



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE  
MÉXICO**



**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**EL PROBLEMA DEL NACIONALISMO EN ORTEGA  
Y GASSET**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA**

**SALVADOR MUÑOZ ZÚÑIGA**

**ASESOR: MTRO. CARLOS ALBERTO VARGAS  
PACHECO**

**Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2019**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos:**

A mi mamá María Roselia.

A mi papá Salvador.

Saúl y Dany.

A mis abuelos y antecesores.

Mari, Chavita y Santiago, etc.

A Rita Torres, el Señor Armando Ebel, Rosita Cacho. A todos los Torres Cacho: José Luis, Beto, Jesús, Rosita, María Elena, Juanita y Rafa. Gracias por su hospitalidad.

A todos los Muñoz y los Zúñigas de mi familia.

A mis sinodales que enriquecieron éste trabajo y me apoyaron aportando nuevos conocimientos y mucho ánimo: Mtra. Gabriela Hernández García, Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño, Mtro. Carlos Vargas Pacheco, Dr. Mario Magallón Anaya, Mtro. Rogelio Alonso Laguna García.

Al Dr. Cristian Alejandro Gutiérrez Ramírez, sin el cual, no se podría haber desatado el nudo que amarró este trabajo.

A los profesores y compañeros: Hugo Faustino Reyes, José de Jesús Guadarrama, Juan Alejandro Pámanes Ríos, Salvador Castellanos de Alba, Eloísa Hernández, Jorge Sánchez, Hilario, Iván, Martha, Francisco, Eva Martín Reynoso, Rafael Alonso Carlos, Gregorio Zúñiga, Leticia Campos Hernández, Raúl Guillen, Pedro López Silva, José Alejandro Hernández Martínez, Jose Asunción de la Torre, Joel Yopez Guerrero, Maestros D.A.R.E, y Rocío. *Todos ellos víctimas del mismo delirio de grandeza.*

A los cuatro jinetes del Apocalipsis.

# ÍNDICE

<b>Introducción</b>	<b>5</b>
<b>Cap. I La formación intelectual y el estilo de José Ortega y Gasset</b>	<b>14</b>
El estilo filosófico de Ortega	14
La cuestión del “sistema” en Ortega	24
Algunos datos biográficos de las mocedades de Ortega	31
La formación intelectual de Ortega	35
Etapas en la filosofía de Ortega y Gasset	42
Las relaciones de Ortega con el neokantismo y la fenomenología	44
<b>Cap. II La perspectiva filosófica</b>	<b>48</b>
La vida como “realidad radical”	48
Razón y Vida	61
Razón e historia	66
El problema de la verdad: el perspectivismo	71
La idea de las generaciones	80
<b>Cap. III Ortega y su circunstancia española</b>	<b>85</b>
Algo sobre el contexto histórico español	85
Las circunstancias	90
La vida como proyecto	94
La salvación de las circunstancias	97
El problema de España	99

Ortega y la generación del 98.	102
El atraso de la nación española y Europa como solución	110
El problema de la falta de minorías selectas en España	115
<b>Cap. IV La cuestión nacional</b>	<b>120</b>
Algunas consideraciones sobre el tema de la Nación en Ortega	120
El hombre y la sociedad	121
El Estado	127
La Influencia de Renan en el concepto orteguiano de nación	135
Características del nacionalismo dinámico de Ortega: Subjetivismo y objetivismo	140
Génesis del nacionalismo moderno	149
Críticas y superación del nacionalismo tradicional: Los Estados Unidos de Europa	160
Ortega como profeta	177
<b>Conclusiones</b>	<b>191</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>196</b>

# INTRODUCCIÓN

A casi sesenta años de su fallecimiento, José Ortega y Gasset, es considerado como una de las figuras más relevantes de entre todos los pensadores de lengua española del Siglo XX. Ningún intelectual en la historia de la filosofía española del siglo pasado influyó tanto en la cultura y en la mentalidad de su tiempo a través de sus escritos, su cátedra y su impulso editorial.<sup>1</sup>Nos encontramos ante un pensador de primera fila que renovó el ensayo en nuestro idioma con el manejo de una prosa encantadora y que continúa modificando nuestra mirada sobre nuestro mundo. En realidad fue un protagonista de su tiempo o como diría el filósofo argentino Coriolano Alberini en una visita de nuestro autor a Argentina: “Ortega es el especialista de nuestro tiempo”.<sup>2</sup>Nació en 1883 en el Madrid de la Restauración que reina Alfonso XII y murió en 1955 —sin haber conocido realmente la experiencia de la

---

1

Juan José Utrillas. “Los cien libros que mayor influencia han ejercido desde la guerra”. *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*. Mensual, México. No. 302, Febrero 1996. 55-58 pp. Este interesante artículo apareció en octubre de 1995 en *The Times Literary Supplement*. En 1994 una minoría selecta – utilizando términos orteguianos- de intelectuales y políticos europeos occidentales decidieron elaborar una lista de los libros más influyentes en Occidente desde los años treinta hasta el fin de la Guerra fría con el propósito de dar a conocer a sus colegas del extinto bloque comunista una lista de importantes obras que marcaron a los países occidentales pero que no lograron publicarse en el bloque comunista. El grupo estuvo conformado por Francois Furet, Lord Darhrendorf, Timothy Gaston Ash, y otros escritores. El libro *La rebelión de las masas* de José Ortega y Gasset quedó como uno de los quince títulos más influyentes antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, al lado de obras y pensadores tan importantes como los siguientes: Martin Buber: *Yo y tú*, Freud: *La civilización y sus descontentos*, Martin Heidegger: *El ser y el tiempo*; Huxley: *Un mundo feliz*; Keynes: *La teoría general del empleo, el interés y el dinero*; Kafka: *El castillo*; Wittgenstein: *Tractatus lógico-philosophicus*, entre otros. Otro ejemplo similar lo encontramos en la siguiente cita, pero referida a los Estados Unidos: “The response to Ortega in the United States, and especially the response to *Revolt*, has been quite fascinating. In spite of the United States being, in Ortega’s view, “el paraíso de las masas”, Ortega is widely studied in this very country. From 1965 to 1977, 100,000 copies of *Revolt* were sold in the United States. For three decades after its publication it was studied in United States universities by students of sociology, science, politics, history and philosophy, in spite of its harsh criticism of the country. One possible reason for *Revolt*’s popularity in the United States, outlined by Alfred Wedel, is that Ortega consistently considers the United States as the opposite extreme of European society, a contrast which promotes interest. Nelson Orringer suggests that Ortega is widely studied in the United States because Hispanic studies are strongly developing in universities across the country “ (Marina Post. “The Impact of José Ortega y Gasset’s *La rebelión de las masas* on *European Integration*.” Localizado 10 de junio de 2015 en, <<[https://spanishandportuguese.rice.edu.../S-07\\_MTL...>](https://spanishandportuguese.rice.edu.../S-07_MTL...>)

<sup>2</sup>Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, F.C.E, 1994, p.96.

ancianidad— en el mismo año de la creación del Pacto de Varsovia, del desafío liberacionista de Rosa Parks, de la víspera de los inicios de la Guerra de Vietnam y del año de ingreso de España a la ONU. Perteneció por ambas ramas familiares a estratos representativos de la cultura y la política de la España anterior al año trágico del '98. Las dos generaciones de intelectuales en su familia que lo precedieron le heredaron una pasión y un profundo sentido social por su país.

El presente ensayo tiene como tema central ofrecer un estudio sobre la idea del nacionalismo en Ortega y Gasset, la cual goza de una notable presencia en el conjunto de sus escritos políticos. De esta manera, el fin de nuestra investigación es precisar lo que el filósofo español entendía por la realidad de la Nación: su naturaleza, su historia, su objeto y el posible futuro de las naciones europeas. También analizaremos el papel que el nacionalismo desempeña en la sociedad y su influencia en la vida humana, la cual en la filosofía orteguiana es la realidad radical.

El problema del nacionalismo fue un tema que preocupó a Ortega y lo entregó de lleno al trabajo intelectual para poder comprenderlo. Dicha preocupación surgió al vivo contacto con los problemas de su tiempo, primero en su circunstancia española y después en su circunstancia mayor europea. Sus análisis sobre el nacionalismo los escribió desde la convicción de que era necesario repensar la manera de relacionarse entre los distintos pueblos europeos para evitar conflictos entre ellos.

No es difícil demostrar por qué pensó así: en primer lugar el joven Ortega percibía que la raíz de los problemas de la España de inicios del siglo XX se debían al aislamiento ante Europa y no a una supuesta extranjerización de España. De igual manera el pensador madrileño se preocupó y reflexionó sobre las amenazas de los separatismos periféricos españoles, por ello consideró de suma importancia la defensa de la unidad nacional de su patria. Asimismo dos sangrientas guerras internacionales lo motivaron a imaginar posibles soluciones a los problemas originados por los nacionalismos agresivos. Por todo esto Ortega criticó al nacionalismo de su tiempo. Todos estos problemas eran resultado de la

desorientación, de ahí la necesidad de la reflexión filosófica para resolver los problemas vitales de sus contemporáneos.

Pasados los años desde que Ortega redactó sus ideas en torno a nuestro tema surge una pregunta: ¿Han sido superados los problemas inmanejables causados por ciertos tipos de nacionalismos agresivos e intolerantes? Pensamos que no. El tema del nacionalismo es un tema de vivo interés que nos ha motivado a realizar esta investigación sosteniéndonos en los planteamientos de José Ortega y Gasset.

Sin duda alguna el concepto del nacionalismo –y otros temas relacionados con él–, es uno de los más usados y quizá menos comprendidos de nuestro tiempo. Se habla de la globalización económica, conflictos causados por las migraciones, diferencias culturales insalvables, choques entre naciones, la formación y fragmentación de bloques entre naciones y un posible regreso del tribalismo entre otros puntos. Todas estas expresiones las encontramos de manera cotidiana al escuchar las noticias o al revisar las páginas de los periódicos o los medios electrónicos.

Dos temas al parecer irreconciliables se entrelazan en el análisis del nacionalismo de nuestro tiempo creando todo tipo de reacciones. Para esto nos apoyaremos en un par de grandes expertos en la materia: Eric Hobsbawm y Anthony D. Smith que nos introducen en el tema.

El primer punto se refiere al hecho innegable de que gracias a las grandes revoluciones en las comunicaciones y los modernos medios de transporte aunados a los cambios en la división internacional del trabajo y a los surgimientos de inmensas empresas multinacionales, así como un prolongado período de movimientos poblacionales han modificado a los Estados-naciones. Por lo tanto, citamos al historiador marxista Eric Hobsbawm que señala lo siguiente: “Lo que arguyo es más bien que, a pesar de su evidente prominencia, el nacionalismo es históricamente menos importante. Ya no es un programa político mundial, por así decirlo, como cabría afirmar que era en el siglo XIX y principios del XX”.<sup>3</sup> Esto sin

---

<sup>3</sup>Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Madrid, Crítica, 2012, p. 201.

duda crea confusiones y temores en grandes sectores de la población, incluso genera movimientos reaccionarios que buscan revivir nacionalismos de tipo étnico-exclusivistas del pasado los cuales, ante la confusión, intentan cerrarse a los “otros”, a los que culpan como los responsables de todos sus males. Ante incertidumbres de este tipo, ciertos sectores de la población buscan certezas en promesas ilusorias y en falsos mesías.<sup>4</sup>

El segundo punto se refiere a la identidad y el profundo significado que las naciones tienen en la formación de los sentimientos colectivos que dan unidad y personalidad a las comunidades. “No puede haber una sociedad que no sienta la necesidad de confirmar y reafirmar a intervalos regulares los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que constituyen su unidad y su personalidad”, escribe Smith.<sup>5</sup>

En suma: no podemos seguir teniendo una visión decimonónica sobre las naciones debida a las grandes transformaciones de nuestro tiempo como dice Hobsbawm, pero eso no significa que estemos presenciando el final de ellas. Simplemente las identidades nacionales modernas pueden ser reinterpretadas de diferente manera por sucesivas generaciones como bien apunta Smith. ¿Cómo podemos negar que nuestro mundo es un mundo de naciones?

Ante un dilema así, nos cuesta trabajo entender nuevas vías para encontrar instituciones supranacionales capaces de regular las asimetrías entre los países y solucionar conflictos que a veces irrumpen entre las naciones. Por todo esto, la filosofía tiene mucho que decir respecto al nacionalismo y no sólo tienen derecho a abordarla otros especialistas. Creemos que ninguna disciplina es capaz de dar a

---

<sup>4</sup>Zygmunt Bauman nos previene de los falsos mesías que tratan de desviar la atención de los problemas internos de las naciones culpando a los “otros”. “El impacto en la sociedad occidental de las actuales oleadas migratorias y sobre cómo la emigración es utilizada por muchos gobiernos para mostrar que son capaces de hacer algo, ya que, resalta, son incapaces de hacer las vidas de un cada vez mayor número de sus ciudadanos vivibles en unas sociedades en las que crece el precariado sometido a una enorme inseguridad existencial debido a la desregulación de los mercados y la flexibilización de las leyes laborales”(Localizado 9 de enero de 2017 en <[www.lavanguardia.com/cultura/.../entrevista-zygmunt-bauman-sociologo.html](http://www.lavanguardia.com/cultura/.../entrevista-zygmunt-bauman-sociologo.html)>).

<sup>5</sup>Anthony D. Smith, *Nacionalismo*, Madrid, Alianza, 2004.

conocer, de revelar, de desentrañar esas “intimidades” –como las nombra Ortega– que son las naciones.

Esta investigación pretende aclarar la realidad del concepto del nacionalismo a partir de la filosofía de uno de los máximos exponentes del pensamiento en nuestro idioma. Las ideas orteguianas en torno al nacionalismo son una crítica de muy alto nivel en contra de los nacionalismos cerrados, intolerantes y xenófobos que de vez en cuando reaparecen en la historia. Ortega tiene una visión no autoritaria del nacionalismo; su postura sobre la nación es liberal, abierta y generosa. Sobre este tema en particular nos enfocaremos sobre todo en su obra más célebre como lo es *La rebelión de las masas*; además en otras obras, quizá menos celebres, como lo es *España Invertebrada* y en el texto *Meditación sobre Europa*.

Sus posiciones a veces no son tan fáciles de sistematizar, ya que en ocasiones evolucionó en sus trabajos debido a los movimientos históricos de su circunstancia. La mayoría de las veces se refiere a la nación desde un punto de vista liberal conocido como “voluntarista” o “subjettivista”, esto se refiere a la postura que sostiene que una nación surge de la voluntad de los individuos que la componen y el compromiso que estos adquieren de convivir y ser regidos por unas instituciones comunes (como ocurre en *La rebelión de las masas* o en *España Invertebrada*). Incluso en otra ocasión se refiere a la nación desde una postura conservadora como lo es la “organicista” u “objetiva” tal como lo abordó en su conferencia “Rectificación de la República”, la cual consiste en que contempla a la nación como un órgano o ser vivo que presenta unos rasgos externos hereditarios, expresados en una lengua –en primer lugar–, una cultura, un territorio, una raza y unas tradiciones comunes. La nación posee una existencia objetiva que está por encima del deseo particular de los individuos. El que pertenece a ella lo seguirá haciendo de por vida, con independencia del lugar donde se encuentre. En cambio

en un texto desarrollado en su madurez como lo es *Meditación sobre Europa* su postura es más ecléctica.<sup>6</sup>

De esta manera nos encontramos con el punto principal de esta investigación que es señalar como desde los años 30' y 50' del siglo pasado Ortega demostró teóricamente, partiendo de una visión nacionalista "cívica-liberal" o "subjetivista", la posibilidad de adoptar nuevas formas de integración entre las naciones, lo cual es un *proceso racional*, con el objetivo de mejorar la calidad de vida de los ciudadanos europeos y así evitar conflictos entre las naciones. De ahí que, implícitamente Ortega percibe a los problemas causados por los movimientos chovinistas y xenófobos que se basan más en los prejuicios o las emociones como algo contrario a la razón. El tema no es ninguna bagatela: la cuestión es cómo debemos *vivir* y *convivir*. La propuesta ética orteguiana consiste en llegar a encontrar medios que garanticen la civilidad entre las naciones-estado. Hallamos un mensaje hasta cierto punto implícito por parte de nuestro autor que nos previene de un tipo de nacionalismo que no está buscando su propia identidad, el sentido de pertenencia, la estabilidad y un significado para la vida de sus ciudadanos sino aquel tipo de nacionalismo que puede ocultar una engañosa expresión de impulsos tribales que amenazan la convivencia civilizada. Las ideas de Ortega y Gasset sobre el nacionalismo significó en su tiempo que las naciones de su Continente alzarán la vista a "objetivos comunes" de cooperación en vez de quedarse en competencias estériles entre ellas.

Y, ¿para que la unión de Europa?. Ortega ve en la integración de las naciones de su Continente una fortaleza que puede ayudar en la amplificación de las posibilidades de la vida cotidiana de sus habitantes: lograr la paz y la amistad entre ellas, el contacto entre las personas, la integración de recursos para lograr objetivos comunes como lo pueden ser el desarrollo de la ciencia, la educación, la defensa, el comercio; suprimir el chovinismo, limitar el poder de los países dominantes y sobre todo que la gente este menos dispuesta a morir y a matar por sus grupos de

---

<sup>6</sup>Ver Smith, *op.cit.*, cap.2, pp. 37-60; y [https://es.wikipedia.org/wiki/Nacionalismo\\_rom%C3%A1ntico](https://es.wikipedia.org/wiki/Nacionalismo_rom%C3%A1ntico)>[Recuperado 22 de diciembre de 2016.]

pertenencia. El autor de *La Rebelión de las masas* propuso el proyecto de la unidad europea de una manera institucional, democrática y racional, que es lo contrario a los movimientos populistas que se mueven en el terreno de las emociones y los prejuicios. Ortega argumenta por una Europa de la inclusión. Obviamente la manera de construir la unidad de Europa se funda más en torno a la identidad política, en vez de en torno a las identidades étnicas o tribales. De este modo la solidaridad entre sus miembros se basa en los ideales y los compromisos políticos y no en los lazos étnicos y de sangre. En fin, un nacionalismo abierto no significa la muerte de las naciones y su identidad, ni en negar la riqueza de otras culturas.

Iniciamos el capítulo primero de esta investigación sobre la visión del nacionalismo en el pensador español comenzando por analizar su vida, sin la intención de escribir una biografía exhaustiva, ni siquiera abreviada, de Ortega y Gasset, no sin antes revisar el estilo tan peculiar orteguiano de redactar filosofía y aclarar si es realmente un filósofo sistemático o no, ya que el objetivo de Ortega era orientar al lector concreto, no el elaborar grandes sistemas de composición perfecta pero demasiado abstractos.

Por el momento, en la primera parte de este primer capítulo, solo nos referiremos a algunos elementos esenciales de su vida en su etapa de formación académica, etapa que José Gaos considera como la de las mocedades de Ortega. Con la debida comprensión de la situación histórica y de la formación intelectual de cualquier pensador obtenemos un cuadro más completo y a profundidad de su obra filosófica. Porque siendo fieles a la filosofía orteguiana nos damos cuenta de que no es inteligible el estudio de cualquier vida —llámese médico, obrero o filósofo— sin un conocimiento de la circunstancia que la envuelve. No basta, pues, solo explicar la doctrina orteguiana sin conocer las diferentes circunstancias que transcurrieron en su proceso formativo; en términos orteguianos tenemos que aceptar que nuestra realidad circundante forma la otra parte de nuestra persona. Podemos representarnos el trayecto de vida del autor de *La rebelión de las masas* como una serie de “círculos concéntricos” que tienen como centro su propia vida y se van ampliando en el mismo proceso de su vida: primero su familia, después el inicio de

su formación infantil para continuar con sus años universitarios, después el inicio de su carrera magisterial, la gestación de su obra filosófica, su patria, Europa, la empresa editorial, su biblioteca, y así sucesivamente.

