

ORTEGA ANTE LA CRISIS DE LA VIDA Y LA CULTURA EUROPEAS

ANTONIO GUTIÉRREZ POZO

I. Sobre la razón histórica

a) El hombre como ser histórico.— El pensamiento de Ortega es un pensamiento de crisis. Convencido de que la modernidad ha concluido agotando sus posibilidades, la conciencia de la crisis de la vida y la cultura modernas impulsa su filosofía. Pero también, y debido a esa conciencia de crisis, la anima el espíritu de superación de la modernidad y de novedad, cuyo fruto es la creencia en que está naciendo una nueva época 'posmoderna'. Habrá que entender, escribe, "por 'nuestra época', no la que ahora termina, sino la que empieza" (TNT, III, 146). Al considerarse hijo de su época y no un moderno, "nada 'moderno' y 'muy siglo XX'" (NM, II, 22), Ortega se pone al margen del supuesto ilustrado que eleva la modernidad a tiempo privilegiado, definitivo, y entiende su momento histórico como uno más en la cadena de la historia, donde ninguna edad tiene un derecho especial que impida su superación. Sólo en este sentido puede hablarse en Ortega de posmodernidad¹. Ortega

¹ Desde luego no en el sentido que Vattimo le da a este término y con el que explica la nota principal de las filosofías de Nietzsche y Heidegger. G. Vattimo advierte que la actitud de estos pensadores ante la modernidad no es aceptación ni superación, sino *Verwindung*, concepto que constituye "la esencia de la posmodernidad filosófica" (*El fin de la modernidad*, [trad. de A.L. Bixio], Barcelona, Gedisa, 3ª ed., 1990, p. 151). Su posmodernidad se cifra en que entendieron que su abandono de la modernidad no podía ser por vía de superación (*Aufhebung*) hacia la *nova aetas*, es decir, apropiándose de un fundamento nuevo más radical, pues esta operación es propiamente moderna (Vattimo, *ibid.*, pp. 10 ss, 146; cfr. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, [trad. de M. Jiménez], Madrid, Taurus, 1989, pp. 15 ss). También E. Nicol entiende la modernidad como un proceso histórico caracterizado por el afán de superación, o sea,

estima que su afán de superación de la modernidad y su conciencia de la crisis de la cultura moderna, no son meras apreciaciones subjetivas, ni casuales fenómenos colectivos de su tiempo. Asegura que la empresa de superación es realmente el tema, la tarea, el destino que la historia propone a su generación. Es imposible manifestar el *status* filosófico que poseen las categorías orteguianas de crisis y superación sin desembocar en la razón histórica y profundizar en la historicidad que distingue ontológicamente al ser humano. No es verdad que el hombre posea un ser o naturaleza y además sea histórico. Lo que Ortega afirma es que “la historia es la realidad del hombre” (RM, IV, 125), que “*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene ... historia*” (HS, VI, 41). Decir que la historia es el modo de ser del hombre equivale a decir que las generaciones y los seres humanos que forman parte de ellas viven siempre a una cierta altura histórica. En concreto, “*cada generación representa una cierta altitud vital*, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada” (TNT, 148). Esto significa que el hombre en tanto ser histórico nunca parte de cero, “no es nunca un primer hombre; comienza desde luego a existir sobre cierta altitud de pretérito amontonado” (RM, 136). La historia humana —y esto es lo que la diferencia de la ‘historia natural’— nunca puede comenzar de nuevo, *non facit saltus*, “es perfecta continuidad” (DIL, VI, 167). El hombre, quiera o no, siempre ‘viene de’. Lo que distingue al hombre, y en ello se cifra su carácter histórico, es su

por la intención de terminar con ese proceso produciendo novedades radicales y definitivas (*La reforma de La filosofía*, México, FCE, 1980, pp. 28–37). La modernidad, concluye, es revolución (*id.*, p. 33). Ahora bien, esta conexión entre las categorías de fundamento y superación que define a la modernidad, es evidente en Ortega. Por un lado, asume la tesis hegeliana de superación (QF?, VII, 369 s; IPS, XII, 388), y, por otro, concibe la vida, ‘mi vida’, como *fundamentum absolutum et inconcussum*, ámbito donde se da todo (LM, XII, 109), lo que ha permitido a P. Cerezo (*La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 332 s) y a J.D. García Bacca (“Ortega y Gasset o el poder vitamínico de la filosofía” en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 329ss) incluir a Ortega en la tradición de la metafísica del fundamento. La superación de la modernidad que practica Ortega es moderna, ya que sustituye el fundamento moderno (*cogito*) por otro más radical (mi vida). La fórmula con que presenta su filosofía no deja lugar a la duda: “‘Cartesianismo de la vida’ y no de la *cogitatio*” (HS, VI, 49). Frente a la superación moderna, la *Verwindung* consiste en una rememoración (*Andenken*) o ‘paso atrás’ (*Schritt zurück*) hacia la tradición metafísica para desvelar la verdad que en ella acontece oculta, o sea, para descubrir lo inicial impensado que ha hecho posible todo pensar, incluido el metafísico/técnico en el que fue olvidado (Vattimo, *op. cit.*, pp. 151 ss; Vattimo, *Introducción a Heidegger*, [trad. de A. Báez], Barcelona, Gedisa, 1986, pp. 89 ss; O. Pöggeler, *El camino del pensar de M. Heidegger*, [trad. de F. Duque], Madrid, Alianza, 1986, pp. 14, 255, 320).

memoria ontológica: las experiencias del pasado no son para nosotros algo pasado, sino algo que nos 'pasa', nos modifica, y deja huellas condicionando el presente. Las experiencias históricas se siguen unas a otras en sentido causal. Si el tigre de hoy es idéntico al de hace seis mil años, el hombre de hoy, debido a su historicidad, no puede ser igual al de hace cien años porque lleva acumulada más experiencias. Lo pasado no pasa; sigue formando parte del presente como 'haber sido'.

La causalidad histórica no es mecánica, ni matemática. Ortega niega el determinismo científico-natural de la historia que han defendido Hegel y Marx, y que, según él, es consecuencia de la aplicación a la historia de una razón forastera, que no pertenece a la propia realidad histórica: la lógica dialéctico-conceptual de la Idea o la lógica dialéctica de la materia económica². Para que la historia tenga sentido y sea posible una ciencia histórica no es necesario naturalizar la historia ni apelar a una racionalidad físico-matemática. La historia ha sido como ha sido, pero no tenía que ser así necesariamente; pudo ocurrir de otra manera. El proceso histórico no estaba prefijado *a priori* por una razón lógica al estilo hegeliano. La realidad histórica no es el ámbito de la necesidad matemática, pero tampoco el de las decisiones arbitrarias e irracionales. Hay lógica en ella, avanza dialécticamente, "si bien esa esencial dialéctica de la vida no es, como creía Hegel, una dialéctica conceptual, de razón pura, sino precisamente la dialéctica de una razón mucho más amplia, honda y rica que la pura —a saber, la de la vida, la de la razón viviente" (ETG, V, 135). Los hechos históricos se suceden según la lógica de la propia historia. La razón histórica es la razón de la misma historia acontecida, consecuencia del hecho de reconocer que los momentos históricos siguen una lógica inmanente a ellos mismos: los propios hechos pretéritos causan los posteriores³. La racionalidad histórica es *a posteriori*. La historia no está gobernada por un plan previo a ella misma ni por factores extrahistóricos, sino que "en cada estadio de este desarrollo se halla preformado el subsecuente. La vida humana es un proceso interno en que los hechos

² Esta tesis determinista es heredera del progresismo ilustrado, para el que necesariamente la historia está predeterminada como un proceso en constante avance hacia mejor.

³ Con ello, Ortega cree independizar lo histórico de las realidades no históricas a las que hasta ahora había sido sometido (la Idea, la infraestructura económica, condiciones climáticas o el contorno geográfico) (II, 369 ss; VI, 309 s). La razón histórica, la afirmación de que la historia es razón (HS, VI, 50), equivale a sostener que "la realidad histórica es autónoma, se causa a sí misma" (II, 372).

esenciales no caen desde fuera sobre el sujeto-individuo o pueblo—, sino que salen de éste, como de la semilla fruto y flor” (TNT, III, 153)⁴. En efecto, la razón de la historia consiste en que los hechos guardan entre sí una proporción causal de manera que sólo puede decirse que “hemos comprendido históricamente una situación cuando la vemos surgir necesariamente de otra anterior” (*id.*). Tiene que haber necesidad en la relación entre los hechos históricos, pues si todo sucediese caprichosamente no habría sentido en la historia ni ciencia histórica. Lo que Ortega niega es que la necesidad de la historia sea geométrica, física, botánica. En 1923 afirma que es psicológica (TNT, 154). Con ello pone de manifiesto que los hechos históricos o humanos, ni son absurdos y sin sentido, ni se producen con necesidad absoluta, sino que se siguen lógicamente a partir de otros y podemos entenderlos, aunque no tuvieron que suceder así necesariamente. Ortega aclara esta lógica de lo humano con un ejemplo: Pedro ha matado a su vecino porque éste ha violado a su hija (*id.*). Comprendemos el acto homicida cuando lo vemos salir como consecuencia de la violación, aunque con necesidad psicológica, vital o humana, no matemática. Las realidades históricas no se suceden unas a otras meramente, sino que cada etapa brota de la anterior (ETG, V, 94). Por eso, “este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo” (HS, VI, 40; cfr. RH, XII, 237). En concreto, añade, “si hoy nos encontramos con el agrio aspecto de nuestra circunstancia no es por casualidad, sino *porque* la vida moderna fue como fue y ésta, a su vez, lleva dentro de sí, como su entraña, el Renacimiento, que fue tal porque la Edad Media vivió como vivió, y así sucesivamente hacia atrás” (ETG, 94). De aquí deduce que “nuestro presente está hecho con la materia de ese pasado, el cual pasado, por tanto, es actual”, de manera que “si estos presentes pasados, si la estructura de la vida en esas generaciones hubiese sido otra, nuestra situación sería también distinta” (ETG, 45). El ser del hombre, su historicidad, asegura Ortega, consiste en “pasar y pasarle” (HS, 40). Somos lo que nos va pasan-

