenta siempre que en una clase o gremio, por una u otra causa, se produce la ilusión intelectual de creer que las demás clases no existen como plenas realidades sociales o, cuando menos, que no merecen existir. Dicho aún más simplemente: particularismo es aquel estado de espíritu en que creemos no tener por qué contar con los demás. Unas veces por excesiva estimación de nosotros mismos, otras por excesivo menosprecio del prójimo, perdemos la noción de nuestros propios límites y comenzamos a sentirnos como todos independientes. Contar con los demás supone percibir, si no nuestra subordinación a ellos, por lo menos la mutua dependencia y coordinación en que con ellos vivimos”<sup>394</sup>.

En esta descripción no se menciona ni una sola vez a la clase política o a un sistema de organización política o social. Va más allá. La enfermedad está en el grado de compromiso con el otro. Lo otro y el otro requieren de mi presencia. La frase lapidaria de *Meditaciones del Quijote* implica esta necesidad de contar con los otros. Todas las figuras que presentará derivadas de la nobleza y la minoría compartirán estas

---

<sup>393</sup> El concepto de nobleza va a ser fundamental en el análisis que a continuación se hará de *La rebelión de las masas*. Tanto es así que Orringer dirá lo siguiente: “No la masa, sino la nobleza constituye el concepto más básico de *La rebelión de las masas*”, en *Ortega y sus fuentes germánicas*, pág: 265.

<sup>394</sup> *España invertebrada*, OCT05, III, pág: 465.

características. Pero añade algo más al particularismo y es que siempre se expresa a través de la imposición y la violencia, la acción directa: “*La única forma de actividad pública que al presente, por debajo de palabras convencionales, satisface a cada clase, es la imposición inmediata de su señera voluntad; en suma, la acción directa*”<sup>395</sup>. Es curioso que uno de los ámbitos que debe cuidar la atención y la preocupación del otro y de los demás está en el Parlamento como “*el órgano de la convivencia nacional demostrativo de trato y acuerdo entre iguales*”<sup>396</sup> para evitar la imposición y la violencia y garantizar, así, la convivencia y el respeto. Nombra este afán de imponer la voluntad de ciertas personas y grupos desde la irresponsabilidad de *caciquismo*. Lo define como aquel sistema que promulga un Estado sin leyes y dirá existirá mientras en España “*mientras no se obligue a los españoles a cambiar de ser*”<sup>397</sup>. Esto lo dice en 1924 para denunciar que el remedio a los problemas del país no está en la política sino en la dialéctica entre masa y minoría y a la falta de cordialidad y compromiso que presenta en *España invertebrada*:

“España es casi íntegramente clase media. Pues bien, ¿quién cree posible hacer un pueblo sano y fuerte con lo que hoy es nuestra clase media? Nuestra clase media no siente curiosidad por nada. No lee un libro. Cree, sin embargo, que lo sabe todo. Víctima de una soberbia patológica se cierra herméticamente al influjo de las minorías selectas. Más aún: detesta cordialmente a todo el que no repite sus sentimientos y toscos lugares comunes. Es torpe. Es incapaz de aprovechar las circunstancias en su propio beneficio [...] En nuestro país todo el mundo pone oído a la calumnia y casi nadie a la rectificación. Lo difícil es contar con la gran masa para empresas constructivas, generosas y ascendentes [...] ¿Quiere todo esto decir que no tenga remedio la desdicha peninsular? No quiere decir tal cosa: quiere decir todo lo contrario. Quiere decir, simplemente, que hasta ahora se ha intentado un remedio distinto: rebelar a los mejores contra la masa”<sup>398</sup>.

El problema está en el hermetismo de los españoles que no es otra cosa que el particularismo. Pero el español, al igual que el europeo, ¿frente a qué se cierra? Se cierra frente a lo superior, frente aquello que significa superación y compromiso, reconocimiento del límite de cada cual y la pretensión de superarlos con una mentalidad común que mire al porvenir con seguridad y entusiasmo. Es aquí donde se da el segundo hecho pre-político que describe *España invertebrada*: la recusación de la

---

<sup>395</sup> Ibid., pág: 466.

<sup>396</sup> Ibid., pág: 466.

<sup>397</sup> “Ideas políticas”, *OCT07*, VII, pág: 814.

<sup>398</sup> Ibid., págs: 815-816.

minorías. Está apostando de forma clara que ante los problemas, remedios nuevos. Hasta ese momento la política se ha presentado como la solución a los problemas. La cuestión es que la política está en el cutis y en la superficie del tejido social. La solución viene de rebelar a los mejores, a la minoría contra la masa. La enfermedad nacional y europea se encuentra precisamente en el rechazo de todos los valores que encarnan las minorías. Por ello España es el país de la calumnia. Quien calumnia sólo atiende a lo que hace el otro sin cuestionarse qué hace él mismo. La calumnia desvía la atención de lo importante y esencial.

La filosofía orteguiana es una radiografía de esta dolencia. El objetivo de *España invertebrada* es mostrar el fundamento de la aceptación de lo vulgar en detrimento de la minoría y de lo ejemplar puesto que “no haya cosa que califique más certeramente a un pueblo y a cada época de su historia como el estado de las relaciones entre la masa y la minoría directora”<sup>399</sup>. Para Ortega estamos ante una especie de ley natural que describe al milímetro el funcionamiento de las sociedades. En todas y cada una se da la articulación de “la organización en dirigidos y directores”. Tanto es así que “donde no hay un minoría que no actúe sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya”<sup>400</sup>. La cuestión estriba en la insubordinación de las masas frente a todo lo que representa la minoría a través de la violencia y la imposición. Lo vulgar se sitúa en este plano porque tiene que seguir siendo vulgar para convertirse en el criterio de clasificación y normalidad social y vital. Tan importantes son que se dan y se refieren “a todas las formas de relación interindividual, y actúan en todos los puntos de la coexistencia humana”<sup>401</sup>. Ahora bien, ¿qué es la masa? ¿Y la minoría? ¿Y podemos hallar en esta diferencia la dimensión caritativa de Ortega?

Curiosamente no encontramos en *España invertebrada* una definición precisa de estos dos conceptos. Pero sí hallamos una advertencia para no confundir su significado:

“Una tosca sociología, nacida por generación espontánea y que desde hace mucho tiempo domina las opiniones circulantes, tergiversa estos conceptos de masa y minoría

---

<sup>399</sup> *España invertebrada*, OCT05, III, pág: 477.

<sup>400</sup> *Ibid.*, pág: 482.

<sup>401</sup> *Ibid.*, pág: pág: 484.

selecta, entendiendo por aquélla el conjunto de las clases económicamente inferiores, la plebe, y por ésta las clases más elevadas socialmente. Mientras no corriamos este *quid pro quo* no adelantaremos un paso en la inteligencia de lo social”<sup>402</sup>.

Ortega aclara, y lo desarrollará en *La rebelión de las masas*, que estos conceptos van más allá de las clases sociales y de la posición económica. Explican el fundamento de la sociedad y de las relaciones entre las personas<sup>403</sup>. Como se mostró en el capítulo 4, sitúa esta dialéctica como el hecho primario de la sociedad, ya que “*donde no hay una minoría que actúe sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya*”<sup>404</sup>. Estamos ante el fundamento de toda sociedad. Tanto es así que la define como “*la unidad dinámica espiritual que forma un ejemplar y sus dóciles. Esto indica que la sociedad es ya de suyo y nativamente un aparato de perfeccionamiento. Sentirse dócil a otro lleva a convivir con él; por tanto, a mejorar en el sentido del modelo*”<sup>405</sup>. Toda sociedad se asienta en el seguimiento de la estela de una minoría por parte de la masa. Además, el camino hacia el bien o hacia el mal radica en el grado de seguimiento y cumplimiento de esta ley. ¿También la justicia? Ortega es claro:

“¿Cómo? ¿Cabe exigir de una sociedad que sea alguna otra cosa antes que justa? Evidentemente, antes que ser justa una sociedad tiene que ser sana, es decir, tiene que ser una sociedad. Por tanto, antes que la ética y el derecho, con sus esquemas de lo que debe ser, tiene que hablar el buen sentido, con su intuición de lo que es. Resulta completamente ocioso si una sociedad debe ser o no debe ser constituida con la intervención de la aristocracia. La cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana: una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad”<sup>406</sup>.

#### **- Justicia: ¿minoría contra masa?**

La realización de la justicia va a depender exclusivamente de la relación entre minoría-aristocracia y masa. Lo que veremos a continuación tanto en *Mirabeau o el*

---

<sup>402</sup> Ibid., pág: 489.

<sup>403</sup> “Las ideas de aristocracia y masa han de entenderse referidas a todas las formas de relación interindividual, y actúan en todos los puntos de la coexistencia humana. Precisamente allí donde su acción pudiera juzgarse más baladí es donde ejercen su influjo más decisivo y primario. Cuando la subversión moral de la masa contra la minoría mejor llega a la política, ha recorrido ya todo el cuerpo social”, Ibid., pág: 484.

<sup>404</sup> Ibid., págs: 480-481.

<sup>405</sup> Ibid., pág: 492.

<sup>406</sup> Ibid., pág: 488.

*político* y *La rebelión de las masas* es que las figuras y modelos que se plantean y sus valores son la condición de posibilidad de que se trabaje por la justicia dado que no se conforman con el estado de cosas que heredan. Será en este punto donde se dará razón de por qué la condición caritativa del pensamiento de Ortega impregna parte de su obra. La justicia no como la búsqueda de un estado ideal, sino que sea posible por la condiciones de lo real, de las necesidades que brotan y se desprenden de la circunstancia a la que estoy anclado y tengo que dar respuesta. En este contexto aparece la remisión a Píndaro, “llega a ser lo que eres”. No lo que debes, imperativo de “*ideología política moderna*”<sup>407</sup>, sino lo que puedes llegar a ser. Mucho se ha discutido de esta crítica hacia la modernidad. Las posibilidades y capacidades de cada persona tienen que darse para afrontar las diferentes circunstancias a las que nos vemos abocados: de injusticia, de miseria, de violencia. La ejemplaridad estará en aceptar la realidad para mejorarla y transformarla dentro de sus propias condiciones reales que pueden llegar a ser. Desde una posición crítica a la filosofía moderna, argumenta que hay otros problemas y más profundos que la justicia, la moralidad o la ética:

“Cuando hoy se plantea la cuestión de cómo debe ser la sociedad, casi todo el mundo entiende que se pregunta por la perfección ética o jurídica del cuerpo social. Queda así la expresión normativa debe ser reducida a su significación moral, y ello hasta el punto de que casi se ha olvidado que la sociedad y el hombre contienen otros muchos problemas extraños por completo a la moralidad y a la justicia [...] Sólo debe ser lo que puede ser, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es [...] El ideal de una cosa, o, dicho de otro modo, lo que una cosa debe ser, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de su realidad”<sup>408</sup>.

No duda de la necesidad de la ética y de la justicia. Todo lo contrario. Lo que sí está dejando claro es que ambas para ser posibles necesitan de algo más profundo que ellas mismas. La justicia no se aplica de forma automática. Hay que perseguirla, sintiendo necesidad de ello para mejorar la circunstancia. Si no hay una implicación y un compromiso real hacia cualquier cuestión no podrá hacerse efectivo lo que puede llegar a ser. Por esta razón la persona ejemplar representante de la minoría será susceptible de seguimiento y docilidad por parte de la masa, ya que tiene la capacidad

---

<sup>407</sup> Ibid., pág: 488.

<sup>408</sup> Ibid., pág: 487.

de llegar ser lo que es. Sin embargo, la crisis de época que vivimos está en que ya no se siente la necesidad de seguir un estela. Es más, se la rechaza y en lugar de un modelo y arquetipo al que seguir se implanta lo vulgar como norma y modelo de seguimiento e imitación:

“España ha llegado a triunfar en absoluto el más chabacano aburguesamiento. Lo mismo en la clases elevadas que en las ínfimas rigen indiscutidas e indiscutibles normas de una atroz trivialidad, de un devastador filisteísmo. Es curioso presenciar cómo en todo instante y ocasión la masa de los torpes aplasta cualquier intento de mayor fineza”<sup>409</sup>.

Está realizando una radiografía del español. Dónde se halla su fundamento. Por ello *España invertebrada* es un libro de anatomía porque se adentra en las profundidades que hacen al español y a cualquier persona lo que es: “*Trátese de un hombre o trátese de una nación, su destino vital depende en definitiva de cuáles sean sus sentimientos radicales y las propensiones afectivas de su carácter*”<sup>410</sup>. Y para comprender hacia donde apunta, acabará diciendo: “*La rebelión sentimental de las masas, el odio a los mejores, la escasez de éstos –he ahí la raíz verdadera del gran fracaso hispánico*”<sup>411</sup>.

## **- De España a Europa**

A partir de este momento este análisis lo traslada a nivel europeo y mundial. Tenemos la raíz y el por qué de la crisis de época que describió y que hoy estamos inmersos sin saber cómo salir y superarla. Habla de afectividad, sentimientos, carácter, todos ellos elementos internos, personales sin los cuales no se puede recuperar llevar a cabo ninguna empresa histórica digna de mención y encomio. Unas semanas después del golpe militar de Primo de Rivera, publica un artículo que vuelve a recuperar la idea de que hay que ir más allá de la política. Lo importante no es “*castigar los abusos de los gobernantes, sino sustituir los usos de los gobernados*”<sup>412</sup>. Se requiere ir a los estratos profundos de la sociedad, de todos y cada uno de sus ciudadanos. Ante el golpe militar

---

<sup>409</sup> Ibid., pág: 510.

<sup>410</sup> Ibid., pág: 508.

<sup>411</sup> Ibid., pág: 509.

<sup>412</sup> “Sobre la vieja política”, *OCT05*, III, pág: 554.

y la crisis a la que está asumida el país, aporta la única vía de solución para que cambie el país y viene de lo defendido en *España invertebrada*: “Sólo una concentración de todas las minorías selectas que formen una legión sagrada y arremetan contra la masa –por supuesto, sin otras armas que la nuda y pura voluntad-, puede hacer de la materia corrompida, que es nuestra raza, un nuevo Poder histórico”<sup>413</sup>. Da respuesta, ante un acontecimiento histórico relevante, a los dos hechos pre-políticos causante de los males nacionales: el particularismo que se transforma en violencia a través de la acción directa y el aislamiento de las minorías en forma de recusación. En la alternativa y solución que expresa, defiende la recuperación del papel de las minorías desde la no violencia, sólo a partir de la voluntad que la minoría plasma como elemento de creación y superación de sí misma. Y acaba el artículo mostrando que todo este problema afecta de igual forma tanto al conservador, como al socialista o al demócrata porque no estamos ante una cuestión política: “Todos ellos saben que sus esquemas jurídicos, los moldes de sus instituciones predilectas, fracasarán, porque el material humano en que han de vaciarse es inservible”<sup>414</sup>. Ortega apunta a la cualidad y talla humana, a la dimensión personal, de carácter, de predisposición ante la circunstancia y sus necesidades.

*España invertebrada* le servirá para establecer unas prioridades con las que analizar la decadencia de España y Europa. No estamos ante un problema de Estado, sino ante un grado decadente de la vitalidad de la sociedad. En la medida que tonifiquemos nuestra vida estaremos en disposición de devolverles la salud a las instituciones que conforman el Estado<sup>415</sup>:

“La perfección del Estado implica la perfección del cuerpo social en su conjunto, esto es, de la nación. La *gran política* instrumenta las condiciones y medios necesarios para que cada parte del conjunto, y éste en su globalidad desarrolle al máximo sus vivas potencias. La política es grande en la medida en que contribuye el aumento de la vitalidad de la sociedad en su conjunto [...] sólo una política al servicio de la vida, una política que reconozca su raigambre vital y que, por tanto, facilite la dinámica

---

<sup>413</sup> Ibid., págs: 554-555.

<sup>414</sup> Ibid., pág: 555.

<sup>415</sup> “Se completa así el proceso de fundamentación: del Estado a la nación, de la nación a la sociedad, y de ésta a la vida. El ideal de salud se traduce en imperativos vitales en los que también están radicados, o deben estarlos, los culturales”, MOLINUEVO, J.L; “Higiene de los propios ideales”, pág: 90.

estructural de la sociedad, será política efectiva, esto es, política realizada o, al menos, política realizable”<sup>416</sup>.

Sigue siempre el mismo razonamiento. La vida es el hecho primario que sustenta toda su filosofía y cualquier cuestión de la vida. Están insertadas en ella y hay que comprenderlas bajo su prisma, ya sea el Estado, el arte, la política, el derecho... todo tiene que aportar un sentido deportivo y lúdico a la experiencia del vivir. Sólo así puede detectarse lo que atenta contra la vida. ¿Y qué es lo que más necesita la vida? Todos los elementos que se derivan de la condición caritativa del pensamiento que encarnan los modelos y arquetipos que aparecen en *Mirabeau o el político* y en *La rebelión de las masas*. Este planteamiento aporta la capacidad de discernir y distinguir entre personas y valores, ideologías y políticos, que aumenten y disminuyen nuestra calidad humana para vivir en plenitud. Esto es lo que significa llevar una vida virtuosa para perfeccionarla al servicio de los demás y de uno mismo. Esta es la verdadera moral, no la idealista o utópica. La moral que defiende es la que ayuda a realizar las potencialidades de las vida, las que nos hacen estar en nuestro quicio, en el dominio de uno mismo:

“ [...] las virtudes son formas de plenitud de la vida y cada cual vive de lo que es y según es. La virtud del arpa está en sonar bien, no en que enmudezca. Las virtudes del hombre, en que cada cual llegue a ser con plenitud lo que era en germinación. La moral no puede alejarse de la vida espontánea porque es su misión perfeccionarla”<sup>417</sup>.

Dicho perfeccionamiento vendrá en la distinción que Ortega desarrolla en otra de sus cumbres *políticas*, *Mirabeau o el político* donde traza una diferencia entre el magnánimo y el pusilánime que será clave para diferenciar entre masa y minoría. Junto con *España invertebrada* formarán los escritos preparatorios de *La rebelión de las masas*.

---

<sup>416</sup> HERNÁNDEZ SAAVEDRA, M.A.; “La política en su arquetipo. Los modelos ejemplares de *España invertebrada*” en *Política de la vitalidad* (Ed. M. Teresa López de la Vieja), Tecnos, Madrid, 1996, págs: 155-156.

<sup>417</sup> “Elogio de las virtudes de la mocedad”, *OCT07*, VII, pág: 839.



## - La política, ¿causa o efecto de la crisis?: hacia la magnanimidad

Uno de los objetivos de *Mirabeau o el político* será mostrar que la política no es la solución a los problemas. España y Europa tienen que ir más allá de la cualidad del Estado, el derecho o las instituciones:

“Lo que hay que hacer no es tanto ni por sí un Estado *ad hoc* –como en tiempos de Mirabeau- cuanto una sociedad nueva. Para ello es, claro está, preciso un nuevo Estado; pero la misión que ha de servir y orientar la mente cuando aspira a inventarlo, no se halla en él mismo, sino en sus efectos para transformar la sociedad actual española, prácticamente paralítica, en una nueva sociedad dinámica [...] La reforma tiene que ser primariamente la sociedad, a fin de obtener un cuerpo público sobremana elástico, capaz de brincar sobre continentes”<sup>418</sup>.

Una sociedad dinámica, elástica, capaz de brincar y superarse a sí misma. Palabras con resonancia de vitalidad y salud. El Estado es una de las máximas expresiones de la política. Ésta encauza sus ideas y propuestas a través de las instancias estatales. Traspasa las fronteras de la política. Hay que afrontar y remediar los *defectos ultrapolíticos*<sup>419</sup>. Dichos defectos se sitúan en la dialéctica de magnánimo y pusilánime porque son modelos y actitudes ante la vida. Y la decadencia está ahí, en el modo de vivir que es lo sustantivo y no lo adjetivo. Todo ello se conseguirá con un peculiar *realismo* que defenderá, ya que “*nos invita a que transformemos la realidad, a que extraigamos el ideal, no subjetivamente de nuestras cabezas, sino objetivamente de las cosas*”<sup>420</sup>. En 1925, en el artículo “Maura o la política”, Ortega trazará uno de los puntos claves de *Mirabeau* y es cómo tiene que ser el político en la edad contemporánea. No sólo un hombre de acción, sino de intuición histórica que sepa percibir los fundamentos de los problemas sociales y humanos. De ahí su ineludible dimensión intelectual. Al político de verdad “*no le preocupan mucho los problemas que el azar plantea porque sabe que casi siempre son superficiales y es fácil resolverlos. Le importa más pensar*

---

<sup>418</sup> *Mirabeau o el político*, OCT05, IV, págs: 221-222.

<sup>419</sup> “[...] toda reforma política es, donde quiera, de una importancia puramente adjetiva. Esta adjetividad podrá ser muy importante, de insuperable urgencia, pero con todo ello no dejará de ser adjetividad. Lo sustancial es otra cosa. Creo haber insistido siempre, en mis escritos, sobre esta idea: por la política no sanará España. La razón es sencilla: su enfermedad no es política, sino más honda, histórica. No se entienda al revés, como si afirmase que la política española no padece los morbos más atroces. Lo que pienso es que sí, por arte de magia, la política española sanase, España seguiría, en lo esencial, valetudinaria. Por esta razón, su política no convalecerá nunca del todo, si no se acude a remediar los defectos ultrapolíticos [...] La reforma política sólo un expediente ortopédico para hacer que marche el cojo y agarre el manco”, en “Ideas políticas”, OCT05, III, sacado de alianza vol XI pág 47-49.

<sup>420</sup> “Entreacto polémico”, OCT05, III, está en la página 64 alianza XI.

*qué problemas de subsuelo tiene que plantear él a su nación*”<sup>421</sup>. Los problemas del subsuelo son los problemas vitales porque de ahí brota y se genera todo lo demás. Es crucial entender las prioridades en Ortega. Y la prioridad siempre está en el hecho primario que no es un concepto o una idea preconcebida y elaborada por el intelecto. Es la mayor constatación diaria a la que tenemos que responder y nos vemos abocados: la vida. Lo que nos pasa, lo que hacemos, lo que nos viene sin previo aviso y tenemos que moldear desde nuestra libertad radical de elección encarnada en un proyecto en búsqueda de sentido.

Ahora bien, ¿quién es capaz de ver los defectos ultrapolíticos? ¿Qué características debe tener ese planteador de problemas que implica la más alta distinción de lo que tiene que ser un político? El contenido de *Mirabeau o el político* está en la respuesta a estas cuestiones. La diferencia entre el magnánimo y el pusilánime está en el grado de donación y generosidad frente a la vida. Toda persona “*suele distinguirse por una falta de generosidad verdaderamente asquerosa. Son contados los hombres que ejercitan esta virtud, supremo deporte vital. Y, sin embargo, la especie está pertrechada con magníficas potencias de generosidad*”<sup>422</sup>. El problema es si podemos hallar en Ortega y en todo lo que plantea la condición caritativa de su pensamiento. Por el momento, uno de los hechos *pre-políticos* que encontramos en *España invertebrada* es el particularismo que es una forma de egoísmo colectivo y social que no cuenta con los demás. Va en contra de la integración y el entendimiento. Es una falta de generosidad, de nobleza cordial que aparecía en los textos sobre Unamuno. Será esta virtud la que diferenciará a un hombre de otro.

“El magnánimo es un hombre que tiene misión creadora: vivir y ser es para él hacer grandes cosas, producir obras de gran calibre. El pusilánime, en cambio, carece de misión; vivir es para él simplemente existir él, conservarse, andar entre las cosas que están ahí, hechas por otros –sean sistemas intelectuales, estilos artísticos, instituciones, normas tradicionales, situaciones de poder público. Sus actos no emanan de una necesidad creadora, originaria, inspirada e ineludible. El pusilánime por sí, no tiene nada que hacer: carece de proyectos y de afán riguroso de ejecución.

---

<sup>421</sup> “Maura o la política”, *OCT05*, III, está en la pag. 72 del xi de alianza. Un poco más adelante, añadirá: “Lo importante en sumo grado no son los problemas del gobierno, los problemas que surgen espontáneamente, traídos por la desdicha o engendrados por la enfermedad misma del cuerpo nacional; lo importante es descubrir qué preconcebidos hay que provocar terapéuticamente n la masa ciudadana para restablecer el equilibrio orgánico, la salud pública”...

<sup>422</sup> “Tierras del porvenir”, *OCT05*, IV, pág: 84.

De suerte que, no habiendo en su interior destino, forzosidad congénita de crear, de derramarse en obras, sólo actúa movido por intereses subjetivos –el placer y el dolor<sup>423</sup>.

El magnánimo vive con un afán creador. Lo hace para transformar las cosas, para cambiarlas. Esta actitud requiere gran espíritu de sacrificio y disciplina. En cambio el pusilánime se concentra y se recluye en sí mismo. Si esta es su actitud definitiva, implica que el magnánimo sale de sí mismo para buscar lo otro que él mismo. Y es aquí donde está la clave interpretativa de este trabajo. La dimensión caritativa se expresará en todos estos modelos antropológicos donde su característica esencial es la capacidad de ser para los demás, de una donación radical que da razón de toda actitud caritativa. Lo expresa en otros términos pero conducen al mismo universo de significado: “*La oposición entre egoísmo y altruísmo pierde sentido referida al gran hombre, porque su yo está lleno hasta los bordes con lo otro: su ego es un alter –la obra. Preocuparse de sí mismo es preocuparse del Universo*”<sup>424</sup>. Ortega desarrolla lo que planteó en su momento en España *invertibrada*.

Es una cuestión vital y de actitud para con los demás. No se habla de los defectos y mejoras de un determinado modelo político sino de la calidad moral de toda persona. Este es el cariz novedoso que defenderá en su planteamiento político. La política no es autónoma porque no es posible ni realizable sin esta condición previa que es responsable de que cualquier sociedad opte por el bien o por el mal, por lo mejor o por lo decadente puesto que “*no es sólo inmoral preferir el mal al bien, sino igualmente preferir un bien inferior a un bien superior*”<sup>425</sup>. Esta lógica que será la que estará presente en la misma esencia de España y de toda Europa constituyen una *inmoralidad máxima*. Es muy preciso al elegir este vocablo. Como veremos más adelante la moral implicará el estado de ánimo en el que se desarrolla la vida. Es la tonalidad con que la vida se presenta ante la circunstancia, el mundo y el otro. Todo ello para alejarse de la mediocridad y la vulgaridad impuesta por los valores pusilánimes y de la masa.

---

<sup>423</sup> *Mirabeau o el político*, OCT05, IV, págs: 200-201.

<sup>424</sup> *Ibid.*, pág: 201.

<sup>425</sup> *Ibid.*, pág: 202.

Por el contrario, el tejido social tiene que impregnarse de virtudes superiores y magnánimas. El objetivo es claro: cambiar la tendencia y el “*predominio de la moral canija de las almas mediocres*”<sup>426</sup>. Solo de esta forma una sociedad será viable cuando lo superior tenga una presencia real en todos los ámbitos de la vida. No está abogando por una imposición y dictadura de la minoría, del pusilánime, sino una integración y un equilibrio entre ambas fuerzas. Inspirándose en la figura francesa de Mirabeau, asume que no hay política verdadera, de talla, si no se produce una “*unidad de los contrarios*”<sup>427</sup>. Necesitamos de los otros por nuestra esencia relacional. Este es uno de los mensajes centrales de *Meditaciones del Quijote* desde el concepto de amor que asume y que debe impregnar la vida de los españoles. Lucha constantemente contra el hermetismo, contra la verdadera decadencia de nuestro pueblo, que también es la de Europa, y no es otra que “*la falta de curiosidad y de afán de enriquecer nuestra vida con el prójimo*”<sup>428</sup>. El noble, el magnánimo, categorías que dan razón de la minoría se presenta de forma entusiasta ante la vida, con una curiosidad y porosidad ante todo aquello que le hace crecer. Le lleva al otro porque siente como necesidad “*brincar fuera de sí mismo y sumergirse en otro ser, persona, obra o cosa*”<sup>429</sup>. Todos los escritos de la década de los 20 son preparatorios para elaborar uno de los momentos más importantes e influyentes de su obra: *La rebelión de las masas*. Marcará una época, no sólo a nivel europeo, sino a nivel mundial. Ahí encontraremos reflejada la condición caritativa que define a todo el pensamiento orteguiano a través de las categorías y modelos antropológicos que ya ha ido presentando desde los textos sobre Unamuno en 1914, *España invertebrada* y *Mirabeau o el político*.

---

<sup>426</sup> Ibid., pág: 202.

<sup>427</sup> Ibid., pág: 208.

<sup>428</sup> “El poder social”, *OCT05*, IV, pág: 104. Más adelante dirá: “Cada provincia, por ejemplo, vive hacia dentro de sí misma, absorta y abstracta del resto de la nación. Se trata, pues, de una estructura social morbosa, porque hace de España una sociedad de disociados. Éste es el mal profundo que late y subsiste cien codos más hondo que todos los conflictos, luchas y desordenes políticos o religiosos”, página, 104.

<sup>429</sup> “Cuestiones novelescas” en *El espíritu de la letra*, *OCT05*, IV, pág: 166.

## 5.2.2. 2ª época republicana (1928-1939): período de plenitud

### - La rebelión de las masas: base para el diagnóstico de España y Europa

En 1929 publica sus famosas conferencias que conformarán *¿Qué es filosofía?* y al año siguiente aparece *La rebelión de las masas* que el periódico *El Sol* iba adelantando y presentando al público. Este escrito aparece en circunstancias muy especiales. Internacionalmente, se vivían las consecuencias del crack del 29. A nivel europeo se palpaba el agotamiento de las democracias occidentales provocando una inestabilidad política y social sin precedentes. Tres años después accede Hitler al poder y Mussolini se presentaba como el único salvador del destino de los italianos. El sociedad soviética estaba sometida al comunismo y todo lo que posteriormente generó. Y a nivel nacional, estaba en el candilero de los acontecimientos del país. En 1929 los estudiantes se manifiestan contra los decretos de Primo de Rivera que provocó cierres de universidades y dimisión de profesores. Ante esta situación renunció a su cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. En este ambiente de contestación social apareció *¿Qué es filosofía?* En el mes de enero de 1930 dimite Primo de Rivera y se constituye el gobierno Berenguer y en agosto se produce el pacto de San Sebastián que significa la proclamación de la II República<sup>430</sup>. Además, la obra adquiere más fuerza todavía porque une al Ortega filósofo con el Ortega político donde plasma toda su filosofía en el Parlamento. Para entender la grandeza de esta obra tenemos que remitirnos a dos aspectos cruciales. Entenderlos posibilita comprender la difícil posición que defenderá en el Parlamento y que recordará tanto a *La rebelión de las masas*. No estamos ante un obra estrictamente política. Va más allá:

“Ni este volumen ni yo somos políticos. El asunto de que aquí se habla es previo a la política y pertenece a su subsuelo. Mi trabajo es oscura labor subterránea de minero. La misión del llamado intelectual es, en cierto modo, opuesta a la del político. La obra intelectual aspira, con frecuencia en vano, a aclarar un poco las cosas, mientras que la del político suele, por el contrario, consistir confundirlas más de lo que estaban”<sup>431</sup>.

---

<sup>430</sup> Para contextualizar *La rebelión de las masas* puede consultarse la edición y el estudio de la obra que Domingo Hernández presenta en la editorial Tecnos.

<sup>431</sup> *Prólogo para franceses*, OCT05, IV, pág: 364.

Y si queda alguna duda del lugar al que se dirige el libro, añade una idea que ya dejó clara en el artículo “No ser hombre de partido” que publicó en *La Nación* en mayo de 1930. Posición que no se entendió en el período de la II República: “Ser de la 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 la hemiplejía moral. Además, la persistencia de esos calificativos contribuye no poco a falsificar más aún la realidad del presente, ya falsa de por sí, porque se ha rizado el rizo de las experiencias políticas a que responden, como demuestra el hecho de que hoy las derechas prometen revoluciones y las izquierdas proponen tiranías. Hay obligación de trabajar sobre las cuestiones del tiempo”<sup>432</sup>.

La dicotomía entre derecha e izquierda no ahonda en los verdaderos problemas. Olvida las cuestiones del tiempo que urgen a la vida. No contempla su génesis y sus raíces. Falsifica la realidad porque responde a intereses colectivos, sociales o de partido. En la tradición de Marx, Ortega lo llamará ideología que es “*la falsificación de la verdad que el hombre comete no deliberadamente sino inexorablemente por estar adscrito a una clase*”<sup>433</sup>. Desde su mocedad, y este será uno de sus principios más constantes y sólidos, la política no es la instancia adecuada para establecer un diagnóstico justo y real sobre la crisis y la decadencia europea. *La rebelión de las masas* apunta a una dimensión previa que la política jamás alcanza. Nos situamos ante la condición que posibilita todo lo demás y es la actitud ante la vida, qué proyecto y porvenir se asume ante la circunstancia.

En segundo lugar, el libro va precedido de uno de los artículos más influyentes de todo el siglo XX en España y en Iberoamérica: “El error Berenguer”. Ahí se señala la gran pena que originará el silencio de Ortega a partir de su regreso en 1945. Se sitúa, como siempre, alejado de lo que se decía y predominaba en la realidad. No fue convencido ni por unos ni por otros. Sus planteamientos fueron escuchados, aplaudidos pero no asumidos. Únicamente la Constitución de 1978 encabezada por Adolfo Suárez será un buen ejemplo de lo que Ortega quiso. Concordia e integración, comprensión y caridad en saber dejar de lado los planteamientos maximalistas para conseguir la estabilidad y la convivencia social:

“La postura de Ortega no era la de la generación senior que había mantenido un pugilato casi personal con Primo de Rivera para luego, caído éste, disminuir en su protagonismo

---

<sup>432</sup> Ibid., pág: 364.

<sup>433</sup> “No ser hombre de partido”, *OCT05*, IV, págs: 312-313.

social; no era tampoco la de los jóvenes radicalizados hacia la derecha o la izquierda. Era un republicanismo, además, estrictamente liberal, que no tendría nunca el tono, entre revolucionario y jacobino, que caracterizó a otras fórmulas. Y un republicanismo, en fin, apoyado por un poder espiritual universitario que luego sería la Agrupación al Servicio de la República [...] Era un republicanismo, desde luego, distinto y con el que mantendría una acentuada divergencia en ese momento y posteriores. En relación con él, con el socialismo y con los demás conversos al régimen republicano se define perfectamente, por contraste, la posición adoptada por Ortega<sup>434</sup>.

*La rebelión de las masas* y toda su postura política no tuvieron cabida en la II República. Y no tuvieron cabida porque estamos ante un libro que va más allá de los planteamientos que se defendían. Posturas que se enrocaron y llevaron a una contienda civil y entre hermanos. Las sensibilidades las encarnaban los partidos. Éstos eran los únicos representantes de la realidad española. Una de las enseñanzas del libro y de todas sus intervenciones parlamentarias fue que había llegado el momento de reconducir las diferencias integrándolas en un gran partido que superara los intereses y egoísmos de cada facción política. La historia nos ha enseñado su inviabilidad. Se producía lo que describió en *España invertebrada*, el particularismo. En España se carecía de una visión global e integral de país. Sin embargo, el gran cambio que se produce en esta obra es que su diagnóstico se centra en Europa. Son los mismos los males del continente y del país. Y así lo vieron dos de los intelectuales más universales del siglo XX: Thomas Mann y Hermann Hesse. El primero, publica un ensayo en 1935 en el que hace un análisis de la situación de una Europa dominada por los totalitarismos que la llevarán a la Segunda Guerra Mundial:

“La inverosímil pérdida de cultura y de atraso moral frente al siglo XIX que, en honor a la verdad, tenemos que constatar, no es el resultado de la guerra, por mucho que ésta haya podido promoverlos, sino que ya se encontraban en plena acción antes de que estallara. Se trata de una manifestación secular, condicionada en primera instancia por el ascenso y la subida al poder del hombre-masa, tal como lo ha descrito brillantemente José Ortega y Gasset [...] Ortega describe de forma excelente la irrupción de las nuevas masas en una civilización de la que se servían como si se tratara de la naturaleza, sin conocer sus premisas extraordinariamente complejas ni, por tanto, sentir el menor respeto por ellos”<sup>435</sup>.

---

<sup>434</sup> TUSSELL, J.; “Ortega y la construcción de un Estado liberal” en *Los intelectuales y la política*, Nerea (Ed. Tussell-Genoveva García), Madrid, 1990, págs: 114-115.

<sup>435</sup> MANN, TH.; “¡Atención, Europa!” en *Hermano Hitler y otros escritos sobre la cuestión judía*, Global Rhythm, Barcelona, 2006, pág: 74. Trad. R. Sale Rosa.

Este escrito es importante. Lo escribe Mann, intelectual comprometido con la democracia, exiliado en EE.UU. Sorprendentemente sitúa *La rebelión de las masas* como la explicación misma de la decadencia europea. Sostiene que la guerra es un efecto más. En la dialéctica masa-minoría se encuentra el origen de la realidad y los acontecimientos sociales. Por tanto, la reflexión de Ortega es crucial para entender las causas de los males que afligen al mundo moderno y occidental. En palabras de Raymond Aron estamos ante una obra que “*analiza la situación de la Europa de hace más de medio siglo de una manera, todavía hoy, tan acorde con la realidad que constituye una ilustración de la razón histórica*”<sup>436</sup>. La fuerza de Ortega está en su actualidad. Resulta sorprendente que ante cualquier análisis de un acontecimiento importante, Ortega es el intelectual más citado y comentado de la prensa nacional. Aquello que escribió y pensó nos sirve para comprender y dar razón de nuestro tiempo. Tanto es así que Hesse llegó a calificar *La rebelión de las masas* y a Ortega como “*uno de los pocos hombres que tienen un conocimiento verdadero de la esencia de la Historia y con ello de la situación de la humanidad actual*”<sup>437</sup>. Y más adelante propone este libro como crucial para la educación de la juventud alemana. Cabe destacar dos conclusiones de estos testimonios: a) no es un mero turista de la filosofía, un simple escritor de artículos, sino todo un clásico de la filosofía que ayuda a situar el lugar del hombre en el mundo contemporáneo; b) ayuda a recomponer y revitalizar la democracia a través de los principios liberales que tanto defendió. Pero ¿qué se dice y defiende en *La rebelión de las masas*?

### **- Masa y minoría como modelos de vida**

Para adentrarnos en el contenido de lo que ahí se dice tenemos que recordar el final de “El error Berenguer”. Ahí anima a los españoles a llevar a cabo una tarea de *reconstrucción* del Estado. Al no existir, al haber sido destruido se requiere uno nuevo. Para esta empresa, no se dirige a los políticos, a una clase determinada. No hace responsable a nadie en concreto, sino a todos los ciudadanos porque se remite a una actitud que define a todo el cuerpo nacional sin excepciones: la indecencia. Lo concibe

---

<sup>436</sup> ARON, R.; “Una lectura crítica de *La rebelión de las masas*” en *Revista de Estudios Orteguianos*, 12-13 (2006), pp, 235.

<sup>437</sup> HESSE, H.; “La rebelión de las masas”, en *Escritos sobre literatura*, Alianza, Madrid, 1984.



como un vicio nacional. Del mismo modo *La rebelión de las masas* es el intento de reconstruir la historia de Europa. La cuestión es desde dónde y cómo. Para responder a estos interrogantes acude a la condición de posibilidad del hecho social:

“La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entienda, pues, por masa solo principalmente las masas obreras. ‘Masa’ es el ‘hombre medio’. De este modo se convierte lo que era meramente cantidad –la muchedumbre– en una determinación cualitativa [... En los grupos que se caracterizan por no ser muchedumbre y masa, la coincidencia efectiva de sus miembros consiste en algún deseo, idea o ideal, que por sí solo excluye el gran número”<sup>438</sup>.

Esta cita se sitúa al principio del libro con una primera aproximación a los términos. Pero todavía no hacen justicia al significado mismo de masa y minoría. Aquí se da una descripción únicamente formativa. ¿Qué pasa con aquellos que no tienen la posibilidad de acceder a una formación cualificada? A continuación Ortega centra y fija su significado que tantos intérpretes han leído erróneamente:

“En rigor, la masa puede definirse, como hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración. Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no. Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo –en bien o mal– por razones especiales, sino que siente como ‘todo el mundo’ y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás [...] Cuando se habla de minorías selectas, la habitual bellaquería suele tergiversar el sentido de esta expresión, fingiendo ignorar que el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores. Y es indudable que la división más radical que hay que hacer en la humanidad es ésta, en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva”<sup>439</sup>.

Aquí tenemos la definición principal de masa y minoría. ¿Nos acerca esta dialéctica a la dimensión caritativa? La masa y la minoría apuntan a formas de ser, a modelos de persona que afrontan la vida de una u otra forma. No tiene que ver con una cuestión cuantitativa, sino cualitativa y moral. Le asigna a la minoría un nivel de exigencia y perfección, no para aplastar al otro con aires de superioridad, sino para ser mejores al servicio de los otros y de las necesidades y urgencias de la circunstancia. Esta dialéctica no es, pues, una distinción política. Y esta es la razón por la que ocupa

---

<sup>438</sup> *La rebelión de las masas*, OCT05, IV, pág: 377.

<sup>439</sup> *Ibid.*, pág: 378.

un lugar central en el pensamiento orteguiano. La influencia que ejerce la minoría sobre la masa no es de dominación puesto que “*nada tiene que ver con el dominio del poderoso, sino con los mecanismos que hacen posible la convivencia social*”<sup>440</sup>. Es un fenómeno pre-político que junto con el particularismo definen la lógica social.

El particularismo era una actitud egoísta en la que se reconocía que no se necesitaba de los otros ni contemplaba la necesidad de llevar a cabo un proyecto común con los demás. Esta es una de las enfermedades que se dan en el español y en el europeo. En la última cita, aclara que uno de los errores es identificar la actitud de la minoría con una actitud petulante. Todo lo contrario. La minoría se enfrenta a toda persona presumida, creída, fatua, insolente, vanidosa, engreída o ególatra, ya que es una persona comedida y humilde que se exige más que los demás. Es toda persona que carga sobre sí deberes y problemas sin los cuales la sociedad no funcionaría. En *La rebelión de las masas* se asume con todas sus consecuencias que no puede existir la libertad sin la responsabilidad, sin el deber de asumir aquello que nuestro tiempo demanda. La masa olvida este principio que es básico para el buen funcionamiento de toda sociedad:

“En un mundo donde en los asuntos humanos la razón brilla por su ausencia, el principio de los derechos se entiende y se aplica de un modo erróneo. Ortega va más allá al afirmar que las masas modernas creen tener derechos, pero no deberes. Ese estado mental les lleva a ignorar cualquier obligación al tiempo que detentan unos derechos ilimitados. Aquí existe un fuerte paralelismo entre Ortega y Mahatma Gandhi, no hay derecho que no suponga un deber previo. Derechos y deberes son para él complementarios, y un ciudadano que no sea consciente de sus deberes no tiene derecho a pensar en sus derechos. Gandhi miraba con escepticismo los derechos humanos que no derivaban de deberes humanos. Pero para él era fundamental el derecho a respetarse uno mismo, pues sin éste ni siquiera podía darse el reconocimiento de los deberes humanos. Tanto Ortega y Gasset como Mahatma Gandhi creían que sociedad y civilización deben actuar dentro de un principio moral basado en los elementos de ejemplaridad de la naturaleza humana. Para Ortega, la rebelión de la sinrazón sólo puede enmendarse con aquello que no es sinrazón, lugar común y gobierno de la masa”<sup>441</sup>.

Uno de los síntomas que aparecen tras el dominio de las masas es la falta de responsabilidad. Lleva a una naturalización de todo lo que le rodea. No tiene conciencia histórica de las complejíssimas condiciones que han hecho falta para que llegue a disfrutar de lo que disfruta. Aquí radica la diferencia de actitud ante la vida que va más

---

<sup>440</sup> LASAGA.; “La doctrina de las minorías en Ortega y sus críticos”, en *Endoxa*, nº 7, 1996, pág: 253.

<sup>441</sup> JAHANBEGLOO, R.; “Leyendo a José Ortega y Gasset en el siglo XXI” en *Revista de Estudios Ortegaianos*, Nº 14-15, 2007, pág: 97.

allá de la política. Actitud que determina las relaciones con los otros y por tanto la calidad moral de la sociedad<sup>442</sup>. No puede ser de otra forma. Ortega asume una historia y, por tanto, una sociedad de corte aristocrático:

“He dicho y sigo creyendo, cada día, con más enérgica convicción que la sociedad humana es, quiera o no, aristocrática, por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocrate”<sup>443</sup>.

La rebelión de la que habla es que hoy estamos ante un proceso donde los valores aristocráticos están en decadencia. Es la minoría la que está ocupando todos los espacios de poder pero no presenta los valores adecuados para desarrollarlos con visión histórica y de porvenir. Esta inversión en la dialécticas masa y minoría ha conducido al tiempo presente, a la actualidad, a una crisis sin precedentes. Y todo procede de la función que ejercen las masas en la historia:

“Sólo hay una decadencia absoluta: la que consiste en un vitalidad menguante; y ésta solo existe cuando se siente [...] nuestro tiempo se caracteriza por una extraña presunción de ser más que otro tiempo pasado; más aún: por desentenderse de todo pretérito, no reconocer épocas clásicas y normativas, sino verse a sí mismo como una vida nueva superior a todas las antiguas e irreductibles a ellas [...] vivimos en un tiempo que se siente fabulosamente capaz para realizar, pero no sabe qué realizar. Domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo. Se siente perdido en su propia abundancia. Con más medios, más saber, más técnicas que nunca, resulta que el mundo actual va como el más desdichado que haya habido: puramente a la deriva. De aquí esa extraña dualidad de prepotencia e inseguridad que anida en el alma contemporánea [...] Hoy, de puro parecemos todo posible, presentimos que es posible también lo peor: el retroceso, la barbarie, la decadencia”<sup>444</sup>.

La decadencia es de origen vital. No estamos ante una decadencia política. Ésta vendrá después, mostrándose como un síntoma de aquélla. Masa y minoría son formas y

---

<sup>442</sup> “Nobles y vulgares son dos tipos antagónicos de hombre, no dos grupos o clases sociales. La minoría selecta, el hombre noble se caracteriza, entre otros, por los siguientes rasgos: la autoexigencia, la altura de la meta a la que proyecta su vida; el esfuerzo y el ascetismo; el predominio de lo cultural sobre lo natural, de la reflexión sobre la espontaneidad; la riqueza de su vida interior; la soledad; y el esfuerzo frenético de crear cosas. Por el contrario, el hombre masa, especialmente cuando se declara en rebeldía, se caracteriza por una tabla de valores antagónica: la inercia y la vulgaridad; la espontaneidad y la falta de reflexión; el predominio de lo natural, el primitivismo; el predominio de lo instintivo; la irracionalidad; la tendencia hacia lo orgiástico y el abandono; el resentimiento; la carencia de especial cualificación y de proyecto; la psicología del niño mimado, es decir, la libre expansión de sus deseos vitales y la radical ingratitud hacia cuanto hace posible la facilidad de su existencia”, SÁNCHEZ CÁMARA, I.; “De la rebelión a la degradación de las masas”, pág: 59.

<sup>443</sup> *La rebelión de las masas*, OCT05, IV, pág: 382.

<sup>444</sup> *Ibid.*, págs: 398-399.

modelos de vida. La cuestión está en que ciertas formas de conducir la vida no son viables dado que generan multitud de problemas. Nuestro tiempo está dominado de forma absoluta por las masas. De ahí el problema. Las masas son necesarias, pero las minorías también. Es tal el asentamiento de las masas en la sociedad que toda ella se ha impregnado únicamente de los valores que se derivan de la masa conduciendo a la humanidad a un callejón sin salida. Situación que no le genera pena alguna. Obvia la historia, su pasado para comprender la situación anómala en la que está inmerso. Pero no le importa porque nada en la abundancia. Aunque es consciente de su situación delicada, no pone remedio. Su circunstancia no es capaz de imprimir en él la urgencia de la preocupación y la acción que tiene que llevar a cabo para hallar una respuesta y una salida a lo que está viviendo.

#### **- Del egoísmo y el particularismo a la magnanimidad y la nobleza como donación**

¿Cómo se muestra ese imperio de la masa? A partir de una actitud: el egoísmo. La falta de apertura y de donación a los demás. Desarrollará con más detalle lo que en *España invertebrada* defendió y comenzó a analizar. Para ello muestra unas categorías o figuras que van a explicar más y mejor las características de la masa y la minoría. Presenta la masa desde dos perspectivas. En primer lugar, la expansión, sin límite, de sus deseos desde una ingratitud absoluta hacia todo lo que posibilita el pasado. En segundo lugar, el hombre masa como un *niño mimado* al que no sólo se le da carta blanca para sus deseos y pretensiones, sino que no tiene sentido de la carga y la responsabilidad. Esto lleva a una consecuencia gravísima y que da razón del por qué encontramos en esta obra la dimensión caritativa que recorre todo su pensamiento: “A fuerza de evitarle toda presión en derredor, todo choque con otros seres, llega a creer efectivamente que sólo él existe, y se acostumbra a no contar con los demás”<sup>445</sup>. Y concluye que lo que más revela a la masa es que “no les preocupa más que su bienestar y al mismo tiempo son insolidarias de las causas de su bienestar”<sup>446</sup>. Aparece uno de los términos claves en los que no se ha insistido: insolidaridad. Su vida puede

---

<sup>445</sup> Ibid., pág: 408.

<sup>446</sup> Ibid., pág: 408. Y añade: “Mi tesis es, pues, esta: la perfección misma con que el siglo XIX ha dado una organización a ciertos órdenes de la vida, es origen de que las masas beneficiarias no la consideren como organización, sino como naturaleza”, pág: 408.

entenderse como una muestra de solidaridad, de dejarse la piel por sus conciudadanos para cambiar el rumbo de la historia de su país. Ahí está su caridad, su gracia en sentido cristiano. Recordemos sus palabras que marcan el inicio de su periplo político. No lo hace por vocación o gusto sino por deber y responsabilidad:

“Esta España a cuya aventura he ligado desde niño mi existencia personal, me imponía cierta atención a la vida pública. En cada sazón he procurado reducir ésta a lo que sentía ser mi deber inexcusable. Hasta ahora, con rara continuidad, he creído que estaba obligado sólo a meditar y escribir sobre temas políticos, sobre la estructura del pueblo español, de su pasado y el gálibo preferible de su futuro. He esperado cuarenta y siete años para convencerme de que era preciso arriesgar más por el destino público de España y que debía entregarme, bien que en compromiso muy definido, a la áspera intemperie de las luchas políticas, aun quitándome horas de las que necesito para mí”.<sup>447</sup>

Lo que lo distingue de otros filósofos es que su pensamiento no permite separar el ámbito teórico y de escritura con el ámbito práctico. Su vida pública fue tan potente que se produce una similitud nada sencilla entre lo que decía y escribía con lo que hacía. Es un pensador coherente y creíble. Nunca fue una prioridad la política parlamentaria. Sin embargo, se embarca en esta aventura por deber y, más aún, por amor y responsabilidad a su país. Esta es la clave de su vida. Quiere influir a los españoles desde su ejemplo. No es una posición abstracta, sino concreta, con un programa y unas intenciones claras y precisas. Todo lo contrario que el hombre masa. Éste es hermético, nunca se olvida de sí mismo siendo su vida y sus intereses la única prioridad existente. Olvida el deporte que en *¿Qué es filosofía?* y en *Teoría de Andalucía* sitúa como el más importante y necesario: la transmigración. Cuando somos capaces de salir de nosotros mismos descubrimos la insuficiencia de todo hermetismo y reconocemos la urgente necesidad de “salir un rato de sí mismo y trasladarse al prójimo”<sup>448</sup>.

El hombre masa sufre un cambio y una transformación de sus energías y facultades. No las comparte con los demás. Para contraponer el peso de la masa traza las características y cualidades de la figura que mejor representa a la minoría: el hombre noble. No es baladí esta elección puesta que es una de las claves interpretativas del libro. Como ya se apuntó, en el capítulo VIII de *Ortega y sus fuentes germánicas*, titulado “Nobles y masas: Verweyen en Ortega”, Orringer comienza diciendo: “No la

---

<sup>447</sup> “Siguen los problemas concretos”, *OCT05*, IV, págs: 611-612.

<sup>448</sup> *Ibid.*, pág: 416.

masa, sino la nobleza constituye el concepto más básico de *La rebelión de las masas*".  
¿Cómo se caracteriza al hombre noble? ¿Será un modelo de caridad y donación?

“Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar e inerte, que, estáticamente, se recluye a sí misma, condenada a perpetua inmanencia, como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que llamemos masa a este modo de ser hombre –no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte”<sup>449</sup>.

La nobleza orteguiana nada tiene que ver con posición social alguna. Remite directamente al concepto que da sentido a toda su filosofía: la vida. *La rebelión de las masas* es una seria advertencia de que la historia no avanza ni progresa a mejor desde el concepto de vida que se tenga. El progreso no es una categoría que se dé de forma necesaria<sup>450</sup>. La irrupción única de las masas en la sociedad lleva a la decadencia, ya que “*la vida, individual o colectiva, personal o histórica, es la única entidad del universo cuya sustancia es peligro*”<sup>451</sup>. Para cambiar y evitar la decadencia en la historia se requieren de una serie de actitudes y valores que encarna el noble. En Ortega confluyen dos influencias a la hora de establecer el concepto de noble: Nietzsche y Werweyen<sup>452</sup>. Noble equivale a vida esforzada y superación de sí mismo. Por ello no se dejará “*esclavizar por las convenciones, ni teme a hombre alguno. No reverencia sino la ley de su propio ser, que le manda luchar contra la temporalidad bajo la bandera de un ideal eterno. Capaz de sacrificar toda convicción por sus metas espirituales, ama la aventura y rehuye la tranquilidad del buen burgués*”<sup>453</sup>. La fuerza del noble está en que

---

<sup>449</sup> Ibid., pág: 413.

<sup>450</sup> “La rebelión de las masas puede, en efecto, ser tránsito a una nueva y sin par organización de la humanidad, pero también puede ser una catástrofe en el destino humano. No hay razón para negar la realidad del progreso, pero es preciso corregir la noción que cree seguro este progreso. Más congruente con los hechos es pensar que no hay ningún proceso seguro, ninguna evolución, sin la amenaza de involución y retroceso. Todo, todo es posible en la historia”, Ibid., págs: 421-422.

<sup>451</sup> Ibid., pág: 422.

<sup>452</sup> “De este profesor de filosofía de Bonn (Werweyen) proviene la mayor parte del concepto de la nobleza que se encuentra en *La rebelión de las masas*. No negamos que en ensayos publicados con anterioridad a su lectura de Werweyen Ortega haya reconocido su deuda con Nietzsche como fuente de la doctrina de que la nobleza es el obligado esfuerzo de autosuperación. Pero lo que resta de la definición de Ortega, sobre todo en su forma más completa y precisa, aparte de algunas sutiles modificaciones, condensa la introducción que puso Werweyen a su estudio *El noble y sus valores* publicado por primera vez en 1919”, ORRINGER, N.; *Ortega y sus fuentes germánicas*, pág: 267.

<sup>453</sup> Ibid., pág: 270.

asume y personifica una serie de actitudes que cambian la realidad ética, política y social porque los valores “*son efectivos en la vida pública*”<sup>454</sup>.

Valores que tienen que guiar a la sociedad. Y lo tienen que hacer puesto que el noble, la nobleza es “*sinónimo de autoexigencia, de apetito, afán e ilusión por el propio ideal, aunque acaso no se consiga nunca*”<sup>455</sup>. Exigente con la circunstancia que requerirá responsabilidad y compromiso, incluso por encima de los intereses personales. El noble que es el modelo de la minoría tiene una certeza que la aplica en todos los ámbitos de la vida y es que antes que un sujeto de derechos es una obligación ante sí mismo y ante los demás. Por tanto el noble se enfrenta a todo egoísmo y hermetismo. Va más allá. ¿Cómo? Compartiendo lo que tiene y lo que es. El hombre noble “*está movido a compartir su vida, su manera; por lo que su afán de influir, resulta derivación espontánea, lujosa y generosa de su propio hacer. Es, por tanto, el suyo, un hacer en comunión; al cumplir consigo mismo cumple con los demás*”<sup>456</sup>. El concepto más importante de *La rebelión de las masas* nada tiene que ver con la exclusión y el elitismo. Ya afirmaba en *Mirabeau o el político* que el yo sólo es yo cuando se inserta en “*los bordes con lo otro*”, con el Universo entero. Así pues, la nobleza es “*apertura y comunión, entrega y unidad*”<sup>457</sup>. Todo ello nos lleva al concepto de magnanimidad que ya había desarrollado Aristóteles en el Libro IV de *Ética a Nicómaco*<sup>458</sup>. El magnánimo ofrece lo que tiene, no lo que le sobra, sino lo que es. Aranguren ha sabido muy bien aunar las características del noble en Ortega y el magnánimo en Aristóteles:

“ [...] magnanimidad, *générosité* cartesiana, entusiasmo, capacidad de ponerse ella misma por entero en su propio, orteguiano quehacer. Es, por tanto, el valor vital por excelencia, la vitalidad misma y su valoración por el vitalismo, pero no en el sentido restringido, cerrado sobre sí. Valor, magnanimidad, valor cuyos opuestos son la pusilanimidad, la cobardía ante la vida, y también la indiferencia, el conformismo, la inercia vital y, en al plano de la moral como estructura, en la acepción corriente hoy de la palabra, la *desmoralización*, el encontrarse bajo de moral o en baja forma moral,

---

<sup>454</sup> CORTINA, A.; *¿Para qué sirve realmente...? La ética*, Paidós, Barcelona, 2013, pág: 19.

<sup>455</sup> FERREIRO, I.; “El amor por lo distinto en la obra de Ortega y Gasset” en *Razón Española*, nº 133, septiembre-octubre, 2005, pág: 191.

<sup>456</sup> *Ibid.*, pág: 193.

<sup>457</sup> *Ibid.*, pág: 194.

<sup>458</sup> “El magnánimo, si es digno de mayores cosas, será el mejor de todos, pues el que es mejor que otros es siempre digno de cosas mayores, y el mejor de todos de las más grandes. Por consiguiente, el verdaderamente magnánimo tiene que ser bueno, [...] afronta grandes peligros, y cuando lo hace no regatea su vida, porque piensa que no es digna de vivirse de cualquier manera”, págs: 60-61.

desde el punto de vista de la empresa colectiva [...] La crisis actual de valores consiste pues de pronto, en la *desmoralización*, en la pérdida de confianza en la empresa del quehacer colectivo, que trasciende el personal de cada uno de nosotros”<sup>459</sup>.

La minoría que se traduce en el noble, el aristócrata o en el hombre selecto son figuras que transforman la realidad social por su compromiso, implicación y responsabilidad. Figuras que responden a la esencia misma de la vida. Por ello son modelos que luchan contra la decadencia moral desde la magnanimidad y la donación y desprendimiento de sí mismos. Recordemos el texto clásico en el que define moral desde el modo de encarar y afrontar la vida. Cuando nos encontramos fuertes, a gusto con nosotros mismos, decimos que estamos bien de moral, que tenemos moral. Así pues, la moral tiene que ver con el temple y con nuestra actitud hacia la vida. La figuras y modelos que se presentan en *La rebelión de las masas* son un ejemplo de vida tonificada, de vida con sentido y en forma. No estamos ante una cuestión menor. Tanto es así que llegará a decir que la moral “*es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficiencia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida y por ello no crea ni fecunda ni hinche su destino*”<sup>460</sup>. Para estar bien de moral se requiere una noción de vida como apertura y creación constante por su carácter incompleto e inacabado. La minoría, el hombre selecto<sup>461</sup>, el noble no podrán encerrarse en sí mismo ni mostrar un afán de dominio sobre los demás. Todo lo contrario. La vida es la que imprime las actitudes y valores que cada una de las figuras orteguianas aplica en la sociedad. Todos estos modelos luchan contra un mismo elemento: el egoísmo:

“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 inexorable, inscrita en nuestra existencia. Por un lado, vivir es algo que cada cual hace por sí y para sí. Por otro lado, si esa vida mía, que sólo a mí me importa, no es entregada por mí a algo, caminará desvencijada, sin tensión y sin forma [...] Librada a sí misma,

---

<sup>459</sup> LÓPEZ ARANGUREN, J.L.; *De ética y moral*, Tecnos, Madrid, 1990, págs: 105-106.

<sup>460</sup> “¿Por qué he escrito ‘El hombre a la defensiva’?”, *OCT05*, IV, pág: 304.

<sup>461</sup> “El selecto se selecciona a sí mismo al exigirse más que los demás. Significa, pues, un privilegio, de dolor y esfuerzo. Selecto es todo el que desde un nivel de perfección y exigencias aspira a una altitud mayor de exigencias y perfecciones [...] la existencia no tiene para él sentido si no es ascensión de lo menos a lo más perfecto. De aquí que le repugne el dominio [...] El temperamento selecto no goza con ningún predominio. Señorear algo es, a la postre, tratar con inferiores y él necesita, por el contrario, al a+cicate constante que le impulse hacia arriba, la solución de lo primero”, “Cosmopolitismo” *OCT06*, V, págs: 201-202.



cada vida se queda sin sí misma, vacía, sin tener quehacer. Y como ha de llenarse con algo, se inventa o finge frívolamente, se dedica a falsas ocupaciones, que nada íntimo, sincero, impone. Hoy es una cosa; mañana, otra, opuesta a la primera. Está perdida al encontrarse sola consigo. El egoísmo es laberíntico. Se comprende. Vivir es ir disparado hacia algo, es caminar hacia una meta. La meta no es mi caminar, no es mi vida; es algo a que pongo ésta y que por lo mismo está fuera de ella, más allá. Si me resuelvo a andar sólo por dentro de mi vida, egoístamente, no avanzo, no voy a ninguna parte; doy vueltas y revueltas en un mismo lugar. Esto es el laberinto, un camino que no lleva a nada, que se pierde en sí mismo, de puro no ser más que caminar por dentro de sí”<sup>462</sup>.

Vivir es para hacer posible un proyecto de vida, personal, social y político. La vida está por hacer y tiene que completarse con aquello que la dote de sentido. Pero ella misma es, por su características, quien va prefigurando las actitudes y valores que fijarán una vida digna de ser vivida. Por esta razón la magnanimidad se presenta como un valor fundamental puesto que se enfrenta y combate todo egoísmo. ¿No será por este modo de manifestarse la vida por el cual podemos hablar de una condición caritativa del pensamiento orteguiano? La definición de vida nos aleja de todo hermetismo evitando el particularismo que es una de las enfermedades pre-políticas que se describía en *España invertebrada*. A juicio de Aranguren, en Ortega “*la virtud fundamental es la magnanimidad, la sobreabundancia de vida psíquica y espiritual, la capacidad y el entusiasmo para acometer grandes empresas*”<sup>463</sup>. Si no hay sobreabundancia, gratuidad y donación, ¿cómo vamos a esperar que la ciudadanía, que cada uno de nosotros, nos demos a los demás, que nos comprometamos y que vayamos más allá de nuestros intereses?

### **- Política y caridad**

El mal de España se circunscribía a esta actitud de clausura. Sin embargo, toda su filosofía es una invitación y una lucha contra esta inercia inmemorial. Es una invitación al amor como entrega a los demás. Esta tesis no es producto de una interpretación. En el momento de prologar sus obras, y desde la inspiración constante de *Meditaciones del Quijote*, describe de forma clara que todo su escritura busca que el español, también el europeo y hoy podría ser el ciudadano del mundo, tiene que estar en

---

<sup>462</sup> *La rebelión de las masas*, OCT05, IV, pág: 466.

<sup>463</sup> ARANGUEREN, J.L.; *La ética de Ortega*, pág: 42.

servicio constante ante las circunstancias y necesidades de los demás. Esta es la función principal, el prisma por el que tenemos que ver toda su filosofía:

“Desde el comienzo de mi obra me he procurado de fomentar la porosidad de mis lectores hacia el prójimo, porque presentía ya una experiencia que mi vida posterior no ha hecho más que confirmar [...] cuando el español castizo tiene la sensación de que ante él hay otra vida humana, con su arcano que late misterioso como el corazón revelador dentro del muro en el cuento romántico, experimenta depresión. En vez de exaltarse ante la presunción de otra existencia, que palpita a su vera, lo que hace es sentirse disminuido, triste, desilusionado. ¿Cómo es esto posible? Pues ¿qué le ilusionaba? ¿Tal vez perdurar en la vaga idea de que sólo él existe n el mundo? El mundo es, por lo pronto, un horizonte cuyo centro es el individuo. Ésta es la perspectiva básica de la vida. Pero acontece que dentro de ese horizonte nuestro encontramos – problemáticos, jeroglíficos, enigmáticos- ciertos fenómenos que nos ponen en la sospecha de que junto a nosotros vacan otros a su propia existencia. Cada una de estas ajenas vidas tendrá inexorablemente su perspectiva; es decir, que el prójimo se sentirá, a su vez, centro de otro horizonte. Esto nos obliga a complicar nuestra perspectiva primaria articulando en ella esas otras virtuales que son las vidas de los demás [...] Esta negación de sí, supremo lujo de las criaturas, es, pues un acto de rebosante vitalidad. El débil, náufrago de sí mismo, se agarra a su yo como a la roca fortuita”<sup>464</sup>.