Después, en el segundo capítulo revisaremos su visión filosófica racio-vitalista que es la base de toda su obra filosófica. Daremos, un vistazo a uno de los aspectos teóricos centrales del pensamiento de Ortega y Gasset, ya que todos sus escritos sobre los más diversos temas se encuentran cimentados en su pensamiento filosófico. En nuestro caso al explorar el tema del nacionalismo en la obra del pensador español, es necesario tener en cuenta algunos de los principios más importantes de su filosofía, pues todos los puntos desarrollados por Ortega encuentran hilos conductores que nos llevan a la realidad básica, *a la realidad de todas las realidades*: la vida humana. Cabe decir que la vida en Ortega no es un principio estático, inerte, sino una perpetua creación de nuevas formas de vivir. Aquí nos enfocaremos en las relaciones entre la razón y la vida; asimismo nos enfocaremos en la relación entre la razón y la historia, terminando con el perspectivismo y la idea de las generaciones que desarrollo nuestro autor.

Por su parte el capítulo tercero está dedicado a conocer el contexto histórico español en el cual nació Ortega. Al hacer referencia al contexto nos lleva en línea directa a uno de los temas más reconocidos e importantes en Ortega, a saber: la circunstancia. Para él nuestra vida siempre se inserta en alguna circunstancia determinada que lo mismo nos puede ayudar en nuestro desarrollo como nos lo puede dificultar. El hombre no es un ser aislado, no vive aislado, sino que coexiste y convive con otros seres. Después consideraremos las relaciones de Ortega con la generación del 98 que lo precedieron y con el diagnóstico sobre el atraso español con respecto a Europa, para finalizar con la postura social orteguiana que divide a las agrupaciones humana en dos secciones: masa y aristocracia. Incluso señala que la falta de minorías selectas en su país es una de las causas de su desnivel con respecto a Europa.

El cuarto capítulo hace un repaso al núcleo de esta tesis al enfocarnos en el tema del nacionalismo en Ortega, ya que analizaremos en primer lugar las

relaciones del hombre con su sociedad y viceversa. Después continuamos estudiando las ideas de Ortega sobre el Estado, teniendo en cuenta las dificultades que presentó al utilizarlo como un sinónimo de la nación en *La rebelión de las masas*. Continuamos el capítulo investigando la influencia que el pensador francés Renan ejerció en su visión sobre la nacionalidad. Dicho tema nos encadena directamente a las dos posturas tradicionales que explican el desarrollo de las naciones: la objetivista y la subjetivista, que a su vez es la postura de Renan y la que Ortega considera como la más idónea para la construcción de la unidad europea. Se cierra el capítulo dando un repaso histórico sobre las diferentes maneras de convivir que el ser humano ha tenido a través del tiempo, esto con el propósito de aclarar el papel del nacionalismo en nuestro tiempo. Finalmente expondremos las críticas racionales de Ortega al nacionalismo de su tiempo con el propósito de crear una Europa unida.

Para terminar nuestra investigación se presentan un conjunto de conclusiones encaminadas a presentar las ideas sobre el nacionalismo que alguna vez soñó Ortega y que fructificaron a través del tiempo. Asimismo presentaremos algunos puntos no previstos por el maestro español y que quedarían pendientes.

En suma: las nociones de Ortega y Gasset sobre el nacionalismo son la aplicación de sus teorías sobre la vida humana en las circunstancias de la época histórica en la cual vivió nuestro autor y su generación.

# CAPÍTULO I: LA FORMACIÓN INTELECTUAL Y EL ESTILO FILOSÓFICO DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

## EL ESTILO FILOSÓFICO DE ORTEGA

Nuestro filósofo vio su primera luz en Madrid el 9 de mayo de 1883, del matrimonio formado por el periodista cubano-español José Ortega Munilla y María de los Dolores Gasset, a su vez, hija de Eduardo Gasset y Artime, monárquico liberal y fundador del periódico *El Imparcial*, el más influyente de la España de su tiempo. Esto lo llevó a decir que “nació en una rotativa”. Probablemente esta situación familiar nos permita comprender su estilo de expresión filosófico tan especial en él, destinado a un público más amplio. No es ninguna exageración considerarlo como el filósofo-periodista más importante en la historia de la filosofía o el periodista-filósofo más grande en la historia del periodismo.<sup>7</sup> Al leerlo, a veces tenemos la impresión de que no escribe para otros colegas del gremio filosófico, sino para cualquier persona capaz de pensar. En realidad, fue un filósofo, que sacó a la filosofía de la academia y la llevó a la calle, influyendo con ello en la sociedad no sólo de su patria e Hispanoamérica sino del Occidente entero. Es llamativo que Ortega y Gasset haya sido considerado como un filósofo aristocrático y elitista por sus críticos, cuando posiblemente es difícil encontrar otro gran filósofo que se haya acercado tanto al lector común.<sup>8</sup> Aunque es necesario precisar que en ocasiones su variado léxico y su maestría en el uso del castellano, requiere de cierto esfuerzo por parte del lector, pero en fin, los buenos autores son los que nos hacen el favor de mandarnos al diccionario.

La prosa de Ortega tiene una condición literaria de primera categoría; después de leerlo es difícil olvidar sus palabras que continúan viviendo en nosotros y, además, nos quedamos con la sensación de que tenemos que leer más cosas

---

<sup>7</sup>Podemos decir que sus textos que aparecían en los periódicos eran realmente más que notas periodísticas, y de igual modo frente al caos cambiante de la noticia, aprendió a tomar distancia.

<sup>8</sup>Ortega desde su primer texto *Meditaciones del Quijote* se consideró como un *filósofo in partibus infidelis*. Un filósofo en tierra de infieles, y por lo tanto necesita convertir a sus infieles compatriotas.

escritas por él. Cualquiera que haya leído a Ortega se siente tentado a citarlo. Incluso otro gran ensayista de nuestro idioma como Octavio Paz lo consideró como el mayor ensayista de nuestra lengua.<sup>9</sup>

Ortega en su “Prólogo para alemanes” nos explica por qué había escrito artículos periodísticos en vez de libros, desde el momento de su regreso a España al terminar sus estudios en Leipzig, Berlín y Marburgo. Su argumento es que escribía artículos de prensa en vez de libros porque como filósofo español estaba obligado a esto. Porque un filósofo español, dijo, estaba obligado a ser, además de filósofo muchas otras cosas.<sup>10</sup> De esta manera logró dos cosas a la vez, por una parte alcanzó el mayor público posible para un filósofo y, por otra, encontramos un amplísimo abanico de temas tratados; lo mismo escribió sobre bicicletas, universidades, escritores, mujeres argentinas, nacionalismo, política, amor, y un largo etcétera. Octavio Paz menciona que es asombrosa la diversidad de temas que tocó.<sup>11</sup> Esto es explicable gracias a su enorme cultura enciclopédica formada por años de serio trabajo profesional. No exageraríamos al decir que sus escritos fueron un aire fresco en todas las partes a las que llegaron; el estilo de sus ensayos está a favor de la claridad y el gozo de la vida confirmando lo que él recomendaba a otros escritores de filosofía. A lo largo de su trabajo intelectual logró desarrollar una pluma aguda y elegante, entendiendo por elegante el significado dado por el mismo Ortega como una capacidad de saber elegir.

También Octavio Paz afirma que Ortega no cayó en la tentación de escribir tratados sistemáticos a la manera de otros grandes filósofos, sin embargo, esto no fue realmente así. Parece que Ortega cargó el peso de no haber escrito un texto *more geométrico*. José Gaos, uno de los principales discípulos del profesor madrileño señaló en un artículo de nombre “Salvación de Ortega” publicado en

---

<sup>9</sup>Octavio Paz, *Hombres en su siglo y otros ensayos*, México, Seix-Barral, 1989, p.98. En un capítulo de este libro titulado “Ortega, el cómo y el para que” nos cuenta Paz su contacto personal con Ortega en Suiza durante su estancia juvenil europea del premio Nobel mexicano.

<sup>10</sup>José Ortega y Gasset, *Prólogo a una edición de sus obras*, en *Obras Completas VI*, p. 353.

<sup>11</sup>Octavio Paz, *loc. cit.*

1956 que Ortega “debió de temer siempre que sus libros filosóficos definitivos se encontrasen poco filosóficos”, ya que la riqueza de temas se parecían muy poco al ritmo metódico de las obras maestras de la filosofía y, además, se ha impuesto “en los últimos cien años la idea de que los filósofos que son profesores tienen que publicar por lo menos un mamotreto sistemático y metódico, si quieren asentar una reputación a la par académica y filosófica”.<sup>12</sup> Para Alejandro Rossi, el detalle de que Ortega no terminó un texto completo sistemático, amargó y torturó a nuestro filósofo inútilmente. Inútilmente porque el pensador español fue víctima de una concepción estrecha de la filosofía en la cual se cree que una obra filosófica debe redactarse como un tratado de ciencia. Al parecer cuando más se sintió afectado el filósofo español fue al momento de conocer la obra de Heidegger y él quiso redactar algo en el mismo estilo con el propósito de ocupar algún lugar en la historia de la filosofía. De hecho *El Ser y el Tiempo* de Heidegger le produjo un fuerte impacto pues siguiendo su lectura Ortega fue consciente de que sus ideas filosóficas no estaban suficientemente trabajadas en un orden riguroso. En sus artículos, conferencias o libros Ortega exponía su filosofía pero de forma fragmentaria. Probablemente sean las conferencias de 1929 *¿Qué es filosofía?* el primer intento de organizar su forma de redactar sus obras de una manera metódica.

Aunque reconozco que las obras filosóficas más importantes y sólidas de la modernidad tienen como rasgo distintivo la sistematicidad —y Ortega también lo reconoció gracias a su formación en la Alemania neokantiana — aparecen ciertos interrogantes como los siguientes: ¿sólo hay una manera de escribir filosofía? , ¿acaso el estilo de los Diálogos platónicos no son de lo mejor como obras filosóficas?, ¿las páginas eléctricas de Nietzsche, son sólo bellos ensayos literarios?, ¿es lícito desterrar a Cioran de la patria de los filósofos por sus frases

---

<sup>12</sup>J. Gaos. *Obras completas IX*, México, UNAM, 1992, p.121. De manera personal hacemos la siguiente pregunta, ¿qué hubiera pasado si nuestro filósofo hubiera escrito lo que yo llamo un “mamotreto *light*”, muy estructurado, muy cuadrado y muy formal? Pues bien, este “mamotreto *light*” - como todo lo *light* - es liviano y sin nutrientes, es un sustituto. En este caso lo que es bueno para los alimentos, es malo para la filosofía; las buenas ideas filosóficas, *tienen que dejarnos algo*, no importa si viene empaquetada en diferentes estilos y formatos. En ocasiones un simple aforismo puede tener más efectos sísmicos en nosotros mismos y en la historia de las sociedades que el pesado, estructurado y solemne “mamotreto *light*”.

breves y sentenciosas? , ¿cuándo Ortega escribía un artículo “porque se lo pedía el cuerpo” sobre temas variados en periódicos no lo hace ser un verdadero filósofo? Para refutar esto Alejandro Rossi nos lo dice de la siguiente manera:

Yo creo, por el contrario, que la filosofía es una disciplina “desenfrenada”, quiero decir, que carece de límites claros. De pronto es una reflexión sobre la ciencia y de pronto es un análisis sobre el concepto de “amistad” [...] La gloria de la filosofía es que no tiene tema, se entromete en todo.<sup>13</sup>

Afortunadamente ya no se discute si Ortega fue o no fue un filósofo. Ahora nos cuesta trabajo entender cómo desde los años veinte, durante su vida activa y después de su muerte fuera atacado por los críticos más torcidos como un simple escritor de artículos de opinión periodísticos y le negaban su calidad de pensador. De hecho, la maestría de su escritura no ha sido cuestionada, por lo que ponerlo como uno de los mayores ensayistas en castellano apenas si ofrece discusión. En cambio, cuando queremos definir a Ortega como un auténtico filósofo es el punto en que aparecen los prejuicios de aquellos que, estando en desacuerdo con Ortega, intentaron atacarlo con la opinión de que el autor de las *Meditaciones del Quijote* no era filósofo auténtico y original. En parte lo que ayudó a crear esta falsa imagen sobre él fue la forma de su redacción algo excéntrica para un filósofo y la temática amplísima abordada. No debemos sorprendernos, por tanto, que los sectores de la sociedad que se veían criticados por Ortega recurrieran a negarle su calidad como filósofo, a pesar de ser un eminente profesor de Metafísica en la Universidad Central de Madrid. Por ejemplo el padre argentino, Venancio del Carro en 1928 acusaba a Ortega de no haber llegado a ser plenamente un filósofo, quedando su obra en el ámbito del ensayismo; la acusación más repetida por los neoescolásticos de ambos lados del Atlántico es que Ortega es un pensador con buenos rasgos literarios sin llegar a ser un filósofo. Es tan solo un ensayista que aborda todas las cuestiones sin resolver ninguna de una manera científica.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup>Alejandro Rossi, “Lenguaje y filosofía en Ortega”, en Fernando Salmerón, *et al.*, *José Ortega y Gasset*, México, FCE, p. 198.

<sup>14</sup>Cf. Pedro Chamzío Domínguez, *Genus dicendi y verdad: A propósito de Ortega*[en línea]. Localizado 7 noviembre 2014 en:<<http://www.ensayistas.org/critica/ensayo/chamizo2.htm>.> En esta

Encontramos –como es natural con cualquier pensador– un rango de reacciones en torno al estilo orteguiano, desde la admiración, la crítica o el rechazo parcial o total. Su presencia intelectual no pudo ser ignorada, sobre todo en los países de habla castellana. Las posiciones propias e independientes sostenidas por Ortega lo hicieron objeto de ataques desde todos los ángulos posibles; algunas fueron críticas profesionales y fundamentadas, otras no fueron más que prejuicios.

Cuando algún grupo se veía atacado por Ortega, la reacción consistía en devolverle el ataque y considerarlo como un simple articulista de periódico y le negaban su calidad como filósofo. A esta actitud, la he nombrado como “la leyenda negra en torno a Ortega y Gasset”: el llamado estilo periodístico de su estilo y una supuesta falta de sistema. Sin embargo, con todo, no me cuesta mucho trabajo reconocer que no se pueden abordar ciertos problemas filosóficos más elevados y complicados en el vértigo de la prensa diaria. Esto último les dio bastantes municiones a los más acérrimos críticos de Ortega. Ahora continuemos exponiendo más ataques a la obra y vida del autor de *La rebelión de las masas*.

Las críticas más feroces las encontramos en la extrema derecha católica y en la extrema izquierda, ambos extremos –recordemos que los extremos suelen terminar tocándose– encontraron como puntos débiles una supuesta falta de sistema y la negación de su valor como pensador. Algunos vieron en Ortega a un ateo peligrosísimo capaz de descarriar a la juventud y llevarlos a la inmoralidad, en tanto, otros filósofos cristianos moderados llegaron a identificarse con algunos elementos de la teoría orteguiana. A continuación veremos brevemente algunos ejemplos ilustrativos de la cruzada fundamentalista religiosa contra Ortega.

El presbítero argentino Ventura Chumillas en 1939, acusó a Ortega y Gasset de no haber escrito ningún tratado verdadero de filosofía y de no tener ninguna

---

interesante página el autor demuestra como nuestro filósofo es con todo rigor un filósofo a pesar de los ataques de sus más acérrimo críticos.

filosofía sistemática y original, y a final de cuentas es más un literato que un filósofo. Pero lo interesante de Chumillas es que realmente no había leído más que unos cuantos escritos de la obra de nuestro filósofo.<sup>15</sup> En España, los jesuitas Joaquín Iriarte y Santiago Ramírez condujeron la cruzada neoescolástica antiorteguiana. El sacerdote chileno Oscar Lira arremetió con un tomismo fanático. En nuestro país encontramos al también jesuita — y ex alumno de nuestra facultad y fundador de la primera licenciatura de Ciencias de la comunicación en México en la Universidad Iberoamericana — José Sánchez Villaseñor a otro fuerte crítico de Ortega. Hallamos en su libro *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset* expresiones degradantes como estas: “Dárselas de poeta en filosofía, es arriesgado albur”.<sup>16</sup> “Engastadas en luminosas imágenes, sus ideas nos deslumbran más que convencen. Sólo al librarnos de su extraño influjo, surge en lo interior la secreta convicción de haber sido víctimas de un fraude”.<sup>17</sup> Incluso en el octavo capítulo llama a la razón vital como un inmoralismo en el cual las personas se transforman en vividores: “Desolador y amargo es el panorama ético orteguiano [...] Para la moral que finca en la razón e impera normas inflexibles no encuentro otro título que el de perversa. La vida, es a sus ojos, ética de por sí [...] Semejante teoría es, a todas luces, inmoral.”<sup>18</sup> Y como si no bastara, incluso el padre acusa al final de su

---

<sup>15</sup> Cf. Tvzi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE, p. 192.

<sup>16</sup> José Sánchez Villaseñor, *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset. Ensayo de crítica filosófica*, México, Editorial Jus, 1985, p. 217. Otro punto bastante débil de los más intransigentes críticos de Ortega se da en el hecho de que no conocieron algunas obras de nuestro autor porque se publicaron de manera póstuma. Tal es el caso del libro de Sánchez Villaseñor que fue publicado por vez primera en 1943 y, por lo tanto, no accedió a obras orteguianas que podemos considerar como más “sistémicas” como lo es el caso de *¿Qué es filosofía?*. Esta obra del año 1929 fue un curso que comenzó en la cátedra universitaria pero la dictadura de Primo de Rivera hace que Ortega renuncie a su puesto y termina su curso dictándolo en dos teatros diferentes, sin publicarlo en vida, y su resonancia fue menor que la otra gran obra de Ortega de 1929: *La rebelión de las masas*. Como sabemos ésta última es la obra más célebre y que le dio fama e influencia internacional, apareció como notas en el periódico *El Sol*. De ahí el error de considerar al maestro español como un simple literato que escribía en periódicos. Ahora bien, imaginémonos que Ortega hubiera hecho lo contrario: que hubiera publicado *¿Qué es filosofía?*, y solo hubiera tratado el tema de *La rebelión de las masas* en conferencias. Probablemente hubiera sido considerado como un auténtico filósofo, pero su influencia se vería reducida. A este respecto Marías sugiere lo siguiente: “Su figura pública – nacional e internacional– hubiera sido diferente; el inmenso impacto de *La rebelión de las masas* no se hubiera producido; es posible en cambio que se hubiesen ahorrado muchas estupideces escritas durante varios decenios sobre la cuestión de si Ortega era filósofo o no” (Julián Marías. *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza, 1983, p. 219).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 321.

libro al ateísmo de Ortega como uno de los mayores responsables de la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial. Además denuncia a Ortega de ser un filósofo lleno de contradicciones, sin embargo, Sánchez Villaseñor no acertó distinguir que estas supuestas contradicciones no son más que etapas en la evolución de Ortega, como bien lo notó Ciriaco Morón Arroyo.<sup>19</sup> Lo más sorprendente del libro de Sánchez Villaseñor no son las frases piadosas mezcladas con un poco de violencia verbal que abundan en todo el libro, sino las acusaciones sobre la falsedad del trabajo de Ortega como filósofo y las ganas de no querer comprender a fondo el trabajo de Ortega.<sup>20</sup>

José Gaos prefirió no relacionarse ni siquiera al libro de Sánchez Villaseñor; en tanto Leopoldo Zea, en una reseña del libro, escribió que no se podía discutir, ni menos aclarar la importancia de una obra partiendo de prejuicios.<sup>21</sup> Julián Marías, que era por esos años el discípulo por excelencia de Ortega, sale a la defensa no

---

<sup>19</sup> Cf. Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega*, Madrid, Alcalá, 1968, pp.11-16.