⁴ Esta comparación de la vida histórica y humana con la vida botánica denuncia un resto de biologismo en el pensamiento de Ortega que será totalmente superado tras el contacto con Heidegger, cuando se imponga la concepción dinámica y proyectiva de la vida. Ortega, pues, merece en parte durante su primera etapa la crítica de biologismo que ha recibido (cfr. M. Burón, *La historia y la naturaleza. Ensayo sobre Ortega*, Madrid, Akal, 1992, pp. 11, 80, 97). Pero esta interpretación no acierta al reducir su pensamiento a naturalismo. Su mensaje esencial desde principios de los años veinte —y ya antes— se dirige contra esa visión botánica de la existencia, en la que los hechos surgen unos de otros sin esfuerzo, como el crecimiento de una planta.

do. Acumulamos ser —pasado—, nos vamos haciendo en la serie dialéctica de nuestras experiencias (HS, 41). No se entiende nada humano si no contamos lo que le ha ido pasando —siendo— hasta llegar a ser lo que es. Por esto mismo “no es posible entender de verdad algo del pasado sin que de rebote quede iluminado algo de nuestro presente” (ETG, 56). Entender algo humano es contar su historia. Entonces, sostiene en un trabajo de 1948/49, “la razón histórica, que no consiste en inducir ni en deducir, sino lisamente en narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas, porque la contextura de éstas es *ser* históricas, es *historicidad*” (IX, 89)⁵. La estructura narrativa de la vida humana permite a Ortega compararla con una novela cuyo novelista es el propio sujeto biográfico; como en una novela, no se puede comprender el último capítulo de la vida sin haber leído los anteriores (ETG, 95, 137; HS, 34).

b) La historia como destino.— Lo que nos ha pasado y hemos ido siendo no determina de forma inexorable el presente, como si se tratase de los pasos de una deducción lógica. En lugar de ello, lo condiciona planteándole metas, posibilidades, que serían, por así decirlo, la perfección ‘lógico-histórica’ del pasado, lo que ‘conviene’ según la razón inmanente de la propia historia. El pasado sigue actuando en el presente sugiriéndole que lo lógico, en virtud de las experiencias pasadas, es ser de una determinada forma; le dice lo que *tiene que ser*, cuál debería ser su perfil existencial. El pasado perfila el presente proponiéndole proyectos, temas, tareas. Por tanto, estar a una cierta altitud vital o histórica, ser heredero de una tradición, proceder de unas experiencias históricas, significa tener encomendada una misión, tener que ser algo determinado. La historia no es sólo tradición, ‘venir de’; en ella hay también proyectos, ‘ir hacia’. La propia tradición no es un monumento inactivo dispuesto para ser contemplado; al contrario, sigue viva en el presente debido a la memoria ontológica del pasado que nos constituye y que llamamos ‘historicidad’, y que nos sitúa a cierta altura histórica. La tradición, el pasado, es un imperativo, una tarea propuesta. Aquello de donde venimos nos impulsa hacia donde vamos en forma de misión. El pasado, la historia, destina; la historia es destino. Todo presente es, pues, el espacio de

⁵ La racionalidad narrativa como modelo apropiado para una ciencia de lo histórico o humano se opone al modelo aristotélico de razón y ciencia, según el cual sólo puede haber ciencia de aquello que existe necesariamente y no puede ser de otra manera que como es (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro 6, caps. 2º, 5º). En el mundo humano las cosas podían haber sucedido de otra forma y, sin embargo, hay *logos*, hay razón, y posibilidad de conocimiento científico, eso sí, en clave narrativa.

confluencia de tradición y proyecto, de pasado y futuro. Por este motivo, Ortega asegura, recordando el concepto agustiniano de presente, que el presente tiene “plenitud, triple dimensión, grosor, volumen”, ya que en él convergen pasado y futuro” (APV, II, 163). Pasado y futuro no existen sino en el presente: como un ‘haber sido’ del que somos resultado y como una anticipación de lo que ‘tenemos que ser’. Entonces, “en cada instante la vida se dilata en las tres dimensiones del tiempo real interior”, de modo que “el ahora o presente incluye todo tiempo: el ya, el antes y el después” (QF?, VII, 433). La tensión dialéctica entre pasado y futuro en que consiste el presente se resuelve en la experiencia creadora que acaba definiendo al presente. De hecho, cada momento histórico no es sino un proyecto enriquecedor, una empresa poética, a cuya realización nos invita la tradición: “Todo tiempo, escribe Ortega, tiene su tarea, su misión, su deber de innovación” (QF?, 392)⁶. El presente es un tiempo productivo que sintetiza pasado y futuro. En él tenemos que verificar el tema que nos plantea la tradición. La tarea que le corresponde a cada época es única, exclusiva e intransferible, pues nunca más se volverá a repetir esa situación, entre otras cosas porque la experiencia que ese tiempo representa modifica ya para siempre la cadena de experiencias. La comprensión orteguiana de las épocas históricas como proyectos por ejecutar, es resultado de la traslación a la vida colectiva e histórica de su idea del yo como programa, vocación (cfr. G, VII, 549; PGD, IV, 401, 406). Así como el yo es feliz, auténtico, verdadero, es decir, coincidente consigo mismo, con lo que tiene que ser, cuando realiza su vocación, cuando se ciñe al perfil que le dibuja su circunstancia (G, 553; ETG, V, 75), así cada presente, cada generación, logra su plenitud, su verdadero ser, cuando verifica su destino histórico, cuando llega a ser lo que según la razón de la historia ‘tiene que ser’. En rigor, esto es estar a la “altura de los tiempos” (RM, IV, 156), ser fiel al destino que la historia nos propone, aceptar ‘el tema de nuestro tiempo’, sobre el que gravita el pasado. El mismo sentido expresan fórmulas como ‘fidelidad a la propia perspectiva’ (VP, II, 19) o “reabsorción de la circunstancia” (MQ, I, 322), empleadas por Ortega entre 1914–1916, y que podemos considerar como lemas de su filosofía de la razón vital, una filosofía de lo finito, que afir-

⁶ Es manifiesta la similitud del planteamiento de Ortega con el de Ricoeur. La dialéctica entre tradición y proyecto o, en términos de Ricoeur, entre “espacio de experiencia” y “horizonte de espera”, también convierte al presente, según el pensador francés, en un momento inventivo, en “tiempo de la iniciativa” (P. Ricoeur, *Temps et récit*, París, III, *Le temps raconté*, Ed. du Seuil, 1985, pp. 302, 332–337).

ma que sólo se puede llegar a lo universal, objetivo e incondicionado desde lo circunstancial, relativo y condicionado. El hombre es libre de ser y hacer, y no tiene —por fuerza— que ser nada determinado, pero sólo tiene un verdadero ‘sí mismo’. Por tanto, “lo más grave es conseguir que el hacer elegido en cada caso sea no *uno cualquiera*, sino lo que hay que hacer —aquí y ahora—, que sea nuestra verdadera vocación, nuestro auténtico quehacer” (HG, VII, 104). En palabras de Ortega, la voz que nos llama hacia él, la vocación, nos dice: “Poder puedes ser lo que quieras, pero sólo si quieres ser de tal determinado modo serás el que tienes que ser” (ETG, 138). En el carácter paradójico de su libertad reside el privilegio y el drama del hombre: es libre para elegir lo que necesariamente tiene que ser, su auténtico ser. Lo que tenemos que ser, el proyecto propuesto a todo sujeto humano (individuo, generación, pueblo, época) es, según Ortega, una “posibilidad necesaria” (G, VII, 552). No podemos elegir nuestra vocación; la tarea que nos plantea nuestra circunstancia, es la que es necesariamente. Pero sólo es una posibilidad; podemos desobedecer ese imperativo y traicionar nuestro verdadero ser. Ortega precisa en un artículo de 1930 que “toda maldad viene de una radical: no encajarse en el propio sino” (IV, 79). Ante la fatalidad del destino “lo único que cabe es negarse a hacer eso que hay que hacer”, de manera que “podemos perfectamente desertar de nuestro destino más auténtico” (RM, IV, 211) y cargar con las consecuencias, pues no llegaremos a ser nosotros. Por tanto, “el destino —lo que vitalmente se tiene que ser o no se tiene que ser— no se discute, sino que se acepta o no. Si lo aceptamos, somos auténticos; si no lo aceptamos, somos la negación, la falsificación de nosotros mismos” (RM, 212)⁷. Igual que hay individuos que faltan a su vocación, Ortega sostiene que hay generaciones que incumplen su misión, “generaciones infieles a sí mismas, que defraudan la intención histórica depositada en ellas” (TNT, III, 151). Por supuesto, “esta deserción del puesto histórico no se comete impunemente. La generación delincuente se arrastra por la existencia en perpetuo desacuerdo consigo misma, vitalmente fracasada” (*id.*). Debido a la

⁷ De aquí deduce E. Nicol la existencia en Ortega de un concepto de libertad exclusivamente negativo: “Soy libre, escribe, entonces para *no ser yo mismo*, para falsificar mi autenticidad [...] El hombre es libre, en suma, sólo para *no ser*” (*Historicismo y existencialismo*, México, FCE, 3ª ed., 1981, p. 371). Pero también es cierto que ese verdadero ser, aunque no es elegido, no le es dado hecho al hombre. Tiene que hacerlo y previamente tiene la libertad de decidirse a ejecutarlo. Por tanto, la libertad también es positiva; también es una libertad para ser. El hombre es libre tanto para ser como para no ser el que tiene que ser.

libertad humana, estar a la altura de nuestro tiempo exige un gran esfuerzo. La comprensión de cualquier momento histórico sólo podrá lograrse aclarando cuál era la tarea histórica propuesta y en qué grado se ejecutó.