Lo que combate en *España invertebrada* o *La rebelión de las masas* es lo que sitúa como prioridad en toda su obra. Su filosofía entiende que en lo otro y en lo otro está la verdad y la plenitud de los problemas y de las personas. De ahí su compromiso con la II República, y de ahí su actitud que se alejó de las posiciones mayoritarias que llevaron a España al desastre. Compromiso con lo otro, con su país, con aquello que vivía, con los demás, por donación y generosidad. La vida sólo es completa cuando asume la presencia del prójimo. Por ello no podemos prescindir de él. Hacerlo es cercenar la vida, sus necesidades y urgencias. Sólo desde esta perspectiva comprenderemos su actitud y posición ante la II República y lo que demandaba a los políticos y a la sociedad civil. El 14 de mayo de 1931 firmó con Gregorio Marañón un breve artículo que denunciaba, fueron los primeros en ello, de actitudes vandálicas sin justificación alguna como fueron la primera quema de conventos e iglesias que acabó con los años en una verdadera tragedia y persecución religiosa. Estas acciones no demostraban un espíritu de concordia y comprensión. Denotaban otra cosa:

“ [...] un fetichismo primitivo o criminal, que lleva lo mismo a adorar las cosas materiales que a destruirlas. El hecho repugnante avisa del único peligro, grande y efectivo que para la República existe: que no acierte a desprenderse de las formas y las

---

<sup>464</sup> *Prólogo a una edición de sus obras, OCT06, V, págs: 90-91.*

retóricas de una arcaica democracia en vez de asentarse, desde luego e inexorablemente, en un estilo de nueva democracia”<sup>465</sup>.

¿Podía decir algo distinto a lo que dijo? ¿Podía mirar hacia otro lado mientras en su país se comenzaba a vulnerar la ley y los principios básicos de respeto y convivencia? En la misma Cámara del Congreso de los Diputados a propósito de la Constitución afirmó: “*Toda mi obra es, en cierto modo, un deseo de curarme de posibles radicalismos que haya dentro de mí, como hombre obliga a manejar sólo los esquemas de las ideas. Nada me es más grato, pues, que la transacción*”<sup>466</sup>. Otra vez repite el propósito de su obra. Una actitud en la que tenga cabida la transacción es una actitud que se define y se presenta desde el trato, el acuerdo, la negociación o el compromiso. Todo lo contrario a la desavenencia y la intransigencia. Ésta fue una de las causas del conflicto civil que vivieron los españoles. La lectura orteguiana es un antídoto contra el desencuentro y el enfrentamiento. No se cansará de avisar del peligro de mostrar una actitud de enfrentamiento, con un espíritu *anti todo*<sup>467</sup> que lleva a no ser nada. Para contrarrestar esta fuerza histórica, defiende un concepto de República abierto, de comunión y concordia que coinciden con los valores de la minoría y la nobleza. La dimensión caritativa del pensamiento orteguiano también se traduce y se refleja en la política parlamentaria a la hora de definir qué es la República:

“La República es un espacio muy grande, tan grande como la nación, y dentro de él se dan muchos modos diferentes. Cuando uno de estos falla, crece otro nuevo, enriquecido con la experiencia del fallido, que pone las cosas un poco más en su punto y dilatada figura de la República. Ésta es la superioridad de la forma republicana: que inexorablemente tiene que ser nacional, que bajo ella el Estado tiene que fundirse con la realidad nacional. De otro modo sucumbiría. Éste es su peligro. Éste es su honor. Ésta es la garantía de su limpieza histórica”<sup>468</sup>.

La República implica una forma de Estado que *cuente con todos*. Sin excepción. Va más allá de la lógica partidista. Es un modelo de colaboración entre las diferentes

---

<sup>465</sup> “Agrupación al Servicio de la República”, *OCT05*, IV, pág: 632.

<sup>466</sup> “El peligro de una Constitución epicena”, *OCT05*, IV, pág: 648.

<sup>467</sup> “Se es anti. Por consiguiente: no se es, se anti-es. Algo de esto acontece en España desde hace varias generaciones. Nuestro pueblo está lleno de actitudes meramente negativas, que es el modo más grave de hallarse históricamente vacío. Un pueblo así es el hueco de sí mismo. Y lo hueco no pesa. El viento del azar lo trae y lo lleva. Por eso es sumamente grave mantener a una colectividad anti-siendo. Si hoy es anti-lo-de-ayer, mañana puede, sin más, volverse anti-lo-de-hoy. Desde el primer día he protestado contra el carácter que se daba a la República manteniéndola con la cara vuelta hacia atrás, ocupada en castigar los abusos del pasado”, “Hacia un partido de la nación”, *OCT06*, V, pág: 3.

<sup>468</sup> “Hay que reanimar la República”, *OCT06*, V, pág: 20.

partes que forman el cuerpo nacional, ya que un pueblo es precisamente eso, “*una gigantesca empresa histórica, la cual sólo puede llevarse a cabo o sostenerse mediante la entusiasta y libre colaboración de todos los ciudadanos*”<sup>469</sup>. Se quería nacionalizar la República para superar todo tipo de particularismo e invitar a un modelo social integrador que no cumplía ningún partido político del arco parlamentario. Esto lo defenderá en todos sus escritos políticos y en *La redención de las provincias y la decencia nacional* hasta el año 33 que se desliga de la República y sigue con su producción filosófica más teórica pero que siempre tiene un indudable trasfondo práctico y social. Vemos, pues, cómo en *La rebelión de las masas* existe un paralelismo claro entre las figuras que representan a la minoría y su actitud ante la vida y la política. La obra presenta otro aspecto que ayuda a comprenderlo como un pensador de la comunión y del encuentro y es su noción de liberalismo. Concepto innovador, alejado del mundo económico, que conecta con su noción de vida y con el claro objetivo de la regeneración ética, social y política. Un liberalismo que luchara contra el cansancio moral del europeo<sup>470</sup>. Pero ¿qué entiende por liberalismo? ¿Tendrá relación con la condición caritativa del pensamiento que Zambrano presuponía?

#### **- Aristocracia y caridad como elementos innovadores de la democracia liberal orteguiana**

El liberalismo de Ortega es más que una “teoría” política porque se construye desde la noción de vida. El liberalismo<sup>471</sup> orteguiano radica en una inserción y

---

<sup>469</sup> “Agrupación al Servicio de la República (Manifiesto)”, *OCT04*, IV, pág: 661.

<sup>470</sup> “*La rebelión de las masas* es ciertamente un diagnóstico muy agudo de la crisis de la desmoralización de Europa, pero en su revés, leída positivamente, significa también una autocrítica del liberalismo, por su indulgente complicidad con el advenimiento de las masas a la política, y con ello un programa de rectificación hacia un liberalismo esencial, purgado de toda ingenuidad y proclividad colectivista”, CERREZO, P.; “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, pág: 639.

<sup>471</sup> Según Macpherson un liberalismo básico: “I) Lo que hace humano a un hombre es ser libre de la dependencia de las voluntades ajenas. II) La libertad de la dependencia ajena significa libertad de cualquier relación con los demás salvo aquellas en las que el individuo entra voluntariamente en su propio interés. III) El individuo es esencialmente el propietario de su propia persona y de sus capacidades, por las cuales nada debe a la sociedad. IV) Aunque el individuo no puede enajenar toda su propiedad sobre su persona, puede enajenar su capacidad para trabajar. V) La sociedad humana consiste en una serie de relaciones mercantiles. VI) Dado que lo que hace humano a un hombre es la libertad de las voluntades ajenas, la libertad de cada individuo sólo se puede limitar justamente por unas obligaciones y reglas tales que sean necesarias para garantizar la misma libertad a los demás. VII) La sociedad política es una invención humana para la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su propia persona y sobre sus bienes y, por tanto, para el mantenimiento de relaciones de cambio debidamente

preocupación por “*la dimensión social como constitutiva del hombre*”<sup>472</sup>. Un liberalismo donde la responsabilidad se transforma en participación activa, creadora, para salvar su circunstancia histórica y social; un liberalismo que se aleja de todo intento individualista y atomizador de la sociedad, alejado de colectivismos y estatismos. Estamos, pues, ante un *ethos* liberal que cobra sentido en “*la mejora de las condiciones morales, intelectuales, económicas y políticas que permitan la verdadera autonomía de todos los ciudadanos*”<sup>473</sup>. Pero Ortega va más allá de la definición clásica de liberalismo:

“El liberalismo español, que desde hace tiempo está dejado de la mano de Dios –tal vez porque el liberalismo es pecado- va a pagar ahora de nuevo la falsedad de su postura. Los hombres liberales cometen el error de hablar solo de libertad, como los personajes de las novelas torpes para dar a conocer su carácter peculiar lo ostentan fatigosamente en cada página. Yo no veo por qué el que es liberal ha de ser sólo liberal”<sup>474</sup>.

Entonces, ¿qué añade Ortega al liberalismo que le hace tan innovador? Le aporta toda la sabiduría de los modelos que se derivan de la minoría, los valores de la nobleza y de la aristocracia. Para llevar a cabo la reforma del liberalismo y, por tanto, de la democracia liberal recurre a la noción de *aristocracia*. Ésta se ha entendido como no democrática por su *supuesta* inclinación anti-igualitarista. Más bien es una concepción moral “*de la que surge el imperativo de libertad como autonomía en el que se encuentra el fundamento de la concepción política de vida como libertad en Ortega*”<sup>475</sup>. Si a esto le añadimos la responsabilidad ineludible ante la circunstancia, que es nuestro destino, se opone a como se ha entendido la libertad moderna en el sentido de preservar la esfera privada e individual, dejando de lado las obligaciones sociales y políticas. En cambio, uno de los objetivos del liberalismo orteguiano es aportar a la democracia, a través de la aristocracia, el dinamismo y la vitalidad necesaria para que los ciudadanos recuperen la confianza en sus instituciones públicas. Hay interpretaciones que consideran el momento aristocrático la “*sustancia ética de la democracia*”<sup>476</sup>. Su aportación a la democracia es indudable. Sus críticas están centradas en mejorar la salud de un sistema que ha sido atacado y perseguido en la historia y para que no vuelva a

---

ordenadas entre individuos considerados como propietarios de sí mismos” en *La teoría política del individualismo posesivo*, Trotta, Madrid, 2005, págs: 257-258.

<sup>472</sup> PERIS, A.; *El liberalismo de Ortega más allá del liberalismo*, pág: 184.

<sup>473</sup> Ibid., pág: 184.

<sup>474</sup> “Vaguedades”, *OCT04*, III, pág: 790.

<sup>475</sup> PERIS, A.; *El liberalismo de Ortega más allá del individualismo*, pág: 171.

<sup>476</sup> CERREZO, P.; “Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset”, pág: 236.

cometer errores y excesos a través de un “*absolutismo ético/jurídico de la voluntad general*”<sup>477</sup>. Le preocupa que un exceso de colectivismo o estatismo silencie la disposición moral aristocrática que obliga a una exigencia y responsabilidad personal ante el mundo, ante la circunstancia y ante el otro. El pensamiento orteguiano defiende un liberalismo que rescata “la dimensión de moral aristocrática creadora”<sup>478</sup> y une la dimensión individual con la preocupación social, paso que la democracia y el liberalismo habían olvidado puesto que primaban un polo, no los dos como sí hace Ortega, la dimensión individual y personal con la comunitaria y social. Por ello defendió la democracia liberal en tiempos donde no estaba de moda. Y la defendió porque vio que ahí se daban los mecanismos para una convivencia en condiciones donde el otro es respetado y tenido en cuenta. Esta pretensión obedece a la finalidad del liberalismo y Ortega es un defensor radical de este principio que proviene de su forma de concebir la vida y, por tanto, de su filosofía:

“Civilización es, antes que nada, voluntad de convivencia. Se es incivil y bárbaro en la medida que no se cuente con los demás. La barbarie es tendencia a la disociación. Y así todas las épocas bárbaras han sido tiempos de desparramiento humano, pululación de mínimos grupos separados y hostiles. La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es prototipo de la acción indirecta. El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo; más aún, con el enemigo débil. Era inverosímil que la humanidad hubiese llegado a una cosa tan bonita, tan paradójica, tan elegante, tan acrobática, tan antinatural. Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra”<sup>479</sup>.

Este fragmento describe su posición *política*. Lo hace defendiendo a ultranza el liberalismo como se desarrolla y manifiesta en la democracia liberal. La define como el

---

<sup>477</sup> Ibid., pág: 238. Conviene recordar la crítica que Ortega hace al contractualismo en *Prólogo para franceses* donde pone en duda que la sociedad surja por una decisión de los individuos, cuando, en realidad, todo acuerdo de voluntades presupone ya una sociedad.

<sup>478</sup> CERESO, P.; “De la melancolía liberal al ethos liberal”, *Endoxa: Series Filosóficas*, nº 12, 2000, pág: 335. Más adelante, dice Cerezo: “Lo aristocrático no se opone aquí a lo democrático, en sentido propio, sino a lo que, a falta de mejor término, cabría llamar lo demofrónico, el empeño en erigir la opinión de las masas en canon de valor...Desde esta perspectiva, el liberalismo preserva a la democracia de su corrupción demagógica. No pretende, en modo alguno, limitar sus pretensiones en orden a una constitución racional de la esfera del poder, que para Ortega reside en el pueblo, pero sí establece exigencias ético-jurídicas en el respeto a la autoconciencia personal como fin en sí...” (pág: 336).

<sup>479</sup> *La rebelión de las masas*, OCT05, IV, pág: 420.

sistema social y de organización política que permite combatir contra los hechos prepolíticos que había anunciado en *España invertebrada*. Ahora, en la década de los 30 lo hace ante movimientos que desafían la arquitectura de la democracia y que llevarán al mundo a un callejón sin salida. La barbarie es precisamente olvidar la presencia del otro, su importancia y papel en la vida personal y social. Es una manifestación del particularismo y hermetismo que han asolado a España tras décadas de penuria y decadencia moral. Que haga una apuesta tan clara por la democracia liberal implica que será el sistema donde se dé un mayor espacio a la capacidad de transmigración y porosidad de la persona, esto es, la vía alternativa a la ocupación por parte del hombre masa de todos los espacios, tanto públicos como privados.

### **- El fin del sueño de Ortega**

La alteridad y el compromiso con lo otro y con el otro será más fácil en este sistema que en otro porque asume la responsabilidad como actitud y valor esencial para hacer frente a los problemas actuales:

“Hoy se hace menester suscitar una hiperestesia de responsabilidad en los que sean capaces de sentirla. Es indudable que en un balance diagnóstico de nuestra vida pública a los factores adversos superan con mucho a los favorables, si el cálculo se hace no tanto pensando el presente como en lo que anuncian y prometen. Todo el crecimiento de posibilidades concretas que ha experimentado la vida corre el riesgo de anularse a sí mismo al topar con el más pavoroso problema sobrevenido en el destino europeo y que de nuevo formulo: se ha apoderado de la dirección social un tipo de hombre a quien no interesan los principios de civilización”<sup>480</sup>.

La historia le ha dado la razón. La democracia liberal representa la acción indirecta que es la apuesta por el diálogo, el encuentro y el poder de la palabra. Por el contrario, lo que agrada a la democracia utilizará como vía única la acción directa que es la utilización de la violencia para la resolución de problemas. Estas son las razones por las que fue un incomprendido, muy escuchado, pero absolutamente ignorado. Vargas Llosa defiende y valora lo que Ortega consiguió decir, escribir y pensar *a pesar de las circunstancias*<sup>481</sup>. A partir del año 39 se convierte en un desterrado para todos los

---

<sup>480</sup> ORTEGA Y GASSET.; *La rebelión de las masas*, OCT05, IV, pág: 420.

<sup>481</sup> “Ortega y Gasset dio muestras en este ensayo (La rebelión de las masas) de una gran independencia de espíritu y sólidas convicciones capaces de resistir las presiones intelectuales y políticas dominantes de su

españoles, para el franquismo y parte del exilio. Y ya es curioso que sus ideas han sido retomadas para construir un marco de convivencia y estabilidad que ha dado el período más próspero de nuestra historia. Tenía un programa de entendimiento y concordia. No se le escuchó. Advirtió por activa y pasiva lo importante que es que cada cual persiga una empresa que sea compatible con la de los demás. Llegan a resultar sangrantes las respuestas de los diputados ante sus propuestas:

“El programa tiene que ser auténtico. Esto decía yo no hace muchas tardes en el Parlamento, cuando advertía que política es ante todo un proyecto de vida en común que un Gobierno ofrece a su pueblo, que en la imaginación de grandes empresas es donde cada ciudadano tiene su quehacer. Y concluía: ‘Política es, ante todo, dibujar atractivos horizontes’. No se me quiso entender. Se me dijo que eso era dibujar”<sup>482</sup>.

La Guerra Civil truncó todo horizonte posible. La barbarie ganó la batalla a la civilización. Un enfrentamiento entre hermanos puesto que se estableció que la incomunicación y la aniquilación del otro era la única vía política y social. Hay que evitar las *disputas de casinillo* como solía decir y comenzar a *pensar en grande*, es decir, “*pensar con arquitectura, ver las cosas con su perspectiva, poniendo cada una en la altitud y rango que le corresponde*”<sup>483</sup>. Deseaba transformar las estructuras económicas y sociales de España además de la actitud del español ante la vida. Deseaba que su país comprendiera que el mundo estaba cambiando<sup>484</sup> y que el tiempo se debía ocupar para trabajar en la constitución de un proyecto común para no perder el tren de la actualidad desde la responsabilidad y la ilusión por el porvenir. Esto es pensar en

---

tiempo. Eran, no lo olvidemos, unos tiempos en que la clase intelectual descreía cada vez más de la democracia, que era denostada por igual por los dos extremos, la derecha fascista y la izquierda comunista, y cedía a menudo a la tentación de afiliarse a uno de estos dos bandos, con una preferencia marcada por el comunismo”, “Rescate liberal de Ortega y Gasset” en *Letras libres*, 58 (2006), pág: 9.

<sup>482</sup> “El hombre y su circunstancia”, *OCT08*, VIII, pág: 510.

<sup>483</sup> *Rectificación de la República*, *OCT05*, IV, pág: 782.

<sup>484</sup> Ortega atisbó la implantación de un nuevo orden mundial que coincide con la globalización actual: “La organización de España en pueblo de trabajadores significa, por lo pronto, algo que no roza siquiera la cuestión del capitalismo o socialismo, que no es siquiera un asunto económico, sino moral –y más aún, ni siquiera moral, sino algo aún más hondo y decisivo un asunto simplemente humano. Se trata de que el hombre europeo ha llegado en su concepción de la vida a un punto de madurez que le hace no poder estimar al hombre que no trabaja. El trabajo podrá no ser manual –pero decidme, aquéllos de vosotros que no seáis socialistas ni aún demócratas, decidme, después de descender a ese fondo insobornable de conciencia que todos llevamos dentro, decidme si dado lo que hoy es la convivencia humana, en que todo es, quiérase o no, dependiente de todo y sabemos que los demás colaboran en nuestra vida como nosotros en la suya, si podéis en serio y de verdad estimar a un individuo que no se ocupa de nada”, “Discurso en el teatro principal de León”, *OCT08*, VIII, págs: 497-498.



grande. Más allá de divisiones, de las *dos españas*<sup>485</sup> que tienen todavía hoy tanta fuerza y presencia en los medios como en la mentalidad de la gente, concibe un proyecto más allá del particularismo, del egoísmo y de la violencia. Fracasó en su intento, no pudo ser. Fue devorado por la circunstancia española y europea. A partir del año 36 se quedó sin circunstancia, le castraron su verdadero destino. Finalizó su actividad política. Nunca sabremos qué hubiera pasado si le hubieran hecho caso. Tuvieron que pasar cuarenta años para volver a puntos básicos de su pensamiento: la Constitución del 78. Lo que sí es evidente es que los modelos de la minoría traducidos en el noble o en el aristócrata representan anhelos y caminos a seguir para que no caigamos en las redes de un enfrentamiento entre hermanos. Modelos que alimentan la comunión y el amor para aplicar la caridad en todos los ámbitos sociales<sup>486</sup>.

### 5.2.3. 3ª época post-republicana (1939-1955)

Este período que recorre los últimos 15 años de la vida de Ortega va a ser muy breve en este capítulo. Aunque se ha presentado su concepción de la política más allá de ella misma, no evita que la concepción política de Ortega se comprenda mejor acudiendo a su compromiso político. Pero éste se trunca definitivamente en el año 33 y durante y después de la Guerra Civil se produce el silencio que a continuación explicaremos. Su aspiración política y social a partir del año 39 se llama Europa. Concepto que trata y analiza con todo el rigor y profundidad que se requiere. En

---

<sup>485</sup> Vicente Cacho Viu muestra que esta idea de división en el seno de una nación se encuentra en la novela romántica *Sybil, or the two nations* de Benjamin Disraeli. Véase *Los intelectuales y la política*, págs: 103-108: “Al igual que en Francia y, hasta cierto punto, en Italia, esta teoría de la dualidad nacional se inserta en una larga meditación sobre la decadencia, más dilatada todavía en nuestro caso. Pero eso no significa que su estudio haya de situarse tan solo, ni primordialmente, en la coyuntura española y, menos aún, en la superficie política, sino en los ámbitos mentales, en los sistemas de ideas que se suceden unos a otros en la cultura europea durante más de medio siglo”, pág: 108.

<sup>486</sup> “Ortega fue un filósofo hondamente cívico. Su pensamiento convida al lector a ser un ciudadano maduro, socializado y responsable y, en pluralidad de ocasiones y contextos teóricos, ofrece un arsenal de razones convincentes a favor de la civilidad y contra la marea de la barbarie en pleamar [...] Uno no puede evitar pensar que el radicalismo de la filosofía de Nietzsche o de Heidegger, su nihilismo delirante, su exagerado desprecio de toda la tradición anterior, su intención titánica de destruirlo todo y empezar de nuevo, están relacionados de alguna forma con la misantropía de sus vidas y su insuficiente sociabilidad personal [...] Si la humanidad se levantara una mañana nietzscheana o heideggeriana, se precipitaría al punto de la anarquía; si se levantara orteguiana, sería, cuando menos, más habitable que la actual. En ese sentido fue Ortega fue el gran educador del siglo XX, como Goethe lo fue del XIX”, GOMÁ, J.; “Ortega, en el pie del Helicón” en *Estudios Orteguianos*, 19 (2009), pág: 122.

cambio, es un concepto que trataremos en el capítulo 6 por ser uno de los logros y de las manifestaciones más claros de la razón histórica. Finalmente resulta curioso que la mayoría de estudios que analizan su perfil público y político acaban con el derrumbamiento de la II República y el inicio de la Guerra Civil.

Para entender cómo vivió políticamente aquellos años son justas, precisas y sugestivas las palabras que escribe Vargas Llosa sobre lo que significó en España y las consecuencias de no seguirle o, al menos, no haberlo tenido suficientemente en cuenta:

“Los errores políticos de Ortega no fueron los de un cobarde ni los de un oportunista; a lo más, los de un ingenuo que se empeñó en encarnar una alternativa moderada, civil y reformista, en momentos en que ésta no tenía la menor posibilidad de concretarse en la realidad española. Sus tibiezas y dudas no son para arrojárselas a la cara, como una acusación. Manifiestan el dramático destino de un intelectual visceral y racionalmente alérgico a los extremos, a las intolerancias, a las verdades absolutas, a los nacionalismos y a todo dogma, religioso o político. De un pensador que, por ello mismo, pareció desfasado, una antigualla, cuando la coexistencia democrática se evaporó en el choque feroz de la Guerra Civil, y luego durante la noche totalitaria. No fue sólo Ortega, sino la postura democrática y liberal la que quedó aturdida y anulada en la hecatombe de la Guerra Civil. Pero, ¿y ahora? ¿Esas ideas de Ortega y Gasset, que fascistas y marxistas desdeñaban por igual, no son en muchos sentidos una realidad viva, actualísima, en esa España plural y libre que es la de hoy? En vez de disolverlo y borrarlo, la historia contemporánea ha confirmado a Ortega como el pensador de mayor irradiación y coherencia que ha dado España a la cultura laica y democrática. Y también, el que escribía mejor”<sup>487</sup>.

No sólo sufrió los dos exilio, exterior e interior. Sufrió un exilio personal, sus ideas fueron defenestradas por todos los radicalismos que dominaban la esfera política. Ponía sobre la mesa principios y valores que fueron aniquilados. A continuación se produjo la barbarie española y el exterminio de la II Guerra Mundial. Los acontecimientos hicieron que todas sus ideas se quedaran en papel mojado. Y ahí, en esa situación vital, calló<sup>488</sup>, no pudo decir más cuando el mundo transitaba todo lo contrario de lo que defendió con tanta energía y esperanza. Esta situación personal y vital le afectó en el modo de afrontar los problemas filosóficos y todo lo que lo rodeaba.

---

<sup>487</sup> VARGAS LLOSA, M.; “Rescate liberal de Ortega y Gasset”, pág: 14.

<sup>488</sup> “El prólogo a la primera edición de sus *Obras*, en 1932, marcó el comienzo de una segunda navegación teórica sobre los problemas de la sociedad europea en su conjunto, más bien que de la española: Ortega optó progresivamente por un elocuente silencio sobre las cuestiones inmediatas de su patria como mejor respuesta a las incitaciones radicalizadoras que desde distintos sectores, dada su evidente preeminencia, se le dirigían”, CACHO VIU.; *Los intelectuales y la política*, pág: 197.

Orringer describe muy bien el período que va del año 33 hasta su muerte. Dirá de él “*que pasó gran parte de ese tiempo solitario, enfermo y lejos de España, con la consecuencia de que publicó mucho menos que antes*”<sup>489</sup>. No implica que bajara la calidad de su producción filosófica. Todo lo contrario. Lo publicado en la última etapa de su vida es de una profundidad fuera de toda duda.

Para finalizar este capítulo sirvan estas palabras de Cerezo sobre el silencio de Ortega que tiene dos caras: la primera, el silencio propiamente dicho y hecho, porque no había nada que decir en una situación donde su circunstancia había desaparecido; la segunda, la alternativa a ese silencio es la única salida que la historia y el tiempo han hecho efectivo sobre millones de españoles. Como hemos dicho, a pesar de unos y otros, se ha cumplido lo que el pensaba y, en parte, soñó: “*No había ya nada que decir. En aquel naufragio, en aquel fracaso de la vida nacional, Ortega vivió en su silencio su propia muerte como intelectual, empeñado durante treinta años una tarea de pedagogía política. Pero el silencio de Ortega fue elocuente en otro sentido; vino a mostrar que no había otra política alternativa, a la que él había proclamado desde su radical liberalismo: democracia constitucional, política de nación, actitud integradora, reforma social progresiva. En suma, el lema de Renan que tanto gustaba repetir ‘exclure la exclusion’*”<sup>490</sup>. Evitar toda exclusión, integrar, ir al encuentro del que piensa diferente a uno mismo, del otro con todas sus consecuencias que se derivará del papel crucial que cumplirá el amor en todo su pensamiento y que se incardinará en toda su filosofía como razón histórica. Un proyecto que surgió desde un silencio comprometido<sup>491</sup> y responsable ante un mundo cambiante y exigente como nunca se había producido sobre la faz de la tierra.

---

<sup>489</sup> ORRINGER, N.; “Ortega, discípulo rebelde. Hacia una nueva historia de sus ideas” en *Teorema*, Universidad Complutense, vol. XIII, nº 3-4, 1983, pág: 566.

<sup>490</sup> CERESO, P.; “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, págs: 644-645.

<sup>491</sup> “Yo sé esperar y como en el último tiempo he sabido callar en absoluto durante trece años, he sabido callar parcialmente, es decir, con respecto a muchas cosas particulares durante toda mi vida hasta la fecha. Pero ahora los sellos del silencio –silencio, *sigillum* es, a la vez, sello- puestos a muchos, muchos decires míos sobre esas cosas particulares los voy a levantar porque anda muy cerca de mí el otro silencio, el gran silencio, el definitivo e irremediable”, *El hombre y la gente*, OCT10, X, pág: 198.

## Capítulo 6:

# JUSTICIA Y AMOR: DE LA RAZÓN VITAL A LA RAZÓN HISTÓRICA

Hemos visto cómo las metáforas políticas de Ortega cumplen con la afirmación de Zambrano de la condición caritativa del pensamiento español. Ahora es el momento de analizar de dónde proviene. Pero ¿qué papel cumple el amor en relación con la vida? ¿Es coherente con sus requisitos? ¿Es un concepto más? ¿Cómo y dónde surge? ¿Qué efectos tiene para la vida? El amor como lo entiende Ortega, ¿será la génesis de toda la condición caritativa del pensamiento español? ¿Ayudará a la transformación de la justicia y de la sociedad? ¿Y qué lugar ocupará dentro de la razón histórica?

Dividiré el capítulo en cuatro partes. En primer lugar, analizaré dónde surge el amor y desde ahí se verá que se presenta como el fundamento de la vida y, por tanto, la base de la condición caritativa del pensamiento orteguiano. A continuación expondré los diferentes tipos de amor que se encuentran en la obra de Ortega. En tercer lugar, mostraré los efectos del amor en la vida a partir del análisis en sus diferentes épocas. Se irá viendo cómo el amor influye en todos los ámbitos de la vida personal, social, política y económica. Un modelo que inoculará la lógica del don en la misma forma de entender la vida, ya que una de las *razones* que hacen ser a la vida lo que es, proviene de la experiencia del darse. Finalmente, se analizará cómo el amor se incardina en la razón histórica a partir de la figura de Europa, paradigma aparente de convivencia, integración y comprensión.

### 6.1. Amor y vida

En 2005 Benedicto XVI sorprendió a la opinión pública mundial con la publicación de su primera encíclica: “Deus caritas est” (Dios es amor). El *Panzer Cardenale*, el *Gran Inquisidor* no hablaba de condenas ni de ostracismos por cuestiones doctrinales o de fe. Hablaba del amor. Aquello que une a todas las personas. Es un sorprendente estudio sobre los diferentes tipos de amor que se han dado en la historia. Su objetivo es clarificar para no confundir los usos tan diversos a los que nos lleva esta

palabra y si podemos encontrar un significado que unifique y dé cuenta de lo verdaderamente importante para “*explorar lo que es común en todas las formas de amor, lo que permanece como valor universal*”<sup>492</sup>. Sólo de esa forma evitaremos el mayor peligro que señala Benedicto XVI en la encíclica: “*El término amor se ha convertido hoy en una de las palabras más utilizadas y también de las que más se abusa, a la cual damos acepciones totalmente diferentes*”<sup>493</sup>.

Ortega también fue consciente no sólo de su pluralidad de significados, sino de la decadencia que se derivaba del estudio y dedicación a tan noble palabra. ¿Cómo es posible que una realidad tan importante para la vida que afecta a todos sin distinción haya sido negada y apartada de todo estudio y disciplina?:

“Baste con advertir que desde todos los tiempos ha sido lo erótico sometido a un régimen de ocultación. ¿Por qué? [...] El hecho es que el hombre se ha acostumbrado a encerrar su vida erótica en una cárcel secreta del alma. Cuanto a ella se refiere toma un disfraz, habla quedo, se esconde medrosamente por los rincones de nuestra existencia. En ninguna otra actividad de la persona hallamos tan monstruosa desproporción entre el influjo que sobre el individuo ejerce y su manifestación, su cultivo social”<sup>494</sup>.

Ortega no bordea el tema. Ya en la primera lección de *¿Qué es filosofía?* habla de la claridad que debe tener todo filósofo a la hora de afrontar y ejercer su pensamiento. Toda su obra filosófica es un momento de aclaración de todo aquello que está en relación con la vida. Y una de las dimensiones que componen la vida es el amor. El amor tiene que ser analizado y tratado desde la propia vida. Ésta, además, se compone de dos momentos fundamentales, de su sístole y diástole: la soledad y la compañía. Del segundo surge la condición radical de alteridad de la vida cuyo elemento crucial será el amor. Por ello estamos ante una constante que va a vertebrar toda su obra porque va a surgir del fundamento mismo de la vida. No estamos, pues, ante un

---

<sup>492</sup> TORRALBA, F.; *La Iglesia en la encrucijada*, Destino, Madrid, 2013, pág: 31. En este libro encontramos un análisis breve, profundo y sencillo sobre la encíclica, págs: 29-40.

<sup>493</sup> BENEDICTO XVI.; *Deus caritas est*, 2.

<sup>494</sup> *El Adolfo, libro de amor*, OCT04, II, pág: 170. J. L. Marion dice algo parecido: “Actualmente la filosofía ya no dice nada del amor, o muy poco. Además, es mejor ese silencio, de tanto que lo maltrata o lo traiciona cuando se arriesga a hablar de él [...] Así la filosofía se calla y, en ese silencio, el amor desaparece [...] “, *El fenómeno erótico*, pág: 7-8. Marion, en otro de sus libros, llega a decir: “Todo el mundo piensa que sabe mucho del amor, o al menos bastante, sobre el amor, aunque solamente fuese porque todos, en última instancia, caminamos y respiramos en él: nuestro mundo efectivo y próximo se define al cabo según los parámetros del odio y del amor”, *Prolegómenos a la caridad*, Caparrós, Madrid, 1986, pág: 9. Trad. Carlos Díaz.

concepto menor. Tanto es así que podemos concebir el amor como el hilo conductor de toda su obra:

“El tema del amor es el ‘hilo rojo’ en el que está trenzado su pensamiento. Para ello es preciso ampliar la perspectiva y tomar en el conjunto de la obra toda la amplitud del tema del amor. Porque, efectivamente, este tema, no sólo la vertebra, sino que constituye un elemento diferenciador, le presta una identidad propia”<sup>495</sup>.

Sólo si el amor surge desde un nivel tan básico como la vida podremos hallar la posibilidad de dos cuestiones cruciales: en primer lugar, entender y recorrer la obra de Ortega desde el amor para comprender esa identidad que le aporta; en segundo lugar, interpretar su filosofía desde la condición caritativa. Y la caridad es, como veremos, la manifestación más alta y profunda del amor. En consecuencia no sólo estamos ante una expresión de una serie de cualidades y sentidos que lo describen dado que tiene una presencia anterior, primaria y radical que lo sitúan en el mismo plano de la vida. No es un momento posterior a ella misma. Es uno de los ingredientes fundamentales de la vida, principio del que todas las demás realidades dependen. Así pues, la vida se estructura y se dota de contenido a partir de la soledad y la compañía. Lo desarrolla de forma clara en dos escritos representativos, *En torno a Galileo* y *El hombre y la gente*. Veamos cómo expone el momento de la soledad, por un lado, para después pasar al de la compañía que se dan al mismo tiempo:

“ [...] nuestra vida es la de cada cual, es lo que cada cual tiene que hacer por sí: es el dolor que yo tengo que aguantar por mi propia cuenta y que nadie, rigurosamente hablando, puede compartir. Yo no puedo traspasar a otro un pedazo de mi dolor de muelas, para que me lo vaya doliendo de muelas, para que me lo vaya doliendo él en sustitución mía, ni , mucho menos, puede decidir por mí, lo que voy a hacer y a ser, ni puedo [...] encargar a otro de que piense en mi lugar los pensamientos que yo tengo que pensar; es decir, que mis convicciones tengo que tenerlas yo, que tengo yo que convencerme y no puedo descargar sobre el prójimo la tarea de convencerse en mi lugar. Todo esto es lo que expreso diciendo una perogrullada, tan grande como fecunda, a saber, que mi vida es intransferible, que cada cual vive por sí solo –o lo que es igual, que vida es soledad, radical soledad”<sup>496</sup>.

---

<sup>495</sup> MOLINUEVO, J.L.; *Para leer a Ortega*, pág: 136. Este capítulo, y parte del trabajo, tiene como objetivo analizar la obra de Ortega desde la importancia y presencia del amor. Está presente en todos sus momentos y épocas, de modos diferentes, sí, pero siempre presente. Por esta razón se analizará con detalle.

<sup>496</sup> *En torno a Galileo*, OCT06, VI, pág: 415.

## a) Vida y soledad

Esta es la parte que más se ha desarrollado en el pensamiento orteguiano: la vida como soledad radical<sup>497</sup>. Lo que me pasa no puede ser transferido a los otros porque es vivido por mí únicamente. El dolor sólo es comprensible si yo lo vivo como tal para poder ser comunicado. Para sentir lo que me pasa debo vivirlo y experimentarlo. Esta es la razón por la cual habla de ‘intransferible’ para dar razón de la vida. Ahora bien, ¿sólo actúa la soledad como elemento distintivo de la vida humana? Lo aclara<sup>498</sup>:

“ [...] vida es soledad, radical soledad. Y, sin embargo, o por lo mismo, hay en la vida un afán indecible de compañía, de sociedad, de convivencia. Por ejemplo, para hablar de lo más claro, nos es connatural en el orden del pensamiento el deseo de coincidir con las opiniones de los demás. Cuando el hombre tiene un problema, su primer movimiento es preguntar a los demás sobre él, para que nos digan lo que sobre él piensa —ésta es la raíz vital de la lectura [...] Preguntamos con la intención de coincidir con los demás, hasta el punto de que si tenemos que discrepar nos sentimos íntimamente obligados a justificar de modo especial nuestra discrepancia. Desde el fondo de radical soledad que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en ansia no menos radical de compañía y sociedad. Toda una serie de dimensiones de nuestra vida se compone de férvidos ensayos para romper la soledad que somos y fundirnos en un ser comunal con otros. Entre ellos, el más radical ensayo para evadirnos de nuestra soledad es el famoso amor. Se quiere a otro en la medida en que, además de ser uno lo que es, se quiere también ser el otro, solidarizarse con la existencia del otro, y se siente, en efecto, el ser del otro como inseparable, como uno con nuestro ser, y si nos quitan al otro parece que nos quitan la mitad de nuestro ser, precisamente la mitad que nos parece más importante. El amante que se queda sin la amada se siente en la paradójica situación de que preferiría que le hubiesen quitado su propio ser y le hubiesen dejado de ser la amada. Por eso, Shelley decía a la suya: “¡Amada, tú eres mi mejor yo!”<sup>499</sup>.

## b) Vida y compañía

Se puede criticar que esta cita no expresa nada nuevo. Simplemente constata todo lo que analiza y desarrolla a partir de los *usos* en *El hombre y la gente*. Ahí desgrana el peso que tiene en el ámbito social el impersonal ‘se dice’, ‘se hace’, ‘se ordena’... fundamentales para el buen funcionamiento de todo el entramado social. El problema está en qué posición queda el hombre cuando actúa bajo un mandato impersonal. Cree que estamos en el mundo de los usos, ante la vida inauténtica puesto

---

<sup>497</sup> Cfr. ÁLVAREZ, S.; *El hombre y su soledad*, Sígueme, Salamanca, 1983.

<sup>498</sup> Aquí encontramos uno de los puntos de apoyo para validar la hipótesis de esta investigación.

<sup>499</sup> *En torno a Galileo*, OCT06, VI, pág: 415.

que quien actúa es la gente y ésta por definición son todos y nadie al mismo tiempo<sup>500</sup>. Sin embargo, también habla de compañía desde el reconocimiento y el amor como un momento igual de importante y primario que la soledad. Los coloca al mismo nivel y, además, no habla de inautenticidad, sino que el amor posibilita ser nosotros mismos como ser otros. El amor es uno de los dos ingredientes constitutivos de la vida que se compone y de ahí surge el amor, ya que aparece mi prójimo, la otra persona. Por ello afirma: “*La vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro*”<sup>501</sup>.

Con todo ello estamos en condiciones de poder dar un paso más y afirmar que la vida se compone, no ya de dos momentos, sino de tres: la soledad y la compañía. Pero ésta, a su vez, se divide en dos momentos, las convenciones y hechos sociales que vienen impuestos por la convivencia, esto es, el imperio de lo impersonal, del *se* español y del *man* germano que no podemos confundir. Pero por otro lado, y es el que aquí tenemos que analizar, está el polo de la compañía visto desde la perspectiva del otro, como un tú que me constituye y sin el que la vida no sería posible. Por tanto cabe otra lectura de la compañía que complementa la noción de uso a través del fenómeno ineludible del amor y que alterará, en consecuencia, la noción de otro y del otro desde la afirmación de la autenticidad:

“Lo contrario de ser sí mismo, de la autenticidad, del estar siempre dentro de sí, es el estar fuera de sí, lejos de sí, en lo otro que nuestro auténtico ser. La voz castellana “otro” viene de la latina *alter*. Pues bien, lo contrario de ser sí mismo o ensimismarse es alterarse, atropellarse. Y lo otro que yo es cuanto me rodea: el mundo físico –pero también el mundo de los otros hombres-, el mundo social. Si permito que las cosas en torno o las opiniones de los demás me arrastren, dejo de ser yo mismo y padezco alteración. El hombre alterado y fuera de sí ha perdido su autenticidad y vive una vida falsa [...] Tenemos miedo a nuestra vida que es soledad y huimos de ella, de su auténtica realidad, del esfuerzo que reclama y escamoteamos nuestro auténtico ser por el de los otros, por la sociedad. Pero esta sociedad no es la compañía efectiva de que en otra jornada hablé: aquella, por ejemplo, la compañía o sociedad que intenta ser el amor, era

---

<sup>500</sup> “Lo que pensamos o decimos porque *se dice*, lo hacemos porque *se hace* suele llamarse *uso*. Los hechos sociales constitutivos son usos. Los usos son formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple porque de una manera u otra, en una u otra medida, no tiene remedio. Le son impuestos por su contorno de convivencia: por los “demás”, por la gente [...] por la sociedad [...] Los usos son imposiciones mecánicas, realidades extraindividuales o impersonales [...] Al seguir los usos nos comportamos como autómatas, vivimos a cuenta de la sociedad o colectividad. Pero ésta no es algo humano ni sobrehumano, sino que actúa exclusivamente mediante el puro mecanismo de los usos, de los cuales nadie es sujeto creador responsable y consciente”, *El hombre y la gente*, OCT10, X, pág: 269-270.

<sup>501</sup> *El tema de nuestro tiempo*, OCT05, III, pág: 601.



el ensayo de unir mi soledad, la autenticidad de mi vida, a la soledad de otro: era fundir dos soledades como tales en una como soledad de dos. Mas esta sociedad a que me atengo implica que previamente he renunciado a mi soledad, que me he embotado y cegado para ella, que huyo de ella y de mí mismo para hacerme ‘los otros’”<sup>502</sup>.

Aquí se traza de forma clara la diferencia que podemos establecer a la hora de entender la compañía dentro del ámbito social. Lo hace a través de la noción de autenticidad e inautenticidad<sup>503</sup>. La compañía puede pensarse como alteración cuyo significado apunta a una mengua de la personalidad a la hora de establecer el sentido de nuestra vida. Aquí estamos ante el poder de las corrientes sociales, de las grandes modas y patrones comunes que uniformizan y se alejan de cualquier intento de originalidad y ejemplaridad vital. A este respecto Umberto Galimberti explica que en la sociedad cada cual es un mero funcionario que lleva a cabo acciones prescritas y es, por tanto, sólo “*en el amor donde halla el espacio para ser sí mismo, para encontrar su identidad profunda más allá de aquella declinada en el rol para buscar la propia realización y la expresión de sí mismo*”<sup>504</sup>. El amor posibilita el espacio a la verdad, a la autenticidad, a la sinceridad consigo mismo y con los otros. Y es la estructura de la vida la que nos obliga a ir fuera de nosotros mismos, no como alienación y alteración, sino como plenitud y apertura al encuentro de los otros, fuente de amor y felicidad:

“La vida es, esencialmente, un diálogo con el contorno [...] Vivir es convivir, y lo otro que con nosotros convive es el mundo en nuestro derredor. No entendemos, pues, un acto vital, cualquiera que él sea, si no lo ponemos en conexión con el contorno hacia el cual se dirige [...] para entender un diálogo hay que interpretar en reciprocidad los dos monólogos que lo componen [...] A toda hora cometemos injusticias con nuestros prójimos juzgando mal sus actos, por olvidar que acaso se dirigen a elementos de su contorno que no existen en el nuestro [...] Evitemos, pues, el suplantar con ‘nuestro mundo’ el de los demás. Otra cosa lleva irremediablemente a la incomprensión del prójimo”<sup>505</sup>.

Ortega concibe el vivir como en esfuerzo en comprender al Otro<sup>506</sup>. Habla de diálogo, conexión, entendimiento, realidades claves para no caer en la injusticia más común que existe y que el famoso carpintero de Galileo resumía con un simple mandato: ¡No juzgues! De ahí que se establezca una diferencia de niveles. Por un lado

---

<sup>502</sup> *En torno a Galileo*, OCT06, VI, pág: 425.

<sup>503</sup> En el contexto heideggeriano se conoce como la *Eigentlichkeit*.

<sup>504</sup> GALIMBERTI, U.; *Las cosas del amor*, Destino, Barcelona, 2006, pág: 13. Trad. Chiara Orlandi

<sup>505</sup> *Las Atlántidas*, OCT05, III, pág: 752-753.

<sup>506</sup> Más adelante estudiaremos las relaciones que hay entre la concepción del prójimo de Ortega y la del cristianismo desde la *obligatio*. ¿Es posible? Se tratará en la tercera parte del capítulo.

están las cosas que me envuelven y rodean. Por otro la eclosión de mi prójimo que nunca puede colocarse a la misma altura que a cualquier objeto:

“Yo cuento con la piedra y procuro no tropezar con ella o aprovecharla sentándome en ella. Pero la piedra no cuenta conmigo. También cuento con mi prójimo como con la piedra, pero, a diferencia de la piedra, mi prójimo cuenta también conmigo. No sólo él existe para mí, sino que yo existo para él. Ésta es una coexistencia peculiarísima, porque es mutua: cuando yo veo una piedra no veo sino la piedra, pero cuando veo a mi prójimo, a otro hombre, no sólo le veo a él, sino que veo que él me ve a mí, es decir, que en el otro hombre me encuentro siempre también yo reflejado en él”<sup>507</sup>.

Traza la diferencia que existe entre relacionarse con una piedra o con una persona. Lo reseñable aquí es que esta diferencia la sitúa en su planteamiento metafísico. La reciprocidad que existe al encontrarse dos soledades es que cada una de ellas cuenta con la otra y eso no acaece con los objetos, dado que mi relación con ellos es de no implicación, de no afección. Sin embargo, sólo a partir de la aparición primaria y radical de mi prójimo, del otro que yo, tengo conciencia de ser yo mismo. El tú, pues, será el responsable de que ‘yo’ tenga conciencia de ser eso que soy, una vida que se compone del ‘yo’ y de la circunstancia que me sitúa en el mundo. Sobre esta peculiar relación, añade:

“Más lo raro de nuestra relación, lo que no pasa a la mesa con los bancos y a éstos con aquélla, es que estando yo aquí y sin dejar de estar aquí noto que estoy también ahí, en ustedes; noto, en suma, que existo para ustedes, y viceversa, ustedes, quietos ahí, están al mismo tiempo aquí, en mí, existen para mí [...] En la medida en que yo sé que soy en ustedes, evidentemente se funde mi ser, mi estar, mi existir con el de ustedes, y en esa estricta medida yo siento que no estoy solo, que no soy solo, sino que estoy con ustedes, que soy con ustedes, en suma, que estoy acompañado o en sociedad –mi vivir es convivir [...] yo te acompaño o estoy en sociedad contigo en la medida que tú sientas que existes para mí, que estás en mí, que llenas una parte de mi ser; en suma, yo te acompaño, convivo o estoy en sociedad contigo en la medida en que yo sea tú [...] ¡Tremebundo tema éste de la polaridad o contraposición soledad-sociedad”<sup>508</sup>.

Quince años después, tras haber pasado la experiencia del exilio y vivir en sus carnes el olvido perpetuo que algunos quisieron infligir sobre su persona y su obra en el ámbito cultural y universitario de la época, dicta las lecciones de *El hombre y la gente* (1950) en pleno franquismo y vuelve a insistir incluso amplía aquello que ha ido exponiendo hasta ahora:

---

<sup>507</sup> *En torno a Galileo*, OCT06, VI, pág: 414.

<sup>508</sup> *Ibid.*, pág: 414.

“ [...] desde el fondo de radical soledad que es propiamente nuestra vida, practicamos, una y otra vez, un intento de interpenetración, de des-soledadizarnos asomándonos al otro ser humano, deseando darle nuestra vida y recibir la suya [...] ser el Otro no representa un accidente o aventura que pueda o no acontecer al Hombre, sino que es un atributo originario. Yo, en mi soledad, no podría llamarme con un nombre genérico tal como ‘hombre’. La realidad que este hombre representa sólo me aparece cuando hay otro ser que me responde o recíproca. Muy bien lo dice Husserl: ‘El sentido del término hombre implica una existencia recíproca del uno para el otro; por tanto, una comunidad de hombres, una sociedad’ [...] El estar abierto al otro, a los otros, es un estado permanente y constitutivo del Hombre, no una acción determinada respecto a ellos. Esta acción determinada –el hacer algo con ellos, seas para ellos o sea contra ellos- supone ese estado previo e inactivo de abertura”<sup>509</sup>.

Aquí se intentan establecer las diferencias que hay entre el momento de la soledad y el de la compañía que componen la vida humana. Mi vivir es un convivir porque la vida está inoculada por el acontecimiento que significa la otra vida, del otro, de la alteridad radical. No es un deseo, un ideal que se pretende alcanzar, sino el hecho básico y radical de toda vida humana. Es un hecho constitutivo del hombre del cual no podemos prescindir. La vida implica toda una antropología que describe con detalle todas las dimensiones que nos afectan, que nos tocan y nos hacen ser lo que somos. El pensamiento orteguiano “*constituye una gran antropología filosófica, dispersa en multitud de artículos sobre los más variados temas, pero siempre en trono al hombre y a la vida humana*”<sup>510</sup>. Por tanto la metafísica de la vida nos lleva de forma directa a un modo de vivir y actuar<sup>511</sup>. Metafísica, vida y ética van de la mano, son inseparables como nos han enseñado José Luis López Aranguren y Jesús Conill.

---

<sup>509</sup> *El hombre y la gente*, OCT10, X, págs: 187-188.

<sup>510</sup> RAMÓN LUCAS, L.; “A vueltas con el hombre: libertad e historicidad en José Ortega y Gasset”, *Dialogo di Filosofia*, nº 11, 1994, pág: 575. Pietro Prini también insiste en esta idea: “La antropología, o como él prefería llamarla, el conocimiento del hombre, abandonando el juego de los espejos del formalismo idealístico, vuelve a la realidad mundana del hombre, a ocuparse de las que lo rodean, que podían también ser, por caso, en el universo la realidad menos importante, la más humilde e insignificante, pero ciertamente la realidad más indudable y segura. Se inauguraba la filosofía del hombre en el mundo, del ‘Yo soy yo y mi circunstancia’”, “La verdad como descubrimiento de las posibilidades del hombre en Ortega y Gasset”, *Presença Filosófica*, 1984, Nº 3-4, pág: 82.

<sup>511</sup> “ [...] la ética orteguiana es una ética metafísica y que su metafísica es una metafísica es una metafísica de la vida, , eso que radicalmente somos debemos referirlo a la misma”, LARREA, B.; “El sentido de la vocación en Ortega”, *El primado de la vida: cultura, estética y política en J. Ortega y Gasset*, Universidad Castilla de la Mancha, Madrid, 1997, pág: 88.

### c) Logos dialógico

Ya tenemos más herramientas para entender la cita de *El tema de nuestro tiempo* y que representa uno de los momentos claves de este trabajo, “La vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro”, y los textos cruciales de *Entorno a Galileo* y *El hombre y la gente*. Aquí estamos, pues, ante una nueva forma de entender el logos:

“ [...] ideas referentes a auténticas realidades son inseparables del hombre que las ha pensado –no se entienden si no se entiende al hombre, si no nos consta *quién* las dice. El decir, el logos no es realmente sino reacción determinadísima de una vida individual. Por eso, no hay en rigor más argumentos que los de hombre a hombre. Porque, viceversa, una idea es siempre un poco estúpida si el que la dice no cuenta al decirla con *quién* es aquel a quien se dice. El decir, el logos, es, en su estricta realidad, humanísima conversación, diálogos, *argumentum hominis ad hominem*. El diálogo es el logos desde el punto de vista del otro, del prójimo [...] Todo decir dice algo, pero, además, todo decir dice ese algo a alguien [...]”<sup>512</sup>.

Todo decir es sólo un auténtico decir sí y sólo si está dirigido a otra persona, a otra realidad personal. Tanto es así que tanto la escucha como la respuesta del otro, de mi prójimo, me hace reparar en mi ‘yo’<sup>513</sup>. Sólo desde la diferencia y la alteridad es posible que la razón se ponga en marcha. El hecho de que seamos lenguaje como ha reflejado la tradición hermenéutica ya refleja que el ser humano no tiene más remedio que relacionarse con los demás<sup>514</sup>. La vida no sería posible sin la presencia del otro, sin esa

---

<sup>512</sup> “Prólogo para alemanes”, *OCT09*, IX, pág: 127.

<sup>513</sup> Franz ROSENZWEIG, pensador muy diferente a Ortega, expresa un convencimiento muy similar en la importancia del tú, de mi prójimo, esto es, la diferencia como alteridad, para la composición del yo: “Yo es siempre un No en voz alta. Con “yo” siempre se establece una oposición; siempre está ese yo subrayado, enfatizado; siempre es un *pero yo* [...] Sólo cuando el Yo reconoce al Tú como algo exterior a él mismo, o sea sólo cuando del monólogo se pasa al diálogo auténtico, se torna ese Yo que hemos pretendido hace un momento [...] El Yo auténtico, no autocomprendible, enfático y subrayado, se pronuncia por primera vez al descubrir el Tú”, en *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 218-220. Trad. Miguel García Baró. La cuestión está en relacionar a Ortega con autores con los que nunca se ha sentado a dialogar y discutir filosóficamente. Esta investigación quiere mostrarlo.

<sup>514</sup> Conviene insistir en que esta afirmación no es producto de un espíritu idílico o una máxima a alcanzar porque está en la raíz de nuestro ser personal como de nuestro ser social. Por tanto mi yo es producto del reconocimiento en otro que yo, en el tú que me interpela a través de la atención y la escucha. Este hecho tiene consecuencias enormes para la convivencia humana, ya que dicho reconocimiento es la condición de posibilidad de la aparición y el establecimiento de toda ley moral. Tanto es así que la misma moral “*está regulada por un proceso imaginario en el que los otros se nos dan a ver como seres semejantes a nosotros, cuyo sufrimiento o alegría puede ser eco de una parte de nosotros mismos, singular a buen seguro, pero perceptible en el seno de una misma humanidad que podemos compartir*”, CAUSSE, J-D.; *El don del ágape*, Sal Terrae, Santander, 2006, págs: 21-22. Trad. Miguel Montes. De lo que se trata es el lugar del otro en el pensamiento de Ortega, el nivel de vinculación con el tú, de nuestra obligación

alteridad radical que la hacer ser lo que es. Por esta razón, en la tercera parte del capítulo se expondrán las diferentes etapas en que el amor tiene presencia y, al mismo tiempo, qué efectos produce en la persona como es la entrega y la estimación por la justicia. Para mostrarlo se recurrirá a un diálogo, a un encuentro con diversos pensadores, con los que Ortega discutió, Platón, Spinoza, Hegel o Nietzsche y otros a los que no conoció, pero son importantes en el debate filosófico actual como son Marion, Levinas, Ricoeur o Benedicto XVI.

## 6.2. Formas históricas de amor en la obra de Ortega

En 1952 Ortega escribió uno de tantos prólogos para animar y difundir la publicación de un libro. Cualquier obra comentada por él aseguraba un éxito editorial. Pero lo que aseguraba era que aquello que estaba prologando no carecía de interés. Tenía un olfato nato para predecir lo que en el mundo de la cultura iba a convertirse en objeto de estudio y cuidado.

En la fecha citada presenta la versión española de su amigo Emilio García Gómez a *El collar de la paloma* de Ibn Hazm. Ahí presenta de forma extraordinaria una breve historia que incide en la variabilidad histórica y semántica de la palabra amor. Pero esto le obliga a defender una tesis que merece ser discutida, ya que va en contra del sentido común de todo su pensamiento: entender el amor de una forma definitiva, absoluta, igual para todos los tiempos y culturas:

“Al asomarnos a este libro, la primera curiosidad que sentimos es averiguar si el amor fue entre los árabes el mismo afán que es entre nosotros. Suponer que un fenómeno tan humano como es amar ha existido siempre, y siempre con idéntico perfil, es creer erróneamente que el hombre posee, como el mineral, el vegetal y el animal, una naturaleza preestablecida y fija, e ignorar que todo en él es histórico. Todo, inclusive lo que en él pertenece efectivamente a la naturaleza, como son sus llamados instintos [...] Aun el más básico de todos [los instintos] que es el de conservación, aparece complicada con la más abstrusas creaciones específicamente humanas, como el honor, la fidelidad a una creencia religiosa, la desesperación, que llegan, inclusive, a suspender su funcionamiento. Esta coalescencia de lo natural con lo cultural hace incognoscible al

---

(*obligatio*) con el mismo. Este problema surge como se ha visto en los elementos originarios de la vida. De lo que ella se compone y no puede escapar.

instinto, lo convierte en magnitud histórica que nace un día para desaparecer otro, y entremedias sufrir las más hondas modificaciones”<sup>517</sup>.

Estas líneas son producto del Ortega maduro que ha consolidado el sentido de uno de los conceptos claves de su pensamiento: la *razón histórica*<sup>518</sup>. Surge del convencimiento, que defiende en obras tan importantes como *Historia como sistema*, de que la razón física no puede copar los contextos de trabajo de la razón vital e histórica. Su objeto de estudio debe diferir puesto que “*el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza*”<sup>519</sup>. En este contexto debemos entender la tesis de que el hombre no tiene naturaleza sino historia. Las cuestiones vitales como el amor sólo adquieren sentido a partir de una razón sensible a los cambios, a las variaciones, porque la vida es un constante quehacer, un dinamismo que hace que cualquier hecho se presente de forma distinta, mostrando una historia, un desarrollo que clarifique sus causas y sus fines. Por esta razón podemos ubicar a Ortega dentro de la tradición de la fenomenología hermenéutica junto a Gadamer o Ricoeur.

Por esta forma de acercarse a los problemas analiza el amor en el *Prólogo a “El collar de la paloma” de Ibn Hazm* como un acontecimiento y manifestación cultural de creación que se da en la historia, ya no de forma natural sino de forma humana<sup>520</sup>. Con el mismo espíritu analiza la evolución semántica del término desde las lenguas romances:

“Por malaventura perturba la comprensión de esta realidad, que por ser elemental debía ser resplandeciente, el vicioso e inveterado uso de llamar con la sola palabra ‘amor’ a las cosas más dispares [...] En el caso a que vamos, la situación lingüística es especialmente desdichada, porque en las lenguas romances se llama ‘amor’ a ese repertorio de sentimientos, y esta palabra nos es profundamente ininteligible merced a que arrastra una raíz para nosotros muerta, sin sentido. Nuestras lenguas la tomaron del latín, pero no era una palabra latina. Los romanos la habían recibido, a su vez, del etrusco, que es hoy una lengua desconocida, hermética. Este hecho lingüístico es ya de suyo bastante elocuente, pues ¿qué quiere decir que realidad tan íntima y, al parecer, tan

---

<sup>517</sup> *Prólogo a “El collar de la paloma” de Ibn Hazm de Córdoba*, OCT06, VI, págs: 825-826.

<sup>518</sup> Concepto clave que se analizará al final de este capítulo en relación con dos cuestiones fundamentales: Europa y el modelo de razón que ofrece Ortega en diálogo con la Modernidad.

<sup>519</sup> *Historia como sistema*, OCT06, VI, pág: 57.

<sup>520</sup> “El sentimiento amoroso tiene, como todo lo humano, su evolución y su historia, que se parecen sobremanera a la evolución y a la historia de un arte. Se suceden en él los estilos. Cada época posee su estilo de amar. En rigor, cada generación modifica siempre, en uno u otro grado, el régimen erótico de la antecedente”, en *Para la historia del amor*, OCT05, IV, pág: 36.

universalmente humana como el ajetreo erótico tuviera que ser nombrada por los romanos con un vocablo forastero?”<sup>521</sup>.

Suele quejarse de la falta de rigor que envuelven a ciertos temas importantes que se dan de forma continua en nuestra vida y sin los cuales no podríamos vivir. Uno de ellos es el amor que hasta el momento no ha sido analizado y estudiado con el necesario y suficiente detenimiento. De ahí que se afirmen sobre él las cosas más dispares y contradictorias. Para comprender y solucionar este asunto recurre a la etimología de la palabra estudiada, ya que el sentido potente de la misma se encuentra “*en el ser de la cosa a través de su origen*”<sup>522</sup>, a partir de la historia en la que se dan los diferentes sentidos y significados de la propia palabra. El proceder orteguiano quiere coincidir en sus diferentes análisis no con el propio pensamiento sino con las cosas que se dan en el derredor de cada vida y de cada situación a la que se tiene que dar respuesta.

Cuando estudia la evolución semántica del amor se encuentra con una paradoja desconcertante, a saber: el término amor nos ha llegado de las lenguas romances, en concreto, del latín, y éste, a su vez, lo apropió de una lengua que en la actualidad es desconocida para una mentalidad mediterránea y occidental, el etrusco que, por definición, no pertenece al conjunto de las lenguas indoeuropeas. En cambio, el problema estriba en por qué los romanos hacen uso de una lengua extranjera, ‘forastera’ dirá, para explicar un hecho tan importante e íntimo como el amor. ¿Es que los romanos no tenían palabras para delimitar todas las variaciones que podemos encontrar en el campo semántico del amor? Para responder a esta pregunta debemos dar un paso más adentrándonos en la evolución del *amor cortés* en el contexto del siglo XII europeo que se alejará, en parte, de toda la tradición latina, encabezada, principalmente por Ovidio y su histórica obra *Ars amandi*.

### **- Amor cortés como revitalización de la mujer**

Amar procede del verbo latino *amare* y desde antiguo ha coincidido con el uso y la expresión popular ‘querer bien’. Si buscamos en cualquier diccionario el significado, no ya del verbo, sino del sustantivo “amor” veremos que la mayoría de las acepciones

---

<sup>521</sup> Prólogo al “Collar de la paloma” de Ibn Hazm, OCT06, VI, pág: 826.

<sup>522</sup> MOLINUEVO, J. L., *Para leer a Ortega*, pág: 220.

coinciden en destacar que es una especie de ánimo que busca el bien verdadero o imaginado que posibilita la atracción de una persona a otra. Por el amor se pueden llevar a cabo acciones tan dispares e importantes como dedicar, profesar, sentir o tener. Ahora bien, para poder trazar la historia del amor debemos alejarnos, por un momento, de él mismo para acudir a los actores que viven en sus carnes dicho acontecimiento.

En 1948 y 1949 Ortega dicta las lecciones que conforman su obra de madurez *Una interpretación de la historia universal* y se propone hablar del papel que ha jugado la mujer para la comprensión del amor:

“ [...] algún día haremos la historia de las pasiones y entre ellas la historia del amor, que, aunque parezca mentira, nadie ha emprendido todavía. Entonces se verá que eso que llamamos el amor de un hombre a una mujer ha comenzado, y en sus rebrotes ha recommenzado siempre, no, como pudiera creerse, por el entusiasmo hacia la mujer próxima de la misma tribu o clase social, sino, al revés, por imaginar la mujer distante, distante en el espacio o rango. Una y otra vez la mujer ha inaugurado su carácter y condición de amada bajo el aspecto de *princesse lointaine*, y no es ninguna casualidad que, cuando las costumbres aproximan excesivamente hombre y mujer, el sentimiento amoroso se volatilice y sobrevengan esos extraños vacíos de amor que caracterizan ciertas épocas”<sup>523</sup>.

¿Dónde se da ese cambio de paradigma? ¿A qué es debido? ¿Y a qué se contraponen? El cambio se produce en lo que se ha venido a llamar la visión *caballescica del amor* cuyos motivos, recuerda Huizinga, se daban en las circunstancias reales de la vida y no en la historia de la literatura<sup>524</sup>. Este paradigma sobre el amor se contraponía a la concepción dominante expresada por Ovidio en *Arte de amar* y *Amores*. El amor se entiende como un impulso de carácter sensual y aspiraba al goce material y al logro definitivo y absoluto de lo amado. Se requiere una conquista sobre aquello que se ama. Será necesario indagar, le dice Ovidio a los hombres que desean lanzarse a la mujer que aman:

“ [...] de qué maneras puedes conquistar a aquella que te ha gustado. Varones, quienquiera que seáis y dondequiera que estéis, volved a mí vuestra mente dispuesta para aprender y permaneced en silencio todos atendiendo a mis promesas. Antes de nada, penetre en tu mente la confianza de que a todas se las puede conquistar: las conquistarás; tú sólo tienes que tender las redes”<sup>525</sup>.

---

<sup>523</sup> *Una interpretación de la historia universal*, OCT09, IX, pág: 1192.

<sup>524</sup> HUIZINGA, J.; *El otoño de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 2001, pág: 104. Trad. Alejandro Rodríguez.

<sup>525</sup> OVIDIO.; *Arte de amar. Amores*, Gredos, Madrid, 1995, págs: 24-25. Trad. Vicente Cristóbal.



Sin embargo, la vida cortesana de los castillos occitanos del siglo XII adoptó una nueva forma de concebir el erotismo y las relaciones amorosas diferente a la lógica latina promulgado por Ovidio. Estamos ante el *amor cortés* en el que el amante no se propone un objetivo de conquista como si de una pieza de caza se tratara. Ahora lo que se concibe es que detrás de todo lo recorrido no existe recompensa alguna para obtener el amor de la persona deseada. Se produce un amar por amar, sin condiciones ni consecuencias que lo alteren o trastoken:

“A fines del siglo XI y comienzos del XII, se inicia en Francia una manera de sentir el hombre a la mujer que no tiene estrictos precedentes ni en la cultura antigua ni en los siglos de la Edad Media anteriores. El hombre se complace en considerar a la mujer como algo superior a él. Se le rinde culto. Se le proyecta sobre la relación sentimental entre ambos sexos la idea de “señorío”, que en ese mismo tiempo comienza a informar la sociedad. La mujer es “señora” y el hombre su vasallo [...] El sentimiento hacia la mujer que enuncian los trovadores implica distancia. La amada aparece situada en la lejanía y, con frecuencia, en remoto peralte, como la estrella. No está al alcance de la mano y, por tanto, de la caricia. No es algo que se acaricia y de que se goza, sino de algo de que se está dolorosamente separado y que se echa de menos. De aquí que la poesía de trovadores cultive la quejumbre. El amor se presenta como delicioso dolor, como venturosa herida”<sup>526</sup>.