<sup>20</sup> Sin lugar a dudas, Ortega al realizar sus diagnósticos sobre la situación de su nación relaciona como parte de la raíz de sus males al influjo de un cierto tipo de catolicismo –entre otras cosas como por ejemplo el individualismo exagerado que el encuentra en los españoles–. En su juventud neokantiana pensó que esos males eran consecuencia del hecho de que España no había llegado plenamente a la modernidad. En una reseña fechada en diciembre de 1910 a la novela *A.M.G.D* de su amigo Ramón Pérez de Ayala escribió lo siguiente sobre los colegios jesuitas:

¿A quién podrá extrañar que “Bertuco” renuncie a toda labor social cuando avance en la vida? Las hormigas al tiempo que hinchen sus trojes subterráneas saben morder el grano en tal sitio que, sin matarlo, impiden su germinación. San Ignacio, santo administrativo y organizador, ha dotado a sus hijos espirituales con el arte maravilloso de utilizar las criaturas para mayor gloria de Dios, y como las mejores no se resignan fácilmente al papel de instrumentos, se las utiliza inutilizándolas.

Los jesuitas han educado a los hijos de las familias españolas que viven en mayor holgura. De ellos tenían que haber salido los hombres constructores de la cultura nacional, productores de un ambiente público más fecundo. Pero no han salido: los jesuitas, mordiendo las porciones más enérgicas de sus almas, los han inutilizado “ad maiorem Dei gloriam”. ¡Adiós unidad del espíritu, adiós impetuosidad cordial, adiós afán por hacer mejor el mundo en que vivimos! (Cf. José Ortega y Gasset, *Personas, obras y cosas* [en línea], pp. 70-71. Disponible en: Biblioteca <virtual.idd00qaa.eresmas.net/ortega/biblio/biblio.htm>. [Localizado 27 septiembre 2014.]).

Obviamente con ese tipo de críticas se ganaría la animadversión de los sectores católicos más conservadores. Sin embargo, debemos recordar que nuestro pensador se educó en su infancia y juventud con los jesuitas –a los que criticó después– y durante toda su vida mantuvo relaciones personales con varios amigos y discípulos profundamente religiosos como Julián Marías, el converso García Morente y su sucesor en la cátedra de metafísica en la Universidad Central sería el sacerdote Juan Zaragüeta. Por lo tanto, las relaciones de Ortega con la religión son más complejas de lo que aparentan.

<sup>21</sup> Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, p. 195.

sólo de su maestro y de su filosofía, sino también del catolicismo, puesto que considera que no existe contradicción alguna entre la filosofía de la razón vital y el catolicismo. Marías defiende a su maestro contra los ataques que falseando el pensamiento de Ortega, constituye un peligro verdadero: el peligro de cerrar la puerta de Ortega a los católicos, y la del catolicismo a los orteguianos.<sup>22</sup>

El rasgo más sobresaliente que encontramos en común con estos acérrimos críticos es su falta de preparación para vivir en el mundo moderno. Para estos personajes solo pueden estar en estado de gracia los que piensan como ellos. Todos ellos son el prototipo del fanatismo que se opone al avance histórico del conocimiento. Pero, para fortuna de todos – incluidos los miembros de alguna orden religiosa- después de la muerte de Ortega, otro miembro de la Iglesia Católica, el dominico holandés J. H. Walgrave, escribió un magnífico libro sobre Ortega que, lejos de despreciarlo, sin leerlo a fondo –al estilo Chumillas–, y de atacarlo sin entenderlo –al estilo Sánchez Villaseñor– le dedicó serios estudios bien documentados y sin apasionamiento. Incluso, si alguien ajeno al mundo de la filosofía me preguntara sobre alguna buena obra introductoria al pensamiento de José Ortega y Gasset, el primer libro que recomendaría sería *La filosofía de Ortega y Gasset* del padre Walgrave, traducida y publicada con el *Nihil obstat* de la misma *Revista de Occidente* en 1965. Está escrito con una prosa clara y fluida, sin encontrar la verbosidad de su colega mexicano. Tampoco encontramos ninguna advertencia al lector sobre el peligro de las ideas de Ortega ni recriminación alguna.

Mientras la introducción a Ortega hecha por Walgrave es un libro de Primer Mundo, bien redactado, desarrollado, cultivado, de avanzada, de amplio criterio, con buena calidad y claridad, para el cual el cristianismo y el humanismo de Ortega no son polos opuestos, los otros títulos son todo lo contrario; uno está redactado con claridad mental, los otros tienen brumas; uno reconoce sin angustias las

---

<sup>22</sup>Sobre la especial relación de la extrema derecha católica con la filosofía de Ortega es interesante leer el artículo de Gerardo Bolado Ochoa: “Notas sobre la polémica recepción de Ortega en la España nacional-católica (1939-1961)” [en línea]. Disponible en: <[http://apps.carleton.edu/proyecto/assets/BOLADO\\_ORTEGA\\_FRANQUISMO\\_\\_14\\_.pdf](http://apps.carleton.edu/proyecto/assets/BOLADO_ORTEGA_FRANQUISMO__14_.pdf)>. [Localizado 10 sept.2014.]

innovaciones orteguianas, los otros están llenos de temor ante lo nuevo. En resumen: Walgrave fue un hombre religioso en su mayoría de edad que acepta y goza la filosofía de Ortega a partir del cristianismo, sin tener que renunciar o traicionar a su fe. Y mucho menos escribió tratados superficiales y prejuiciosos que más que llegar a lo ridículo nos hace divertirnos por su simpleza. El único detalle es que el libro de Walgrave tiene años sin reeditarse y solo se consigue “escarbando” en bibliotecas, mientras que el texto de Sánchez Villaseñor continua reeditándose y se encuentra con facilidad . En fin, como escribió hace unos siglos Baltasar Gracián, otro jesuita que conoció la intolerancia al ser perseguido por sus ideas: “que no todo lo bueno triunfa siempre”

La otra línea de ataque fuerte a Ortega provino de los marxistas más radicales, “los cuales arremetían contra su silencio durante la Guerra Mundial y la Guerra Civil y contra su vuelta a España, y por lo general también contra sus posturas filosóficas que no tenían precisamente mucho que ver con el materialismo dialectico”, según nos cuenta Tzvi Medin en su texto *Ortega y Gasset en la cultura Hispanoamérica*.<sup>23</sup> Obviamente el punto de ataque central sería el estilo y la sistematicidad del autor de *En torno a Galileo*.

Como un breve ejemplo mostraremos algunas frases del escritor argentino Ernesto Canto, ex miembro de la revista *Sur* y atento lector y admirador de Ortega hasta su conversión al marxismo debido a que los miembros de la revista *Sur* no tenían consideración por las clases populares. Pero, al cabo de seis años abandonó también al partido comunista.

Ortega es el triunfo del fácil artificio sobre la difícil adquisición real, es el escritor que quiere contar con fascinaciones y adulación, y que disuade a los jóvenes de manifestar sus dudas espontaneas. El impone una especie de veneración tácita que inhibe toda clase de crítica.

---

<sup>23</sup> Tzvi Medin.*op.cit.*, p.223.

Ortega era un falso escritor europeo, y es natural que estimulara en el esnobismo argentino su vocación de ilusión ornamental”, “El aristocratismo de Ortega oculta una carencia de seriedad radical. Necesita elegir un receptáculo brillante para sus ideas porque en esa forma no tenía que enfrentarse con los avatares de su pensamiento.<sup>24</sup>

Así, cada error o supuesto error del filósofo español se convirtió en una grieta por la que se introduce y pone en evidencia el dogma tomista o marxista. Al habernos detenido en los críticos más conspicuos del estilo orteguiano lo hemos hecho con el propósito de aclarar la supuesta falta de oficio filosófico de Ortega que tanto ruido causó durante su vida. Como hemos visto, su filosofía adoptó moldes literarios y estilísticos diferentes a los que nos tenía habituados la exposición de la filosofía *more geométrico*.

Una buena parte de los escritos orteguianos fueron creaciones circunstanciales y siempre con la mira puesta al servicio de España e incluso más allá de ella. Como en España no había una tradición filosófica tan “profunda, continua y variada” como en otros países europeos, Ortega reservó su filosofía más “técnica”, para la Universidad, mientras que durante buena parte de su vida, escribió artículos periodísticos, sin que “se le fatigará el estilo”, como dice de él Alfonso Reyes.<sup>25</sup>

Sin duda, las notas escritas para periódicos, fueron el principal género literario de Ortega; incluso algunos de sus libros publicados comenzaron como series de artículos publicados en ambos lados del Atlántico, como es el caso de su libro más célebre *La rebelión de las masas*. El filósofo hispano tuvo muchas razones para preferir la prosa ágil y festiva que el uso plano e insípido del tratado sistemático y metódico.

---

<sup>24</sup>*Idem*. El libro citado por Medin es el siguiente: Patricio Canto, *El caso Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Leviatán, 1958.

<sup>25</sup>Alfonso Reyes, *Simpatías y diferencias*, tomo II, México, Porrúa, 1945, p.265.

Ortega desde muy joven tuvo la ambición de ser varias cosas a la vez para modernizar a España: filósofo, editorialista visionario, periodista, educador y contraeducador de su pueblo, todo con el propósito de llevar a España a la “altura de los tiempos” – ¿cómo no admirar un dinamismo así?–.<sup>26</sup> Por lo tanto no debemos buscar en Ortega al prosista que construye argumentos cerrados o demostraciones impecables; la suya es una obra abierta que busca el diálogo entre el filósofo y sus lectores. Encontramos en los escritos orteguianos notables cualidades de esclarecimiento y problematización de algún tema determinado de su circunstancia para ponerlo en el centro de la mesa de discusiones.

En nuestro país, ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y lo solemne. Reina en él puramente lo cotidiano y vulgar. Quien quiera crear algo –y toda creación es aristocracia- tiene que aceptar 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 por ello.<sup>27</sup>

Y así fue como se le censuró una falta de “sistema”; su propio estilo, a veces tan admirado, lo traicionó. Pero, como veremos más adelante, Ortega y Gasset aprendería durante su estancia en Alemania de la necesidad de que la filosofía se exprese en forma sistemática, con todo el rigor y la seriedad necesarios. El joven pensador entendería por sistema a la unificación de los problemas. Por lo tanto, si Ortega empleó otro tipo de lenguaje y construcción en sus ensayos se debió a aspectos prácticos y no a una falta de capacidad o negligencia, incluso podríamos decir que Ortega y su “público” español eran ajenos al sistema “estirado” que

---

<sup>26</sup>Decimos “contraeducar” en el sentido de querer liberarnos de tradiciones o inercias que se adoptan acríticamente. En este caso es una liberación de lo que está antes del juicio, o sea el “prejuicio”.

<sup>27</sup>*Prólogo a una edición de sus obras*, en *Obras Completas*V, I.

encontramos en otros países, como lo observó Gaos.<sup>28</sup> Ya en su primer libro, Ortega se confesó un filósofo *in partibus infidelium*, en tierra de infieles. Mucho menos nos atreveríamos a decir que fue un despistado, muy por el contrario, Don José era un hombre muy seguro de sus pistas.

Tomaremos, con el propósito de ser lo más claros y precisos posible, la definición de la palabra “sistema” dada en el *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora. Va de la siguiente manera: “Conjunto de elementos relacionados entre sí funcionalmente, de modo que cada elemento del sistema es función de algún otro elemento, no habiendo ningún elemento aislado”.<sup>29</sup>

En la actualidad podemos decir que la cuestión sobre el sistema en la obra Ortega está superada y que la mayoría de los estudiosos orteguianos admiten que encontramos una filosofía sistemática en él. A continuación expresaremos de manera cronológica tres maneras distintas de abordar el problema de si hay o no hay “sistema” en el “filósofo del Escorial” realizadas por importantes autoridades orteguianas, y al final obtener nuestras conclusiones.

Comenzaremos con una primera interpretación de José Gaos, uno de los principales discípulos de Ortega y Gasset. Resumiremos en breves palabras el escrito “Salvación de Ortega” de 1956. En este artículo el entonces discípulo nos cuenta como presentó a su maestro durante los actos conmemorativos que en 1935 se realizaron con motivo de sus bodas de plata como catedrático universitario.

José Gaos, haciendo la distinción diltheyiana entre filósofos ‘culturalistas’ y filósofos ‘sistemáticos’, intentó “salvar” a Ortega como filósofo de la primera clase, esto es, como un filósofo creador, de gran riqueza temática y circunstancial,

---

<sup>28</sup>J. Gaos, *Obras completas IX*, p.123.

<sup>29</sup>José Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1979.

Por su parte el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* lo define así: “Conjunto de reglas o principios sobre una materia racionalmente enlazados entre sí o conjunto de cosas que relacionadas entre sí ordenadamente contribuyen a determinado objeto.” Recuperado 13 de abril de 2015, en <<<http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>>>. Esto lo podemos explicar como la unidad de las diversas formas del conocimiento.

al quietocaría ir desbrozando el camino por el que, más tarde, pasaría el filósofo sistemático, allanándolo. Con ello, Ortega no debería sentirse menospreciado, puesto que ninguna de las dos categorías de filósofos sería más o menos meritoria comparada con la otra, a juicio de Gaos, sino ambas necesarias, ambas con sus ventajas e insuficiencias –la sistemática, el inconveniente, por ejemplo, de que es tediosa y pedante.<sup>30</sup>

Pero, según nos cuenta Gaos con decepción, Ortega “torció el gesto y no le hizo gracia”.<sup>31</sup> El discípulo-tocayo no salió muy bien librado. Podemos decir en tono irónico que con estos amigos no necesitamos de enemigos.

En lo personal me gusta más la teoría interpretativa del otro gran discípulo orteguiano, Julián Marías, quien compara, a finales de los cincuentas, la obra de su maestro, con *icebergs* que solo muestran en la cima el 10 por ciento de su tamaño, por debajo de la cual queda oculta, la totalidad de su pensamiento que sostiene hasta sus artículos más pequeños y circunstanciales. Porque en cada uno de sus escritos “aun en los menores, estaba actuando la masa íntegra de su pensamiento, y éste era, desde muy pronto, una filosofía sistemática, la mole compacta de ese iceberg cuya cima tan sólo emergía sobre las olas.”<sup>32</sup> Una cosa es poseer un sistema y otra, muy distinta, exponerlo. En realidad muy pocos filósofos a lo largo de la historia de la filosofía han expuesto sistemáticamente su pensamiento a la manera como lo hicieron Spinoza o Hegel, de acuerdo a Marías.<sup>33</sup>

Por otra parte, encontramos la importante dilucidación hecha a partir de la filología por el español Ciriaco Morón Arroyo en un texto publicado en 1968 titulado *El sistema de Ortega*, en esta obra el estudioso se lanza contra la leyenda de que Ortega era un escritor bien dotado, pero no un pensador sistemático. Morón Arroyo reconoce, desde luego, que el filósofo español no había escrito ningún libro de

---

<sup>30</sup>J. Gaos, *Obras completas IX*, pp. 126-128.

<sup>31</sup>*Ibid.*, p.126.

<sup>32</sup>Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid, Alianza, 1983, p.241.

<sup>33</sup>*Idem*. Especialmente de las páginas 238 a 241.

filosofía organizado como los de Kant o Hegel, pero su punto de partida era que un pensador serio es siempre sistemático, porque es coherente y pretende que su discurso refleje fielmente la realidad. En vez de aplicar una idea preconcebida de sistema, Morón Arroyo trato de buscar el orden mental que surgía de sus propios textos y llamó a ese orden como sistema.<sup>34</sup>

Morón califica a Ortega como un pensador que presenta una maravillosa organización de la mente, en la cual todo parece pasado por el filtro de una perspectiva unificadora. A lo largo de su vida intelectual Ortega cambió sus puntos de vista; pero esos cambios ocurrieron dentro de su vida y, por eso, a pesar de los fuertes cambios de su obra:

Nuestro pensador pudo escribir: la vida es en sí sistema. La vida de un hombre tendida entre dos fechas, entre una estrella y una cruz, tiene siempre proyectos y no otros, este sentido y no otro, la vida es sistema.

Por eso, ahora, después de las sutilezas de este aparatado, confieso que preguntar si Ortega tiene sistema me parece una seudopregunta. Todo escrito con sentido es, por lo menos parcialmente, sistema.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup>Cf. Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega*, Cap. I, especialmente pp. 63-65. Aquí Morón da seis definiciones posibles de sistema y concluye como podemos considerar a Ortega como un filósofo sistemático. Los seis significados de la palabra "sistema" dados por Morón Arroyo son los siguientes: 1) Sistema es el conjunto de tratados escolares de filosofía. 2) Sistema es el desarrollo de un cuerpo de proposiciones a partir de un principio. 3) Sistema es asociación. 4) Sistema es voluntad de asociación. 5) Sistema es la realidad misma en el sentido en que todo, a pesar de tener una sustantividad, se encuentra referido a todo. 6) Sistema es la organización de la mente. Aunque el "Premio Menéndez Pelayo de 2013" nunca fue un discípulo directo de Ortega captó muy bien la filosofía de nuestro autor. La dilucidación de Ortega hecha por Morón una década después de la muerte de el pensador español abrió el panorama y cambió la manera de pensar del historiador católico español de la filosofía P. Guillermo Fraile, entonces uno de los más aguerridos críticos de Ortega. Lamentablemente solo hay un ejemplar de este libro capital en los estudios orteguianos en toda Ciudad Universitaria. Lo curioso es que este "libro único" pertenece a la primera edición de 1968 y se encuentra en perfecto estado en la Biblioteca Central; al revisarlo casi parece un libro nuevo y sin subrayados o indicios de haber sido muy solicitado en estos 47 años, de hecho el último sello de préstamo es del año 2001. En cambio el libro de Sánchez Villaseñor aparece en cualquier vitrina de la red de Universidades Iberoamericanas, se encuentra en varias bibliotecas de la UNAM y se puede pedir por internet.

<sup>35</sup>*Ibid.*, p.65.

Después de estas exposiciones que hemos tomado de tres conspicuos estudiosos de Ortega podemos pasar a obtener nuestras siguientes conclusiones en lo referente a los temas sobre el estilo de redacción y el sistema del maestro español:

1) No ha habido en la historia de la filosofía un género literario único para expresar las reflexiones filosóficas. La filosofía se ha expresado en géneros literarios tan diferentes como lo son las ideas mismas de los filósofos y los géneros van del poema al manual, pasando por una infinidad de otros géneros como el tratado, los aforismos, el ensayo, la suma, el diálogo e, incluso hasta en forma de novela —v.gr. la obra de los Ilustrados franceses—. Como ejemplo de esto, tomamos una confesión del propio Ortega en una notita a pie de página en *Origen y epílogo de la filosofía*:

Tal vez debería repararse más en que nunca ha habido un *genus dicendi* que fuese, de verdad, adecuado como expresión del filosofar. Aristóteles no supo cómo resolver este problema que los tontainas desconocen. Gracias a que conservaba notas íntimas para sus lecciones conservamos su pensamiento. ¡Yo he tenido que aguantar en silencio durante treinta años que los tontainas me acusen de no hacer más que literatura, y lo que es peor, que mis discípulos mismos, crean debido plantear la cuestión de que si lo que yo hacía era literatura o filosofía y ridiculeces provincianas de esta jaez!<sup>36</sup>

A estas alturas la obra del filósofo madrileño se defiende sola.

2) Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía* apunta muy bien que hasta hace poco se consideraba que un pensamiento era más filosófico cuanto más sistemático era y se vio a la historia de la filosofía como la sucesión de sistemas. “Sin embargo, surgió un modo de pensamiento en el que no solamente se quebró el sistema sino, lo que más importa para el caso, se llegó a la plena conciencia de un nuevo modo

---

<sup>36</sup>J. Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, México, FCE, 1983, p.90.

no sistemático, esencialmente fragmentario, inclusive aforístico, adoptando por la filosofía”.<sup>37</sup>

Sería bastante útil suscribir las palabras de Luis Díez del Corral tal como son referidas en el libro *El sistema de Ortega* de Ciriaco Morón Arroyo.

De haber cedido Ortega a un fácil prurito de sistema, cuya eliminación a veces se le reprocha, su obra habría sido más perfilada, sus libros más redondos, su estilo mental más descansado, aunque más solemne, pero contendría menos ideas auténticas, menos heroicidad intelectual, menos gravidez para el futuro. Y el presente. Por de pronto, su influjo habría consistido en encauzar el pensamiento español hacia otra aventura enteca como la del krausismo, y no en promover un auténtico pensar filosófico hispánico.<sup>38</sup>

Señalaremos un último punto sobre el estilo orteguiano que no debemos de pasar por alto. A pesar de la fluidez, elegancia y belleza de la prosa orteguiana, en el proceso de nuestra investigación comenzó a resaltar que varios de los más autorizados estudiosos de Ortega, incluso sus discípulos directos como Gaos o Marías, comienzan a advertirnos de que su aparente accesibilidad es engañosa. Así nos encontramos con un punto de convergencia entre estudiosos orteguianos de diferentes épocas y nacionalidades como Paulino Garagorri, Harold Raley, Fernando Salmerón, Walgrave, Alejandro Rossi, entre otros: todos ellos coinciden en que no es tan fácil saber a qué atenernos con respecto al filósofo español. Es

---

<sup>37</sup>J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía abreviado*, México, Editorial Hermes, 1991, p.391. Asimismo en otra obra de este mismo autor –que también viviría en América- llamada *José Ortega y Gasset: etapas de una filosofía* aborda el problema sobre la sistematicidad de Ortega. Para este autor catalán Ortega no le parece que realmente haya querido ser un filósofo sistemático. Para Ferrater, solo fue un pensador fiel a su tiempo, en el cual ya no caben sistemas tipo hegeliano. Por eso le parecen vanas las disputas entre los orteguianos y los antiorteguianos por la cuestión de si hay o no hay sistema en Ortega. Ferrater menciona que la palabra “sistema” no tiene un significado unívoco. Citamos lo siguiente: “El significado del término “sistema” en Ortega no es un significado estricto [...] Pero no es tampoco un significado vago –el que tiene la palabra cuando entendemos por ella simplemente un estilo de escribir o un modo de pensar más o menos uniforme. Es un significado un tanto sutil, que depende tanto de la coherencia de las ideas mantenidas como de la reaparición periódica de ciertos temas fundamentales. Por tanto, si aceptamos que Ortega tuvo un “sistema” es con la condición de agregar que fue –por fortuna- un sistema *abierto* más bien que un sistema *cerrado* (Vid. J. Ferrater Mora, *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, Barcelona, Seix-Barral, 1973, p.15).

<sup>38</sup>C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega*, p.65. El título citado por Morón se refiere a Luis Díez del Corral, *Saber y personalidad en Ortega*, p.53.

paradójico que el autor de la célebre frase “la claridad es la cortesía del filósofo” se nos quiera escapar o esconder. Desde luego, claridad no es sinónimo de facilidad o docilidad. Como bien apunta el filósofo español Sergio Rábade, todo aquel que estudie la obra de Ortega “sabe que es un filósofo engañoso en el mero sentido de una aparente facilidad de comprensión. Pero quien se ha acercado a las páginas de su dilatada obra sabe que esta apariencia es falsa, si se quiere ir más allá de una lectura placentera y sugestiva”.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup>Sergio Rábade, *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*, Madrid, Humanitas, 1983, p.5.

Después de habernos detenido un poco en el estilo tan personal de escribir filosofía – que ahora admiramos y que en su tiempo le acarreo problemas– de José Ortega y Gasset, pasemos directamente a conocer algunos datos biográficos que creemos importantes para comprender su vida y obra, es decir, la mitad de su circunstancia.<sup>40</sup>

Nuestro filósofo, como ya lo apuntamos, fue el segundo hijo de José Ortega Munilla y Dolores Gasset.<sup>41</sup> Su hermano mayor, Eduardo tuvo una activa

---

<sup>40</sup>Los datos aquí recogidos sobre la vida del joven Ortega han sido tomados de las obras tituladas *Las mocedades de Ortega y Gasset* de Fernando Salmerón, *Ortega. Circunstancia y vocación* de Julián Marías, *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote"* de Philip W. Silver.; Eduardo Ortega y Gasset : "Mi hermano José" en *Cuadernos Americanos* núm. 3. ; y de la reciente biografía de Jordy Gracia de nombre *Ortega y Gasset*. Este último libro se consideró como uno de los cuatro mejores libros del año aparecidos en España en el 2014. Solo resaltamos deliberadamente los años juveniles de Ortega, hasta llegar a su proceso de formación intelectual en Alemania, antes de llegar nuestro autor a sus treinta años. Queremos hacer hincapié en su progresión intelectual y no en describir su vida completa. Asimismo reconozco la controvertida posición de Ortega ante la República y su posterior etapa conocida como "el silencio de Ortega" (en realidad es un silencio que me causa bastante ruido). Sin duda es un tema que se tiene que manejar con "pincitas". Citamos algunos datos sobre el desencanto con la política republicana:

El giro que da la República a partir de este momento, la deriva violenta de los años anteriores a 1936, la Guerra Civil y la dictadura de Franco, harán que la posición de alejamiento de la política que ha adoptado Ortega se mantenga hasta el final de sus días. Se produce en él una evidente conservadurización de sus ideas políticas, que le llevan a preferir la victoria de Franco frente a la República, que él piensa se transformaría en un régimen comunista en el que los verdaderos republicanos serían apartados. Sin aceptar el régimen de Franco, después de varios años de exilio en Francia, Argentina y Portugal, decidió vivir en él y buscar una transformación desde dentro. (*Vid.* Javier Zamora Bonilla. "Semblanza histórica." p.51, en Llano, F.H y A. Castro (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Tébar, Madrid, 2005.)

También Pedro Cerezo aclara el silencio orteguiano de la siguiente manera:

El naufragio se produce cuando la única política necesaria se hace inviable. En esto reside la tragedia. [...] La guerra civil fue aquel naufragio. En él fracasó estrepitosamente la palabra del intelectual, que no había tenido, durante toda su vida, otro credo político ni otra predica que "liberalismo y nacionalización" de la política. Fue un silencio asumido consentido, como parte de su trágico destino y el de su nación. ¿Qué podía decir de nuevo y a quién dirigirse quien hasta 1933 había clamado en el desierto por una República que supiera conjugar este binomio de libertarismo y nacionalización de la política? [...] 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 en una tarea pedagógica política. [...] La transición española hacia la democracia ha venido a darle la razón. Al cabo de una cruel guerra civil y de cuarenta años de una dictadura de vencedores, la coyuntura histórica imponía de nuevo, como única política necesaria, el entendimiento y el pacto" (Pedro Cerezo, "Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones", en F.H. Llano y A. Castro (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 644-645.

<sup>41</sup>En realidad el nombre real de nuestro filósofo era José Ortega Gasset. El colocó la y por razones de eufonía. También por haber vivido parte de su infancia en una finca que su padre compró cerca del Escorial en ocasiones es nombrado como "El filósofo del Escorial".

participación en la política y llegó a ser diputado republicano y murió en Caracas exiliado, también tuvo una hermana menor de nombre Rafaela y su hermano menor, Miguel fue un ingeniero de minas.

Desde la infancia de Ortega resaltó su dedicación y aptitudes para el estudio. En 1891, a los ocho años, ingresó al Colegio de San Estanislao de Miraflores de Palo, de jesuitas, en Málaga, del cual egresa a los catorce años aprendiendo simultáneamente dos cosas muy importantes para el trabajo intelectual de su edad adulta: letras clásicas y el desarrollo de un pensamiento crítico en contra del tradicionalismo religioso español.

A pesar de que en su infancia cumplió cabalmente las reglas del catolicismo, el recuerdo que Ortega tiene del sistema educativo de los jesuitas no es grato. Son varias críticas importantes que hace Ortega a esta manera de educación: la pedagogía jesuita destruye la fe en la ciencia, en la moral, en el arte y conduce a la idea de que sólo poseen la verdad y son dignos de salvación los que se adhieren a la ortodoxia religiosa.

Uno de los más conspicuos discípulos orteguianos, el filósofo católico Julián Marías señala lo siguiente:

Pues bien; los jesuitas le llevarán a burlarse de todos los clásicos del pensamiento humano [...], le acostumbrarán a llamar moral a un montón de reglas o ejercicios estúpidos; de arte no le hablarán nunca.

El segundo reproche, que Ortega considera aun más grave, es la supresión de la fraternidad humana [...]. Los nuestros no son todos los hombres: los nuestros son ellos solos. Y el tercer reproche es la ignorancia, la incapacidad intelectual.<sup>42</sup>

Su fe católica en que había sido criado simplemente se “evaporó”. No parece haber existido ninguna ruptura radical; ningún conflicto. Simplemente llegó un día en que su educación religiosa le pareció indiferente.

---

<sup>42</sup>Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, p.113.

En el año de 1898, a los quince años de edad, presentó sus exámenes de bachillerato ante un tribunal de la Universidad de Salamanca, en el cual Don Miguel de Unamuno fungía como vocal. De aquí continuaría sus estudios en la Universidad Central de Madrid, simultaneando la carrera de Filosofía con algunas materias de la carrera de Derecho. Las calificaciones de sus primeros cursos no fueron tan buenas como las de sus estudios anteriores en Andalucía. En esta época se rastrea el origen de su amistad con Ramiro de Maeztu, a quien le dedica su *opera prima Meditaciones del Quijote*. En Junio de 1902 – el mismo años en el que comenzó a escribir públicamente en *El Imparcial*– obtuvo el grado de licenciatura; en 1904 presento su examen de doctorado en filosofía con una tesis titulada “*Los terrores del Año Mil: critica de una leyenda*”. Al mismo tiempo que realiza sus últimos estudios en España e inició su carrera magisterial como profesor en colegios particulares madrileños. En todo caso, si algo permanece como una cualidad persistente desde su adolescencia hasta su madurez fue un apetito voraz por los buenos libros.

Es necesario precisar que desde muy joven el pensador castellano se formó y nutrió de varias fuentes culturales europea; según Nelson Orringer en su estudio *Ortega y sus fuentes germánicas*, durante muchas horas de su vida, el contorno o la circunstancia inmediata de Ortega consistía en su bien dotada biblioteca de alrededor de 20 000 volúmenes con lo mejor de la literatura, la ciencia y la filosofía de todos los tiempos y de todas las culturas, pero dentro de todos los volúmenes a su disposición los escritos en alemán ocuparon un lugar privilegiado; como bien señala Orringer, una gran mayoría de la filosofía de Ortega la podemos entender como una conversación con los escritores alemanes de su tiempo, con algunos de los cuales convivió.<sup>43</sup>En realidad, fue deudor de un gran número de filósofos alemanes, entre los nombres que más destacan encontramos los de Kant, Cohen, Scheler, Nietzsche, Spengler, Simmel entre otros; un poco más tarde resaltan las figuras de Dilthey y Heidegger. Es correcto afirmar que estaba conectado con las

---

<sup>43</sup>Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979, p.31.

grandes corrientes de la filosofía y las ciencias europeas de principios del siglo pasado.

Aunque al final de su trayecto académico en la etapa de su juventud es notoria la influencia alemana, encontramos una primera influencia francesa, que la conservará hasta el final de su vida. Disfrutó a lo largo de su carrera la lectura de filósofos, novelistas e historiadores franceses.

“Debo, pues, mucho a Francia –escribía Ortega en 1934- y considero que la influencia francesa fue en su hora muy beneficiosa para España.” Y a continuación: “Iba yo diciendo que a los veinte años me hallaba hundido en el líquido elemento de la cultura francesa, buceando en él tanto, que tuve la impresión de que mi pie tocaba con su fondo, que, por el pronto al menos, no podía España nutrirse más de Francia. Esto me hizo volverme a Alemania de que en mi país no se tenían sino vagas noticias”.<sup>44</sup>

Sin embargo, Ortega nunca se matriculó en ninguna Universidad francesa. Su meta fue llegar Alemania, y lo logró. Pero, ¿qué andaba buscando un joven español aspirante a filósofo en Alemania?, ¿qué se le había perdido en tierras germanas que se empeñaba en acudir? Las respuestas la encontramos a continuación.

---

<sup>44</sup>Las *Obras Completas* de Ortega y Gasset se citarán a lo largo de todo el trabajo según la edición de Alianza, Madrid, 1983. O.C. VIII, *Prólogo para alemanes*, p.25.

Continuaremos mencionando un punto esencial en la formación intelectual del joven filósofo: sus viajes de estudio a Alemania. En realidad, cuando Ortega sale de su patria con rumbo a tierras germanas él ya había emigrado plenamente en primer lugar a través del pensamiento y los libros alemanes; él ya se había nutrido de toda la tradición occidental. Su viaje no lo desarraiga de España, de su primera circunstancia; el viaje a tierras septentrionales amplifica su circunstancia, pero, sin dejar de ser español. Utilizando una imagen moderna, es posible comparar a Ortega con los aficionados al fútbol que viajan con la “camiseta puesta” de su equipo favorito. Ortega va por el mundo con la camiseta de la nación española bien puesta. Su arraigo a España no es para él, un obstáculo para abrir su pensamiento a lo mejor de su “circunstancia mayor” europea.

En sus mocedades, para Ortega la filosofía de Alemania era Nietzsche del cual recibió una importante influencia, al que conoció primero en francés, según afirma la nueva biografía de Jordi Gracia. De hecho la influencia de Nietzsche sería una constante durante toda su vida; siempre mostró una predilección por su pensamiento, del cual tiene afinidad en la defensa de la vida y los valores vitales, aunque evitando caer en el irracionalismo característico del pensador alemán. Por ello en 1905 comenzó Ortega su aventura por el mundo alemán, superando los prejuicios de algunos de sus mayores que veían en esas tierras “las nieblas germánicas”, como menciona nuestro autor refiriéndose a Menéndez Pelayo en *Meditaciones del Quijote*.

La llegada a Alemania y la experiencia de Alemania son dos puntos decisivos y determinantes en su formación mental. Lo que ve, lee, estudia y vive, en la Alemania de inicios del siglo pasado lo marcaría de una manera decisiva tanto en su vida personal como en su sólida formación intelectual. Me atrevería a decir que la obra de Ortega no hubiera estado a la altura de los tiempos —como diría él— de no haber tenido el joven madrileño la experiencia alemana; sin el aprendizaje logrado en este país, su trabajo solo hubiera sido conocido en las aulas españolas.

Su periodo estudiantil en tierras alemanas se divide en dos etapas. La primera dura de abril de 1905 a noviembre de ese mismo año; la segunda etapa sería, sin duda, la que mayor influencia tendría tanto en su formación universitaria como en su vida personal; la segunda etapa a la que me refiero se inicia con una breve estancia en la Universidad de Berlín y finaliza en la Universidad de Marburgo, en donde permaneció del mes de noviembre de 1906 a agosto del siguiente año. La tercera visita a Alemania la realizara en 1911 después de haber contraído matrimonio con Rosa Spottorno, en concreto, otra vez a Marburgo. De manera resumida, podemos clasificar estas tres estancias de la siguiente manera: el primer viaje fue para Ortega el del contacto con la cultura y el pensamiento alemanes de manera directa, la segunda visita fue la de la influencia de la corriente neokantiana y la tercera vuelta sería la de la influencia de la fenomenología. A continuación veremos cómo estos viajes representaran giros completos en la manera de pensar del filósofo-periodista.

La estancia en Marburgo fue un acontecimiento de gran relevancia para su progresión intelectual. Impartían cátedra en esta ciudad Herman Cohen (1842-1916) y Paul Natorp (1854-1924), dos de las personalidades más importantes del movimiento neokantiano; con el acercamiento que tiene con ambos maestros aquí encontró lo que andaba buscando el joven madrileño aspirante a filósofo. En realidad estas dos personalidades hacen que la facultad de Marburgo funcione siguiendo las tres *Críticas* del filósofo de Königsberg. Parece ser que lo que mejor podía hacer en esta ciudad alemana es, sobre todo, leer en sus bibliotecas todo lo que le podían ofrecer.

En Alemania, encuentra a los mejores profesores y una ventana para conocer una realidad opuesta a la circunstancia española. Se impregna de la realidad alemana, experimenta una sociedad y cultura distinta a la española. Ortega encuentra una sociedad que trabaja bien y que dirigía el avance científico al resto de las naciones desarrolladas de Occidente. Sin embargo, esto despertará en el joven Ortega un sentido crítico que lo hace reaccionar frente a la triste realidad de

su país. Todo esto lo ayudó a comprender que hay otras maneras de vivir, otras formas de acercarse a la realidad.

Ahora bien, para entender mejor a Ortega, para captar mejor el proceso de su evolución intelectual en sus años estudiantiles, será útil recordar las corrientes filosóficas alemanas en las que se movió en sus años universitarios y postuniversitarios de su juventud: el neokantismo y la fenomenología. Estas dos orientaciones filosóficas le dan el soporte intelectual que necesitaba cuando empezó a pensar por su propia cuenta, aquí nos referimos a la etapa de la vida de Ortega cuando era un veinteañero en búsqueda de su propio camino hasta sus veintinueve años cuando publica su primera obra: *Meditaciones del Quijote*. En realidad los conocimientos que adquiere en Alemania de los neokantianos y del incipiente movimiento fenomenológico fueron instrumentos importantísimos en su evolución filosófica; aunque tarde o temprano rompería de alguna manera con ambos movimientos. En seguida veremos a grandes rasgos cómo fueron sus relaciones con ambas posturas filosóficas de estirpe germana.

Como vimos páginas arriba, lo que lo le atrajo a Marburgo fue la fama de la escuela neokantiana que era desde finales del siglo XIX la principal escuela filosófica alemana. Después de su experiencia alemana, a sus veintisiete años de edad Ortega obtuvo su cátedra de Metafísica en la Universidad Central de Madrid. Haciendo las sumas y las restas, podemos inferir que él tenía por lo menos trece años estudiando filosofía, a Kant ya tenía también algunos años estudiándolo –o como él solía decir “había tenido sus luchas cuerpo a cuerpo” con la tres *Criticas*-. Su disciplina y curiosidad intelectual lo habían llevado a conocer a los grandes clásicos del pensamiento; de igual modo su amplia cultura general comprendía conocimientos de anatomía, lenguas clásicas, psicología hasta unos conocimientos de historia fuera de lo común. Ortega al regresar de Alemania llevó lo mejor de estas tierras a España. El joven filósofo madrileño era reconocido entre los

miembros del ambiente intelectual como un filósofo neokantiano, pero, en realidad, de eso no tenía mucho.<sup>45</sup>

Podemos pensar a partir de algunos datos que él explica en el texto “Prólogo para alemanes” que no le gustaba mucho ser considerado el máximo filósofo neokantiano en España. De hecho, se encontraba trazando su propio camino, desde alrededor de 1910 tenía sus dudas con la filosofía neokantiana. Ahora examinaremos su ruptura con la escuela mencionada y su primer acercamiento con la fenomenología. Para enterarnos de su propia evolución filosófica, tomaremos como referencia lo que nos dice en el texto recién referido que es el “Prólogo para alemanes”, escrito pero no publicado, (otro libro inacabado de Ortega) como una introducción del *Tema de nuestro tiempo* precisamente para alemanes.