II. Análisis de la crisis moderna

a) Idea de la crisis.— Estas reflexiones de Ortega sobre la razón histórica no son mera teoría, desligadas de su praxis filosófica. Esas tesis alcanzan su máxima expresión en la conciencia que Ortega tiene de su propia obra y su época, a las que considera un caso ejecutivo de su doctrina. En virtud de ello, Ortega cree que su generación tiene también encomendada una tarea: nada menos que superar la modernidad, la época iniciada a fines del s. XVI y que culmina en el s. XIX. Su enormidad pone de manifiesto que no todos los destinos y misiones planteados a épocas y generaciones tienen la misma relevancia histórica, la misma radicalidad vital. Ortega parece anticipar el esquema kuhniano de épocas de “ciencia normal” y épocas de “ciencia revolucionaria”⁸, cuando distingue entre dos formas del cambio histórico: el cambio normal en que consiste la vida histórica y la crisis (ETG, V, 69). Para esclarecer la diferencia entre ambos es necesario echar una breve ojeada a la estructura esencial de la vida. A juicio de Ortega, la vida humana es quehacer, o sea, consiste en encontrarse constantemente forzado a hacer algo, pero nunca se encuentra forzada a hacer algo determinado (HS, VI, 13). Sería muy cómodo —aunque nada humano— tener ya dada la trayectoria vital, encontrarse ya impuesto lo que hay que hacer. Pero realmente, “antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer” (*id.*). Ahora bien, “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. Solo en vista de ellas puede preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir” (*id.*). De aquí, y esto es lo que más interesa a nuestro propósito, que “el hombre tenga que *estar* siempre en alguna creencia y que la estructura de su vida dependa primordialmente de las creencias en que *esté* y que los cambios más decisivos en la humanidad sean los cambios de creencias” (HS, 13 s): “Vivir es siempre, escribe Ortega, quíerese o no, estar en alguna convicción, creer algo acerca del mundo y de sí mismo” (ETG, 70). La realidad primaria no tie-

⁸ Cfr. T.S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, [trad. de A. Contín], Madrid, FCE, 1981, caps. III, IX.

ne *per se* orden ni figura; es un caos y “por eso no cabe llamarla ‘mundo’. Es un enigma propuesto a nuestro existir “ (IC, V, 400). La creencia o revelación es una interpretación que ordena el caos originario en ‘mundo’; sin ella el hombre no puede orientarse ni decidir su hacer —no puede vivir. Hasta “el hombre más escéptico vive ya en ciertas convicciones radicales, vive en un mundo, en una interpretación”, pues “no hay vida sin últimas certidumbres” (ETG, 24 s), sin una idea sobre la realidad. Lo normal en la historia es que “al sistema de convicciones de ayer sucede otro hoy —con continuidad, sin salto; lo cual supone que la armazón principal del mundo permanece vigente al través de ese cambio o sólo ligeramente modificada” (ETG, 69). En el cambio histórico normal, el ‘mundo’ sobre el que vivía la generación anterior, en lo esencial, no varía; se modifica algo en el mundo, pero éste permanece inalterado de una generación a otra. En términos kuhnianos puede decirse que cambian cosas dentro del paradigma que persiste incuestionado. Hay “crisis histórica” cuando cambia el ‘mundo’ sobre el que se asentaba la vida. En la crisis hay salto, ya que desaparecen aquellas “creencias básicas” o “últimas certidumbres” que sostenían hasta entonces la existencia. La crisis consiste en que “al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo” (ETG, 69 s). Ortega, lejos de considerarla catástrofe, entiende la crisis como un mecanismo normal de la historia, que se repite de vez en vez, y que posee un esquema idéntico que sólo históricamente se va modulando —rellenando— según las circunstancias⁹: “Ni que decir tiene que ‘crisis’ no significa nada peyorativo, no implicá mengua ni peligro” (IPS, XII, 343). El fenómeno fundamental que caracteriza a las crisis históricas es la muerte de las creencias, es decir, la pérdida de su vigencia. En las crisis, los hombres dejan de creer en las convicciones que hasta entonces fundamentaban su existencia; ya no las consideran ‘realidad’ sino meras ideas¹⁰. Como las

⁹ La creencia orteguiana en que todas las crisis históricas repiten el mismo esquema le empuja a estudiar en *En torno a Galileo* (leccs. XI, XII) la crisis de la cultura medieval, del cristianismo, y el tránsito hacia la modernidad, convencido de que este trabajo arrojará luz sobre la crisis de su tiempo y el paso hacia una nueva época. Pero no es ésta la única causa de ese estudio; ni siquiera la más importante. En él analiza Ortega el origen y, con él, la constitución de la estructura esencial de la época que concluye: la modernidad.

¹⁰ A juicio de Ortega, tenemos dos tipos de ideas: los pensamientos que surgen en cada uno acerca de cualquier asunto, las ocurrencias (IC, V, 383), y lo que Ortega llama “creencias”, y que “no surgen en tal día y hora *dentro* de nuestra vida, no arribamos a

creencias son el elemento orientador de la vida, el horizonte ideológico en virtud del cual el hombre decide hacer esto o aquello y no lo otro, Ortega interpreta en 1947 la muerte de creencias como “el acontecimiento más grave que puede ocurrir en la historia” (VIII, 286). Regalado sugiere que la muerte de una creencia, como agotamiento de una determinada figura histórica sobre la que se sostenía la existencia, es la interpretación orteguiana del acontecimiento de la ‘muerte de Dios’¹¹. Los

ellas por un acto particular de pensar, en suma, no son pensamientos que tenemos” (IC, 384). Las ideas-ocurrencias las tenemos y hacemos ‘algo’ con ellas: las discutimos, criticamos, propagamos o, incluso, morimos por ellas. Sin embargo, ni tenemos las ideas-creencias, ni hacemos nada con ellas, pero sí que vivimos de ellas, estamos en ellas: “En la creencia se está, y la ocurrencia se tiene o se sostiene” (*id.*). Ortega distingue, pues, entre “Ideas *con* que nos encontramos” e “ideas *en* que nos encontramos” (IC, 385). Si las ideas suponen ya nuestra vida, las creencias la sostienen. Las creencias fundamentan toda vida en el sentido de que constituyen la interpretación de la realidad en total de la que —necesariamente— parte cada vida. La realidad se nos da siempre ya con una cierta figura que no pensamos, sino con la que contamos, o sea, en la que creemos (IC, 386 s). Por esto, las creencias, “se confunden para nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser— [y] pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido” (IC, 384).

¹¹ A. Regalado, *El laberinto de la razón. Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 225 ss. La reducción de la muerte de Dios a la pérdida de fe del hombre en la revelación sobre la que existía es un capítulo más de la respuesta ‘humanista’ que Ortega da a Heidegger. Si la muerte de Dios es para Heidegger un suceso de la ‘historia del ser’, historia desde la que hay que entenderlo todo, la metafísica, el arte, la técnica y el propio humanismo, la comprensión orteguiana de la vida humana como realidad radical niega la trascendencia del ser y lo reduce a suceso humano. Ortega considera que el “hecho radical” no es el mundo como suma de cosas en sí —realismo— ni el yo o conciencia hermética —idealismo—, sino “mi vida” que consiste en un “hallarme yo en el mundo” (QF?, VII, 404; cfr. LM, XII, 63). Esto significa que “toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida” de modo que “en ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido” (QF?, 405). La defensa de la sustancialidad de la vida, por la que todas las realidades son en ‘mi vida’ y no en el *cogito* idealista, permite a Ortega resumir su filosofía en la fórmula “cartesianismo de la vida” (HS, VI, 49). Lo que “las cosas nos son originaria, primariamente en nuestra vida de hombres antes de ser físicos, mineralogistas, biólogos, etc., representa lo que esas cosas son en su realidad radical” (HG, VII, 109). Las cosas son básicamente lo que son cuando no pensamos en ellas, sino cuando contamos con ellas, cuando las vivimos (LM, 66). Las cosas son, aclara Ortega, “asuntos”, “importancias”, instrumentos de mi vida (HG, 110 s), aquello cuyo ser primario sólo tiene sentido en relación a mí. El ser de las cosas es lo que me pasa a mí con ellas, lo que les pasa a ellas conmigo; esto es mi vida (LM, 70). Para Ortega la esencia del ser, la técnica, el arte o la muerte de Dios, se reducen a lo que son en la vida humana; son cosas humanas, cosas que hace o pasan al hombre, y hay que entenderlos como fenómenos biográficos o histórico/sociológicos. Sin duda a este humanismo se refería Heidegger cuando declaraba haber descubierto cierto positivismo en la obra de Ortega (“Encuentros con Ortega y Gasset”, *Clavileño*, nº 39, 1956, p. 2).

cambios de creencias, de 'mundos', son, a juicio de Ortega, los cambios más decisivos en la humanidad, pues en ellos se modifica su visión de la realidad y el tono de la existencia (HS, VI, 13 s).

b) El *pathos* de novedad y la desorientación.— En esta situación crítica se encuentran Ortega y su tiempo. Afirma sentirse miembro de “una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna” (TNT, III, 186). La crisis de la modernidad que Ortega experimenta es fundamental, no superficial. Según él, “fermenta en la conciencia actual un cambio de orientación sólo comparable con el del Renacimiento y que consiste precisamente en la liquidación de los principios renacentistas y, por lo tanto, en el brinco fuera de sus límites hacia un tiempo nuevo y un nuevo cosmos” (IPS, 343). Establecida ya la crisis de los principios modernos, la propia razón de la historia plantea a la generación de Ortega, como su tarea por excelencia, la superación de la modernidad y la fidelidad a la nueva idea del mundo. Ahora bien, dado que la historia equivale a una acumulación de experiencias en la que cada momento debe su modo de ser al pasado, el s. XIX, el pasado inmediato a la generación de Ortega, “lleva en sí infartado, encapsulado, todo el pretérito” (TNT, 145). Dicho de otra manera, Ortega asegura que “todos los demás pretéritos sólo existen para nosotros dentro del s. XIX” (NM, II, 22). El s. XIX, resultado de todas las experiencias modernas, es la culminación de la modernidad y la referencia que tienen ante sí Ortega y su generación para acometer su superación. El destino de la época de Ortega, superar la modernidad, se traduce en la superación del s. XIX. Así que “contra él, frente a él, han de organizarse nuestros rasgos peculiares” (*id.*). Por esto, Ortega reconoce que en su obra “aparece con marcada frecuencia cierta hostilidad contra el s. XIX. No es dudoso que en superar la conducta de ese siglo radica nuestro porvenir” (*id.*). Como “la existencia humana tiene horror al vacío” (ETG, V, 71), esto es, a vivir sin convicciones radicales, no hay crisis vital sin que aparezca en el horizonte histórico una alternativa. Los hombres no abandonan la fe en las creencias que orientaban sus vidas hasta que no relumbra en el fondo de la vida histórica una nueva revelación. La existencia de la crisis implica la aurora de un nuevo tiempo con sus nuevas formas culturales y vitales, pues, aclara Ortega, “para que el hombre deje de creer en unas cosas, es preciso que germine ya en él la fe confusa en otras” (*id.*). El concepto histórico de crisis va acompañado necesariamente de superación y novedad. La filosofía de Ortega es tanto de crisis como de innovación, de esperanza en el tiempo surgente. Ortega está convencido de que “el con-

junto de las ciencias, que el *integrum* de la ideología europea atraviesa una hondísima crisis" (IPS, 343). Pero esta crisis intelectual de la modernidad significa para él "el anuncio de una incalculable ampliación y renovación del pensar humano" (*id.*). Lo que Ortega pide a su generación es que esté a la altura de su tiempo, que responda a las exigencias que le plantea, y verifique en el plano reflexivo lo que se anuncia de forma confusa, antepredicativamente, en el trasfondo de la vida histórica, origen de todo *logos* y de todo sentido cultural¹². Sin duda, este *pathos* orteguiano de novedad que caracteriza a toda su obra, de aurora de una nueva edad que deja atrás la tradición vital y cultural, pudo muy bien recibirlo de Nietzsche¹³, cuyo pensamiento constituye la primera influencia recibida por Ortega¹⁴. Entre el nuevo tiempo que se abre ante ella y el abandono de la modernidad, la filosofía de Ortega —en la presentación de la *Revista de Occidente*— se ve a sí misma como una 'filosofía viajera', un pensamiento de tránsito:

¹² Esto es, en rigor, la razón vital, la razón que se origina en la vida. No hay realmente razón pura, sola y aparte de la vida, pues toda razón nace exigida por ella, en vistas de unas determinadas circunstancias, y, por tanto, como 'saber a qué atenerse'. Vivir es ya razonar (cfr. ETG, V, 68, 85; PED, VI, 348 ss).