¿Cuáles son las circunstancias históricas, políticas y filosóficas que hacen posible que la mujer se convierta en protagonista? Octavio Paz apunta el recorrido histórico que consiguió establecer este viraje:

“El ocaso de las democracias y la aparición de monarquías poderosas, provocó un repliegue general hacia la vida privada. La libertad política cedió el sitio a la libertad interior. En esta evolución de las ideas y las costumbres fue decisiva la nueva situación de la mujer. Sabemos que por primera vez en la historia griega las mujeres comenzaron a desempeñar oficios y funciones fuera de casa. Algunas fueron magistrados, un hecho que habría sido insólito para Platón y Aristóteles; otras fueron parteras, otras se dedicaron a los estudios filosóficos, a la pintura, a la poesía. Las mujeres casadas eran bastante libres, como se ve por la veridura de los dichos locuaces comadres de Teócrito y Herondas. El matrimonio comenzó a verse como un asunto que no debía arreglarse únicamente entre los jefes de familia sino como un acuerdo en el que era esencial la participación de los contrayentes. Todo esto prueba, una vez más, que la emergencia del amor es inseparable de la emergencia del amor. No hay amor sin libertad femenina”<sup>527</sup>.

---

<sup>526</sup> Prólogo a “*El collar de la paloma*” de Ibn Hazm, OCT06, VI, pág: 831. Sobre este mismo tema, dirá Ortega: “En este *amor cortés* es esencial la distancia. Es amor visual o de nostalgia, distancia en el espacio y en el tiempo. Es un amor en que todo lo pone el amante y vive de su poder entusiasta. Ni siquiera necesita conocer a la amada [...] Este amor no es compatible con ninguna realización personal: vive en lejanía y en soledad, como el ruisñor. De aquí que fuese incompatible con el amor matrimonial, asentado en plena realización. Es pura dinámica amorosa, exenta de materia [...] el amor puro es el amor que no se realiza”, en *Para la historia del amor*, OCT05, IV, págs: 39-41.

<sup>527</sup> PAZ, O.; *La llama doble*, Seix Barral, Madrid, 2004, pág: 73.

El verdadero cambio que se produce en el *amor cortés* es que se produce un tributo y un reconocimiento hacia la mujer amada. Se da una sumisión del amante que en este caso es el hombre ante la amada, la mujer, y que en este contexto se reconoce como la *señora*<sup>528</sup>. Tiene una importancia vital, porque la mayoría de las representaciones del amor como cualquier forma de la cultura se dan desde un dominio de la concepción y condición masculina, haciendo que toda visión amorosa que se afirme a partir de la figura femenina aparezca “velada y oculta”, convirtiéndose así en “un profundo y delicado secreto”<sup>529</sup>. Lo paradójico y destacable es que el hombre no espera nada a cambio. El mismo acto de amor estriba en la espera aunque sin conciencia de conquista ni dominio. Por ello Ortega afirmará que estamos en el amor cortés ante el paradigma en el que la lejanía y el no contacto son los criterios a seguir en las relaciones amorosas. Aquí no se dan las relaciones de pareja como suelen entenderse en la actualidad. Hoy la contemplación de la amada o del amado sólo puede entenderse desde la caricia y el tacto<sup>530</sup>.

---

<sup>528</sup> “La aparición del “amor cortés” sería inexplicable sin la evolución de la condición femenina. Este cambio afectó sobre todo a las mujeres de la nobleza, que gozaron de mayor libertad que sus abuelas en los siglos oscuros. Varias circunstancias favorecieron esta evolución. Una fue de orden religioso: el cristiano había otorgado a la mujer una dignidad desconocida en el paganismo. Otra, la herencia germánica: ya Tácito había señalado con asombro que las mujeres germanas eran mucho más libres que las romanas. Finalmente, la situación del mundo feudal. El matrimonio entre los señores no estaba fundado en el amor sino en intereses políticos, económicos y estratégicos. En ese mundo en perpetua guerra, a veces en países lejanos, las ausencias eran frecuentes y los señores tenían que dejar a sus esposas el gobierno de sus tierras. La fidelidad entre una y otra parte no era muy estricta y abundan los ejemplos de relaciones extraconyugales [...] Las mujeres disfrutaron de libertades en el período feudal que perdieron más tarde por la acción combinada de la Iglesia y la monarquía absoluta. El fenómeno de Alejandría y Roma se repitió: la historia del amor es inseparable de la historia de la libertad de la mujer [...] El ‘amor cortés’ otorgaba a las damas el señorío más preciado: el de su cuerpo y su alma. La elevación de la mujer fue una revolución no sólo en el orden ideal de las relaciones amorosas entre los sexos sino en el de la realidad social. Es claro que el “amor cortés” no confería a las mujeres derechos sociales o políticos; no era una reforma jurídica: era un cambio en la visión del mundo. Al trastocar el orden jerárquico tradicional, se tendía a equilibrar la inferioridad social de la mujer con su superioridad en el terreno en el dominio del amor”, PAZ, O.; *La llama doble*, págs: 79-80 y 95. Huizinga también hace notar este cambio en la forma de concebir las relaciones amorosas, propio de los siglos XII al XV que configuran lo que estamos calificando como amor cortés: “No ha habido ninguna otra época en la que el ideal de la cultura temporal haya estado tan íntimamente ligado al amor a la mujer como desde el siglo XII al XV. Todas las virtudes cristianas y todas las virtudes sociales, el desarrollo entero de las costumbres, encontrábanse insertas en el marco de un amor fiel, por obra de la práctica del amor cortés. La concepción erótica de la vida, ya sea en su más antigua manifestación puramente cortés, ya en la que se encarna en el *Roman de la Rose*, puede ponerse en el mismo plano que la Escolástica de la misma época. Ambas representan la grandiosa aspiración del espíritu medieval: abarcar desde un solo punto de vista todos los aspectos de la vida”, *El otoño de la Edad Media*, pág: 146.

<sup>529</sup> HUIZINGA, J.; *El otoño de la Edad Media*, pág: 103.

<sup>530</sup> No es extraño escuchar a psicólogos y sexólogos de la importancia de estrenar conjuntos íntimos que despierten y mantengan el interés sexual para el buen funcionamiento de la pareja. Hoy el sexo es concebido como una condición necesaria para el futuro de la vida en pareja. A esto podemos añadir que

## - Consecuencias del amor cortés

En el amor cortés no se da un sentimiento de derrota o victoria porque no hay lugar para la conquista. No hay una solución definitiva a la cuestión amorosa. Es una forma de concebir el amor en el que no es posible hallar ulteriores consecuencias. A juicio de Huizinga, estamos ante un paradigma en el que se da la *estilización del amor*<sup>531</sup>. Ahora bien, ¿hay algún tipo de amor que afirme y continúe los postulados de este amor surgido en las cortes del medievo? Ortega cree que la herencia directa que encontramos es el amor romántico desarrollado en los siglos XVII y XVIII<sup>532</sup>, hecho que también Huizinga vio con meridiana claridad:

“Para ser cultura, la erótica tenía que buscar a toda costa un estilo, una forma que la mantuviera dentro de unos ciertos límites, una expresión que la encubriese. Incluso allí donde desdeñó una forma semejante y descendió desde una desacreditada alegoría a la descripción directa y desembozada de la vida sexual [...] el género en el que los varones no se agotan nunca y las mujeres son dóciles en todo momento, es una ficción romántica, tan pura como el más noble amor cortés. ¿Qué sino romanticismo es la cobarde omisión de todas las complicaciones naturales y sociales del amor y el encubrimiento de todo lo que hay de falaz, de egoísta y de trágico en la experiencia erótica con la hermosa apariencia de un goce imperturbable?”<sup>533</sup>.

Este hecho es trascendental para entender la posterior evolución del significado de amor, ya que a finales del XIX y en todo el siglo XX se da un vuelco y un giro completo a la forma de entender quién sea el protagonista y el dominador de las relaciones íntimas. Acabamos de ver el hombre es aquel que espera, puesto que la mujer es la fuente de anhelo e inspiración, en la actualidad, dirá Ortega, y después de la caducidad del modelo romántico, la mujer pasa a emular lo que hace el hombre tanto en gestos como en formas de vestir. Se da una inversión de las relaciones entre el hombre y la mujer. Ésta pasa de ser dominadora a imitadora del varón:

---

puede ser una condición necesaria, pero no suficiente porque debe ir acompañado de otros elementos como la atención, la comprensión o el cuidado.

<sup>531</sup> HUIZINGA, J.; *El otoño de la Edad Media*, pág: 106.

<sup>532</sup> “¡El amor romántico! He aquí un ejemplo de lo que antes he llamado ‘modas del amor’. Sucedió a la galantería del siglo XVIII, que, a su vez, no era, sino otra moda subsecuente a la estima del siglo XVII, al “amor platónico” del XV; en fin el ‘amor cortés’ del XIII y gentil del XIV. No hace falta acercarse, lupa en mano, al detalle histórico para que surja ante nosotros con su perfil diferente tan varía fauna histórica” en *Para la historia del amor*, OCT05, IV, pág: 39.

<sup>533</sup> HUIZINGA, J.; *El otoño de la Edad Media*, pág: 151.

“ [...] Tampoco sabe bien la mujer de hoy por qué fuma, por qué se viste, por qué afana en deportes físicos. Cada una podrá dar su razón diferente, que tendrá alguna verdad, pero no lo bastante. Es mucha casualidad que al presente el régimen de la existencia femenina en los órdenes más diversos coincida siempre en esto: la asimilación al hombre. Si en siglo XII el varón se vestía como la mujer y hacía bajo su inspiración versitos dulcifluos, hoy la mujer imita al hombre en el vestir y adopta sus ásperos juegos. La mujer procura hallar en su corporeidad las líneas del otro sexo [...] las líneas generales de la actual figura femenina están inspiradas por una intención opuesta: la de parecerse un poco al hombre joven”<sup>534</sup>.

La cita anterior puede parecerse exagerada y fuera de tono. No es del todo cierto que la mujer actual imita y sigue a pies juntillas lo que realiza el hombre joven. Estamos en un época en que existen mujeres que quieren vestir como los hombres, pero, a su vez, hay hombres que han adquirido hábitos de las mujeres. ¿En qué época histórica se ha visto que los varones estén preocupados por las cremas faciales? Puede parecerse una cuestión baladí, pero no lo es, ya que apunta a nuevas modas y tendencias que luego se traducen en campañas comerciales para despertar el consumo. ¿Cómo es posible que hoy se considere como un canon de belleza estética que un hombre se depile el pecho o las piernas? Antes era cuestión de deportistas de elite. Ahora esta creencia se ha asentado en la sociedad como algo cotidiano y normal<sup>535</sup>. Estas reflexiones que pueden parecer alejadas de la filosofía son de extrema importancia y sólo pueden hallarse desde una modalidad de razón como la razón histórica propuesta por el pensador español.

La imitación de un sexo a otro no sólo se da en uno de ellos, sino en los dos, de forma recíproca. ¿Qué significa esto? Y ¿qué lectura debemos hacer en torno al amor a partir de las reflexiones anteriores sobre el hombre y la mujer? En aquello que debemos reparar es que el amor es una noción histórica y variable, sujeta a las diferentes circunstancias en las que se ha visto imbuido el ser humano. En otras palabras: el amor es “una institución, invento y disciplina humanos, no un primo de la digestión o de la

---

<sup>534</sup> “¿Masculino o femenino?” en *Dinámica del tiempo*, OCT05, IV, págs: 72-73.

<sup>535</sup> Si queremos hacer una comprobación empírica de lo que estamos tratando, sólo debemos acercarnos a una playa y observar, con espíritu de encuesta, los hombres, jóvenes y no tan jóvenes, que han rasurado partes de su cuerpo.

La grandeza de Ortega está, entre muchos aspectos de su obra, que parte de lo que escribe tiene una rabiosa actualidad. La salvación de la filosofía está en si es capaz de inmiscuirse en los problemas cotidianos, en aquello que nos afecta todos los días. Para ello debe ser pensada desde la calle, ya sean problemas “macro” como la inmigración o la pobreza o bien problemas “micro”, como por ejemplo la creación de espacios de comunicación a nivel vecinal. El lenguaje y la orientación orteguiana de su filosofía nos lleva a la convicción de clarificar nuestro día a día.

hiperclorhidria”<sup>536</sup>. Dicha evolución, institución y disciplina tiene unos efectos y unas consecuencias sobre la persona en el terreno político, social y personal.

De lo que se trata ahora es cómo el amor tiene el poder de perfeccionar y transformar la vida de uno mismo y de los otros. Es capaz de trabajar por el bien común y por la justicia desde la gratuidad que imprime mi obligación con el otro. De ahí se deriva la condición caritativa de todo su pensamiento. Ortega y su obra es un modelo y una demostración de todo ello.

### 6.3. Justicia y amor en el pensamiento de Ortega y Gasset

En un libro que recoge todos los artículos que escribió en vida sobre Ortega, María Zambrano repite una tesis que todos los intérpretes sobre el pensador español han defendido: la centralidad de *Meditaciones del Quijote*. En este libro encontramos el itinerario programático y conceptual de toda su filosofía. Marca un antes y un después. Se recoge el estilo y el modo de encarar los problemas de la vida. Es una guía de la que no se puede prescindir. Encontramos el diseño de toda una vida que irá completando a lo largo de su obra:

“Tal vez sea esta actitud ante la libertad una de las más profundas notas de lo español, de su radical posición ante el mundo. Y he aquí que en Ortega la vemos ejemplarmente realizada. Por eso puede decir sencillamente [Ortega]: *toda mi vida y toda mi obra han sido en servicio de España*. Pero ya es revelador que lo diga. Si confrontamos estas palabras del prólogo de las *Obras Completas* con los párrafos de *Meditaciones del Quijote*, en que se transparenta su decisión y justificación de ser español, tomada ante la convicción de que era una de las más peligrosas aventuras que podían emprenderse, tendremos en una línea cerrada el diseño de toda una vida”<sup>537</sup>.

---

<sup>536</sup> Prólogo a “*El collar de la paloma*” de Ibn Hazm, OCT06, VI, pág: 828.

<sup>537</sup> ZAMBRANO, M.; *Escritos sobre Ortega*, Trotta, Madrid, 2011, pág: 69. Sobre este libro dirá: “Escrito en el año 14, de vuelta de su ascética estancia en Marburgo, de sus estudios de la más árida y estricta filosofía de su tiempo, es ya no solo la expresión fiel de la actitud filosófica de Ortega, sino de lo más esencial de su filosofía misma, de su originalidad filosófica. La originalidad se mostraba ante todo en la forma, no ya en el estilo, sino en el género. Parecía no rehuir o no curarse de la forma sistemática. Y sin embargo lo que presentaba era ya sistema. Pues el pensamiento filosófico, incluso el pensamiento sin más, o es sistema o aspira a serlo”, pág: 122.

En *Meditaciones del Quijote* encontramos el bosquejo de su vida y, por ello, la radiografía de su pensamiento. Zambrano llega a insinuar que la alegría y la vitalidad mostrada en esta obra fue irrecuperable e irrepetible: “*No hay signos de que volviera a hablar, a escribir con la alada alegría que se inicia en Meditaciones del Quijote y que era tanta y tan honda, que fue capaz de atravesar temas y momentos como el de La rebelión de las masas, confianza que reverbera en textos coetáneos como El tema de nuestro tiempo y los ensayos en que la luminosidad es más viva, tal como ‘Vitalidad, alma, espíritu’ de la misma época*”<sup>538</sup>. Así pues estamos ante una obra fundamental no sólo para entender la filosofía de Ortega sino para adentrarnos en el concepto que vertebraba tanto este capítulo como este trabajo: el amor. Se va a mostrar su evolución, sus significados e implicaciones en nuestra vida. Aquello que defiende en *Meditaciones* lo desarrollará a través de toda su obra, para transformar la justicia desde la razón vital y cordial, desembocando, finalmente, en la razón histórica.

### **6.3.1. 1ª época: pre-republicana (1902-1928)**

Dividiré esta época en dos períodos: el de mocedad o juventud (1902-1916) y el de madurez (1917-1928). Aunque se ha mostrado la centralidad de *Meditaciones del Quijote*, no se puede obviar que Ortega comenzó a escribir en 1902 y que aparecen artículos y escritos que van dando pistas de lo que quiere decir y defender. El período de mocedad que desemboca en *Meditaciones* tiene como objetivo desgranar cómo llegó ahí y qué se fue gestando antes de 1914. De ahí la importancia de analizar estos primeros artículos.

#### ***a) período de mocedad o juventud (1902-1916)***

#### **- Amor a la Patria**

Encontramos dos prólogos que son básicos para entender el sentido de su pensamiento. Por un lado *Prólogo a una edición de mis obras* de 1932. Por otro el *Prólogo* que escribió en 1916 a *Personas, obras cosas* que ha acompañado siempre al

---

<sup>538</sup> Ibid., pág: 173.

volumen de *El Espectador*. En este habla de su juventud. Qué hizo en sus primeros años de producción y qué motivos le movieron para iniciar todo su proyecto. Lo destacable es su motivación: una muestra de amor y donación que van a configurar toda su vida sin los que no es posible entender aquello que escribió, hizo y pensó:

“ [...] mi mocedad no ha sido mía, ha sido de mi raza. Mi juventud se ha quemado entera, como la retama mosaica, al borde del camino que España lleva por la historia. Hoy puedo decirlo con orgullo y con verdad. Esos mis diez años jóvenes místicas trojes henchidas solo de angustias y esperanzas españolas [...] He tomado la mano de mi mocedad como la de un amigo fiel. He mirado al fondo de sus ojos, y he visto que no se turbaba. He empujado su espalda hacia el pretérito, y he dicho: ‘Adiós, puedes irte tranquila’. El premio único, el premio suficiente, el premio máximo a cabe aspirar es éste: poder irse tranquilo”<sup>539</sup>.

Los diez años de los que habla son el período que se va a analizar a continuación. Años que ha dedicado a su vocación: España. Su juventud y su vida quedaron postergada a un segundo plano. Fue quemada para tratar de superar las miserias de las personas españolas y atisbar un ápice de esperanza. Aquí está el fundamento y la razón de Zambrano cuando reconoce al pensamiento español y concretamente desde una dimensión de caridad, donación y servicio<sup>540</sup>. Por ello el amor es el motor de toda su obra y vida. Ese hilo rojo<sup>541</sup> que une todo su pensamiento. Y ese amor es *agape*, de donde procede la caridad que es amor sin condiciones y sin esperar nada a cambio. ¿Qué significa, entonces, quemar una juventud entera por tu país y sus gentes? Es un acto, una decisión y una vida de servicio. Amor como donación a España. En una conferencia que le escribió a su padre en 1906 están las razones de esta entrega que implican humildad y una constante búsqueda de la verdad en el otro y en el prójimo y que constituirá una constante en todo su pensamiento:

“Nuestra alma no tiene contornos definidos, no empieza ni acaba en nosotros: habría que buscar sus confines dentro de otras almas innumerables, almas de conciudadanos, de antepasados en que están injertas las nuestras como esas raíces de los árboles que bajo tierra se infunden en otras raíces de otros árboles. No podemos decir: ‘yo soy hasta aquí y aquí ya es otro’. Casi toda el área de nuestro espíritu no es nuestra sola [...] Este ánimo personal de que tan soberbios nos mostramos es del punto de intersección de legiones de ánimos. (Creo que es un purana indio donde se dice que al poner el hombre

---

<sup>539</sup> *Prólogo a Personas, obras, cosas, OCT04, II, págs: 9-10.*

<sup>540</sup> A partir de *Meditaciones del Quijote* se analizará con todo detalle.

<sup>541</sup> Como ya vimos en expresión de Molinuevo.

en el suelo la planta, pisa siempre cien senderos. Si la astronomía aguzara sus pupilas vería en cada estrella una constelación)”<sup>542</sup>.

Mantiene esta concepción del yo entendido desde el otro. Desde diferentes planteamientos y perspectivas. Pero siempre defendiendo la necesidad de que el yo comienza en el otro, en el tú. Su obra está al servicio de la patria, de los españoles, de Europa, de la cultura, de la ciencia, de la política, del arte... Y en esa dedicación la vida se hace plena cobrando sentido y significado. Tanto es así que llega a decir: “*Lo individual, lo único, lo simple es un nombre, una abstracción. Decir yo es decir mil. Cuando digo tú digo nosotros*”<sup>543</sup>. En 1909 expresa algo parecido que define y describe, utilizando a Empédocles, cómo encaró la vida: “*Yo he sido ya una vez muchacho, moza, planta, pájaro, y en el mar he ejercido la vida muda de un pez*”<sup>544</sup>. Porque decir yo es decir mil, puesto que la vida de cada cual se compone de la vida de los otros. Defiende desde el principio que el español se abra a las cosas, a las personas y a los problemas con una sensibilidad nueva. Las almas tienen que abrirse evitando el hermetismo y la incomunicación. El particularismo de *España invertebrada* conecta muy bien con estos escritos de juventud. La prosa orteguiana se presenta como una terapia para conseguir un ideal de salud en el español corriente y moliente. Una terapia para vivir mejor y de forma plena, que llama *pleonexia* y que define como “*aumento, henchimiento*”<sup>545</sup> que lleve a la convivencia y a la unidad humana frente al conflicto, la guerra y el odio. Su amor patriótico es un canto y una llamada al entendimiento para construir espacios de convivencia:

“Nos limitamos los unos a los otros; nos distinguimos, nos diferenciamos, y, como advierte Stendhal, diferencia engendra odio; somos prole del odio y de la enemistad. *Homines ex natura hostes*. De aquí que la labor filosófica por excelencia sea buscar tras esas crueles diferencias y limitaciones una sustancia colectiva, homogénea e idéntica. El magno deber del sabio, historiador o moralista, es intentar la reconstrucción de la unidad fundamental, es ir adobando, tras la variedad de los hombres, la unidad humana [...] Posible sería que hoy nos diferenciáramos más unos de otros que diez siglos ha, pero es seguro que coincidimos en más puntos”<sup>546</sup>.

---

<sup>542</sup> *Discurso para los juegos florales de Valladolid, OCT07, VII, pág: 89.*

<sup>543</sup> *Ibid.*, pág: 89.

<sup>544</sup> *Renan, OCT04, II, pág: 43.*

<sup>545</sup> *Ibid.*, pág: 41.

<sup>546</sup> *Ibid.*, pág: 42-43.



La filosofía se presenta como una advertencia y una curación ante las diferencias que separa y enfrenta a culturas y a pueblos enteros. Todo el pensamiento orteguiano implica una labor pedagógica que se desarrolló en las décadas más sangrientas de Europa. Estos escritos de juventud desembocan en *Meditaciones del Quijote* que son una llamada frente a la barbarie que se ha dado en la historia. No es posible entender esta obra sin acudir a estas reflexiones tempranas. En algunas se remonta al Génesis bíblico para describir la aparición del hombre. Con él se presenta el problema más universal y cercano ante el que cualquier persona tiene que dar respuesta:

“El suceso fue de enorme trascendencia: el hombre nació y súbitamente sonaron sonos y ruidos inmensos a lo ancho del universo, iluminaron luces los ámbitos, se llenaron, se llenó el mundo de olores y sabores, de alegrías y sufrimientos. En una palabra, cuando nació el hombre, cuando empezó a vivir, comenzó asimismo la vida universal [...] Cuando Adán apareció en el Paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir esto que llamamos vida. Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema [...] Adán en el Paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema definitivo de la vida [...] Esto es el hombre: el problema de la vida”.

Con Adán la vida se hace problema. Aquello que en los años de madurez tiene que resolverse porque es un quehacer. Una empresa incompleta que se debe ir haciendo en búsqueda de sentido. La realidad de la que dependen todas las demás. Realidad que se compone de soledad y de la aparición radical del otro que es de donde surge el amor<sup>547</sup>. La vida es el concepto que une y da sentido a toda la obra. Ahora bien, lo importante no es la vida en sí misma sino el modo y el cómo se desarrolla. En el pensamiento orteguiano toda vida tiene una radicalidad ética innegable. Tanto es así que “*su originalidad filosófica tiene una raíz ética, no sólo de pensamiento, por la ética en ella implícita, sino porque es un acto de pura vida en el sentido en que él dirá más tarde que la vida humana consiste en hacerse a sí misma... Se quiera o no. Más hay un modo auténtico para ello. Y así Ortega no vino a pensar sino lo que hizo; su pensar fue descubierto por su acción*”<sup>548</sup>. La vida va adquiriendo cuerpo y forma, haciéndose con una misión y vocación determinadas. En estos primeros años su vocación y su gran

---

<sup>547</sup> Como se vio en el primer punto del capítulo desde textos de *En torno a Galileo* y *El hombre y la gente*.

<sup>548</sup> ZAMBRANO, M.; *Escritos sobre Ortega*, pág: 163.

amor fue España<sup>549</sup>. Para ello quemó su juventud en acto de servicio a su país, a sus gentes e instituciones, a pesar de no ser correspondido en sus diferentes apuestas políticas. En todas fracasó. Sin embargo, acertó en las consecuencias futuras que iban a presentarse a lo largo del siglo XX.

Adán escenifica el problema de la vida que tiene como principal tarea resolverla. En estos años la vida de Ortega se llamaba España y para darle solución se necesitaba una entrega y una donación absoluta de la que hizo gala hasta el día de su muerte. Sólo desde esta perspectiva puede entenderse su expresión “*¡salvémonos en las cosas*” para configurar aquello que tenemos que ser, nuestro propio *personalismo*<sup>550</sup>. Nuestra salvación vendrá dada de la preocupación y ocupación por aquello que nos circunda, ya sean cosas, países, culturas o personas porque todo “*individuo, como tal, es siempre una caricatura*”<sup>551</sup>. Lo sorprendente de todo ello es que un año después de *Adán en el paraíso* se remita a la figura bíblica que llevará a cabo de forma radical aquello que el primer hombre tiene que resolver, Jesús de Nazaret, para demostrar y justificar cuán importante es la figura del prójimo, del otro, de ese ingrediente sin el cual la vida no puede dejar de ser aquello que es y no es otro que la alteridad radical:

“Siempre que estéis juntos me tendréis entre vosotros’ –dijo Jesús. No creo que haya apotegma más suave, más rico en promesas, más significativo de la divina misión del Hijo, que formule mejor lo que hay de más hondo en el oficio de un Cristo. Dios es el cemento último entre los hombres, el aunador, el socializador: es el fondo armonioso del cuadro humano sobre el cual se dibujan las siluetas individuales, ásperas, nerviosas y enemigas [...] De este modo Jesús parece amonestarnos suavemente: no te contentes con que sea ancho, alto y profundo tu yo: busca la cuarta dimensión de tu yo, la cual es el prójimo, el tú, la comunidad”<sup>552</sup>.

Esta concepción de la vida entendida desde la presencia ineludible del otro tiene consecuencias e implicaciones directas en su pensamiento social y político. Pensamiento que ha ayudado, como explicaba Abellán, a instaurar la concordia entre los

---

<sup>549</sup> Su noción de patria no deja lugar a dudas: “[...] es el puro patriotismo pura acción sin descanso, duro y penoso afán por realizar la idea de mejora que nos propongan los maestros de la conciencia nacional. La patria es una tarea a cumplir, un problema a resolver, un deber”, *La pedagogía social como programa político*, OCT04, II, pág: 87.

<sup>550</sup> Ibid., pág: 98: “Tenemos que ensayar la mejora de nuestro ser radical: nos hace falta, naufragos del personalismo, asirnos a cualquier cosa que nos haga por sí misma flotar: esto es lo que otras veces he expresado con un grito que me surgía de las entrañas doloridas de español: ¡salvémonos en las cosas!”.

<sup>551</sup> Ibid., pág: 101.

<sup>552</sup> Ibid., págs: 101-102.

españoles. La Constitución del 78 fue y es una Constitución de concordia como resultado de amor a la patria. Por ello la filosofía de Ortega ve de forma urgente la necesidad de alimentar el entendimiento frente a las luchas intestinas que provienen del egoísmo y de intereses particulares. Sin embargo, la idea de individuo es una abstracción, “*es siempre una caricatura*” que cree ser capaz de bastarse asimismo sin necesidad de acudir a los demás. La cita de Jesús que encontramos en el Evangelio de Mateo (18, 19-20) tiene una traducción socio-política que implica la configuración de una nueva sociedad:

“La España futura, señores, ha de ser esto: comunidad, o no será. Un pueblo es una comunión de todos los instantes en el trabajo, en la cultura; un pueblo es un orden de trabajadores y una tarea. Un pueblo es un cuerpo innumerable dotado de una única alma. Democracia. Un pueblo es una escuela de humanidad”.<sup>553</sup>

Este texto acabará con una de las tesis más importantes del pensamiento orteguiano: *España es el problema, y Europa la solución*. Con el paso del tiempo esta idea se irá modulando hasta transformarse de forma radical en *España invertebrada*. El problema seguirá siendo España. Europa padecerá los mismos síntomas de la enfermedad que conviven con los españoles desde hace siglos y ha llegado el momento de revertir esta situación histórica. La solución que propone viene de la urgencia de aunar esfuerzos y voluntades. Toda su filosofía trabaja contra la desvinculación a partir de la conexión y el amor. Ambos conceptos entran a formar parte de la Filosofía como Ciencia General del Amor que desarrollará en *Meditaciones del Quijote*. Su puesta en práctica bajo la óptica de la vida lleva a la realización de la justicia.

Perseguirá un objetivo común siendo consciente de la importancia del papel de los otros. Es lo que en estos años llamará *lirismo* que “*es vida interior; vida interior es personalidad; personalidad es poder clásico, energía creadora de realidades*”<sup>554</sup>. Una personalidad entendida y fundada desde la presencia del otro que llamará altruismo intelectual. España, sus instituciones y sus gentes están faltas de apertura, de comunión y de escucha del otro. El hermetismo ha ocasionado el retraso y la decadencia histórica que padecen los españoles. Frente a esta actitud, una persona posee altruismo intelectual

---

<sup>553</sup> Ibid., pág: 102.

<sup>554</sup> *El lirismo en Montjuich, OCT04, I, pág: 374.*

cuando “*hace peregrinar su inteligencia hacia el corazón de las cosas de modo que pasajeramente se funda con ellas, cuando procura transustanciarse siquiera unos instantes en el prójimo para asimilarse la opinión de éste en toda su complejidad original*”<sup>555</sup>. Esta es la terapia que recetará en *Meditaciones del Quijote* y en toda su obra. El objetivo es el mismo: vivir de forma plena y responsable, asumiendo la realidad tal cual es para mejorarla desde ella misma. Sin excusas ni lamentaciones. Así lo vivió y lo transmitió a través de artículos de periódicos en estos años de mocedad. Así se presentó y se definió ante toda una nación<sup>556</sup>. En 1913, cuando su pensamiento estaba a punto de transformarse y alcanzar su madurez a partir de la publicación de *Meditaciones* y de la conferencia de *Vieja y nueva política*, insiste una vez más en ese hilo conductor que dará sentido a todo su pensamiento: el amor. Tanto es así que llegará a decir: “*Un pueblo enfermo de odios difusos sólo puede sanarlo el amor: un amor avizor y sereno*”<sup>557</sup>. De ese amor sereno desarrollará todo un tratado que dejará atrás su juventud y dará lugar a su madurez que le ha guardado un lugar destacado en la historia de España, de Europa y de la filosofía.

## **b) período de madurez (1917-1928)**

### **- Las fuentes griegas en *Meditaciones del Quijote***

#### **a) Amor como conexión y perfeccionamiento**

Entramos en el período clave del trabajo. Para entender este proceso es necesario analizar qué hay tan especial en *Meditaciones del Quijote*. Julián Marías destaca que hay dos conceptos que dan fundamento y sentido a este escrito:

“Las dos palabras que se repiten más veces en las primeras páginas de las *Meditaciones* –explicándose la una a la otra– son *conexión* y *amor*. Se trata de hacer de cada cosa centro del universo, de ligar unas con otras, de concentrar la mirada en cada una [...] Este es el tema inicial del libro: ‘salvaciones’ como género literario, conexión, ligamen,

---

<sup>555</sup> *Observaciones*, OCT04, I, págs: 405-406.

<sup>556</sup> “Yo soy un hombre español que ama las cosas en su pureza natural, que gusta recibirlas tal y como son, con claridad, recortadas por el mediodía, sin que se confundan unas con otras, sin que yo ponga nada sobre ellas: soy un hombre que quiere ante todo ver y tocar las cosas y que no se place imaginándolas: soy un hombre sin imaginación”, *Arte de este mundo y del otro*, OCT04, I, pág: 434.

<sup>557</sup> *Sencillas reflexiones*, OCT04, I, pág: 597.

amor, con más rigor, resucitando el lindo nombre que usó Spinoza, *amor intelectualis*, ensayos de amor intelectual. Pero esto es, ni más ni menos, *filosofía*. La primera definición que Ortega da de esta –no se olvide– es: la ciencia general del amor”<sup>558</sup>.

La primera definición de filosofía que encontramos ahí está intrínsecamente ligada a la noción de amor, más en concreto la *ciencia general del amor*: El amor proporciona a la filosofía el modo de acercarse a las cosas, a los problemas y a la experiencia humana. No estamos ante un concepto pasajero, sino ante uno de los conceptos que tratan y describen la vida que será explicada a través de la filosofía:

“ [...] el amor nos liga a las cosas, aun cuando sea pasajeramente. Pregúntese el lector, ¿qué carácter nuevo sobreviene a una cosa cuando se vierte sobre ella la calidad de amada? ¿Qué es lo que sentimos cuando amamos a una mujer, cuando amamos la ciencia, cuando amamos la patria? Y antes que otra nota hallaremos esta: aquello que decimos amar se nos presenta como imprescindible. *Lo amado es*, por lo pronto, *lo que nos parece imprescindible*. ¡Imprescindible! Es decir, que no podemos vivir sin ello, que no podemos admitir una vida donde nosotros existiéramos y lo amado no –que lo consideramos como una parte de nosotros mismos. Hay, por consiguiente, en el amor una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de ésta, que las funde con nosotros [...] lo amado es, a su vez, parte de otra cosa, que necesita de ella, que está ligado a ella. Imprescindible para lo amado, se hace también imprescindible para nosotros. De este modo va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial”<sup>559</sup>.

Esta concepción del amor expresa la necesidad de ligar las cosas a mi vida. El amante se eleva como responsable de ellas, teniendo que dar cuenta de su relación con ellas puesto que forman parte de mí. Desde la perspectiva del amor, todo aquello que me rodea me es imprescindible, no es, por tanto, una elección que pueda tomar o no. Forma parte de mí. La frase mil veces citada *Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo* que se encuentra en las propias *Meditaciones del Quijote* apunta a la necesidad, a la condición imprescindible, de ligar mi persona con lo otro que yo, que pueden ser las cosas, la patria, la amada o el prójimo. Sin esta donación personal a estas instancias no puede haber salvación ni vida auténtica. Para desarrollar mi vida, que está siempre envuelta en un proyecto de futuro y de sentido, tengo que contar con aquello que me rodea para responder a los problemas planteados por el tiempo vivido. Sólo en este sentido cabe definir la filosofía orteguiana de *circunstancial*.

---

<sup>558</sup> MARÍAS, J.; “Introducción” a ORTEGA Y GASSET, J.; *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 1984, págs: 24-25.

<sup>559</sup> *Meditaciones del Quijote, OCT04, I*, págs: 748-749.

El libro se presenta con el propósito de perfeccionar y mejorar las diferentes situaciones de su circunstancia española. Es una manifestación de amor para hallar la plenitud en la vida social y política en un contexto de decadencia histórica. Esta tarea es una empresa de amor y donación que llevará a cabo durante toda su vida:

“Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliársela para que logre esa plenitud. Esto es amor –el amor a la perfección de lo amado”<sup>560</sup>.

El amor tiene una finalidad pedagógica y moral para los españoles. Es el antídoto contra la enfermedad que más presencia tiene en todos sus conciudadanos: el odio. Ortega cree que *“la morada íntima de los españoles fue tomada tiempo hace por el odio, que permanece allí artillado, moviendo guerra al mundo. Ahora bien: el odio es un afecto que conduce a la aniquilación de los valores”*<sup>561</sup>. Si el amor se muestra falto e incompleto y en búsqueda constante de lo otro para poder completarse por su condición de imprescindible, el odio, por su parte, se fija en uno mismo como único de centro de atención e interés, prescindiendo de todo lo demás. En el *“todo lo demás, o nos es desconocido, o lo vamos olvidando, haciéndolo ajeno a nosotros”*<sup>562</sup>. El odio afectará igual a instituciones, pueblos, culturas y personas. Este sentimiento no es algo pasajero ni secundario. Está incrustado a la misma esencia de comportarse y de ser español<sup>563</sup>. El odio lleva *“a la inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe, y pulveriza la individualidad”*<sup>564</sup>. Sin embargo, el amor lleva a la conexión, a la necesidad de compartir y de estar junto al otro. Amor que se transformará en una actitud que pugnará contra el aniquilamiento de los valores: comprensión.

---

<sup>560</sup> Ibid., pág: 747.

<sup>561</sup> Ibid., pág: 748.

<sup>562</sup> Ibid., pág: 748.

<sup>563</sup> “El odio del español no es circunstancial. Ha pasado a los símbolos, que son expresiones esenciales. Por eso, Ortega quiere hacer de las cosas expresiones esenciales y simbólicas de un nuevo amor, capaz de superar toda una edad española que él identifica con la tradición desde la decadencia que significaron los Austrias. Ocultarse que esa España, desde el mismo día de las comunidades castellanas –y las Germanías– produce resentimiento legítimo sobre cualquier biennacido, consciente de su dignidad y dispuesto a la causa de la justicia, es dejar que ese resentimiento se torne pasión y odio ilegítimo, se incube en las formas de la impotencia y genere entonces todos los valores torcidos que Ortega justamente denuncia”, MOLINUEVO, J.L.; “Introducción” a *Meditaciones del Quijote*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, págs: 154-155.

<sup>564</sup> *Meditaciones del Quijote, OCT04, I*, págs: 749.

Platón, Spinoza y Nietzsche tendrán una presencia importante para comprender su noción de amor<sup>565</sup>. La exposición de este período, hasta los años 30, se hará con la presencia de estos tres y con la irrupción de otros que no han estado relacionados con Ortega, desde Marion, a Ricoeur pasando por Benedicto XVI y el Papa Francisco.

## **b) Presencia de los textos platónicos: pensar la diferencia como alteridad**

En las primeras páginas del libro aparece Platón. Se manifiesta a través de dos citas, la primera, *El Banquete*, la segunda, *Fedro*:

“ [...] lo amado es, a su vez, parte de otra cosa que necesita de ella. Imprescindible para lo amado, se hace también imprescindible para nosotros. De este modo va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial. Amor es un divino arquitecto que bajó al mundo, según Platón ‘a fin de que todo en el universo viva en conexión’ [*Banquete*, 202 e.] [...] Entre las varias actividades de amor sólo hay una que pueda yo pretender contagiar a los demás: el afán de comprensión [...] Llámese en un diálogo platónico a este afán de comprensión, ‘locura de amor’. [*Fedro*, 265 b.]”<sup>566</sup>.

La alteridad en el pensamiento de Ortega no es un capricho. Constituye el fundamento de su pensamiento y de su posición ante la vida. No es posible que su filosofía se sitúe de una forma autista ante los problemas del hombre contemporáneo. En los textos de *En torno a Galileo* lo muestra situándolo en el momento mismo de su fundamento metafísico. Platón le sirve para presentar su obra como un referente pedagógico para transformar la lógica social y ética del país. El amor se presenta como una actitud que nos lleva a la escucha y al convencimiento de comprender a los otros y lo que me rodea. Para ello se tiene que superar el valor más decadente de los españoles: el rencor<sup>567</sup>. Éste anula al otro por un síntoma de incompetencia y debilidad que ataca a todas las esferas de la sociedad. En 17 de marzo de 1918 publica en *El Sol* un artículo que resume muy bien la pretensión pedagógica y de higiene de *Meditaciones* a partir del rencor. Se establece el alcance, el objetivo y sentido último de su obra filosófica:

---

<sup>565</sup> Ya vimos en el capítulo 2 que Husserl y la fenomenología son ineludibles para entender *Meditaciones*.

<sup>566</sup> *Meditaciones del Quijote*, OCT04, I, págs: 748-749.

<sup>567</sup> “El rencor es una emanación de la conciencia de inferioridad. Es la supresión imaginaria de quien no podemos con nuestras propias fuerzas realmente suprimir. Lleva en nuestra fantasía aquel por quien sentimos rencor, el aspecto lívido de un cadáver; lo hemos matado, aniquilado con la intención. Y luego al hallarlo en la realidad firme y tranquilo, nos parece un muerto indócil, más fuerte que nuestros poderes, cuya existencia significa la burla personificada, el desdén viviente hacia nuestra débil condición”, *Meditaciones del Quijote*, OCT04, I, pág: 750.

“¡Cuánto heroísmo y cuánta gloria, cuántos raudales de entusiasmo y sacrificio han tenido que arder y consumirse para forjarnos esta patria nuestra! Un pueblo es un monumento que el amor se erige a sí mismo. Sin amor –que es simpatía, más respeto, más comprensión mutua-, las piedras del edificio nacional huyen unas de otras y ponen sobre el paisaje la mueca lamentable de las ruinas. Desde hace siglos, pero muy especialmente desde hace años, gobierna a España el rencor, esa pasión destructora que, como un vocablo bien expresivo, llamamos también encono. Una clase social odia a la otra, un grupo al otro, un círculo al frontero. El fluido corrosivo y disgregador aprovecha todos los intersticios del corazón popular para alojarse y operar su efecto de aniquilación. Y en vez de secar las fuentes de esa odiosidad difusa, los gobernantes se dedican a fabricar más rencor [...] Se olvida deliberadamente que un pueblo es la unión de elementos antagónicos a quienes sólo puede mantener juntos una tarea común, la colaboración en un ideal. Por eso hace falta el amor, que es el inventor de ideales. En vez de reprimir, la política debe ser una incesante incitación a vivir”<sup>568</sup>.

El diálogo que estudia las relaciones entre la identidad y la diferencia es *El Sofista*. A partir de 237 a<sup>571</sup>, comienzan Teeteto y el extranjero a discutir la advertencia de Parménides en que nunca podemos llegar a la conclusión de que haya cosas que no son. La plática entre los protagonistas cobra tales giros dialécticos que desembocan en razonamientos tan dificultosos como que el ser es lo otro del no ser, o el ser es el ser-otro que el no-ser; el no-ser es lo otro que el ser, o es el ser-otro que el ser; pero entonces el ser-otro es, por tanto, el ser es el ser-otro que sí mismo; el ser es, en consecuencia, el no-ser.

Pensadores de la talla de Hegel, Derrida, Levinas, Ricoeur y Ortega recogen este órdago de “*cardos y espinas*” para desarrollarlo y construir, cada cual a su manera, su filosofía. La influencia de esta forma de entender la filosofía se hace patente en lo que se ha venido en llamar la formación de la conciencia moderna que viene determinada por los postulados de la Ilustración<sup>572</sup>. Ortega asume la diferencia desde su concepto de

---

<sup>568</sup> “Fabricantes de rencor”, *OCT05*, III, pág: 80.

<sup>571</sup> PLATÓN.; *El Sofista*, Gredos, Madrid, 1996, p. 257. Trad. Néstor Cordero.

<sup>572</sup> “ [...] la conciencia moderna [...] es el no-ser del Absoluto en que, sin embargo, el único punto de referencia absoluto y, por tanto, el Absoluto, consiste. Esto es lo más radical de la experiencia ilustrada, pero expresada en conceptos de *El Sofista* de Platón [...] la crítica ilustrada de la religión y de la metafísica consiste en pensar hasta el final con los conceptos más enigmáticos de la metafísica griega, los de *El Sofista* de Platón. Y asimismo podemos decir: la pieza fundamental de la metafísica griega que es *El Sofista* de Platón tenía que resultar enigmática, tenía que quedar incomprendida incluso por Aristóteles hasta que la razón ilustrada [...] La Ilustración, tal como se consuma en Kant, es el concepto griego de la religión cristiana. O la religión cristiana pensada hasta el final con conceptos griegos, he aquí la Ilustración, tal como se expresa consumada en Kant. O que el absoluto no puede consistir sino en el Absoluto no-ser de sí mismo. Este concepto griego tenía que permanecer oscuro hasta que la Ilustración, consumándose a sí misma, redujo a no-ser al Absoluto de la religión cristiana”, JIMÉNEZ REDONDO, M., “Por qué no hay manera de liberarse de Hegel” en ALONSO, A./MARAGUAT, E; *¿Liberarse de Hegel? Una irritante presencia en el pensamiento contemporáneo*, MuVIM, Valencia, 2007, pág: 222. Andrés Alonso y Edgar Maragat (Ed.).



vida inspirada en la alteridad. Zambrano, siguiendo la estela orteguiana, caracteriza la vida como aquella instancia que está fundada en lo otro que ella misma. De ahí que se vea en la tesitura de responder activamente a todo aquello que lo otro demanda e interpela:

“La vida humana, apetencia inextinguible de unidad, está rodeada de alteridad, lindando con ‘lo otro’. Y eso idéntico que el hombre cree ser en los momentos en que la inteligencia le saca fuera de la vida por su simultaneidad y su actualidad, tiene que tratar con ‘lo otro’. No sólo somos sujeto del conocimiento, un punto de identidad rodeado de lo que no la tiene y de lo que la tuvo y misteriosamente ha desaparecido, actualidad combativa por el tiempo; impasibilidad que ha de responder por algo que vive bajo ella y que es continuo, inacabable padecer [...] el que no exista en estado de perfecta pureza y aislamiento, el que se dé la participación con todo lo que en el ser humano es pasividad, padecer y alteración, el que se levante entre la enajenación permanente que es el vivir, es el hecho, el simple hecho de la vida humana”<sup>573</sup>.

Vivir es, por tanto, enajenación, no en un sentido peyorativo del término, sino en un sentido de atención, dedicación y donación. Si esto se incumple no hay salvación, no hay realización de una vida ética personal y propia. La vida es la empresa de aunar el ‘yo’ con mi ‘circunstancia’, el yo con lo otro que ella misma, con aquello que lo limita y lo obliga a desarrollarse, ya que “*la reabsorción de la circunstancia es el destino propio del hombre*”<sup>574</sup>. El hombre explota todas sus virtudes cuando adquiere plena conciencia de sus circunstancias. Y es el amor en Platón quien juega un papel no ya de unidad esencial e inamovible, sino que en *El Banquete* el *eros* se asemeja al espíritu expresado en *El Sofista* en el que la diferencia es el movimiento y eje principal de todo contenido posible. Para conocer el ser se necesita el no-ser. Al mismo tiempo, la vida no es posible sin la presencia del otro. Ortega asume la diferencia desde la alteridad. Sin ella el mundo no tendría sentido. Recordemos que *En torno a Galileo* califica la aparición del otro como amor. Éste es el responsable de dar contenido y forma a la vida:

“El amor verdadero es el amor a la perfección de lo amado. El mundo, señores, mirado sin amor, sin entusiasmo, sin fervor, parece vengarse de nosotros volviéndose mudo, erial e inhóspito. Quiquiera esplendor y luz sobre su vida venza la exánime tristeza, despierte su íntimo fuego y todo en torno será a sus ojos una selva inflamada. La felicidad ni se recibe ni se plagia; es en cada individuo labor original y creadora”<sup>575</sup>

---

<sup>573</sup> ZAMBRANO, M.; *El hombre y lo divino*, pág: 198.

<sup>574</sup> *Meditaciones del Quijote*, OCT04, I, pág: 756.

<sup>575</sup> *Conferencia*, OCT05, III, pág: 172.

El amor acompaña a la vida en sus diferentes avatares y dificultades. Recupera la idea del amor de Platón como perfección de lo amado. En *El Banquete* el amor consiste en un echar de menos, un buscar lo que no se tiene y lo que se echa en falta para poder sentirnos plenos. El Amor es hijo, precisamente, de dos opuestos, de dos estados que se contraponen y, por tanto, desde una lógica clásica, de la identidad, se excluyen. Sin embargo, el *eros*, según la interpretación platónica a través de Diotima, es hijo de Poros y de Penía, esto es, hijo de la riqueza y de la abundancia, por una parte, y de la miseria, de la necesidad y de la menesterosidad, por otra. El amor conforme lo entiende Platón le aporta un *ethos* de búsqueda, de no conformismo, porque el amor hace que el hombre necesite de lo otro y del otro. El pensador griego apunta a que el *eros* no es estrictamente una divinidad. Es un demonio, un genio, un puente entre los hombres y los dioses, coincidiendo precisamente con la condición de todo filósofo al situarse entre el sabio y el ignorante. El amor, pues, es la condición necesaria de toda búsqueda, de toda sabiduría humana.

### **c) El amor como mediación y comprensión**

El afán de comprensión que traspasa las *Meditaciones del Quijote* procede de “*el temple anímico de la alegría vital, el sentimiento jovial de la vida, que experimenta a ésta como una afirmación gozosa de su potencia y ampliación incesante de sus fronteras y posibilidades*”<sup>576</sup>. Fronteras y posibilidades que se amplían por el arraigo y la fuerza que tiene el amor en la obra de Ortega. Giovanni Reale, estudioso de *El Banquete* de Platón, caracteriza el amor desde su carácter de *mediador*. Pero ¿qué es mediar? Se suele definir como la acción de llegar a la mitad de algo o cualquier intervención de alguien en una discusión o problema entre varios litigantes tratando de encontrar una solución. Sinónimos de mediar los encontramos por doquier: moderar, conciliar, arbitrar, interceder, reconciliar, negociar o intervenir. Por tanto, una persona mediadora puede ser calificada de intermediaria, intercesora, árbitro, juez, que tiene como base común el arreglo, el acuerdo y la concordia entre cosas y personas. Es tan importante este concepto, es tan actual, que muchos especialistas, entre ellos sociólogos,

---

<sup>576</sup> CERESO, P.; *La voluntad de aventura*, pág: 100.

juristas, economistas o filósofos han destacado que estamos ante el siglo de la mediación<sup>577</sup>. Cuando Reale identifica al amor como demonio mediador, ¿a qué se está refiriendo? ¿Platón y Ortega piensan el amor en términos de mediación, de establecimiento de puentes, de mediar en litigios en los cuales las partes se presentan como irreconciliables? Reale escenifica las necesidades del amor porque para ser tal necesita tanto del cuerpo como del alma:

“Lo Bello es ‘mediador’ entre lo sensible y lo inteligible (es la única Idea inteligible suprasensible a la que le cupo en suerte ser visible y aprensible también por los sentidos) y, por lo tanto, atrae y eleva de lo sensible a lo inteligible. Por ello, Eros, que desea lo Bello, que lo necesita para generar tanto en el cuerpo como en el alma, se impone como el gran ‘demonio mediador’, con todas las implicaciones y complicaciones que ello comporta [...]”<sup>578</sup>.

Podemos establecer una analogía entre Ortega y San Agustín en este punto. Hannah Arendt describe la concepción del amor en el santo cristiano de una forma que nos recuerda al pensador español:

“Dado que el hombre no es autosuficiente y que en consecuencia desea siempre algo externo a él, la cuestión de quién sea cada hombre sólo es resoluble por medio del objeto de su deseo, y no, como pensaron los estoicos, por la supresión del propio impulso desiderativo [...] en vista del perpetuo deseo del hombre de pertenecer a algo que le es extrínseco y que por tanto le cambia, la esencia del hombre, al hombre como tal no puede ser definido [...] Si pudiera decirse del hombre que tiene alguna naturaleza esencial, sería el hecho de no ser autosuficiente. De aquí que el hombre se vea empujado a quebrar este aislamiento por el amor [...] El deseo, el anhelo de algo, sólo se aquieta en presencia del objeto deseado, que el anhelo anticipa constantemente. Estar con el amado serena el amor y trae la calma, la quietud”<sup>579</sup>.

Comparemos, en parte, lo que dice Arendt sobre el maestro cristiano con las siguientes palabras de Ortega, y encontraremos algunas semejanzas a tener en cuenta:

---

<sup>577</sup> “[...] podríamos decir que el siglo XXI está siendo el siglo de la mediación. La civilización científico-técnica que se ha desarrollado durante el siglo XX no ha conseguido acabar con los conflictos propios de la vida humana [...] La mediación se presenta como un instrumento de comunicación social con el que resolver los problemas personales, sociales, institucionales y políticos [...] Mediar no es utilizar ningún ‘poder’, sino establecer un nuevo tipo de comunicación que permita a las partes la aparición de un nuevo escenario [...] La mediación es un proceso de comunicación que puede ser descrito con la metáfora de ‘tender puentes’ [...] Los puentes generan comunicación porque son espacios de encuentro [...]”, DOMINGO, A.; “Claves éticas en la cultura de la mediación”, *Ley de mediación familiar*, Federación de Municipios y Provincias, 2002, págs: 7-10.

<sup>578</sup> REALE, G.; *Eros, demonio mediador*, Herder, Barcelona, 2004, págs: 20-21. Trad. Rosa Rius y Pere Salvat.

<sup>579</sup> ARENDT, H.; *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001, págs: 36-37. Trad. Agustín Serrano.

“Lo que vale más en el hombre es su capacidad de insatisfacción. Si algo de divino posee es, precisamente, su divino descontento, especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos”<sup>580</sup>.

El amor requiere tanto al cuerpo como el alma. Elementos irreconciliables que apuntan a mundos y necesidades distintas. Éste se presenta como menesteroso de ambos. Apunta a estas dos realidades porque se forma a partir de una búsqueda constante. Se sitúa entre lo mortal y lo inmortal, entre lo inteligible y lo sensible. Esto viene expresado por Diotima cuando presenta a Eros como un gran demonio, y todo lo demoníaco “*está entre lo divino y mortal*” (Banquete, 202 D-E). El amor ejerce el papel de *cúpula mundi* porque “*al estar en medio de unos y otros cumple una función integradora, de modo que el todo queda unida consigo mismo*”<sup>581</sup>. Así pues, lo que caracteriza al *eros* platónico que Ortega asumirá para cimentar parte de su obra filosófica es que mantiene un diálogo entre opuestos, entre el yo y las circunstancias, entre aquellos elementos que combaten y se enfrentan entre sí, de ahí su especificidad en términos de intercesión y mediación. Es la *copula mundi* porque tiene la capacidad de conectar todas las cosas con el todo. Es la fusión, el vínculo de dos mundos que se presentan como adversarios pero que bajo el prisma del amor entran en puro dinamismo. Reale insinúa que el amor, conforme lo expone Diotima, hace las veces de Cristo en la cosmovisión cristiana, ya que el amor de Dios, la gracia divina, llega a través de la parusía o venida de Cristo. Con la llegada mesiánica los hombres tienen el testimonio de Dios en la tierra. Es quien media entre los hombres y su creador. El *eros* platónico también se presenta ejerciendo un papel mediador platónico entre Penía y Poros: “*Eros es, así, mediación y síntesis de carencia y posesión; fuerza inestable y siempre en movimiento, si bien en su nexo estructural con lo Bello-Bueno caracteriza de modo perfecto su unidad*”<sup>582</sup>. Reale concluye que *El Banquete* representa de una forma sublime la condición de dualidad que constituye toda la estructura y la razón de ser de todo el pensamiento griego: la relación entre lo divino y lo humano, lo inteligible y lo sensible o entre la forma y la materia.

---

<sup>580</sup> *La filosofía de la Historia de Hegel y la historiología*, OCT06, V, pág: 229.

<sup>581</sup> REALE, G.; *Eros, demonio mediador*, pág: 179.

<sup>582</sup> *Ibid.*, págs: 186. María Zambrano también recoge este carácter mediador del amor: “El amor, pues, establece la cadena, la ley de la necesidad. Y el amor también da la noción primera de libertad. Necesidad-libertad son categorías supremas del vivir humano. El amor será mediador entre ellas. En la libertad hará sentir el peso de la necesidad y en la necesidad introducirá la libertad. El amor es siempre trascendente”, *El hombre y lo divino*, pág: 272.

#### d) Empédocles y Heráclito

Este convencimiento que muestra Ortega es una prueba de que su obra puede entenderse como una filosofía del amor. Es una constante búsqueda, una constante indagación por el conocimiento de las cosas y por su perfección. Es un dejar ser, todo lo contrario a la dejadez, para que cada cual pueda ser aquello que ha decidido. Aquello que tenemos que ser no implica un individualismo egoísta, un cerrarse en sí mismo. Todo o contrario. El desarrollo de la individualidad lleva necesariamente a fundirse con lo distinto y con aquello que no tenemos, porque el amor coloca “*en pie el valor de las cosas, de las personas, en definitiva del universo, y al hacerlo así, muestra o construye un mundo unido, conectado*” y sólo de esta manera podemos decir que “*nos fundimos o unimos con otras personas o cosas, cuyas cualidades aprendemos a conocer*”<sup>583</sup>. Esta forma de asumir el mundo, la vida y los otros nos remite a la cita de Empédocles de *Renan*, porque el pensador de origen siciliano (Agrigento) se centra, como en gran parte de los pensadores presocráticos, en el problema del ser de las cosas, pero desde una articulación de las mismas entre el ser inmóvil “*con la cambiante multiplicidad de las cosas*”<sup>584</sup>. Para explicar el ser de las cosas, la *physis*, hace uso de los cuatro elementos que se contraponen como son lo seco y lo húmedo, lo frío y lo caliente. Empédocles recoge el órdago de Heráclito y concibe el ente, no ya de forma homogénea e invariable, sino susceptible de todo cambio y proclive a la mezcla, a lo heterogéneo. No queda aquí la impronta del pensador griego, ya que lo relevante es que introduce dos principios más para explicar la naturaleza del mundo y de las cosas: el amor y el odio<sup>585</sup>. Ambos son los responsables de que los elementos se mezclen y se separen. El amor representa el criterio que rige los destinos del mundo. Es el Bien por el que se produce una mezcla completa de los cuatro elementos que se muestran contrapuestos y a través de la fuerza del amor se funden en una unidad diversa y distinta. Por el contrario, el odio produce que las cosas se diversifiquen hasta la separación total, produciéndose el dominio absoluto del mal.

---

<sup>583</sup> SAN MARTÍN, J.; “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pág: 156.

<sup>584</sup> MARÍAS, J.; *Historia de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1952, pág: 28.

<sup>585</sup> Cfr. FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, vol. II, págs: 997-998. Para este tema puede consultarse, MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía* (2 vol.), Istmo, Madrid, 2000.

Ahora bien, ¿Ortega se queda en la idea platónica y griega del amor? Al analizar la evolución semántica del mismo junto al estudio de las consecuencias e implicaciones que tuvo el amor cortés, vimos cómo la idea de amor iba modulando de significado porque se sitúa en el seno de la historia de las personas, siendo susceptible de cambio y variación. Por tanto, ¿es sólo griega la noción de amor que Ortega asume y desarrolla? Octavio Paz nos previene de no confundir aquello que entendían los griegos por amor y lo que solemos entender hoy y que puede ser, en algunos aspectos, incompatible:

“En realidad, para Platón el amor no es propiamente una relación: es una aventura solitaria. Al leer ciertas frases de *El Banquete* es imposible no pensar, a pesar de la sublimidad de los conceptos, en un Don Juan filosófico. La diferencia es que la carrera del Burlador es hacia abajo y termina en el infierno mientras que la del amante platónico culmina en la contemplación de la idea. Don Juan es subversivo y, más que el amor a las mujeres, lo inspira el orgullo, la tentación de desafiar a Dios. Es la imagen invertida del eros platónico. La severa condenación del placer físico y la prédica de la castidad como camino hacia la virtud y la beatitud son la consecuencia natural de la separación platónica entre cuerpo y alma. Para nosotros esa separación es demasiado tajante. Éste es uno de los rasgos que definen a la época moderna: las fronteras entre el alma y el cuerpo se han atenuado”<sup>586</sup>.

Los clásicos del pensamiento se caracterizan por ir más allá de su tiempo, adelantándose a lo que más tarde se concebirá como normal y establecido. Platón trata de mediar y de poner en diálogo entidades que se presentan como antagónicas a través del amor. Ortega hará lo mismo en *Meditaciones del Quijote* con la ayuda de la fenomenología como el intento de conciliación y concordia, ya que la vida está abocada a lo que no es ella misma. Para ello se necesita de un acicate, de un motor que implica un inconformismo que se transforma en una búsqueda constante. Una búsqueda que va más allá de la utilidad que obliga a dedicarse sólo aquello que dé y produzca rédito

---

<sup>586</sup> PAZ, O.; *La llama doble*, pág: 48. La otra clave griega que debemos tener en cuenta es la de Aristóteles, aunque Ortega, para el tema del amor, no la cita pero sí es fundamental como es la cuestión de la *philia* o amistad que trata a su manera del amor aplicado a los amigos y a las relaciones con los otros que yo: “Las relaciones amistosas con nuestro prójimo y las notas por las que se definen las distintas clases de amistad parecen derivadas de los sentimientos que tenemos respecto de nosotros mismos. Se define, en efecto, al amigo como el que quiere y hace el bien, o lo que a él se lo parece, por causa del otro, o como el que quiere que su amigo exista y viva por amor del amigo mismo [...] Por darse en el hombre de bien todas esas condiciones respecto de sí mismo, y tener para con su amigo las mismas disposiciones que para consigo mismo (puesto que el amigo es otro yo), también la amistad parece consistir en algo de esto, y ser amigos aquellos en quienes se dan esas condiciones”, *Ética a Nicómaco*, págs: 144-145. Esta cita del capítulo 4 del Libro IX tiene la virtud de no depositar la amistad en el egoísmo propio de cada cual, sino que más bien convierte el amor al otro y el amor a sí mismo en las dos caras de una misma realidad. Por tanto, el amor al otro viene también determinado por el amor a sí mismo que se caracteriza por la búsqueda de la virtud.

económico. Apunta a una nueva forma de sentir que no casa con la lógica del consumo y de la producción:

“El triunfar en la sociedad es un síntoma, a veces, inequívoco de una cierta clase de virtudes: al hombre que lo consigue solemos llamar eficaz, decimos que sirve, y la eficacia es un valor positivo que estoy muy lejos de negar. Pero me parece una perversión de nuestro tiempo que ese valor sea el único estimado o, cuando menos, el más estimado [...] Yo creo que en el alma europea está germinando otra manera de sentir. Comenzamos a curarnos de esa aberración moral que consiste en hacer de la utilidad la sustancia de todo valor, y como no existen cambios más radicales que los que proceden de una variación en la perspectiva de estimar, nos empieza a parecer transfigurado el mundo”<sup>587</sup>.

Introduce una de las ideas claves de este trabajo: la estimación. Ésta nos sitúa ante las cosas, los problemas y los otros de una forma diferente. Tendremos que dirimir si la condición caritativa del pensamiento español y de Ortega pueden ayudar a mirar y situarse ante el mundo de una forma diferente a través de la donación que desarrollará más adelante. Todo ello desde el amor que lo caracteriza en los siguientes términos:

“ [...] poder mucho más eficaz y misterioso que todas las sociedades secretas. ¡Cuántas cosas, sobre todo cuántas acciones de los hombres que nos parecen incomprensibles tienen su origen y su explicación en esas oficinas ocultas del amor! ¡ Cuánta amargura, cuánta acritud y cuánta perversión de ignorada oriunde desembocan sobre la vida que vemos, procedentes en realidad de ese encubierto manantial”<sup>588</sup>.

Para entenderlo debemos acudir de forma breve a otro nombre destacado que aparece en las páginas de *Meditaciones del Quijote*: Spinoza.

### e) Spinoza y el amor intelectual

El primer filósofo que aparece en el libro es, junto a Platón, Spinoza. Lo hace para expresar la naturaleza de los ensayos que el lector tenía entre manos y los define como “unos ensayos de amor intelectual. Carecen por completo de valor informativo; no son tampoco epítomes –son más bien lo que un humanista del siglo XVII hubiera denominado ‘salvaciones’”<sup>589</sup>. Es también Julián Marías quien desarrolla detenidamente las relaciones entre Spinoza y Ortega. Lo realiza de forma paralela en *Ortega. Circunstancia y vocación* y en dos notas a pie de página, 12 y 23, de la “Introducción”

<sup>587</sup> *Ideas sobre Pío Baroja*, OCT04, II, pág: 214.

<sup>588</sup> *Leyendo El Adolfo, libro de amor*, OCT04, II, pág: 170.

<sup>589</sup> *Meditaciones del Quijote*, OCT04, I, pág: 747.

del libro. Ambas referencias textuales se complementan. Dice Marías sobre esta relación:

“Amor y perfección aparecen también ligados en Spinoza, pero en forma distinta: para Spinoza, el amor es alegría acompañada de la idea de su causa exterior, y la alegría es el tránsito del hombre a una perfección mayor; se trata, pues, de la perfección del amante, que al hacerse más perfecto ama la causa de ese su perfeccionamiento. Para Ortega se trata de la perfección de *lo amado*; ahora bien, esta perfección no reside intrínsecamente en lo amado, sino que cada cosa ha de salir de sí misma para alcanzar su perfección, entrar en conexión con las demás [...] este ligamen, esta conexión, al dar plena realidad a lo amado, al descubrir sus virtualidades nos lo revela en su profundidad y valor; y entonces descubrimos las conexiones de lo amado no ya con nosotros, sino con otras cosas a las que está ligado, y por tanto, nosotros también”<sup>590</sup>.