Resumiendo el “Prólogo para alemanes” en pocas líneas podemos mencionar que comienza con una anécdota –muy al estilo orteguiano- en la cual ironiza sobre el destino de sus obras, ya que sus pensamientos fueron escritos con el propósito de influir en España y en la América hispana; después prosigue con una descripción de su experiencia estudiantil en Alemania a la par que nos expone detalladamente a la filosofía germánica de inicios del siglo XX y termina mencionando a *Meditaciones del Quijote*. En este prólogo Ortega reconoce que la fenomenología desempeñó un importante papel en el paso desde la “cárcel kantiana” a su propia filosofía de la Razón Vital.

Durante sus dos periodos estudiantiles en Marburgo debió estudiar filosofía, pero conforme a la orientación de los neokantianos. Según lo referido en el mencionado “Prólogo”, no tenía ninguna especial significación “estudiar otra cosa”. Ortega afirma, en su peculiar estilo, que la vida intelectual en Marburgo era como vivir en una ciudad sitiada y a la defensiva. Cohen era el encargado de la defensa y los atacantes lo constituían todos los que eran ajenos a Kant:

---

<sup>45</sup>Cf. Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset* y Phillip W. Silver, *Fenomenología y razón vital*.

Todo en torno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los lógicos psicologistas, Fichte, Schelling, Hegel. Se les consideraba tan hostiles que no se les leía. En Marburgo se leía a Kant y, previamente traducidos al kantismo, a Platón, a Descartes, a Leibniz.<sup>46</sup>

Todo esto lo llevaría a un descontento con la Escuela de Marburgo. Ortega en el mismo “Prólogo” dice que a la filosofía neokantiana le faltaba veracidad. Al mismo tiempo menciona la importancia de la fenomenología para su generación, precisamente en el momento en que comienza a emanciparse de Marburgo y tomar su propio camino. Sin embargo, afirma nuestro filósofo que ni él ni su generación fueron nunca fenomenólogos, al igual que jamás fueron realmente neokantianos, y que para ellos la fenomenología tenía el carácter de un instrumento que cada uno aplicaría a sus propios fines. En realidad, la estancia en la Escuela de Marburgo le dio dos herramientas intelectuales de primer orden; la primera, la tomó de manera directa por medio de sus maestros neokantianos, la segunda, de un manera indirecta o “clandestina” al conocer textos de Husserl el máximo representante de la fenomenología o mediante filtros como por ejemplo en algunas lecturas de Scheler, que a su vez estaba bajo el influjo de esta nueva corriente.<sup>47</sup> Ortega lo dice de la siguiente manera en el “Prólogo”:

No había, pues, sino remar hacia la costa imaginaria. El buen éxito era improbable. Sin embargo, la fortuna nos había regalado un prodigioso instrumento: la fenomenología. Aquel grupo de jóvenes no había sido nunca, en rigor, neokantiano. Tampoco se entregó plenamente a la fenomenología. Nuestra voluntad de sistema nos lo impedía. La fenomenología, por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática. Su valor inestimable está en la “fina estructura” de tejidos carnosos que puede ofrecer a la arquitectura de un sistema. Por eso la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue una buena suerte.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup>O.C. VIII p. 34-35.

<sup>47</sup>Cf. Philip W. Silver, *Fenomenología y razón vital*, Cap.2.

<sup>48</sup>O.C. VIII p. 42.

Si nos atenemos a lo que nos dice Ortega y Gasset sobre el papel que tuvieron en él la filosofía neokantiana y la fenomenología a partir del “Prólogo para alemanes” escrito en 1934, cuando él comenzaba sus cincuentas y era uno de los más afamados filósofos europeos, nos damos cuenta que él nos les atribuía mucha importancia. Sin embargo, ambas escuelas filosóficas, sí marcaron al joven filósofo español en el trayecto de su maduración intelectual. En este caso podríamos conjeturar que el pensador madrileño podía sentirse amenazado de algunas acusaciones de plagio, sobretodo en relación con sus lecturas de los filósofos alemanes y, quizás por esto, trataba de deslindarse de estos. Pero ¿acaso no es un privilegio de los grandes pensadores dejarse influir?

Sería bueno señalar que el filósofo español en su vida e incluso después de su muerte fue atacado por sus peores críticos como un filósofo que acostumbraba a plagiar, y por esto, posiblemente trataría de minimizar la posible influencia que otros autores ejercieron sobre él. Aunque tengo que admitir que esta última afirmación me parece demasiado osada de mi parte; en realidad examinar una situación complicada como ésta, va más allá del tema central de esta investigación y por eso es preferible dejar este problema como está. Ahora bien, podemos sostenernos en la apreciación del filósofo norteamericano Philip W. Silver quien puntualiza que, según los datos del mismo autor español: “Ortega *no* quiere decir que renuncie a la fenomenología, sino simplemente que abandonó una forma particular de la misma”.<sup>49</sup>

Es claro aceptar que cualquier persona dedicada a la tarea filosófica o literaria reciba influencias de otros autores, tanto del pasado, como de sus contemporáneos; los grandes pensadores se dejan influir por otros grandes pensadores, lo repetimos; no debemos de olvidar que las novedades en la filosofía también las descubrimos al entrar en contacto con las obras del pasado. Entonces ¿cómo podemos decir que de algún pensador del cual no estamos de acuerdo a pesar de haberlo leído no influye en nosotros? En realidad, la labor filosófica es una herencia acumulada por los esfuerzos de todo un conjunto de pensadores que nos

---

<sup>49</sup>Philip W. Silver, *Fenomenología y razón vital*, p. 25.

preceden. Este heredar consiste a la vez en recibir algo y trabajarlo. Al recibir algo de otros pensadores lo transformamos, y de este modo nos lo apropiamos y lo hacemos algo nuestro. En el caso concreto de Ortega, a pesar de la influencia alemana en él, no nos permite decir que nuestro pensador fue un mero discípulo pasivo de los mejores filósofos alemanes de todos los tiempos, ni tampoco es certero creer que su trabajo intelectual fue una simple copia de la filosofía alemana en tierras españolas. Dejémoslo en claro: la riqueza del pensamiento germano fue un gran estímulo que provocó una reacción profunda y permanente en el joven Ortega que lo hizo llegar a su propia vía.

Encontramos justas y precisas las siguientes palabras de Ciriaco Morón Arroyo sobre el problema de si tener influencias es una inautenticidad o falta de originalidad:

[...] si bien es verdad que en filosofía es difícil descubrir nada que no esté ya dicho o al menos sugerido antes, también es verdad que todo lo heredado puede vivirse con distintos grados de intensidad; por eso el progreso en filosofía, más que progreso de ideas, es y ha sido la historia de los distintos grados de intensidad y radicalidad con que se ha vivido el problema filosófico.<sup>50</sup>

El que nos detengamos a revisar las fuentes intelectuales que influyeron en el joven Ortega se debe, sobre todo, a que esto nos ayuda a clarificar su pensamiento. De hecho, uno de los más serios problemas con que nos encontramos al estudiar la obra de cualquier filósofo – en nuestro caso Ortega- consiste en tratar de separar cada una de sus ideas originales de las de sus maestros o influencias externas. Incluso creo que es más útil y realista analizar que autores y que ideas influyeron en Ortega de una manera general, como fue esa influencia y cuáles fueron los resultados. Dejando a un lado, la discusión de si Ortega plagió o no plagió, las ideas que algún autor recibe pienso que no son asimiladas directamente de una sola manera, sino más bien son recibidas por múltiples filtros, el filtro de otras lecturas previas e influencias, el filtro de las ideas propias del autor, etc.

---

<sup>50</sup>C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega*, p.13. Sobre la herencia acumulada de la filosofía véase G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1977, pp.8-13.

La filosofía de Ortega, como el resto de otros pensadores se halló sometida a una evolución. Es obvio que cada autor al estar en contacto con otros filósofos se vea influido y de esta manera se registran etapas evolutivas. Hoy día prácticamente todos los estudiosos orteguianos admiten etapas e influencias; pero esto no fue nunca así. Después de la desaparición de Ortega comenzaron a publicarse obras de estudio con un enfoque evolutivo. A continuación aludiremos de una manera muy general, y sin entrar en detalles, los señalamientos de cambios de etapas en la evolución de la filosofía de Ortega señaladas por cuatro grandes estudiosos, en los que aparecen casi como únicas coincidencias entre estas autoridades orteguianas su nacionalidad española y su posterior exilio a América.

El primero de ellos es José Gaos, el cual estudió directamente con Ortega a partir de 1920. Es considerado como uno de los discípulos que mejor asimiló el pensamiento de su maestro. Gaos señaló que Ortega reaccionó ante las circunstancias e influencias que se le presentaron y, a partir de esto se explican rupturas y nuevas rutas en su obra. La vida productiva de Ortega, Gaos la divide en dos mitades de veinte años: 1914 a 1936, tiempo en el que Ortega produce casi toda su obra –y la más sobresaliente-; de 1936 a 1955 es la otra mitad, en la cual encontramos menos productividad y originalidad. La primera mitad presenta tres etapas: Mocedades (1902-1914); primera etapa de plenitud, desde *Meditaciones del Quijote* hasta 1924; segunda etapa de plenitud de la fecha anterior hasta 1936.<sup>51</sup>

Ferrater Mora, publicó en 1958 un breve tratado llamado *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía* en el cual admite, como Gaos, la evolución del pensamiento de Ortega y señala tres etapas: Objetivismo (1902- 1913); perspectivismo (1914-1923); y raciovitalismo de 1923 en adelante. La primera etapa Ferrater la encuentra más aislada porque encuentra elementos que no aparecerían después; en cambio la segunda etapa contiene elementos comunes con la tercera etapa.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup>“Los dos Ortegas” en J. Gaos. *Obras completas IX* .pp129-140.

<sup>52</sup>J. Ferrater Mora, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. pp.13-24.

En un caso aparte, nos encontramos con otro discípulo: Julián Marías. En sus extensos e importantes estudios sobre su maestro, hallamos un punto débil: no encontramos una clara distinción entre las evidentes etapas e influencias que hay en la filosofía de Ortega. Parece que ve a su maestro como una gran figura que desde muy joven se instaló en su filosofía y apenas si reconoce alguna ruptura entre una etapa y otra; Marías nos da la impresión de que la obra de su maestro se desarrolló pacífica y linealmente a partir de sus primeras intuiciones juveniles y que de tan bien que tenía su filosofía no recibió el influjo de Husserl o Heidegger por ejemplo.<sup>53</sup>

Abriendo una línea de interpretación que han seguido otros autores a partir de su voluminosa y fundamental obra *El sistema de Ortega* nuestro siguiente autor, Ciriaco Morón Arroyo, aportó una visión novedosa en los estudios orteguianos a finales de los años sesentas.<sup>54</sup> Arroyo comparando las afirmaciones y el léxico orteguiano propuso que los escritos del filósofo español se debían clasificar en cuatro épocas: constructivismo neokantiano (1907-1914), fenomenología (1914-1920), vitalismo (1920- 1927) y existencialismo después de su contacto con Heidegger (1927 en adelante). Esta clasificación permitió explicar las contradicciones entre los textos de diferentes momentos, y apreciar la coherencia sistemática en cada uno de ellos. Por supuesto, Morón Arroyo estudia la relación entre los diferentes épocas y los esfuerzos que hace Ortega para demostrar una continuidad entre las cuatro etapas de su trabajo filosófico; estas etapas no son cuatro parcelas incomunicadas que no tienen nada en común entre sí. Como bien lo percibió Nelson Orringer en su estudio sobre las fuentes germánicas de Ortega de finales de los setentas:

Quando, sentados en la biblioteca de Ortega, nos ponemos a leerlas, si nos mantenemos alerta para sus ecos en las *Obras Completas*, no escuchamos el

---

<sup>53</sup>J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, sobre todo, "Ortega. Las trayectorias", Cap. II. En donde explica que nuestro autor tenía toda su filosofía antes de sus treinta años.

<sup>54</sup>C. Morón Arroyo, "Etapas del pensamiento orteguiano", en *op.cit.*, cap. II, pp. 67-87.

monótono *ritornello* de las cuatro “etapas” aisladas por Morón, de cuatro compartimentos más o menos incomunicados, cuatro sistemas en miniatura, unidos con el tenue hilo de un estilo literario. Antes bien, intuimos un proceso continuo, que pasa por cuatro orientaciones filosóficas sin abandonar ninguna por completo.<sup>55</sup>

#### LAS RELACIONES DE ORTEGA CON EL NEOKANTISMO Y LA FENOMENOLOGÍA

Como ya hemos señalado, Ortega paso por el movimiento kantiano, pero pronto llegó un momento en el que huyo de la “cárcel neokantiana” en un intento deliberado por abandonar el idealismo, sin embargo, de alguna manera Kant estará siempre presente en él.<sup>56</sup> Kant, sin duda, ha sido el mejor amigo de la razón como lo dice el autor francés Jean Lacroix. De ahí que cuando el filósofo español propuso superar el idealismo adoptando el estudio de la vida no quiso abandonar por ningún motivo a la razón e invento la *razón vital*. Recordemos que cuando estaba en Marburgo, era kantiano y por tanto “defendía la alta cultura alemana, la cultura con K”.<sup>57</sup>

Ortega creía que el idealismo kantiano dominante en Europa desde mediados del siglo XVIII, pertenecía al pasado.

En las primeras líneas del texto orteguiano *Kant* plantea lo siguiente:

Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones [...]

---

<sup>55</sup>Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979, p.56.

<sup>56</sup>Para Ortega el idealismo comienza por afirmar que a la conciencia sólo le son dados sus estados subjetivos o ideas. En tal caso, los objetos sólo tienen realidad en cuanto que son ideados por el sujeto. “En la tesis idealista, el yo, el sujeto, se traga el mundo exterior. El yo se ha hinchado ingurgitando el Universo. El yo idealista es un tumor: nosotros necesitamos operar una punción de ese tumor” (*Vid. ¿Qué es filosofía?*, cap. IX).

<sup>57</sup>Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p.87.

De la magnífica prisión kantiana solo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu. En el mundo de la ideas, como Hegel enseña, toda superación es negación; pero toda verdadera negación es conservación. La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas que es preciso conservar para ser otra cosa más allá [...].<sup>58</sup>

Recordemos que cuando estaba en Marburgo, era kantiano y por tanto, según uno de los más importantes estudiosos de Ortega en la actualidad el filósofo español Javier San Martín “defendía la alta cultura alemana, la cultura con *K*. Después [...]ha salido de la cárcel de Kant y se está abriendo a la cultura inmediata, es decir, ha comprendido que detrás de los grandes ideales de la *Kultur*, esta la vida inmediata” esa vida inmediata con toda su espontaneidad y riqueza.<sup>59</sup>

De igual manera, también, Ortega comenzó a pensar, a partir de la teoría neokantiana sobre la vida individual como problema, un tema que será central en su postura filosófica. Otro aspecto esencial que el joven aprendió de los neokantianos fue el entusiasmo por el sistematismo. Nelson R. Orringer en su obra *Ortega y sus fuentes germánicas* describe el momento en el cual el filósofo español descubre el “sistema”: “Tal vez [...] leyó la *Introducción a la Estética de Kant* y, al leerla prendió en él la chispa, se le contagió el entusiasmo de Cohen por el sistematismo”.<sup>60</sup>

El neokantismo de Marburgo también le proporciona otras doctrinas, que serán fundamentales y constantes en el trayecto de su labor filosófica. De su maestro Natorp comienza sus primeros contactos con la fenomenología de Husserl – recordemos que Ortega decía que vivía en una ciudad sitiada y la defensiva en Marburgo—. La deuda del autor de *La rebelión de las masas* con Natorp fue, sin duda, muy grande. Como bien lo señala Orringer, “sin Natorp, Ortega no hubiera llegado tan tempranamente como en 1914 a la revelación principal de su carrera:

---

<sup>58</sup> O.C. IV. pp.25-26.

<sup>59</sup> Javier San Martín, *op.cit.*, p.62.

<sup>60</sup> Nelson R. Orringer, *op. cit.*, p. 56.

la idea de la vida humana como un absoluto concreto, como una correlación del yo y la circunstancia”.<sup>61</sup>

Aquí, antes de avanzar es necesario considerar que entendemos por fenomenología. Este término significa el estudio descriptivo del “fenómeno”, es decir la realidad de los objetos y los acontecimientos, tales como aparecen en la conciencia, “es un método que intenta entender de forma inmediata el mundo, mediante una visión intelectual basada en la intuición de las cosas mismas, a través de los datos inmediatos y originarios”.<sup>62</sup>El iniciador y mayor exponente de esta corriente fue Husserl, que son su lema “a las cosas mismas”, tiene por objetivo recuperar la racionalidad de la persona y establecer un criterio de fundamentación para la ciencias.

La fenomenología intenta salvar la racionalidad, pero sin rechazar la vida inmediata. Lo objetivo no está al margen de la vida personal, es la vida, se da en la vida. El sujeto racional es un sujeto que vive y la fenomenología trata de describir las vivencias. A su vez este sujeto no está solo, no puede subsistir por sí mismo. Es un sujeto que se relaciona con objetos y otros sujetos. Recordemos la importancia de centrarse en la experiencia personal de la fenomenología.

En realidad, la relación de Ortega con la fenomenología no deja de ser complicada; él nos dice en su “Prólogo” que comenzó a estudiar seriamente la fenomenología en 1912, para después abandonar la “cárcel kantiana”. Entonces, como observa Anastasio Ovejero Bernal, la fenomenología –esa buena suerte de

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 53. Parece reconocerse que los primeros estudiosos de Ortega no profundizaron sobre este tema. Pero a partir de los años 70' han aparecido importantes y clarificadores estudios monográficos sobre este punto. Por ejemplo el Doctor Salmerón subrayó en los años 50' que la fenomenología estaba más en consonancia con el temple vital de Ortega que el neokantismo, pero no profundizó en esto. Cf. *Las mocedades de Ortega y Gasset* (1959), pp.294-298. Marías lo abordó de manera general en *Ortega. Circunstancia y vocación* (1960). José Gaos, abordó muy bien las etapas neokantiana y existencialista, pero no profundizó en Husserl (Cf. *Obras completas IX*, pp.130-140). La interpretación fenomenológica de Ortega la iniciaron un poco Morón Arroyo (1968) y sobretodo P. W. Silver (1978). En la actualidad sobresale el fino trabajo de Javier San Martín. De este último podemos destacar el estudio que hace este autor de la evolución del estudio de las relaciones de Ortega con la fenomenología sobretodo en el capítulo primero de su obra *La fenomenología de Ortega*, pp.9-49.