¹³ El espíritu de novedad, la proyección hacia el porvenir, inunda la filosofía de Nietzsche, calificada expresivamente por él mismo de "filosofía del amanecer" (*Humano, demasiado humano*, [trad. de J. González] México, Editores Mexicanos Unidos, 4ª ed., 1983. § 638, pp. 312 s). Nietzsche siente que se aproxima una nueva edad, una nueva revelación, y, de acuerdo con ello, concibe su obra como un "evangelio del porvenir" (*La voluntad de dominio, Obras Completas*, tomo IX, [trad. de E. Ovejero], Buenos Aires, Aguilar, 1947, Prefacio, 4, p. 22). Se considera un "alegre mensajero" de los nuevos valores, y la renovación vital que anuncia es tan profunda que se define a sí mismo como un "destino", un hombre que "divide en dos partes la historia de la humanidad" (*Ecce Homo*, [trad. de A. Sánchez], Madrid, Alianza, 1988, pp. 124, 131).

¹⁴ Así lo ha sostenido J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, I, Madrid, Revista de Occidente, pp. 233 ss. El propio Ortega lo reconoce en 1908, al confesar que "no hubo otra tabla donde salvarse del naufragio cultural, del torrente de achabacamiento que anega la nación un día y otro, que el Orgullo", y que "Nietzsche nos hizo orgullosos" (I, 91 s). Añade que "fue aquella nuestra época de 'nietzscheanos'" (*id.*). La presencia de Nietzsche en su obra no se reduce a sus inicios. Su influencia decisiva se localiza al comienzo de los años veinte. Tras su paso por el objetivismo culturalista neokantiano (1906–1910) y la asimilación de la fenomenología husserliana (1912–1916), Ortega intenta fundir el concepto fenomenológico de vida como conciencia intencional con el concepto nietzscheano de *Wille zur Macht*, y recuperar la valoración que Nietzsche hace de la vida frente al idealismo sin menoscabo de la objetividad. Además, siempre queda en Ortega el *pathos* jovial de Nietzsche frente al dramatismo cristiano, sea unamuniano o existencialista.

El viejo cariz de la existencia va siendo arrumbado vertiginosamente y adopta el presente nueva faz y entrañas nuevas. Hay en el aire occidental disueltas emociones de viaje: la alegría de partir, el temblor de la peripecia, la ilusión de llegar y el miedo a perderse (VI, 314).

La crisis es tránsito. Ortega expresa fielmente qué significa estar en crisis, de viaje:

Imagínese un momento de transición durante el cual las grandes metas que ayer daban una clara arquitectura a nuestro paisaje han perdido su brillo, su poder atractivo, su autoridad sobre nosotros, sin que todavía hayan alcanzado completa evidencia y vigor suficiente las que van a sustituirlas. En tal sazón parece el paisaje desarticularse, vacilar, estrearse en torno al sujeto; los pasos de éste serán también vacilantes, puesto que oscilan y se borran los puntos cardinales y las rutas mismas se esquivan ondulantes, como huyendo de las plantas (TNT, III, 193).

En época de crisis el hombre está *in via*, lo que quiere decir que ha abandonado el 'mundo' que aclaraba y orientaba su existencia, y que todavía no ha asentado su vida sobre el nuevo 'mundo' naciente; es el tiempo del 'ya no' y 'todavía tampoco'. En crisis, mientras *estamos* de tránsito, no *estamos* sobre nada; no vivimos sobre 'tierra firme', sobre un 'mundo'; existimos sin un suelo de valores en que creer. Nuestra actividad entonces estará desorientada, carente de la guía que sólo puede prestarle un mundo, una estructura jerarquizada de conceptos y valores con vigencia efectiva, en que creamos con fe viva. La crisis es tránsito y, por lo mismo, desorientación. Esta situación de desfondamiento es la que caracteriza al hombre al final de la modernidad; tal es el contexto donde germina la obra de Ortega. Entonces, "estaba Europa mudando de dioses y, por lo tanto, sin dioses" (IPS, XII, 346). Sin metas que guíen su existencia, el hombre no sabe qué hacer, está perdido: "Esta es la situación en que hoy se halla la existencia europea. El sistema de valores que disciplinaba su actividad treinta años hace, ha perdido evidencia, fuerza de atracción, vigor imperativo. El hombre de Occidente padece una radical desorientación, porque no sabe hacia qué estrellas vivir" (TNT, 193). Como antes, en el paso del mundo antiguo al mundo cristiano, y luego, en el tránsito hacia la modernidad, lo que ha pasado es que el hombre ha vuelto a perderse. Este diagnóstico, emitido por Ortega en los años veinte, no hará sino confirmarse posteriormente de forma terrible, con los horrores de la Segunda Guerra Mundial. Ortega declara que las respuestas que el hombre ensaya a la desorientación que experimenta son realmente otras tantas formas de perdición:

¿Dónde ir cuando no se sabe dónde? ¿Que vía tomará el desviado? ¿Qué dirección el perdido? Desde treinta años se tiene la conciencia de vivir bajo la zozobra de un atroz perdimiento.

Todas son formas de no saber en verdad qué hacer. Estas formas toman, a veces, extraños disfraces. Pues hay en todas partes del mundo quienes entran en un frenético hacer, quienes se alcoholizan en una hiperacción inauténtica, para llenar el hueco de no saber *qué hacer*, y al otro extremo, hay el total *no hacer*, el quietismo y abandono a lo que quiera pasar (RH, XII, 151).

Cuando el hombre vive firmemente sostenido sobre unas creencias, sobre una interpretación del mundo, sabe a qué atenerse respecto de la realidad, la 'comprende'. El hombre europeo estaba acostumbrado a que la razón le aclarase los sucesos históricos, lo que pasa, pero ahora, por vez primera, esta tarea ha dejado de cumplirse (GOE, IX, 555). Sin una interpretación vigente de mundo sobre la que apoyarse, sin saber a qué atenerse respecto de él, desorientado, el hombre no sabe lo que le pasa y, a juicio de Ortega, "esto es precisamente lo que nos pasa, no saber lo que nos pasa" (ETG, V, 93). Pero esto es lo peor que puede pasarle al hombre, un ser que sólo puede vivir sobre certezas últimas acerca de su circunstancia, sobre claridades (MQ, I, 357). El hombre ilustrado "tenía la impresión de haber llegado, por fin, a ver claro. Y he aquí que esas luces se han extinguido y que el hombre vuelve a sentirse rodeado de tinieblas y oscuridad" (RH, 296). La crisis equivale a una pérdida de confianza en la capacidad de aclaración de la razón ilustrada. Decir que lo que radicalmente le pasa al hombre es que no sabe lo que le pasa, y que esta ignorancia es la clave de la crisis actual, no significa reducir la crisis a una crisis intelectual. La crisis es vital e intelectual de forma inseparable. Esto se comprende fácilmente si pensamos que la realidad del hombre es su vida, o sea, tener que realizarse en un contorno que le es extraño, de modo que no puede vivir sin razonar ante la circunstancia, sin hacerse una idea de ella para saber a qué atenerse y, en virtud de ese saber, decidir su hacer, su vida. La vida humana es ya razonar. Esta razón que es una y la misma cosa que la vida, esta racionalidad vital, es, para Ortega, la forma originaria del saber (PED, VI, 351)¹⁵. Perdida la vi-

¹⁵ Por esto, cuando Ortega afirma que la raíz de la constitución humana es su "misión de claridad sobre la tierra" (MQ, I, 357), se refiere al hombre en tanto ser biográfico. El hombre como un ser que tiene que habérselas con su circunstancia, tiene que razonarla, aclararla, para poder conducirse en ese medio extraño.

gencia de la interpretación moderna de lo real, el hombre no sabe lo que le pasa, avanza entre tinieblas, no sabe qué hacer y no puede vivir. Por eso, Ortega sostiene que lo único que puede salvar a Europa de la crisis es una auténtica filosofía, una aclaración de las cuestiones radicales: “¡Claridad, claridad, demandan ante todo los tiempos que vienen!” (VI, 314). Ortega observa que esa misión de claridad tiene que volcarse sobre el pasado, sobre la modernidad, pues su conclusión en crisis es lo que obliga —históricamente— a su tiempo a proponerse como tema la búsqueda de nuevas y más radicales certidumbres. Ortega es consciente de que tiene que volver sobre ella para conocer con exactitud la tarea a que ese pasado crítico le destina. El pasado es precisamente lo que nos orienta ante la esencial incertidumbre e inseguridad que es el futuro. En efecto, escribe, “como la nueva forma de vida aún no ha granado, aún no es lo que va a ser, sólo podemos buscar alguna claridad respecto a ella, respecto al futuro nuestro, volviendo la mirada a la vieja forma de vida, a lo que parece que acabamos de abandonar” (ETG, 93). La asunción efectiva de la esencial continuidad histórica muestra a Ortega que sólo conociendo el mecanismo exacto de la crisis moderna puede afrontar con seguridad la tarea que le plantea el nuevo tiempo. Sólo el desvelamiento de la esencia de la modernidad y de lo que en ella ha fracasado y terminado en crisis, sólo eso, puede guiar nuestra conducta.