Tanto Spinoza como Ortega buscan cuál puede ser la mejor forma de acceder al conocimiento del mundo. Para el pensador holandés la sustancia se entendía en sí misma y se concebía por sí, es decir, aquel concepto que no necesita de otro concepto para formarse. En consecuencia, no va a haber más que una sustancia única; todo lo demás serán atributos de dicha sustancia única. De ahí, que la teología spinozista haga recaer la atención en que Dios es lo absolutamente infinito, la sustancia que consiste en infinitos atributos. Por tanto, la naturaleza es la misma sustancia única de la que dependen los demás atributos, puesto que representa todo lo que hay, siendo lo demás meras afecciones suyas<sup>591</sup>. La naturaleza tendrá un doble sentido: todas las cosas proceden de Dios, siendo origen de todas las cosas (*natura naturans*) con la consecuencia de que nada se engendra fuera de la naturaleza, de la sustancia (*natura naturata*).

---

<sup>590</sup> MARÍAS, J.; “Introducción”, págs: 46-47. En *Ortega. Circunstancia y vocación* se presentan las citas textuales de la *Ética* de Spinoza susceptibles de relación con Ortega (pág: 135). Los textos más destacados son los que pertenecen a la Parte Quinta, “Del poder del entendimiento o de la libertad humana” y en concreto el corolario de la proposición XXXII y la proposición XXXVI. Veámoslos: “Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios. Pues del citado género surge una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, esto es, un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente, sino en cuanto que conocemos que es eterno; a esto es lo que llamo ‘amor intelectual’” (pág: 416). Y la proposición XXXVI: “El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, al amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo” (págs: 418-419), SPINOZA, B.; *Ética*, Alianza, Madrid, 1999. Trad. Vidal Peña.

<sup>591</sup> Cfr. Propositiones de la *Ética* de Spinoza de la Primera Parte, “De Dios”, en concreto la XXIV, XXV, XVI y XVII.



Qué duda cabe que Spinoza influye en Ortega<sup>592</sup>. Sin embargo, la influencia de Platón tiene mucho más peso porque traspasa toda su obra, sin distinción de épocas y temas tratados<sup>593</sup>. Es menos forzosa y rebuscada. La objeción la plantea José Luis Villacañas<sup>594</sup>. Teniendo en cuenta esta nota y la creencia de Spinoza de que no puede haber una pluralidad de sustancias, ya que no hay más que una y, por ende, dos atributos de la misma, se produce un alejamiento del objetivo de Ortega con el objetivo del pensador holandés. Otra cosa bien diferente es que hablen del amor y qué se deriva de éste en relación con las cosas que ahí coinciden. Como expresaba Marías, Spinoza hace recaer la atención en el amante y Ortega, por su parte, se centra en lo amado, en aquello que ama. Dicha acción hace que en el amante se produzca una transformación de cordialidad, de amor, dejando de lado valores como el egoísmo, el odio y el rencor que aniquila la relación con las cosas y con los otros.

#### **- Amor como salud y orden: diálogo con Heidegger y Unamuno**

El odio separa los distintos elementos. El amor tiende a juntarlos porque une lo desemejante. Tiene el poder de religar y de unir las cosas del mundo. Las *Meditaciones del Quijote* son un canto a la conciliación, a la fusión de intereses divergentes con una mirada que traspasa la perspectiva nacional, para alzar velas y emprender un viaje más

---

<sup>592</sup> Cfr. DE SALAS, J.; “‘Amor intellectualis’. Spinoza en la configuración de la obra de Ortega y algunas posibles fuentes de la obra temprana del filósofo español”, VV.AA., *Spinoza y España*, Universidad de Castilla-La Mancha, Almagro, 1994.

<sup>593</sup> “El amor es una forma de ser y ver las cosas. El pensamiento es para Ortega ‘arte erótica’: un estilo, una forma de ser del hombre y de las cosas. En su primer libro, *Meditaciones del Quijote* (1914), caracteriza a las ‘meditaciones’ como ejercicios de ‘amor intelectual’. La expresión ‘amor intelectual’ remite a Spinoza, pero también al Sócrates platónico. Representa un ideal de conocimiento movido y guiado por el amor. Pero esos ejercicios expresan y tienen su fundamento en una forma de ser: ‘Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo’. Traducen la convicción de que sólo podemos salvarnos en las cosas, porque ellas son la otra mitad de nuestro yo. Tenemos, pues, en la propuesta de la ‘salvación’ una variante de la ética del ‘amor propio’ [...] La salvación tiene lugar, pues, mediante la idea, mediante el concepto, dice Ortega siguiendo a Platón”, MOLINUEVO, J. L.; *Para leer a Ortega*, págs: 137-138.

<sup>594</sup> Ahí habla, comentado la primera vez que cita Ortega a Spinoza, en estos términos: “Este momento es muy sintomático del uso orteguiano de la tradición. Desde luego Spinoza habla de *amor intellectualis dei* como la pasión propia del filósofo. Esto implica contemplar las cosas bajo las formas de las ideas eternas y en la medida en que vayamos a su causa eterna, Dios [...] esta comprensión de la filosofía exige ajustes con una actitud filosófica volcada hacia la circunstancialidad espacio-temporal, en la que ahora va a insistir Ortega. No digo que no se puedan encontrar estos ajustes, pero que sí se han de ofrecer. La mediación es una apropiada teoría de la cultura, basada en determinadas ideas, que salvan y dotan de profundidad la circunstancia. Esta cultura ofrecería la dialéctica entre lo eterno y el tiempo histórico”, “Introducción” a *Meditaciones del Quijote*, pág: 151.

allá de lo que ha sustentado nuestros pies. El español no sólo puede alimentarse de aquello que considera castizo, propio, ya que está obligado, al igual que Don Quijote y Sancho, a recorrer aventuras, caminos y sendas por explorar y enfrentarse a fuerzas y destinos por conocer. Es un canto contra el egoísmo, el odio y el rencor, para dirigirse hacia una mayor comprensión de las cosas y de nuestros prójimos. No es suficiente ser mediterráneo o latino; el ser propio deber ser constituido y formado por diferentes sensibilidades y perspectivas.

Ante esto Ortega propone el amor como antídoto frente a todo encono moral, para hacer posible un estado de salud individual, pública y social. El amor nos lleva al esfuerzo de comprensión de la realidad, de todo cuanto nos rodea. Todo el proyecto filosófico orteguiano se va a centrar desde su juventud hasta su muerte en ampliar los horizontes, no sólo de los españoles, sino de los europeos, de los americanos, para evitar el mal endémico que asola, siglo tras siglo, sin distinción ni prórroga posible, al mundo entero: el miedo hacia lo diferente y hacia todo aquello que cuestiona nuestra inercial moral y vital:

“Mi pensamiento -¡y no sólo mi pensamiento- tiende a recoger en una fuerte integración toda la herencia familiar. Mi alma es oriunda de padres conocidos: yo no soy sólo mediterráneo. No estoy dispuesto a confinarme al rincón ibero de mí mismo. Necesito toda la herencia para que mi corazón no se sienta miserable [...] No me obliguéis a ser sólo español si español sólo significa para vosotros hombres de la costa reverberante. No me metáis en mis entrañas guerras civiles; no azucéis al íbero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración”<sup>595</sup>.

Estamos ante uno de los textos mas auto descriptivos de toda la obra filosófica de Ortega. Nos sirve para mostrar no sólo qué decía, sino cómo lo decía. Hacia donde quería proyectar su pensamiento, sus prioridades e intereses. Su prosa nos lleva a un

---

<sup>595</sup> *Meditaciones del Quijote*, OCT04, I, pág: 787. Sobre el egoísmo, la envidia y los rencores que anulan la vida y conducen a la enfermedad, apuntaba Unamuno: “La envidia es hija de de superficialidad mental y de falta de grandes preocupaciones íntimas [...] La envidia, que es hija de la ociosidad espiritual, es compañera del dogmatismo. Por algo se ha hecho proverbial el odium theologicum. ¿Y quién no sabe que la envidia, más que la gula, más que otro cualquiera de los siete pecados capitales, es el vicio clerical por excelencia? La envidia es la roña íntima de los conventos. Y ello procede de la ociosidad espiritual. La paz y la democracia engendran casi forzosamente la envidia. El mejor remedio contra la envidia es la guerra. Pero entiéndase bien que la guerra más eficaz es la que uno trama contra sí mismo, la guerra contra el misterio de nuestra vida y de nuestro destino”, “La envidia hispánica”, *Mi religión*, Espasa-Calpe, Madrid, 1978, págs: 46.47.

compromiso sereno y crítico con la sociedad. Ante la violencia, la incompreensión y la envidia, su palabra nos acerca a la comprensión, a la competencia, a la escucha y a la necesidad de ir completando mi vida en diálogo con mis circunstancias y los otros. No ha tenido mucho recorrido la perspectiva y la presencia del otro en el pensamiento orteguiano. Más todavía cuando el otro es uno de los dos momentos que conforman la vida. No es algo abstracto, sino algo que me toca, que experimento y vivo. La tradición española, entre ellos Unamuno y Ortega, escenifica un cambio importante respecto a la intuición del hombre y del otro que tiene una de las piezas claves de la filosofía alemana como es Heidegger.

“Si examinamos los textos en los cuales Heidegger y Ortega se ocupan del llamado ‘problema del Otro’, veremos que el tratamiento de Heidegger es consistentemente más abstracto que el de Ortega o, en otros términos, que las descripciones de Ortega son consistentemente más concretas y más detalladas que las que Heidegger [...] el *Dasein* de que trata tiene sólo el aspecto de un parangón o de un modelo. Heidegger no nos dice nunca, pongamos por caso, si ese modelo se refiere a un ser humano aunque imaginamos que así ocurre [...] Ortega se cuenta de que se necesitan muchos otros detalles si no se quiere que la descripción de “nuestra vida” no degenera en una descripción puramente abstracta [...] el hecho de que soy un cuerpo es uno de los aspectos más fundamentales de mi vida [...] la comparación entre el examen del Otro por Ortega y el análisis del “ser con” de Heidegger ha puesto de relieve el carácter abstracto de los enfoques heideggerianos y ha mostrado la riqueza de detalles proporcionados por Ortega [...] las filosofías de Heidegger y Ortega parecen bien distintas, pues aunque describen al hombre en términos muy similares, el hombre es secundario para Heidegger en el curso de su busca del Ser —el hombre es sólo una especie de ‘umbral del Ser’—. En su ‘Ensayo sobre el humanismo’, conocido como la ‘Carta sobre el Humanismo’, Heidegger escribió que ‘el lenguaje es la casa del Ser’: *Die Sprache ist das Haus Des Seins*. En cambio, para Ortega la única morada de cualquier ‘Ser’ es el hombre. Ortega merece por ello ser llamado ‘un humanista’ en el mejor sentido de este término en tanto que es dudoso que Heidegger pueda ser calificado del mismo modo”<sup>596</sup>.

Aquí encontramos las diferencias sustanciales entre ambos pensadores. Ortega se remite al cuerpo y no en términos de *Dasein* que obvia algo tan importante como el cuerpo para dar cuenta de la presencia del otro. Por su parte, Unamuno concibe al hombre como algo concreto, de carne y hueso:

“El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere -sobre todo muere-, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere: el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano. Porque hay otra cosa que llaman también hombre, y que es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el

---

<sup>596</sup> COHN, P.; “Ortega y Heidegger” en *Ortega y Gasset: un humanista para nuestro tiempo*, ALDEEU, Pennsylvania, 1992, págs: 37-44.

bípedo implume de la leyenda de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el homo economicus de los manchesterianos, el homo sapiens, de Lineo, o, si se quiere, el mamífero vertical. Un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra; que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre”<sup>597</sup>.

Una vez analizadas las influencias y los objetivos filosóficos y pedagógicos de *Meditaciones del Quijote*, se hace necesario analizar hacia dónde va y cómo se incardina este proyecto en la vida institucional, personal y social. Todo ello desde la prioridad del amor como condición caritativa. ¿Tiene algo que decir ante los desafíos de la globalización? ¿Tiene una palabra de aliento para el hombre del siglo XXI? ¿Es una posición adecuada para aportar ideas e iniciativas que ayuden a configurar un orden equitativo y de justicia?

#### **- Extensión e intensidad en el amor: justicia**

A partir de 1915 todas sus ideas se adentran en la realidad social, invitando a una implicación real con las circunstancias históricas de su tiempo. Su mirada está puesta en el futuro y el porvenir desde las necesidades y posibilidades de la realidad. Todo su pensamiento experimenta una maduración que lo llevará hasta la publicación de *La rebelión de las masas* y su participación activa y política en la II República. Para entender el papel del amor es crucial entender el período que transcurre de 1915 a 1929. Ahí se puede ver la razón de por qué en Ortega opera la condición caritativa, no como un elemento más, sino como el elemento que vertebra toda su obra:

“¡Jóvenes, es vuestra hora! [...] Hacednos de esta España nuestra un ensueño de mocedad, un paisaje limpio y fecundo. Romped, tajad, pulverizad la carroña. Acertad a imponeros los grandes deberes rigurosos y recoged en vuestras almas el entusiasmo y el dolor que nutren toda creación. Os lo pide un hombre que ha sentido su patria al revés que los demás, que ha sentido una patria de futuros y no una patria de arcaísmos; os lo pide un hombre que no ha hecho en su vida otra cosa que sentir su patria. Os lo pide por vuestras glebas nativas, por llanadas desnudas, por las vegas que quieren ser fértiles, por las laderas de los castaños y las solanas de vides, por las sierras de blancas frentes y las largas marinas azules. Es precioso que en este rincón del planeta habite la inteligencia y reine la justicia. ¡Os lo pide a vosotros los jóvenes que amáis las ideas claras y precisas y sentís la pasión de la equidad y adoráis la elegancia moral!”<sup>598</sup>.

---

<sup>597</sup> UNAMUNO, M.; *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid, 1997, pág: 21.

<sup>598</sup> “Los momentos supremos”, *OCT05*, III, págs: 139-140.

Aboga por la implantación de la justicia, la pasión por la equidad y la adoración por la elegancia moral. Lo expresa en medio de un país decadente y sin futuro. A la cola de Europa a nivel económico, político y social. Se dirige a los jóvenes porque ellos son parte del porvenir. Pero lo que les pide es generosidad, implicación por un país por el que nadie apuesta ya y que está difuminado del tren de la historia. Detrás de esa petición encontramos una manifestación de darse en cuerpo y alma a su circunstancia. Si no se hace, los jóvenes y los demás españoles traicionarán a su destino y su felicidad, dejando vacío su sentido de la vida. De ahí la condición caritativa a la que alude Zambrano, ya que “no podía vivir sin darse. Más en un darse que no podía ser solamente –de acuerdo con su constitutiva creencia- interindividual. Tenía que fundar, fundar siempre”<sup>599</sup>. Cuando en *El tema de nuestro tiempo* expresó que la vida era el hecho del altruismo, donde se da una perpetua emigración del yo al tú, no era producto de un pensamiento teórico a espaldas de la vida. Fue consecuencia de su vida, de cómo vivía para con los demás. Esa fue su seña de identidad y el sentido de su obra. Era lo que fundaba su vocación filosófica:

“La doble vocación de Ortega, de filósofo y español, estaba ligada además a una tercera vocación, o a un tercer elemento de ella: una radical generosidad que bien puede llamarse ‘caridad intelectual’ más que ‘amor intelectual’, porque se dirige a todo, sostenida por la fe viva de que en todo lugar del mundo hay una verdad, una realidad que rescatar. Realidad, razón, porque ninguna realidad lo es aisladamente, y conocer es integrar las cosas desconocidas, opacas, en el sistema que es la realidad: hacerla nacer a la luz, en un horizonte”<sup>600</sup>.

Y más adelante aclara Zambrano cómo se proyectaba en Ortega la caridad y la generosidad:

“Y todo era así por algo; sí, debía de ser por lo que en él había muy de raíz. Caridad intelectual lo he llamado hace ya no sé cuánto tiempo. Caridad de la que surgió su vocación de pensador que lo hizo salir por los caminos tan de buena mañana. Mucho de esa luz de la mañana debía tener dentro, porque a muchas personas cuando se ensimisman, se las ve oscurecerse, volverse opacas, como si se retirara un lugar medio cerrado. Don José, cuando se internaba en sí mismo, irradiaba mayor claridad, como si entrara en un lugar luminoso”<sup>601</sup>.

---

<sup>599</sup> ZAMBRANO, M.; *Escritos sobre Ortega*, pág: 201. Más adelante, dirigiéndose a su maestro directamente: “Y por los que vienen detrás, de quien tanto espero. Y por ese ejemplo de su generosidad, espejo del darse, que es para mí la virtud cardinal”, pág: 219.

<sup>600</sup> *Ibid.*, pág: 168.

<sup>601</sup> *Ibid.*, pág: 178.

En estas dos citas se describe la intención de la prosa orteguiana: situarse ante la realidad con una mirada integradora. La suma de perspectivas y visiones nos ofrecen una realidad más completa. Ahí encontramos la *radical generosidad* de la que hizo gala. *Meditaciones del Quijote* invita a que los españoles se abran a los demás, dejando de lado los desencuentros y odios atávicos que les impiden avanzar. Es el filósofo del encuentro, para vivir con plenitud y dejar de lado la decadencia. No había ninguna realidad que no le importara. Más todavía. Sus compatriotas significaban su vida. Ésta se constituía a partir de un acto de donación de razones y “*de su propia conducta y vocación*”<sup>602</sup>. Sintió esa necesidad de hacer de su vida un acto de generosidad extrema. Compartió hasta el extremo toda la luz que irradiaba su mente privilegiada y escrutadora. Todo lo expresó con un espíritu de servicio público, educativo y pedagógico. Ortega ha dejado un legado inabarcable. Lo dio sin esperar nada a cambio. Dar algo “*es un asunto de gracia, no de necesidad. La verdad será la verdadera cuanto quiera; más no tiene razón, si no se la damos. La verdad cobra razón por nuestra gracia, por don nuestro*”<sup>603</sup>.

#### **- De la razón vital a la razón cordial**

En 1915 y 1917 hablará de la importancia de la donación para la vida. Es un síntoma de fortaleza. Textos que prepararán la constitución de la razón vital que coincide en tiempo y forma con una modalidad de razón que poco se ha analizado y atendido en la exégesis orteguiana: la razón cordial. En ella el amor, el diálogo y el encuentro van a tener una importancia fundamental. Junto con la razón vital que se instituirá en *El tema de nuestro tiempo*, surgirá de ambas la razón histórica que se desarrollará en los años 30. La condición caritativa puede concebirse desde sus modalidades de razón. La razón cordial será clave para que podamos entender las palabras de Zambrano sobre el filósofo español. Esto se llevará a cabo en relación con la formación de la razón vital. Veamos los textos preparatorios. En 1915 apunta:

---

<sup>602</sup> MARTÍNEZ, H.; *El acto humano y la felicidad en la filosofía de José Ortega y Gasset*, Accésit Premio, Huntington, 1970, pág: 9.

<sup>603</sup> *Ibid.*, pág: 9.

“¡Cuán pocos son los que se dan el lujo de no ocuparse en la propia defensa!. Conforme vamos viendo nos convencemos más de que casi todas las maldades que en nuestra sociedad se comenten –y apenas si se hace otra cosa que cometerlas- proceden de debilidad. Los individuos se sienten débiles ante la existencia: ¿qué van a hacer? ¿Cómo van a ser justos, a ser entusiastas? Esto supone tener fuerzas de sobra para afirmar al prójimo sin dejar de afirmarse a sí mismo”<sup>604</sup>.

El egoísmo es un síntoma de debilidad. Estar junto al prójimo, codo con codo, con sus miserias y problemas, requiere de una fortaleza y de una amplitud de miras que el egoísmo y el particularismo no llegan a contemplar. Es más, Ortega sitúa la posibilidad de hacer justicia en relación con el ánimo y temple vital ante las circunstancias. Por ello, cree que una sociedad madura dependerá de la autenticidad y plenitud de cada persona hacia su trabajo y vida: “*Una sociedad donde cada individuo tuviera la potencia de ser fiel a sí, sería una sociedad perfecta*”<sup>605</sup>. Una sociedad perfecta es aquella donde la vocación se presenta como el criterio social<sup>606</sup>. Aranguren, comentando a Ortega<sup>607</sup>, pone en relación la vocación con la magnanimidad. Ésta es síntoma de fortaleza y grandeza. En *Mirabeau y el político* se recuerda que la verdadera reforma política no está en la misma política, sino en la implicación y sensibilidad ante las necesidades vitales. El verdadero poder está en el servicio, ante las circunstancias y los otros<sup>608</sup>. Así pues, la generosidad es una de las claves de todo su pensamiento. Es la brújula para guiar el sentido de la acción. La condición caritativa está radicada en dicha generosidad que pensadores alejados de la órbita orteguiana reconocen como uno de sus valores máximos<sup>609</sup>. En los años 30 ampliará este convencimiento, demostrando que es una constante de su filosofía, y no un aspecto marginal o una simple nota a pie de

---

<sup>604</sup> *Notas de andar y ver*, OCT04, II, pág: 385.

<sup>605</sup> *Muerte y resurrección*, OCT04, II, pág: 287.

<sup>606</sup> Para investigar el significado de autenticidad y vocación en el pensamiento de Ortega y su conexión con el yo en la dialéctica de la vida y de la sociedad, véase: ÁLVAREZ, E.; “El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 25 (2012), pp. 163-183.

<sup>607</sup> Se mostró en el capítulo 2 del trabajo citando *La ética de Ortega*.

<sup>608</sup> En todas las misas de inicio de pontificado, los papas trazan las líneas maestras de su magisterio y de su visión eclesial y del mundo. El 19 de marzo del 2013, homilía de inicio de su pontificado y ante la mayoría de jefes de Estado, el Papa Francisco sorprendió a todos los presentes y a todo el mundo cuando insistió que el poder es servicio. Muchas de sus iniciativas recuerdan a esta noción del poder aplicada en ámbitos como la iglesia, la moral o la política.

<sup>609</sup> “ [...] sorprende, entre otras cosas, la modernidad, la actualidad de muchos de sus planteamientos, [de Ortega] el rigor, la visión y, si me permiten la tan manida expresión, la generosidad y el idealismo con que proyectaron su mirada. Rigor y generosidad quiero decir –y en el caso de Azaña era realmente sorprendente- el intentar ir más allá de la posible estrechez partidista que, tantas veces, desde la corrupción que la provoca, ciega y atufa los propios juicios y el reconocimiento de que la política es, efectivamente, el desarrollo de lo público”, LLEDÓ, E.; “El medio no ha sido el mensaje”, *El País*, 11 de mayo del 2000.

página. Tanto es así que traza la diferencia entre un hombre moral y un hombre frívolo en la medida que de sea capaz de morir por una causa, por una persona, que haga más auténtica y plena nuestra vida:

“ [...] vida que hace entrega de sí misma, que se supera y vence a sí misma, es el sacrificio –incompatible con el egoísmo [...] El hombre animoso está dispuesto a dar la vida por algo. Más ¿por qué algo? ¡Paradójica naturaleza la nuestra! El hombre está dispuesto a derramar su vida precisamente por algo que sea capaz de llenarla. Esto es lo que llamamos ideal. Para vivir con plenitud necesitamos un algo encantador y perfecto que llene el hueco de nuestro corazón”<sup>610</sup>.

El legado de Aristóteles en el campo de la ética se resume en *somos lo que hacemos*. Ortega tampoco escapa a este principio. Tanto es así que define vida como “*lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual*”<sup>611</sup>. La moral se fundamenta en nuestra acción, ya que nos indica el camino recto y de nuestro obrar. Es un obrar que no vegeta; se transforma en servicio. Una vida será plena en la medida que tenga esta capacidad de sacrificio. Si vida es lo que somos y lo que hacemos, una vida digna de ser vivida es aquella que se ofrece y está a disposición de los demás. He aquí la grandeza de Ortega que no sólo está “*en aquello que nos ha dicho sino en aquello que él nos deja por decir aún sobre los infinitos problemas que su discurso ha abierto*”<sup>612</sup>. El problema que nos plantea es muy claro: qué hacemos para que nuestra vida tenga sentido. Su respuesta tiene que ser incardinada dentro de su proyecto de *razón vital*. Ésta se instituye en *El tema de nuestro tiempo*. La fecha de publicación se acerca otra modalidad de razón que es fundamental para entender el papel que juega el amor y el otro: la razón cordial. Precisamente en esos años redactará los escritos centrales sobre el amor de toda su obra<sup>613</sup>.

En todo este contexto muestra una actitud bivalente. Hace gala de un optimismo moderado a raíz de las consecuencias ante el nuevo escenario que se abre tras la Primera Guerra Mundial. Los textos de 1918 destilan confianza calificando el momento como decisivo. Habla de justicia y paz desde una nueva sensibilidad que se sitúa en el corazón

---

<sup>610</sup> *Introducción a un ‘Don Juan’*, OCT06, VI, pág: 198.

<sup>611</sup> *Meditación de nuestro tiempo*, OCT08, VIII, pág: 39.

<sup>612</sup> PRINI, P.; “La verdad como descubrimiento de las posibilidades del hombre en Ortega y Gasset”, pág: 90.

<sup>613</sup> Estos años son claves para establecer las relaciones entre el amor y la justicia.



de las personas, clave “*para que una nueva Edad aparezca y un nuevo mundo se presente, basta con que el corazón del hombre, breve nido de venas azules, se incline un poco más acá o un poco más allá del horizonte, basta con que se incline a preferir la fuerza a la justicia o la justicia a la fuerza*”<sup>614</sup>. Comenta la necesidad de la sensibilidad para cambiar la “*la faz del mundo*”<sup>615</sup>. Una sensibilidad que es capaz de fundar nuevos usos del derecho. Un derecho que depende de un compromiso por la justicia que determina y posibilita la acción de la política. Por ello en una parte importante de los textos de Ortega se señala, de forma muy kantiana, las condiciones de posibilidad de la misma actividad política que se sitúa más allá de la misma. En diciembre de 1918 la revista bonaerense *Hebe* publicó una conferencia que en 1916 Ortega había pronunciado en el Instituto Popular de Conferencias Buenos Aires. Indica aquello de lo que no se puede prescindir, sin lo cual no puede existir compromiso político y social. No habla de una ley, norma o reglamento, habla del amor, de la influencia y el peso que la condición amorosa tiene en la persona:

“El amor verdadero es el amor a la perfección de lo amado. El mundo, señores, mirado sin amor, sin entusiasmo, sin fervor, parece vengarse de nosotros volviéndose mudo, erial e inhóspito. Quien quiera esplendor y luz sobre su vida venza la exánime tristeza, despierte su íntimo fuego y todo en torno será a sus ojos una selva inflamada. La felicidad ni se recibe ni se plagia; es en cada individuo labor original y creadora”<sup>616</sup>.

Y más adelante añade:

“La historia humana es obra del descontento, que es una especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos. Esta emoción idealista, haciéndonos percibir que somos imperfectos, nos hace rodar en busca de lo que nos falta, y así vamos por la tierra y avanzamos por el tiempo y es nuestro corazón una proa siempre en ruta del más allá”<sup>617</sup>.

La búsqueda de la felicidad es uno de los anhelos que se repite en todos los tiempos y culturas. Aristóteles nos enseñó el papel que la felicidad juega en toda persona. Sólo podemos hallar ese anhelo a través de una búsqueda constante que requiere ilusión, confianza, esfuerzo, compromiso, valores todos ellos que provienen del amor. Sin amor el mundo carecería de sentido. Y precisamente todas las acciones y

---

<sup>614</sup> “Brindis en la fiesta del Armisticio”, *OCT05*, III, pág: 153.

<sup>615</sup> *Ibid.*, pág: 153.

<sup>616</sup> “Conferencia”, *OCT05*, III, pág: 272.

<sup>617</sup> *Ibid.*, pág: 178.

actitudes que se derivan del amor nos llevan a hablar de justicia y de política. Desde esta perspectiva se entiende la cita de *Don Juan* piensa en el hombre animoso como aquel que tiene el convencimiento y la fuerza de dar la vida por algo y por los demás. Pero ¿de dónde proviene esta certeza? Para llegar a ella, nos encaminamos hacia la génesis misma de la razón vital en *El tema de nuestro tiempo*. En sus primeras páginas apunta a la clave interpretativa de la misma:

“La idea que todo influye en todo, de que todo depende de todo, es una vaga ponderación mística que debe repugnar a quien desee resueltamente ver claro. No; el cuerpo de la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación, de dependencia entre 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 algunos contemporáneos. Pero, a su vez, ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias y 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”<sup>618</sup>.

Estamos ante una de las tesis más inquietantes del pensamiento orteguiano. Lo importante de una época va más allá de los fenómenos y manifestaciones visibles como el arte, la política o la economía<sup>619</sup>. Aquello que define a un tiempo es la disposición ante la vida. En aquella encontramos la relación entre la razón vital y la razón cordial. Genera el clima que le da sentido y fundamento. La decadencia de un país, de una cultura o de una civilización está cuando la vida se paraliza y deja de crear aquello que requiere a diario. Cuando la vida no afronta las necesidades de la circunstancia, el hombre se apaga. Se encierra en sí mismo, constatando que no necesita de los demás porque son una amenaza para su confort y pequeño mundo. *El tema de nuestro tiempo* implica un desplazamiento “de la razón pura práctica y de la filosofía del deber ser a la razón vital y a un pensamiento entregado a las exploraciones de la vida”<sup>620</sup>. ¿Qué pasa cuando el hombre no tiene ya necesidad de explorar su vida, puesto que se conforma con lo que recibe del mundo? El problema nos lleva a la concepción de la vida. Si el hombre no tiene naturaleza a modo de una sustancia completa y hecha, estaremos ante una naturaleza peculiar que Ortega concebirá como acontecimiento. El hombre no tiene naturaleza, más bien historia. Por ello somos lo que hacemos y lo que nos pasa. En la

---

<sup>618</sup> *El tema de nuestro tiempo*, OCT05, III, pág:562.

<sup>619</sup> Como se vio en el capítulo anterior en relación con la política.

<sup>620</sup> PÉREZ, A.; *El raciovitalismo: la cultura como función de la vida*, pág: 19.

medida que la vida es una tarea y un quehacer “*es, asimismo, proyecto y anticipación de ideales, ocupación con lo posible y elección de la mejor posibilidad*”<sup>621</sup>. Cuando la sensibilidad vital desaparece, la vida deja de ser lo que es. Ahí está la decadencia a nivel personal, institucional y social. El problema radica que el hombre moderno y actual ha dejado de tener ilusión y deseo. Ya no tiene un proyecto para su vida y ésta declina. De la sensibilidad a la que aludía Ortega, se trazará la diferencia, que desarrollará durante la década de los veinte, entre minoría selecta y masa.

### a) El tema de nuestro tiempo

Entender y situar de forma adecuada *El tema de nuestro tiempo* resulta crucial para entender la función, el papel y el significado de cualquier concepto en relación con la vida. En ocasiones, se habla mucho de la *razón histórica*, pero no debe olvidarse que “*no podría existir sin la vida y que por lo tanto la historia es la manifestación de la vida, del pasado convertido en presente*”<sup>622</sup>. Si la razón histórica es la presentación y el logro último de Ortega, la razón vital es su fundamento. Razón que expresa el convencimiento que la pura intelección no es más que nuestro entendimiento funcionando en el vacío. Para conocer se requiere que necesitemos aquello que se presenta como objeto de conocimiento. O nos es menester para nuestra vida, o simplemente pasa desapercibido. La razón vital se funda en el deseo y en el afán por conocer. La razón se alimenta de algo que no es ella misma: la vida. Está anclada en ella y en sus posibilidades. Para que el hombre se implique y pueda afrontar su circunstancia y así llevar una vida plena, tiene que ser requerido, no por abstracciones, sino por realidades que le afecten y le muevan a darse a una causa o proyecto:

“No basta, por ejemplo, que una idea científica o política parezca por razones geométricas verdadera para que debamos sustentarla. Es preciso que, además, suscite en nosotros una fe plenaria y sin reserva alguna. Cuando esto no ocurra, nuestro deber es distanciarnos de aquella y modificarla cuanto sea necesario para que ajuste rigurosamente con nuestra orgánica exigencia. Una moral geográficamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal ético no puede contentarse con ser él correctísimo: es preciso que acierte a excitar

---

<sup>621</sup> Ibid., pág: 27.

<sup>622</sup> XIRAU, R.; *José Ortega y Gasset: razón histórica, razón vital, Velázquez, Goya y otros*, México D.F, 1983, pág: 13.

nuestra impetuosidad. Del mismo modo, es funesto que nos acostumbremos a reconocer como ejemplos de suma belleza obras de arte –por ejemplo, las clásicas–, que acaso son objetivamente muy valiosas, pero que no nos causan deleite”<sup>623</sup>.

La cuestión está en que no basta la formulación de un ideal para que este sea útil para el hombre. Necesita que le mueva sus entrañas. Para que ello ocurra necesitamos estimarlo, amarlo, ya que el amor nos hace que necesitemos las cosas, que las busquemos y, por tanto, que nos identifiquemos con aquello que anhelamos y vivimos. Ortega lo explica remitiéndose al bien y a la justicia:

“Vida espiritual no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital. Por ejemplo. Entre los varios modos de comportarnos con el prójimo, nuestro sentimiento destaca uno donde encuentra la peculiar calidad llamada justicia. Esta capacidad de sentir, de pensar la justicia y de preferir lo justo a lo injusto, es, por lo pronto, una facultad de que el organismo está dotado para subvenir a su propia e interna conveniencia. Si el sentimiento de la justicia fuera pernicioso para el ser viviente, o, cuando menos, superfluo, habría significado tal carga biológica que la especie humana habría sucumbido. Nace, pues, la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva; la sensibilidad jurídica, orgánicamente, no tiene, por lo pronto, más ni menos valor que la secreción pancreática. Sin embargo, esa justicia, una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente”<sup>624</sup>.

Esa sensibilidad e impetuosidad que trasciende a toda época proviene del temple y ánimo vital que una generación, una cultura o una persona manifiesta en un tiempo histórico. De ahí que el tema de nuestro tiempo no sea otro que el reconocimiento de la dependencia de todo acontecimiento en relación con la vida. Ortega jamás negará ningún espacio a la razón, sino que contrarrestará “*sus pretensiones de soberanía*”<sup>625</sup>. El arte, la cultura, la ciencia o la ética tienen que servir a la vida. No se trata de anularlas. Todo lo contrario. Lo que se requiere es de situarlas en su justa medida. ¿Cómo se lleva esto a cabo? ¿Es posible su realización?

## **b) El desafío de los valores: una antropología de la estimación**

En el capítulo 8 de *El tema de nuestro tiempo* muestra el camino y la senda a seguir. Será el descubrimiento de un nuevo continente, de una nueva forma de

---

<sup>623</sup> *El tema de nuestro tiempo*, OCT05, III, págs: 585-586.

<sup>624</sup> *Ibid.*, págs: 581-582.

<sup>625</sup> *Ibid.*, pág: 593.

acercarse, no a las cosas, sino a unas entidades especiales: los valores. Éstos han supuesto un quebradero de cabeza para muchos intérpretes del pensamiento orteguiano. Recordemos que Robles Morchón sostenía que había una línea divisoria insalvable entre la concepción de los valores o estimativa y la noción de derecho como uso. La primera nos remitía a un discurso esencialista y el segundo parecía más acorde con la noción de vida donde no podía darse nada con una constitución objetiva por el carácter mismo de apertura y de quehacer de la vida. La mayoría de las interpretaciones se quedan paralizadas en este punto:

“Las tesis expuestas en su doctrina sobre la estimativa suscitan gran perplejidad en la interpretación general de la filosofía de Ortega al ser abiertamente incompatibles con el núcleo de la filosofía raciovitalista: ¿cómo conjugar unos valores apriorísticos, irreales, dotados de una objetividad independiente a las determinaciones humanas, con una filosofía raciovitalista que ostenta como postulado guía e indeclinable el valor de la propia vida humana? Importa señalar que la contradicción no es sucesiva en el tiempo, porque simultáneamente a la aparición de su ensayo sobre la estimativa en 1923, publica Ortega su libro *El tema de nuestro tiempo*, obra de importante calado en la confrontación doctrinal del raciovitalismo. En esta monografía se sustentan tesis que, respecto a la inspiración fenomenológica de la estimativa, implican una antítesis irreductible [...] Cabría afirmar por ello que la *Estimativa* es un texto de Ortega, pero no es un texto orteguiano, en la medida en que contradice abiertamente el núcleo de la reflexión raciovitalista”<sup>626</sup>.

En un texto póstumo de 1919, más potente que *Introducción a una estimativa*, y en dos notas marginales que pasan desapercibidas, defenderá una tesis que puede decir algo en la aporía entre el raciovitalismo y la estimación de los valores, y es, al mismo tiempo, donde aparece la *razón cordial*:

“Frente a Kant sostendremos, pues, que si no hay una ‘razón práctica’ ésta no será una razón intelectual sino una... *raison du coeur*, como vagamente suponía Pascal. Scheler en su *Formalismus in der Ethik*, alude ya a esto. Y, en efecto, lo que yo entiendo por Estimativa sería un sistema de la ‘razón’ cordial [...] la función de estimar y desestimar es el más profundo y radical estado de conciencia –individual y colectiva-, todo lo demás, sentimiento, apetito e intelección dependen de aquélla. Un hombre es antes y más hondamente que otra cosa cualquiera un *régimen de estimaciones y desestimaciones*: el resto de sus actividades se moldea y mueve dentro del carácter estimativo”<sup>627</sup>.

---

<sup>626</sup> PÉREZ LUÑO, A.; “Ortega y las libertades” en *Revista de Estudios Ortegaianos*, 12-13 (2006), págs: 151 y 153.

<sup>627</sup> *Discurso para la Real Academia de Ciencias morales y políticas*, OCT07, VII, págs: 709 y 731. En 1918, después de la tragedia de la Primera Guerra Mundial, Ortega pide la necesidad de aplicar cordialidad ante el desastre y la aniquilación de todos los principios de convivencia y paz. Denota, sin duda un acto de generosidad y desprendimiento que muestra la condición caritativa que opera en su

El ‘régimen de estimaciones’ al que elude Ortega señala toda una actitud ante la vida. Estimamos según es el clima sentimental y de sensibilidad de nuestra época. Ahí radica el fundamento mismo de la razón cordial. No va en contra de la razón vital, sino que es una manifestación y un momento más de nuestro papel ante la vida. Para llevar una vida plena, se tiene que amar aquello que la hace plena. Al final de *El tema de nuestro tiempo* habla de la necesidad de la estimación y la valoración para que se afronte el cambio de perspectiva que se asoma por el horizonte de la historia:

“ [...] en el sistema espontáneo de valoraciones que el hombre nuevo trae consigo, que el hombre nuevo es, ha aparecido un nuevo valor –lo vital– que por su simple presencia deprime los restantes. La época anterior a la nuestra se entregaba de una manera exclusiva y unilateral a la estimación de la cultura, olvidando la vida. En el momento en que ésta es sentida como un valor independiente y aparte de sus contenidos, aunque sigan valiendo lo mismo la ciencia, el arte y la política, valdrán menos en la perspectiva de nuestro corazón”<sup>628</sup>.

Al final del paradigma orteguiano de la razón vital, recupera la estimación y los valores que alimentan la perspectiva del corazón, lo que llamaba en 1919 razón cordial. Y la clave la vuelve a dar aquí, desde una mirada que integra y no separa, porque “*no son los valores trascendentes quienes dan un sentido a la vida sino al revés, la admirable generosidad de ésta que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella*”<sup>629</sup>. Este es el punto de conexión entre ambos momentos. La vida está incompleta por definición. Hay que ir haciéndola desde la responsabilidad que imprime la circunstancia y las vicisitudes del tiempo histórico. Para conseguirlo se necesita de una generosidad que sepa diferenciar y estimar hacia dónde tenemos que dirigir nuestra vida que es algo distinto a ella misma. Estamos ante la estructura estimativa del vivir humano. La razón vital se desarrolla históricamente en relación con los otros forjando una estimativa como razón cordial.

---

pensamiento: “Puede temblar el mundo, que nuestros gobernantes cerrarán los oídos a todo estruendo para que su siesta continua no sufra interrupciones desagradables. Falta la gran política económica, falta la iniciativa, falta la amplia y universal comprensión, falta el entusiasmo y falta ese ideal colectivo que mal puede unir a todos los españoles, cuando no ha logrado todavía vencer las diferencias de partido que separan a los hombres que integran el Gobierno [...] ¿No se han desparramado por todos los aires del mundo los nuevos principios morales, jurídicos, políticos que están pidiendo manos amigas y pechos llenos de cordialidad? ¿Creemos, acaso, que España podrá evitar el choque de las poderosas transformaciones futuras?”, “El Gobierno nacional se esfuerza en perder la confianza del país”, *OCT05*, III, pág: 122.

<sup>628</sup> *El tema de nuestro tiempo*, *OCT05*, III, pág: 610.

<sup>629</sup> *Ibid.*, pág: 612.

Adela Cortina ha sabido verlo desde el magisterio orteguiano, en el que la estimación es ineludible para implicarse por la justicia y otras causas:

“ [...] creo que hoy la propuesta más adecuada, teniendo en cuenta lo que nos pasa y lo que nos debería pasar, es la de una *ética cívica* de la vida cotidiana que tiene por fundamento una *ética dialógica* o *comunicativa*, entrañada en la fuerza de la *razón compasiva*. O, dicho con la hermosa expresión de la que hizo uso Ortega, la fuerza de una *razón cordial*. Sin ella, sin esa ética de la justicia compasiva, es difícil que moral, economía, política y derecho alcancen –continuando con Ortega– su quicio y vital eficiencia [...] La ética de la razón cordial, por su parte, reconoce que sin capacidad para estimar el valor de la justicia ni siquiera importa que una norma sea justa; sin capacidad de estimar a los interlocutores como valiosos, la justicia de las normas que deberían estar a su servicio es irrelevante [...] Quien carece de la capacidad para apreciar los valores, que permiten acondicionar la vida de los otros y la propia, es incompatible para la vida moral”<sup>630</sup>.

Es curiosa la interpretación de la profesora Cortina. Ortega le sirve para ofrecernos un neokantismo más cálido y menos riguroso, con la finalidad de que el imperativo categórico no nos deje fríos y nos mueva a enrolarnos en la construcción de un mundo mejor y justo. ¿La razón cordial anticipa la transformación dialógica de la filosofía monológica de Kant? ¿En qué medida el neokantismo de Ortega anuncia una transformación de la filosofía? Para llegar a intuir este cambio fueron muchos los nombres y movimientos que tuvo en cuenta. El neokantismo no fue suficiente. Pudo complementarlo con la fenomenología, Husserl, Simmel, Dilthey, Brentano, Spengler y tantos otros. Pero lo que no cabe duda es que el neokantismo le supuso a Ortega una esfera propicia para atisbar e intuir los cambios que se iban a producir en el mundo del pensamiento. Cohen y Natorp le posibilitaron familiarizarse con el nivel de fundamento y profundidad que estas variaciones requieren.

El ámbito de la estimativa, como decíamos, nos ayuda a implicarnos por causas e ideales que son necesarios y realizables. Ello nos ayuda a encontrar el sentido de nuestra vida. Los valores no implican desentenderse de la vida. Todo lo contrario. Ayudan a vivir con un sentido y una misión clara que se completará con la noción de vocación: “*Es en el amor y en el sentido último que al universo damos, donde se descubre el verdadero sentido de nuestra vida. Los valores preferidos para Ortega, como para Scheler, están constituyendo el núcleo personal y ellos se aparecen y*

---

<sup>630</sup> CORTINA, A.; *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010, págs: 12, 13 y 17.

conocen en la esfera de la vida emocional”<sup>631</sup>. Los valores nos ayudan a crecer como personas porque incitan al dinamismo, huyendo de toda neutralidad que paralice y posibilite abstraerse de todo lo demás. La condición caritativa del pensamiento orteguiano se nutre de este convencimiento. Más todavía cuando la aparición del prójimo constituye mi propia vida. El mundo de los valores y de la estimación son lo contrario a toda neutralidad<sup>632</sup>. Los valores poco tienen que ver con abstracciones ideales que estén fuera del alcance del hombre. Para que sean operativos requieren ser encarnados en la realidad de la vida del hombre:

“ [...] es contradictorio decir de algo que, precisamente porque es un valor positivo, no lo queremos encarnar en la realidad. De ahí que quien sepa mostrar de algo que es un valor positivo no necesite después intentar argumentar acerca de porqué hay que realizarlo: los valores llevan ya una fuerza dinamizadora, en virtud de la cual nos incitan a realizarlos, si son positivos, a evitarlos, si son negativos”<sup>633</sup>.

Los valores ayudan a guiar la acción y hacerla significativa. Sólo adquirirán sentido en la medida que se asienten en la realidad vital de cada cual. Si se lee *Introducción a una estimativa* de forma aislada sin tener en cuenta el resto de su obra, puede caerse en malentendidos. Las tesis de este escrito son evidentes: los valores son algo objetivo y no subjetivo; los valores son cualidades irreales residentes en las cosas; el conocimiento de los valores es algo absoluto y cuasi matemático; finalmente, para conocer bien los valores, es necesario advertir sus propiedades o dimensiones<sup>634</sup>. Sin embargo, Ortega reconoce una cierta subjetividad en los valores y es, precisamente, en relación con la capacidad de estimar, en aquel que tiene la capacidad de distinguir y jerarquizar sus intereses, pretensiones y proyectos<sup>635</sup>. Ricoeur puede ayudarnos a

---

<sup>631</sup> SILVIA, M.; “Los valores en Max Scheler y Ortega”, *Humanitas*, 14 (1961), pág: 163.

<sup>632</sup> “No hay enseñanza neutral, sino siempre cargada de valores, por eso más vale explicitarlos y tratar serenamente sobre ellos para no caer en la indoctrinación. Pero tampoco hay vida pública neutral, ni en los medios de comunicación, que jamás son ‘independientes’ ni en la política, ni en la economía ni en la cultura ni en las ciencias. Más vale reconocer en voz alta cuáles son los valores, con luz y taquígrafos, que pretender una imposible neutralidad”, CORTINA, A.; *Ética de la razón cordial*, Nobel, Madrid, 2008, pág: 142.

<sup>633</sup> *Ibid.*, págs: 143.

<sup>634</sup> Cfr. TABERNERO, S.; “Valores y educación en Ortega” en *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994. M<sup>a</sup> del Carmen Paredes (ed.).

<sup>635</sup> “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 que la igualdad o 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”, *Introducción a una estimativa*, OCT05, III, pág. 544.



completar la noción orteguiana de los valores cuando afirma que son “*depósitos de evaluación*”, ya que posibilitan “*la mediación necesaria de la acción humana, en tanto que se afecta a sí misma por sí misma en objetivaciones de nivel intersubjetivo. Pero incluso bajo este ropaje de cuasi-objetividad, la idea de valor conserva siempre una relación con mi libertad y con tu libertad*”<sup>636</sup>.

Al final del texto Ortega se remite a figuras tan excelsas como Budha, Cristo, San Francisco de Asís, Maquiavelo o Napoleón como descubridores de nuevos valores<sup>637</sup>. Valores que son actualizados y comprendidos desde el ejemplo de vidas concretas, de carne y hueso, ejemplares y dignas de imitación y seguimiento. Con los valores la vida se hace plena y madura la persona: “*Sólo puede ser moralmente bueno un ser capaz de acciones, es decir, que sea sujeto causante de sus actos. Esto es lo que llamamos ‘persona’*”<sup>638</sup>. Así pues, desde la estimación puede fusionarse el seguimiento de valores con la creación de usos y realidades temporales.

Toda la argumentación que se ha desarrollado venía precedida del artículo sobre la imposibilidad de conjugar las dos perspectivas del derecho, como uso y axiológica. En cambio, al final del mismo matiza dicha diferencia y explica que es posible hacer una lectura que vaya más allá de la mera oposición. Hace notar que no tendría sentido presentar a Ortega como un enemigo de la dimensión axiológica de la justicia:

“ [...] lo que su postura entraña es la necesidad de que el valor de la justicia no se conciba como un mero ideal de abstracto deber ser, válido en sí mismo al margen de la experiencia, sino que se le conciba como un valor vital penetrado de las perfecciones arquetípicas manifestadas en los mejores modelos históricos de juridicidad”<sup>639</sup>.

En la filosofía orteguiana no puede haber ninguna realidad que esté desconectada de la vida. Pero los valores ayudan y guían al hombre a tomar las riendas de su vida desde la creación, la responsabilidad y una perpetua disponibilidad en

---

<sup>636</sup> RICOEUR, P.; *Amor y justicia*, pág: 72.

<sup>637</sup> *Ibid.*, pág: 549.

<sup>638</sup> *Ibid.*, pág: 547.

<sup>639</sup> PÉREZ, A.; “Ortega y las libertades”, pág: 155. Al final del artículo, concluye: “Frente a ese riesgo, (relativismo cultural) defenderá la universalidad de los valores y de los derechos, aunque sin caer en un universalismo abstracto e inane, al que opone una versión histórica de valores universales fruto de la decantación de las tradiciones en que ha cristalizado la cultura humanista liberal”, pág: 178.

relación con los otros. La estimación nos ayuda y posibilita a jerarquizar causas y proyectos que doten de sentido nuestra empresa vital. Es lo que mueve a la vida, ya que se funda en uno de esos hilos rojos que traspasa toda la obra de Ortega: el amor. Todo lo que brota de la vida procede del corazón, de donde surge nuestra capacidad de estimación. Ahí está la clave, y no en otras dimensiones que no son tan originarias y potentes<sup>640</sup>.

Proponemos, por ello, dos nociones o conceptos de estimación. La primera, más restringida que está limitada a la naturaleza, estructura y funciones del sujeto moral (*moralität*). La segunda, una estimación ampliada y ensanchada que alcanza a la naturaleza, estructura y dimensión histórica en la vida moral. Influyendo así en las vidas de los otros, en las instituciones y en la *eticidad* de la vida social. Esta noción de estimación es la que defiende y desarrolla la profesora Cortina, sin la cual no puede existir compromiso por la paz y la justicia y que Ortega desarrolla sin clasificarlas. Desde esta noción de estimación, ¿no estaríamos ante un precedente o antecedente importante del giro hermenéutico? Valores que necesitan plasmarse en la historia para que recaigan sobre la vida de las personas de carne y hueso y así transformar las estructuras económicas, políticas y sociales.

### **c) Amor y donación: transformación personal desde la entrega al otro**

Para responder a todas estas preguntas resulta clave el período que transcurre de 1924-1927. Son años fundamentales para entender el sentido de toda su obra<sup>641</sup>. Se publican obras como *Las Atlántidas* o comienza a ver la luz las primeras entregas de *La*

---

<sup>640</sup> “[...] la fisonomía política de un pueblo es sólo el resultado de lo que ese pueblo es en el resto de su existencia, de lo que piensa y de lo que siente, de sus amores, de sus odios, de sus ambiciones y sus inercias [...] No nos hagamos, pues, ilusiones, miremos lealmente la austera faz de la realidad y reconozcamos que la política lejos de ser la causa de nuestros males es sólo su síntoma ejemplar. Proyección de nuestra conciencia colectiva, lo que pasa en el recinto político es reflejo exacto de lo que fermenta en nuestros corazones”, “De la cortesía o de las buenas maneras”, *OCT07*, VII, págs: 701-702.

<sup>641</sup> Período que coincide con un tiempo crucial en la obra de Ortega porque se establecen los cimientos de la razón vital: “Debe, pues, destacarse la importancia al respecto del tomo III –como ha señalado San Martín– por el significado de la época que va del año 1917 al 1925, ya que es la época en que se conforma y asienta su concepción fundamental de la razón vital e histórica, que perdura hasta sus últimas producciones”, CONILL, J.; “El acontecimiento de las nuevas Obras Completas y el perfil filosófico de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 22 (2011), pág: 13.

*rebelión de las masas* en el diario *El Sol*. Pero en estos años Ortega escribe algunas, que no todas, de las reflexiones más destacadas sobre el amor que se conocen como *Estudios sobre el amor*. En este punto cabe señalar una cuestión que Jordi Gracia sostiene, en su reciente biografía sobre el filósofo español, sobre la importancia de las fechas de publicación de sus escritos:

“ [...] al Ortega real o integral sólo puede leerse con cuatro ojos: con dos puestos en la obra editada, que respeta el formato de libro cuando así lo pensó y editó Ortega y mantiene como artículos los que se quedaron en la prensa (tomos I-IV), y con dos más en la obra que escribió pero no publicó hasta que los herederos, expertos y familiares fueron ofreciendo ediciones parciales, y hasta hoy, en que apenas debe de quedar mínimamente significativo sin publicar (VII-X)”<sup>642</sup>.

Esta consideración debe tener presente a la hora de comprender los textos sobre el amor que se escriben entre 1926-1927 pero que Ortega no publicará hasta 1939 en Buenos Aires. Todo ello implica que el amor está presente también en el último período de su vida. Su presencia parte casi siempre de una denuncia, de una acusación hacia la intelectualidad y la propia filosofía de olvidar una dimensión tan importante y operativa en el ser del hombre. Por su importancia, citaremos dos textos que explican esta situación y que son de años diferentes, 1916 y 1926 respectivamente:

“De suerte que bajo la conducta aparente de nuestros prójimos se afana subterráneo e incansable el secreto del amor, poder mucho más eficaz y misterioso que todas las sociedades secretas. ¡Cuántas cosas, sobre todo cuántas acciones de los hombres que nos parecen incomprensibles tienen su origen y su explicación en esas oficinas ocultas del amor! ¡Cuánta amargura, cuánta acritud y cuánta perversión de ignorada oriundeza desembocan sobre la vida que vemos, procedentes en realidad de ese encubierto manantial! [...] el progreso de la cultura se nos aparece como un progreso desde lo lejano hacia lo próximo. El hombre ha empezado por no ocuparse sino de los dioses, que son la mayor lontananza; luego ha ido tomando en consideración, deteniéndose sobre temas que parecían más humildes, demasiado humildes y consuetudinarios, y con sorpresa siempre renovada ha visto que en ellos encontraban su asiento y causa aquellos asuntos sublimes”<sup>643</sup>.

Diez años más tarde, repetirá las mismas convicciones en torno al amor:

“Desde hace dos siglos se habla mucho de amores y poco del amor [...] Nada hay tan fecundo en nuestra vida íntima como el sentimiento amoroso, tanto que viene a ser el símbolo de la fecundidad. Del amor nacen, pues, en el sujeto muchas cosas: deseos,

---

<sup>642</sup> GRACIA, J.; *José Ortega y Gasset*, Taurus, Madrid, 2014, pág: 647.

<sup>643</sup> *Leyendo el Adolfo, libro de amor*, OCT04, II, págs: 170-171.

pensamientos, voliciones, actos; pero todo esto que del amor nace como cosecha de una simiente, no es el amor mismo; antes bien presupone la existencia de éste”<sup>644</sup>.

El amor es el vehículo que nos transporta hacia el otro. Es acción, un posicionarse ante una persona para unirse con ella, porque “*en lugar de consistir en que el objeto venga a mí soy yo quien va al objeto y estoy en él. En el acto amoroso, la persona sale fuera de sí: es tal vez el máximo ensayo que la naturaleza hace para que cada cual salga de sí mismo hacia otra cosa. No ella hacia mí, sino yo gravito hacia ella*”<sup>645</sup>. ¿Qué es si no la caridad? Concepto de naturaleza cristiana que viene de la gracia del Padre. Hace referencia a la gratuidad, realizar una acción con otra persona por *real gana*, sin búsqueda de justificación ni recompensa alguna. La realidad del amor nos invita siempre a la acción, a la implicación ante la circunstancia y situación del otro. Su dolor no me es ajeno, sino que no sólo lo comparto, más bien me constituye. El hombre es un ser capaz de entregarse y darse a los demás por la presencia del amor en la vida de las personas:

“El amor de enamoramiento –que es, a mi juicio, el prototipo y cima de todos los erotismos- se caracteriza por contener, a la vez, estos dos ingredientes: el sentirse ‘encantado’ por otro ser que nos produce ‘ilusión’ íntegra y el sentirse absorbido por él hasta la raíz de nuestra persona como si nos hubiera arrancado de nuestro propio fondo vital y viviésemos transplantados a él, con nuestras raíces vitales en él. No es sino decir de otra manera esto último, agregar que el enamorado se siente entregado totalmente al que ama; donde no importa que la entrega corporal o espiritual se haya cumplido o no [...] Lo esencial es que se sienta entregado al otro, cualquiera que sea la decisión de su voluntad. Y no hay en esto contradicción: porque la entrega radical no la hace él, sino que efectúa en profundidades de la persona mucho más radicales que el plano de su voluntad. No es un querer entregarse: es un entregarse sin querer [...] Es pues esencial en el amor de que hablamos la combinación de los dos elemento susodichos: el encantamiento y la entrega. Su combinación no es mera coexistencia, no consiste en darse juntos, lo uno al lado del otro, sino que lo uno nace y se nutre de lo otro. Es la entrega por encantamiento [...] En el amor, lo típico es que se nos escapa el alma de nuestra mano y queda como sorbida por la otra [...] Merced a esto vive el enamorado, no desde sí mismo, sino desde el otro, como el hijo, antes de nacer, vive corporalmente de la madre, en cuyas entrañas está plantado y sumido”<sup>646</sup>.

Esta cita merece un libro. Es tanto lo que aquí se dice, que lo que nos encontramos es al mismo Ortega. Es una descripción de su vida, de lo que hizo, de sus logros, de sus fracasos, de su papel ejercido ante su vida, su país y sus conciudadanos. Habló y trató hasta la saciedad de la vida propia e individual, pero al afirmarla le lleva

---

<sup>644</sup> *Facciones del amor*, OCT06, V, págs: 457-458.

<sup>645</sup> *Ibid.*, pág:458.

<sup>646</sup> *Para una psicología del hombre interesante*, OCT06, V, págs: 185-187.

de forma necesaria a la vida de los otros, produciéndose una cercanía con pensadores muy diferentes a su pensamiento: “Ortega, en este caso muy cercano a un filósofo tan distinto a él como Martin Buber, cree que el ‘yo’ lleva consigo al ‘tu’, que en ‘mi vida’ está enraizada la vida de los otros, que el ‘nosotros’ constituye una comunidad viva con la cuales están relacionadas otras personas vivas”<sup>647</sup>. Mi vida está constituida en el tú. No forma parte de mi ser, sino que estamos revestidos de la otra persona. Resulta curioso que se remita al ejemplo de la madre y el hijo. ¿Hay ejemplo más cercano e intuitivo?

Nos adentra en uno de los conceptos claves de la ética contemporánea: la donación. Se relaciona de forma directa con la condición caritativa del pensamiento orteguiano. No puede entenderse la donación como una acción que viene precedida de una voluntad que es producto de una acción individual que nos llevaría a una “liberalidad o gratuidad”<sup>648</sup>. Va mucho más allá. Coincide con el concepto fenomenológico y hermenéutico de donación cuyo significado no es una acción de gratuidad. La donación orteguiana se sitúa en un nivel constitutivo y previo donde la voluntad ya no decide<sup>649</sup>. Así lo expresa en la cita anterior cuando la entrega va más allá de toda voluntad y se sitúa en un nivel constitutivo y profundo: “Lo esencial es que se sienta entregado al otro, cualquiera que sea la decisión de su voluntad. Y no hay en esto contradicción: porque la entrega radical no la hace él, sino que efectúa en profundidades de la persona mucho más radicales que el plano de su voluntad. No es un querer entregarse: es un entregarse sin querer”<sup>650</sup>. No consiste en una mera coexistencia, sino que uno se nutre del otro. El encantamiento del amor no gira en torno a la voluntad. Nos lleva a fundirnos en el otro como el cordón umbilical une a la madre con su hijo. No se elige, sino que es algo en lo que se está y te hace ser el que eres. El amor constituye lo más profundo de nuestro ser y nos transforma como personas.

---

<sup>647</sup> XIRAU, J.; *José Ortega y Gasset: razón histórica, razón vital, Velázquez, Goya y otros*, pág: 22.

<sup>648</sup> DOMINGO, A.; *Democracia y caridad. Horizontes éticos para la donación y responsabilidad*, Sal Terrae, Santander, 2014, pág: 25.

<sup>649</sup> “Sin precisar si hay alguien que lo ha dado activamente y es fruto de su acción, la donación remite a un modo de ser previo y anterior con el que el sujeto fáctico se encuentra”, *ibid.*, pág: 23. Para adentrarse en estas distinciones en torno al concepto de donación, puede consultarse: DOMINGO, T.; “Filosofías del don. Usos y abusos de la donación en la ética contemporánea”, *Veritas*, 28 (2013), 41-62; MARION, J.L.; *Reduction et Donation*, PUF, París, 1989 y “Remarques sur l’origine philosophique de la donation”, *Les etudes Philosophiques*, 1 (2012), 101-116.

<sup>650</sup> *Para una psicología del hombre interesante*, OCT06, V, pág: 186.

Estamos ante una concepción filosófica en la que el otro es parte de mi. La vida necesita de la soledad para clarificar su sentido y camino a seguir. Pero el otro forma parte ineludible de mi vida. Está incrustado en mí, para bien y para mal. Prescindir de este certeza radical y vital implica la muerte y la desdicha para toda persona. Lleva a la vida en un lento suicidio <sup>651</sup>. También para Ortega la plenitud radica en darse al otro sin medida. Tanto es así que llega a decir lo siguiente:

“Según se es, así se ama. Por esta razón podemos hallar en el amor el síntoma más decisivo de lo que una persona es. Todos los demás actos y apariencias pueden engañarnos sobre su verdadera índole: sus amores nos descubrirán el secreto de su ser, tan cuidadosamente recatado”<sup>652</sup>.

Fue el vivo ejemplo de una donación constitutiva hacia su país y su pueblo, de amor a la Patria. Más allá de sus propias fuerzas, más allá de su voluntad, todo se remetía a España a través de la filosofía. Cuando volvió del exilio en 1946 y su circunstancia, su amada se encaminaba hacia un callejón sin salida, simplemente, enmudeció. Su muerte fue la representación teatral de su estado de ánimo, de su vida que se quedó sin su mejor tú. Así como en otros escritores y pensadores la escritura difumina y esconde por lo que pasan, la prosa orteguiana actúa de espejo, reflejando su vida y su gran amor que tantas alegrías y desdichas le produjo. Estuvo obligado a enfocar su pensamiento desde la realidad histórica y vital de su país. Esto le alejó de la filosofía académica que, en ocasiones, le importunaba<sup>653</sup>. Era tanto lo que le vinculaba que las miserias y problemas nacionales se los llevó consigo hasta el día de su muerte. Por ello quizá podemos entenderlo y situarlo en toda una tradición de la alteridad, porque aunque no lo exprese tal cual, recupera lo que Jesús Conill tilda de *horizonte bíblico*:

“ [...] el lugar natural es la relación con el prójimo, de ahí que en el mundo bíblico lo primordial sean los modos la existencia personal. Los ‘otros’ son ‘prójimos’ o lejanos,

---

<sup>651</sup> “Uno no vive mejor si escapa de los demás, si se esconde, si se niega a compartir, si se resiste a dar, si se encierra en la comodidad. Eso no es más que un lento suicidio [...] Y alcanzamos plenitud cuando rompemos las paredes y el corazón se nos llena de rostros y nombres”, FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, Palabra, Madrid, 2013, págs: 201-203.

<sup>652</sup> *Para una psicología del hombre interesante*, OCT06, V, pág: 188.

<sup>653</sup> “Ortega se siente en flagrante inferioridad de condiciones frente a los demás, no los españoles, por supuesto, que no cuentan, sino los grandes nombres de la cultura europea. Son sus interlocutores nativos, los ha buscado él expresamente, y debate con ellos como uno de ellos, sean Einstein, Spengler o Frobenius”, GRACIA, J.; *José Ortega y Gasset*, pág: 360.

de ahí que la cuestión sea quién es ‘mi prójimo’, si puedo contar con él o no en la vida, si es fiel o infiel a su palabra. Es lo que significa amán y de ahí proviene emunah, si es fiel o infiel a su palabra”<sup>654</sup>.

El pensamiento orteguiano es un buen ejemplo de integrar las dos visiones que han dominado la historia de la filosofía: el horizonte griego y el bíblico. Bebe de ambos torrentes. La vida de cada cual está constituida del otro desde la perspectiva del amor. Éste es uno de los dos momentos de la vida, la compañía, y se presenta el amor en la historia del hombre.

### **- Amor y encantamiento: grados superiores de atención**

Hay un texto de Ortega que no forma parte de los clásicos sobre el amor pero que ofrece intuiciones básicas sobre el mismo para entender sus efectos en la vida de las personas. En el verano de 1924, escribe *Las Atlántidas*, inspirado por las ideas de Frobenius en su libro de 1898 *El origen de las culturas africanas*. La antropología y el descubrimiento de culturas nuevas fue uno de los muchos intereses que estudió y desarrolló<sup>655</sup>. Encontramos tres textos preparatorios<sup>656</sup> a *Las Atlántidas* que nos acercan al concepto de amor aplicado y elevado a las culturas y a Europa que calificará como uno de los momentos de desarrollo y manifestación de la razón histórica<sup>657</sup>. En este período encontramos a un Ortega poroso, ávido de conocer aquello que está más allá de nuestros pies. En busca de nuevos confines cual ave migratoria. Por ello afirma que la historia “*es el ensayo que un hombre hace de entender a los demás*”<sup>658</sup> para así evitar uno de los mayores defectos del hombre que consiste en ver a los demás bajo sus gustos y manías personales. De ahí que se muestre como un defensor de un pluralismo de las culturas que es “*una y misma cosa con el método propio de nuestra ciencia histórica. Progresará ésta en la medida en que sepamos negar metódicamente, ficticiamente, el*

---

<sup>654</sup> CONILL, J.; “Experiencia hermenéutica de la alteridad”, *EN-CLAVES del pensamiento*, 4 (2008), págs: 50-51.