<sup>62</sup> Carlos Muñoz, *Filosofía*, México. Mc Graw Hill, p.21.

la que habla Ortega- serviría como base para la superación de las aporías que el filósofo hispano había encontrado en la escuela de Marburgo. Con ello tendríamos el siguiente esquema: “1.-El idealismo es una clara superación del empirismo; y 2.- La fenomenología es un clara superación del idealismo. Pero pronto abandonará, por considerarlos idealistas, los contenidos de la fenomenología, pero no el método fenomenológico.”<sup>63</sup> Asimismo en su “Prólogo para alemanes” Ortega mencionó que la fenomenología no le convencía en cuanto teoría porque era incapaz de llegar a ser sistemática; sin embargo sí la aceptaba como método de acceso a la realidad. De hecho como afirma Silver, la filosofía de Ortega se fraguó en lucha con la fenomenología en entre 1911 y 1913.<sup>64</sup> También el autor norteamericano señala la atención que ejerció sobre Ortega la aspiración de la fenomenología para acceder a las cosas mismas, superando la distinción kantiana entre fenómeno y nómeno.<sup>65</sup>

Por último, como bien señala Javier San Martín: “La comprensión de la filosofía de Ortega como fenomenología ni elimina otras influencias ni compite con ellas.”<sup>66</sup> Sin duda alguna explorar el tema de las relaciones de Ortega con la fenomenología es uno de los temas más laberínticos a abordar en torno al filósofo madrileño.

---

<sup>63</sup>Anastasio Ovejero Bernal, *Ortega y la posmodernidad: elementos para la construcción de una psicología pospositivista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 48.

<sup>64</sup>P. W. Silver, *op. cit.*, p.25.

<sup>65</sup>*Ibid.*, p.71.

<sup>66</sup>Javier San Martín, *op.cit.*, p. 14.

## CAPÍTULO 2: LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA

### LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL

Cuando Ortega alcanza su propio camino, se considera como un portavoz de una renovación en la filosofía. Lo mismo que Kant anunció una revolución copernicana en la historia del pensamiento, también Ortega cree que su filosofía es un cambio radical. O como nos lo detalla Paulino Garagorri: Ortega no es un innovador sino un reformador de la filosofía. “Las innovaciones filosóficas suelen consistir en hallar nuevas soluciones a los problemas planteados, pero cuando lo nuevo no es una solución más sino un nuevo planteamiento nos hallamos ante una reforma de la disciplina”.<sup>67</sup>

La nueva reforma que propone Ortega, después de sus rupturas con los neokantianos y la fenomenología consistió en lo siguiente. Para Ortega el punto de partida que nos da acceso a la realidad no es la sensación de un mundo independiente del sujeto (realismo); ni tampoco la autoconciencia del sujeto (idealismo). En el nuevo planteamiento de la filosofía orteguiana el punto de partida de acceso a la realidad es la vida, la vida de cada quien.

Pues bien, el filósofo hispano, va a intentar la elaboración de una nueva propuesta filosófica, oponiéndose a los supuestos de las filosofías del pasado: el realismo y al idealismo. Ortega intentará demostrarnos que la realidad primordial no es la naturaleza (realismo), ni la conciencia (idealismo), sino la vida humana.

Paulino Garagorri lo precisa de la siguiente manera al hacer un recorrido a grandes pasos sobre la historia de la filosofía:

Aristóteles, pues, parte en busca de algo que sea: 1) independiente de él, y 2) determinado, inmóvil inmutable. Pero también Descartes y Kant parten igualmente con una previa idea de lo que persiguen, y que es, en última instancia, la misma: algo determinado, inmóvil inmutable; sólo que éstos, y toda la Edad Moderna, se orientan en otro paisaje –no en la naturaleza, sino en la conciencia-. Luego Husserl, en las postrimerías de la más

---

<sup>67</sup>Paulino Garagorri, *Ortega y Gasset. Una reforma de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1985, p. 11.

refinada prolongación de estos supuestos, afirmará también que existe un “*a priori universal innato*” en que se asienta la estricta y absoluta certeza.

68

Ahora daremos un vistazo a uno de los aspectos teóricos centrales del pensamiento orteguiano, ya que todos sus escritos sobre los más diversos temas se encuentran cimentados en su pensamiento filosófico. Lo haremos de una manera demasiado concisa para reflejar toda la riqueza de su pensamiento en unas pocas páginas; mas debemos recordar que nuestro objetivo es el estudio del nacionalismo en Ortega y Gasset. Pero, al analizar cualquier tema tratado por el maestro español nos damos cuenta que es necesario no perder de vista los aspectos centrales de su filosofía. En nuestro caso al explorar el tema del nacionalismo en la obra del autor mencionado, es necesario tener en cuenta algunos de los principios más importantes de su filosofía, pues a pesar de la impresión de que su estilo es sencillo— a manera de charla como nos dice Alejandro Rossi— los puntos desarrollados por el maestro madrileño encuentran hilos conductores que nos llevan a la realidad básica, *a la realidad de todas las realidades*: la vida humana.

Como es sabido, el punto básico del pensamiento orteguiano es su afirmación de que la realidad radical es la vida humana. Es por esto que revisaremos lo que el filósofo madrileño quiso dar a entender sobre este tema. Sin embargo, no es tarea fácil porque el análisis de la vida humana es complejo y su exposición está dispersa en toda su obra. Incluso él mismo nos advierte, con su muy peculiar estilo juguetón, que el análisis de la vida es un tema.... “técnico”. Y lo menciona así:

Claro es yo he de procurar ser entendido de todos, porque, como dije, pienso que es la claridad la cortesía del filósofo. Pero además ese problema tan técnico, y hasta hipertécnico que existe: el de definir y analizar qué es “nuestra vida” en el sentido más inmediato y primario de estas palabras, incluso que es nuestra vida cotidiana. Es más, una de las cosas que con mas formalidad necesitaremos hacer es definir eso que vagamente llamamos la vida diaria.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>69</sup> J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 12.

Como hemos visto, el tema de la “vida” en el pensador español es uno de los puntos centrales de su obra. La filosofía de Ortega “incluye también a la vida”, como él nos lo dice es su esclarecedora obra *¿Qué es filosofía?*, y, para acercarnos al estudio de ésta no lo haremos en vía recta ya que utilizaremos el “método de Jericó” mencionado por Ortega en algunas ocasiones como al inicio de las *Meditaciones del Quijote* o en *Kant*. Pero, ¿en qué consiste este método? La respuesta la dividiremos en dos partes.

En primer lugar, la palabra “método” etimológicamente significa el camino para llegar a algún punto, es decir, una serie de pasos o procesos para lograr algo. En lo referente a la palabra “Jericó” se retoma el relato bíblico del Antiguo Testamento de *Josué* en el cual se narra la caída de esta milenaria ciudad por medio de giros concéntricos realizados por los antiguos israelitas.<sup>70</sup>

En segundo lugar el punto central de este método consiste en que los problemas —el nacionalismo, el arte, la filosofía, la vida, etc. — no se deben abordar directamente, sino aproximarse con rodeos, en espiral. Desde lo más exterior hasta lo central, desde lo superficial a lo profundo. Esto no se hace con el propósito de evadir los problemas y de hacer el cuento de nunca acabar. En realidad, queremos pensar que esta vía nos permite ser más minuciosos y nos alumbra para poder ver los detalles que no aparecen en una primera mirada; en suma, con este método podemos ver todos los ángulos posibles. Podemos decir que es una especie de dialéctica en espiral.

En nuestro caso, al adoptar este método para abordar el tema sobre la vida en Ortega es con el propósito de analizar una amplia variedad de matices sobre ésta: el origen de la preocupación por la vida y las influencias de otros filósofos en él, el significado de la radicalidad de la vida para el filósofo del Escorial, las relaciones de la vida con la racionalidad y con la historia.

Por ejemplo, en *¿Qué es filosofía?* describe directamente este método en espiral de la siguiente manera: “Nuestro método va a consistir en ir notando uno tras otro

---

<sup>70</sup>Cf. *Antiguo Testamento, Josué 6, 1-23*.

los atributos de nuestra vida en orden tal que de los más externos avancemos hacia los más internos, que de la periferia del vivir nos contraigamos a su centro palpitante. Hallaremos, pues, sucesivamente una serie de definiciones de la vida, cada una de las cuales conserva y ahonda las antecedentes”.<sup>71</sup>

La atención a la vida comienza a aparecer de una manera distinta en la historia de la filosofía de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Parece extraño que hasta finales del siglo XIX no haya estado en el centro de la discusión filosófica el tema de la vida humana. En varias ocasiones de la historia del pensamiento occidental algunos importantes filósofos han insistido en la preferencia en el estudio del hombre frente al predominio de la naturaleza. Recordemos al ejemplo más notable en Sócrates, él cual se interrogaba sobre la inutilidad de conocer la naturaleza o el cosmos si antes el hombre no se conocía a sí mismo; otros ejemplos de este tipo de pensadores los encontramos en la Antigüedad, sobre todo en las escuelas del periodo helenístico, como los escépticos, epicúreos y los escritos de los estoicos como Séneca, Epicteto o Marco Aurelio. En todas estas obras aparecen reflexiones morales sobre el hombre y el sentido de la vida.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la vida entra de lleno en el horizonte intelectual. Entonces surgió en el norte de Europa –sobre todo en Alemania– la “filosofía de la vida” o *Lebensphilosophie*, la cual tiene como punto de partida la reacción de algunos filósofos como Kierkegaard, Schopenhauer o Nietzsche al hegelianismo imperante en el cual no hay lugar para el individuo. “Hegel intentó captar toda la realidad en la red conceptual de su dialéctica mientras la existencia se le escapaba de la malla”, nos dice Copleston.<sup>72</sup> Mientras que para Schopenhauer prevalece una actitud pesimista ante la vida, Nietzsche pone a ésta como el valor absoluto. En estos filósofos se hace patente la necesidad de unir pensamiento y vida, y de que ésta ocupe un lugar primordial frente al pensamiento.

---

<sup>71</sup>J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 99.

<sup>72</sup>F. Copleston, *Historia de la filosofía* VII, Barcelona, Ariel, 1991, p. 263.

Pero, de acuerdo a Julián Marías, no es correcto caracterizar al pensamiento de Ortega y Gasset como un simple continuador de la *Lebensphilosophie* por lo siguiente: la “filosofía de la vida” se refiere a ciertas interpretaciones sobre la vida misma, mientras que para Ortega la *vida* es la realidad radical que se encuentra en la base de todo.<sup>73</sup> Pues bien, en cierto sentido la filosofía de Ortega se puede enmarcar dentro de la corriente vitalista, la cual toma a la vida como una realidad que no tiene un fundamento exterior a ella y tiene valor en sí misma, aunque con diferencias marcadas en relación a otros pensadores como lo analizaremos más adelante.

El tema de la vida es – como ya lo hemos dicho— el punto central de su propuesta filosófica; la vida es el principio ontológico de toda la realidad humana, no es un principio estático, sino que está en un continuo movimiento. La marcha constante de la vida se da tanto en los individuos particulares como en toda la sociedad. Todo sale de la vida y todo retorna al principio vital.

Sus reflexiones sobre la *vida* están diseminadas a través de muchos de sus ensayos, en algunas ocasiones de una manera amplia, y en otras en pequeños ensayos. El primer ensayo en el que se encuentra el tema de su filosofía vital, es del año 1910: “Adán en el paraíso”, todavía bajo el influjo neokantiano, en este ensayo se ha visto como la inauguración del sistema orteguiano puesto que en él encontramos el siguiente enunciado: “El hombre es el problema de la vida”. Su primera obra importante – una vez superada definitivamente las enseñanzas de Cohen- fue *Meditaciones del Quijote* (1914); aquí encontramos al filósofo que encuentra finalmente su propia filosofía, en el sentido en que los términos razón y vida están siendo valorados, pero sin llegar todavía al término de la “razón vital”, el cual aparecerá siete años después en *El tema de nuestro tiempo* (1923), obra en la cual explica detenidamente su filosofía vital. En su obra *¿Qué es filosofía?* –en la cual aparecerá el término de “realidad radical”– son una serie de conferencias del año 1929 en un teatro repleto de un público no especialista en filosofía y en estas

---

<sup>73</sup>J. Marías, *op. cit.*, p.279.

relata de una manera amplia y detallada su visión de la filosofía. Otras obras en las cuales desarrolló la idea sobre la vida son *Unas lecciones de metafísica*, *En torno a Galileo*, etc. De igual modo, en el resto de su obra encontramos a la vida como el *leitmotiv* de su filosofía, incluso en títulos como *Historia como sistema*, o los más sociológicas como *El hombre y la gente* o *La rebelión de las masas* e incluso en *Meditación sobre la técnica* siempre se encuentra a la vida en el fondo de todo, como el motivo recurrente que penetra en la totalidad de su filosofía. El maestro español pone a la meditación filosófica como una necesidad en función de la vida que nos ayuda a orientarnos.

No obstante la importancia de la idea de la vida en Ortega se trata de un concepto que está empleado a veces con un poco de rigor y en ocasiones con ambigüedades y cambios que es muy difícil dar con un significado exacto. Cabe destacar la asombrosa capacidad de Ortega en la creación de expresiones sobre la *vida* no solo a través de toda su obra, sino que incluso de una página a otra puede introducir varias citas relativas al mismo tema de la vida humana con una variedad, riqueza y creatividad lingüística fuera de lo común. Además una característica esencial del filósofo del Escorial es que abordaba los temas de una manera global, en ocasiones profundamente pero también muy general. Su principal cualidad — tal como lo dijo Gaos en la conferencia referida con anterioridad y que no le hizo gracia a Ortega<sup>74</sup>— es que percibía nuevas ideas o nuevas vías, pero una vez encontradas éstas, no se detenía a analizarlos y daba una definición precisa. En varias ocasiones nos promete que profundizará sobre algún tema, para después continuar con otras ideas.

A pesar de ser el concepto central de su filosofía, Ortega no hace una definición demasiado precisa y definitiva de lo que él entiende por *vida*. “El enigma de la vida es insoluble”, piensa Ortega. En realidad, el significado que tiene la palabra “*vida*” en Ortega es el que tiene en el lenguaje común y no una palabra con algún significado doble o especial; obviamente, de lo que trata es de la vida individual, de

---

<sup>74</sup>Cf. J. Gaos, “Los dos Ortegas”, en *Obras completas IX*, pp. 129-140.

la vida de cada persona. Si bien es cierto que nuestro autor no tiene una definición “precisa” sobre la vida, esto no equivale a decir que tiene una idea vaga sobre ésta. Muy por el contrario: en realidad es tanto lo que puede expresar sobre ésta que sería poco fértil quedarse con una definición sencilla. Pensamos que Ortega no quería – o no pudo– dar una definición rígida sobre la vida, porque la misma vida en su fluidez y su espontaneidad es alérgica a cualquier definición estrecha e inamovible.

Como un primer punto de enfoque sobre la idea filosófica orteguiana de la vida tenemos la ventaja de saber en que no consiste ésta: en lo biológico. Él nos indica, que no debemos comprenderla en el sentido de vida orgánica o biológica, sino como biografía; es más, para Ortega ni siquiera la debemos entender como un alma. Incluso va contra la opinión de Aristóteles de que el hombre es un simple organismo biológico compuesto de cuerpo y alma. Esta tendencia convierte la filosofía en un simple capítulo de la biología y no en la disciplina encargada de analizar a la vida. Incluso, como una prueba más de que una definición biologista sobre la vida es insuficiente, Ortega nos advierte que la misma ciencia biológica es una actividad de nuestra vida.<sup>75</sup>

La visión orteguiana sobre la vida tiene que ver con todo lo que nos acontece a los seres humanos y con nuestros proyectos de vida. “El cuerpo es una cosa: el alma es también una cosa, pero el hombre no es una cosa, sino un drama –su vida-. El hombre tiene que vivir con el cuerpo y con el alma que le ha caído en suerte. Uno y otra – cuerpo y alma- son los aparatos más próximos a él con los que tiene que vivir, es decir, con los que tiene que existir en la circunstancia”. Afirma *En torno a Galileo*<sup>76</sup>o, “Mi vida no es lo que pasa en mis células” nos dice en *¿Qué es filosofía?*.<sup>77</sup>

Pues bien: el ser humano no se reduce a un cuerpo, no es una “cosa”. El ser humano es un drama, un suceso, una vida. Por lo tanto la vida humana no es una

---

<sup>75</sup>Cf. J.Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, p. 35; *¿Qué es filosofía?*, p. 98.

<sup>76</sup>J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, p.35.

<sup>77</sup>J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 98.

“cosa” entre otras cosas en el mundo, sino una realidad en sí misma. Así, la vida no es otra realidad cualquiera; es la realidad básica, la realidad radical.

Ahora que ya vimos lo que no es la vida para Ortega, nos resta enfocarnos en algunos rasgos transversales que aparecen en el concepto orteguiano sobre la vida. Solo para tratar de empezar a dilucidar lo que es la vida para Ortega y sin pretender resumir de manera simplista, encontramos tres elementos esenciales que se presentan en el tema de la *vida* analizado por nuestro pensador:

- 1) Se refiera siempre a la vida humana de cada individuo, no importando su condición o posición.
- 2) A su vez, cada vida individual es un esfuerzo encaminado hacia la realización de un programa o proyecto vital.
- 3) Es impensable la vida de cualquier persona sin una circunstancia determinada que le rodea.

Por otra parte, el origen de la preocupación por la vida en Ortega se encuentra en algunos pensadores alemanes que el autor de *La rebelión de las masas* considera como precursores suyos: George Simmel – su maestro en Berlín-, Nietzsche y Goethe. Fundamentalmente a partir de las ideas de estos pensadores germánicos el maestro español construirá su análisis sobre la vida. De Simmel Ortega aprendió de manera directa el valor de vida mientras era su alumno; asimismo Ortega cuando escribe sobre Goethe, suele tener una imagen del poeta alemana creada por Simmel. De igual modo a Ortega le llama la atención el juicio de Goethe de que la vida es en sí misma una finalidad.<sup>78</sup>

De acuerdo a la nueva biografía de Jordi Gracia sobre nuestro filósofo español, Ortega quedó marcado por Nietzsche en su juventud y siempre mostró una especial predilección por su pensamiento: “La influencia de Nietzsche se ha diseminado en los fondos de su alma”.<sup>79</sup> Como el filósofo alemán, Ortega también se encuadra en una posición vitalista y defenderá una concepción perspectivista – como lo veremos

---

<sup>78</sup>O.C. IV, p. 398.

<sup>79</sup>Jordy Gracia, *Ortega. Una biografía*, Madrid, Taurus, 2014, p.23.

más adelante— de la verdad, a la vez que una defensa de la vida, aunque siempre evitando caer en el irracionalismo del relativismo y la dimensión biológica de la vida en Nietzsche.

El descubrimiento de los valores immanentes a la vida fue en Goethe y en Nietzsche, no obstante su vocabulario demasiado zoológico, una intuición genial que anticipaba un hecho futuro de la mayor trascendencia: el descubrimiento de esos valores por la sensibilidad común a toda una época. Época prevista, anunciada por aquellos geniales augurios, ha llegado: es la nuestra.<sup>80</sup>

Pues bien, comenzaremos a tratar definir lo que es la vida para nuestro pensador. Si aparecen muchas citas sobre el tema es con la deliberada intención de que el pensamiento de Ortega tenga un lugar preeminente, de modo que no se distorsionen sus ideas. La fluidez y belleza de sus expresiones sobre la realidad radical que es la vida discurrirán como una lluvia de ideas que profundizará en el tema. Se trata, en fin, de que encontremos en las propias palabras de Ortega su propia expresión sobre la vida.

Como punto de inicio Ortega considera a la vida humana como *la realidad "radical"*. Pero ¿qué debemos de entender por realidad y por radicalidad?

De acuerdo a nuestro pensador no sirven los conceptos ni las categorías tradicionales en lo que respecta al concepto de "realidad".<sup>81</sup> No se trata de una "cosa nueva", sino una *realidad radical* que antes no había sido pensada. "Para los antiguos, realidad, significaba "cosa"; para los modernos, ser significa "intimidad, subjetividad"; para nosotros, ser significa "vivir" —por tanto, intimidad consigo y con las cosas", nos aclara en *¿Qué es filosofía?*.<sup>82</sup> Otra definición de la palabra "realidad" que nos puede dar mayor nitidez se encuentra en el libro sociológico *El hombre y la gente* en donde la define como "todo aquello con que tengo que contar".<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup>J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p.36.