c) Idealismo y culturalismo: el fracaso de la razón racionalista.—

Ortega sostiene que “toda la filosofía moderna es idealismo” (K, IV, 39). Pero esta identidad se produce sobre todo en la vida y no sólo en la filosofía: en último término, asegura, “el idealismo, el subjetivismo es el modo radical de enfrentarse con la vida que llena la edad moderna” (IPS, XII, 387). Ha impregnado de tal forma la existencia del hombre moderno que ha llegado a representar para la generación de Ortega algo “normal y espontáneo”, una especie de segunda naturaleza: “Somos, en efecto, subjetivistas natos” (IES, VI, 321). La modernidad es idealismo y éste ha sido la causa de su crisis. Si el idealismo es el causante de la crisis de la época que hereda la generación de Ortega, la racionalidad de la propia historia efectiva o, lo que da igual, el destino histórico, propone que “la nueva filosofía —y la nueva vida— sólo pueden tener un lema cuya fórmula negativa suena así: superación del idealismo” (K, 39). Por tanto, “intentar la superación del idealismo es todo lo contrario que una frivolidad —es aceptar el problema de nuestro tiempo, es aceptar nuestro destino” (QF?, VII, 393). No es un proyecto más, “la superación del idealismo, según Ortega, es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de

nuestra época, 'el tema de nuestro tiempo'" (QF?, 392). Es lo que lo convierte en una etapa innovadora respecto de la modernidad. En el famoso *Prólogo para alemanes* de 1934 escribe que "abandonar el idealismo es, sin disputa, lo más grave, lo más radical que el europeo puede hoy hacer. Todo lo demás es anécdota al lado de eso. Con él se abandona no sólo un espacio, sino todo un tiempo: la 'Edad Moderna'" (VIII, 41). Este es el sentido que debemos dar a los análisis del idealismo que Ortega repite a lo largo de su obra (K, IV; DGM, II; RH, XII; QF?, VII). No son meros estudios de historia de la filosofía. Al contrario, en ellos se juega el futuro. Para Ortega son el trampolín que nos impulsa con sentido hacia el porvenir; sólo la comprensión del idealismo puede aclararle la dirección de su tarea filosófica de superación, el sentido de la cultura naciente y de la nueva forma de existencia que alborea en el horizonte histórico. Del mismo modo que Ortega plantea la superación del idealismo como un destino, como una exigencia de la lógica *a posteriori* de la historia, la respuesta a esa crisis —la idea de vida, esto es, la razón vital e histórica—, lejos de ser presentada como una mera ocurrencia personal, es entendida por él como la nueva revelación histórica a la que los individuos de su generación tienen que ser fieles si quieren estar a la altura de su tiempo (cfr. HS, VI, 45–50)¹⁶. Ahora bien, como puede deducirse de su defensa de la continuidad histórica y de su asunción del concepto hegeliano de superación (*Aufhebung*), Ortega no cree que la superación del idealismo signifique negarlo sin más ni, mucho menos, el retorno al realismo dogmático. Ortega considera el idealismo como una experiencia más de la humanidad que, provocada por el agotamiento del mundo antiguo y medieval, posee logros que no podemos olvidar, y es "condición de no pocas virtudes y triunfos" (EEP, VI, 253). En concreto, la cima del idealismo, "la filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá" (K, 26). Por esto, la superación del idealismo que propone Ortega, en clave hegeliana, lo niega y conserva. Para ir más allá del idealismo es necesario asumirlo, llevarlo dentro. Es como una etapa en el camino por la que

¹⁶ Ortega la denomina "Idea de la vida" en mayúscula frente a las 'ideas' u ocurrencias que surgen al azar en la mente, y afirma que es "una forma necesaria del destino humano, una etapa de su evolución a la cual llega inexorablemente la humanidad cuando ha agotado las anteriores. Ideas de este tipo son el estoicismo, el racionalismo, el idealismo, el positivismo. A la postre no tiene sentido decir de estas Ideas que están en este u otro hombre —que se le han ocurrido—, sino, al revés, son los hombres quienes desde una cierta fecha están en ellas [...] La nueva gran Idea en que el hombre comienza a estar es la Idea de la vida" (DIL, VI, 166).

hay que pasar para llegar a la siguiente, lo que quiere decir que “nos llevamos el idealismo, es decir, lo conservamos. Era un peldaño en la subida intelectual: ahora ponemos el pie en otro que está encima del idealismo y no debajo de él” (QF?, 389). La adquisición permanente del idealismo, a juicio de Ortega, es su afirmación del sujeto y de la reflexión, pero también sostiene que en una mala interpretación de esa afirmación está la causa del fracaso del idealismo y de la crisis moderna. El subjetivismo, la exagerada valoración del papel del sujeto y, con él, de la razón y la cultura, es el “pecado original de la época moderna” (EEP, 253). De los estudios realizados por Ortega sobre el idealismo podemos deducir que, para él, el idealismo tiene dos manifestaciones, el subjetivismo y el culturalismo, que, en último término, son una y la misma cosa, y una consecuencia, el utilitarismo, y que estos tres elementos representan el núcleo de la crisis moderna. El análisis que Ortega hace de este plexo que constituye a la modernidad y de su consecuencia, la crisis cultural y vital, nos permite asegurar que en su obra, como en la de otros pensadores del s. XX —recuérdese a Scheler, Heidegger, Adorno, Horkheimer, Marcuse y Habermas—, se entrelazan de forma esencial una conciencia crítica de la historia y la cultura modernas, y su propio pensamiento original¹⁷. La comprensión orteguiana del idealismo es bien clara: “Subjetivismo es la torpe realidad que se oculta bajo el lindo nombre de ‘idealismo filosófico’” (IES, VI, 321 n). El idealismo comienza por afirmar que “la única existencia segura de las cosas es la que tienen cuando son pensadas. Mueren, pues, las cosas como realidades, para renacer sólo como *cogitaciones*” (DGM, II, 399). De la tesis idealista: “las cosas se han vuelto meras ideas” (QF?, 371), se deduce que el pensamiento se ha tragado el mundo, que el mundo se reduce a contenido de conciencia del sujeto. El idealismo significa que el sujeto ya no experimenta lo otro, el mundo, sino sólo a sí mismo; ha absorbido la realidad, se la ha apropiado. Por tanto, “a la conciencia sólo le son dados sus estados subjetivos o ‘ideas’” (K, IV, 39). Pero esto es el subjetivismo, “destino misterioso en virtud del cual un sujeto lo primero y más evidente que halla en el mundo es a sí mismo” (K, 35). En consecuencia, “lo que parece ser algo objetivo es explicado como mera proyección subjetiva” (IES, 321). El idealismo subjetivista alcanza su más alta expresión con Fichte, para el que, según Ortega, “el Yo es todo” (DGM, 400). Este subjetivismo representa

¹⁷ Ortega ha extendido esta conciencia hacia la experiencia medieval y el paso a la modernidad (cfr. ETG).

la esencia de la crisis de la modernidad, ya que es lo que subyace al culturalismo que en el s. XIX, ha significado el agotamiento del proyecto moderno.

La valoración excesiva del sujeto es la causa de la primacía de la cultura sobre la vida en la modernidad, y de la misma forma que el yo subjetivista se ha quedado solo, rodeado de sí mismo, engullendo todo el mundo, la cultura moderna ha absorbido la realidad, sustituyéndola. Culturalismo y subjetivismo representan un único movimiento: volverse de espaldas a la realidad, a la vida, para quedarse en los contenidos subjetivo-culturales. El culturalismo, la oposición entre cultura y vida, paralela a la cerrazón del sujeto idealista en sí mismo, es la esencia de la modernidad y el anuncio fatal de su crisis. Ahora bien, la crisis de la modernidad —y del culturalismo— es una crisis de la razón pura o físico-matemática, lo que no es sino la otra cara de la crisis vital que padece Europa. Esta crisis, advierte Cerezo, es lo que impulsa a Ortega a reclamar la superación de la razón física y a dibujar en el horizonte la revelación de la razón vital e histórica que va a sucederla (HS, VI, 45 ss)¹⁸. La crisis de la razón racionalista se debe a su fracaso en el intento de comprender al hombre y de orientar su existencia, al que siguió lógicamente la pérdida de fe en ella. Para aclarar las causas de este fenómeno es necesario profundizar en el culturalismo. Las tres notas principales con que Ortega lo define son la depreciación y relegación de la vida, el divorcio entre razón/cultura y vida, y la constitución del mundo del espíritu, la cultura, en una región autónoma e independiente de la vitalidad. Todas estas características aparecen en este texto de 1923:

Culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo, son un solo y único *ismo*. Bajo una u otra determinación hallamos siempre una actitud para la cual es la vida por sí misma indiferente, y sólo se hace valiosa como instrumento y substrato de ese 'mas allá' cultural (TNT, III, 185).

Ortega afirma que en su tiempo, heredero de la actitud culturalista decimonónica, "cuando se oye hablar de 'cultura', de 'vida espiritual', no parece sino que se trata de otra vida distinta e incommunicante con la pobre y desdeñada vida 'espontánea' [...] El culturalista se embarca en el adjetivo 'espiritual' y corta las amarras con el sustantivo 'vida' *sensu stricto*, olvidando que el adjetivo no es más que una especificación del sustantivo

¹⁸ P. Cerezo, "De la crisis de la razón a la razón histórica", en *Historia, literatura, pensamiento*, VV. AA., Salamanca, Narcea y Edic. de la Univ. de Salamanca, 1990, p. 307.

y que sin éste no hay aquél” (TNT, 168). El culturalismo es un idealismo en el sentido de que ha vaciado la vida de *logos* para localizarlo en el yo superior o sujeto culto, en la cultura, convertida ahora en fuente de toda racionalidad. Por tanto, la cultura, cuya misión originaria según Ortega debía ser potenciar la vida¹⁹, llevando al nivel reflexivo que ella representa el sentido primario que apunta confusamente —de forma antepredicativa— en la vida, se presenta en la modernidad como sustituto de la vida, se cree la verdad —invertida— de la realidad vital. Culturalismo y racionalismo son una misma cosa; Kant representa para Ortega la más alta expresión de esta actitud moderna. Primero, una voluntad ontófoba que, impulsada por la “susplicia y desdén hacia todo lo espontáneo e inmediato”, lo vital, y por el “entusiasmo por toda construcción racional” (TNT, 161), se retira de la realidad efectiva —el ser— y se vuelve hacia el sujeto reflexivo, la cultura (subjetivismo). El núcleo de la crisis moderna reside en la aparición del “hombre cartesiano”, un hombre que “sólo tiene sensibilidad para esta virtud: la perfección intelectual pura. Para todo lo demás es sordo y ciego” (*id.*). Luego, una voluntad imperialista que pretende que la reflexión, la cultura, reemplace a la vida (racionalismo) (K, 40 ss). La razón racionalista, en lugar de contemplar la vida, ya que previamente ha supuesto que está desprovista de *logos*, le ‘pone’, le proyecta su *logos*. Si Platón consideraba que la razón es teoría, contemplación, y el filósofo *un filotheamón*, un amigo de mirar, “para Kant, el pensamiento es un legislador de la Naturaleza. Saber no es ver, sino mandar” (K, 46). La razón no es *alétheia*, no desvela el ser de las cosas; más bien, dice cómo deben ser y, lejos de formarse *ideas* de las cosas, construye *ideales* a los que deben someterse (NVR, III, 280). Racionalismo es revolucionarismo: pretende revolucionar la realidad, que cree privada de ser, adaptándola a ideales contruidos según las leyes internas de la razón.