<sup>655</sup> “Ortega está peleando por fijar su lugar en la historia de la cultura del siglo XX como pionero filosófico, pero está también embarcándose e la imaginación de una disciplina nueva, que ve cada más clara y que enseguida llamará *antropología filosófica*”, GRACIA, J.; *José Ortega y Gasset*, pág: 348.

<sup>656</sup> *Las ideas de León Frobenius, La etnología y la historia y El sentido histórico*, todos ellos recogidos en el volumen III de las Obras Completas.

<sup>657</sup> Lo analizaremos al final del capítulo.

<sup>658</sup> *Las ideas de León Frobenius, OCT05, III, pág: 660.*

*exclusivismo de nuestra cultura*”<sup>659</sup>. Carga contra la autista uniformidad cultural y la califica de provincianismo<sup>660</sup>.

Recogiendo el espíritu de *España invertebrada* que se exploya de forma magistral en *La rebelión de las masas*, la cultura como pluralidad la encarnará en la figura y la función de Europa en el mundo. Tiene que ser el continente que vive y se constituye a partir de las diferencias. Llega a decir que toda cultura para a ser efectiva tiene que llegar al “*reconocimiento de las otras culturas con minúscula, de todas las de hoy y todas las de ayer*” para conseguir “*la unidad de una planetaria pluralidad, algo que germina en estos versos de Goethe: De Dios es el Oriente, de Dios el Occidente; las tierras de Norte y Sur descansan en la paz de sus manos*”<sup>661</sup>. Estamos, pues, ante escritos que van a preparar la década de los años 30. Este espíritu ecuménico y de alteridad radical es una constante con expresiones irónicas y con una fuerza intuitiva y filosófica a tener en cuenta en torno a la cultura europea<sup>662</sup>. Pero de forma inesperada, en *Las Atlántidas* describe la razón por la cual aboga por la pluralidad y la necesidad de actuar con espíritu de apertura ante las otras culturas y los demás. Traza una de las características centrales del amor como un grado de atención máxima que nos lleva a la perfección, a ser mejores, cuando nos damos al otro en cuerpo y alma. Después de definir que toda vida, todo “*vivir es convivir, y el otro con quien nosotros convive es el mundo en derredor. No entendemos, pues, un acto vital, cualquiera que él sea, si no lo ponemos en conexión con el contorno hacia el cual se dirige, en función del cual ha nacido*”<sup>663</sup>. Señala la injusticias que cometemos frente a los otros “*juzgando mal sus actos, por olvidar que acaso se dirigen a elementos de su contorno que no existen en el*

---

<sup>659</sup> Ibid., pág: 661.

<sup>660</sup> “Toda esa insistencia sobre la unidad de la cultura pertenece a las pequeñas filosofías provincianas que en aquella época, y como simpática corrección del tosco positivismo, pulularon en Alemania y se vertieron por el resto de Europa”, *ibid.*, pág: 661.

<sup>661</sup> Ibid., pág: 662.

<sup>662</sup> “[...] nuestra cultura aparece, por lo pronto, como uno de tanto hechos históricos. Ella misma es un proceso temporal, una germinación apasionada llena de pericias y aventuras, de adquisiciones, ensayos y fracasos. De aquí que la razón queda incompleta si se reduce a ser razón matemática o lógica. Precisamente lo que necesitamos hoy añadir a la antigua razón es la razón histórica, el sentido histórico. Y éste nos llevas irremediamente a tratar con los negros y los mastodontes”, *El sentido histórico*, OCT05, III, pág: 698.

<sup>663</sup> *Las Atlántidas*, OCT05, III, pág: 752.



nuestro”<sup>664</sup>, y a continuación expresa cuál es el principal efecto que opera el amor en la vida de las personas:

“ [...] el amor no ve, pero no porque sea ciego, sino porque su función no es mirar. El amor no es pupila. Sino más bien, luz, claridad meridiana que recogemos para enfocarla sobre una persona o una cosa [...] Pero lo normal es que el hombre amador de un ser o de un objeto tenga de ellos una visión más exacta que el indiferente. No; el amor ni miente, ni ciega, ni alucina: lo que hace es situar lo amado bajo una luz tan favorable que sus gracias más recónditas se hacen patentes. Cuando voy con un extranjero por la tierra castellana, nuestras impresiones divergen, pero no porque yo atribuya a mi gleba nativa gracias ficticias que en realidad no posee, sino porque mi mirada fervorosa sorprende en la campiña recatados encantos, que el forastero indiferente no acierta a descubrir. El amor es, por lo pronto, un grado superior de atención. Fuera, pues, más agudo y más sabio envidiar al hombre apasionado que tacharlo de iluso. Su paisaje es tan real como el nuestro, sólo que es mejor”<sup>665</sup>.

Esta forma de entender el amor aplicado a las culturas le lleva a la convicción de que no es factible que una cultura, un pueblo o cualquier persona sean autosuficientes<sup>666</sup>. El amor es un grado superior de atención<sup>667</sup> y de fortaleza, de altura vital que lleva a estar atentos y a dedicarnos a las urgencias del tiempo y de los otros. Nos lleva a una curiosidad perpetua que desemboca en la generosidad<sup>668</sup>. Ésta no es síntoma de espíritus débiles. Todo lo contrario. La fortaleza personal y vital radica en la capacidad de superarse a sí mismo y de ver en el otro la consumación de la plenitud máxima:

“ [la mayoría de los hombres] viven sumergidos en la esfera de sus intereses subjetivos, algunos, sin dudas, bellos y respetables, y son incapaces de sentir el ansia inmigratoria hacia el más allá de sí mismos. Contentos o maltratados por el detalle de lo que les rodea, viven en definitiva, satisfechos con la línea de su horizonte y no echan de menos las vagas posibilidades que a ultranza puedan haber. Semejante tesitura es incompatible

---

<sup>664</sup> Ibid., pág: 752.

<sup>665</sup> Ibid., págs: 753-754.

<sup>666</sup> “Cada época, cada pueblo, será nuestro maestro en algo, será en un orden o en otro nuestro clásico. Cesará el privilegio arbitrario que otorgamos a nuestro rincón del espacio y el tiempo, privilegio que convierte en absurda superfluidad la existencia de pueblos y edades ‘bárbaros’, ‘salvajes’, etcétera. La ‘barbarie’, el ‘salvajismo’ adquirirán su punto de razón y de insustituible magisterio”, *ibid.*, pág: 771.

<sup>667</sup> Cfr., BALLANO, I.; “La obra de Stendhal bajo la mirada de José Ortega y Gasset”, *Letras de Deusto*, 49 (1991), pp. 35-52.

<sup>668</sup> “Esta paradoja del interés ‘desinteresado’ penetra en el amor en todas sus funciones y órdenes [...] Simmel –siguiendo a Nietzsche- ha dicho que la esencia de la vida consiste precisamente en anhelar más vida. Vivir es más vivir, afán de aumentar los propios latidos. Cuando no es así, la vida está enferma y, en su medida, no es vida. La aptitud para interesarse en una cosa por lo que ella sea en sí misma y no en vista del provecho que nos rinda es el magnífico don de generosidad que florece sólo en las cimas de mayor altitud vital”, *Para una psicología del hombre interesante*, OCT06, V, pág:191.

con la curiosidad radical, *que* es, a la postre, un incansable instinto de emigraciones, un bronco afán de ir desde sí mismo a lo otro”<sup>669</sup>.

Por ello el amor es un eterno insatisfecho, ya que obliga a salir de sí mismo a constituirse en el otro, en acción y actividad constante. Amar es empeñarse en que el otro viva mejor, sin imposiciones, desde la libertad y el dejar hacer. Amar “*es vivificación perenne, creación y conservación intencional de lo amado*”<sup>670</sup>. El amor es la senda que nos conduce a la excelencia y a la perfección porque no se desinteresa de su derredor, sino que lo asume, lo reabsorbe en su circunstancia y paisaje vital. ¿No es, pues, la caridad una virtud cardinal y necesaria para vivir con plenitud y sentido? Todas las características que Ortega vislumbra desde el amor<sup>671</sup> remiten a la condición caritativa de su pensamiento. De las más importantes, la excelencia, el perfeccionamiento. Por ello en *Las Atlántidas* se considera que la mirada y la perspectiva del enamorado es la más justa, puesto que es la que está atenta, alerta, en vela ante cualquier necesidad:

“Éste es el síntoma supremo del verdadero amor: estar al lado de lo amado, en un contacto y proximidad más profundos que los espaciales. Es estar vitalmente con el otro. La palabra más exacta, pero demasiado técnica, sería ésta: un estar ontológicamente con el amado, fiel al destino de éste, sea el que sea [...] Enamorarse es, por lo pronto, sentirse encantado por algo, y algo sólo puede encantar si es o parece perfección. No quiero decir que el ser amado parezca íntegramente perfecto –éste es el error de Stendhal. Basta que en él haya alguna perfección, y claro es que perfección en el horizonte humano quiere decir, no lo que está absolutamente bien, sino lo que está mejor que el resto, lo que sobresale en un cierto orden de cualidad; en suma: la excelencia”<sup>672</sup>.

El amor implica estar ontológicamente en el otro y funda una forma novedosa y radical de estar en el mundo. Nos lleva de lleno hacia una “*tectónica de la persona, la estructura interna de la intimidad humana*”<sup>673</sup>. Ortega es un modelo de aquello que José Martín califica como lo más íntimo y propio del pensador, ser “*filósofo en*”<sup>674</sup>. Y la

---

<sup>669</sup> Ibid., pág: 191.

<sup>670</sup> *Facciones del amor*, OCT06, V, pág: 462.

<sup>671</sup> Cfr. GONZÁLEZ-SANDOVAL, J.; *Sobre el amor en Ortega*, *Revista de Estudios Orteguianos*, 22 (2011), pp. 197-226.

<sup>672</sup> *Amor en Stendhal*, OCT06, V, págs: 471-473.

<sup>673</sup> HERNÁNDEZ, D.; “El silencio y el prójimo”, *Pensar lo humano. Actas del IIº Congreso de Antropología Filosófica*, SHAF, Madrid, 1997, pág: 63.

<sup>674</sup> FRANCISCO, J.; “Los secretos del corazón. La vocación y el amor en Ortega”, *Annali dell Facoltà di Lettere e Filosofia*, vol. XIV, 1993, pág: 120.

realidad *en* la que está el hombre es en la vida y ésta sin amor está cercenada, castrada<sup>675</sup>, sin un horizonte claro al que acudir. Así pues, el amor nos conduce a una vida llena de sentido que posibilite estar dispuesto a dar dicha vida por una causa, una persona, con la condición siempre de contrarrestar el odio y expandir la concordia para la cimentación de la convivencia y de la paz social<sup>676</sup>. Este es el propósito. Se inició con sus escritos de juventud, después en *Meditaciones del Quijote*, década de los 20 con sus numerosas reflexiones sobre el amor, seguirá en sus discursos e intervenciones en el Parlamento de la II República advirtiendo de los peligros y de los vicios que degeneraron en una guerra cainita y, finalmente, los años 40 y 50 señalando a Europa y al mundo de los peligros de una mengua de la ilusión y de la capacidad de idear proyectos con futuro. Ahora bien, toda esta concepción del amor ¿qué traducción tiene en el ámbito social?, ¿qué modelo de justicia se deriva de aquél?, ¿puede aportar esperanza a un mundo cada vez más complejo e inabarcable?

### **- De la razón cordial a la justicia cordial**

Estas cuestiones nos conducen a la relación entre amor y justicia desde dos lógicas: la de la equivalencia y la del don o de la sobreabundancia. Toda la obra de Ortega es una advertencia: para que la sociedad y la vida personal funcione tienen que darse al unísono ambas lógicas. De ahí la condición caritativa del pensamiento orteguiano. Sus ideas, su vida y su forma de encarar los problemas de la vida nos conducen al convencimiento de que el compromiso y el darse de forma completa es la

---

<sup>675</sup> Un pensador tan diferente a Ortega como Jean Luc Marion apunta a una radicalidad similar cuando habla de la necesidad del amor: “ [...] renunciar, aunque sólo fuera la posibilidad de que me amen, funcionaría en mí como una castración trascendental y me rebajaría al rango de una inteligencia artificial, un calculador maquínico o un demonio [...] Y de aquellos de mis semejantes que han renunciado a la posibilidad de que los amen han perdido su humanidad en la misma proporción. Renunciar a plantear(se) la pregunta ‘¿me aman?’, y sobre todo la posibilidad de una respuesta positiva, implica nada menos que renunciar a lo humano en uno mismo [...] yo sólo puedo ser desde un principio según la posibilidad radical. La de que me amen o puedan amarme [...] Para mí, ser no significa nada menos que ser amado (el inglés parece sugerirlo a su manera: ‘to be loved’, puede decirse en una palabra, ‘beloved’). ¿Por qué no puedo aceptar entonces ser sino con la expresa condición de que me amen? Porque no resisto, en mi ser, el asalto de la vanidad sino bajo la protección de ese amor o al menos su posibilidad”, *El fenómeno erótico*, pág: 30-31.

<sup>676</sup> “La plenitud del amor sólo se logra en esa totalidad en la que cada uno da lo mejor de sí mismo, buscando la identidad en las diferencias”, ALONSO, G.; “Algunas ideas sobre el amor en José Ortega y Gasset”, *Logos*, vol. XXVII, nº 81, pág: 71.

condición necesaria para llevar a cabo la justicia en el mundo. No funciona por sí sola, necesita de un motor, de una motivación, es decir, necesitar ser estimada, valorada y, por tanto, amada. Para entender esta relación en forma de dialéctica tenemos que ponerlo en diálogo con el trabajo *Amor y justicia* de Ricoeur y con *Alianza y contrato* de Adela Cortina.

Una vez ha descrito el pensador francés las claves interpretativas de Rawls y su *Teoría de la justicia*, centrándose en la distribución e igualdad como los pilares de la justicia para posibilitar la igualdad de oportunidades y reforzar la cohesión social, se hace la pregunta clave que entra de lleno y en contacto con el espíritu orteguiano. Una vez Rawls ha expuesto su modelo de justicia y de sociedad, “¿qué tipo de vínculo se ha instituido así entre los agentes sociales?”<sup>677</sup>. La justicia necesita de la óptica del amor, de su encantamiento para realizarla, y el amor necesita de la medida y la orientación a la hora de canalizar la energía proveniente del amor. En *Notas de andar y ver* afirmaba que una de las fuentes de toda maldad es la debilidad, y que las personas no tienen la capacidad de sostenerse en su propia existencia. Si no se bastan a sí mismos “¿cómo van a regalar a los demás? ¿Cómo van a ser justos, a ser entusiastas? Esto supone tener fuerzas de sobra para afirmar al prójimo sin dejar de afirmarse a sí mismo”<sup>678</sup>. Es preciso aunar las preguntas de Ricoeur y Ortega. Apuntan a dos cuestiones: la primera, para trabajar por la justicia se necesita algo más que traspase la propia justicia y en ambos será aquello que es capaz de aportar el amor; la segunda, y la más importante, qué vínculo existe entre las personas y los otros. De la respuesta a esta pregunta dependerá la lógica y el sentido de las relaciones interpersonales en una sociedad y la visión del prójimo que tengamos.

Para entender este problema tenemos que remitirnos a la distinción entre ética mínima y ética de máximos propia de la tradición española contemporánea<sup>679</sup>. La primera ética apunta a los mínimos exigibles que toda persona debe cumplir en el seno de la sociedad civil. La segunda viene representada por la pluralidad de ofertas morales

---

<sup>677</sup> RICOEUR, P.; *Amor y justicia*, pág: 24.

<sup>678</sup> *Notas de andar y ver*, OCT04, II, pág: 385.

<sup>679</sup> Cfr. CORTINA, A.; *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1996.

entre las que se encuentran las religiones. ¿Es posible articularlas? ¿Puede tener algún efecto para la estimación y realización de la justicia?:

“Los ‘máximos morales’ que representan las propuestas religiosas desempeñan un papel importante en sociedades democráticas porque motivan para la participación en la vida pública, facilitan la interpretación de identidades y acontecimientos, proveen de convicciones el debate público y, en definitiva, sirven de alimento y fuente para reconstruir permanentemente los mínimos morales. Gracias a estos mínimos, los máximos pueden adaptarse a sociedades abiertas y complejas, purificándose, encauzándose y civilizándose las propuestas de felicidad a las que nos invitan las diferentes confesiones religiosas”<sup>680</sup>.

Todas las metáforas políticas que se analizaron en el capítulo quinto compartían una característica común: transformar y concebir el poder en servicio. El amor produce eso mismo en la filosofía orteguiana. Se une al otro no por decisión y voluntad propia, sino que mi unión con el otro me constituye y edifica mi ser. Y lo es porque me resulta ineludible y necesario, llevándome a la donación. No estamos ante una cuestión derivada y secundaria. Estamos ante uno de los dos momentos que definen la vida. Ortega lo califica de menesterosidad<sup>681</sup>. La profesora Cortina habla de dos tipos de éticas para explicar el mecanismo social. Intérpretes actuales del pensador español sitúan a la ética y al amor como una de las claves para entender su filosofía. Por ello explica Javier San Martín que Ortega adquiere grandeza, no en su análisis metafísico de las cosas, sino en “*las personas, la sociedad, la propia vida, etc*”<sup>682</sup>. Ante estas realidades actúa el amor. Estamos, pues, ante una filosofía donde la ética y la razón práctica son fundamentales, en la que se necesita y se requiere de una actitud vital moralizante desde una ética de la alegría creadora<sup>683</sup>.

La ética orteguiana tiene como brújula para la acción humana, el amor y en el se despliega toda una concepción del prójimo que se entenderá desde la corresponsabilidad y reconocimiento mutuo, que destrona al odio y acoge la unión y la convivencia en la pluralidad<sup>684</sup>. El amor transforma las relaciones entre las personas. Ahora puede

---

<sup>680</sup> DOMINGO, A.; *Democracia y caridad*, pág: 35.

<sup>681</sup> Se analizó con detalle en el capítulo segundo.

<sup>682</sup> SAN MARTÍN, J.; *La ética de Ortega: nuevas perspectivas*, pág: 152.

<sup>683</sup> Cfr. CEREZO, P.; *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.

<sup>684</sup> “Amar algo o alguien es sentirnos ligados a lo que amamos, a ese objeto, a esa persona, y eso es sentirlos como imprescindibles, hasta el punto de no poder pensar una vida sin lo amado sin que esa vida

entenderse y situarse la afirmación de *El tema de nuestro tiempo* que la vida “es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro”<sup>685</sup> y, por otra parte, la tesis de Molinuevo de que el amor era el hilo rojo que trenzaba toda la obra orteguiana. El amor nos dota de sentido y hace que la vida sea más digna y perfecta. Sin su presencia nos mostramos amputados, castrados porque forma parte de nuestro ser<sup>686</sup>. Zubiri hablará de religación en el sentido de una vinculación hacia algo que nos hace ser y nos lleva ante la “*fundamentalidad de la existencia humana*”<sup>687</sup>. Una de las derivaciones etimológicas y semánticas de la religación es la religión. Y resulta curioso que este concepto en Ortega desarrolle las características propias del amor. Somos seres religiosos porque estamos religados a todo aquello que exige y demanda la vida.

---

se sienta amputada. Dicho en positivo: amar a alguien o algo es necesitarlo para la propia biografía, y si lo amado desapareciera, la vida que lo ama se sentiría amputada, con el dolor que la amputación conlleva. Pensar nuestra vida sin lo amado es pensarla amputada, no satisfactoria, no perfecta, con un dolor en el horizonte en el que se hace realidad lo pensado, la falta de ser querido o de la cosa amada. Por eso hay, en el amor, una ampliación de la individualidad, porque por él nos fundimos o unimos con otras personas o cosas, cuyas cualidades aprendemos a conocer [...] A diferencia del rencor y del odio, que conllevan un ‘derrumbamiento de los valores’, el amor pone en pie el valor de las cosas, de las personas, en definitiva del universo, y al hacerlo así, muestra o construye un mundo unido, o conectado [...] Ése, y no otro, es el ideal moral que Ortega pone en el punto de partida de su filosofía, una filosofía, por tanto, de entrada volcada en una perspectiva moral, ética, en definitiva, práctica”, SAN MARTÍN, J.; *La ética de Ortega*, págs: 153-154.

<sup>685</sup> *El tema de nuestro tiempo*, OCT05, III, pág: 601.

<sup>686</sup> En su día, el cardenal Ratzinger, comentaba en una entrevista que en el amor se experimenta algo parecido al éxodo de los israelitas, un desprenderse de uno mismo: “Yo no cumplo plenamente mi misión como amante hasta que no me convierto del todo en el que puedo ser. Hasta que doy todo lo que puedo dar”, *Dios y mundo*, pág: 176.

<sup>687</sup> ZUBIRI, X.; *Naturaleza, historia y Dios* “, Nacional, Madrid, 1963, pág: 372-373: [...] estamos obligados a existir porque previamente estamos *religados* a lo que previamente nos hace existir. Ese vínculo ontológico del ser humano es ‘religación’. En la obligación estamos simplemente sometidos a algo que, o nos está impuesto extrínsecamente, o nos inclina intrínsecamente, como tendencia constitutiva de lo que somos. En la religación estamos más que sometidos; porque nos hallamos vinculados a algo que no es extrínseco, sino que, previamente, nos hace ser. De ahí que, en la obligación, vamos a algo que, o bien se nos añade en su cumplimiento, o, por lo menos, se ultima o perfecciona en él. En la religación, por el contrario, no ‘vamos a’, sino que, previamente, ‘venimos de’ [...] En su virtud, la religación nos hace patente y actual lo que, resumiendo todo lo anterior, pudiéramos llamar la fundamentalidad de la existencia humana [...] La existencia humana, pues, no solamente está arrojada entre las cosas, sino religada por su raíz. La religación –religatum esse, religio, religión, en sentido primario- es una dimensión constitutiva de la existencia”.

## - Amor y religación: dimensión religiosa de la vida humana

Concibe toda la dimensión religiosa como el modelo y el paradigma de respeto y seriedad, de la constante atención y de la urgencia del cuidado de sí mismo y el de los demás, elementos indispensables para configurar un proyecto de vida<sup>688</sup>. La religiosidad o el sentimiento religioso se alzan como una dimensión central de la vida humana. Si ésta es entendida como el principio que da significado a todo lo demás, puesto que la vida de atenciones y cuidados, ya que está sin hacer; el espíritu religioso, en consecuencia, puede entenderse en el seno del pensamiento orteguiano en uno de los ingredientes necesarios para edificar un proyecto de vida buena. Para ello va más allá del significado común de religión. No sólo la entiende a partir del verbo latino *re-ligare* cuyo significado es volver a unir aquello que se encuentra desunido o separado; sino que le añade el adjetivo derivado del mismo concepto, esto es, *religiosus*, cuyo significado es escrupuloso, “*el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de religión es negligencia, descuido, desentenderse, abandonarse*”<sup>689</sup>. ¿No se muestra el amor desde una constante atención y una actitud que se aleja de la ligereza y la irresponsabilidad? El amor es responsabilidad frente al otro. Este es el órdago que Levinas propone en *Totalidad e infinito* ante la epifanía del rostro<sup>690</sup>. Así pues, la vida sólo puede ser entendida desde el precepto del amor. Ortega desarrolla una analogía entre *curiosidad* y *cuidado*, porque en castellano toda persona curiosa denota, a su vez, un comportamiento escrupuloso que no se desentiende de aquello que lo ocupa.

---

<sup>688</sup> “Algunos espíritus groseros podrán confundir el ateísmo y la irreligiosidad: sin embargo, han sido y seguirán siendo cosas distintas. Todo hombre que piense: ‘la vida es una cosa seria’, es un hombre íntimamente religioso. La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto hacia lo que hay por encima de nosotros y a nuestro lado, y más abajo. La frivolidad es la impiedad, la asebia maldita, asesina de ciudades, de individuos [...] El hombre respetuoso piensa, en cambio, que es el mundo un problema, una dolorosa incógnita obsesionante y opresora que es preciso resolver”, *Sobre el santo*, OCT04, II, págs: 24-25.

<sup>689</sup> “Del Imperio romano”, OCT06, VI, pág: 95. Sobre este tema, véase, GARRIDO, J.; “José Ortega y Gasset. La religiosidad del respeto”, *Cresol*, nº62 (2005), pp. 32-35.

<sup>690</sup> “El amor apunta al Otro, lo señala en su debilidad. La debilidad no indica aquí el grado inferior de un atributo cualquiera, la deficiencia relativa de una determinación común a mí y al Otro. Amar es temer por otro, socorrer su debilidad. En esta debilidad, como en la aurora, se levanta el Amado que es la que es la Amada”, LEVINAS, E.; *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2006, pág: 261. Trad. Daniel E. Guillot. En otra de sus obras centrales: “La responsabilidad para con el otro no podría resultar de un compromiso libre, esto es, de un presente, sino que excede a todo presente, sea actual o sea representado. De este modo se encuentra en un tiempo sin comienzo”, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, pág: 105. Trad. Antonio Pintor Ramos.

Todo ello nos lleva a dos horizontes que pueden complementarse: el griego y el cristiano<sup>691</sup>. La visión orteguiana de la realidad que es la vida se presenta de forma indigente, menesterosa, necesitada del otro que forma parte de mí. Un ser que no es porque tiene que llegar a ser debido a su dimensión proyectiva. La vida es una realidad abierta e incompleta. Esta visión “*coincide con la que hubiese sido propia de una filosofía auténticamente cristiana en su aplicación a la teología*”<sup>692</sup>. Muy diferente del horizonte griego, que Ortega conoce a la perfección, y que asume para dar razón de cuestiones centrales de la historia de la filosofía, pero que completa con el horizonte bíblico y cristiano. Dos modos de concebir el hombre y la vida que pone sobre la mesa.

### **- Prolongaciones de la razón vital orteguiana: Ricoeur y Cortina**

Encuentro en Adela Cortina (justicia cordial) y en Paul Ricoeur (lógica del don y sobre-abundancia) dos planteamientos que pueden ayudar a completar y comprender el alcance de la razón cordial desde la dimensión caritativa y donación de Ortega en la actualidad.

Adela Cortina, que hace uso de la razón cordial de corte orteguiano, ha desarrollado en los últimos años una equiparación que ayuda a comprender su distinción entre mínimos y máximos. Lo hace a través de dos figuras diferentes que apuntan a los dos horizontes más destacados de la filosofía: contrato y alianza. El primero parte de Grecia y el segundo de la Biblia. Concepciones diferentes en torno a lo humano, pero complementarias que deben entrar en diálogo para la constitución de toda sociedad justa

---

<sup>691</sup> No se pretende aquí cristianizar a Ortega. Sólo apuntar a ciertas ideas que coincide con la concepción cristiana, en concreto, la necesidad de sentirse amado para la propia constitución de la vida a partir de su idea de menesterosidad y la condición radical de indigencia que opera en el hombre. Ahora bien, respecto al catolicismo, y pese a las duras críticas que vertió en determinados momentos sobre el papel y el poder que tenía que desempeñar la Iglesia en el conjunto del país, no deja de tener un talante conciliador con los católicos, animándoles a que se mostrasen en la sociedad civil con sus aptitudes y virtudes. Aquello que tenían debían ofrecerlo: “Como yo no creo que España pueda salir decisivamente a la alta mar de la historia si no ayudan con entusiasmo y pureza a la maniobra los católicos nacionales, deploro sobremanera la ausencia de ese enérgico fermento en nuestra Iglesia oficial. Y el caso es que el catolicismo significa hoy, dondequiera, una fuerza de vanguardia, donde combaten mentes clarísimas, plenamente actuales y creadoras”, *El espíritu de la letra*, OCT05, IV, pág: 126. Cuando Ortega habla de los católicos lo hace como grupo social, importante, pero no dejando de formar parte de una tesis sociológica, no filosófica. La religiosidad de la que habla Ortega es la de cualquier religión, hablando del sentimiento religioso ate el universo y ante el otro, por lo que puede ser ateo y religioso.

<sup>692</sup> CIERCO, E.; “El Ortega anciano ante Dios”, *Razón y fe*, nº 1134, 1993, pág: 433.



y próspera. De ahí que la profesora Cortina diferenciará entre bienes de justicia y bienes de gratuidad, y es en este punto donde Ortega puede presentarse como una de las bases para edificar los cimientos de una razón más completa y plena que recupere la esperanza perdida del hombre actual:

“Sólo si el reconocimiento recíproco es la categoría básica de la vida social, y no el individuo ni la comunidad, tiene sentido hablar de una ética global de la corresponsabilidad. Pero esta noción nos remite al descubrimiento que hacen dos seres humanos de que existe entre ellos una *ligatio*, que genera una *ob-ligatio*, una *ligadura*, que genera *ob-ligación*. Y esta *ligatio* puede entenderse al menos en un doble sentido:

1) Como vínculo entre los virtuales participantes en un diálogo que es a la que nos conduce la pragmática trascendental.

2) Como vínculo entre seres humanos que se reconocen como ‘carne de la misma carne’ y ‘hueso del mismo hueso’.

Estas dos formas de vínculo son, a mi juicio, complementarias [...] En efecto la primera forma de reconocimiento procede de la tradición socrática, que utiliza el diálogo como un procedimiento cooperativo para descubrir –por decirlo así– la verdad de las proposiciones y la corrección de las normas [...] La segunda forma de reconocimiento procede de la tradición que tiene su origen en el *Génesis*. No se trata aquí de reconocer al otro como interlocutor válido, ante el que tengo determinadas obligaciones si quiero comprobar la validez de las normas, sino el reconocimiento de otro como alguien que en cierto modo me pertenece y al que pertenezco, como alguien que es carne de mi carne y hueso de mi hueso”<sup>693</sup>.

¿Puede leerse a Ortega desde esta clave de la *obligatio*? Sus textos del amor, ¿no apuntan a esa dimensión previa y constitutiva de la también habla el texto bíblico? Su concepción del encantamiento, ¿no afirma esta obligación que tenemos para con los otros? ¿No se expresa a través de la donación como ya se apuntó? La radicalidad de este planteamiento está en que “*no puede exigirse como un derecho ni darse como un deber, porque entra en el ancho camino de la gratuidad*”<sup>694</sup>. De esta dialéctica surge la distinción entre bienes de justicia, que son exigencia y deberes de justicia para que toda persona pueda llevar a cabo una vida digna. Dichos bienes no garantizan la felicidad, pero sí la vida bajo unos mínimos que tienen que ser universales por el mero hecho de ser persona. Ahora bien, en el mundo estos mínimos de justicia no están garantizados. Entonces, ¿a qué lugar recóndito del ser humano podemos recurrir para que la justicia haga realidad esos mínimos? ¿Desde la propia justicia? Es evidente que requiere de una convicción y de una energía que puede llegar del amor. Precisamente de esos máximos, que son los bienes de gratuidad, que motivan para la participación pública, ya que el

<sup>693</sup> CORTINA, A.; *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001, pág: 152.

<sup>694</sup> *Ibid.*, pág: 171.

mal del otro no es el mal del otro, sino de mí mismo, puesto que es carne de mi carne y sangre de mi sangre. Esta es, a mi juicio, la clave interpretativa de toda la obra de Ortega y Gasset. Una corresponsabilidad con sus diferentes circunstancias que le hizo darse a ellas en cuerpo y alma. Su contrario, la falta de donación y generosidad le hacía quejarse amargamente<sup>695</sup>.

Para desarrollarla, Ricoeur se remite a otra dialéctica que está en relación directa con lo que se acaba de explicar entre la lógica de la equivalencia y la lógica del don o de la gratuidad que explicita su libro *Amor y justicia*, más tarde también en *Caminos de reconocimiento*, que ha ido hilvanando todo este trabajo.

El diálogo entre amor y justicia configura la acción humana<sup>696</sup>. Para llevarlo a cabo se remite a unos pasajes bíblicos que presentan la Regla de Oro que se identifica con la Regla de la Justicia o de la equivalencia y, por otra parte, el Sermón de la Montaña de Mateo que funda la lógica del don y de la sobreabundancia. Son dos los pasajes bíblicos que fundan la lógica de la equivalencia y de la justicia. El primero: “*Tratad a los hombres como queréis que os traten*” (Lucas, 6,31). El segundo: “*Por tanto, todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos; porque ésta es la Ley de los Profetas*” (Mateo, 7,12). La Regla de Oro muestra una relación simétrica que “*encuentra sus coordinadas en la reciprocidad, es decir, en el hecho de pensar en ocupar el lugar del otro*”<sup>697</sup>. Por su parte, el Sermón de la montaña (Mateo 5) recoge la lógica del don cuyo paradigma se sitúa en el amor a los enemigos. La cuestión estriba si ambas lógicas se contra ponen. Ricoeur defiende y con razón que tienen que estar en contacto porque se necesitan y no se excluyen:

“Ricoeur se ha esforzado por conjugar una ética de la reciprocidad con una lógica de la sobreabundancia, que él denomina ‘supraética’ o ‘metaética’. Por una parte, Ricoeur considera una ética formalizada por la Regla de oro, formalizada en última instancia por la dimensión del como-yo-mismo del otro. Por otra parte, designa una posible

---

<sup>695</sup> “Es curioso. El individuo de la especie humana suele distinguirse por una falta de generosidad verdaderamente asquerosa. Son contados los hombres que ejercitan esta virtud, supremo deporte vital. Y, sin embargo, la especie está pertrechada con magníficas potencias de generosidad”, “Tierras del porvenir”, *OCT05*, IV, pág: 84.

<sup>696</sup> “[...] es a la acción donde amor y justicia se dirigen, cada uno a su manera; es la acción la que los reivindican. El examen separado de los conceptos de amor y justicia debe dejar paso a la relación dialéctica”, *Amor y justicia*, pág: 24.

<sup>697</sup> CAUSSE, J.D.; *El don del agapé*, pág: 29.

suspensión de la lógica de la reciprocidad para hacer sitio, en un momento de cesura, a un exceso que, una especie de paso a través de la ética común, pertenece al régimen de la donación. Ricoeur sitúa en este eje la dimensión religiosa y, especialmente el amor a los enemigos, que nunca puede ser normado por la ética, sino que sólo puede ser lo supraético de un exceso o de una sobreabundancia. El amor a los enemigos no puede convertirse en una ley común, sino sólo en una especie de ‘imposible posibilidad’ ofrecida al sujeto, que puede romper con el eje único de la reciprocidad. Para Ricoeur, no se trata de elegir entre estos dos registros ni de confundirlos, el reto consiste más bien en articularlos, es decir, mantenerlos en tensión dialéctica sin dejar nunca que se resuelva esta tensión”<sup>698</sup>.

Ricoeur describe dos formas de acción que operan en la sociedad y que se necesitan mutuamente. Es más, a juicio de Agustín Domingo y siguiendo la estela del pensador francés, sólo “*la determinación de lo que es justo se produce cuando actúan o intervienen en la historia dos lógicas: la lógica de la equivalencia y la lógica de la sobreabundancia*”<sup>699</sup>. El amor necesitará de la justicia para que no caiga en excesos y su acción tenga una acogida real y no se evapore. La no medida puede llevar a no ver la realidad, cuestión que puede acercar a la noción de *utopismo* de Ortega. La justicia, por su parte, necesitará del amor para dotarla de convicción y fuerza necesaria para llevar a cabo sus proyectos. Sin estimación y valoración por la justicia no puede darse su realización y así combatir las diferentes circunstancias y situaciones que se dan en la vida<sup>700</sup>. El magisterio de Benedicto XVI puede ayudarnos a entender la necesidad de inocular el amor, entendido como caridad (ágape), en la economía, la política y la sociedad, ya que “*el amor –caritas- es una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y la paz*”<sup>701</sup>. Para que la justicia pueda realizarse necesita de una convicción y de una sensibilidad que no proviene de ella misma. No estamos, pues, ante una deficiencia. Sino ante una necesidad de diálogo y encuentro entre dos dimensiones fundamentales en la vida personal y social del hombre:

---

<sup>698</sup> Ibid, pág: 27.

<sup>699</sup> DOMINGO, A.; *Democracia y caridad*, pág. 25.

<sup>700</sup> “Frente al criterio unificador y equiparador de la justicia distributiva, el amor verdadero, el amor misericordioso, tiende a individualizar, a querer al otro como es en cada momento de su propio itinerario personal, con el íntimo convencimiento de que a las personas, o se toma de una vez la decisión de quererlas como son, o no se las empieza a querer nunca, o se las quiere desde el tú, y además desde un tú con su identidad y circunstancias concretas, con sus luces y sombras, con sus grandezas y con sus miserias, o no se las quiere en verdad y de verdad”, VIVES, J.A.; *Francisco de Asís y los marginados*, PPC, Madrid, 2011, pág. 40.

<sup>701</sup> BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 1.

“Toda sociedad elabora todo un sistema propio de justicia. La caridad va más allá de la justicia, porque amar es dar, ofrecer de lo ‘mío’ al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es ‘suyo’, lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo dar al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. No basta decir que la justicia no es extraña a la caridad, que no es una vía alternativa o paralela a la caridad: la justicia es inseparable de la caridad, intrínseca a ella. La justicia es la primera vía de la caridad”<sup>702</sup>.

El amor como donación y ágape trasciende toda reciprocidad. Esto no significa que la supere. Todo lo contrario. Justicia y caridad son inseparables. El amor transformado en ágape se convierte en caridad, descubriendo “*la lógica del don, para alcanzar la felicidad, el estado de plenitud que ya se ha liberado del peso del ego*”<sup>703</sup>. La experiencia del don y de la gratuidad deben tener cabida en los procesos de nuestra vida cotidiana. La gratuidad está en la vida del hombre de “*muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad*”<sup>704</sup>. Dotarla de peso y presencia es una de las condiciones para combatir las causas originarias que provocan las estructuras de injusticia. Para ello es necesario establecer el diálogo entre el amor y la justicia, para concebir la experiencia de la donación como una dimensión humana crucial para hacer justicia en el mundo: “*La existencia humana no tiene su primer movimiento en la reciprocidad, sino en un don puro que viene antes de todo sistema de intercambio*”<sup>705</sup>. La vida humana se encuentra desde el principio sustentada en un don primero y originario<sup>706</sup>. Estará constituida a partir de una donación originaria de la existencia. Por

---

<sup>702</sup> Ibid., 6.

<sup>703</sup> TORRALBA, F.; *La iglesia en la encrucijada*, pág: 36.

<sup>704</sup> *Caritas in veritate*, 34.

<sup>705</sup> CAUSSE, J-D.; *El don del agapé*, pág: 46.

<sup>706</sup> “La ocultación de la gratuidad hace pensar que tal modo de vivir es imposible y, sin embargo, la vida social está plagada de ejemplos, de eventos de donación. Se dona sangre, se donan órganos, se dona tiempo, se dona trabajo, se dona espacio, se donan las propias capacidades a los otros, a través de las distintas formas de voluntariado, se crean redes de ayuda mutua, especialmente ante la crisis económica. La práctica de la gratuidad no es residual ni irrelevante en la vida social. En la estructura familiar está muy presente. El mismo acto de procrear es una donación que no puede interpretarse solamente en términos de interés y de cálculo de rendimiento. El desarrollo de la paternidad o de la maternidad es una manifestación patente de esta lógica. No se tiene al hijo como inversión de capital, no se le educa con el objetivo de alcanzar un rendimiento personal. El hijo, como expresa bellamente Emmanuel Levinas, no es una propiedad ni una posesión; un ser único llamado a realizarse, pero, para ello, requiere de la solícita donación de sus padres”, TORRALBA, F.; *La Iglesia en la encrucijada*, pág: 89. Del mismo autor, y sobre esta cuestión puede verse, *La lógica del don*, Khaf, Madrid, 2011.

todo ello la lógica del don no puede anular la perspectiva de la justicia<sup>707</sup>. Ambas se dan en la existencia humana y son necesarias y urgentes. Ricoeur afirma que la justicia es “*medio necesario del amor; precisamente porque el amor es supra-moral sólo entra en la esfera práctica y ética bajo la égida de la justicia*”<sup>708</sup>. Y acaba expresando “*la incorporación tenaz, paso a paso, de un grado cada vez mayor de compasión y generosidad en todos nuestros códigos –código penal y código de justicia social- constituye una tarea perfectamente razonable, aunque difícil e interminable*”<sup>709</sup>. Stefano Zamagni ha estudiado la importancia desde la economía de la gratuidad y su contacto con la eficiencia. Para que la sociedad actual pueda salir adelante necesita no sólo de la competitividad y del intercambio, sino también de la aportación que se deriva de la lógica del don expresada en la gratuidad<sup>710</sup>. Por ello la colaboración y el diálogo entre el amor y la justicia es más necesario que nunca para orientar al hombre contemporánea ante la complejidad del mundo actual.

### **- El Nietzsche de Ortega: amor como poder y justicia**

El amor será la condición de posibilidad para asumir las exigencias y tareas de la justicia. Para ello será indispensable la noción de amor como regalo que se da en Nietzsche desde la voluntad de poder.

El vocabulario de Nietzsche ha llevado a concluir a muchos especialistas que su pensamiento lleva a una explotación y a una opresión sobre los demás. Hay citas explícitas que nos pueden llevar a este juicio que es parcial y precipitado:

---

<sup>707</sup> Torralba comentando *Caritas in veritate*: “Si la gestión económica no incluye el don, se deshumaniza, pero si la gestión económica no incluye la eficiencia y eficacia, no es sostenible”, *La Iglesia en la encrucijada*, pág: 95.

<sup>708</sup> RICOEUR, P.; *Amor y justicia*, págs: 30-31.

<sup>709</sup> *Ibid.*, pág: 31. Causse, dirá sobre esta cuestión: “La sobreabundancia, por su parte, no puede ser exigida, ni siquiera, tal vez, esperada. Es algo que adviene gratuitamente, por añadidura, y significa que la lógica de la equivalencia no constituye el instante último de la acción. La economía del don es, pues, algo trans-legal; es un paso, siempre posible a través de las leyes que regulan las relaciones humanas”, págs: 45-46.

<sup>710</sup> “No tiene futuro una sociedad en la que se disuelva el principio de gratuidad. Es decir, no es capaz de progresar una sociedad en la que sólo exista el ‘dar para recibir’ o el ‘dar por deber’. Por eso, ni la visión liberal-individualista del mundo, en la que todo (o casi todo) es intercambio, ni la visión estadocéntrica de la sociedad, en la que todo (o casi todo) es deber, son guías seguras para sacarnos de las aguas pantanosas en las que se ha metido nuestra sociedad”, ZAMAGNI, S.; *Por una economía del bien común*, Ciudad Nueva, Madrid, 2012, pág: 251. Trad. Isaías Hernando.

“¿Qué es bueno?- Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es malo?- Todo lo que procede de la debilidad. [...] Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de nuestro amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer”<sup>711</sup>.

Por ello Manuel Barrios concibe el amor en la obra nietzscheana, no como un sentimiento más, sino que más bien “*simboliza el carácter trascendental de esa condición interpretativa y recreadora de nuestro estar en el mundo*”<sup>712</sup>. La lucha por el poder es la lucha por la vida<sup>713</sup> y lo es por *amor* al poder, porque el combate por la vida debe estar inspirado en una estimación y actitud incondicionales. El amor en Nietzsche funciona como una instancia creadora que aumenta la potencia vital y asegura la superación individual. No esperemos en el pensador germano un amor bobalicón que obnubila la acción y la proyección personal. Es un acicate, un incentivo que ayuda a mirar hacia delante, ya que arriesga para imprimir un cambio constante de la vida. No es extraño que sentencie lo siguiente: “*Lo que se hace por amor acontece siempre más allá del bien y del mal*”<sup>714</sup>. Caigamos en la cuenta que la propuesta moral nietzscheana quiere situarse más allá de las diferentes morales que se han dado y desarrollado a través de la historia. Por eso no podemos calificar a Nietzsche de inmoralista, puesto que implanta otra posibilidad de moral. No confía en las morales establecidas y propone otra, la del Superhombre que dice un *sí* a la vida, sin contemplaciones<sup>715</sup>. Todo ello es posible gracias al amor. Así entendida, la voluntad de poder se presenta como “*una fuerza cautivadora, demostrando su plenitud en el dar antes que en el recibir o arrebatarse*”<sup>716</sup>, esto es, por la propia sobreabundancia, por la integridad que muestra, decide regalar, ofrecer, desde la libertad, sin imposición alguna, aquello que rebosa en sí mismo. En definitiva, “*dar su sello de plenitud a otros*”<sup>717</sup> lo que constituye un acto de amor y donación.

---

<sup>711</sup> NIETZSCHE, F.; *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1999, pág: 32. Trad. A. Sánchez Pascual

<sup>712</sup> BARRIOS, M.; *La voluntad de poder como amor*, Arena Libros, Madrid, 2006, pág: 17.

<sup>713</sup> Unamuno defenderá el mismo punto de vista que Nietzsche: “[...] quiero que todos luchemos, porque de la lucha brota el amor”, en “De la correspondencia de un luchador” en *Mi religión y otros ensayos breves*, pág: 27.

<sup>714</sup> NIETZSCHE, F.; *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2000, pág: 116. Trad. Andrés Sánchez Pascual

<sup>715</sup> Ortega en *El Superhombre* señala la necesidad de entender a Nietzsche como un pensador que se preocupa por la moral, de ahí la ilegitimidad de interpretarlo como inmoralista.

<sup>716</sup> BARRIOS, M.; *La voluntad de poder como amor*, pág: 86.

<sup>717</sup> SÁNCHEZ, D.; *Entorno al superhombre*, Anthropos, Barcelona, 1989, pág: 310.

El amor consigue que estemos atentos a nuestro derredor, que le prestemos atención, trabajándolo de forma individual y en compañía, escuchando sus propios pasos y agudizando el oído ante aquellas instancias y espíritus superiores que pueden corregir la *estrechez*<sup>718</sup> de nuestra perspectiva y ampliar nuestra visión y horizonte futuro. Por ello, repetirá Ortega en más de una ocasión que toda persona que esté enamorada de una persona, de una causa o fin de cualquier tipo, se acerca a la perfección, puesto que lo trabaja superando todos los límites y obstáculos que van apareciendo. Se acerca a la *excelencia*<sup>719</sup>, cualidad que el superhombre nietzscheano y el hombre selecto orteguiano afirman hasta sus últimas consecuencias, tanto en el plano personal como socio-político. ¿Puede establecerse una verdadera analogía entre estas dos metáforas, estas dos formas de vivir y, en consecuencia, estos dos modelos éticos? ¿Tienen todavía hoy algo que decirnos?

Cuando casi al final de su trayecto Zaratustra afirma que aquellos que se han convertido en hombres plenos y derechos aspiran al reino de la tierra<sup>720</sup>, hace una advertencia en el seno de esa esperanza enraizada y terrenal que describe la situación de lo que ha sido el siglo XX y el actual: “*El desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos!*”<sup>721</sup>. “El desierto crece”, sí, no sólo geográficamente, sino en nuestros corazones. Y por ello viene el Superhombre en forma de bajada, para afrontar el páramo espiritual y vital en el que se ha convertido el mundo contemporáneo, y lo hace, sorprendentemente, para cambiarlo a través de un regalo, de una donación:

“¡Mira! Estoy hastiado de mi sabiduría como la abeja que ha recogido demasiada miel, tengo necesidad de manos que se extiendan. Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres hayan vuelto a regocijarse con su locura, y los pobres, con su riqueza”<sup>722</sup>.

Es tal la singularidad de aquello que se ofrece que es capaz por la sobreabundancia del amor de soportar las cargas de la vida y apuntar a una nueva noción de salud, a una nueva ética que alumbre una esperanza todavía por explorar, ya

---

<sup>718</sup> NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, pág: 128.

<sup>719</sup> *Amor en Stendhal OCT06*, V, pág: 473.

<sup>720</sup> NIETZSCHE, F.; *Así habló Zaratustra*, pág: 426.

<sup>721</sup> *Ibid.*, pág: 413.

<sup>722</sup> *Ibid.*, pág: 33-34.

que se está habituado a una cosa: a amar<sup>723</sup>. En un fragmento póstumo de la primavera de 1888 Nietzsche se explaya acerca de su idea de amor y echa por tierra muchas interpretaciones que lo han presentado como el pensador de los instintos más brutos y oscuros. Cabe otra hermenéutica que se centre en la capacidad de amor, donación y regalo que define tan bien al superhombre y que nos aproxima a Ortega:

“ [...] El amante tiene más valor, es más fuerte. En los animales ese estado hace que salgan a la luz nuevas sustancias, pigmentos, colores y formas: que se produzcan sobre todo nuevos movimientos, nuevos ritmos, nuevos reclamos sonoros y nuevas seducciones. En el ser humano ello no es diferente. El conjunto de sus haberes es más rico que nunca, más potente y más que en el que no ama. El amante se vuelve despilfarrador: es bastante rico para permitírselo. Ahora se atreve, se vuelve aventurero, se convierte en un asno de magnanimidad y de inocencia; él cree de nuevo en Dios, cree en la virtud porque cree en el amor: y, por otra parte, a este idiota de la felicidad le crecen alas y nuevas capacidades e incluso se le abren las puertas para el arte. Si de la lírica musical y verbal restamos la sugestión de esa fiebre intestinal: ¿qué queda de la lírica y de la música?... *L'art pour l'art* [El arte por el arte] quizá: el virtuoso croar de ranas ateridas, que desesperan en su gélida ciénaga... El resto entero lo creó el amor”<sup>724</sup>.

Para el superhombre nietzscheano la mayor virtud está en el hecho de ser donación, ser regalo, para contrarrestar el *egoísmo*<sup>725</sup> que inunda una parte importante de los corazones humanos. El amor capacita para poder llevar a cabo lo imposible, lo que está vetado, y hace revertir aquello que le hace más, para compartirlo, no para proteger a los otros, sino más bien para hacerlos más fuertes. La fortaleza y el poder se encuentran en todo aquel que lo comparte, que invita a otros a beber de su ambrosía llena de autonomía y de pleno convencimiento, ya que el que carece de poder, de magnanimidad, una de las mayores virtudes aristotélicas, se lo guarda para sí, por miedo y temor al otro. Tanto Nietzsche como Ortega nos enseñan que para ser caritativos, para trabajar por la cordialidad y la concordia sólo puede hacerse desde la excelencia, porque el ínclito tiene poder para ofrecer y así capacitar a otros. Desde ambas perspectivas podemos asistir a una transformación y a una nueva forma de pensar las relaciones humanas, los movimientos sociales y el voluntariado<sup>726</sup>.

---

<sup>723</sup> Ibid., pág: 74.

<sup>724</sup> NIETZSCHE, F.; *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, vol. IV, Tecnos, vol. IV, Madrid, 2006, pág: 559. Trad. Juan Luis Vermal y Juan Llinares.

<sup>725</sup> *Así habló Zarathustra*, pág: 123.

<sup>726</sup> Cfr. DOMINGO, A.; *Ética y voluntariado*, PPC, Madrid, 1997.



¿Para qué toda esta nueva forma de vivir y de relacionarnos con los otros? Para evitar todo tipo de plebeyismo y despersonalización que anulan todas “*las fuentes de energía vital*”<sup>727</sup>. En este punto aparece la metáfora del hombre selecto. El filósofo español repite hasta la saciedad, y especialmente del período que va de *España invertebrada* a *La rebelión de las masas*, del peligro de un exceso de Estado o *estatalatría*<sup>728</sup>: todo proyecto que implique el ahogo y la diseminación de la individualidad y del universo personal. Por ello, propone un modelo antropológico que se presenta en ocasiones como el hombre noble, el hombre ejemplar o el hombre selecto. Como se expuso en el capítulo anterior, se han dado confusiones y equívocos respecto a estos modelos tildándolos de clasistas y elitistas. Ortega sostiene lo contrario:

“El selecto se selecciona a sí mismo al exigirse más que los demás. Significa, pues, un privilegio de dolor y de esfuerzo. Selecto es todo el que desde un nivel de perfección y de exigencias aspira a una altitud de mayor de exigencias y perfecciones [...] la existencia no tiene para él sentido si no es ascensión de lo menos a lo más perfecto. De aquí que le repugne el dominio [...] El temperamento selecto no goza con ningún predominio. Señorear algo es, a la postre, tratar con inferiores y él necesita, por el contrario, el acicate constante que le impulse hacia arriba, la succión de lo primero”<sup>729</sup>.

Ortega cree que es demasiado orgulloso pretender dirigir a las masas porque el hombre selecto, aquellos que establecen los principios, más que imponer, proponen, donan en libertad. A la perfección que aspiran nada tiene que ver con una determinada clase o status, sino que es moral, vital, de formación y aspiraciones supremas. El hombre no está agotado, no es un meta, sino que es un puente, un camino, notan ambos filósofos, y aquellos que aspiran a algo más allá de sus propios pies son menos maleables, más incómodos para cualquier tiranía política. Sin embargo, el hombre europeo no quiere librar esa batalla:

“La divinidad abstracta de ‘lo colectivo’ vuelve a ejercer su tiranía y está ya causando estragos en toda Europa. La Prensa se cree con derecho a publicar nuestra vida privada, a juzgarla, a sentenciarla [...] No se deja al hombre un rincón de retiro, de soledad consigo [...] En una página agudísima y terrible hace notar Nietzsche cómo en las sociedades primitivas [...] todo acto individual, propio, original, era un crimen, y el hombre que intentaba hacer su vida señera, un malhechor”<sup>730</sup>.

---

<sup>727</sup> CONILL, J.; *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997, pág: 176.

<sup>728</sup> *La rebelión de las masas*, OCT05, IV, pág: 446-451.

<sup>729</sup> *Cosmopolitismo*, OCT06, V, págs: 201-202.

<sup>730</sup> *Socialización del hombre*, OCT04, II, págs: 830-831.

Las metáforas de Nietzsche y Ortega son una invitación a que nuestro vivir sea una aventura personal, no individualista, sino en comunión con los otros, ya que nuestra circunstancia implica una polifonía de pareceres y sensibilidades que tenemos que aunar. Y eso requiere mucho amor, confianza en uno mismo y en los otros. El testimonio y la vida de ambos llevan aquello que Ricoeur en *Caminos del reconocimiento* califica como la esencia del ágape: la desproporción entre amor y justicia<sup>731</sup>. Ortega cree y así lo muestra en sus escritos políticos<sup>732</sup> que las causas del mal y de la injusticia no están en la política. Está más allá, está en el corazón del hombre, en su forma de relacionarse y darse al otro. El *particularismo* es una buena muestra de ello. El verdadero cambio no está en las estructuras jurídicas, políticas y sociales, está en aquellos elementos que provienen del amor que van a posibilitar que nos demos en corazón y a alma a las exigencias de la justicia<sup>733</sup>. Es su plasmación lógica y normal. Para ello es necesario acudir al período que se inicia con la publicación de *La rebelión de las masas* y que nos adentrará en los años 30 donde conjugará la fundamentación de la *razón histórica* con el desarrollo de su noción sobre Europa, en la que podremos intuir y ver la dimensión caritativa del pensamiento orteguiano, ya no desde el amor, sino desde dos propuestas: su noción de República y el proyecto que califica como los *Estados Unidos de Europa*.

---

<sup>731</sup> “La dialéctica del amor y la justicia, que se prolongará hasta la paradoja del don devuelto, trata precisamente sobre el trabajo de la desproporción. Y esta dialéctica discordante se deja aprehender precisamente en el plano del lenguaje: el ágape se declara, se proclama; la justicia argumenta”, *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005, pág: 231. Trad. A. Neira.

<sup>732</sup> Como se vio en el capítulo 5.

<sup>733</sup> El Papa Francisco habla en términos similares: “Un cambio en las estructuras sin generar nuevas convicciones y actitudes dará lugar a que esas mismas estructuras tarde o temprano se vuelvan corruptas, pesadas e ineficaces”, *Evangelii Gaudium*, pág: 149.

## 6.4. Europa y razón histórica: presencia de la razón cordial en la historia

### 6.4.1. 2ª época republicana (1928-1939): período de plenitud

#### - Punto de inflexión en el pensamiento de Ortega

Para entender el significado y las implicaciones del pensamiento orteguiano resultan cruciales los años que van de 1928 a 1930. Se dan acontecimientos y situaciones que tienen que ser analizados con detenimiento. En 1932, al hacer balance de toda su obra anuncia una “nueva tarea. ¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama ‘la segunda navegación’”<sup>734</sup>. Esta afirmación ha provocado ríos de tinta entre los interpretes. Pero hay un consenso generalizado: la segunda navegación no se inicia en 1932, sino entre 1928 y 1930. Tres momentos, tres obras deben tenerse en cuenta en este giro: *Meditación sobre nuestro tiempo* (1928), *¿Qué es filosofía?* (1929) y la redacción de la 2ª parte y final de *La rebelión de las masas* (1930). De ahí surgirá el fundamento de la razón histórica como el proyecto que Ortega aporta a la historia de la filosofía.

En esta investigación se ha planteado una división de los períodos a partir de los viajes de Ortega a la Argentina. En cada uno de ellos se produce un cambio. Entre el primero y el segundo surge una diferencia: “*Tanto a la ida como a la vuelta de Argentina la posición de Ortega es rotundamente distinta de 1916: ese año se consagró el pensador; en este segundo viaje se ha consagrado su pensamiento*”<sup>735</sup>. Es más, la batalla “*se declara a campo abierto desde ahora, entre 1928 y 1929, y el campo abierto es la filosofía profesional*”<sup>736</sup>. José Lasaga traza la diferencia que podemos hallar entre las dos navegaciones. No estamos ante dos tiempos diferentes. Se complementan, producto de la madurez que se da en todo pensador por el transcurso de los años:

“Más que secuenciar la filosofía en ‘etapas’ o fases conceptualmente separadas como hacen algunos autores (Ferrater Mora, Morrón Arroyo, Cerezo *et alia*), prefiero establecer dos épocas no unidas dialécticamente, al verlas separadas por una cesura o

<sup>734</sup> Prólogo a una edición de sus obras, OCT06, V, pág: 99.

<sup>735</sup> GRACIA, J.; *José Ortega y Gasset*, pág: 411.

<sup>736</sup> *Ibid.*, pág: 411.

diferencia de nivel. Una primera ‘navegación’ en la que Ortega ensaya una filosofía centrada en la diferencia de vida/cultura, pensada desde la categoría central del sujeto, pensado a la manera kantiana, y orientado hacia una antropología filosófica capaz de ampliar el sujeto idealista de la razón pura. La ‘segunda navegación’ se iniciará cuando Ortega cae en la cuenta de que dicha búsqueda no escapa al error idealista al buscar fundamentar sobre una realidad cósmica o substancial. A mi juicio, la verdadera superación del idealismo que Ortega se da como programa ya en la ‘primera navegación’ no se inicia eficazmente hasta las lecciones finales de *¿Qué es filosofía?* Dicha superación está vinculada al abandono del programa ‘antropológico’ de los años veinte, abandono que supondría: disolución de la entidad ‘hombre’ en la ‘realidad radical’ *vida humana de cada cual*; y la redefinición del modelo de la ‘razón vital’ en términos de ‘razón histórica’, si se prefiere, ‘razón viviente histórica’<sup>737</sup>.

A partir del año 29 comienza a trabajar en la transformación de la razón vital en la razón histórica. Ésta va a desarrollarse en el seno del ámbito histórico y social. En los años 30 va a trabajar varios textos que son fundamentales. Tenemos que ir a ellos para entender el alcance de su modelo y propuesta de razón. *En torno a Galileo* (1933), *Historia como sistema* (1941), editado en esta fecha pero escrito en 1935, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” (1933-1934) e *Ideas y creencias* (1936). A todas ellas hay que añadirle *La rebelión de las masas* (1930), “*que es nada menos que la base y estructura de su filosofía de la razón histórica*”<sup>738</sup>. A mi juicio, estamos ante el libro que décadas después se ha plasmado en la realidad política y social de Occidente. Obra claramente europea, profética en acontecimientos posteriores. La noción que desarrollará ahí de Europa y de República en artículos de periódico, tienen que concebirse, si se me permite, desde la *razón histórica cordial*. Ambas buscan el entendimiento, la comprensión y el diálogo como veremos a continuación.

Tuvo que enfrentarse a acontecimientos que lo sobrepasaron en radicalidad y que le dieron la razón en mayor proporción. Respondían todos ellos a “*la crisis de los principios desde los que había vivido la sociedad europea desde la Edad Moderna*”<sup>739</sup>. *La rebelión de las masas* y la vía de la razón histórica quieren hacer frente a un momento de crisis y desorientación que se ha dado por el cientificismo. La mejora técnica y tecnológica no ha revertido en la mejora y el avance histórico y moral del

---

<sup>737</sup> LASAGA, J.; “Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica (Ortega a medio siglo de distancia)”, *Revista de Occidente*, 293 (2005), pág: 11.

<sup>738</sup> DE SALAS, J.; FERREIRO, I.; “Ortega, Tocqueville y la comprensión histórica de la sociedad”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 20 (2010), pág: 184.

<sup>739</sup> ZAMORA, J.; “El mundo que pudo ser. El concepto de ‘Europa’ en el proyecto político orteguiano”, *Revista de Estudios Europeos*, 40 (2005), pág: 19.

hombre. La razón histórica se sitúa aquí con la ayuda inestimable de *La rebelión de las masas*<sup>740</sup>, ya que “*la crisis de los valores desde los que había vivido Europa durante los últimos siglos se reflejaba en el surgimiento de un nuevo tipo de hombre, el hombre masa, que es un hombre que nace del progreso científico y de los avances políticos de la democracia liberal*”<sup>741</sup>. Por lo tanto, Ortega se posiciona desde la dimensión práctica de la filosofía que Kant y Nietzsche alimentaron. En las últimas lecciones de *¿Qué es filosofía?* apela al nuevo término que Lasaga considera tan importante: la vida humana. Ésta va más allá de cualquier “*buena teoría de la vida como idea sino sobre todo la del filósofo que sabe que la vida es la realidad radical*”<sup>742</sup>. Ésta sólo adquirirá sentido cuando sea fiel a las circunstancias, cuando se responsabilice de su sociedad, de sus urgencias y necesidades. La vida de cada cual debe dirigirse a un sentido y a una misión que llevarán, como se decía en *Meditaciones del Quijote*, a una reabsorción de la circunstancia<sup>743</sup>. En cambio, para comprender la vida de cada cual, la realidad radical, necesitamos entender qué es la razón histórica, qué aporta, a dónde se dirige, qué pretende. Parte de una certeza que tenemos a mano, a diario, y que llevamos a cabo cada minuto y segundo de nuestra vida: “*[...] lo único que podemos saber del hombre es lo que ya ha sido. Nada de lo que ya ha sido puede volverlo a ser. El pasado estrecha al futuro. Por eso la ciencia del pasado, es, a la vez, bien entendida, la única ciencia del futuro en el sentido muy preciso en que una ciencia del futuro es posible. En suma, que el hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia*”<sup>744</sup>.

---

<sup>740</sup> “El filósofo va a analizar por primera vez de forma extensa esta crisis de la civilización europea en unas conferencias que imparte en Buenos Aires durante el segundo semestre de 1928 bajo el título de *Meditación de nuestro tiempo*. Buena parte de los textos de estas conferencias van a engrosar algunos de los artículos de una serie que se publica en el diario madrileño *El Sol* entre octubre de 1929 y febrero de 1930 bajo el título ‘La rebelión de las masas’. A ella añadirá Ortega otra serie, ‘¿Quién manda en el mundo?’, publicada en el mismo diario entre febrero y agosto de 1930. Ambas, junto con algunos otros artículos y un capítulo suelto final no publicado en prensa, compondrán a finales de agosto de 1930 la primera edición de la más conocida obra de Ortega, *La rebelión de las masas*. Ortega analiza en la primera parte del libro lo que llama la ‘desmoralización de Europa’, y en la segunda plantea un proyecto de futuro que podría sacar a Europa de su desmoralización: ‘los Estados Unidos de Europa’”, *ibid.*, pág: 20.

<sup>741</sup> *Ibid.*, pág: 20.

<sup>742</sup> ÁLVAREZ, LI.; “¿Qué importancia tiene para la Europa de hoy la filosofía de Ortega?”: VV.AA., *Ortega y la cultura europea*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006, pág: 25.

<sup>743</sup> Cfr. DE SALAS, J.; “Ortega lector de Simmel y el problema del individualismo”: VV.AA., *Ortega y la cultura europea*, Peter Lang, Frankfurt am main, 2006, pág: 84.

<sup>744</sup> *Aurora de la razón histórica*, OCT06, V, pág: 375.