<sup>81</sup>Ortega entiende por categorías las propiedades de las cosas. Así lo dice en *¿Qué es filosofía?*, p.108.

<sup>82</sup>J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 95.

<sup>83</sup>J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, México, Porrúa, 1996, p.156.

En cambio para comprender mejor la palabra “radical” es necesario recurrir a las etimologías. La palabra “radical” se forma a partir del latín *radix*, que significa “raíz”; por lo tanto esta palabra se refiere a aquello que pertenece a la raíz, a lo que va a lo más profundo.<sup>84</sup> Por consiguiente, al mencionar a la vida como la realidad radical es mencionar a la realidad en la que descansan todas las demás realidades. Cabe mencionar que Ortega nunca acudió a la etimología de la palabra “radical” para definir el término, pero nosotros pensamos en la utilidad de una definición de este tipo con el simple propósito de profundizar y clarificar en el tema.

En la lección V de su curso *El hombre y la gente* introduce Ortega una definición precisa de lo que él entiende por realidad radical:

Entendíamos por realidad radical –hora de recordarlo- no la única, ni siquiera la más importante y ciertamente no la más sublime, sino, lisa y llanamente, aquella realidad primaria y primordial en que todas las demás, si han de ser otras realidades, tienen que aparecer y, por lo tanto, tener en ella su raíz o estar en ellas arraigadas.<sup>85</sup>

En efecto, hay que partir de que, siendo la vida individual la realidad radical, no puede haber nada que quede fuera de ella –“nadie puede saltar fuera de su vida” apunta en la lección III de *Unas lecciones de metafísica*- ,de hecho todo lo que hacemos los seres humanos lo hacemos dentro de la vida. “Cualquier realidad que queramos poner como primaria, hallamos que supone nuestra vida y que al ponerla es ya un acto vital, es “vivir” [...] Ni siquiera el pensar es anterior al vivir – porque el pensar se encuentra a sí mismo como trozo de mi vida, como un acto particular de ella”.<sup>86</sup> De acuerdo a esta óptica orteguiana, pensar es una de las muchas ocupaciones que tenemos con las cosas, pero no es la ocupación primaria. Antes de la actividad del pensamiento, ya estamos viviendo.

Así, en ese hecho radical que es la vida humana, se enmarca todo lo que nos sucede; es el hecho de todos los hechos, nuestra realidad primordial. Ortega quiere

---

<sup>84</sup> Diccionario Etimológico Esfinge, p.204.

<sup>85</sup> J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, p.155.

<sup>86</sup> J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p.74.

superar tanto el realismo ingenuo de la filosofía antigua y medieval que parte de las cosas exteriores a nuestra conciencia y, también crítica al idealismo para el cual lo que realmente existe solo es la conciencia, el yo. “La verdad es que existo yo con mi mundo y en mi mundo, en verlo imaginarlo, pensarlo, moverme en él, transformarlo y sufrirlo”.<sup>87</sup>Vemos pues que parte de la tesis idealista, corrigiéndola y aceptando el papel de la conciencia y también aceptando del realismo la existencia de un mundo exterior que no es una ilusión. “Superar es heredar y añadir” nos dice Ortega en un tono hegeliano al inicio de la Lección XI de *¿Qué es filosofía?*

“Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella”.<sup>88</sup>Y en esta vida encontramos de todo: desde las ecuaciones matemáticas, las ideas filosóficas, el Universo, hasta Dios; en fin todo. Todo lo que encontramos en nuestra vida, son cosas que vivimos. La idea fundamental es que, siendo la vida individual la realidad radical, no puede haber nada que quede fuera de ella, todo lo que el hombre hace lo realiza en ella, incluida la necesidad vital del pensamiento; de ahí que la filosofía nace de la vida. “No vivo *porque* pienso –como quiere el idealismo- sino pienso porque más radicalmente que pensar vivo, y mi vivir moviliza mi pensar y me obliga a pensar sobre mi vida.”, considera Ortega.<sup>89</sup>

En el siglo XIX, la filosofía aspiraba a ser un complemento de las ciencias; cuando concluía la física, el filósofo seguía con un movimiento de inercia, todo derecho, en una especie de “física extramuros”, y eso era para él la metafísica, una “física fuera de sí”, dice Ortega. “No será nuestro camino ir más allá de la física, sino al revés, retroceder de la física a la vida primaria, y en ella hallar la raíz de la filosofía. Nace de la vida misma [...]”.<sup>90</sup>

Por lo tanto, lo que quiere hacer Ortega es poner a la filosofía como la encargada de analizar lo que es la vida, la de cada cual. De este modo el primer objeto de la reflexión filosófica es la vida que cada ser humano experimenta. Nos encontramos

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p.93.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p.93.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p.22.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p.28.

con un círculo virtuoso en el cual de la vida surge la reflexión filosófica y, a su vez, la filosofía se encarga de reflexionar sobre su punto de origen que es la misma vida humana. “La filosofía, para empezar, va detrás de sí misma, se ve como forma de vida [...] se retrae a la vida, se sumerge en ella –es por lo pronto, meditación de nuestra vida.”<sup>91</sup>

Para encontrar una respuesta a la pregunta ¿qué es la vida?, el filósofo español indica que no debemos buscar lejos, ni recordar conocimientos aprendidos con anterioridad, así pues: “Vida es lo que somos y hacemos”, por lo tanto la vida es lo que encontramos más próximo a nosotros escribe en la lección X de *¿Qué es filosofía?*<sup>92</sup>

“Vivir es lo que hacemos y nos pasa”.<sup>93</sup> Pero nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diéramos cuenta de ello. Por tanto, “vivir es esa realidad extraña, única, que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saber existiendo”. Esto no es conocimiento intelectual, sino “esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual”. Igualmente la vida no es un misterio, sino todo lo contrario: “es lo patente, lo más patente que existe – y de puro serlo, de puro ser transparente nos cuesta trabajo reparar en ella.”<sup>94</sup>

Y ¿por qué decimos que la vida es “nuestra”? “Es nuestra – responde Ortega porque además de ser ella, nos damos cuenta de que es y de que es tal y como es”.<sup>95</sup> La vida es posesión de sí mismo, asistir a cuanto hacemos y somos. De hecho, “nuestra vida” es tan nuestra que nadie puede vivir por mí –la vida es intransferible – no es un concepto ni una suposición. De ahí que, según Ortega, por primera vez la filosofía parte de algo que no es una abstracción.<sup>96</sup>

En *¿Qué es filosofía?* nuestro autor hace suyo, como principio de su filosofía, el viejo dicho “primero es vivir y luego filosofar”, pero advirtiendo que “el vivir en su

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.94.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p.99.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p.98.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.106.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p.99.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p.94.

raíz y entraña mismos consiste en un saberse y comprenderse, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí mismo”. Por eso, vida es lo que hacemos, “porque vivir es saber lo que hacemos, es encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo”.<sup>97</sup>

Apenas si podemos negar que el ser humano no sea otra cosa que su propia vida. Es una presencia inmediata. Sabemos algo de nuestra propia vida a través de ella misma. Por una parte nos encontramos con una circunstancia que nos rodea y lo que nos rodea lo encontramos presente ante nuestra vida. Nos encontramos por una parte a un yo ocupado con algo que no soy yo, *algo* completamente diferente como lo son nuestras circunstancias.

A manera de conclusión, ¿qué debemos entender por vida?. Ortega se niega a identificarla con nociones claramente definidas por la tradición: la vida no es el cuerpo, pero tampoco el alma ni la mente; todas estas realidades son posteriores al hecho de vivir, son construcciones que hacemos desde la propia vida para entender la realidad. Por eso la vida es la realidad radical porque de esta parten las demás realidades. Y la vida tampoco es algo abstracto, antes bien, es el término más concreto de todos pues se refiere a la vida de cada cual, al vivir concreto; es la palabra que utilizamos para referirnos a todo lo que experimentamos en la realidad. Por una parte la vida es el conjunto de vivencias que acontecen a cada uno de nosotros y por otro lado es el ámbito envolvente en el que se desenvuelve todo, incluidos los dos grandes géneros de realidad que han enfrentado a realistas e idealistas: el mundo o circunstancia y el yo o subjetividad; estos dos extremos se necesitan mutuamente y son elementos de la vida, como veremos en varias partes de este trabajo.

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.100.

Aunque Ortega y Gasset tiene como fundamento de su pensamiento a la vida humana, no significa que quiera prescindir de la razón. Por eso su filosofía es conocida como “raciovitalismo”, una palabra compuesta por dos vocablos “razón” y “vida”. Nadie como Ramón Xirau para explicar en pocas y comprensibles palabras a esta filosofía: “es necesario razonar viviendo y vivir razonando”.<sup>98</sup>

Analizaremos el problema de la relación entre la vida y la razón centrándonos en *El tema de nuestro tiempo*(1923), obra que consideramos como una muy buena introducción a su filosofía vitalista.

La verdad y la vida están íntimamente relacionadas en el discurso filosófico orteguiano. Si alguna de esta falta hay algo mal.

La verdad, es un reflejo de lo que las cosas son, y por lo tanto se obliga a ser una e invariable. Pero la vida humana en general, en su desarrollo histórico cambia de opiniones conforme se transforma su circunstancia. Aquí el filósofo madrileño se encuentra ante dos extremos; al parecer irreconciliables: el relativismo y el racionalismo imperante desde el inicio de la modernidad. Nuestro pensador buscará escapar a ambos extremos. ¿Cómo colocar a la verdad, que es una e invariable, dentro de la corriente de la vitalidad humana, que es en esencia, mudable y varía de persona a persona, de pueblo en pueblo, de tiempo en tiempo?. Si esto fuera así tenemos que renunciar a toda pretensión de que el hombre puede capturar la verdad. Al aceptar que cada individuo tiene sus propias convicciones, sus verdades, entonces la verdad no existe: no hay más que verdades “relativas”. Aunque Ortega y Gasset no lo mencione esto nos regresaría a una etapa sofística del pensamiento.

Aparte de renunciar a la verdad, el relativismo extremo tiene en sí mismo el germen de su propia aniquilación. Si no existe la verdad, entonces, no podemos tomarlo en serio. Podemos agregar que el relativismo extremo destruye la fe en la verdad, que es un hecho radical en la vida humana, ya que el hombre no puede vivir

---

<sup>98</sup>Ramón Xirau, “Prólogo”, en J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo y El hombre y la gente*, p. IX.

sin esta fe porque la vida se convierte en algo absurdo. Nuestra ignorancia nos incomoda.

El racionalismo, en cambio, expresa una opinión antagónica, puesto que para salvar la verdad renuncia a la vida. Don José lo explica de la siguiente manera:

Siendo la verdad una, absoluta e invariable, no puede ser atribuida a nuestras personas individuales, corruptibles y mudadizas. Habrá que suponer, más allá de las diferencias que entre los hombres existen, una especie de sujeto abstracto, común al europeo y al chino, al contemporáneo de Pericles y al caballero de Luis XVI. Descartes llamó a ese nuestro común, exento de variaciones y peculiaridades individuales, “la razón”, y Kant, “el ente racional.”<sup>99</sup>

Por un lado se encuentra la vida; nuestra vida concreta que, a su vez, se incrusta en una circunstancia histórica dinámica. De otro lado vemos a una razón que nos lleva al acceso a la verdad, pero que, en cambio, no vive al mismo ritmo que el paso del tiempo; una razón inmutable y ajena a las vicisitudes que son reflejo de la vida. Esto lleva a Ortega a sostener que el racionalismo es antihistórico. Desde el punto de vista del racionalismo, la historia, con sus constantes e inesperados cambios, carece de sentido. “Historia y vida quedan lastradas con un sentido negativo y saben a crimen”.<sup>100</sup> Todo esto crea un desdén hacia todo lo espontáneo e inmediato que tiene la vida. En suma, el racionalismo moderno no es otra cosa que nuestra mente funcionando en el vacío.<sup>101</sup>

Ortega concluye negándose a aceptar las dos posiciones contradictorias: “Ni el absolutismo racionalista –que salva la razón y nulifica la vida–, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón”. Nuestro autor nos hace ver las fortalezas e insuficiencias de las dos posiciones. “No entendemos cómo puede hablarse de una vida humana a quien se han amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente desalojar la influencia vital”.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup>J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, México, Porrúa, 1985, p.14

<sup>100</sup>*Idem.*

<sup>101</sup>*Ibid.*, p.16.

<sup>102</sup>*Ibid.*, p.17.

Han pasado muchos años desde que Ortega escribió sus ideas sobre la vida y, en mi opinión, su pensamiento es de enorme actualidad. Lo que él desarrolló en varios escritos sobre la realidad radical que es nuestra vida, en obras como *El tema de nuestro tiempo* o *¿Qué es filosofía?*, entre otros títulos, ¿no tienen todavía vigencia?, ¿no parecen haber sido escritas ayer?

En *El tema de nuestro tiempo* se presenta al pensamiento como una función vital; Ortega lo describe o lo empareja de la siguiente manera: “como la digestión o la circulación de la sangre”, la capacidad de pensar es un instrumento que regula y gobierna la vida.<sup>103</sup>

Ahora podemos dar un vistazo al tema de la cultura, la cual consiste, según Ortega, en ciertas actividades biológicas “ni más ni menos biológicas que la digestión o locomoción”. “No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad”.<sup>104</sup> O dicho en otros términos: “la vida debe ser culta, pero la cultura tiene que ser vital”.<sup>105</sup> Por ejemplo, la cultura, la razón se han especializado tanto en nuestra época moderna que se ha roto la comunicación entre estas y la vida espontánea. Cultura y espontaneidad son dos dimensiones de la vida humana, pero gracias al racionalismo moderno se ha llegado a una plena diferenciación, hasta ser dos polos opuestos irreconciliables.

Se trata, pues, de dos instancias que mutuamente se regulan y corrigen. Cualquier desequilibrio a favor de una o de otra trae consigo irremediamente una degeneración. La vida inculta es barbarie; la cultura desvitalizada es bizantina.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> A este respecto Ortega dice lo siguiente de la sobre la vida como una función vital: “Entender un fenómeno biológico es mostrar su necesidad para la perduración del individuo, o, lo que es lo mismo, descubrir su utilidad vital. En mí, como individuo orgánico, encuentra, pues, mi pensamiento su causa y justificación: es un instrumento para mi vida, órgano de ella, que regula y gobierna.” Obviamente Ortega no reduce a la vida humana a un simple biologismo. Marías acota que es algo más: “Es más bien lo contrario: la inclusión del pensamiento en la realidad humana.” (*Ortega. Las Trayectorias*, p.173).

<sup>104</sup> J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p.18.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.21.

<sup>106</sup> *Idem.*

Así, la cultura nace desde el fondo del sujeto y nos señala que debe ser espontánea, como la vida. La cultura solo puede pervivir y renovarse mientras continúe recibiendo el constante flujo de vida de los sujetos.

¿Cómo llegamos a esta situación en la cual el racionalismo ha distorsionado a la vida espontánea? Según el maestro español se puede rastrear el momento preciso en que se descubre a la razón; sin duda, un momento fundacional para la cultura Occidental. “Puede decirse que en ese día nace Europa como tal”. Hasta entonces, no había sido diferente de otras civilizaciones como las asiáticas o Egipto. “Pero un día, en las plazas de Atenas, Sócrates descubre la razón”.<sup>107</sup> A partir de este momento capital en la historia de la filosofía podemos continuar con una breve línea del tiempo sobre la evolución del racionalismo occidental: en la modernidad, esa chispa prendió en las naciones en germen de Francia, Italia, Inglaterra, Alemania, España. Entre el Renacimiento y 1700 se construyeron los grandes sistemas racionalistas.

Es necesario dejar bien claro desde ahora que Ortega y Gasset no es un sepulturero de la racionalidad; decir lo contrario sería una grave tergiversación de su pensamiento. No se va contra la razón, sino contra el racionalismo moderno, que no comprendió bien lo que es la razón. Hoy se ve que, aunque fecundo, el racionalismo fue un error. La razón pura no puede suplantar a la vida; ésta sólo nos muestra una porción de la realidad. Pero no se trata de volver a una ingenuidad primitiva como pedía Rousseau, autor para el cual recibíamos nuestra primera dosis de racionalismo junto con nuestros primeros biberones de la infancia. La razón, la cultura son grandes adquisiciones históricas, y son eternas. La cultura no es un adorno o un lujo que se añade a la vida, tampoco es algo a lo que se tiene que sacrificar la vida; es un valor necesario e indispensable cuya tarea consiste en servir a la vida. Aquí Ortega lucha contra dos equívocos de la modernidad: la beatería de la cultura, es decir, el endiosamiento de la cultura, por una parte, y por otra parte, contra el desprecio de la cultura de los nuevos “bárbaros” modernos.

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p.26.

La razón es sólo una forma y función de la vida. El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, nos recuerda Don José. Se trata de marcar un nuevo camino en el cual la cultura, la razón, el arte, la ética están al servicio de la vida y no al revés. El servicio de nuestra vida, –de la vida de cada individuo– a la cultura Ortega lo llama “el beaterio de la cultura”. Lo único que nos queda para remediar la situación es invertir los términos de la siguiente manera: la cultura debe servir a la vida y no la vida a la cultura. “Se ha vivido para la religión, para la ciencia, para la economía; hasta se ha vivido para servir al fantasma del arte o del placer; lo único que no se ha intentado es vivir deliberadamente para la vida.”<sup>108</sup>

La innovación de Ortega consiste en integrar una nueva razón, capaz de asegurar la verdad de la vida, no de dejar a ésta fuera. La razón pura tiene que ceder su primacía a la razón vital. “Se trata de consagrar la vida, que hasta ahora era solo un hecho nulo, haciendo de ella un principio y un derecho”.<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup>*Ibid.*, p.28.

<sup>109</sup>*Ibid.*, p.29.

La vida del hombre cambia constantemente, no es una cosa estática que permanece y persiste. Hay desde variaciones tenues hasta cambios radicales en ella. Encontramos que no hay nada eterno en el hombre. Así pues, no necesitamos de mucha ciencia para captar que la vida del hombre presente es distinta a la de épocas anteriores. El hombre en general es siempre distinto. La vida de la humanidad es una sucesión continua de cambios. Cada época, cada persona y cada generación se han formado por los logros que los anteceden y, de cierta forma, contienen todo lo vivido dentro de sí.<sup>110</sup>

Hay que entender a la vida humana, según Ortega, en el contexto del tiempo histórico. Sin embargo –como ya lo hemos revisado en el tema anterior- para esto debemos renunciar a la razón pura, a la razón utilizada por la física moderna, ya que ésta no puede decirnos nada claro sobre el hombre. La razón pura fracasó en su intento por comprender al hombre en toda su espontaneidad y vitalidad. Entonces el maestro español deja el camino abierto para la razón vital e histórica.

Así, mientras que la naturaleza se compone de muchas cosas que poseen una estructura o consistencia fija, dada, el ser humano es todo lo contrario: es un continuo dinamismo. De este modo se complica el estudio del hombre por medio de la razón científica moderna. Por ejemplo, cuando la razón naturalista se ocupa del hombre y trata de describir su naturaleza repara que el hombre es un organismo viviente, que tiene ciertas funciones corporales y psíquicas. Sin embargo, Ortega repara en lo siguiente:

Pero el caso es que así llevamos trescientos años y que 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 cadacual su vida y cuyo entrecruzamiento forma las sociedades que, perviviendo, integran el destino humano

<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> J. H. Walgrave, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Madrid, Revista de Occidente, 1965, p.56.