Este imperialismo de la razón ha sido la causa de su quiebra y de la crisis de la modernidad. El primado moderno de la razón, convertida en principio y sustrato de la realidad, y relegando a segundo término la vida, despojada de todos sus derechos, ha acabado volviéndose contra ella. Ortega estima que “el fracaso que a este ensayo imperial de la inteligencia ha seguido es evidente. No ha logrado hacer felices a los hom-

¹⁹ En 1914 y en clave fenomenológico-mundana, Ortega presenta la fórmula con que define raciovitamente a la cultura. “Vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato” (MQ, I, 321).

bres, y, en cambio, ha perdido en la empresa su poder de inspiración” (RI, IV, 498). La razón racionalista no ha logrado aclarar ni dirigir la existencia del hombre europeo, ni ha logrado satisfacer sus afanes vitales. El fracaso de la razón estaba ya escrito en su propio origen y constitución: mal podía conducir y orientar la vida una razón que —por principio— la desatendía y le daba la espalda. La cultura ilustrada ha sido, escribe Ortega, “una cultura enferma de presbicia que sólo percibía lo distante”, los fines trascendentales que establecía la razón pura, las *grandes cosas* que están más alejadas de nuestra vida, mientras que consideraba “nimias, nulas y aun vergonzosas las que, queramos o no, influyen con mayor vigor en nuestro ánimo”, las *pequeñas cosas* de la vida efectiva (IPB, II, 88 s). Aunque “esta vida inmediata, estas emociones de cada uno, son para cada uno lo primero en el universo”, en la modernidad racionalista “de nada nos ocupamos menos que de esa vida nuestra” (APV, II, 161). Y es que Ortega estima que la “razón física”, una razón que pretende conocer —construir— al hombre desde sus propios conceptos *a priori*, “no puede decirnos nada claro sobre el hombre” (HS, VI, 23). Pero entonces, al olvidar que la realidad vital posee su forma peculiar de ser, desdeñarla y dedicarse a decretar cómo tiene que ser, la inteligencia, la razón, “ha dejado de cumplir su auténtico menester: forjar las nuevas normas que pudieran en la hora de declinar las antiguas elevarse sobre el horizonte. De aquí la grave crisis del presente, que se caracteriza no tanto porque no se obedezca a principios superiores sino por la ausencia de éstos” (RI, 498). Los ideales abstractos forjados por una razón abandonada a sí misma, incapaz de medirse con todos los registros vitales, sin sensibilidad para atender a los vericuetos de la realidad concreta, han quedado muy lejos del corazón del hombre, “faltos de adherencia sobre nuestra individualidad” (IPB, 88). Estos ideales de la cultura moderna son verdaderos objetivamente, desde un punto de vista lógico, pero, elaborados por la pura razón sin atender a la vida y con el único fin de la perfección intelectual, se han vuelto meras ‘frases’, falsas subjetivamente, o sea, incapaces de entusiasmar sinceramente a los individuos (IPB, 87). Por este motivo, añade Ortega, “la cultura europea actual, al tiempo que pretende ser la única racional, la única fundada en razones, no es ya vivida, sentida por su racionalidad, sino que se la adopta místicamente” (TNT, III, 170). La cultura moderna es “frase”, que “es toda fórmula intelectual que rebasa las líneas de la realidad en ella aludida. En vez de ajustarse al perfil de las cosas y detenerse donde éste concluye, en la frase se redondea la realidad como se redondea una fortuna”

(FS, II, 481). El racionalismo moderno es fraseología, es decir, “el utopismo como método intelectual. En vez de ajustar el pensamiento a lo que son las cosas, el utopismo supone que la realidad se ajusta al perfil abstracto, formalista, que abandonado a sí mismo dibuja el intelecto” (FS, 483). Esta es la razón de que “casi todos los principios que han dirigido la vida europea en los últimos siglos eran, en este sentido, frases” (*id.*), fórmulas insuficientes para constituirse en metas atractivas. En estos términos se define el divorcio moderno entre cultura y vida: “Por un lado iban los principios, las frases y los gestos —a veces heroicos; por otro, la realidad de la existencia, la vida de cada día y cada hora” (TNT, 171 s). Es reconocida la grandeza y dignidad de los valores y conceptos modernos, pero realmente no creemos en ellos, no nos dicen nada: “Una cultura que no resuelve este estado de permanente incongruencia tiene que ser realmente hipócrita” (IPB, 88). Esta es la causa de la desorientación vital que padece el hombre europeo al final de la modernidad. Ortega destaca la paradoja que acompaña a la cultura ilustrada, extremadamente rica y compleja, pero ineficaz ante la vida inmediata: “En estos tiempos que cuentan con complicadas técnicas para todo, sólo una cosa se hace al buen tuntún: vivir” (APV, II, 162)²⁰. Es una cultura intelectual, pero

²⁰ Es lógico que Ortega, en tiempo de desorientación, con el hombre sin saber qué hacer, destaque como valor máximo e ideal ético el saber conducirse en la vida. En 1917 escribe que en momentos de perdición, en que “solemos llamar vivir a sentimos empujados por las cosas en lugar de conducirnos con nuestra propia mano” (II, 153), lo primero que debe hacer el hombre es ser dueño de su vida. Ortega llama culto al hombre que “ha tomado posesión de sí” (APV, II, 161). El hombre auténtico es el que hace de su vida una obra de arte, o sea, el que la conduce, elabora o cincela; en una palabra, el que cuida su vida. Más aún, en 1921, sostiene que “el arte supremo será el que haga de la vida misma un arte” (II, 518). Esta actitud ha sido denominada por Ortega “sentido estético del vivir” (*id.*). Así interpreta Ortega la *Sorge* heideggeriana (QF?, VII, 436). Poseer nuestra vida, cuidarla, labrarla, es orientarla hacia una meta, y sólo “eso sería vivir en plena forma; en vez de pasar las horas como naves sin estabilidad y a la deriva, pasarían ante nosotros cada una con su nueva inminencia” (*id.*). Realmente, “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” (RM, IV, 243). En 1925 asegura que nada vale “la vida que no se pone a carta ninguna y meramente se arrastra y prolonga en el vacío de sí misma” (II, 431). El modo de vida a la deriva y desorientada, dominante al final de la modernidad, empujó a Ortega a defender la ‘moral del arquero’, cuya fórmula —tomada de Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, I, 1)— encabezó *El Espectador II*: “Seamos con nuestras vidas como arqueros que tiene un blanco” (II, 127). No es casual que Montaigne, otro hombre que vive en época de tránsito y en una desorientación superior a la de Ortega, porque no tenía conciencia de que apuntasen en el horizonte nuevos valores orientadores, también haya destacado en primer plano la atención y la dirección de la propia vida. De esta tarea escribe Montaigne que es “la fundamental

nada humana, nada vital. Efectivamente, y dada la falta de poder arrebatador de los ideales construidos por la razón pura, “vivimos en un tiempo que se siente fabulosamente capaz de realizar, pero no sabe qué realizar”, motivo por el que el “mundo actual” va “puramente a la deriva” (RM, IV, 167 s).

d) Del triunfo del *homo oeconomicus* a la crisis nihilista de la Ilustración.— No es casual la conexión que se produce en la modernidad entre el racionalismo y la trascendentalidad de los ideales, y el predominio del utilitarismo: los primeros son la causa del segundo. Cerezo afirma que “culturalismo e industrialismo, pese a sus diferencias, no eran más que dos exponentes de la mentalidad racionalista burguesa”²¹. El trascendentalismo de la razón, tras desdeñar la vida y forjar unos ideales sin capacidad de reobrar sobre ella y estimularla, ha dejado la vida huérfana de fines a que entregarse, permitiendo que el utilitarismo se apodere de la existencia. Por esta razón ha triunfado en Europa el *homo oeconomicus*, “el hombre que atiende, sobre todo, a lo útil” (PF, III, 348), y la cultura moderna —especialmente el s. XIX— “se ha afanado hartamente exclusivamente en allegar instrumentos: ha sido una cultura de medios” (VP, II, 15). El *homo oeconomicus* es el *alter ego* del *homo transcendentalis*. La razón trascendental y la razón instrumental se complementan; idealismo y positivismo son fenómenos solidarios. Por una parte, las metas propuestas por la razón pura no son vividas y son insuficientes para arrebatarse los corazones. Por otra, una cultura de medios, una cultura técnica, no puede ocupar el hueco que dejan aquéllas, ni satisfacer plenamente al hombre, que necesita fines atrayentes, fundados racionalmente sobre la aclaración de las cuestiones últimas. Sin una razón que ejerza esta misión, Ortega sostiene que “todo en Europa se ha tornado problemático” (GOE, IX, 564). Hay mucha técnica pero nada que hacer, ninguna meta que nos entusiasme y organice nuestra vida. En palabras de Ortega, “el síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de una ilusión hacia el mañana” (EI, III, 40): “En Europa hoy no se desea” (*id.*). En un artículo de 1926 se refiere a la falta de “proyectos de vida futura capaces de incendiar la fantasía y hacer batir los corazones”

y la más ilustre de las ocupaciones”, hasta el punto de que, pregunta, “¿habéis sabido manejar vuestra vida? Si así es, hicisteis la mayor tarea de todas” (*Essais*, III, 13 [trad. esp. de J.G. de Luaces, Barcelona, Orbis, 1984, vol. III, p. 269]). Por eso, concluye, “quien ha sabido componer sus costumbres ha obrado mejor que quien compone libros”, pues “la grande y gloriosa obra maestra del hombre es vivir como debe” (*id.*).