## - La razón histórica como superación de la crisis de la vida contemporánea

Paulino Garagorri en un intento de extraer la idea y la intención básica de todo el pensamiento de Ortega, apunta: “*La obra de pensamiento de Ortega consiste, a mi juicio, en el análisis de un agotamiento histórico y la postulación de un renacimiento; el argumento del actual y nuevo tránsito lo ve en la conciencia de la insuficiencia del racionalismo llamado moderno, y en la búsqueda de una nueva posibilidad de conocimiento que integre, es decir, que herede pero que supere ese racionalismo. Es lo que él llama y es, para cualquier mente despierta, el tema de nuestro tiempo*”<sup>745</sup>. Aquello que hereda y supera al racionalismo es la razón histórica. Para entenderla debemos comprender qué la desarrolla para responder a una situación de crisis y desorientación radical que padece el hombre desde el siglo XIX. Ortega identificará el racionalismo con el modelo de la razón físico-matemática. Ésta no es atacada ni criticada por Ortega<sup>746</sup>. Lo que sí hace es situar a la razón en perspectiva. Si en toda su obra, y más todavía a partir de 1929, la vida es la realidad radical, debe hallarse un modelo de razón que sea capaz de entender las vicisitudes de la vida humana. Por ello no estamos ante un filósofo irracionalista. Todo lo contrario. Ve de forma clara que la razón físico-matemática es extraordinaria para ciertos ámbitos como el de las ciencias para analizar los hechos físicos. Ahora bien, ¿es el modelo de razón más idóneo para dar razón de la vida humana?:

“Esa extraña realidad –la vida humana– no es una cosa física ni una cosa psíquica. En absoluto no es una cosa ni un modo, acto o estado de una cosa. Es un puro acontecimiento de carácter dramático. Es lo que me pasa a mí y lo que te pasa a ti, donde yo o tu no somos sino eso que nos pasa [...] Poco después de 1600 el hombre sale de la duda renacentista y se instala en una nueva creencia, en la creencia ‘moderna’ sobre la cual ha descansado la vida europea hasta hace muy pocos años. El hombre ‘moderno’ sustituye a la fe en Dios la fe en la razón. La razón no es sino una fe como la otra. Antes era Dios quien revelaba al hombre lo necesario para cumplir su destino. Ahora se cree que el intelecto humano es un maravilloso instrumento que si le hacemos funcionar bien nos revela el ser de las cosas”<sup>747</sup>.

---

<sup>745</sup> GARAGORRI, P.; *Goethe y el epílogo de La rebelión de las masas*, pág: 35.

<sup>746</sup> “Durante tres siglos, desde el XVI, la creencia viva del europeo ha sido la razón, en su forma de ciencia física; hoy la ciencia está en peligro, la creencia en ella es una fe muerta. No ha fracasado la física, entiéndase bien, como tal física, sino en su intento de considerar al hombre como cosa u objeto físico, como ser natural”: LAÍN, P.; “Notas marginales al último libro de Ortega (Historia como sistema)”: *Escorial*, 3 (1991), pág: 306. La posición de Laín es típicamente orteguiana en torno a la razón físico-matemática.

<sup>747</sup> *Aurora de la razón histórica*, OCT06, V, págs: 372-373.

Aquí asistimos a un cuestionamiento de la creencia en la fe racionalista: que las ideas revelen el ser de las cosas. Sin embargo, la vida no es un acto, un estado o una cosa. Si no lo es, tendremos que hallar una modalidad de razón que se asiente desde una nueva creencia para que justifique la vida. El problema es que la razón moderna se ha presentado a lo largo de la historia como la única instancia con capacidad de resolver todos los problemas que tenía el hombre. Ortega cree que esta creencia ha llegado a su fin:

“ [...] la razón había prometido resolver al hombre todos sus problemas; releed el *Discours de la Méthode* que es el programa de la nueva fe. Pero ha ocurrido que mientras le resolvía –más allá aún de lo previsto- los problemas que plantean los objetos corporales, ha fracasado una y otra vez ante los problemas propiamente humanos. Esto nos ha hecho caer en la cuenta de que la famosa razón no era toda la razón sino sólo la razón física o naturalista [...] Porque ahora, al haber perdido la fe exclusiva *esa* razón hemos quedado libres –desde Dilthey- para buscar el ‘ser’ del hombre sin que nos estorbe el prejuicio del naturalismo, del eleatismo. Y pronto hemos caído en la cuenta de que la razón física tenía que fracasa ante los problemas humanos. *Porque el hombre no tiene ‘naturaleza’*, no tiene un ser fijo, estático, previo y dado [...] Ha llegado el momento de que la razón que era sólo física se liberte de esta limitación y de que el hombre crea en la razón histórica”<sup>748</sup>.

La razón histórica es la tabla de salvación y de esperanza para el hombre actual. Pero Ortega siempre aúna esta modalidad de razón con la crisis de la Modernidad. Ésta ha desarrollado las ciencias pero no ha analizado como se merece el contenido y la estructura de la vida misma: la moral. En ella se concentran las preocupaciones, sinsabores y alegrías que acechan a la vida de toda persona. La crisis se sitúa aquí. El hombre contemporáneo no tiene una herramienta válida con la que afrontar la cotidianidad y todo lo que le afecta. Ello le puede llevar a la muerte, a la desaparición de la faz de la tierra como pasó con la civilización antigua: “*Hoy contamos con sobra de técnicas materiales, pero, en cambio, la enfermedad es de otra índole. Nuestra civilización corre un riesgo parecido al que volatilizó a la antigua –parecido y opuesto. Puede morir por falta de técnicas morales. Nuestros problemas no son físicos, sino de humanidades. Y lo humano es lo histórico. Vemos que se afrontan hoy los grandes conflictos colectivos con medios paleolíticos*”<sup>749</sup>. Así pues, al ser lo humano histórico, la razón histórica puede resolver aquello que hace cuestionar y tambalear a la vida del

---

<sup>748</sup> Ibid., págs: 374-375.

<sup>749</sup> *Prólogo a dos ensayos de historiografía*, OCT06, V, pág: 377.

hombre. De ahí que recomendara la necesidad de estudiar historia<sup>750</sup>. Por ello hay que embridar la razón en la realidad, hundir la razón en la vida y en la historia, ya que el hombre es precisamente eso, vida e historia. El hombre tiene que referir todas las cosas a su vida y, dado que se despliega en el tiempo, a la historia. Esta certeza es uno de los puntos de inflexión de toda la obra de Ortega hasta su muerte<sup>751</sup>. Desde el magisterio del maestro, Laín define la historia como “*el sistema de las experiencias humanas, la ciencia sistemática de la realidad radical que es nuestra vida o, mejor, mi vida*”<sup>752</sup>. Pero ¿qué es la razón histórica? ¿Dónde apunta? Y en relación con la razón cordial ¿es su continuación natural? ¿Nos lleva a un modelo de convivencia, entendimiento y donación? ¿Puede ayudar a configurar la dimensión caritativa del pensamiento orteguiano?

### **- Estructura interna de la razón histórica: un camino hacia la cordialidad y la esperanza**

Para definir la razón histórica, tenemos que entender la constitución propia del ser del hombre y de su vida como realidad radical. Ya lo vimos en el capítulo tercero cuando desarrollamos la metafísica de la menesterosidad. La define como sigue: “*Este tener lo que no se tiene, este tener la falta de algo que nos es menester, este ser sustancial y activamente menesteroso es la condición del hombre*”<sup>753</sup>. El ser del hombre no se captura porque no está ahí como un objeto. La paradoja de la vida humana es que su ser consiste en lo que todavía no es, puesto que se está haciendo constantemente. De ahí que Ortega afirme que el hombre no tiene naturaleza, pero sí historia. Y una de las notas más constantes y presentes en la vida de una persona es la presencia del otro de

---

<sup>750</sup> “Si yo digo al lector que estudie historia, me mueve la convicción de que sólo la historia puede salvar al hombre de hoy, porque la conciencia histórica ha llegado a ser, por vez primera, una radical necesidad de nuestra vida. Por tanto, no una curiosidad ni una diversión ni un lujo, sino un sustancial menester. Como la llamada época moderna es el tiempo de la razón física, la etapa que ahora se inicia será la de la razón histórica”, *ibid.*, pág: 376.

<sup>751</sup> “Por fin cuaja el viejísimo afán de entender la filosofía desde la experiencia contingente, social e histórica, circunstancial, de cada pensador, atendiendo por tanto a su paisaje humano como tarea de esta nueva antropología filosófica [...] El momento es crucial porque Ortega ha imaginado ya una explicación privada y grave del derrotero equivocado de la filosofía occidental desde su origen. Ese error descomunal y multiseccular confirma el valor fundador de la razón vital, razón histórica, y la forzosa intersección entre objeto y sujeto, entre yo y mundo como condición de la existencia (y sin otro fundamento previo a ella más que la misma existencia)”, GRACIA, J.; *José Ortega y Gasset*, págs: 413-414.

<sup>752</sup> LAÍN, P.; “Notas marginales al último libro de Ortega (Historia como sistema)”, pág: 307.

<sup>753</sup> *Sobre ensimismarse y alterarse, OCT06, V, pág: 252.*



donde surge precisamente el amor. Éste es un elemento constitutivo de la historia de la vida de todo hombre.

La vida del hombre no es un hecho. Es un acontecimiento en fluidez constante. El magisterio orteguiano conduce hacia un objetivo: una razón adecuada para comprender nuestra situación actual. ¿Es la razón pura la más adecuada para afrontar y comprender los múltiples y hondos problemas que asedian al hombre?:

“El hombre ‘va siendo’ y ‘des-siendo’ –viviendo. Va acumulando ser –el pasado- : se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica –es la *Realdialektik*, con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey, el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida [...] Esta averiguación es lo que se llamaría historia, si la historia se propusiese averiguar eso, esto es, convertirse en razón histórica. Ahí está esperando nuestro estudio, el auténtico ‘ser’ del hombre- El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho. Pudieron pasarle, pudo hacer otras cosas, pero he aquí que lo que efectivamente le ha pasado y ha hecho constituye una inexorable trayectoria de experiencias que lleva a su espalda, como el vagabundo el hatillo de su haber. Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre [...] La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida”<sup>754</sup>.

La historicidad del ser humano tiene que ser abarcada por una razón diferente a la razón pura. Es en la historia donde la vida cobra sentido. Es lo humano el objeto de estudio y reflexión. Escapa al ámbito de las ciencias de la naturaleza. Por ello la razón histórica “*no puede reducirse a un simple método ni a una racionalidad específica de ámbito –el de las ciencias humanas a diferencia de las ciencias naturales- sino que es la razón misma en cuanto órganos de la vida, o , dicho a la inversa, la historia misma en cuanto órgano de la verdad*”<sup>755</sup>. La razón tiene que hacerse cargo de la vida para justificarla y orientarla. La historia es el ámbito en el que se desarrolla la vida humana y la razón tiene que *dar razón*<sup>756</sup> de ella. Sin embargo, la vida no es una cosa ni un hecho

---

<sup>754</sup> *Historia como sistema*, OCT06, VI, págs: 72-75.

<sup>755</sup> CERESO, P.; “La razón histórica en Ortega y Gasset”, VV.AA., *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, 1993, pág: 169. Edición de Reyes Mate.

<sup>756</sup> “En esta tarea de las ciencias humanas se pone en marcha una forma de ‘dar razón’ diferente a la de las ciencias naturales, porque existe una decisiva diferencia entre las ‘naturalidades’ y ‘humanidades’, pues éstas son históricas. Ortega quiere salvar así las a la razón de los ámbitos de la vida y de la historia. Pues para comprender la vida humana es preciso ejercitar una *razón narrativa* que recupere el sentido del *drama* en que consiste la vida humana [...] Lo que aquí está en juego primordialmente no es el ser, sino la viviente utopía de cada cual, el hombre como ser utópico y su desarrollo de la razón histórica en forma de razón narrativa, cuya raíz se encuentra en la capacidad poetizadora de la fantasía. La razón narrativa es la que corresponde a una concepción dramática e histórica de la vida humana, . Para ello no es preciso ontologizar, sino vitalizar e historizar en una especie de raciovitalismo histórico, que comprenda el

empírico, es un acontecimiento que requiere unas condiciones diferentes a todo aquello susceptible de experimentación científica. Así pues, como la vida no tiene naturaleza ni es una cosa, “*es preciso resolverse a pensarla con categorías radicalmente distintas de las que nos aclaran los fenómenos de la materia. Lo cual es difícil, porque desde hace tres siglos el fisicismo ha habituado a dejar de lado esa extraña realidad que es la vida humana*”<sup>757</sup>. Como todos los problemas que afectan al hombre se sitúan precisamente en la vida, y la modalidad de razón que ha predominado no ha podido decir nada sobre ella, ha creado una crisis sin precedentes. Ortega llegar a decir que estamos ante una “*desazón universal*”<sup>758</sup>. Hablar de razón histórica es hablar de la crisis que azota al hombre moderno e intentar superarla. Esta es la perspectiva a tener en cuenta.

*En torno a Galileo* analiza esta cuestión. Tras tres siglos de vivir bajo el auspicio del mundo moderno, el europeo se da cuenta que no hace pie, que su mundo, sus *creencias*, de pronto, se derrumban. Cuando estas se disuelven, entramos de lleno en una crisis histórica:

“ [...] hay crisis histórica cuando el cambio de mundo que se produce consiste 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. El cambio del mundo ha consistido en que el mundo en que se vivía se ha venido abajo”<sup>759</sup>.

Este es el mundo al que se ha visto abocado el hombre de hoy. Para superar la crisis se necesitan creencias nuevas. Estas no son cualquier cosa, ya que representan “*la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas*”<sup>760</sup>. Las crisis afectan a la vida del hombre porque atacan aquello que damos por supuesto, lo que “*contamos con ello*”<sup>761</sup>. No estamos, pues, ante una cuestión conceptual, ideológica o intelectual. Estamos ante una cuestión vital, de ahí su radicalidad y sentido de crisis. Sin embargo,

---

carácter raciovital y raciohistórico de la existencia humana. Lo cual implica una recuperación de la razón misma, pero no de la razón pura, sino de la impura por ser existencial”, CONILL, J.; “La superación del naturalismo en Ortega y Gasset”: *Isegoria*, 46 (2012), pág: 171.

<sup>757</sup> *Ibid.*, pág: 173.

<sup>758</sup> *Historia como sistema*, OCT06, VI, pág: 54.

<sup>759</sup> *En torno a Galileo*, OCT06, VI, págs: 421-422.

<sup>760</sup> *Ideas y creencias*, OCT06, V, pág: 665.

<sup>761</sup> *Ibid.*, pág: 664.

el pensamiento orteguiano no se paralizará ante esta situación. Las crisis nos llevan a la creación de usos y creencias por explorar, porque “*la historia no es solo ver: es pensar lo visto. Y pensar es siempre, en uno u otro sentido, construcción*”<sup>762</sup>. Al presentarse la vida por hacer, el hombre tiene la esperanza de salir y superar cualquier crisis. Tener esta certeza es lo que Ortega califica de ‘conciencia histórica’, que se define desde la convicción de que “*todo lo humano es relativo a un tiempo*”<sup>763</sup>. Debe posibilitar la constitución “*de una ciencia de lo humano como tal que al ser la disciplina fundamental y quien propiamente conoce la única realidad salvada del naufragio –el hombre-*”<sup>764</sup>.

La apuesta por la razón histórica nos abre a una filosofía de la esperanza. Ante el vacío de sentido que ha provocado el racionalismo, traducido en fisicismo y naturalismo, la vida se presenta como empresa inacabada, sin guión prescrito ni determinado. La razón histórica es razón narrativa porque tiene la capacidad de entender las claves de una vida concreta. Esta razón “*puede ser, en medio del naufragio, que es para Ortega toda vida humana, también la histórica, una tabla de salvación*”<sup>765</sup>. La felicidad consistirá en salvar la circunstancia para afrontarla desde un sentido alimentado por la vocación. La razón histórica es una razón integral. Asume e incorpora todo aquello que tiene que ver con el sentido. Todo ello no ha sido avistado por el racionalismo moderno. Como la vida de las personas se da en la historia, es desde ella misma donde tienen que afrontarse los problemas que se transforman, por su impacto y radicalidad, en crisis históricas. La de hoy tiene una peculiaridad profunda analizada en el escrito sobre Galileo<sup>766</sup>. Por ello Ortega utiliza la metáfora del naufragio en una parte importante de su obra. El naufragio del hombre contemporáneo es global, también integral.

---

<sup>762</sup> Guillermo Dilthey y la idea de vida, OCT06, VI, pág: 237.

<sup>763</sup> Ibid., pág: 250.

<sup>764</sup> Ibid., pág: 250.

<sup>765</sup> CERREZO, P.; *La razón histórica en Ortega y Gasset*, pág: 191.

<sup>766</sup> “El hombre, en su historia suele perder pie en la realidad pero nuestra descreencia es, hoy en día, ás grave que nunca. El mundo actual es, muchas veces se ha dicho, un mundo en crisis. ¿Qué es una crisis histórica? Al describirla en su libro *En torno a Galileo*, Ortega se refería a los cambios generacionales y moderados. La crisis de Occidente no es ya una crisis generacional: es una crisis de la humanidad entera”, XIRAU, R.; “*José Ortega y Gasset: razón histórica, razón vital, Goya y otros*, pág: 16.

La razón histórica nos ayuda a entender lo que nos ha pasado<sup>767</sup> y desde ahí constituir un orden que establezca sentido a nuestra vida. Ahora bien, cuando pensamos en todo aquello que nos ha pasado encontramos una certeza vital, nos topamos con ella antes de cualquier creación y ejercicio conceptual: mi vida compuesta de soledad y de la presencia de los otros. Si la razón es histórica es porque es dialógica y narrativa. No puede darse la razón sin el encuentro del yo y el tú. La vida de cada cual está necesitada de la presencia del otro, de otras perspectivas<sup>768</sup>, no sólo para conocer, sino para crear y forjar aquello que nos hace ser lo que somos. Algo de lo que no podemos huir porque nos constituye. La presencia del otro que Ortega describía a partir del fenómeno del amor es una de las notas cruciales de la vida humana. Lo tilda de *amor vivo* “*que es cuando creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos basta para vivir*”<sup>769</sup>. Si mi vivir se da en la historia con la presencia ineludible del otro, la razón histórica es “*un ejercicio de generosidad intelectual, de altruismo existencial*”<sup>770</sup>. La razón histórica es una continuación de la razón vital y, por tanto, de la razón cordial. Se encarga “*de descubrir la trama argumental de la vida misma. Pero en tanto que se trata de la vida de los otros, de otros mundos ya sabidos, a la vez que cuenta interpreta; ha de ser conjuntamente, razón hermenéutica y razón dialéctica*”<sup>771</sup>. Con la razón histórica estamos ante la guía y la orientación que tiene el hombre en el seno de la historia para asumir y hacerse responsable de la trama de experiencias que van a conformar el sentido de su vida:

“ [...] la razón, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es

---

<sup>767</sup> “El hombre es fundamentalmente historia; su vida se desarrolla en el tiempo y por eso tiene que habérselas con su pasado y con su futuro. El hombre es sobre todo ‘futurición’, ‘ser en la perspectiva’”, LÉVÉQUE, J.C.; “Ortega y Dilthey”: VV.AA.; *Hermenéutica y acción*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, pág: 202. Edición de Lluís Álvarez.

<sup>768</sup> “La vida en su totalidad se da en el devenir histórico: a partir de esta constatación tenemos que aprender a utilizar nuestra razón para atribuir un sentido ‘a lo que nos pasa y nos ha pasado’, en cuanto individuos pero también en cuanto comunidad forman parte de nuestra tradición y de nuestro ‘ser herederos’: de ahí deriva que hay que saber orientarse en la vida y elegir lo que nos hace falta para enfrentarnos a nuestra circunstancia”, *ibid.*, pág: 215.

<sup>769</sup> *Historia como sistema*, OCT06, VI, pág: 51.

<sup>770</sup> CERREZO, P.; “La razón histórica en Ortega y Gasset”, pág: 173: “Se diría que el otro genuino no sólo tiene la capacidad de reciprocarme, como diría más tarde Ortega, esto es, de corresponderme, sino también la de alterarme, sacarme de mis casillas y enclaustramientos, descentrarme; y a la recíproca, yo soy un *alter tu* de él cuando reconozco su específica diferencia y quedo en franquía para lo que no es mío en él y, con todo, lo altero y desciento de sí mismo. La razón histórica es así un ejercicio de generosidad existencial, de altruismo existencial”.

<sup>771</sup> *Ibid.*, pág: 187.

preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otro y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica”<sup>772</sup>.

Estamos ante la modalidad de razón que puede entender y hallar luz sobre la vida. Y en ésta aparecen de forma ineludible los otros. La vida se muestra no sólo desde la soledad sino a partir de la aparición del tú. Por ello nos lleva “*al reconocimiento de la alteridad o diferencia real entre lo propio y lo ajeno, el yo y el tú*”<sup>773</sup>. En el mecanismo propio de la historia se da este hecho. La diversidad y la pluralidad de perspectivas es una constante. Ortega lo desarrollará. Detrás de esta visión de la historia y de la vida hay una concepción clara de la condición humana. Clama contra todo individualismo. Lo que en *España invertebrada* calificaba de provincianismo que pugnaba contra la nobleza cordial que presentó en los artículos sobre Unamuno en 1915. Aquí no sólo se sitúa la razón de su oposición al nacionalismo político, sino al egoísmo individual y personal cuya capacidad no mira más allá de los intereses personales. Su noción de historia está íntimamente conectada con el concepto de vida humana que maneja a lo largo de su obra:

“La vida, decía yo, es una operación que se hace hacia adelante. Vivimos originariamente hacia el futuro, disparados hacia él. Pero el futuro es lo esencialmente problemático: no podemos hacer en él pie, no tiene figura fija, perfil decidido. ¿Cómo los va a tener si aún no es? El futuro siempre es plural. Consiste en lo que puede acaecer. Y pueden acaecer muchas cosas diversas, incluso contradictorias”<sup>774</sup>.

La vida nunca se da con un carácter definitivo. Está en constante apertura. Esta cualidad constitutiva imposibilita todo extremismo que anule la pluralidad de la vida. La necesidad de integrar y de reconocimiento del otro, no como algo foráneo, sino como un elemento interno que prolonga mi ser:

“ [...] una cultura no es sino la fórmula armónica que logra hacer frente a todas o casi todas ellas. Las dimensiones de la vida, los asuntos que nos plantea no toleran ser desatendidos porque son inexorables realidades. Sólo es, pues, auténtica y estable una solución que integre todas ellas. La cultura es, en efecto, una faena de integración y una voluntad de aceptar lealmente todo lo que, queramos o no, está ahí constituyendo nuestra existencia [...] El extremismo es, por lo pronto, truco vital de orden inferior. Hemos visto que hoy unos extremizan la idea de justicia social y otros la idea de raza como un tercero o un cuarto podían afianzarse en cualquiera otra cosa con tal que sea

---

<sup>772</sup> *Historia como sistema*, OCT06, VI, pág: 71.

<sup>773</sup> CERESO, P.; “La razón histórica en Ortega y Gasset”, pág: 189.

<sup>774</sup> *En torno a Galileo*, OCT06, VI, pág: 443.

arbitraria y poco o nada razonable. Es esencial al extremismo la sinrazón. Querer ser razonable es ya renunciar al extremismo”<sup>775</sup>.

El entendimiento y la integración son manifestaciones de la razón histórica. Cuando se aleja de ellas, deja de ser razón y entra a escena la barbarie y la violencia que definen muy bien a todo extremismo. La vida es por definición plural y diversa. Tiene que integrar aquello que está fuera de sí pero con lo que se topa sin remedio: culturas, lenguas... sobre todo, personas. La concepción orteguiana de la vida nos lleva a una ética clara en la que la diversidad es una oportunidad. Llena de amenazas y retos, pero que el peso de la circunstancia nos lleva a afrontar con ilusión y esperanza. Este planteamiento va a tener consecuencias evidentes en la biografía de Ortega. En concreto, su posición ante la II República, lo que proponía y a lo que se oponía con claridad. Fue un testimonio de cordialidad política. La historia se hacía entre todos, puesto que el concurso de todos es necesario. Al proponerlo, ponía en circulación desde el Parlamento esa noción de cultura que combate a todo extremismo. Animó a construir un gran partido nacional que integrase las diferentes sensibilidades políticas que se daban en España. Para entender la razón histórica y cómo se presenta en la historia de una forma cordial, resulta necesario acudir a sus escritos de la II República.

### **- La República que no fue**

La experiencia de la II República marcó un antes y un después en la vida de Ortega. Creo que nunca llegó a recuperarse de aquello que vivió tras su exilio. Se situó como una gran voz. Fue escuchado, aplaudido con vehemencia, pero nada más. Así cumplía con una de las condiciones de todo intelectual: clamar en el desierto. Por suerte o por desgracia, el tiempo le ha dado la razón. Pero no debemos olvidar que fue, si no el primero, de los primeros en avisar del peligro del radicalismo que procedía de la propia República, es decir, las primeras quemadas de conventos e iglesias en mayo de 1931, apenas un mes después de la proclamación del nuevo régimen democrático:

“Quemar, pues, conventos e iglesias no demuestra ni verdadero celo republicano, ni espíritu de avanzada, sino más bien un fetichismo primitivo o criminal, que lleva lo mismo a adorar las cosas materiales que a destruirlas. El hecho repugnante avisa del

---

<sup>775</sup> Ibid., págs: 459 y 461.

único peligro, grande y efectivo que para la República existe: que no acierte a desprenderse de las formas y las retóricas de una arcaica democracia en vez de asentarse, desde luego e inexorablemente, en un estilo de nueva democracia”<sup>776</sup>.

Y acaba con una advertencia que será profética. Señala la causa que provocará más tarde la desestabilización de la II República:

“Son demasiados millones de españoles los que han votado a la República para que el montón de unos cientos o unos miles aspire a ser más España toda que el resto gigantesco. Con toda esta teatralería de vetusta democracia mediterránea hay que acabar, desde luego y sin más. No hay otro ‘pueblo’ que el organizado. La multitud caótica e informe no es democracia, sino carne consignada a las tiranías”<sup>777</sup>.

Como veremos en el siguiente punto, todos estos acontecimientos coincidirán con la estabilidad y el éxito editorial de *La rebelión de las masas*. Lo que ya pasaba en media Europa, en la Italia de Mussolini, lo que estaba a punto de consumarse en Alemania y lo que desembocaría más tarde en la Guerra Civil se describía ya en la primera parte del libro. Una de las características de las masas es actuar de forma violenta y revolucionaria. Ello implica el mayor peligro contra el orden democráticamente establecido y verdadero oxígeno para las tiranías. Ortega entendió que para combatir estos peligros la implicación política se convertía en una misión y responsabilidad histórica. No era tiempo de quedarse al margen, de *señoritismos*. Todo lo contrario. Afronta esta tarea con un espíritu aristocrático que lo acerca al pueblo, a la gente y a sus problemas. El “*verdadero aristocratismo, a diferencia del ‘señoritisimo’, siente siempre al ‘pueblo’ como su elemento recíproco*”<sup>778</sup>. Esta actitud a la que alude Ortega nada tiene que ver con el elitismo. Mas bien se sitúa en la necesidad de servicio y donación, la nobleza cordial, que exige la circunstancia. Ésta obliga a la vida a bracear frente al naufragio vital, y superarlo con ilusión y esperanza. El aristocratismo orteguiano, pues, se enfrenta a lo que en 1923 calificó de soberbia:

---

<sup>776</sup> “Agrupación al Servicio de la República”, *OCT05*, IV, pág: 632.

<sup>777</sup> *Ibid*, pág: 633. Jordi Gracia también describe esta situación en la que Ortega intuyó los peligros que podían derivarse: “ [...] todo se acelera en España y también en la vida de Ortega como activo protagonista y en el fondo fiscal, moral e ideológico de la salud de la República, de su ruta, de las decisiones que toma, de sus derivas equivocadas... a los quince días de proclamarse. La sensación de cambio histórico ha llevado a desmanes que exigen una réplica inmediata, como la quema de conventos de este mayo. Desde la terraza de su casa en Velázquez, 120, se ven las columnas de humo, las ve con él y Marañón el nuncio del Vaticano, y de esa visita sale una nota taxativa de los dos nuevos políticos en protesta contra el vandalismo”, *José Ortega y Gasset*, pág: 458.

<sup>778</sup> “Sobre la ‘frase huera’”, *OCT05*, IV, pág: 620.

“ [...] la tendencia a gravitar el alma hacia dentro de sí misma, a bastarse a sí misma. Con agudo diagnóstico, se llama vulgarmente a la soberbia, ‘suficiencia’. El puro soberbio se basta a sí mismo, claro es porque ignora lo ajeno. De aquí que las almas soberbias suelen ser herméticas, cerradas a lo exterior, sin curiosidad, que es una especie de activa porosidad mental”<sup>779</sup>.

La República tenía que ser un modelo de encuentro. Requería de la participación de todas las sensibilidades que se daban en la sociedad española del momento. Todo lo contrario a la soberbia, al provincianismo y al hermetismo. Pide altura de miras, no quedarse en lo secundario, en “*cosas livianas, espectaculares, superficiales y de una política ridículamente arcaica, como la expulsión de los jesuitas, la descrucifixión de las escuelas y demás cosas han quedado ya bajo el nivel de lo propiamente político*”<sup>780</sup>. Todo ello para no caer en mimetismos que se están produciendo en toda Europa como son el fascismo y el nacionalsocialismo<sup>781</sup>. España a través de la República debe ir a lo profundo, para encontrar su íntima autenticidad y sinceridad. Para entender realmente qué la hace falta y afrontar el futuro con garantías. Frente al imperio de la violencia que está ejerciendo la política en media Europa, la acción directa en *La rebelión de las masas*, cree Ortega que lo que más le hace falta al país es moral:

“Es un pueblo desmoralizado en los dos sentidos de la palabra –el ético y vital. Sólo puede renacer de una política que comience por ser una moral, una moral exasperada, exigentísima, que reclame al hombre entero y lo sature, que arroje de él cuanto en él hay de encanallamiento, de vileza, de chabacanería, de chiste e incapacidad para las nobles empresas. Pues es bien clara –basta mirar sobre las fronteras- que tampoco puede hoy la política fundarse en los intereses. Tendrá que contar con ellos, pero no fundarse en ellos. Esa política que hostiga y sirve a los intereses de clases, de comarcas, es precisamente lo que ha fracasado en el mundo”<sup>782</sup>.

Los acontecimientos históricos posteriores fueron en la dirección que alertó hasta la saciedad. La revolución de octubre de 1934 en Asturias y Barcelona aceleró lo que desembocaría en 1936. Ese año, en febrero, y tras la victoria del Frente Popular toma la decisión de abandonar el país. Hay que recordar el sentido del voto en dichas elecciones. Ortega dio su apoyo a Julián Besteiro, socialista moderado que se enfrentó abiertamente a la línea radical y revolucionaria de Largo Caballero. El país se radicalizó llevándolo a un enfrentamiento entre españoles. Las divisiones y los intereses

---

<sup>779</sup> *Para una topografía de la soberbia española*, OCT06, V, pág: 178.

<sup>780</sup> “¡Viva la República!”, OCT06, V, pág: 284.

<sup>781</sup> *Ibid.*, pág: 286.

<sup>782</sup> *Ibid.*, pág: 286.



prevalecieron por encima del interés general. La República, a su juicio, “*vino en todos y por todos*”<sup>783</sup>. Su idea de un gran partido nacional fue un proyecto que deseaba contar con todos. Más allá de intereses de partidos y territorios. Su proyecto era de integración, de reconocimiento a las diferencias que conviven en la sociedad española. Su noción de República nos lleva a la cordialidad que la razón vital y la razón histórica toman como elemento constitutivo y diferenciador. Este proyecto fracasó. Su fracaso no fue sólo personal, sino el de todo un país y el de generaciones enteras. La Constitución de 1978 recuperó el espíritu orteguiano: dejar de lado las grandes diferencias personales y de partido para construir un futuro juntos y hacer posible una empresa común que cumpla un papel destacado en la historia contemporánea. No lo llegó a ver. En cambio, a partir de 1930 va a trabajar en una idea que vio, en cuanto a penas, nacer, pero que hoy respiramos y vivimos a diario: Europa. La plasmación institucional, histórica y política de la razón histórica se sitúa aquí, entendida como espacio de civilización, concordia y encuentro.

#### **- Europa: proyecto de amor y cordialidad frente a la violencia y la barbarie**

Europa es uno de los conceptos más importantes y presentes en la obra de Ortega. Hasta la Primera Guerra Mundial aparecía como el camino y la solución ante los problemas de España. Hasta que en el prólogo de la segunda edición de *España invertebrada* en 1922, Europa padece los mismo males que su país. Un cansancio interior y moral de tal envergadura que le ha hecho perder toda la ilusión hacia el porvenir. No se atisban en el horizonte magnas empresas. En los años 20 llevará a cabo un análisis individual y antropológico del europeo a través de su dialéctica minoría y masa<sup>784</sup>. Pero en 1930 se produce un punto de inflexión. La publicación por entregas de la segunda parte de *La rebelión de las masas* que se centra en el análisis de la crisis de Europa y del europeo. Leída con atención sorprende la capacidad de intuición y de profetismo de Ortega. Es un canto, en forma de aviso, contra lo que estaba pasando ya y estaba a punto de explotar. Sus artículos republicanos son intuiciones derivadas de este *cuasi* libro en forma de entregas. El 3 de diciembre de 1933 escribía en *El Sol*:

---

<sup>783</sup> “En nombre de la nación, claridad”, *OCT06*, V, pág: 290.

<sup>784</sup> Objeto de estudio de la primera parte de *La rebelión de las masas*.

“La política de halago a las masas, a cualquier masa, está terminando en el mundo. El fascismo y el nacionalsocialismo son su última manifestación, y a la par, el tránsito a otro estilo de organización popular. Hay que ir más allá de ellos y evitar a todo trance su imitación. Un pueblo que imita, que es incapaz de inventar su destino, es un pueblo vil. El mimetismo de rancias políticas francesas ha sido la *gran viltà* de las ‘izquierdas’. Un pueblo que imita está condenado a perpetuo anacronismo. Tiene que esperar a que los otros ensayen sus inventos, y cuando él quiere copiarlos ya ha pasado la hora de ellos”<sup>785</sup>.

*La rebelión de las masas* es de las pocas alegrías y satisfacciones<sup>786</sup> que va a encontrar en los años 30 por su éxito editorial y de ventas<sup>787</sup>. Su país se iba a desangrar por los cuatro costados. Y en el libro encontramos las razones que van a llevar a España y a Europa al colapso. Fenómenos nacientes son analizados con rigor, posibilitando una radiografía completa de lo que está pasando:

“El deber de Ortega, una vez más es ir contra corriente y deplorar los dos totalitarismos como destinos indeseables, como síntomas de decadencia, como formas de conquista del espacio político y público de unas masa halagadas y bovinas, sin vida propia sustancial, narcotizada por una retórica irracionalista y unas finalidades contrarias a sus verdaderos intereses ciudadanos [...] El celoso defensor de los derechos de las aristocracias minoritarias, no de dinero sino de cultura y educación, de sustancia vital y ejemplaridad ética, está fraguando ahora su respuesta al acoso totalitario de la Europa de entreguerras y de la España del presente, porque eso es *La rebelión de las masas*: la alarma analítica en forma de ensayo de sociología contra la seducción que en las masas levanta el totalitarismo como ensueño anacrónico, como respuesta falsa, transitoria e ilegítima, a los conflictos del presente. El fenómeno de las aglomeraciones ha propiciado un tipo humano débil y vulnerable al gregarismo ideológico, sin fondo de resistencia contra las ilusiones y los eslóganes utopistas”<sup>788</sup>.

*La rebelión de las masas* tiene el objetivo de comprender y combatir los totalitarismos. La medicina es más Europa. No una Europa cualquiera, sino un gran proyecto común que se salvaguarde de todo tipo de fiebres revolucionarias, utópicas y

---

<sup>785</sup> “Viva la República”, *OCT06*, V, pág: 286.

<sup>786</sup> En el verano de 1930 los acontecimientos políticos se aceleran hacia un cambio político importante. El 17 de agosto se llega al pacto de San Sebastián entre fuerzas republicanas, radicales y socialistas. Mientras tanto Ortega, al tanto de todo ello, se concentra en la filosofía: “Ha estado concentrado, sobre todo, en cursos de fuerte tonelaje filosófico, radicales y complejos, pero también en la publicación seriada de la segunda tanda de artículos, entre febrero y julio, que irá a parar a *La rebelión de las masas*, publicada a finales de agosto de 1930 (y agotada en pocas semanas”, GRACIA. J.; *José Ortega y Gasset*, pág: 446.

<sup>787</sup> “*La rebelión* está interesando fuera de las fronteras y se traduce a múltiples lenguas, al checo, holandés (sólo estas dos ediciones le han rentado más que la norteamericana, de menor éxito del esperado), portugués, sueco, noruego, danés, casi en todos los casos con *royalties* del 7,5% y tiradas entre mil y tres mil ejemplares, con reimpressiones generalmente de mil o mil quinientos para Alemania o Inglaterra”, *ibid.*, pág: 503.

<sup>788</sup> *Ibid.*, págs: 447 y 452.

nacionalistas que llevan a la disgregación y a la violencia. Para ello se requiere básicamente el análisis del libro junto con el “Prólogo para franceses”, escrito entre junio y agosto de 1937 en las proximidades de Leiden, Holanda (Oegstgeest), ya en el exilio en plena contienda civil en España y el “Epílogo para ingleses” en París en el mes de abril de 1938. Cabe tener en cuenta la situación de Ortega en esos años: fuera de su España, de su circunstancia, exiliado no adaptado, contemplando desde fuera una guerra en la que participaba uno de sus hijos, todos sus alumnos más destacados exiliados en América Latina, muy lejos de donde se encontraba. En esos años, precisamente, se configura toda una defensa de Europa frente a la barbarie. Europa como síntoma de civilización y vertebración.

Como decíamos, el prólogo de 1922 reflejará un cambio de perspectiva. El problema ya no estará en España, sino que lo hallaremos en Europa. Los males de España son los de Europa. Estamos ante una crisis del continente. La primera parte de *La rebelión* va a ampliar y desarrollar el contenido de España invertebrada. En cambio, en la segunda parte se centra en el estado y la situación que se encuentra Europa. Ésta “*ya no manda y nadie puede hacerlo en su lugar. Ello se debe a una decadencia de las naciones europeas, no de Europa en sí*”<sup>789</sup>. ¿Qué hacer frente a esta situación? ¿Será una solución frente a los acontecimientos históricos que va a vivir?

Al comienzo del “Prólogo para franceses” se afirma que estamos ante un hecho que explica la situación de Europa que “*es más bien un síntoma de otra cosa, de otra grave cosa: de la pavorosa homogeneidad de situaciones en que va cayendo todo el Occidente*”<sup>790</sup>. Este síntoma se traduce en una crisis, en una decadencia a la que se ve abocada todo el continente porque ha dejado de tener una misión en el mundo. Ya no manda. Ha dejado de ser un referente para el mundo y para el mismo. La cuestión es que la pregunta, y ahora “¿Quién manda en el mundo?”, título de la segunda parte de *La rebelión de las masas*, sitúa a Europa ante su propio naufragio. Decadencia que deriva de la crisis antropológica del europeo que ya ha analizado en la primera parte a partir de la dialéctica entre masa y minoría:

“Es deplorable el frívolo espectáculo que los pueblos menores ofrecen. En vista de que, según se dice, Europa decae y, por tanto, deja de mandar, cada nación y nacioncita

---

<sup>789</sup> BAQUERO, J.; “Europa invertebrada. Una conversación con Ortega”: *Revista de Occidente*, 300 (2006), pág: 131.

brinca, gesticula, se pone cabeza abajo o se engalla y estira, dándose aires de persona mayor que rige sus propios destinos. De aquí el vibrónico panorama de ‘nacionalismos’ que se nos ofrece por todas partes”<sup>791</sup>.

Hace coincidir la actitud de cada nación con la de cada europeo. Donde habla de nacionalismo para analizar la situación en la que se encuentran las naciones europeas, en *España invertebrada* calificaba de hermetismo y particularismo la vida del europeo que serán, precisamente, las características del hombre masa. Todo ello ha llevado a Europa a prescindir de todo horizonte y empresa que configure sus destino. Se ha cansado de inventar aquellas normas y usos que han posibilitado convertirla en un referente:

“Europa había creado un sistema de normas cuya eficacia y fertilidad han demostrado los siglos. Esas normas no son, ni mucho menos, las mejores posibles. Pero son, sin duda, definitivas mientras no existan o se columbren otras. Ahora, los pueblos masa han resuelto dar por caducado aquel sistema de normas que es la civilización europea, pero como son incapaces de crear otro, no saben qué hacer, y para llenar el tiempo se entregan a la cabriola. Ésta es la primera consecuencia que sobreviene cuando en el mundo deja de mandar alguien: que los demás, al rebelarse, se quedan sin tarea, sin programa de vida [...] Los mandamientos europeos han perdido vigencia sin que otros se vislumbren el horizonte. Europa –se dice- deja de mandar, y no se ve quién pueda sustituirla. Por Europa se entiende, ante todo y propiamente, la trinidad Francia, Inglaterra, Alemania. En la región del globo que ellas ocupan ha madurado el módulo de la existencia humana conforme al cual ha sido organizado el mundo. Si, como ahora se dice, esos tres pueblos están en decadencia y su programa de vida ha perdido validez, no es extraño que el mundo se desmoralice. Y ésta es la pura verdad. Todo el mundo – naciones, individuos- está desmoralizado”<sup>792</sup>.

En el Prólogo de 1922 ya hacía notar Ortega que Europa ha dejado de desear. Ya no intenta ni le importa qué lugar ocupar en el tránsito de la historia. Como ha perdido el apetito ante el porvenir, no tiene capacidad de anticipar propuestas y soluciones para afrontar ese elemento sin el cual la vida no puede manifestarse: los problemas. Si la vida es, por definición, problemática, se requieren soluciones, en forma de quehaceres, para resolverla. Esta falta de resolución proviene de un cansancio y decaimiento moral. Europa y el europeo se han quedado sin moral, sin la fuerza e ímpetu de afrontar la vida en sus diferentes dimensiones. Se da toda una actitud contraria a la vida. Por ello Europa sólo puede salvarse si opta por la razón histórica que es amorosa y cordial desde

---

<sup>790</sup> “Prólogo para franceses”, *OCT05*, IV, pág: 352.

<sup>791</sup> *La rebelión de las masas*, *OCT05*, IV, págs: 460-461.

<sup>792</sup> *Ibid.*, págs: 461-462.

su raíz. Y lo es porque la vida “*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 inexorable, inscrita en nuestra existencia*”<sup>793</sup>. La vida es dedicación y responsabilidad hacia lo otro y los otros. Una vida sólo es comprensible ante la aceptación de los retos que se ofrecen a diario. En cambio, es el egoísmo el síntoma que se opone a todo lo que la vida es<sup>794</sup>. La vida para sentirse plena requiere de la donación<sup>795</sup>. Su naturaleza es cordial, puesto que el altruismo es lo que la constituye<sup>796</sup>. Ortega eleva el egoísmo como el mayor síntoma de decadencia en Europa y Occidente porque atenta contra lo que la vida es en sí misma. Así pues, la razón histórica que es la encargada de dar razón de la vida por ser la realidad radical, se muestra como razón cordial abierta a las necesidades humanas que la razón físico-matemática no puede cubrir. Pero ¿cómo hallar una salida ante esta crisis occidental? Ortega la encuentra y va a ser su último proyecto en el que va a trabajar hasta los últimos días de su vida en cursos y conferencias:

“Quien evite caer en la consecuencia pesimista de que nadie va a mandar y, que, por tanto, el mundo histórico vuelve al caos, tiene que retroceder al punto de partida y preguntarse en serio: ¿Es tan cierto como se dice que Europa esté en decadencia? ¿No será esta aparente decadencia la crisis bienhechora que permita a Europa ser literalmente Europa? La evidente decadencia de las *naciones* europeas, ¿no era *a priori* necesaria si algún día habían de ser posible los Estados Unidos de Europa, la pluralidad europea sustituida por su formal unidad?”<sup>797</sup>.

Los Estados Unidos de Europa es un proyecto de civilización y pluralidad. Una salida a la decadencia europea. No estamos ante un proyecto ideal y utópico. Todo lo contrario:

---

<sup>793</sup> Ibid., pág: 466.

<sup>794</sup> “El egoísmo es laberíntico. Se comprende. Vivir es ir disparado hacia algo, es caminar hacia una meta. La meta no es mi caminar, no es mi vida; es algo a que supongo ésta y que por lo mismo está fuera de ella, más allá. Si me resuelvo a andar sólo por dentro de mi vida, egoístamente, no avanzo, no voy a ninguna parte; doy vueltas y revueltas en un mismo lugar. Esto es el laberinto, un camino que no lleva a nada, que se pierde en sí mismo, de puro no ser más que caminar por dentro de sí”, *ibid.*, pág: 466.

<sup>795</sup> “Este pie forzado es la circunstancia. Se vive siempre en una circunstancia única e ineludible. Ella es quien nos marca con un ideal perfil lo que hay que hacer. Esto he procurado yo en mi labor. He aceptado la circunstancia de mi nación y de mi tiempo”, “Para el ‘Archivo de la palabra’”, *OCT06*, V, pág: 86.

<sup>796</sup> Recordemos aquello que expresa en *El tema de nuestro tiempo*: “La vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro”, *OCT05*, III, pág: 601.

<sup>797</sup> *La rebelión de las masas*, *OCT05*, IV, pág: 464.

“No es, pues, debilidad ante las sollicitaciones de la fantasía ni propensión a un idealismo que detesto, y contra el cual he combatido toda mi vida, lo que me lleva a pensar así. Ha sido el realismo histórico quien me ha enseñado a ver que la unidad de Europa como sociedad no es un ideal, sino un hecho de muy vieja cotidianidad”<sup>798</sup>.

Un hecho para garantizar aquello que define propiamente la identidad europea: la pluralidad. Ésta tiene que posibilitar la colaboración y el trabajo por intereses comunes. Ir más allá de los propios intereses propios para situarlos en un espacio mayor de entendimiento. Frente al provincianismo de cada nación, se requiere la construcción de una Europa que sepa situarse ante el mundo y sus problemas. Son tan complejos que las realidades nacionales se han quedado obsoletas. Esto no significa que las naciones dejen de tener su peso e importancia histórica, política y social. Sin embargo, la lógica del mundo actual requiere de una unión de fuerzas, intereses y perspectivas para la complejidad de los problemas. Es más necesaria que nunca una responsabilidad ante las circunstancias vividas más allá del marco nacional<sup>799</sup>. Para ello se necesita una Europa con una nueva estructura que actualiza y refuerza su sello de identidad más propia que le hace ser lo que es:

“ [...] el equilibrio o balanza de poderes es una realidad que consiste esencialmente en la existencia de una pluralidad. Si esta pluralidad se pierde, aquella unidad dinámica se desvanecerá. Europa es, en efecto, enjambre: muchas abejas y un solo vuelo [...] la libertad y el pluralismo son dos cosas recíprocas y cómo ambas constituyen la permanente entraña de Europa”<sup>800</sup>.

Estamos ante una noción de Europa que nos conduce a la concordia. La voluntad de vivir juntos a pesar de las diferencias se convierte en un criterio básico para edificar la estabilidad social. Ortega lo califica de *synoikismos* que es “*acuerdo de irse a vivir*

---

<sup>798</sup> “Prólogo para franceses”, *OCT05*, IV, pág: 355.

<sup>799</sup> “Por vez primera, al tropezar el europeo en sus proyectos económicos, políticos, intelectuales, con los límites de su nación, siente que aquellos –es decir, sus posibilidades de vida, su estilo vital- son inconmensurables con el tamaño del cuerpo colectivo e está encerrado. Y entonces ha descubierto que ser inglés, francés o alemán es ser provinciano. Se ha encontrado, pues, con que es ‘menos’ que antes, porque antes el inglés, el francés o el alemán creían, cada cual por sí, que eran el universo. Éste es, me parece, el auténtico origen de esa impresión de decadencia que aqueja al europeo”, *La rebelión de las masas*, *OCT05*, IV, pág: 470.

<sup>800</sup> “Prólogo para franceses”, *OCT05*, IV, pág: 356 y 358. Más adelante añadirá respecto a la idea de la pluralidad como la entraña más profunda que define a Europa: “Es insensato poner la vida europea a una sola carta, a un solo tipo de hombre, a una idéntica situación. Evitar esto ha sido el secreto acierto de Europa hasta el día, y la conciencia de ese secreto es la que, clara o balbuciente, ha movido siempre los labios del perenne liberalismo europeo. En esa conciencia se reconoce a sí misma como valor positivo, como bien y no como mal, la pluralidad continental. Me importaba aclarar esto para que no se tergiversase la idea de una superación europea que este volumen postula”, *ibid.*, pág: 362.

*juntos*”<sup>801</sup>. La convivencia se vuelve, por tanto, en aquello que diferenciará al proyecto europeo<sup>802</sup>. Europa es sinónimo de civilización. El único camino para situarse en contra de la barbarie. Pensemos que Europa se iba a desangrar por los cuatro costados y que su insistencia a favor de la convivencia adquiere más valor todavía. Civilización es voluntad de convivir por encima de la violencia y el enfrentamiento. Por ello “*se es incivil y bárbaro en la medida que no se cuente con los demás. La barbarie es tendencia a la disociación. Y así todas las épocas bárbaras han sido tiempos de desparramiento humano, pululación de mínimos grupos separados y hostiles*”<sup>803</sup>. ¿No es la Europa del siglo XX una historia de barbarie? Ortega se sitúa como uno de los pensadores más críticos con los movimientos totalitarios. Su obra ética, política y sociológica constituye un aviso frente al peligro y el cáncer de toda democracia y convivencia. Clama contra la barbarie que le aleja de la cultura y la civilización europea. A partir de aquí es mucho más factible y sencillo “*la búsqueda de la universalidad, de la cultura y del hombre en plenitud*”<sup>804</sup>. Estamos ante un pensamiento que “*se sitúa en la historia cultural con el propósito de guiar y orientar la historia práctica. Desde este punto de vista, la visión de Ortega es recuperable para la actualidad*”<sup>805</sup>. *La rebelión de las masas*, y más tarde *Meditación sobre Europa* (1949), formula la idea de la unificación europea como vertebración del continente y como alternativa liberal frente a los totalitarismos<sup>806</sup>. De ahí su actualidad y vigencia. Los peligros que describió son los nuestros. Expresados de forma distinta. Pero en el fondo sus desafío y peligros son los nuestros. Sus advertencias se han asentado y están a la vista de todos. Su noción de Europa es producto de la razón histórica acorde con la necesidad humana de la cordialidad y la convivencia desde la diferencias que son susceptibles de integración y comprensión:

“Europa se le revela ahora a Ortega como la encarnación histórica –razón vital hecha razón histórica al través del a propia historia europea- del fenómeno de la integración.

---

<sup>801</sup> *La rebelión de las masas*, OCT05, IV, pág: 473.

<sup>802</sup> HERRERO, J.; “Europa: punto de vista y razón convivencial”: *Arbor*, 376 (1977), pág: 84.

<sup>803</sup> *La rebelión de las masas*, OCT05, IV, pág: 420.

<sup>804</sup> ZEA, L.; “Ortega, filosofía desde la barbarie”: *Cuadernos americanos*, 44 (1985), pág: 57. Gonzalo Navajas afirma algo similar: “Para Ortega, Europa equivale a la universalidad, orden y una temporalidad orientada hacia el futuro”, “Ortega y Gasset y la nueva Europa”: *Letras peninsulares*, 2000-2001, pág: 697.

<sup>805</sup> *Ibid.*, pág: 698.

<sup>806</sup> Cfr. BENEYTO, J.M.; “José Ortega y Gasset: la integración europea como proyecto nacional” en *Tragedia y razón: Europa en el pensamiento español del siglo XX*, Taurus, Madrid, 1999.

El aporte de la razón vital a Europa significa también que Europa puede ahora redescubrirse a sí misma como una permanente dinámica de integración: de integración de la vida en la razón y la razón en la historia; de integración de la dualidad en la unidad, y de la unidad en la pluralidad. Aquella capacidad iluminadora del concepto, aquella luz, que en las *Meditaciones del Quijote* caía sobre las cosas dotándoles de infinitas coloraciones y, a la vez, de una unidad, es ahora la gran oportunidad de Europa. Integración, unidad en la diversidad, multiplicidad y diferenciación como formas esenciales de una realidad permanentemente dinámica, proyectiva y abierta hacia el futuro y el exterior: es así como verá a Europa Ortega en *La rebelión de las masas*. Como la alternativa de la razón vital y de la razón histórica al gran desafío del *hombre-masa*<sup>807</sup>.

Ya que la noción de Europa es una manifestación más de la razón histórica y cordial, no puede aceptar que elementos como la sangre, la procedencia, la lengua u otros factores que se presentan como exclusivos se conviertan en los criterios de la identidad europea. Los totalitarismos hacen uso de ellos. Por esta razón Ortega acude a la función del Estado que implica toda superación ante factores naturales. Éstos poco tienen que ver con cuestiones biológicas, sino que son aquellos que no han pasado por el tamiz de la civilización. El Estado “*comienza cuando el hombre se afana por evadirse de la sociedad nativa dentro de la cual la sangre lo ha inscrito. Y quien dice la sangre, dice también cualquier otros principio natural, por ejemplo, el idioma. Originariamente, el Estado consiste en la mezcla de sangres y lenguas. Es superación de toda sociedad natural. Es mestizo y plurilingüe*”<sup>808</sup>. Todo principio estatal es convivencia y estabilidad constituida desde la diferencia y la diversidad. Por el contrario, la Europa de los años 30 iba dirigida al colapso. Muchas naciones se encerraron en sí mismas con las consecuencias que todos conocemos. Por ello en esos años habla mostrar una firme voluntad para crear unas formas de trato que lleven a los pueblos europeos a la colaboración y al entendimiento mutuo. Se ha avanzado mucho en la ciencia y en tecnología, pero el trato con el prójimo está absoleto<sup>809</sup>. Las naciones europeas son una buena muestra de ello. “Epílogo para ingleses” se convierte en una radiografía exacta de la postura y posición de las partes que componen el todo que es Europa ante la nueva estructura del mundo:

---

<sup>807</sup> Ibid., págs: 155-156.

<sup>808</sup> *La rebelión de las masas*, OCT05, IV, pág: 474.

<sup>809</sup> “El hombre contemporáneo, demasiado entretenido con el manejo de objetos y artefactos, perdió casi por entero la cultura de humanidades y no tiene la menos técnica para el trato y absorción del prójimo”, “Balada de los barrios distantes”, OCT09, IX, pág: 227.



“Sostengo, pues, que la nueva estructura del mundo convierte los movimientos de la opinión de un país sobre lo que pasa en otro –movimientos que antes eran casi inocuos– en auténticas incursiones. Esta bastaría a explicar por qué, cuando las naciones europeas parecían más próximas a una superior unificación, han comenzado repentinamente a cerrarse hacia dentro de sí mismas, a hermetizar sus existencias, las unas frente a las otras, y a convertirse las fronteras en escafandras aisladoras [...] aquí reclamamos una nueva técnica de trato entre los pueblos”<sup>810</sup>.

Insiste constantemente las ideas de que ha ido desarrollando esos años. Europa nunca se ha presentado como un espacio con fronteras absolutas. Todo lo contrario. La cuestión es que en la Europa de los años 30 las fronteras se han convertido en un dique de contención al diálogo y al encuentro. Tanto que Europa se halla en un estado de guerra a causa de este hermetismo irrespirable<sup>811</sup>. Esto es ir en contra de su esencia<sup>812</sup>. Creo que podemos hallar en Ortega un pensamiento sobre la hospitalidad y la importancia de la condición de extranjero. La razón histórica y cordial nos lleva hacia allí:

“Quisiera hoy prolongar mi conducta la tradición de una virtud que unánimemente reconocían ya a los españoles los antiguos griegos y romanos: la hospitalidad. Ahora bien, en la presente circunstancia el mejor rito hospitalario me parece consistir en que al llegar el extranjero a mi casa yo abandone ésta y me haga un poco extranjero”<sup>813</sup>.

La presente circunstancia a la que alude es 1935. A pesar del conflicto pre-civil apuesta por el entendimiento y por la necesidad de situarse bajo la fuerza y la salud de un proyecto común que acepte las diferencias y las alimente sin perder una visión de conjunto que nos da el todo. La vida es un ir constante al extranjero, fuera de sí, “*lo que verdaderamente tenemos que hacer, no está en nuestra mano*”<sup>814</sup> para encontrarse y realizar aquello que somos.

---

<sup>810</sup> “Epílogo para ingleses”, *OCT05*, IV, pág: 526.

<sup>811</sup> “Mientras, hace treinta años, las fronteras eran para el viajero poco más que coluros imaginarios, todos hemos visto cómo se iban rápidamente endureciendo, convirtiéndose en materia córnea, que anulaba la porosidad de las naciones y las hacía herméticas. La pura verdad es que, desde hace años, Europa se halla en estado de guerra, en un estado de guerra sustancialmente más radical que en todo su pasado”, *ibid.*, pág: 522.

<sup>812</sup> “Europa una profunda realidad histórica y cultural, que en gran medida provienen de una literatura cuyas lenguas son nacionales, pero cuyas formas y motivos trascienden sutilmente las fronteras de las mismas”, LASAGA, J.; “Introducción. Encuentro en Versalles Carl J. Burckhardt y Ortega”: *Revista de Estudios Orteguianos*, 14/15 (2007), pág: 259.

<sup>813</sup> *Misión del bibliotecario*, *OCT06*, V, pág: 348.

<sup>814</sup> *Ibid.*, pág: 350.

Europa es el espacio social y político de la razón histórica, un referente para toda civilización y reconocimiento del otro. No estamos ante un espacio geográfico. Estamos ante algo más. Aquí Derrida se sitúa en el mismo plano que Ortega, ya que “*representa un cabo para la civilización mundial y la cultura humana en general. Europa se diferencia consigo, con el sí mismo que se guarda y se concentra en su propio diferencia, en su diferencia con respecto a los otros*”<sup>815</sup>. Europa tiene que instituirse y comprenderse desde una razón abierta a las verdaderas cuestiones que giran en torno a la condición humana y combatir a aquellos que se oponen al recogimiento mismo del pensar y la interioridad: los demagogos de la alteración<sup>816</sup>. Por el contrario, Europa apunta a algo bien diferente que Ortega completará y desarrollará de forma curiosa en su idea de traducción y en los textos sobre Europa y la razón histórica de los años 40.

#### **- La traducción en Ortega: modelo ético y de integración**

*Miseria y esplendor de la traducción* es un texto de 1937. A caballo entre “Prólogo para franceses” y “Epílogo para ingleses”. Aborda la traducción de forma muy orteguiana, muy *a su manera*. El escrito es un debate en forma de diálogo ficticio entre el filósofo, que es Ortega, y varios lingüistas y filólogos. En principio, el planteamiento del pensador español es el clásico: toda traducción tiene, desde su comienzo hasta su finalización, un carácter ineludiblemente utópico, de ahí su miseria:

“¿No es traducir, sin remedio, un afán utópico? Verdad es que cada día me acuesto más a la opinión de que todo lo que el hombre hace es utópico. Se ocupa en conocer sin conseguir conocer plenamente nada. Cuando hace justicia acaba indefectiblemente haciendo alguna bellaquería. Cree que ama y luego advierte que se quedó con la promesa de hacerlo. No se entiendan estas palabras en un sentido de sátira moral, como si yo censurase a mis colegas de especie porque no hacen lo que pretenden. Mi intención es, precisamente, lo contrario: en vez de inculparles por su fracaso quiero sugerir que ninguna de esas cosas se puede hacer, que son de suyo imposibles, que se quedan en mera pretensión, vano proyecto y además inválido [...] El destino –el privilegio y el honor– del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura

---

<sup>815</sup> DERRIDA, J.; *El otro cabo*, Serbal, Barcelona, 1992, pág: 17. Trad. Patricio Peñalver.

<sup>816</sup> “Los demagogos, empresarios de la alteración que ya han hecho morir a varias civilizaciones, hostigan a los hombres para que no reflexionen, procuran mantenerlos hacinados en muchedumbres para que no puedan reconstruir su persona donde únicamente se reconstruye, que es en la soledad. Denigran el servicio a la verdad y nos proponen en su lugar: mitos”, *Ensimismamiento y alteración*, OCT06, V, pág. 546.

pretensión, viviente utopía. Parte siempre hacia el fracaso, y antes de entrar en la pelea lleva ya herida la sien”<sup>817</sup>.

La traducción es utópica porque las palabras y los vocablos de una lengua no tienen la correspondencia y el significado exacto ni semántico en otras lenguas. No se puede reproducir de forma perfecta un texto. Se darán variaciones e interpretaciones de aquel que traduce. Este es el motivo por el que afirma que la traducción es, como en la inmensa mayoría de menesteres humanos, una cuestión utópica, dado que no se consigue el objetivo exacto. Por ello, a juicio de Nicole Delbecque, en Ortega se dan dos principios: en primer lugar, el proverbio italiano *traduttore traditore*, que no existe traducción alguna sin una cierta traición; en segundo lugar, el consejo ciceroniano *verbum pro verbo*, toda traducción literal tiene mucho de servil<sup>818</sup>. Así pues, en toda traducción hay una pérdida y no puede ser el reflejo de lo expresado en la lengua de origen. Asume la tradición alemana a partir de *Sobre los diferentes modos de traducir* de Schleiermacher<sup>819</sup> para responder a la siguiente cuestión: ¿cuál es el método más razonable para llegar a una traducción satisfactoria? Caben dos movimientos:

“ [...] o se trae el autor al lenguaje del lector o se lleva al lector al lenguaje del autor. En el primer caso, traducimos en un sentido impropio de la palabra: hacemos, en rigor, una imitación o paráfrasis del texto original. Sólo cuando arrancamos al lector de sus hábitos lingüísticos y le obligamos a moverse dentro de los del autor, hay propiamente traducción. Hasta ahora casi no se han hecho más que pseudotraducciones”<sup>820</sup>.

En toda traducción debe abandonarse la propia lengua para desembocar en la ajena. Aquí se sitúan las consecuencias éticas de la traducción. Esta es una aproximación a la obra del autor original. Sin embargo, puede parecer una tesis discutible si pensamos que la finalidad de la traducción se centra en lo contrario: la lectura de un texto en una lengua que no se domina. Cree que a la hora de plantear el estilo y la forma no debe mostrar florituras literarias, apareciendo abundantes notas y

---

<sup>817</sup> *Miseria y esplendor de la traducción*, OCT06, V, págs: 707-708.

<sup>818</sup> DELBECQUE, N.; “Traducir: el eterno dilema entre fidelidad reproductora y libertad creadora. De José Ortega y Gasset a Octavio Paz”: *Review of Applied Linguistics*, 97-98 (1992), págs: 71-72.

<sup>819</sup> Alberto Ballesteros cree que Ortega no aporta nada al tema de la traducción porque copia de forma literal la tradición germana, cfr. “Utopía individual y esplendor social o la diletancia como filosofía de la traducción en Ortega y Gasset”: *Notas y Estudios Filológicos*, 11 (1996), pág: 51.

<sup>820</sup> *Miseria y esplendor de la traducción*, OCT06, V, pág: 721.

paréntesis para facilitar la comprensión del texto<sup>821</sup>. Pero ha habido críticas al texto orteguiano, ya que no plantea ninguna novedad en torno a la cuestión planteada. La mayor parte del texto orteguiano no habla de la traducción, tan sólo le dedica un 35 % de lo escrito y expuesto. En segundo lugar, el artículo dedicado a la traducción está publicado en un periódico, hecho que denota su escasa profundidad académica. Además, y es la tercera crítica, no dice nada original puesto que hereda la distinción de Schleirmacher, Goethe, Humboldt y Rosenszweig. Finalmente, Ortega no era traductor y, por tanto, no sabía de qué hablaba<sup>822</sup>. En cambio, estas críticas refuerzan la necesidad de mostrar el verdadero alcance y significado de la traducción en el pensador español.

No aporta nada a la cuestión de cómo traducir, bien, de acuerdo, pero el texto lo que muestra es otra cuestión: las implicaciones que tiene el hecho de toda traducción. Implica adentrarse en un mundo nuevo, dentro de perspectivas diferentes a la de uno mismo. La traducción va a representar el viaje, la transmigración hacia el otro. Es un elemento más que configura la visión orteguiana de Europa. Hay que acudir al texto para entenderlo. Es curioso como al principio Ortega crea un diálogo para discutir el problema a partir de una expresión sorprendente, *espíritu de abencerraje*, que adelanta la idiosincrasia de la traducción:

“Y yo, a mi vez, entreveo que es usted una especie de último abencerraje, último superviviente de una fauna desaparecida, puesto que es usted capaz, frente a otro hombre, de creer que es el otro y no usted quien tiene razón. En efecto: el asunto de la traducción, a poco que lo persigamos, nos lleva hasta los arcanos más recónditos del maravilloso fenómeno que es el habla”<sup>823</sup>.

El espíritu de abencerraje es la disposición y el convencimiento que es el otro y no uno mismo quien puede tener razón. La acepción abencerraje en cualquier diccionario remite a una novela anónima del siglo XVI, *Historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa*, que narra los amores contrapuestos para la época entre un joven moro y una cristiana. Muestra la posibilidad de que dos elementos contrapuestos pueden llegar a integrarse. La integración será lo que va a suponer toda traducción. combate la

---

<sup>821</sup> Ibid., pág: 724.

<sup>822</sup> BALLESTERO, A.; “Utopía individual y esplendor social o la diletancia como filosofía de la traducción en Ortega y Gasset”, págs: 50-52.