²¹ P. Cerezo, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 146.

(III, 437). Al espíritu revolucionario racionalista, además de acompañarle el utilitarismo, le sucede también —en virtud de la lógica inmanente a la historia— una actitud desilusionada:

Al alma revolucionaria no ha sucedido nunca en la historia un alma reaccionaria, sino, más sencillamente, un alma desilusionada. Es la inevitable consecuencia psicológica que dejan los espléndidos siglos idealistas, racionalistas; centurias de dilapidación orgánica, borrachas de confianza, de seguridad en sí mismas, grandes bebedores de utopía e ilusión (ODR, III, 220).

En efecto, “el racionalismo es un ensayo excesivo, aspira a lo imposible. El propósito de suplantar la realidad con la idea es bello por lo que tiene de eléctrica ilusión, pero está condenado 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” (ODR, 229). Al sujeto moderno se le plantea, pues, la alternativa de tener que elegir entre vivir alucinado por unos ideales sin arraigo en la existencia o vivir desilusionado limitándose a los hechos.

Así hemos llegado al fondo de la crisis moderna: el nihilismo, en el que, a juicio de Ortega, desembocan el idealismo y el positivismo, y que él interpreta como la experiencia de un sujeto que no desea, que no sabe qué hacer, porque no tiene realmente nada que hacer, debido a que los valores de la cultura vigente caen demasiado lejos de su corazón y a la ausencia de metas atractivas en su horizonte vital. Andrés Hurtado, el personaje barojiano de *El árbol de la ciencia*, representa para Ortega la situación del hombre al final de la modernidad, el hombre que ha acabado desalojando el sentido de lo real y para el que, en consecuencia, el mundo es *nihil*, “un ámbito absolutamente vacío [...] donde todo es insuficiente” (IPB, II, 83); representa al hombre del nihilismo, al individuo desilusionado de los valores oficiales de la modernidad y al que no satisface la cultura instrumental con que se quiere rellenar inútilmente el hueco que aquéllos dejan. La causa del nihilismo es la crisis de la razón, el fracaso existencial de la razón físico-matemática, que no ha podido entusiasmar la vida. Si el espíritu revolucionario delataba la existencia de un tipo de hombre saturado de fe en la razón pura (ODR, 215), el imperialismo de la razón y su consecuente incapacidad para hacer vivir, han agotado esa fe que ha definido a la modernidad. Esta pérdida de la fe en el poder configurador de la razón originada por su fracaso ante la vida resume la crisis de la razón, y viene a ser lo que se ha llamado “crisis de

la Ilustración". Nietzsche la ha interpretado como fracaso total y negación de la razón, y Unamuno, convencido también de que la razón se reduce a la razón racionalista y positivista, deriva de ella la antítesis inconciliable entre racionalidad y vitalidad. Cerezo, en cambio, sostiene que para Ortega "la crisis se debe a la pérdida de vigencia de la fe racionalista"²². En efecto, Ortega, lejos de negar la razón, entiende la crisis de la Ilustración y el nihilismo como el fracaso de un tipo de racionalidad que, desvinculada de la vida, ha ocupado un puesto de soberanía respecto de ella, incapacitándose para orientarla. Por eso, Ortega encuentra la solución a la crisis en la aurora de una nueva revelación: la vida y la razón vital e histórica que es ella misma. Aún es necesario un último esfuerzo para aclarar exactamente qué es lo que según Ortega ha fallado en la modernidad y, por tanto, para plantear en qué consiste la novedad que trae consigo la razón vital. La defensa que realiza Ortega de la razón va acompañada, también frente a Nietzsche, de la defensa de los valores modernos. Ortega no interpreta la crisis de la modernidad ni el nihilismo como negación de los valores tradicionales, sino como falta de fe en ellos y, por tanto, como ausencia de ilusiones y deseos. Pero la causa de esta muerte de la creencia moderna no está en los propios valores, que son objetivamente correctos y siguen valiendo. El error de la modernidad ha estado en la injusta relación en que ha puesto los valores y conceptos con la vida. La modernidad primó sólo los conceptos, valores, leyes, etc., la región de la cultura en suma, considerándola ámbito supremo y valioso *per se* en detrimento de la vida, que quedó supeditada a la cultura, tras ser depreciada y postergada: "La época anterior a la nuestra, escribe Ortega, se entregaba de una manera exclusiva y unilateral a la estimación de la cultura, olvidando la vida" (TNT, III, 196). El propio Ortega afirma en 1923 que debido a la distancia establecida por la modernidad entre la cultura y la vida se ha hablado de "fracaso de la cultura", pero, añade, "claro es que no hay tal: lo que había fracasado mucho antes era la lealtad de los europeos consigo mismos; lo que había fracasado es su vitalidad" (TNT, 172). No ha sido la cultura lo que ha fallado en la modernidad, cultura por otra parte intachable desde un punto de vista objetivo, sino la vitalidad europea, que no sido sincera y se ha negado a sí misma y que, por tanto, en lugar de buscar una cultura que pudiera ser vivida, la ha colocado por encima de la vida, como un juez y, al tiempo, un verdugo. La esencia de la crisis de la modernidad reside en una vita-

²² Cerezo, "De la crisis de la razón a la razón histórica", p. 308.

lidad desentusiasmada, sin deseos ni creatividad, que se ha olvidado de sí misma, y que ha producido una cultura objetiva pero fosilizada, que se ha independizado, apartado e impuesto a la vida, a la que ha relegado, absorbiéndolo todo. En suma, el problema de la cultura moderna y el origen del nihilismo ha sido un "error de perspectiva" (IPB, II, 88), que puede resumirse bajo el nombre de 'idealismo'. La desmedida valoración que la modernidad ha otorgado a la cultura la ha convertido, en lugar de en un instrumento al servicio de la vida que la organice y aumente, misión adecuada a la cultura según Ortega, en un mundo independiente y opuesto a la vida, a la que llega incluso a esclavizar y ahogar (IPB, 85). De acuerdo con las estructuras formales que se repiten a lo largo de la historia, Ortega encuentra aquí un elemento que forma parte de toda crisis histórica. Cuando una cultura triunfa la gente se acostumbra a usarla como algo que ya está ahí, una cosa que le resuelve todos sus problemas, lo que lleva a los individuos a no necesitar contactar con la realidad. Entonces la cultura se constituye en una pantalla entre las 'cosas mismas' y los hombres (ETG, V, 77 ss). Pero cuando la cultura pierde el flujo procedente de la vida, del contacto efectivo de los hombres con los problemas reales, fuente de todo *logos*, se fosiliza, se cosifica, y se vuelve un poder autónomo enfrentado a la vida y los sujetos que la crearon (TNT, 173). Ortega comprueba que la cultura moderna, en virtud de esto último y de su extraordinario desarrollo, ha llegado a producir un tipo de hombre que no es sino el fruto final de la crisis de la modernidad: el hombre-masa. Es un hombre que, acostumbrado a valerse de su cultura como si fuera algo dado, naturaleza, y no algo producido merced al esfuerzo genial de la voluntad racional de verdad, ha terminado por convertirse en un "señorito satisfecho" (RM, IV, 207), un bárbaro que "*no quiere dar razones ni quiere tener razón*, sino, sencillamente, se muestra resuelto a imponer sus opiniones" (RM, 189), y que, frente a todo principio civilizador, llega a "proclamar la violencia como *prima ratio*; en rigor, como única razón" (RM, 191). Su autocomplacencia le impide respetar cualquier objetividad valiosa y sentir el poder de instancias superiores a él, negándose entonces la posibilidad de plantearse verdaderos fines. Por eso, "es el hombre cuya vida carece de proyectos y va a la deriva. Por eso no construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes" (RM, 172).

III. Hacia un nuevo tiempo: la cultura de la razón vital

De acuerdo con la conexión moderna entre culturalismo y subjetivismo, Ortega traduce la injusta relación idealista entre cultura y vida (culturalismo) afirmando que el yo —o la cultura— se ha encerrado en sí, lo ha absorbido todo y se ha vuelto de espaldas a la vida. La clave de la crisis moderna, la causa del debilitamiento de la vitalidad, hay que encontrarlas en este error de perspectiva que ha llevado a reducirlo todo al yo, a la cultura:

El idealismo ha estado a punto de cegar las fuentes de las energías vitales, de aflojar totalmente los resortes del vivir. Porque casi ha conseguido convencer al hombre, en serio, es decir, vitalmente, de que cuanto le rodeaba era sólo imagen suya y él mismo (QF?, VII, 390).