<sup>823</sup> *Miseria y esplendor de la traducción*, OCT06, V, pág: 709. Es curioso que Agustín Domingo, para exponer la hermenéutica de Gadamer, titule el libro *El arte de poder no tener razón*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1991.

dispersión y la hostilidad entre los hombres por causa de las lenguas<sup>824</sup>. La traducción posibilitará limar esas diferencias que cobran forma y cuerpo político llevando a la exclusión y a la miseria tanto ética como humana. Sin embargo, todo ejercicio de lectura y de traducción implicarán un viaje hacia otras perspectivas, hacia otros puntos de vista que completen la visión de mi propia pupila. Bajo la traducción hay toda una empresa ética, de justicia y de transformación personal. Es un acontecimiento que puede hacer virar el destino de la humanidad. Trastoca éticamente a cada persona desde la perspectiva y la presencia del otro a través de la enseñanza de las humanidades y los clásicos:

“Grecia y Roma son el único viaje absoluto en el tiempo que podemos hacer. Y este género de excursiones es lo más importante que hoy se puede intentar para la educación del hombre occidental. Dos siglos de pedagogía matemática, física y biológica, han demostrado por sus efectos que no bastan estas disciplinas para desbarbarizar al hombre. La educación fisicomatemática tiene que ser integrada por una auténtica educación histórica, la cual no consiste en saber listas de reyes y descripciones de batallas o estadísticas de precios y jornales en este u otro siglo, sino que se requiere... un viaje al extranjero, al absoluto extranjero, que es otro tiempo muy remoto y otra civilización muy distinta. Frente a las ciencias naturales tienen hoy que renacer las ‘humanidades’ [...] es vano pretender que el hombre actual, sin más que mirarse a sí mismo, se descubra como error. No hay más remedio que educar su óptica para la verdad humana, para el auténtico ‘humanismo’, haciéndole ver bien de cerca el error que fueron los otros y, sobre todo, el error que fueron los mejores. De aquí que me obsesione, desde hace muchos años, esta idea de que es preciso rehabilitar para la lectura de toda la antigüedad grecorromana –y para ello es inexcusable una gigantesca faena de traducción [...] Es preciso que el lector sepa de antemano que al leer una traducción no va a leer un libro literariamente bello, sino que va a usar un aparato bastante enojoso, pero que le va a hacer de verdad transmigrar dentro del pobre hombre Platón que hace veinticuatro siglos se esforzó a su modo por sostenerse sobre el haz de la vida”<sup>825</sup>.

Ortega está reclamando la importancia vital de la lectura y de la traducción porque pueden ayudar a las personas a ser porosas, a comprender otros mundos y perspectivas diferentes a las propias. Por esta razón quiero la cuestión de la traducción en este mismo punto. No ya en cómo debe traducirse que es una cuestión secundaria. Lo trascendental es que su idea de traducción representa todo un acontecimiento ético que

---

<sup>824</sup> “Las lenguas nos separan e incomunican, no porque sean, en cuanto lenguas, distintas, sino porque proceden de cuadros mentales diferentes, de sistemas intelectuales dispares –en última instancia-, de filosofías divergentes. No sólo hablamos de una lengua determinada, sino que pensamos deslizándonos intelectualmente por carriles preestablecidos a los cuales nos adscribe nuestro destino verbal”, *Miseria y esplendor de la traducción*, pág: 720.

<sup>825</sup> *Ibid.*, págs: 722-723.

puede afrontar el egoísmo, el hermetismo y el particularismo del europeo. Es un antídoto contra la barbarie que ha asolado gran parte del mundo durante el siglo XX. Reclama la enseñanza y la presencia de las Humanidades como la fuente de valores necesarios para poder vivir en sociedad y solucionar los problemas que emergen de la realidad socio política. Pensemos por un momento la actualidad de Ortega respecto a la presencia de las humanidades y de la filosofía en las diferentes leyes educativas desde el 78.

La traducción significa un viaje al extranjero, cuestión que invalida el sueño de la traducción perfecta. Tomás Domingo recuerda que, a partir de la obra de Ricoeur *Sur la traduction*, renunciar a una traducción literal al 100% es reconocer la diferencia entre lo extraño y lo propio. Toda idea de la traducción:

“ [...] tiene un fuerte componente ético, pues sirve de modelo a la relación intercultural. En la traducción se da la experiencia de la hospitalidad lingüística, extensible a una hospitalidad cultural que sepa lograr ese equilibrio necesario entre lo propio y lo extraño”<sup>826</sup>.

En definitiva, la traducción, con esa pretensión de viaje a lo extraño, habla de la importancia del *extranjero*, y no sólo como lo utiliza Platón en *El Sofista* como el responsable de poner en cuestión nuestras propias convicciones, sino como eje central de nuestra vida. Ortega lo expresa otra vez de forma sorprendente. Acude una metáfora de naturaleza geométrica para describir el mito del extranjero. Lo califica como la moral de la tangente:

“Yo he sido siempre muy mal geómetra porque, secretamente apasionado, cuando el teorema me propone considerar la relación entre la tangente y la curva, me distraigo del teorema y me sorprende imaginando cuál será el íntimo estremecimiento de la curva al sentir que esa tangente, que viene de vagas ultranzas, de lejanos lejos, tal vez de infinitudes, llega a ella y la toca un solo instante y en un solo punto, para seguir sin demora su vuelo de ave migratoria hacia otras ultranzas, hacia problemáticos lejos, hacia nuevas infinitudes –símbolo condensado de lo fugaz que es nuestra vida y todo en ella; nuestra vida, que conmovida, se pasa a ella misma- quiero decir que la vida se pasa la vida teniendo que decir de cosas y personas; ¡Ya vienen! ¡Ya vienen! y casi sin poder tomar aliento: Ya se van! ¡Ya se van! Es la moral de la tangente. Y heme aquí, señores,

---

<sup>826</sup> DOMINGO MORATALLA, T., “José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico”, pág: 403.

que entre las muchas cosas que ha ido uno siendo y haciendo, heme aquí ahora obligado hacer de tangente. ¿La de qué precisa curva?”<sup>827</sup>.

Estamos ante una de las citas más bellamente escritas de Ortega. Esta necesidad intelectual de encuentro y de respeto al otro, al extranjero, que tiene que constituir la identidad de Europa, la expresa mientras en España familias enteras se enfrentan y se matan. Sin hacer mención a lo que pasaba en el norte de Europa y en la Unión Soviética. Su idea de traducción es otra muestra de cómo la cordialidad y la caridad constituyen y edifican la razón histórica. Ésta nos lleva a una actitud ética precisa que implica la transformación de la justicia a partir de la implicación a la que obliga nuestra circunstancia. Por ello insiste en que la desbarbarización del hombre sólo puede darse en la capacidad de viajar y de transmigrar hacia miradas y perspectivas diferentes. En la fenomenología hermenéutica la traducción no es algo secundario. Es producto de modestia y reconocimiento de que la verdad puede estar en el Otro. Por ello, cuando Ortega nos remite a una vuelta, en forma de viaje, a los clásicos significa dos cosas: mostrar nuestro agradecimiento por todo lo que nos enseñan y reflejar, al mismo tiempo, nuestra indignancia.

Una vez llegados a este punto, se precisa mostrar una diferencia entre Heidegger y Ortega en el tema de la traducción para ver las consecuencias e implicaciones éticas y políticas que se derivan en ambos pensadores. Se dan diferencias profundas que tienen que ser señaladas. En el primero incitan a la exclusión y en el segundo a la integración.

En la entrevista que concedió Heidegger al semanario *Der Spiegel* habló en un momento de la conversación de la *intraducibilidad* tanto del griego y del latín y cómo los intentos de traducir ambas lenguas al latín ha sido una de las causas de la crisis de la filosofía porque ha llevado a una confusión radical de términos claves de la historia del

---

<sup>827</sup> *Brindis en la Institución Cultural de Buenos española de Buenos Aires, OCT06, V, págs: 442-443.* Comentando a Hegel, expresa algo similar: “La mayor porción de mi vida individual consiste en encontrar frente a mí otras vidas individuales que tangentean, hieren o traspasan por diferentes puntos la mía; aquéllas. Ahora bien: encontrar ante sí otra vida, no es lo mismo que hallar un mineral. Éste queda incluido, incrustado en mi vida como mero contenido de ella. Pero otra vida humana ante mí no es sin más incluíble en la mía, sino que mi relación con ella implica su independencia de mí y la consiguiente reacción de ella sobre mi acción. No hay, pues, inclusión, sino convivencia. Es decir, que mi vida pasa a ser trozo de un todo más real que ella si la tomo aislada, como suele hacer el psicólogo. En el convivir se completa el vivir del individuo; por tanto, se le toma en su verdad y no abstraído, separado. Pero al tomar el vivir como un convivir, adopto un punto de vista que trasciende la perspectiva de la vida individual, donde todo está referido a mí en la esfera inmanente que es para mí mi vida”, *La filosofía de la historia de Hegel y la historiología, OCT06, V, pág: 245.*

pensamiento. Heidegger negando la posibilidad de la traducción está poniendo en duda el puente entre las diferencias que posibilitan la pluralidad del mundo<sup>828</sup>. Por el contrario, Ortega calificará la tarea de la traducción como utópica, pero totalmente necesaria y humana. La traducción es un síntoma de liberación de las diferencias que se convierten, casi siempre, en hostilidad. Es una prueba de apertura en el que las diferencias impuestas por las lógicas nacionales se dejan de lado y sin fuerza operativa.

La diferencia entre ambos se ve de forma nítida en 1951 en la ciudad alemana de Darmstadt en la que se realizan un ciclo de conferencias bajo el siguiente título: *Hombre y espacio*. Heidegger presenta una ponencia titulada “Bauen, Wohnen, Denken” (Edificar, morar, pensar), y Ortega la ya famosa ponencia “El mito allende a la técnica”. El autor de *Ser y tiempo* defiende un Wohnen, una forma de *habitar* el hombre en el mundo como un *habitar nacional existenciarío*. Las consecuencias de tal afirmación son directas: un pueblo vive destinado a una sola tierra y un único paisaje. Aquí podemos establecer una analogía y un diálogo entre ambos pensadores desde la cuestión la traducción y la técnica de cómo habita el hombre la tierra y así poder responder al reto heideggeriano. En Ortega el hombre no tiene un hábitat determinado y fijo. Por ello habita toda la Tierra. Tiene que hacérselo, crearlo por sí mismo a través de la capacidad de la fantasía<sup>829</sup>. Esta necesidad de crearse aquello que tiene en rededor le viene dado por su condición de animal enfermo e inadaptado. El hombre no tiene una naturaleza determinada, no está adscrito a ningún ser fijo, a ninguna tierra fija. No tiene naturaleza, tiene historia. En otras palabras, no puede tener una nacionalidad definitiva y para siempre. Así pues, el hombre como ser técnico y al no poseer un espacio determinado le obliga a vivir en todos los lugares del mundo. Es, de raíz, *cosmopolita*, por lo que su morar y su habitar son una construcción, un *Bauen*<sup>830</sup>.

La traducción es un técnica y una construcción. Difícil, sí, casi utópica, también, pero fundamental y necesaria porque puede limar asperezas y diferencias. Representa la educación y la pedagogía desde aquello que nos separa para, más tarde, integrarlo.

---

<sup>828</sup> QUESADA, J.; “Hermenéutica, lenguaje y política: Nietzsche, Heidegger y Ortega”: *Logos*, 2 (2000), pág: 87.

<sup>829</sup> Cfr. *El mito del hombre allende a la técnica*, OCT06, VI, págs: 812-815.

<sup>830</sup> QUESADA, J., “Hermenéutica, lenguaje y política: Nietzsche, Heidegger y Ortega”, págs: 88-89.



Estamos en Ortega, con la traducción, ante un idea de Europa entendida desde la inclusión. El hombre como ser técnico y la noción de traducción es un claro tirón de orejas a Heidegger, ya que el hombre como animal inadaptado nos lleva a un cosmopolitismo que integra y hace salvable las diferencias. No es extraño que Ortega aduzca que el que traduce, como el que se adentra en el cosmos de la lectura, descansa “*un poco de sí mismo y le divierte encontrarse un rato siendo otro*”<sup>831</sup>. Ese ser otro lo va a trabajar a partir de dos ámbitos desde 1940: completar las bases de la razón histórica y la aplicación de dicha razón en el espacio público, político y social que coincide con su proyecto de Europa.

#### - 6.4.2. 3ª Época post-republicana (1939-1955)

##### - La razón histórica como *salvación* del hombre actual

Este período resulta clave para entender el proyecto filosófico orteguiano. Después de abandonar el país y recaer en tierras holandesas y francesas, viaja a Buenos Aires para quedarse y vivir el exilio. En septiembre y octubre de 1940 imparte unas lecciones en la Facultad de Filosofía y Letras de la capital argentina con el título *La razón histórica*. En 1944 ya en Lisboa dictará la segunda parte del curso. Junto con *La idea del principio en Leibniz*, *Origen y epílogo de la filosofía*, *El hombre y la gente* y *Una interpretación de la historia universal* tenemos las cinco referencias en las que desarrolla y trabaja su modalidad de razón. Descubre y asienta una nueva forma de acercarse a los problemas humanos que ha obviado la filosofía. Sin embargo, antes de adentrarnos en la década de los 40 y sus años finales, tenemos que presentar el momento preciso en el que es totalmente consciente de su descubrimiento y aportación a la historia del pensamiento. En 1935 viaja a Friburgo. Su hijo Miguel se aloja en casa de Husserl durante los dos primeros meses de su estancia de estudios. Ortega aprovecha para verse con el pensador alemán y le comenta “*una hipótesis radical y radicalmente*

---

<sup>831</sup> *Miseria y esplendor de la traducción*, OCT06, V, pág: 724.

nuevo”<sup>832</sup> en torno a la conciencia. No es la realidad primaria. Es una interpretación, una hipótesis, una mera suposición<sup>833</sup>.

Las consecuencias del descubrimiento que le comenta a Husserl lo va a desarrollar en el curso de 1940<sup>834</sup>. Al principio del curso se explica que una de las condiciones del hombre es perderse, sin más. La vida consiste en un no saber a qué acogerse por su carácter incompleto y en construcción. Pero este sentido de pérdida opera en el hombre moderno de forma diferente. La razón por la que ha optado la filosofía no es la más idónea para entender lo humano. Esta situación ha producido una desorientación tan radical que ya no se atisba ningún deseo por ir haciendo su vida. De repente, ya no desea. Ortega asume como dos caras de una misma moneda la crisis de la filosofía moderna, confianza absoluta en la conciencia y en las ciencias para comprender lo humano, con la crisis que afecta al hombre actual. Somos un tipo de criatura que escapa a los esquemas que se cumplen en las demás, ya que “*en lugar de naturaleza tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura. La historia es el modo de ser propio a una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por lo tanto, lo contrario de toda sustancia*”<sup>835</sup>. La inseguridad de no disponer de un guión prefijado obliga al hombre a crear y desear un proyecto, a narrar su propia vida desde un sentido preciso que sepa conjugar la circunstancia y la vocación de cada cual. Ahora bien, el hombre moderno rompe con aquello que le es más suyo. Al no desear, no desarrolla su

---

<sup>832</sup> GRACIA, J.; *José Ortega y Gasset*, pág: 507.

<sup>833</sup> Ortega lo explica en un inédito que no leyó en el curso de *El hombre y la gente* de 1949-1950: “¿Qué es entonces esa famosa conciencia de que parte y en que se fundan todas las filosofías desde Descartes hasta hoy? Ah, pues, tampoco de esto hay duda: conciencia, mente, no es en el sentido que dan a ellos esos filósofos, es decir, como realidad primaria, sino una interpretación de la realidad, una nueva teoría, por tanto –y ahora viene lo gordo–, una hipótesis y nada más. Decir [esto] a Husserl, para quien la conciencia, como para todos los idealistas, era la realidad misma y absoluta, es la insolencia a que antes me refería. Es él la primera persona que me lo ha oído: luego me lo han oído mis discípulos”, *OCT10*, X, pág: 212.

<sup>834</sup> “Lo que se discute es esto: Se discute cómo podemos calificar y denominar, de modo que no sea inadecuado, la relación primaria del hombre con las cosas [...] Conciencia es, pretende ser, aquellas realidad que se da cuenta de sí misma algo inmediato a sí mismo, que es pura reflexividad [...] Para ver este acto primario de ver es preciso, hace falta un acto mental posterior que, una vez terminado el primero, lo reproduzca o recuerde. Este nuevo pensamiento –que es el reflexivo– puede sí llamarse ‘pensamiento del pensamiento’, pero bien entendido que, este segundo pensamiento que piensa –este es, recuerda al primero–, no está más ni menos inmediato al primero, al ver, que éste, el ver, lo estaba con la realidad vista. Por tanto, no hay tal ‘inmediatez’. Sostengo, pues, que una realidad que consista en ser inmediata a sí misma –y esto es la conciencia– no existe. Que, por tanto, hay que eliminar el término *cogitatio* o *conciencia* de la filosofía fundamental. ¡Esto es escandaloso! ¡Esto es inaudito! Pues bien; esto es lo que sostengo. Conste así”, *La razón histórica*, *OCT09*, IX, págs: 510-512.

<sup>835</sup> *Pasado y porvenir para el hombre actual*, *OCT06*, VI, pág: 779.

propia libertad que le invita a crear su propia novela de su vida. Manifiesta una ingratitud con todo el pasado y la historia que lo configura:

“La grande y, a la vez, esencialísima, elementalísima averiguación que va a hacer el Occidente en los próximos años, cuando acabe de liquidar la borrachera de insensatez que agarró el siglo XVIII –y que ahora está vomitando-, es que el hombre es por encima de todo, heredero. Y que esto y no otra cosa es lo que le diferencia radicalmente del animal. Pero tener conciencia de que se es heredero es tener conciencia histórica. La falta de esa conciencia histórica, de que el hombre lo debe todo a su pasado, es la ingratitud de la flecha a que yo me refería el otro día”<sup>836</sup>.

A lo que se refería es al efecto de adoptar una razón que está alejada de la vida. No da razón de ella de forma suficiente. Si en la vida del hombre actual se encuentra en una encrucijada por su radical desorientación y falta de sentido, y la razón que ha adoptado la filosofía no se edifica desde la propia vida, estamos, pues, ante una crisis sin precedentes. Por ello Ortega se pregunta por las bases mismas de la condición humana. ¿Cómo recuperar al hombre de su desorientación que le puede llevar a su destrucción? De ahí que proponga una reforma de la filosofía a partir del concepto de razón. La solución no vendrá dada por la política<sup>837</sup>. Nuestra mirada tiene que ser más radical todavía:

“Mas es ya suficientemente claro que de esa falta de claror en tales dimensiones secundarias de la vida, como es la política, sólo se puede, de verdad, salir haciendo lo que en toda crisis humana se ha hecho, a saber, restaurar la autenticidad de la vida, rehaciendo sus bases – esto es, volviendo a empezar de nuevo la aclaración de los temas fundamentales, poniendo a punto y a la altura de la actual experiencia histórica el repertorio básico de ideas- volviendo en suma a nacer intelectualmente. En el hombre, que es siempre un heredero y tiene siempre un pasado, todo nacimiento histórico es un renacimiento. El perdimiento en la política indica y demuestra hasta qué punto padecemos algo mucho más grave: no estaríamos perdidos en ella, y el perdimiento en ella sólo es síntoma de que el hombre padece una crisis en sus creencias; y, por lo pronto, una crisis en sus creencias con respecto a sí mismo [...] De esas crisis históricas, no ha logrado nunca el hombre emerger si no es mediante una *renovatio*, un *restaurare*, una *renascentia*, un *renacimiento* –como le quieran llamar-; el cual consiste, por lo pronto en una innovación radical del repertorio de opiniones del hombre sobre el universo y sobre sí mismo, en un poner a punto y a la altura de la actual experiencia histórica el sistema de conceptos y de ideas que el hombre tiene sobre ese universo y sobre sí mismo; en suma: sobre la realidad. Y la realidad radical que habíamos encontrado, para en ella hacer pie firme, es la vida humana, la de cada cual”<sup>838</sup>.

---

<sup>836</sup> *La razón histórica*, OCT09, IX, págs: 522-523.

<sup>837</sup> En *Vieja y nueva política*, *Mirabeu y el político*, *España invertebrada* y *La rebelión de las masas* repite esta idea que traspasa toda su obra.

<sup>838</sup> *La razón histórica*, OCT09, IX, págs: 527-529.

El primer paso para acercarse al renacer del hombre pasa por aceptar que los principios de la civilización occidental hacen aguas. Ortega lo hace desde la física y la lógica. Hasta el momento, bases más que sólidas. Heisenberg y Gödel, cada uno por su lado, ponen en jaque la creencia del poder de la razón como algo ilimitado y con la capacidad de entender la realidad tal cual es<sup>839</sup>. Por ello es el momento, la hora del cambio, de un paso, de la razón pura a la razón narrativa que es razón histórica<sup>840</sup>, ya que el hombre es una realidad y un ser variable que está en constante movilidad y cambio. Dicha variación ha sido ignorada por el racionalismo. De ahí que no tenga nada que decir ante la crisis moral y de sentido que padece el hombre de hoy. A todo ello debemos añadirle que la ciencia y la técnica se han vuelto generadoras de problemas para el propio hombre. Ahora crean un tipo de problemas que sitúan al hombre en un contexto único en la historia de la humanidad<sup>841</sup>. Ortega no sólo cree que el racionalismo ilustrado hace aguas desde “*la crisis de fundamentos de la lógica sino la de los fundamentos de nuestras acciones, así como la de los principios encargados de legitimar las instituciones sociales y políticas en que tales acciones se condensan*”<sup>842</sup>.

---

<sup>839</sup> “Las dos ciencias básicas son la física y la lógica. Si algún grave accidente afecta a los dos principios de estas ciencias, es claro que afectará también a la civilización occidental. La gravedad del hecho no tomará hoy una apariencia dramática, visible a los ojos de todos. El profano, en la gota de sangre que observa el microscopio, no adivina la presencia de la grave enfermedad; sin embargo, para el que sabe hacer un diagnóstico, no cabe duda de que la situación actual de la física y de la lógica sea el síntoma de una crisis de nuestra civilización, mucho más profunda todavía que todas las catástrofes bélicas y políticas. Pues estas dos ciencias eran como la caja fuerte en la que el hombre occidental guardaba el capital-oro que le permitía afrontar la vida con confianza”, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, OCT06, VI, pág: 793. Sobre la crisis de fundamentos de las ciencias y de la inteligencia, véase *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia*. Ahí dice lo siguiente: “El Pensamiento, durante los últimos tres siglos de historia occidental, reconocía como su más depurada e intensa representación, las tres ciencias: física, matemáticas y lógica. De su solidez sustanciosa se nutría la fe en la razón, que ha sido la base latente sobre que ha vivido en toda esa época el hombre el hombre más civilizado. No es posible que en esas ciencias prototípicas se produzca la menor inseguridad sin que todo el orbe de la razón se estremezca y sienta en peligro. Pues he aquí que desde hace treinta años al extraordinario desarrollo de esas disciplinas acompaña una progresiva inquietud. El físico, el matemático, el lógico advierten que –por vez primera en la historia de estas ciencias- en los principios fundamentales de su construcción teórica se abren súbitamente simas insondables de problematismo”, OCT06, VI, pág: 6.

<sup>840</sup> *La razón histórica*, OCT09, IX, págs: 557-558.

<sup>841</sup> “Lo propio acontece con la técnica. Su prodigioso avance ha dado lugar a inventos en que el hombre, or vez primera, queda aterrado ante su propia creación. En nada como en esto aparece tan clara la situación actual del hombre, que es como si hubiera llegado al b orde de sí mismo. La técnica que fue creando y cultivando para para resolver los problemas –sobre todo, materiales- de su vida, se ha convertido ella misma, de pronto, en un angustioso problema para el hombre”, *Apuntes para una educación para el futuro*, OCT10, X, pág: 390.

<sup>842</sup> MUGUERZA, J.; *Desde la perplejidad*, F.C.E, México-Madrid, 1990, pág: 483.

La razón histórica y narrativa entendida desde el amor y la cordialidad nos invita a vivir de otra forma, más allá de las estrategias ideológicas y políticas, puesto que “incorpora una dimensión ética ineludible”<sup>843</sup>. La razón pura y abstracta se plantea desde una “desconexión con la experiencia vital del hombre”<sup>844</sup>, con su historia, con aquello que le pasa, siente y vive. Estamos ante una modalidad de razón, pues, que está arraigada en la dimensión moral del hombre. En lo que hace y proyecta en su vida, en sus anhelos y sueños. Es una razón que nos lleva a pensar nuestra existencia desde el peso de la acción. En ella las personas nos distinguimos y encontramos nuestra identidad. Por tanto la razón histórica “sólo se deja cultivar aprendiendo de los errores y acopiando el tesoro de las experiencias del hombre. En ella, comprender es también aprender a vivir”<sup>845</sup>. Este es el legado de Ortega al pensamiento español<sup>846</sup> y a la historia de la filosofía. Posibilita la integración de la razón en la historia y en lo humano. La razón al servicio de la vida. En palabras de Garagorri, la razón histórica nos adentra en una nueva noción de verdad, “la verdad encarnada”<sup>847</sup>. La vida de carne y hueso, la que vivimos a diario es multilateral. Nunca abstracta y única. La razón histórica se adentra en la única y verdadera historia, la “Historia de los hombres”<sup>848</sup>, es decir, “historia de vidas”<sup>849</sup>, concretas, cada cual con un drama y un argumento determinado. Ahora bien, la razón histórica tiene un objetivo: comprender al otro mejor que uno mismo<sup>850</sup>. Es una razón que nos lleva a la ineludible presencia del otro porque me constituye. Una razón radical del amor y la alteridad:

---

<sup>843</sup> Ibid., pág: 484.

<sup>844</sup> CEREDO, P.; “De la crisis de la razón a la razón histórica”: VV. AA., *Historia, literatura, pensamiento*, vol. I (1990), pág: 309. Conviene resaltar que Ortega aparece como un crítico de la razón pura en su tipo físico-matemático. Pero no podemos perder de vista que bebe de forma directa de aquello que critica como es el caso de Kant. Jesús Conill insiste en la influencia, y con toda razón, del pensador alemán para entender a Ortega y su proyecto: “[...] desde la perspectiva orteguiana, en las entrañas de la razón pura práctica cabe encontrar, si bien se mira o se sabe escrudñar, la razón vital. Esta línea de pensamiento que propugna Ortega y Gasset y que impulsa a descubrir la razón vital ya en las entrañas de la razón pura se fue incubando, como tendencia interpretativa incluso del concepto de lo transcendental, en alguno círculo neokantianos y diltheyanos”, “La cuestión de la transcendentalidad (y sus transformaciones)”: *Bibliotheca Salmanticensis*, 274 (2005), pág: 42.

<sup>845</sup> Ibid., pág: 343.

<sup>846</sup> Cfr. ORRINGER, N.; “El legado de Ortega al pensamiento español (1939-1987)”: *Siglo XX*, 6 (1988/89), pp. 30-40.

<sup>847</sup> GARAGORRI, P.; “Ni relativismo ni absolutismo. En torno al concepto de razón histórica”: *Letras de Deusto*, 26 (1983), pág: 209.

<sup>848</sup> Velázquez, *OCT06*, VI, pág: 619.

<sup>849</sup> Ibid., pág: 726.

<sup>850</sup> “[...] la historia sólo es lo que tiene que ser cuando consigue entender a un hombre de otro tiempo mejor que ñel mismo se ha entendido. En rigor, la historia no se propone más que entender al antepasado como él mismo se entendió, pero resulta que no puede lograr esto si no descubre los últimos supuestos

“Nuestra vida es el intérprete universal. Y la historia en cuanto disciplina intelectual es el esfuerzo metódico para hacer de todo otro ser humano un *alter ego*, donde ambos términos –el ego y el alter- han de tomarse en plena eficacia. Esto es lo contradictorio y por eso constituye un problema para la razón [...] El yo nace después que el tú frente a él, como culatazo que nos da el terrible descubrimiento del tú, del prójimo como tal, del que tiene la insolencia de ser el otro [...] Es el título de una gran faena siempre problemática, que se llama: comprensión del prójimo [...] el prójimo, el tú es el otro, pero no se me presenta como teniendo que ser irremisiblemente otro: pienso siempre que, en principio, podía ser yo. La amistad, el amor viven de esa creencia y de esa esperanza: son las formas extremas de la asimilación entre el tú y el yo”<sup>851</sup>.

Concibe la razón histórica como un ejercicio de acercamiento a los otros. La década de los 40 es una plasmación de este objetivo. Aplicar esta nueva forma de entender la razón a pintores, filósofos, científicos, disciplinas... Pero no estamos ante una mera técnica en el conocimiento del pasado. Estamos ante algo más. Es una radiografía de la ideosincrasia de la vida humana. La corriente y moliente, ya que “*es la única capaz de entender las realidades humanas, porque la contextura de estas es ser históricas, es historicidad*”<sup>852</sup>. La necesitamos para comprendernos y vivir mejor. Es la razón que puede aportar esperanza ante la desorientación actual.

#### **- Dimensión amorosa, deportiva y jovial de la razón histórica**

Reconoce lo que somos y necesitamos, tanto a nivel personal, institucional y social. Todo aquello que parece “*opaco para la ‘razón pura’ se hace transparente ante una razón narrativa, que es la ‘razón histórica’*”<sup>853</sup>. Y transparente en la vida del hombre es todo lo que rodea al amor, la sentimentalidad o el ámbito del corazón. No es un añadido más. Es una cuestión que implica la misión y el papel que queremos jugar en el teatro de la vida. Hay diferentes modos. Desde la vía sentiental y amorosa, nos conduce a un sentido deportivo y jovial como de entrega y donación que combatirá la desazón universal que padecemos:

---

desde los cuales el antepasado vivió y en que, de puro serle evidentes, no podía reparar. Por tanto, para entenderlo como él se entendió, no hay más remedio que entenderlo mejor”, *ibid.*, pág: 613.

<sup>851</sup> *Prólogo a la Historia de la filosofía de Émile Bhéhier*, OCT06, VI, págs: 142-144.

<sup>852</sup> *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, OCT09, IX, pág: 1266. A continuación, expresa la importancia de la razón histórica frente a otras razones: “[...] la razón histórica es la base, fundamento y supuesto de la razón física, matemática y lógica, que son no más que particularizaciones, especificaciones y abstracciones deficientes de aquella”, *ibid*, pág: 1266.

<sup>853</sup> *Del Imperio romano*, OCT06, VI, pág: 131.

“Para descubrir la faz verídica de las cosas necesitamos, ante todo, regular nuestro punto de vista sentimental. Yo diría que toda realidad, y especialmente la realidad de las personas, presenta siempre dos vertientes: una favorable y la otra adversa [...] Depende, pues, la faz que el mundo tome a nuestra vista de la electricidad sentimental con que llevemos cargado el corazón: ¿es positiva o afirmativa?, pues dondequiera saltarán a nuestros ojos las gracias y excelencias que recaman el orbe [...] Para ser justos con el prójimo, tenemos que identificarnos transitoriamente con él, mirando sus actos desde dentro de su conciencia, que es el manantial de ellos [...] Declaro que no conozco otro rasgo más certero para distinguir un hombre moral de un hombre frívolo que el ser capaz o no de dar su vida por algo. Ese esfuerzo, en que el hombre se torna a sí mismo en peso todo entero y se apresta a lanzar su existencia allende a la muerte es lo que de un hombre hace un héroe. Esta vida que hace entrega de sí misma, que se supera y vence a sí misma, es el sacrificio –incompatible con el egoísmo [...] El hombre animoso está dispuesto a dar su vida por algo. Más ¿por qué algo? ¡Paradójica naturaleza la nuestra! El hombre está dispuesto a derramar su vida precisamente por algo que sea capaz de llenarla [...] para vivir con plenitud necesitamos un algo encantador y perfecto que llene exactamente el hueco de nuestro corazón. Cuando nos parece haberlo hallado, nuestro ser se siente tan irremediamente atraído por él, como la piedra por el centro de la tierra y la flecha por el blanco a que aspira [...] Bajo tal metáfora pierde la Ética el cariz pedantesco que en nuestro tiempo ha tomado, y parece convertirse en un noble disciplina deepportiva, que puede resumir sus imperativos así: ¡Hombres, sed buenos arqueros!”<sup>854</sup>.

Aquí tenemos toda una visión de la vida que nos aleja de todo derrotismo y pesimismo. Estamos ante una visión antropológica deportiva y vital que asume la importancia de tener una dedicación orientada a la felicidad. Si se cumple, podemos darnos al otro en cuerpo y alma. Vocación, coherencia con mi ser, felicidad, deportividad y jovialidad van de la mano. Pero van de la mano porque la vida para ser auténtica tiene que ser divertida. Precisamente *“divertirse es apartarse provisionalmente de lo que solíamos ser, cambiar durante algún tiempo nuestra personalidad efectiva por otra en apariencia arbitraria, intentar evadirnos en un momento de nuestro mundo a otros que no son el nuestro”*<sup>855</sup>. Traza una diferencia entre las *actividades trabajosas* que son entendidas desde los resultados y las *ocupaciones vocacionales* en tanto los beneficios como los resultados no cuentan. En esta distinción se sitúa la felicidad del hombre. Detras de toda felicidad, se palpa alegría y jovialidad<sup>856</sup>. Así pues, para amar y darse a una causa o a una persona, el hombre

---

<sup>854</sup> *Introducción a un ‘Don Juan’*, OCT06, VI, págs: 196-198. Conviene comentar que este texto se publicó en *El Sol* en junio de 1921. Pero lo traemos aquí porque forma parte del volumen VI de las *Obras Completas*, por una parte, y porque Ortega lo incluye en 1942 en el libro *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, por otra.

<sup>855</sup> *Prólogo a Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes*, OCT06, VI, pág. 270.

<sup>856</sup> “Frente a la vida quer se aniquila y malogra a sí misma –la vida como trabajo- erige el programa de una vida que se logra a sí misma –la vida como delicia y felicidad. Mientras las ocupaciones forzosas se

necesita estar vocacionado desde una dedicación determinada. Cuando esto se consigue, obtenemos el anhelo más universal de toda persona: la felicidad. Si la vida está por hacer, tenemos que conducirla y orientarla hacia un proyecto de sentido que me ayude a ser quien soy. Ejercer la libertad desde una vitalidad clara y saludable. He aquí el sentido deportivo de la vida que traspasa toda la obra de Ortega y que la diferencia de otras que han hecho furor en el siglo XX.

Es curioso a dónde quiere ir a parar Ortega con este tema. Llega a decir “*que el problema de la diversión nos lleva más directamente al fondo de la condición humana que esos otros grandes temas melodramáticos con que nos abruma en sus discursos políticos los demagogos*”<sup>857</sup>. ¿En quién está pensando? Es claro que en clave política Mussolini, Hitler, Stalin y puede incluso que a algunos sectores del franquismo. Pero su dardo va más allá de la política para aterrizar en la filosofía. Si aboga por una concepción de la vida amorosa, cordial, jovial y deportiva, el filósofo que abogaba por la dimensión angustiosa y melancólica de la existencia humana era sin lugar a dudas Martin Heidegger. No vamos a poner en cuestión la influencia que ejerció el pensador alemán sobre el español y que todavía ejerce en la actualidad. Sin embargo, queramos o no, sus filosofías llevan de forma necesaria a modos diferentes de situarse ante la vida. Lo desarrolla básicamente en *La idea del principio en leibniz*<sup>858</sup>. Ahí habla del fin de la

---

presentan con el cariz de imposiciones forasteras, a estas otras nos sentimos llamados por unavocencia íntima que las reclama desde secretos y profundos pliegues yacentes en nuestro recóndito ser. Este extraño fenómeno de que nos llamamos a nosotros mismos para hacer determinadas cosas es la ‘vocación’. Hay una vocación general y común a todos los hombres. Todo hombre, en efecto, se siente llamado a ser feliz; pero en cada individuo esa difusa apelación se concreta en un perfil más o menos singular con que la felicidad se la presenta. Felicidad es la vida dedicada a ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación. Metido en ellas, no echa de menos nada; íntegro le llena el presente, libre de afán y nostalgia. Ejerciamos las actividades trabajosas, no por estimación alguna de ellas, sino por el resultado que tras de sí dejan, en tanto que nos entregamos a ocupaciones vocacionales por complacencia en ellas mismas, sin importarnos su ulterior rendimiento. Por eso deseamos que no concluyan nunca. Quisiéramos perennizarlas, eternizarlas. Y, en verdad, que absorban en una ocupación feliz sentimos un regusto, como estelar, de eternidad”, *ibid.*, pág: 273.

<sup>857</sup> *Ibid.*, pág: 270.

<sup>858</sup> La bibliografía en torno a las diferencias entre Heidegger y Ortega es amplísima. Citaremos tres autores que enfocan esta relación de forma diferente, pero que son ineludibles. El primer trabajo el clásico de Antonio Regalado, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. El segundo un artículo analítico y extenso de LÉVÉQUE, J.C.; “Lenguaje y traducción: la lectura orteguiana de Heidegger en *La idea del principio en Leibniz*”: VV. AA., *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea del principio en Leibniz*, Universidad de Oviedo, 2003, pp. 139-177. El tercero, con el que más nos identificamos y que está en consonancia con este trabajo, son los numerosos artículos que Jesús Conill ha publicado sobre la autonomía y la fuerza de la tradición española desde el magisterio de Ortega en comparación con la ontología heideggeriana: “Fenomenología y metafísica (Husserl, Ortega, Zubiri)”: *Estudios Filosóficos*,



ontología porque analizará la idea de principio y de ser desde el convencimiento al que nos dirige la razón vital e histórica: la historicidad y la variabilidad del ser. Esta certeza la extrae de la historicidad del ser humano, de su vida. Ésta se convierte en el criterio radical del que depende todo lo demás:

“Pretende Heidegger que la filosofía consiste en hacer patente que la Vida es Nada, no advirtiendo que al hacer esto está ya demostrado que no es verdad lo que dice. Porque la Nada que es la Vida tiene la peculiar condición de que en ella surge la incoercible energía de gozarse en elaborar el suntuario juego de una teoría, de una filosofía que hace patente la Vida como Nada. Si, en efecto, la vida fuese sólo Nada, la única acción congruente e inevitable sería suicidarse. Pero resulta que no: en vez de suicidarse, la Vida se ocupa en filosofar, que es inevitablemente sentir fruición en el tejemaneje de las ideas [...] aun suponiendo que el dogma filosófico, para coincidir con la Realidad, tuviera que ser un extremo pesimismo, es evidente que el hecho de que se filosofe así, revela que en la raíz de la Vida –hay junto a la Nada y la angustia una in-finita alegría deportiva que lleva [...] Heidegger ha desapercibido siempre que la realidad Vida tiene desde luego el sorprendente carácter de que no sólo es en todo instante ‘Muerte posible’ y, por tanto, absoluto peligro, sino que esa muerte está en la mano de la Vida, es decir, que *en la vida puede darse la muerte* [...] La vida es precisamente la unidad radical y antagónica de esas dos dimensiones entitativas: muerte y constante resurrección o voluntad de existir, peligro y jocundo desafío al peligro, ‘desesperación’ y fiesta, en suma, angustia y deporte. Por eso desde mis primeros escritos he opuesto a la exclusividad de un ‘sentido trágico de la vida’, que retoricamente Unamuno propalaba, un sentido ‘deportivo y festival’ de la existencia”<sup>859</sup>.

Frente a una noción de vida que impera la angustia y la muerte, tenemos otra que en coherencia con lo que ha ido desarrollando desde *Meditaciones del Quijote* aboga por la multilateralidad de la vida. Que en la vida se produce la muerte es un hecho diario al que estamos abocados. Pero al mismo tiempo la vida no es sólo muerte, sino creación, fantasía, alegría, deportividad:

“ [...] el Mundo como resistencia a mí, me revela el Mundo como ‘asistencia’. Si fuese sólo ‘unheimlich’, desazonador, infamiliar me hubiera ya ido, y el sentimiento de ‘infamiliaridad o desazón’ no existiría si no existiese su opuesto: lo atopadizo y sazonado. Así es el mundo, a la par, intemperie y hogar”<sup>860</sup>.

Estamos, pues, con la razón histórica ante una razón que una vez más integra, no opera de forma abstracta, sino que desde la realidad radical establece el orden de las

---

38 (1989), pp. 375-390; “Nietzsche y Ortega”: *Estudios Nietzsche*, I (2001), pp. 49-60; “Nietzsche y la Filosofía Española (Unamuno, Ortega, Zubiri)”: *Revista portuguesa de filosofía*, 57 (2001), pp. 113-132.

<sup>859</sup> *La idea del principio en Leibiz*, OCT09, IX, págs: 1140-1141.

<sup>860</sup> *Ibid.*, págs: 1142-1143.

cosas, siempre desde la perspectiva vital<sup>861</sup>. Acepta sin aspavamientos de ningún tipo la condición de historicidad de la vida humana, sin complejos, sin tristezas. Se requiere de una aceptación de todo ello de forma alegre y jovial. Las resonancias nietzscheanas son otra vez clarísimas y esclarecedoras. Para conseguir que la angustia y la desazón acampen de forma uniletaral por la vida, el hombre dispone de una capacidad para dar respuesta a sus necesidades vitales: la fantasía.

Con ella contraresta lo que a juicio de Heidegger inunda irremediabilmente a la existencia. La creación procedente de nuestra fantasía es uno de los elementos claves de una razón que es histórica pero que se presenta, como estamos viendo, de forma amorosa, deportiva y jovial. La fantasía opera en la condición radical de libertad del hombre. En la medida que tenemos que hacernos nuestra vida, tenemos que inventar, a través de nuestra decisión, qué vamos a hacer y ser. Tanto es así que somos “*hijos de la fantasía. Así pues, todo lo que se llama pensar, desde un punto de vista psicológico, es pura fantasía. ¿Hay algo más fantástico que el punto matemático o la línea recta? Ningún poeta ha dicho nunca nada que fuese tan fantástico. Todo pensar es fantasía, y la historia universal es el intento de domar la fantasía, sucesivamente, en diversas formas*”<sup>862</sup>. La fantasía va a ser la responsable de *inventar* los nuevos principios que ayuden a asentar los que están ahora en quiebra y que han vertebrado a la civilización occidental durante siglos<sup>863</sup>. Puede suponer la esperanza y la tabla de salvación ante el naufragio de nuestro modelo social y de vida, asumiendo la historicidad que opera en el hombre y todo lo que ello conlleva ante la crisis de fundamentos que se dan en todos los ámbitos, desde las ciencias pasando por la política y desembocando en la ética y la moral. Dicha plataforma, hija de la fantasía, se traduce en uno de los más sólidos proyectos que nos ha legado Ortega: Europa. Es una de las realizaciones de la razón histórica. Si queremos entender qué significa esta razón y a dónde nos lleva, tenemos

---

<sup>861</sup> Jordi Gracia cree que el Ortega de esta obra es el de siempre, “que no ha alterado sus convicciones ya no agnósticas, el que no sabe, sino directamente ateas, el que sí sabe y se sabe sin Dios. La condición de lo trágico es abolir la expectativa de una resolución abstracta o práctica de la existencia porque es hecho sin sentido, sin finalidad, ni naufragio, sin garantía de éxito ni de compensación, sin otra razón de ser que su propia existencia”, pág: 602.

<sup>862</sup> *El mito del hombre allende a la técnica*, OCT06, VI, pág: 816.

<sup>863</sup> “Nuestra civilización sabe que sus principios están en quiebra –volatilizados–, y por eso duda de sí misma. Bien, no parece que ninguna civilización haya muerto, y con una muerte total, por un ataque de duda [...] Hemos llegado a un momento, señoras y señores, en el que no tenemos otra solución que inventar, e inventar en todos los órdenes. No cabe proponer otra cosa más deliciosa”, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, OCT06, VI, pág: 794.

que acudir a uno de los mayores aciertos que tuvo y fue la necesidad y urgencia de que las naciones europeas se entendieran desde un proyecto más amplio y común. Un proyecto de la imaginación y de la fantasía humana<sup>864</sup> que puede ayudarnos a cumplir con las exigencias de la justicia que provienen de la apelación del sufrimiento del otro. Un proyecto que va más allá del espacio de la política. Incumbe a todos y cada uno de nosotros desde el convencimiento de que el mal no puede tener la última palabra en el escenario de la historia y vida de las personas.

### - Hacia una Europa cordial y hospitalaria

Europa es uno de los conceptos que traspasa y da sentido al pensamiento orteguiano. Aparece en cualquier momento y menos esperado para el lector. Si hasta la década de los veinte Europa fue la solución para los problemas de España, con la publicación de *España invertibrada*, ambos espacios comparten problemas y disposición de ánimo ante la actualidad. Cuando en *Las Atlántidas* habla sobre el *sentido histórico* está iniciando su camino hacia la razón histórica en la medida en que está convencido que en lugar de seguir “*el continente de la naturaleza, el ámbito propio de la razón cartesiana, emerge ahora a la vista el nuevo continente de la historia, la autocomprensión de lo humano*”<sup>865</sup>. Y es ahí donde formula la característica más importante de Europa, su aspecto ineludible sobre el que debe tender: “*La intuición del pluralismo universal, como puro hecho, como fenómeno, es la gran innovación en la cultura europea*”<sup>866</sup>. La segunda parte de *La rebelión de las masas* desarrolla el proyecto de los Estados Unidos de Europa desde la idea de pluralidad. En 1938 lo ampliará y comentará de forma detenida en *Prólogo para franceses y Epílogo para ingleses*. A partir de 1940 hasta su muerte coincide con su consolidación y proyección en Europa y en Estados Unidos. En esos años habla del tema una y otra vez, pero hay

---

<sup>864</sup> “En definitiva, la vida moral depende, como en Reino de Fantasía, de sus creadores: de cuantas personas de empeñen en la empresa, en el quehacer compartido de construir en serio un mundo más humano. Un mundo al que no puedan resultarle ajenos, sino muy suyos, ni los requerimientos del sufrimiento, ni las exigencias de la justicia, ni la aspiración a la felicidad. Si rehusamos ser los protagonistas de esta historia, nadie la hará por nosotros. Las personas –los ciudadanos- son insustituibles en la construcción del mundo moral, en la justicia, e la felicidad, en el amor”, CONILL, J.; “Fantasía y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset”: *Revista de Estudios orteguianos*, 16/17 (2008), pág: 119.

<sup>865</sup> CEREZO, P.; “De la crisis de la razón a la razón histórica”, pág: 315.

<sup>866</sup> *Las Atlántidas*, OCT05, III, pág: 764.

dos textos fundamentales a los que hay que acudir, la conferencia pronunciada en Berlín septiembre de 1949, “De Europa meditatio quaedam” y otra dada en Munich en noviembre de 1953 con el título “¿Hay una conciencia de la cultura europea?”. Resulta admirable, curioso y estimulante que en esos años después de la tragedia de la Segunda Guerra Mundial hablara en las dos capitales que representaron los dos bastiones del nazismo. Que la voz de un español se escuchara en un momento tan crucial para la historia de nuestro continente demuestra la necesaria presencia de Ortega en la encrucijada actual que hoy vivimos los europeos<sup>867</sup>.

Tenemos que acudir a otros textos para comprender la visión que de Europa se traza en estas dos conferencias. Late de ellas una crítica antropológica. La crisis de Europa es la decadencia del hombre europeo, del hombre masa. Su anomia moral se traduce en una actitud apocada y defensiva que recorre el continente por los cuatro costados. Europa se presenta como la dimensión *institucional* y *orgánica* de la razón histórica. Su motivación es propiciar el encuentro, el humanismo<sup>868</sup> y la cordialidad. Recurre, para ello, a uno de los primeros estratos que dan sentido a Europa, Roma:

“La historia del Imperio romano es ya el primer estrato de la historia de Europa y no sólo un precedente romano sobrevino, precisamente, porque esas dos cosas –‘concordia’ y libertas-, dos cosas etéreas y, a la vez, las más sustanciales, se habían volatilizado. Ambos términos son de Cicerón, y con ellos expresaba la desazón radical de su alma ante el aspecto que en derredor suyo la existencia tomaba. Ahora bien: este aspecto coincide en alguno de sus rasgos esenciales con el que ha ido adquiriendo la vida occidental desde hace treinta años [...] Las luchas civiles se producen porque los miembros de una sociedad disienten, esto es, porque tienen opiniones divergentes sobre asuntos públicos. Esta disensión es supuesto de todo perfeccionamiento y desarrollo político. Por otra parte, es evidente que una sociedad existe gracias al consenso, a la coincidencia de sus miembros en ciertas opiniones últimas. Este consenso o unanimidad en el modo de pensar es lo que Cicerón llama ‘concordia’ y que, con plena noción de

---

<sup>867</sup> “Hubo un momento en que Alemania escuchó la voz de un español cuyos libros habían alcanzado un notable éxito en las librerías germanas. Sucedió después de la II Guerra Mundial. Un país joven pero una vieja nación, derrotada dos veces en el siglo y desmoronada espiritualmente por las barbaridades antihumanas del nazismo, necesitaba una voz exterior y amable que orientase. Esa voz fue la de José Ortega y Gasset, al que por aquellos años sus paisanos no querían escuchar, ni los de dentro ni los de fuera. Siempre hay excepciones. En septiembre de 1949, Ortega se presentó en el Berlín dividido, donde las ruinas todavía mostraban el esqueleto de la gran historia pasada, y empezó diciendo: ‘Pienso que es en Berlín, precisamente en Berlín, donde se debe hablar de Europa’”, ZAMORA, J.; “Europa como posibilidad”: *Contrastes*, 18 (2001), pág: 91.

<sup>868</sup> “La razón vital e histórica, con grandes tintes poéticos, es sin duda una razón humanista, que no renuncia a la razón científica, pero que la corrige mirando a lo más profundo del hombre. La razón vital e histórica sigue siendo hoy la perspectiva con la que España puede contribuir a hacer de la vieja una nueva Europa”, *ibid.*, pág: 93.

ello, define como ‘el mejor y más apretado vínculo de todo Estado [...] Supongamos que, por el contrario, la disensión llega a afectar a los estratos básicos de las opiniones que sustentan últimamente la solidaridad del cuerpo social: quedará éste tajado de parte a parte. El lenguaje lo simboliza hablando de corazones que se separan o de un corazón que se escinde en dos: es la dis-cordia, como su opuesto la con-cordia’<sup>869</sup>.

Más adelante sitúa la dialéctica entre discordia y concordia en la falta de consenso respecto a las creencias. La crisis europea se va a situar aquí. Europa ha representado un conjunto de creencias básicas que la ha sustentado. Dichas creencias se han resquebrajado en ámbitos como las ciencias o la política produciendo un cuestionamiento del modelo de razón moderna e idealista. Al mismo tiempo, a nivel europeo sus naciones han dejado de identificarse con el proyecto común que ha implicado Europa desde la Antigüedad. Se están distanciando unas de otras en una actitud defensiva, particularista y provinciana que está produciendo la aniquilación de las creencias colectivas y sociales que posibilitaban la convivencia. Ahora bien, Europa puede volver a sus raíces de la mano de la razón histórica, ya que “*comprende cada perspectiva en su unicidad y singularidad, y, a la vez, la comprende o articula en un proceso viviente de comunicación, que constituye en su crecimiento todo el paisaje de la especie*”. Todo ello es posible por la creencia misma en que la razón misma es “*histórica, esto es, comprensión y articulación de perspectivas, porque la historia es el único medio de participación en la verdad*”<sup>870</sup>. Así pues, Europa tiene que articularse y construirse como un espacio de comprensión donde asuma la pluralidad de perspectivas. De forma irónica, recuerda que el único cargo público que le gustaría ejercer sería el de “*inspector de unanimidad*”<sup>871</sup>. Europa lleva precisamente a ello, a buscar la unanimidad dentro de la pluralidad:

“ [...] la convivencia europea es anterior a las nacionales, que preexistía a la formación de éstas y que éstas se han ido haciendo dentro de ella como coágulos más densos [...] Si extirpamos a cualquiera de aquellas naciones los ingredientes específicamente europeos que las integran les habremos quitado las dos terceras partes de sus vísceras. No se ha visto, pues, la realidad completa de una nación europea si se la ve como algo que concluye a sí mismo. No: cada una de estas naciones levanta su peculiar perfil, como una protuberancia orográfica, sobre un nivel de convivencia básica que es la realidad europea. Se separan y aíslan los pueblos por arriba, pero terminan todos unidos e inferenciados en un subsuelo común que va de Islandia al Cáucaso [...] Esta incesante

---

<sup>869</sup> *Del Imperio romano*, OCT06, VI, págs: 85-89.

<sup>870</sup> CERESO, P.; “De la crisis de la razón a la razón histórica”, pág: 314.

<sup>871</sup> *Del Imperio romano*, pág: 91.

dinámica entre la unidad y la pluralidad constituye, a mi parecer, la verdadera óptica bajo cuya perspectiva hay que definir los destinos de cualquier nación occidental”<sup>872</sup>.

Europa tiene que aglutinar las características propias de toda civilización. Tiene que presentarse como la encarnación histórica del fenómeno de la integración desde su concepción de la razón histórica<sup>873</sup>. Ahora bien, dicho proyecto de integración tiene un enemigo y es de carácter antropológico y moral. El asentamiento y dominio de las masas implica actitudes que van en contra de toda apertura, comprensión e integración. El particularismo, el egoísmo, la obliteración de las almas, son síntomas que van en contra de Europa. La preponderancia de las masas produce “*el aniquilamiento de la diferencia, de la homogeneización social y cultural, el fin de las identidades históricas nacionales*”<sup>874</sup>. Es lo que denominaré *tibetanización*, esto es, la “*tendencia a retraerse y absorberse dentro de sí mismo*”<sup>875</sup>. Sin embargo, la razón histórica entendida como razón amorosa, caritativa y cordial puede inocular en el espíritu europeo otra escala de estimaciones y prioridades para que vuelva a encontrarse a sí misma. Sólo así volverá a ser una referencia de excelencia y justicia. Europa como el garante de responsabilidad en el mundo en los grandes temas que comparten hoy todas las sociedades más allá de sus fronteras nacionales<sup>876</sup>. Pero el oponente es poderoso: el provincianismo. Éste “*es uno de los mayores morbos que padece el Occidente*”. Es tan destacada su falta de perspectiva y sensibilidad frente a la complejidad de la historia y de la circunstancia del hombre que es, por definición, dinámica y plural que llega a creer que “*su provincia es el Universo y su aldea una galaxia*”<sup>877</sup>. Europa es un elemento crucial de la razón histórica que nos ayuda a comprender y hacer una radiografía ética y moral del hombre de hoy. Concibe la historia y la vida sin obligaciones. Sólo con deberes y exigencias. En

---

<sup>872</sup> “Prólogo a las épocas de la *Historia alemana*, de Johannes Haller”, *OCT06*, VI, págs: 38-39.

<sup>873</sup> “El aporte de la razón vital a Europa significa también que Europa puede ahora re-descubrirse a sí misma como una permanente dinámica de integración: de integración de la vida en la razón y la razón en la historia; de integración de la dualidad en la unidad, y de la unidad en la pluralidad. Aquella capacidad iluminadora del concepto [...] Integración, unidad en la diversidad, multiplicidad y diferenciación como formas esenciales de una realidad permanentemente dinámica, abierta y proyectiva hacia el futuro y el exterior: es así como verá Europa Ortega en *La rebelión de las masas* [...] Europa puede y debe ser nuevamente posible como personalización histórica de la pluralidad y la diferenciación culturales; como una identidad hecha de plurales identidades nacionales, como defensa del espíritu y de las libertades”, BENEYTO, J.M.; “José Ortega y Gasset: la integración europea como proyecto nacional”, págs: 155-157.

<sup>874</sup> *Ibid.*, pág: 156.

<sup>875</sup> *Una interpretación de la historia universal*, *OCT09*, IX, pág: 1309.

<sup>876</sup> Cfr. STIGLITZ, J.; *Cómo hacer que funcione la globalización*, Taurus, Madrid, 2006, pág: 240. Trad. Carlos Rodríguez.

<sup>877</sup> *La idea del principio en Leibniz*, *OCT09*, IX, págs: 1146-1147.

cambio, la historia ha ido adquiriendo una complejidad que se requiere el concurso de todos en un proyecto común, diverso y plural. Todo para construir una civilización de la integración y el encuentro<sup>878</sup>. Por su falta de conciencia histórica el europeo cree que toda conquista es producto de la naturaleza. No es consciente del amor y la dedicación que se requiere para mantener todo el sistema de derechos que los europeos han conquistado. Aquello que nos sirve de referencia “*está siempre en peligro de malograrse. Hacen falta muchos siglos para que una civilización se organice, y bastan tres o cuatro generaciones para que una civilización se volatilice*”<sup>879</sup>. Europa se ha quedado sin moral, no dispone de la ilusión suficiente para afrontar el porvenir. Es un continente resignado porque el europeo, el hombre masa, ya no desea y, por tanto, no atisba la necesidad de crear usos nuevos a partir de creencias nuevas que emanen de la realidad histórica vivida. En cambio, Ortega quiere transformar dicha resignación en una nueva aurora, en un nuevo proyecto que le devuelva la esperanza. Y lo expresa en una ciudad en ruinas, en Berlín, bajo los escombros, resonando todavía los últimos estertores de la Segunda Guerra Mundial:

“El que nuestra civilización se nos haya vuelto problemática, el sernos cuestionables todos sus principios sin excepción, no es, por fuerza, nada triste, ni lamentable, ni trance agonía, sino acaso, lo contrario –significa que en nosotros una nueva forma de civilización está germinando, por tanto, que bajo las catástrofes aparentes- en historia las catástrofes son menos profundas de lo que parecen a sus contemporáneos-, que bajo congojas y dolores y miserias una nueva figura de humana existencia se halla en trance de nacimiento. Pensamos así, claro está, los que no somos vespertinistas, sino matinalistas. La civilización europea duda a fondo de sí misma. ¡Enhorabuena que sea así! Yo no recuerdo que ninguna civilización haya muerto de un ataque de duda. Creo recordar más bien que las civilizaciones han solido morir por una petrificación de su fe tradicional, por un arteriosclerosis de sus creencias [...] esta situación de naufragio es el gran estimulante del hombre. Al sentir que se sumerge reaccionan sus más profundas energías, sus brazos se agitan para ascender a la superficie. El naufragio se convierte en nadador. La situación negativa se convierte en positiva. Toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natatorio de salvación [...] el hombre europeo comienza a emerger de la catástrofe y ¡gracias a la la catástrofe!”<sup>880</sup>.

Mientras en España sufría un limbo administrativo porque no sabían muy bien qué hacer con él, en Alemania acuden en masa a escuchar su voz para volver a nacer

---

<sup>878</sup> “ [...] una civilización es una gigantesca integración de principios y de normas, de usos y de ilusiones, a la vez que es una integración social de seres humanos que viven en comarcas, en naciones, en un área ultranacional sobre la cual imperan ciertos modos de ser hombre y la consiguiente solidaridad”, “Del optimismo en Leibniz”, *OCT06*, VI, págs: 509-510.

<sup>879</sup> *Ibid.*, pág: 510.

<sup>880</sup> *Discurso a los universitarios de Berlín*, *OCT06*, VI, págs. 569.570.

tras la tragedia de la guerra. Y ahí, en medio de la desolación, habla de esperanza, de convertir los retos en oportunidades que afloran de la historia. No se deja dominar por la oscuridad del crepúsculo, por la volatización de los principios que han vertebrado Europa. Como matinalista, atisba la posibilidad real de una aurora, de una nueva mañana, un *¡manos a la obra!* que implicará la reabsorción de nuestra circunstancia y, por ende, de nuestro destino. Europa, en términos de Bauman, como una aventura inacabada<sup>881</sup>. Cuando lo hacemos a partir de una dedicación vocacional encontramos la felicidad y el sentido a nuestra vida. Todo ello refleja las condiciones estimativas sin las cuales no podemos crear ningún sistema de creencias que constituyan usos nuevos. Habla de responsabilidad, de implicación, de esperanza porque la razón histórica se sitúa en la alteridad, en la ineludibilidad de aquello a lo que debo atender.

Europa que está constituida por sus naciones ha caído en una actitud hermética, una actitud a la defensiva que se estremece y duda ante la presencia del otro. Si los distintos estados europeos habían sido capaces con sus particularidades culturales, lingüísticas o de sangre, vertebrarse en un proyecto común que los superaba, hoy, cada nación se encierra en sí misma considerando las fronteras como algo insalvable. Pero en *Meditación sobre Europa* señala que es el momento menos preciso para contraerse. El mundo, la circunstancia que ahora debe absorberse, va por otros derroteros con lógicas bien diferentes: “*Los pueblos se han encontrado de improviso dinámicamente más próximos. Y esto acontece ahora precisamente a la hora en que los pueblos europeos se han distanciado más moralmente*”<sup>882</sup>. Produciendo un hecho paradójico que es “*cuando las naciones europeas parecían más próximas a una superior unificación, han comenzado repentinamente a cerrarse hacia dentro de sí mismas, a hermetizar sus existencias, las unas frente a las otras, y a convertirse las fronteras en escafandras aisladoras*”<sup>883</sup>. En estos últimos años reflexiona sobre el impacto de una nueva estructura del mundo que hoy entendemos como globalización<sup>884</sup>. Los medios técnicos,

---

<sup>881</sup> “Europa no es algo que se descubre; Europa es una misión: algo que se hace, se crea, se construye. Y hace falta mucha inventiva, determinación y esfuerzo para llevar a cabo tal misión. Tal vez sea un trabajo que nunca termina, un reto aún por superar en su totalidad, una posibilidad siempre pendiente”, *Europa. Una aventura inacabada*, Losada, Madrid, 2006, pág: 13. Trad. Luis Álvarez.

<sup>882</sup> *Meditación sobre Europa*, OCT10, X, págs: 128-129.

<sup>883</sup> *Ibid.*, pág: 132.

<sup>884</sup> Esta cuestión la trataré de forma extensa en dos escritos de 1954 y 1955, *El hombre y la medida de la Tierra* y *La Edad Media y la idea de Nación*, ambos en el volumen VI.



a partir de la fuerza y la eclosión de los medios de comunicación, implican una proximidad entre culturas y naciones. Los problemas de unos son los de los otros. La interdependencia es un elemento que va a resultar crucial como hoy vemos y notamos a diario:

“La estructura de la economía actual fuerza a nuestros pueblos, quieran ellos o no, a adoptar acuerdos formalmente constituidos que limiten la soberanía de cada uno, subordinándola a poderes supranacionales, en que Europa como tal adquiere figura jurídica. Lo propio acontece con los peligros comunes que obligan a crear una defensa unitaria con formal carácter europeo. Todas estas cuestiones son las designadas con la expresión ‘unidad de Europa’ que estos años tan frecuentemente es empleada [...] Cada pueblo siente con máxima intensidad su figura nacional, hasta el punto que funcionaliza esta conciencia en la forma que se ha llamado ‘nacionalismo’ [...] Este nacionalismo hacia afuera terminó con las últimas grandes guerras, pero le ha sucedido otra forma sumamente extraña de nacionalismo que padecemos estos años y que no he visto observada ni descrita por nadie, aunque es tan patente. Ninguna nación europea pretende hoy expansiones ni predominios. Sin embargo, su actitud íntima hacia las otras naciones es más negativa que nunca ha sido”<sup>885</sup>.

Cuando el mundo llama a una colaboración, las naciones de Europa se encierran en sí mismas recuperando el peso de la división y de las fronteras. La enfermedad que padece no está fuera de sí misma, es “*una enfermedad de causas exógenas sino degenerativa, esto es, de pérdida del género o esencia que la constituye*”<sup>886</sup>. Ante esta situación, clama de una vez la urgencia de mirar hacia fuera porque así lo requiere la circunstancia. Las naciones europeas han dejado de ser lo que eran. La nación implica empresa y proyecto común. Pero el pueblo se centra en aquello que diferencia y aleja del otro viéndolo como una amenaza. De ahí la actitud defensiva interna del europeo que ha transmitido a sus pueblos. Todo lo contrario de lo que afirma y defiende la razón histórica. Utiliza una metáfora intuitiva para describir esta situación:

“Tal vez no fuera inadecuado decir que hoy las naciones descansan fatigadas y para descansar se han metido en casa, en sus usos tradicionales, en sus costumbres, en sus manías. No por creer que son muy estimables, sino simplemente porque son los suyos, porque están habituadas a ellos, porque le son cómodos y los usos de las otras les son incómodos. Quieren ‘bailar al son de su tambor’. Las naciones se han metido en casa y se han puesto las zapatillas”<sup>887</sup>.

---

<sup>885</sup> ORTEGA Y GASSET, J.; “¿Hay hoy una conciencia cultural europea?”, *Europa y la idea de nación*, Alianza, Madrid, 2003, págs: 22-26.

<sup>886</sup> LASAGA, J.; “Ortega y Patocka”: una idea de Europa”: VV. AA.; *Fenomenología y Ciencias humanas*, Santiago de Compostela, 1998, pág. 635.

<sup>887</sup> *Cultura europea y pueblos europeos*, OCT06, VI, pág: 949.

Por esta radiografía que hace, Europa entera vivió, a partir de 1945, durante décadas bajo la alargada sombra de los dictadores y las guerras de su pasado inmediato. Ortega se ve a sí mismo como el “*decano de la idea de Europa*”<sup>888</sup>.

Decano de una idea abierta de Europa, acogedora y hospitalaria. Encarna el sentido de la pluralidad, de la integración, del todo y la parte. Esto tiene consecuencias, ya que la vida europea “*se conduce en la constasnte presencia y compañía de los otros y de los diferentes, y el modo de vida europeo es una continua negociación que se mantiene a pesar de la otredad y la diferencia que dividen a aquellos ocupados en la negociación y a los que esta afecta*”<sup>889</sup>. Ortega clama contra el miedo y el pavor ante los otros<sup>890</sup> y los problemas que nos ofrece la circunstancia. Pero si Europa es la institucionalización de la razón histórica, su encarnación, la Europa orteguiana se entiende como un espacio de acogida, donación y hospitalidad. Este es uno de sus legados y enseñanzas. De ahí que se proclame el decano de la misma idea de Europa. En consonancia con el pensador español, Derrida habla de la hospitalidad desde una reflexión precisa y profunda de las fronteras a partir de la fuerza del extranjero: “*El huésped esperado no es sólo alguien a quien se dice ven, sino entra, entra sin esperar, haz un alto en nuestra casa sin esperar, apresúrate a entrar*”<sup>891</sup>. La integración orteguiana invita a adentrarse en las diferencias, asumirlas y vivir desde ellas. Nos lleva a quitarnos las zapatillas para construirnos desde los otros, viajar a otras sensibilidades y situaciones.

Este es el espíritu de la Europa que Ortega posibilitó a partir de una estructura supranacional respetando la pluralidad de las diferentes naciones. La unidad europea

---

<sup>888</sup> Ibid., pág: 949.

<sup>889</sup> BAUMAN, Z.; *Europa. Una aventura inacabada*, pág: 19. Tony Judt describe Europa como una forma única en el mundo por su diversidad y, al mismo tiempo, capacidad de entender lo diverso en una misma unidad: “Pero en la intensidad de sus diferencias y contrastes internos, Europa es única. En el último recuento comprendía cuarenta y seis países. La mayoría de ellos son Estados y naciones con su propia lengua, bastantes incluyen naciones y lenguas adicionales que no constituyen Estados; todos cuentan con una historia, una política, una cultura y unos recuerdos diferenciados y al mismo tiempo entrelazados, y cada uno de ellos ha sido estudiado en profundidad”, *Postguerra*, Taurus, Madrid, 2005, pág: 13. Trad. Jesús Cuéllar.

<sup>890</sup> Cfr. TODOROV, T., *El miedo a los otros*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008. Trad. Noemí Sobregués.

<sup>891</sup> DERRIDA, J.; *La hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2006, pág: 123. Trad. Mirta Segoviano.

desde la diversidad que vio como una necesidad y urgencia real a partir de 1949 comenzó a cobrar forma en 1951 desde la creación de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero, nacida del impulso de Jean Monnet y Robert Schumann y base de la futura Comunidad Económica Europea, que nacería con el Tratado de Roma de 1957<sup>892</sup>. En el pensamiento filosófico de Ortega encontramos la base de toda civilización democrática respetuosa con la decisión y libertad de toda persona insertada en la comunidad amplia de intereses comunes y compartidos. Tenerlo en cuenta posibilita que nos acerquemos al humanismo y pongamos coto a la barbarie, a la incompreensión y a la intolerancia. En definitiva, Ortega podría firmar aquellas palabras que un exiliado ilustre, Thomas Mann, pronunció en Nueva York en mayo de 1941 y que nos resultan coherentes con la razón histórica y que nos tienen que servir para vivir los tiempos tan convulsos, complejos a la vez que apasionantes que estamos viviendo: *“Las bases de la paz futura deben ser la justicia y la libertad así como la posibilidad de que todos participen en los bienes del mundo, y lo que en el futuro habrá de darse será una comunidad de pueblos libres, pero responsables ante su comunidad y dispuestos a sacrificar en aras de esa responsabilidad el anticuado principio de la soberanía nacional”*<sup>893</sup>. Europa desde la razón histórica implica un rayo de esperanza y luz para que pueda alumbrar el porvenir desde el amor, el entendimiento y la justicia. Este es el legado y la enseñanza de Ortega en forma de reto para nuestro tiempo. Un pensamiento que se transforma en una hermenéutica de la libertad y la responsabilidad ante la circunstancia que nos apela a diario. Solo así puede darse una transformación de la justicia desde la condición caritativa y cordial que desarrolla la razón histórica.

---

<sup>892</sup> Cfr. ZAMORA, J.; “El mundo que pudo ser. El concepto de ‘Europa’ en el proyecto político orteguiano”, pág: 30. Jordi Gracia describe el peso de la idea de Europa dentro del contexto social y político en el marco de la conferencia de Berlín del 49: “Un viejísimo amigo como Salvador Madariaga detecta ese mismo octubre de 1949, y comp presidente de la sección cultural del recién fundado Movimiento Europeo, la obvia afinidad de Ortega con algunos de los planteamientos que defiende ese grupo internacional, impulsado por el liberalismo y la socialdemocracia europea para contrarrestar la hegemonía que el comunismo que mantiene vivaz y fuerte en los medios intelectuales de la posguerra (incluidas las afinidades directas con los nuevos popes de la filosofía existencialista). No es nuevo nada de ello: Madariaga y Ortega, con Unamuno, figuraban como adheridos al movimiento Pan-Europa creado en los años veinte como alternativa militante a los totalitarismos y avalado por una alta, la más alta, nómina de nombres (de Thomas Mann o Einstein a Paul Valéry, Benedetto Croce, Rainer María Rilke o Stefan Zweig)”, *José Ortega y Gasset*, pág: 618.

<sup>893</sup> MANN, Th.; *Oíd alemanes. Discursos radiofónicos contra Hitler*, Península, Barcelona, 2004, pág: 42. Trad. Luis Tobío.

## CONCLUSIONES

Hasta ahora la interpretación sobre Ortega se ha centrado en conceptos claves situados en determinadas épocas que cobran sentido a partir de la evolución de su pensamiento en las dos navegaciones. Esta línea de investigación es correcta, fiable y necesaria. Pero el cincuenta aniversario de su muerte celebrado en 2005 y el centenario de la publicación de *Meditaciones del Quijote* junto a la conferencia *Vieja y nueva política* el año pasado; como la publicación final de las Obras Completas de Taurus son acontecimientos que obligan a la exégesis orteguiana a abrirse a ámbitos y dominios nuevos. Nos guste o no, la historia le ha dado la razón. Después de pacer un tiempo de silencio por parte de unos y otros, su presencia hoy es ineludible. Se ha convertido en un referente cultural, intelectual y filosófico. Su pensamiento se torna necesario para entender las claves de lo que está pasando en España, Europa y el mundo. De ahí que en nuestro trabajo han quedado numerosas cuestiones abiertas que merecerían nuevas lecturas y reconstrucciones de la obra de Ortega. Algunas de ellas han sido apuntadas cuando nos hemos referido a la naturaleza de la estimativa moral, a los tipos de inteligencias de los que hoy se habla en psicología o la psicologización/sociologización de la moral cuando nos planteamos la naturaleza de las creencias.

Al llegar al final de nuestro trabajo tenemos dos convicciones importantes: por un lado que la obra de Ortega es compleja, que sus escritos no son todo lo ordenados y claros que nos gustaría para poder sistematizar su pensamiento, que ello se debe a su amplitud en temas o erudición. Fijémonos la variedad de intereses que muestra en sus escritos y los proyectos que inició para *muchos* se embarcaran en el mundo de la cultura a través de traducciones, ediciones, cursos, revistas... Por otro que Ortega no es un filósofo solipsista o autista que construye un sistema encerrado en sí mismo u obsesionado por la coherencia de su pensamiento. Estamos ante un filósofo atento a su tiempo, preocupado por su tiempo, volcado con su tiempo y despierto para nuestro tiempo, el de todos y cada uno de nosotros. Es esta la razón por la que tiene tantas presencias en artículos, ensayos, debates y, sobre todo, en la escuela. Es admirable, sorprendente y altamente estimulante como los alumnos de segundo de bachiller que lo estudian para la PAU, en concreto *Meditación de la técnica*, *te dicen* que lo que están leyendo, con lo que se encuentran en el papel se hace vida, les pasa, y ese momento

comprenden la actualidad y la importancia de la filosofía. Lo consigue por su capacidad de vigilante en la historia, de intérprete de la historia, de lector de su tiempo creando una tensión en su obra que a veces encontramos un sistema en libros importantes y a veces son reflexiones o ensayos que nacen de la urgencia diaria de un acontecimiento histórico o periodístico. Véase *España invertebrada* o *La rebelión de las masas*. En todo caso, sean escritos respuesta a un acontecimiento o lecciones ante un determinado momento histórico, Ortega ha conseguido apresar su tiempo en el concepto, como diría Hegel, pero un concepto encarnado que nos transporta hacia una mejor comprensión de sí mismos.

Tengamos en cuenta que no ha vivido cualquier momento histórico de nuestro país y ello afecta a su obra: el final de la Restauración, el 98, la Dictadura de Primo de Rivera, la II República, la expectación de las dos guerras, la sangrante guerra civil española, los exilios interiores y exteriores. Pocos filósofos han tenido que tomar posición histórica ante hechos tan relevantes de nuestra historia. En un tiempo donde los principios y las convicciones son negociables, donde nada se sostiene y faltar a la palabra dada sale gratis, demuestra una coherencia que le llevó a enfermar físicamente en varias ocasiones. Su llamado *mal de España* lo sufrió en carne y hueso. Todas estas circunstancias hacen que no estemos ante un teórico cualquiera de la filosofía política pero al tener que responder a estos acontecimientos y hechos ha mostrado originalidad y profetismo como pocos. No ha construido un sistema ni una teoría de la justicia liberal o socialista. Siempre muy *a su manera* con títulos llamativos y sugestivos como *Socialismo* y *aristocracia*. Hay toda una "ética de la justicia" que hemos querido reconstruir y extraer de sus reflexiones cuando respondía a determinados contextos históricos. Por esta razón hemos dividido el trabajo en tres épocas o períodos que han marcado su vida y obra. Toda su filosofía es circunstancias, de principio a fin, y el espacio donde se presenta la circunstancia es la historia de la vida humana.

Por esta diversidad de circunstancias y situaciones que vivió, hemos comprobado que no ha sido un fenomenólogo al uso, ni un neokantiano al uso, ni un seguidor pertinaz de Heidegger, de Dilthey, de Cohen o de Husserl. Ha hecho su propio camino, pero no lo ha hecho por su cuenta sino como "ciudadano español y europeo", lo que no ha sido fácil en el contexto de los acontecimientos que ha vivido. Una de sus

grandezas está en su inclasificabilidad. Claro que podemos situarlo. Pero supo muy bien que la vida está expuestas a un sinfín de variables y complejidades que requieren paciencia tan propio del ejercicio filosófico.

Encontramos un modelo de ciudadanía poco corriente. Su respuesta filosófica a la realidad social e histórica, a los acontecimientos, ha hecho que nos encontremos ante una teoría de la ciudadanía vivida, experienciada y compartida. Hasta ahora, las "teorías de la ciudadanía" podían ser leídas en términos teóricos. En nuestro trabajo hemos pretendido rastrear y reconstruir el drama, la agonía, la tensión, la experiencia dramática de una ciudadanía no pensada sino vivida, y de una ciudadanía significativa donde el único eje interpretativo no es la política-justicia-el derecho, sino los afectos, los sentimientos, y en cierta medida el amor. Esta es la tensión, el drama que hemos querido mostrar al reconstruir la vida y obra de Ortega. Por eso es tan difícil situar a Ortega solo entre los teóricos de la ciudadanía liberal. Su liberalismo es una posición ética entendido desde la libertad, la convivencia y el pluralismo. Un liberalismo más allá de la economía. No se ha limitado a una teoría del derecho o la ley. *La rebelión de las masas* es mucho más que una reflexión sobre el liberalismo filosófico o social. Ahí encontramos su grandeza y también sus límites para quienes busquen sólo una teoría política de la ciudadanía. ¿No estamos ante una teoría "ética" de la ciudadanía? Eso es lo que hemos querido mostrar en los capítulos cuarto, quinto y sexto cuando hemos analizado la política, el derecho, la justicia y el amor.

Entonces, ¿estamos ante un teórico de la ciudadanía "comunitarista" dada su preocupación por la nación, por categorías como España o Europa y por su reconstrucción "comunitaria" o nacional del alma española, de la raza española, del alma española, de la historia española o del pueblo español? Todas estas categorías menos relevantes en la ciudadanía liberal tradicional hacen que nos encontremos un Ortega poco liberal, menos liberal y, sobre todo, menos formalista o voluntarista en su teoría política. Hemos mostrado que estas simplificaciones no nos valen en la compleja y difícil obra de Ortega. Por una razón muy sencilla, porque su modelo de racionalidad es complejo, porque no es un filósofo de escuela o escolástico, creó una nueva, porque no es un liberal al uso, ni un socialista al uso, ni un "español" al uso. Pero ¿qué es ser un

buen español, liberal o socialista?..... Esto era un problema en tiempos de Ortega y él lo afrontó, y sigue siendo un problema para nosotros y tenemos que afrontarlo. Si hay algo claro en su teoría de la ciudadanía es la naturaleza existencial, deliberativa y propiamente “moral” al tener "voluntad de escribir". Su pasión por la escritura pública es determinante en su obra y es uno de los ejes de nuestra interpretación. Pensar, reflexionar y hacerlo público, es decir, someterse al tribunal del público y ofrecer al público-pueblo lo que del pueblo-público surge. Su escritura parte de la vida de las personas. Es ahí donde se la jugó, algunas veces salió derrotado, otras, victoriosas con *El Cid Campeador*. ¿Qué teórico de la ciudadanía liberal o socialista ha estado al quite de la actualidad y se ha sometido a un modelo de razón deliberativa más profundo, radical y clarificador. Por eso la relación entre filosofía y escritura pública es tan importante en la ética de Ortega. En cada artículo muestra qué es lo que piensa en el momento escribirlo. Su escritura es una radiografía de lo que es, hace y piensa.

Este trabajo está entendido para aportar un granito de arena más a la comprensión de la profundidad oceánica de la vida. Hay dos claves que pueden servirnos en esta tarea: el amor y la justicia. Distintos en el trato y análisis de su obra, aunque igualmente necesarios, se requiere de un diálogo, de un proceso de mutualización para que se toquen y afloren los frutos. Para situarlos debemos partir, lógicamente, de la circunstancia de Ortega. España y Europa se han presentado como tales. Pero discute con ambos desde un diálogo que traspasa todo su pensamiento por encima de épocas y nuevas influencias filosóficas: la Modernidad. En el artículo del *Espectador* “Nada moderno muy siglo XX” da pistas sobre su posición. No estamos ante un pensador anti moderno. Todo lo contrario. Acepta sin ningún tipo de duda las características de un acontecimiento que ha cambiado u parte importante de la faz de la Tierra. Es un defensor de la ciencia, de la separación de poderes, de la autonomía del Estado y del poder frente a otros poderes, de la conquista de la autonomía y defensa de los derechos y libertades que dan forma y sentido a la democracia contemporánea. Sin embargo, alerta, desde su contacto juvenil con el neokantismo, que la razón que alimenta la Modernidad por los diferentes procesos ilustrados europeos, está incompleta. No estamos ante un posmoderno. Se sitúa ante la razón moderna con un posición crítica. Reivindica la racionalidad, ahí están sus *Obras Completas*. Pero

subraya la necesidad de *ampliar* y *ensanchar*<sup>894</sup> la perspectiva y la visión moderna de razón para comprender el acontecimiento humano por antonomasia: la vida humana.

Una clave interpretativa para hacerlo la encontramos en la afirmación de Zambrano: a partir de Ortega podemos entender el pensamiento español desde su *condición caritativa*. Ni una sola vez habla de la caridad. Pero si hacemos una lectura atenta de los textos para reconstruir el sentido y mostrarlo a partir de una hermenéutica crítica, podremos reconstruir el amor y la justicia desde esta clave. El resultado será esa ampliación de la racionalidad que necesitamos para ser más fieles en la comprensión de la condición humana. Frente al racionalismo fisicalista que se le escapa lo humano como el agua en una canastilla, necesitamos una racionalidad ampliada y concreta y en Ortega encontramos un desarrollo constante y explícito: la razón histórica. Estamos, pues, ante un pensamiento que podemos calificarlo, en cierta medida, desde una perspectiva francesa y foucaultiana, de una ontología del presente. La razón histórica implica asumir como suyas dimensiones que configuran la justicia a partir de una dimensión antropológica y motivacional procedentes del amor que se traduce en caridad, donación y cordialidad.

Para dar cuerpo y significado a esta interpretación hemos emprendido dos caminos. El primero, de índole metodológica, tratar de reconstruir textos claves de la ética orteguiana que proporcionan luz hoy desde algunas éticas del siglo XX como la de Rawls o Ricoeur. Esta forma de exégesis invita a pensar la renovación de la filosofía española contemporánea que arranca con Ortega. El segundo, estrictamente filosófico, situarlo en la tradición más en consonancia con el sentido que aquí se ha desarrollado: la fenomenología hermenéutica. En este sentido cabe leer la relación entre razón histórica, razón cordial y razón hermenéutica. No se equivocan quienes leen a Ortega en clave hermenéutica porque su pasión por la escritura, por los periódicos, por sacar a la luz lo que está a la superficie, y por entender que la interpretación es una exigencia moral

---

<sup>894</sup> “Una razón, pues, mucho más razonable que la antigua, desde la cual la ‘razón pura’ aparece como una encantadora insensatez y para la cual, además, dejan de ser irracionales no pocas que antes sufrían esta peyorativa calificación. En fin, baste ahora decir, que la razón histórica, dispuesta a tragarse la realidad sin ascos, melindres ni escrúpulos, se las arregla para dar un dintorno de racionalidad al azar mismo, demonio de lo irracional y *ci-devant* enemigo de la historia”, “La filosofía parte a la descubierta de otro mundo”, *OCT09*, IX, pág: 717.



diaria que hace de él un fenomenólogo claramente hermenéutico. Su modo de entender la relación entre preguntas históricas y respuestas filosóficas no se hace en el laboratorio o en la academia sino en la calle, ante el pueblo y en escritos sometidos a la historia. La elección del amor y la justicia tienen que entenderse desde una transformación hermenéutica de la fenomenología a través de la clave de la razón histórica. Así podremos asumir el pensamiento orteguiano como una ética hermenéutica entendida desde lo valioso. La fenomenología le permite descubrir el fenómeno primario de la vida humana y la hermenéutica le ayuda a comprender e interpretar el modo con que esa vida ha ido discurriendo. Donde se da esto es en la historia, en la vida de las personas, y en ellas el amor juega un papel ineludible. Del amor se derivan virtudes tan importantes como la magnanimidad, la jovialidad y la alegría frente al tiempo vivido. Frente a un momento de apatía, des-orientación radical y crisis de las humanidades, la fenomenología hermenéutica puede tonificar y proporcionar poder vitalístico a nuestra forma de vivir y pensar<sup>895</sup>. Puede aportarnos esperanza. La razón histórica es la plataforma a partir de la cual remontar el vuelo a través de la creación de un nuevo sistema de creencias y usos. Y lo puede hacer desde una razón que está constituida por el amor y la preocupación por el otro, y la responsabilidad frente a la circunstancia me lleva a crear, a fantasear aquellos principios de derechos, políticos y de justicia que pueden permitir al hombre bracear en medio de la tormenta procedente de la Modernidad. ¿Cómo lo hace? Por tres caminos: el derecho, la política y el amor.

Reflexionar sobre el derecho en el pensamiento orteguiano lleva a un diálogo directo y necesario con la justicia. El derecho se concibe como *usos*. Es una vigencia cuya función es vertebrar la vida social y colectiva. Ahora bien, los usos cambian a medida que varían las creencias de una época. El hombre masa vive el hundimiento de las creencias que han fijado los procesos modernos. Ante una crisis sin precedentes, se requieren usos nuevos inspirados desde creencias nuevas. Para ello debe crear a partir del deseo y la responsabilidad. Pero el hombre europeo y occidental ha dejado de estimar lo valioso, la virtud que deriva de la tarea de transformar su propia circunstancia. Para que se lleven a cabo creencias y usos nuevos que nos ayuden a afrontar la crisis que padece el hombre de hoy, se necesita de la estimación que no es otra cosa que saber

---

<sup>895</sup> Cfr. GARCIA BACCA, J.D.; "Ortega y Gasset o el poder vitalístico de la filosofía", *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Anthropos, Barcelona, 1990.

valorar lo que la urgencia del tiempo demanda. Por ello podemos ir un paso más allá de lo que ha ido la exégesis orteguiana cuando contraponía la estimación y la axiología apriorística en relación con el derecho como uso que recorre la historia. Podemos encontrar aquí el nexo de unión que Robles Morchón pedía para configurar el concepto de justicia en Ortega a partir de este conflicto. La razón histórica asumirá la estimación como un elemento más de *racionalidad impura* necesario para ir creando aquellos usos que permitan vivir en sociedad desde el diálogo y la integración de la pluralidad. El diálogo entre justicia *extrajurídica* e *intrajurídica* puede ayudarnos a ello. La primera es la justicia ideal y desiderativa que no tiene en cuenta el anclaje vital de la realidad. Esta produce utopismos y fugas a lugares ideales. En cambio, la justicia intrajurídica se asienta en la realidad de la historia que es el hábitat propio de la vida humana. En ella puede conjugarse la dimensión estimativa y de valor con el espacio del uso y la creencia. Entrando en diálogo puede capear el naufragio del hombre moderno y atisbar un signo de esperanza.

Mucho se ha hablado de las empresas políticas de Ortega. Fueron tres las que surgieron con un espíritu regenerador de la vida española y europea: *Vieja y nueva política* de 1914, su papel en la II República como diputado en la *Agrupación al Servicio de la República* junto a Marañón y Pérez de Ayala y el Instituto de Humanidades que creó junto a Julián Marías en 1948. Todos fracasaron. Pero lo que predijo en los tres se ha cumplido. Su tesis es clara: la política es una dimensión secundaria de la vida. Pero podía presentarse como una plataforma en pos de una responsabilidad histórica ante los acontecimientos del siglo XX. Para ello la concibió a partir de una serie de metáforas antropológicas que tenían que transformar la razón práctica: el hombre selecto, el aristócrata, el hombre magnánimo o el noble que responden a su concepto de minoría en diálogo con el hombre masa que escenifica la radiografía social de su tiempo. Todas ellas recuperan el nivel noérgico del hombre desde la cordialidad. No hay transformación de la política ni de la justicia si no se da una implicación y una estimación desde la circunstancia. Su concepto de política lleva a una hermenéutica de la responsabilidad. Sólo así podemos ser fieles a nuestro destino, asumiendo y afrontando la fatalidad. Sus empresas políticas, pues, son intentos de esperanza frente al hundimiento y la desesperanza que las corrientes totalitarias ofrecían a Occidente. Ortega avisó de lo que venía. Llegó, y arrasó Europa por los cuatro

costados. Cuando muy pocos hablaban de la necesidad del liberalismo tan peculiar que tenían, lo defendió como el elemento distintivo y propio de toda democracia. El ejemplo más gráfico lo tenemos en que su visión de España y Europa se ha ido asentando en la actualidad.

Un punto central de este trabajo lo encontramos en el amor. La razón es muy sencilla. El amor ha desempeñado un papel importante en esta reconstrucción de la idea de justicia en Ortega. Hasta ahora los acercamientos a la teoría de la justicia o la ciudadanía eran para mostrar o desvelar la naturaleza de su liberalismo, más o menos social, más o menos dentro de la tradición liberal española. Ahora bien, ¿qué añade un acercamiento de la justicia desde el amor? Hasta ahora no se ha planteado la dimensión política o socio-política del amor. ¿Por qué no leer el amor-justicia desde la donación, la gratuidad, la generosidad en una dimensión propiamente moral y no psicológica? Ahí ha estado nuestro desafío. Los filósofos se avergonzaban de hablar del amor y era un terreno que quedaba para la psicología de las emociones. Era un terreno abonado a la irracionalidad, a lo poético y a la mera fantasía. A nuestro juicio, las reflexiones sobre la estimativa y el valor en Ortega tienden un puente entre la razón histórica y el mundo de las emociones personales vertebrando una propuesta verdaderamente moral. Y es aquí donde el tema del amor nos puede dar más pistas que cualquier otro conjugándolo con el derecho y la política. Hemos leído a Ortega desde esta clave. Desde Ricoeur, Benedicto XVI... Nos hemos acercado a él desde estas claves interpretativas que vienen motivadas por un contexto vital y existencial preciso de quien aquí escribe y del tiempo que le ha tocado vivir. Quizá no sea una lectura puramente descriptiva o una reconstrucción arqueológica de las relaciones entre amor-justicia. Ahora bien, se trata de una lectura posible, legítima e incluso sugerente que ofrecemos a los intérpretes de Ortega a través de los capítulos que dan forma y sentido a este trabajo<sup>896</sup>.

Ortega es un pensador de la crisis. Su obra es un intento de analizarla, comprenderla y afrontarla. Para ello pone sobre la mesa una alternativa que todavía

---

<sup>896</sup> Una parte importante de estas páginas han surgido por mi experiencia como voluntario de prisiones. Podría resultar interesante en años venideros llevar a Ortega a ámbitos de exclusión. En ellos se vive ese fenómeno de la vida de forma radical como el mismo sugirió. Al mismo tiempo, su visión de la vida mediatizada por el amor nos invita a darse a la otra, a mi prójimo, haciéndole, la vida adquiere sentido y plenitud.

tiene que ser investigada en diversos ámbitos filosóficos, políticos y sociales diversos: la razón histórica. Esta es su aportación a la historia del pensamiento. Pues bien, el amor es el *humus* de la razón histórica. Esta es la hipótesis del trabajo. La dimensión caritativa a la que alude Zambrano tiene que entenderse desde esta certeza. Cuando en 1932 prologa su obra lo expresa claramente transmitiendo el espíritu, la inspiración y la motivación de su filosofía<sup>897</sup>. Frente a la disgregación y el conflicto, frente al odio y el enfrentamiento, apuesta por una vía: el amor. Toda su vida fue un ejemplo de donación y relación amorosa con su tiempo. Lo hizo a través del pensamiento y la escritura. De ahí su dimensión caritativa. La caridad significa gracia, aquello que va más allá de lo exigible entendido desde la lógica de la equivalencia. Es aquello que se da porque sí, sin ninguna justificación ni busca de recompensa alguna. Lo que está diciendo es que se necesita ir más allá de la lógica que se ha establecido como norma, para darse y hacer posible la reconciliación y el encuentro con todo lo que se presenta en conflicto. Implica un cambio de *ethos* que se funda a partir del corazón y del amor<sup>898</sup>. Aquí reaparece la dialéctica entre máximos y mínimos que la profesora Cortina ha trabajado. En Ortega encontramos a un pensador que apuesta por los máximos como la condición de posibilidad en la creación de mínimos de bienestar, dignidad y justicia. El amor es la brújula de la fantasía porque no encontramos nada tan fecundo como en el.

Todo ello tiene que desembarcar en un espacio institucional y macro político: Europa. Esta es la referencia donde tiene que desarrollarse la razón histórica. Aquí se enmarca la salvación del europeo. Europa espacio de integración, pluralidad, cordialidad, hospitalidad, humanismo, libertad y entendimiento. Este es el legado de Ortega. Su tarjeta de presentación ante el mundo de hoy. Pero ¿podemos plantear una razón cordial o una justicia cordial como la que plantean los herederos de la ética

---

<sup>897</sup> “El hombre necesita nutrirse –egoísmo– con la vida de los otros –altruismo. Este profundo entusiasmo hacia el otro porque yo lo necesito supera la contraposición. El verdadero egoísta es el que, en el fondo de sí mismo, o necesita de otro. Desde el comienzo de mi obra me he preocupado de fomentar la porosidad de mis lectores hacia al prójimo [...] Esta negación de sí, supremo lujo de las criaturas, es, pues, un acto de rebosante vitalidad. El débil, náufrago de sí mismo, se agarra a su yo como roca fortuita”, *Prólogo a una edición de sus obras, OCT05, V*, págs: 90-91.

<sup>898</sup> Benedicto XVI lo expresaba de forma parecida pero desde la óptica y la presencia de Dios, que Ortega podría haber firmado desde su concepto de encantamiento: “La vida en su verdadero sentido no la tiene uno solamente para sí, ni tampoco sólo para sí mismo: es una relación. Y la vida entera es relación con quien es la fuente de la vida. Si estamos en relación con Aquel que no muere, que es la Vida misma y el Amor mismo, entonces estamos en la vida. Entonces ‘vivimos’”, *La alegría de la fe*, San pablo, Madrid, 2012, págs: 20-21. Trad. Pedro Miguel García.

debiverativa como la profesora Cortina sin una razón histórica? ¿Todas las reflexiones sobre la razón histórica llevan necesariamente a una razón cordial? Estos modelos de racionalidad, de filosofía moral y política son complejos y ponerlos en relación es más complicado de lo que parece. ¿Cómo se relacionan la razón vital, la razón histórica y la razón cordial? ¿Podemos prescindir de la tensión entre justicia-amor para peregrinar sin riesgo a través de estos tres modelos? Este ha sido el objetivo de nuestro trabajo: sentar la bases, ofrecer una interpretación, reconstruir la obra de Ortega para mostrar que una razón cordial no sólo necesita una razón histórica sino una razón vital donde apoyarse, fundarse y vivirse. Si mostráramos una razón cordial solo desde la razón vital únicamente caeríamos en el vitalismo y cierto subjetivismo, cierta hermenéutica únicamente psicologista, romántica o espiritualista. Por eso necesitamos la razón histórica.

La tensión entre razón histórica, razón vital y razón cordial, ¿no se describe mejor desde la tensión justicia-amor o lógica de la equivalencia-sobreabundancia de la que habla Ricoeur? ¿No es Ortega un hito fundamental en la hermenéutica crítica? Si no hubiera razón vital o razón histórica, ¿podríamos hablar de una hermenéutica crítica? ¿Puede haber razón cordial en la hermenéutica si no hubieran las otras dos? Con una sola -histórica o vital- la razón cordial carecería de "potencial" crítico o reflexivo". De nosotros depende que aprovechemos todos estos interrogantes para entender mejor si cabe nuestro porvenir. Como decía Eugenio Trías, es necesario "*pensar en compañía de Ortega, con Ortega*"<sup>899</sup>. Todos los que nos dedicamos a la filosofía en España estamos en deuda con él. Fue de los pocos mortales y poquísimos españoles que levantó "*su voz para pedir el derecho a pensar*"<sup>900</sup>. Mucho le debemos. No desde una adolatria ciega y provinciana. Más bien desde la apertura a circunstancias nuevas que ni vivió ni conoció. Puede ayudarnos para extraer luz de los recobecos y misterios que destila la vida humana. No de forma apesumbrada y depresiva, sino jovial y deportiva, entusiasta y, sobre todo, alegre. En el momento de poner punto y final a este trabajo resuenan en mi interior las palabras de un brevísimo artículo<sup>901</sup> que representan todo lo que me ha

---

<sup>899</sup> TRÍAS, E.; "Pensar en compañía de Ortega y Gasset": *Revista de Occidente*, 243 (2001), pág: 73.

<sup>900</sup> GARCÍA BACCA, J.D.; "Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro": VV. AA., *Homenaje a Ortega*, Edime, Caracas, 1958, pág: 9-10.

<sup>901</sup> "Cuando no hay alegría", *OCT04*, II, pág: 175.

aportado como toque de atención y advertencia: aprender a vivir, función única y básica de la filosofía.

## BIBLIOGRAFÍA

### I. FUENTES

*Cartas de un joven español*, El Arquero, Madrid, 1983. Edición de Soledad Ortega.

*Epistolario completo Ortega-Unamuno*, El Arquero, Madrid, 1987. Edición de Laureano Robles.

*Europa y la idea de nación*, Alianza, Madrid, 2003.

*Hegel. Notas de trabajo de José Ortega y Gasset*, Abada, Madrid, 2007. Edición de Domingo Hernández.

*La rebelión de las masas*, Tecnos, Madrid, 2003. Edición de Domingo Hernández.

*Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 1984. Edición de Julián Marías.

*Meditaciones del Quijote*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004. Edición de José Luis Villacañas.

*Obras Completas*, Taurus (10 volúmenes), Madrid, 2004 a 2012 (según los volúmenes).

“Prólogo para alemanes” en *El tema de nuestro tiempo*, Tecnos, Madrid, 2002. Edición de Domingo Hernández.

### II. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

ABELLÁN, J.L.;

*Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa, Madrid, 2000.

ALONSO, G.;

“Algunas ideas sobre el amor en José Ortega y Gasset”, *Logos Revista de Universidad Lasalle*, XXVII: 81 (2002), pp. 57-94.

ÁLVAREZ, E.;

“El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 25 (2012), pp. 163-183.

ÁLVAREZ, LI.;

“¿Qué importancia tiene para la Europa de hoy la filosofía de Ortega?”: VV. AA., *Ortega y la cultura europea*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006.

ÁLVAREZ, M.;

*Ortega-Unamuno, la búsqueda azarosa de la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

ARANGUREN, J. L.;

“Aportación de Ortega al pensamiento liberal”: VV. AA., *Homenaje a Ortega y Gasset*, Federación de los Clubs Liberales, Madrid, 1984.

*La ética de Ortega*, Taurus, Madrid, 1959.

ARON R.;

“Una lectura crítica de *La rebelión de las masas*” en *Revista de Estudios Orteguianos*, 12-13 (2006), pp. 231-242

BALLANO, I.;

“La obra de Stendhal bajo la mirada de José Ortega y Gasset. Segunda aproximación”, *Letras de Deusto*, 21 (1991), pp. 35-51.

BALLESTEROS, A.;

“Utopía individual y esplendor social o como la diletancia como filosofía de la traducción en Ortega y Gasset”: *Notas y estudios filológicos*, 11 (1996), pp. 27-54.

BAQUERO, J.;

“Europa invertebrada. Una conversación con Ortega”, *Revista de Occidente*, 300 (2006), pp. 129-146.

BASTIDA, X.;

“Ortega y el Estado” en *El Basilisco*, 24 (1998), pp. 142-163.

BENEYTO, J.M.;

“José Ortega y Gasset: la integración europea como proyecto nacional” en *Tragedia y razón: Europa en el pensamiento español del siglo XX*, Taurus, Madrid, 1999.

CACHO VIU, V.;

*Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

CEREZO, P.;

“De la crisis de la razón a la razón histórica”: VV. AA., *Historia, literatura, pensamiento*, vol. I (1990), pp. 307-344.

“De la melancolía liberal al *ethos* liberal”, *Endoxa: Series Filosóficas*, 12 (2000), pp. 313-339.

“Experimentos de nueva España”, *Política y sociedad en José Ortega y Gasset* (M. Teresa López de la Vieja), Anthropos, Barcelona, 1997.

*José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.

“Ideología y mito en *España invertebrada*” *Política de la vitalidad*, Tecnos, Madrid, 1996.



“La razón histórica en Ortega y Gasset”, VV.AA., *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 168-191. Edición de Reyes Mate.

*La voluntad de aventura*, Ariel, Madrid, 1984.

“Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”: VV. AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tebar, Madrid, 2005. Edición a cargo de Fernando H. Llano y Alfonso Castro.

“Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset”: *Actas de la 1º Semana española de Fenomenología*, UNED, Madrid, 1992.

CIERCO, E.;

“El Ortega anciano ante Dios”: *Razón y Fe*, nº 1134 (1993), pp. 431-436.

COHN, P.;

“Ortega y Heidegger”: VV.AA., *Ortega y Gasset: un humanista para nuestro tiempo*, ALDEEU, Pennsylvania, 1992.

CONILL, J.;

“El acontecimiento de las nuevas Obras Completas y el perfil filosófico de Ortega y Gasset”: *Revista de Estudios Ortegaianos*, 22 (2011), pp. 7-28.

*El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

“Experiencia hermenéutica de la alteridad”: *EN-CLAVES del pensamiento*, 4 (2008), pp. 47-66.

“Fantasía y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset”: *Revista de Estudios Ortegaianos*, 16/17 (2008), pp. 107-119.

“Fenomenología y metafísica (Husserl, Ortega, Zubiri)”: *Estudios Filosóficos*, 38 (1989), pp. 375-390.

“La cuestión de la trascendentalidad (y sus transformaciones)”: *Bibliotheca Salmanticensis*, 274 (2005), pp. 31-42.

“La superación del naturalismo en Ortega y Gasset”: *Isegoría*, 46 (2012), pp. 167-192.

“Nietzsche y la filosofía española (Unamuno, Ortega, Zubiri)”: *Revista portuguesa de filosofía*, 57 (2001).

“Nietzsche y Ortega”: *Estudios de Nietzsche*, I (2001), pp. 49-60.

“Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset”: *Revista de Estudios Ortegaianos*, 7 (2003), pp. 95-117.

CSEJTEI, D.;

“La dimensión hermenéutica de las *Meditaciones del Quijote*”: en VV. AA., *Ortega en pasado y futuro*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007. Edición a cargo de J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín.

DE SALAS, J.;

“‘Amor intellectualis’. Spinoza en la configuración de la obra de Ortega y algunas posibles fuentes de la obra temprana del filósofo español”: VV.AA., *Spinoza y España*, Universidad Castilla-La Mancha, Almagro, 1992.

“Ortega lector de Simmel y el problema del individualismo”: VV.AA., *Ortega y la cultura europea*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2005.

DE SALAS, J.; FERREIRO, I.;

“Ortega, Tocqueville y la comprensión histórica de la sociedad”: *Revista de Estudios Ortegaianos*, 20 (2010), pp. 179-192.

DELBECQUE, N.;

“Traducir: el eterno dilema entre fidelidad reproductora y libertad creadora. De José Ortega y Gasset a Octavio Paz”: *Review of Applied Linguistics*, 97-98 (1992), pp. 71-105.

DOMINGO, T.;

“José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La traducción como paradigma hermenéutico”: VV. AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005. Edición a cargo de Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sánchez.

“La hermenéutica de la metáfora: de Ortega a Ricoeur”, *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, 24 (2003), pp. 1-33.

ELÍAS, F.;

“El concepto de derecho de José Ortega y Gasset”: *Anuario de filosofía del derecho*, 4 (1966), pp. 37-52.

FERRATER, J.;

*Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1956.

FERREIRO, I.;

“El amor por lo distinto en la obra de Ortega y Gasset”: *Razón Española*, 133 (2005), pp. 181-204.

“La definición del derecho como uso de Ortega y Gasset”: VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005. Edición a cargo de Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sánchez.

*La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Biblioteca Nueva (Colección El Arquero), Madrid, 2005.

- FLÓREZ, C.;  
“Política y filosofía en Ortega”: *Política y sociedad en José Ortega y Gasset* (Ed. M. Teresa López de la Vieja), Anthropos, Barcelona, 1997.
- GAOS, J.;  
“Los ‘transterrados’ españoles de la filosofía”: *Anthropos*, 130-131 (1991), pp. 27-35.
- GARAGORRI, P.;  
*Goethe y el epílogo de La rebelión de las masas*, Caro Raggio, Madrid, 2006.
- “Ni relativismo ni absolutismo. En torno al concepto de razón histórica”: *Letras de Deusto*, 26 (1983), pp. 203-209.
- GARCÍA BACCA, J.D.;  
“Ortega y Gasset o el poder vitanímico de la filosofía”, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- “Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro”, VV. AA.; *Homenaje a Ortega y Gasset*, Edime, Caracas, 1958, pp. 7-18.
- GARCÍA, M.;  
“Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset”: *Revista de Estudios Orteguianos*, 16/17 (2008), pp. 271-278.
- GARRIDO, J.;  
“José Ortega y Gasset. La religiosidad del respeto”: *Cresol*, nº 62 (2005), pp. 32-35.
- GOMÀ, J.;  
“Ortega al pie del Helicón”: *Estudios Orteguianos*, 19 (2009), pp. 119-125.
- GONZÁLEZ-SANDOVAL, J.;  
“Sobre el amor en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*: 22 (2011), pp. 197-226.
- GRACIA, J.;  
*José Ortega y Gasset*, Taurus, Madrid, 2014.
- HERNÁNDEZ, D.;  
“El silencio y el prójimo”: *Pensar lo humano. Actas del IIº Congreso de Antropología Filosófica*, SHAF, Madrid, pp. 63-67.
- Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*, Universidad de Salamanca, 1998.
- HERNÁNDEZ, J.L.;  
“La política en su arquetipo. Los modelos ejemplares de *España invertebrada*”: *Política de las vitalidad* (Ed. M. Teresa López de la Vieja), Tecnos, Madrid, 1996.
- HERRERO, J.;

“Europa: punto de vista y razón convivencial”: *Árbor*, 376 (1977), pp. 78-109.

“La democracia en Ortega”: *Arbor*, 431 (1981), pp. 98-130.

HIERRO, J.;

*El derecho en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid 1965.

JAHANBEGLOO, R.;

“Leyendo a José Ortega y Gasset en el siglo XXI”: *Revista de Estudios Orteguianos*, 14-15 (2007), pp. 95-104.

LAÍN, P.;

“Notas marginales al último libro de Ortega (Historia como sistema)”: *Escorial*, 3 (1991), pp. 304-313.

LARREA, B.;

“El sentido de la vocación en Ortega”, *El primado de la vida: cultura, estética y política en J. Ortega y Gasset*, Universidad de Castilla de la Mancha, Madrid, 1997.

LASAGA, J.;

“Cultura y política. El gozne del liberalismo”: *Claves de la razón práctica*, 64 (1996), pp. 36-44.

*El héroe sin melancolía*: VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005. Edición a cargo de Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sánchez.

*Figuras de la vida buena*, Enigma, Madrid, 2006.

“Introducción. Encuentro en Versalles entre Carl J. Burckhardt y Ortega y Gasset”: *Revista de Estudios Orteguianos*, 14/15 (2007), pp. 257-262.

*José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

“La doctrina de las minorías en Ortega y sus críticos”: *Endoxa*, 7 (1996), pp. 231-255.

“Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica (Ortega a medio siglo de distancia): *Revista de Occidente*, 293 (2005), pp. 5-25.

“Ortega y Patocka: una idea de Europa”: VV. AA.; *Fenomenología y ciencias humanas*, Santiago de Compostela, 1998, pp. 629-637.

“Tiempos difíciles. Una lectura alemana de *La rebelión de las masas*”: *Revista de Estudios Orteguianos*, 16/17 (2008), pp. 279-290.

LÉVÉQUE, J.C.;

“Lenguaje y traducción: la lectura orteguiana de Heidegger en *La idea del principio en Leibniz*”: VV. AA., *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea del*

*principio en Leibniz*, Universidad de Oviedo, 2003, pp. 139-177. Edición de Xavier Álvarez y Jaime de Salas.

“Ortega y Dilthey”: VV.AA., *Hermenéutica y acción*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999. Edición de Lluís Álvarez.

LÓPEZ, A.;

“La concepción del amor y la soledad en Ortega”: *Estudios*, 39 (1983), pp. 453-465.

LÓPEZ, F.;

*Ética y política. En torno al pensamiento de Ortega y Gasset*, Biblioteca Universitaria de Filosofía, Barcelona, 1985.

LÓPEZ, G.;

“La modernidad liberal de Ortega en el tema de la constitución de la persona”: VV.AA., *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

LÓPEZ, J.;

“Razonalismo. Homenaje a Fernández de la Mora”: VV. AA., *Lo jurídico en Ortega*, Fundación Balmes, Madrid, 1995.

*Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico*, Dykinson, Madrid, 2003.

LUZURIAGA, L.;

“Las fundaciones de Ortega y Gasset”: VV.AA., *Homenaje a Ortega y Gasset, Instituto de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación*, Caracas, 1958.

MARÍAS, J.;

*Ortega. Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1973.

MARQUEZ, M.;

“Revista de Occidente, 1923-2005. Unos apuntes sobre su historia”: VV.AA., *Ortega y su circunstancia*”, José Lasaga y Javier San Martín (ed), Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

MARTÍN, F. J.;

“Los secretos del corazón. La vocación y el amor en Ortega”, *Annali dell Facoltà di Lettere e Filosofia*, vol. XIV, 1993, pp. 119-139.

“Ortega contra Heidegger (Novela y poesía)”: VV. AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005. Edición a cargo de Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáenz.

MARTÍNEZ, H.;

*El acto humano y la felicidad en la filosofía de José Ortega y Gasset*, Accedit Premio, Huntington, 1970.

- MASSÓ, N.;  
*El joven Ortega. Anatomía del pensador adolescente*, Ellago, Castellón, 2006.
- MOLINUEVO, J. L.;  
“Higiene de los propios ideales”: *Política de la vitalidad*, Tecnos, Madrid, 1996.
- “La crisis del socialismo ético en Ortega”: *Política y sociedad en Ortega y Gasset (En torno a Vieja y Nueva Política)*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid, 2002.
- MORÁN, G.;  
*El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets, Barcelona, 1998.
- MORÓN, C.;  
*El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968.
- MUGUERZA, J.;  
*Desde la perplejidad*, F.C.E, México-Madrid, 1990.
- NAVAJAS, G.;  
“Ortega y Gasset y la nueva Europa”: *Letras peninsulares*, 2000-2001, pp. 695-706.
- O’CONNOR, R.;  
“Ortega’s reformulation of husserlain phonemenology”: *Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo 40 (1979-1980), pp. 53-82.
- ORRINGER, N.;  
“El legado de Ortega al pensamiento español (1939-1987)”: *Siglo XX*, 6 (1988/89), pp. 30-40.
- “La rebelión de las masas como antropología”: *Aporía*, 12 (1981), pp. 124-139 .
- “Ortega, discípulo rebelde. Hacia una nueva historia de sus ideas”: *Teorema*, Universidad Complutense, 3-4 (1983), pp.543-574.
- Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979.
- ORTEGA, J.;  
*Los Ortega*, Santillana, Madrid, 2002.
- OVEJERO, A.,  
*Ortega y la posmodernidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- PAREDES, C.;  
“Ortega y la crisis de la cultura”: VV.AA., *Ortega y Gasset: pensamiento y conciencia de crisis* (ed. Carmen Paredes), Salamanca Universidad, Salamanca, 1994.

PÉREZ, A.;

*El raciovitalismo: la cultura como función de la vida*, Eikasía, Oviedo, 2005.

PÉREZ LUÑO, A.;

“Ortega y las libertades”: *Revista de Estudios Orteguianos*, 12-13 (2006), pp. 147-182.

PÉRIS, A.;

“El liberalismo de Ortega más allá del individualismo”: *Revista de Estudios Orteguianos*, 6 (2003), pp. 169-198.

PRINI, P.;

“La verdad como descubrimiento de las posibilidades del hombre en Ortega y Gasset”: *Presença Filosófica*, 3-4 (1984), pp. 82-90.

QUESADA, J.;

“Hermenéutica, lenguaje y política: Nietzsche, Heidegger y Ortega”: *Logos*, 2 (2002), pp. 55-89.

RAMÓN, L.;

“A vueltas con el hombre”: *Dialogo di Filosofia*, 11 (1994), pp. 62-79.

REGALADO, A.;

“De la razón vital a la razón histórica: la hermenéutica de Ortega”: VV.AA., *Ortega en pasado y en futuro*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007. Edición a cargo de J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín.

*El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990.

ROBLES MORCHÓN, G.;

“La filosofía jurídica de Ortega: el derecho como uso social y la justicia como valor”: VV. AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tebar, Madrid, 2005. Edición a cargo de Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáenz.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M.;

“Historia y nihilismo. Apuntes para una confrontación Nietzsche-Ortega”: *Convivium*, 8 (1996), pp. 87-97.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.;

*Semblanza de Ortega*, Anthropos, Barcelona, 1994.

SAN MARTÍN, J.;

*Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid, 1998.

“La recepción de Ortega en España. A rebufo de un error autobiográfico”: VV.AA., *Ortega en pasado y en futuro*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007. Edición a cargo de J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín.

“La ética de Ortega: nuevas perspectivas”: *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pp. 151-158.

SÁNCHEZ CÁMARA, I.;

“De la rebelión a la degradación de las masas”: *Revista de Occidente*, 241 (2001) pp. 56-71.

*La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986.

SÁNCHEZ VIGIL, J.;

“Ortega y Gasset. Director editorial de Calpe”: *Estudios Orteguianos*, 10-11 (2005), pp. 177-196.

SILVIA, M.;

“Los valores en max Scheler y Ortega”: *Humanitas*, 14 (1961), pp. 157-170.

SOBEJANO, G.;

*Nietzsche en España (1880-1970)*, Gredos, Madrid, 2004.

TABERNERO, S.;

“Valores y educación en Ortega”: VV.AA., *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994. M<sup>a</sup> del Carmen Paredes (ed.).

TUSSELL, J.;

“Ortega y la construcción de un Estado liberal”: *Los intelectuales y la política* (Ed. Tussell-Genoveva García), Nerea, Madrid, 1990.

TRÍAS, E.;

“Pensar en compañía de Ortega y Gasset”: *Revista de Occidente*, 243 (2001), pp. 72-86.

VARGAS LLOSA, M.;

“Rescate liberal de Ortega y Gasset”: *Letras libres*, 58 (2006), pp. 4-11.

VILLACAÑAS, J.L.;

“Introducción” a ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004. Edición de José Luis Villacañas.

XIRAU, R.;

*José Ortega y Gasset: razón histórica, razón vital, Velázquez, Goya y otros*, México D.F, 1983.

ZAMBRANO, M.;

“De Unamuno a Ortega y Gasset” en *Unamuno*, DeBolsillo, Barcelona, 2004.

*Escritos sobre Ortega*, Trotta, Madrid, 2011.

ZAMORA BONILLA, J.;

“El mundo que pudo ser. El concepto ‘Europa’ en el proyecto político orteguiano”: *Revista de Estudios europeos*, 40 (2005), pp. 11-31.



“Europa como posibilidad”: *Contrastes*, 18 (2001), pp. 91-93.

“Ortega. Una metafísica para la vida”: *El libro de las estatuas*, Universidad Politécnica de Valencia, 2004.

ZEA, L.;

“Ortega, filosofía desde la barbarie”: *Cuadernos americanos*, 44 (1985), pp. 45-58.

## **BIBLIOGRAFÍA GENERAL**

ADORNO, TH., HORKHEIMER, M.;

*Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2003. Trad. J. J. Sánchez.

ÁLVAREZ, S.;

*El hombre y su soledad*, Sígueme, Salamanca, 1983.

AMENGUAL, G.;

*La moral como derecho e Hegel*, Trotta, Madrid, 2011.

ANDALUZ ROMANILLOS, A.;

*La finalidad de la naturaleza en Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1990.

ANDERS, G.;

*Nosotros, los hijos de Eichmann*, Paidós, Barcelona, 2002. Trad. Vicente Gómez.

ARANGUREN, J.L.;

*De ética y moral*, Tecnos, Madrid, 1990.

ARENDT, H.;

*El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001. Trad. Agustín Serrano.

ARISTÓTELES.;

*Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985. Traducción y edición bilingüe de María Ararajo y Julián Marías.

*Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998. Traducción y edición trilingüe de Valentín García Yebra.

*Política*, Centro de Estudios Constitucionales y Políticos, Madrid, 1999. Trad. Julián Marías y María Araujo.

AZAÑA, M.;

*Los españoles en guerra*, Crítica, Barcelona, 1999.

BARRIOS, M.;

*La voluntad de poder como amor*, Arena Libros, Madrid, 2006.

BAUMAN, Z.;

*Europa. Una aventura inacabada*, Losada, Madrid, 2006. Trad. Luis Álvarez.

BELL, D.;

*Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2004. Trad. N. Mínguez.

BECK, U.;

*La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona, 2006. Trad. Jorge Navarro y Daniel Jiménez.

*¿Qué es la globalización?*, Paidós, Barcelona, 2002. Trad. Bernardo Moreno y M<sup>a</sup> José Borrás.

CALVO, T.;

*De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.

CAUSSE, J-D.;

*El don del ágape*, Sal Terrae, Santander, 2006. Trad. Miguel Montes.

CEREZO, P.;

*El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

CONILL, J.;

*El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997.

CORTINA, A.;

*Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001.

*Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 1999.

*Ética de la razón cordial*, Nobel, Madrid, 2008.

*Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010.

*¿Para qué sirve realmente...? La ética*, Paidós, Barcelona, 2013.

*Para una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002.

COTTA, S.;

*¿Qué es el derecho?*, Rialp, Madrid, 2000. Trad. José Joaquín Blasco.

DERRIDA, J.;

*El otro cabo*, Serbal, Barcelona, 1992. Trad. Patricio Peñalver.

*Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid, 2002. Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver.

*La hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2006. Ed. Mirta Segoviano.

DEWEY, J.;

*Teoría de la valoración*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008. Trad. Jaime Fischer.

DOMINGO, A.;

*El arte de poder no tener razón*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1990.

*Ciudadanía activa y religión*, Encuentro, Madrid, 2011.

“Claves éticas en la cultura de la mediación”, *Ley de mediación familiar*, Federación Valenciana de Municipios y Provincias, 2002.

*Democracia y caridad. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad*, Sal Terrae, Madrid, 2014.

*Ética y voluntariado*, PPC, Madrid, 1997.

“Horizontes éticos de la ciudadanía activa. El lugar de la filosofía política en el pensamiento contemporáneo”, *Diálogo Filosófico*, 66 (2006), pp. 388-420.

*Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Cincel, Ediciones Pedagógicas, 1994.

*Ética de la vida familiar*, Desclée, Bilbao, 2006.

DOMINGO, T.;

“Filosofías del don. Usos y abusos de la donación ética contemporánea”, *Veritas*, 28 (2013), 41-62.

DURKHEIM, E.;

*Las reglas del método sociológico*, Alianza, Madrid, 1988. Trad. Santiago González.

ESTEFANÍA, J.; *Hij@, ¿qué es la globalización?*, Punto de Lectura, Madrid, 2002.

FERRATER, J.;

*Diccionario de filosofía*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2002.

FICHTE, J.;

*Discursos a la nación alemana*, Tecnos, Madrid, 2003. Trad. M<sup>a</sup> Jesús Varela y Luis Acosta.

*Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994. Trad. Jose L. Villacañas, Manuel Ramos y Faustino Oncina.

FINKIELKRAUT, A.;

*La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 2007. Trad. Joaquín Jordá.

FRANCISCO.;

*Evangelii Gaudium*, Palabra, Madrid, 2013.

- GADAMER, H-G.;  
*Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1997. Trad. A. Agud y R. Agapito.
- GALIMBERTI, U.;  
*Las cosas del amor*, Destino, Barcelona, 2006. Trad. Chiara Orlandi.
- GARRIDO, M.;  
*Lógica simbólica*, Tecnos, Madrid, 1997.
- GLUCKSMAN, A.;  
“El fantasma del nihilismo” en *Claves de la razón práctica*, 125 (2003), pp. 20-27.
- GOMA, J.;  
*Ejemplaridad pública*, Taurus, Madrid, 2009.
- GRACIA, D.;  
*Fundamentos de bioética*, Tríacastela, Madrid, 2008.
- GRONDIN, J.;  
*Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999. Trad. A. Ackermann.
- GROSSMAN, V.;  
*Vida y destino*, Galaxia Gutenberg, Madrid, 2007. Trad. Marta Rebón.
- HABERMAS, J.;  
*El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989. Trad. Manuel Jiménez Redondo.
- Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998. Trad. Manuel Jiménez.
- Perfiles filosófico políticos*, Taurus, Madrid, 1987. Trad. Manuel Jiménez.
- HEIDEGGER, M.;  
*Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1999. Trad. Manuel Jiménez.
- Ser y tiempo*, F.C.E, Madrid, 2001. Trad. J. Gaos.
- HEGEL, G.W.F.;  
*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza, Barcelona, 2000. Trad. Ramón Vallas Plana.
- Fenomenología del Espíritu*, Pre-Textos, Valencia, 2006. Trad. Manuel Jiménez.
- Lecciones de Historia de la Filosofía* (3 vols.), FCE, México, 1995. Trad. Wenceslao Roces.

*Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999. Trad. Juan Luis Vermal.

HESSE, H.;  
*Escritos sobre literatura*, Alianza, Madrid, 1984. Trad. Ester Capdevila.

HOBBS, TH.;  
*Leviatán*, Alianza, Madrid, 1999. Trad. Carlos Mellizo.

HUIZINGA, J.;  
*El otoño de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 2001. Trad. Alejandro Rodríguez.

HUSSERL, E.;  
*Ideas para una fenomenología pura*, F. C. E., Buenos Aires, 1962. Trad. José Gaos.

*Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992. Trad. A. Ziri6n.

JAMES, W.;  
*El significado de la verdad: una secuela de pragmatismo*, Marbot, Madrid, 2011. Trad. Ram6n Vilà.

JIMÉNEZ, M.;

“Introducción” a HEGEL.; *La fenomenología del esp6ritu*, Pre-Textos, Valencia, 2006. Trad. Manuel Jim6nez.

*Modernidad terminable e interminable*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002.

“Por qu6 no hay forma de liberarse de Hegel” en *¿Liberarse de Hegel? Una irritante presencia en el pensamiento contemporáneo*, MuVIM, Valencia, 2007. Edici6n de Andr6s Alonso y Edgar Maragat.

JUDT, T.;  
*Postguerra*, Taurus, Madrid, 2006. Trad. Jes6s Cu6llar.

KANT, I.;  
*Cr6tica de la raz6n pura*, Alfaguara, Madrid, 1998. Trad. P. Ribas.

*Metaf6sica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989. Trad. Adela Cortina y Jes6s Conill.

KELSEN, H.;  
*Problemas capitales de la teor6a jur6dica del Estado*, Porr6a, M6xico, 1987. Trad. Wenceslao Roc6s.

KYMLICKA, W.;- NORMAN, W.;

“Return of Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship”: *Ethics* 104 (1994), p6gs: 257-289. Trad. Esp. P. Da Silveira en *Cuadernos del Claeh* 75 (1996), pp. 81-112.

- KÜNH, H.;  
*En busca de nuestras huellas*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2004. Trad. C. Gauger.
- LESSING, Th.;  
*La educación del género humano*, Encuentro, Barcelona, 2008. Trad. Emilio Estiu.  
*Natán el Sabio*, Akal, Madrid, 2008. Trad. Emilio González.
- LEVINAS, E.;  
*De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003. Trad. Antonio Pintor Ramos.  
*Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2006. Trad. Daniel E. Guillot.
- LOCKE, J.;  
*Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Austral, Madrid, 1991. Trad. Francisco Jiménez.  
*Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Alianza, Madrid, 1998. Trad. Carlos Mellizo.
- LÓPEZ, A.;  
*Cuatro filósofos en busca de Dios*, Rialp, Madrid, 2003.
- LÖWITH, K.;  
*De Hegel a Nietzsche*, Katz, Buenos Aires, 2007. Trad. E. Estiú.
- MANN, TH.;  
“Atención Europa”: *Hermano Hitler y otros escritos sobre la cuestión judía*, Global Rythm, Barcelona, 2006. Trad. R. Sale Rosa.  
*Oíd alemanes*, Península, Barcelona, 2004. Trad. Luis Tobío.  
*La montaña mágica*, Plaza & Janés, Barcelona, 2001. Trad. M. Verdaguer.
- MAQUIAVELO, N.;  
*El Príncipe*, Alianza, Madrid, 2000. Trad. Miguel Ángel Granada.
- MARÍAS, J.;  
*Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1952.
- MARION, J-L.;  
*El fenómeno erótico*, Ediciones Literales, Buenos Aires, 2005. Trad. S. Mattoni  
*Prolegómenos a la caridad*, Caparrós, Madrid, 1986. Trad. Carlos Díaz.  
*Reduction et Donation*, PUF, París, 1989.  
“Remarques sur l’origine philosophique de la donation”: *Les Etudes Philosophiques* 1 (2012), 101-106.

- MARTÍNEZ, F.;;  
*Historia de la filosofía*, Istmo (2 vol.), Madrid, 2000.
- MARX, K.;;  
*El manifiesto comunista*, Sarpe, Madrid, 1983. Trad. Wenceslao Roces.
- MARSHALL, T.H.;;  
*Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid, 1992. Trad. Pepa Linares.
- MOUNIER, E.;;  
*El personalismo*, Asociación Cultural Cristiana, Madrid, 1997. Trad. C. Díaz.
- NAVARRO, V.;;  
*Entre la reforma y la revolución: la labor del gobierno provisional de la Segunda República Española (abril-octubre de 1931)*, Tesis Doctoral, UV., Mayo 2014.
- NIETZSCHE, F.;;  
*Así habló Zarathustra*, Alianza, Madrid, 2000. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- Fragmentos póstumos*, Tecnos, vol. IV, Madrid, 2006. Trad. Juan Luis Vermal y Joan Llinares.
- El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1999. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2000.
- NOZICK, R.;;  
*Anarquía, estado y utopía*, Gedisa, Barcelona, 2001. Trad. Javier Marías.
- NUSSBAUM, M.;;  
*Las fronteras de la justicia*, Paidós, Barcelona, 2007. Trad. R. Vilà y A. Santos.
- OCAÑA, M.;;  
*El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria*, Pedagógicas, Madrid, 1996.
- ORWELL, G.;;  
*1984*, Destino, Barcelona, 2004. Trad. Rafael Vázquez.
- OVIDIO.;;  
*Arte de amar. Amores*, Gredos, Madrid, 1995. Trad. Vicente Cristóbal.
- PAZ, O.;;  
*La llama doble*, Seix Barral, Madrid, 2004.
- PEIRCE, Ch.;;  
*El pragmatismo*, Encuentro, Madrid, 2008. Trad. Norman Ahumada.

PERICLES.; “Discurso fúnebre”: *Discurso fúnebre y otros discursos*, Biblioteca El Mundo (Las voces de la democracia. Así hablan los grandes políticos), Madrid, 2008.

PLATÓN.;

*Carta VII*, Austral, Madrid, 2004. Trad. Enrique López Castellón.

*El Banquete*, Tecnos, Madrid, 2004. Trad. Luis Gil.

*El Sofista*, Gredos, Madrid, 1996. Trad. Néstor Cordero.

*Protágoras*, Alianza, Madrid, 1999. Trad. José Manuel Pavón.

*La República*, Alianza, Madrid, 2001. Trad. J. M. Pabón y M. Fernández.

PUTMAN, H.;

*La herencia del pragmatismo*, Paidós, Barcelona, 1997. Trad. Manuel Liz y Margarita Vázquez.

QUINTÁS, G.;

*Términos y usos del lenguaje filosófico*, Publicaciones de la Universitat de Valencia, Valencia, 2002.

RATZINGER, J.;

*Caritas in veritate*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.

*Deu caritas est*, Editorial Cultural y Espiritual Popular, Madrid, 2006.

*Dios y mundo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2005. Trad. Raúl Blanco.

*La alegría de la fe*, San Pablo, Madrid, 2012. Trad. Pedro Miguel García Fraile.

*La infancia de Jesús*, Planeta, Madrid, 2012. Trad. J. Fernando del Río.

*Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*, Arzobispado de Valencia, 2009.

RAWLS, J.;

*Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995. Trad. M. D. González.

REALE, G.;

*Eros, demonio mediador*, Herder, Barcelona, 2004. Trad. Rosa Rius y Pere Salvat.

RICOEUR, P.;

*Amor y justicia*, Caparrós, Madrid, 2001. Trad. Tomás Domingo.

*Caminos de reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005. Trad. A. Neira.

*Lo justo*, Caparrós, Madrid, 1999. Trad. Agustín Domingo.



- ROSENZWEIG, F.;  
*La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 2006. Trad. M. García Baró.
- ROUSSEAU, J.J.;  
*El contrato social*, Tecnos, Madrid, 1998. Trad. María José Villaverde.
- SAFRANSKI, R.;  
*Martín Heidegger y su tiempo. Un maestro de Alemania*, Tusquets, Barcelona, 1997.  
Trad. Raúl Gabás.
- SÁNCHEZ, D.;  
*En torno al superhombre*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- SAN JUAN DE LA CRUZ.;  
*Llama de amor viva y poesía espiritual*, Edaf, Madrid, 1994.
- SAN MARTÍN, J.;  
*La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- SARTORI, G.;  
*Teoría de la democracia*, Alianza, Madrid, 1988. Trad. Santiago Sánchez.
- SIEYÈS, E.J.;  
*¿Qué es el Tercer Estado?*, Orbis, 1985, Madrid. Trad. Francisco de Ayala.
- SOFSKY, W.;  
*Defensa de lo privado*, Pre-Textos, Valencia, 2010. Trad. Marciano Villanueva.
- SPINOZA, B.;  
*Ética*, Alianza, Madrid, 1999. Trad. Vidal Peña.
- STIGLITZ, J.;  
*Cómo hacer que funcione la globalización*, Taurus, Madrid, 2006. Trad. Carlos Ridríguez.
- TIERNO, B.;  
*La fuerza del amor*, Temas de hoy, Madrid, 1999.
- TERRERO, J., REGLÁ, J.;  
*Historia de España*, Editorial Optima, Barcelona, 2002.
- TOCQUEVILLE, A.;  
*La democracia en América*, Alianza, Madrid, 2005. Trad. Dolores Sánchez.
- TODOROV, T.;  
*El miedo a los otros*, Galaxia Gutenberg, Buenos Aires, 2008. Trad. Noemí Sobregués.
- TORRALBA, F.;  
*La Iglesia en la encrucijada*, Destino, Madrid, 2013.

*La lógica del don*, Khaf, Madrid, 2011.

TRÍAS, E.;  
*La política y su sombra*, Anagrama, Barcelona, 2005.

UNAMUNO, M.;  
*Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid, 1997.

*Mi religión y otros ensayos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1978.

VIVES, J.A.;  
*Francisco de Asís y los marginados*, PPC, Madrid, 2011.

WALZER, M.;  
*Las esferas de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997. Trad. H. Rubio.

WEBER, M.;  
*El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2001. Trad. Francisco Rubio.

ZAMAGNI, S.;  
*Por una economía del bien común*, Ciudad Nueva, Madrid, 2012. Trad. Isaías Hernando.

ZAMBRANO, M.;  
*Antología de textos*, Anthropos, Barcelona, 1987.

*El hombre y lo divino*, F.C.E, Madrid, 2005.

*Filosofía y poesía*, F.C.E, Madrid, 2001.

ZUBIRI, X.;  
*Naturaleza, historia y Dios*, Nacional, Madrid, 1963.

ZWEIG, S.;  
*La lucha contra el demonio (Hölderlin, Kleist y Nietzsche)*, Acantilado, Barcelona, 2010. Trad. Joaquín Verdaguer.

*Tiempo y mundo*, Editorial Juventud, Barcelona, 2004. Trad. J. Fernández.

## **Artículos de prensa**

FERRER, C.;  
“La democracia en sus orígenes”: *El País*, viernes 12 de agosto de 2011.

LLEDÓ, E.;  
“El medio no ha sido el mensaje”: *El País*, 11 de mayo 2000.