El hombre moderno se ha quedado sin fines atractivos que arrebaten su entusiasmo, porque sólo se veía a sí mismo. La primacía del yo es engañosa. Ella misma es la causa de su desfallecimiento: “El yo estaba muy malo, muy enfermo —de puro irle bien” (*id.*). El sujeto moderno, a fuerza de ser cada vez más, de intentar ser todo, ser Dios, se ahoga rodeado de sí mismo, vive sin ilusiones, sin deseos, sin entusiasmo; casi no vive. De ahí, cree Ortega, que tiene que “ser un poco menos para vivir un poco más” (*id.*). Es, pues, condición esencial para el desarrollo de la filosofía, cultura y vida europeas, corregir el error subjetivista (IPS, XII, 358). Ortega confiesa ver “la misión epónima de nuestra época en purificar el contenido de la ciencia de todo subjetivismo” (IPS, 338). Es necesario ventilar el recinto hermético del yo idealista, “liberar al yo de su exclusiva prisión” y “proporcionarle un mundo en torno” (QF?, 391)²³. La superación del subjetivismo equivale a enmendar el error de perspectiva culturalista que depreciaba la vida, no a negar la cultura. A diferencia de la interpretación nietzscheana del nihilismo, Ortega considera que el nuevo tiempo va a seguir creyendo e interesándose por los valores objetivos de la cultura, “sólo que de otra manera y como a otra distancia” (TNT, III, 193), sin cosificarlos frente a la vida. La época posmoderna, a su juicio, no queda definida por ninguna transvaloración (*Umwertung*) de los valo-

²³ En este punto jugó un papel decisivo en la filosofía raciovital la conciencia natural que Husserl expuso en *Ideen I* §§ 27–28. En ella encontró Ortega la apertura hacia el mundo natural o vital (*Umwelt*) y la experiencia primaria, antepredicativa, de la realidad, libre de todo contenido cultural, que necesitaba para recuperar el nivel ontológico de la filosofía, perdido en el idealismo. Así pudo fundamentar en ella el origen de todo sentido y, por tanto, de la propia racionalidad vital.

res, sino por un cambio de perspectiva en la relación entre cultura y vida: “Los valores de la cultura no han muerto, pero sí han variado de rango” (TNT, 196). Ya no valen más que la vida, ya no pueden sojuzgarla y condenarla al mundo de las sombras. La vida, antes desdeñada y relegada a segundo término, es ahora el valor supremo al que han de subordinarse los valores culturales que, frente a Nietzsche, siguen siendo objetividades, y, a la par, frente a la modernidad ilustrada, valen para la vida. Esto equivale a sintetizar cultura y vida evitando el trascendentalismo culturalista y el pragmatismo vitalista. Ortega entendió muy pronto que, como respuesta a la modernidad, la lógica inmanente al acontecer histórico proponía a su tiempo en forma de tarea o tema la integración de cultura y vida, esto es, la constitución de una cultura vital cuyo núcleo es la razón vital: “*El tema de nuestro tiempo*, declara, consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo [...] *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*” (TNT, 178). Gadamer suscribe esta tesis cuando escribe que Ortega, “en tanto enseñó a penetrar la vitalidad con racionalidad y a reconocer la razón en lo viviente, ha leído correctamente los signos del siglo XX”²⁴. La razón vital resulta de la operación conjunta de, por un lado y frente al nihilismo disolvente de Nietzsche, defender la racionalidad, y, por otro, frente al racionalismo, negar su posición de soberanía, incorporándola a la vida. Para Ortega, la razón, en lugar de ser un poder independiente y opuesto a la vida que, además, pretende reemplazarla, “tiene que apoyarse en ella, nutrirse en ella” (TNT, 177). La tesis fundamental de la razón vital declara que el *logos*, la forma de ser de las cosas, no está en la cultura, en el sujeto trascendental, para luego proyectarse sobre aquéllas; más bien, reside en las propias cosas, en la vida, aunque de manera inexpresa, prerreflexiva. En el homenaje a Scheler de 1928 Ortega reconoció el origen fenomenológico de esta devolución del sentido a la experiencia inmediata del mundo vital (IV, 509). Puede afirmarse que la

²⁴ H.G. Gadamer, “W. Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa”, *Revista de Occidente*, Madrid, n° 48-49, 1985, p. 88. Esta afirmación de Gadamer nos anuncia la posibilidad de que la razón vital posea un fundamento hermenéutico. Reparemos en el hecho de que cuando el *logos* no se considera absoluto y no se da en la inmediatez de la autoconciencia, al modo hegeliano, sino que yace en la vida histórica concreta y, por tanto, es perspectivista, lejos de declarársenos de forma inmediata, se nos presenta como algo extraño, distante, localizado en un paisaje histórico-cultural ajeno al nuestro, haciéndose necesaria la interpretación. Por esto, Ortega entiende la razón histórica como una hermenéutica de las vidas ajenas, o sea, como un intento de salvar las distancias y de emigrar al paisaje del otro (cfr. ATL, III, 291-314).

vida es razón, mejor, que la vida es 'proyecto de razón', puesto que el *logos* está en ella como pretensión, en germen, por objetivar. Por tanto, "la razón es sólo una forma y función de la vida" (TNT, 178), concretamente la vida elevada al nivel de la reflexión; el trabajo de la cultura raciovital es restaurar predicativamente la racionalidad insurgente que procede de la vida. Al constituir a la vida y la historia en razón, Ortega cicatriza la herida idealista que había abierto la crisis: la separación y oposición razón/vida. Así repara el error de perspectiva moderno.

La vitalidad del *logos* y la negación de su trascendentalidad no hacen de la filosofía raciovital un positivismo ni impiden la existencia de ideales²⁵. Muy al contrario, sólo los ideales por ella establecidos tienen sentido para el hombre. Los ideales raciovitales se fundan sobre el *logos* que Ortega fenomenológicamente aloja en las cosas del mundo vital. No son, pues, abstracciones construidas por la pura razón atendiendo exclusivamente a lo que ella estima que *debe ser* la realidad vital, ideales por cierto que, más que entusiasmar, alucinan. Los ideales raciovitales parten de la admisión de que la realidad tiene su propio *logos*. Más aún, frente al revolucionarismo moderno, Ortega asegura que "el rasgo más característico hasta ahora de la época que en nosotros comienza es la alegre aceptación de lo real, cualquiera que sea nuestra ulterior resolución sobre esa realidad. Por lo pronto, se toman las cosas según son y no según deseamos que sean o creemos que *deben ser*" (ATL, III, 303). Ortega se opone a la sustitución de lo que son las cosas por lo que dispone la razón pura que deben ser (idealismo), pero también niega la conversión de lo que es en lo que debe ser (positivismo). Los ideales de la razón vital tampoco son tautologías de lo que es, recetas extraídas sin más de la experiencia, que, a la postre, desilusionan y no entusiasman. La fundamentación de los ideales sobre la "alegre aceptación de lo real" no significa que su filosofía se constituya en apología de lo establecido. Los ideales se extraen de la realidad pero no consisten en lo que es, en los

²⁵ G. Luckàcs interpretó el pensamiento de Ortega como un irracionalismo (*El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 2ª ed., 1968, pp. 14, 662). Burón habla de "furia orteguiana contra la razón" y añade que su filosofía, sin el poder crítico de la razón e incapaz de trascender lo dado, se alía con los hechos, se convierte en una apología de lo dado y se burla de los ideales (*op. cit.*, pp. 76, 126, 129 ss). A. Elorza insiste en esta dirección y afirma que la filosofía de Ortega no está muy lejos del fascismo (*La razón y la sombra*, Barcelona, Anagrama, 1984, p. 140). Esta interpretación sólo es posible si se olvida que Ortega "no va contra la razón [sino] sólo contra el racionalismo" (NVR, III, 273), y si se identifica razón con razón negativa o dialéctica, que, tras negarle a la realidad forma de ser propia, pretende construirla a golpe de decreto racional.

hechos. Entre lo que es y el deber ser con que la razón pura pretende reemplazar lo real, Ortega enseña que las cosas poseen un *poder ser*, una plenitud posible, que es lo que la razón vital eleva a ideal:

Toda circunstancia y toda realidad contiene una posible perfección, y este margen de perfeccionamiento de la circunstancia es lo que el buen artífice vital llama ideal y se esfuerza en henchir (RI, IV, 494).

Si los ideales del idealismo son “esquemas abstractos donde se define cómo deben ser las cosas” (K, IV, 39), Ortega escribe, contra el racionalismo y el positivismo, que “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” (EI, III, 101). El ideal equivale a la máxima posibilidad apuntada en las líneas de la propia realidad, de modo que “sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es” (*id.*). La necesidad de desvelar el ser de las cosas empuja a Ortega a recuperar la *θεωρία*, la razón como contemplación. A diferencia de la razón legislativo-práctica del racionalismo, que construye *ideales* a los que las cosas deben ajustarse, esta razón teórica procura formarse *ideas* de ellas, manifestar su *logos*, hacer fenomeno-logía (*cfr.* NVR, III, 280; VP, II, 16 ss; RI, 496). Esta tarea propiamente filosófica, que Ortega llama “salvación” o también —con evidente sabor fenomenológico— “meditación”, consiste en denunciar, iluminar, la posible plenitud apuntada en la superficie de las cosas:

Dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado (MQ, I, 311).

Como el ideal racionalista, el ideal raciovital se eleva por encima de lo que inmediatamente es, de lo dado, pero al contrario que aquél, que por imposible nos condenaba al fracaso y a la desilusión, puede ser, debido a que se funda sobre la propia realidad presentándose como su mejor posibilidad, su más perfecto ser. Y porque puede ser vuelve a entusiasmar a los europeos. En *Espíritu de la letra* de 1927 Ortega recomienda esta incitadora medicina para despertar la adormecida vitalidad de la Europa posmoderna, un “nuevo programa de apetitos” que estimule su deseo (III, 527), “¡un ideal que fuera a la vez una espuela!” (IPB, II, 90). Ortega entendió claramente que, tras la razón fisico-matemática, sólo la razón vital, que atiende al ser humano tal como es y extrae sus ideales

de la experiencia vital e histórica, puede volver a decirle algo al hombre y orientarle.

Abreviaturas

Las citas de Ortega —en el texto— se refieren a la edición en doce tomos de sus *Obras Completas*, Madrid Alianza, 1983, especificando —en números romanos— el volumen, el número de página, y según estas siglas:

- EEP = *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914)
 MQ = *Meditaciones del Quijote* (1914)
 IPS = *Investigaciones psicológicas* (1915)
 VP = *Verdad y perspectiva* (1916)
 APV = *Azorín: primores de lo vulgar* (1916)
 NM = *Nada 'moderno' y muy siglo XX* (1916)
 IPB = *Ideas sobre Pío Baroja* (1916)
 EI = *España invertebrada* (1921)
 TNT = *El tema de nuestro tiempo* (1923)
 IES = *Introducción a una estimativa* (1923)
 ODR = *El ocaso de las revoluciones* (1923)
 K = *Kant: reflexiones de un centenario* (1924)
 DGM = *Las dos grandes metáforas* (1924)
 ATL = *Las Atlántidas* (1924)
 NVR = *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924)
 FS = *Fraseología y sinceridad* (1925)
 PF = *Pleamar filosófica* (1925)
 RI = *Reforma de la inteligencia* (1926)
 RM = *La rebelión de las masas* (1926/28)
 QF? = *¿Qué es filosofía?* (1929)
 PGD = *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932)
 PED = *Prólogo a una edición de sus obras* (1932)
 LM = *Unas lecciones de metafísica* (1932/33)
 ETG = *En torno a Galileo* (1933)
 DIL = *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1934)
 HS = *Historia como sistema* (1935)

IC = *Ideas y creencias* (1940)

RH = *Sobre la razón histórica* (1940/44)

G = *Goya* (1946)

GOE = *Conferencias sobre Goethe* (1949)

HG = *El hombre y la gente* (1949/50)