<sup>111</sup> J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, cap.VII, p. 6.

Si por una parte la ciencia natural brilla por sus logros en el conocimiento de las cosas, contrasta con el fracaso de esa misma ciencia ante lo humano: lo humano se escapa a la razón pura “como el agua pura por una canastilla”.<sup>112</sup>

Entonces, ¿por qué todos los logros de las ciencias naturales se detienen ante la realidad de la vida humana?. Ortega encuentra la respuesta al contestar que el hombre no es una cosa y que es falso hablar de una supuesta naturaleza humana fija. Obviamente esto hay que entenderlo bien, el ser humano tiene una “naturaleza” en el sentido biológico de que dispone de una naturaleza, es decir, de un organismo y una psique que al momento de nacer nos programan como al resto de los demás animales.<sup>113</sup> Pero debemos repetir que para Ortega la vida del hombre no se reduce a lo corporal.<sup>114</sup>

La raíz de esta manera de ver al ser humano y las cosas, Ortega la encuentra no en el inicio de la Modernidad sino que se remonta hasta Parménides. Por lo tanto, en *Historia como sistema* –un texto preparado como homenaje a otro gran egresado de Marburgo, Ernst Cassirer– nos urge a trascender la herencia dominante del eleatismo de la cual se ha nutrido la razón físico-matemática moderna. Ahora bien, desde la óptica orteguiana, uno de los más importantes defectos de esta filosofía tradicional es su concepción substancialista de la realidad, la idea de que lo real tiene que ser estático, que lo cambiante no es del todo real.<sup>115</sup>

Todo esto significa que la razón físico-matemática, ni el naturalismo pudieron afrontar los problemas humanos. Este tipo de razón no hacía más que buscar la naturaleza del hombre. Y, obviamente, no la encontraba. “Porque el hombre no tiene

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p.6.

<sup>113</sup> Entendemos por la expresión “venir programados” a la vida al esquema de todos los seres vivientes que es nacer, crecer, reproducirse y morir.

<sup>114</sup> Walgrave, dice lo siguiente sobre este punto: “El hombre, pues, no tiene una naturaleza, es decir, el origen de la propia vida humana no está en la naturaleza de que dispone, sino en una libertad que utiliza la naturaleza. Su vida no se puede reducir a una naturaleza de la cual sería una expresión. No se puede explicar y comprender desde un terreno permanente, en el que ya hubiera sido determinada de antemano. Se hace a sí misma y no tienen por lo tanto, otro ser que su propio acontecer actual. El ser verdadero del animal, propiamente dicho, es su naturaleza; el “ser completo” del fondo de su vida, que siempre permanece lo mismo. El verdadero *ser* del hombre no es su fondo vital, puesto que éste está vacío, indeterminado” (J.H.Walgrave,*op.cit.*, p.88).

<sup>115</sup> J. H. Walgrave,*op.cit.*, p.89.

naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa.”<sup>116</sup> El ser humano no es ninguna cosa, sino un drama; su vida, consiste en una serie de acontecimientos que le pasa a cada cual. De hecho, la vida no nos es dada hecha como a las cosas, sino que el hombre no tiene más remedio que hacerse su propia vida.

El paso que tenemos que dar es revisar al eleatismo: hay que completar a Parménides con Heráclito. El cambio a realizar es elaborar un concepto no eleático del ser. Ortega piensa que llegó la hora en que de la semilla de Heráclito brote un nuevo concepto del hombre.

Cuando Ortega rechaza la idea de una supuesta “naturaleza humana”, lo que él quiere decir es que rechaza una visión estática, fija, del hombre. Por el contrario, él sostiene que lo sustancial en el hombre es precisamente el cambio. Del mismo modo, nuestro autor menciona otra variante posible en la cual se aceptaría el término “naturaleza humana”, y la encuentra en el tiempo pasado. Si hablamos del ser del hombre en el sentido tradicional, como algo fijo, estático, invariable, tenemos que decir que lo único que tiene de ser, de naturaleza, es lo que *ha sido*. Lo curioso de todo esto es que lo fatal, en el hombre no se encuentra en el futuro, ni en el presente sino en el pasado, que en este caso, equivale a lo inmutable, a lo fijo a lo estático.

Después de establecer las dificultades que presenta la racionalidad moderna en su descripción sobre la vida, el autor de *Historia como sistema*, encuentra que la vida se vuelve más transparente mediante la *razón histórica*. Por ejemplo, para entender los problemas de un individuo o los problemas de una nación, para averiguar por qué somos como somos, Ortega muestra que contando o narrando la manera en cómo se ha llegado a cierto punto nos aclara la visión sobre los problemas y sus posibles soluciones. Esto solo es posible mediante una razón histórica. Así, frente a la razón pura físico-matemática hay, pues una razón narrativa. Enseguida citamos una frase esclarecedora sobre la utilidad de la razón

---

<sup>116</sup>J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, p.11.

histórica en el análisis de las naciones que aparece en la obra arriba citada: “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 y fue de tal otro modo”.<sup>117</sup> En suma: la razón histórica nos explica cómo se hacen los hechos que el hombre ha fabricado en la circunstancia de su vida.

Cabe decir que los términos razón vital y razón histórica llegan a ser términos intercambiables. La razón vital, la razón que reflexiona sobre la vida misma es, pues una razón histórica, que estudia a la vida misma desde su génesis hasta su desenvolvimiento a través del tiempo. De hecho, la realidad de la vida humana a la que apunta nuestra razón cuando queremos estudiar al hombre, no hace referencia a un ser eterno e inmutable, sino a un ser en movimiento a través de la historia. “Nada de lo que el hombre ha sido, es o será, lo ha sido, lo es o lo será de una vez para siempre, sino que ha llegado a serlo un buen día y otro buen día dejara de serlo”.<sup>118</sup>

El hombre al ir viviendo va acumulando ser. En la acumulación de este pasado se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Este tipo de dialéctica no es el de la racionalidad lógica, sino de la racionalidad histórica, la cual es la *Realdialektik* de Dilthey que Ortega consideró como el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX y a quien “más debemos sobre la idea de la vida”. Cabe destacar que el joven Ortega en su etapa universitaria alemana no conoció directamente a Dilthey en Berlín y, además conocería la obra de este pensador muchos años después causándole a Ortega una sorpresa al reconocer a éste pensador alemán como a un predecesor en su teoría de la vida. De todas formas no este no es el lugar para exponer detalladamente el estudio que hace Ortega de Dilthey, porque no es éste nuestro tema.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> *Op. cit.* p.15.

<sup>118</sup> *Apuntes sobre el pensamiento*, en *O.C. V*, p.538.

<sup>119</sup> A pesar de lo interesante que es éste tema, no entraremos aquí al análisis de la discusión entre Gaos y Nicol sobre el perspectivismo y el historicismo orteguiano porque no entra dentro del tema de este ensayo, que es la interpretación del nacionalismo en Ortega. Para adentrarse más en este tema se recomiendan los siguientes títulos: Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, México, FCE, 1989; J. Gaos, *Obras Completas IX: Sobre Ortega y Gasset, y otros trabajos de historia*

Como aclaración final es necesario mencionar que la razón vital o histórica no se distingue de la razón pura por ser un retroceso hacia lo irracional, sino más bien por ser un paso hacia adelante dentro de la misma racionalidad, de acuerdo a Ortega. En conclusión, la razón histórica es una razón rigurosa, sin que quede la menor duda. Si Ortega opone a la razón histórica frente a la razón físico-matemática no es con el propósito de caer en el irracionalismo.

---

*de la ideas en España y la América Latina*, México, UNAM, 1992, pp. 232-246; y Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura Hispanoamérica*, pp. 234-251.

Después de que hemos estudiado la función de la razón en la historia, descubrimos que la primera ha funcionado de modo distinto en diferentes épocas, pueblos, individuos y generaciones. Este hecho nos conduce en línea directa con las diferentes formas de pensar que se presentan en los seres humanos ante la realidad, o sea, con las perspectivas.

El “perspectivismo” es un tema tan importante en la filosofía de nuestro pensador que durante un tiempo fue la primera definición de su filosofía. Por un lado puede ser visto como una doctrina; por el otro, como un método. El perspectivismo, como confiesa Ortega a Fernando Vela en una entrevista que precede a *Goethe desde dentro*, de 1932, no es una teoría que constituya un apartado de su filosofía—uno más junto a otro—, sino que es la totalidad de su filosofía.<sup>120</sup> Su doctrina sobre “el punto de vista” fue elaborada en diversas ocasiones; de esta manera nos encontramos con el primer tratamiento sobre la diversidad de puntos de vista desde uno de los primeros escritos juveniles del filósofo como lo es el ensayo “Adán en el paraíso” de 1910.

Hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama. Hay una realidad de todos los días formada por un sistema de relaciones exactas, impuesto por la necesidad de exactitud. Ver y tocar las cosas no son, al cabo, sino maneras de pensarlas.<sup>121</sup>

Aunque en este texto aparece por primera vez la noción sobre el punto de vista, Ciriaco Morón Arroyo en su voluminoso e importante libro *El sistema de Ortega* considera que el párrafo citado muestra una etapa inicial que representará lo contrario de lo que sería el futuro perspectivismo orteguiano. El perspectivismo de 1910 procede de la etapa neokantiana de Ortega en el sentido de que subordina la realidad al punto de vista del individuo y no el punto de vista a la realidad, como posteriormente lo hará. Sin lugar a dudas Ortega se encuentra en una etapa

---

<sup>120</sup>O.C.IV 381.

<sup>121</sup>J. Ortega y Gasset, *Personas ideas y cosas*, p.34.

idealista porque la realidad está supeditada al pensamiento. Tiene como base filosófica la tesis kantiana de que el entendimiento humano ordena a la realidad.

Si bien ya desde 1910 Ortega en el mencionado ensayo de “Adán en el paraíso” hace referencia al punto de vista, no es sino hasta las *Meditaciones del Quijote* de 1914 cuando declara directamente la palabra “perspectiva” en el prólogo “Lector” de la obra citada. Aquí Ortega irá en contra de las posiciones tradicionalistas según las cuales la realidad consiste en materia o en espíritu, ni “es cosa alguna determinada”. Nuestro autor declara que la substancia última del mundo no es ninguna cosa, sino una perspectiva.<sup>122</sup>

No existen más que partes en realidad; el todo es la abstracción de las partes y necesita de ellas. Del mismo modo no puede haber algo mejor sino donde hay otras cosas buenas, y solo interesándonos por estas cobrará su rango lo mejor. ¿Qué es un capitán sin soldados? [...] Ahora bien: la perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionamos ante cada uno de sus rangos.<sup>123</sup>

Para Morón Arroyo la diferencia entre el perspectivismo de “Adán” y de *Meditaciones* consiste en que “mientras en 1910, el punto de vista creaba panorama, ahora el punto de vista parcializa los panoramas para ver lo singular, lo inmediato, lo circunstancial, lo individual. Estamos ante un perspectivismo pluralista”.<sup>124</sup>

Podemos continuar analizando el prólogo a las *Meditaciones* cuando nuestro pensador agrega que “Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva”<sup>125</sup> y añade que “la perspectiva y la jerarquía se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos ante cada uno de sus rangos”.<sup>126</sup> En realidad lo que interpretamos de la cita anterior es que cuando un punto de vista particular se quiere convertir en punto de vista absoluto, se comete el error de usurpar el punto de vista de Dios, que es la representación

---

<sup>122</sup>J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 1985, p.71.

<sup>123</sup>*Idem.*

<sup>124</sup>C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968, p. 236.

<sup>125</sup>J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p.73.

<sup>126</sup>*Ibid.*, p.74.

de todos los puntos de vista. De ahí que las pretensiones “absolutistas” que pretenden excluir a las demás perspectivas sean obra de Satán.<sup>127</sup>

En el artículo “Verdad y perspectiva” que precede al primer volumen del *El espectador* y posterior en dos años a las *Meditaciones* Ortega vuelve a detenerse en la cuestión. El profesor madrileño comienza este ensayo planteando el antagonismo epistemológico entre el escepticismo y el dogmatismo. Por un lado, el escepticismo señala que puesto que la realidad se encuentra segmentada en muchas perspectivas individuales no pueden alcanzarse verdades universales. En el otro extremo el dogmatismo racionalista, pretende que puesto que hay verdades universales no puede hablarse de perspectivas individuales. “El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad” puntualiza Ortega.<sup>128</sup> Para nuestro filósofo la “realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil cosas o haces”. Ortega sostiene que la realidad solo puede ser mirada desde el punto de vista que cada persona ocupa en el mundo en el universo. La realidad y el individuo son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista.<sup>129</sup>

Obviamente Ortega no dice que él es el creador de la doctrina perspectivista. Tampoco ignora que tiene como antecedentes del perspectivismo en la historia de la filosofía a los alemanes Leibniz y a Nietzsche. Incluso del primero escribe una cita en francés tomada de la *Monadología* en “Verdad y perspectiva” la cual describe que una misma ciudad puede parecer diferente dependiendo del lugar en el cual se sitúa el espectador.

Cabe destacar que en el tema acerca de la investigación de las fuentes sobre el origen del concepto “perspectivista” en el autor de *La rebelión de las masas*, hechas por varios estudiosos de Ortega presenta dificultades. Así lo piensa también el filósofo norteamericano Nelson Orringer, para quien la famosa teoría orteguiana

---

<sup>127</sup>En este caso el “punto de vista de Dios” es lo que unificaría a las diferentes perspectivas y el punto de vista del “diablo” es lo que nos divide.

<sup>128</sup>J. Ortega y Gasset. “Verdad y perspectiva” en *El Espectador I. OC. II. p.17.*

<sup>129</sup>*Idem.*

tiene, como los grandes ríos, muchas fuentes que necesitan explorarse.<sup>130</sup> Ahora sabemos que el concepto fue creado por Leibniz y que posteriormente reaparece a fines del siglo XIX en la obra de Nietzsche.<sup>131</sup> Leyendo el artículo de “Verdad y perspectiva” a primera vista pensamos que la idea la tomó directamente y sin ninguna reformulación de Leibniz, sin embargo, a este respecto, Marías nos previene mencionando que su maestro tomó la idea de la perspectiva del sabio alemán “como incitación, sugestión y estímulo”. Y que “la perspectiva no viene pues, en Leibniz de la condición de la realidad, sino de la irreductible pluralidad de la mónadas, que no tienen comunicación real, ni entre sí las que son mentes o conciencias, ni con la totalidad del universo”.<sup>132</sup> En este mismo sentido Ferrater Mora encuentra una diferencia fundamental entre el perspectivismo de Leibniz y el de Ortega. “Mientras la doctrina de Leibniz se apoya en un realismo monadológico, la de Ortega está embebida en un realismo pluralista”.<sup>133</sup> Por eso Ortega considera como una ilusión la coincidencia estricta entre dos puntos de vista sobre la realidad. Dos puntos de vista sobre la misma realidad no pueden coincidir; pero sí pueden complementarse y sumarse.

El caso de la influencia de Nietzsche ha sido mencionada por Fernando Salmerón, quien piensa que, en el tercer tratado de *La Genealogía de la Moral*, cuando Nietzsche señala la enemistad entre el ascetismo y la vida, hace críticas a Kant y a varios conceptos idealistas –la razón pura, la espiritualidad absoluta–. Y con esto argumenta a favor de un conocimiento perspectivista, ajeno a la concepción de un sujeto puro, ajeno a la voluntad, el tiempo y al dolor e incapaz de utilizar la diversidad de perspectivas.<sup>134</sup>

Por su parte, el filósofo norteamericano Philip W. Silver, se percató de que el tema de la perspectiva arrancó “de la noción fundamental de esbozo perceptivo,

---

<sup>130</sup> N. Orringer, *op. cit.*, p.302.

<sup>131</sup> Cf. J. Marías, *op. cit.*, cap. III, pp. 363-376; especialmente los comentarios que aparecen en su edición crítica de *Meditaciones del Quijote*, p.72; además el libro citado de Ferrater Mora cap.III.

<sup>132</sup> J. Marías, *op. cit.*, p.375.

<sup>133</sup> J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 58.

<sup>134</sup> Puede verse el “Prólogo” de Fernando Salmerón a *El tema de nuestro tiempo*, p. XXIV-XXV; y Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, cap. 3.

que Husserl bosquejó por vez primera en *Investigaciones Lógicas* y en *Ideas de Husserl*".<sup>135</sup> Por su parte Morón Arroyo rastrea el origen del perspectivismo orteguiano en la teoría de los valores de Scheler.<sup>136</sup> En fin, probablemente, la teoría sobre las perspectivas de Ortega es la síntesis de muchas fuentes de las que nuestro autor bebió.

La teoría orteguiana de las perspectivas fue de nuevo desarrollada como uno de los temas finales del *El tema de nuestro tiempo* junto con un apéndice sobre Einstein.

Se vuelve a enfocar en el sujeto, el cual al percibir la realidad no es un medio transparente, puro e invariable a través del tiempo. La función del individuo – del ser viviente ante la realidad que le rodea– es selectiva, como un filtro que deja pasar ciertos elementos que de alguna forma coinciden con su sensibilidad. Mientras otras realidades – como fenómenos, hechos o verdades– quedan fuera de ese filtro.

De este modo al reunir a dos sujetos para que contemplen un mismo paisaje, ambos no verán exactamente lo mismo. Dependiendo de los ángulos de vista y de las diferentes situaciones hacen que el paisaje se organice de manera distinta. Lo que para un individuo ciertos elementos aparecen en primer término, para el otro se encontrarán hasta el final. "La realidad cósmica es tal, que solo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad.*"<sup>137</sup> Sin embargo, esta situación en vez de deformar a la realidad, es su manera de organizarse. Incluso Ortega puntualiza que una realidad idéntica para todos es una idea absurda y, por lo mismo, la perspectiva más falsa de todas es la que pretende ser la única.

Sin lugar a dudas, me parece que la teoría sobre las perspectivas en Ortega es uno de sus conceptos más problemáticos. Por un lado encontramos rasgos positivos y de difícil refutación en esta teoría como lo son el rechazo al monopolio de la verdad, lo cual equivale a reconocer como un error el sostener nuestra

---

<sup>135</sup> P. W. Silver, *op. cit.*, pp. 105-106.

<sup>136</sup> C. Morón Arroyo, *op. cit.*, p.236.

<sup>137</sup> J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p. 41.

posición como la única verdadera. Esto nos lleva a apreciar el valor del diálogo no sólo entre individuos, sino también entre las diferentes posturas ideológicas e incluso entre las naciones. De igual manera, un perspectivismo “moderado” nos debe llevar a reconocer la humanidad del “otro”, a ponernos en sus zapatos. Un perspectivismo de este tipo enriquece a los seres humanos y nos ayuda a perfeccionar nuestra visión sobre la realidad. Debemos celebrar un perspectivismo en el cual se respeta el valor humano de cada punto de vista, un punto de vista bien cimentado en la visión de cada persona; pero, con igual énfasis en una capacidad de ceder ante el valor de otras perspectivas de las cuales podemos aprender y abrirnos nuestra propia visión. Una vez más es útil seguir a Ortega cuando señala “que el único punto de vista falso es el que pretende ser el único”.

Aquí nos encontramos con una veta abierta y sin profundizar por los estudios previos sobre Ortega y que debe ser explorada y llevada con toda seriedad al tapete de discusión. Nos estamos refiriendo a los vínculos entre la postura liberal del autor de *La rebelión de las masas* y su teoría de las perspectivas. Señalamos que durante el proceso de investigación sobre el perspectivismo orteguiano no hemos encontrado ninguna insinuación mínima a este tema realizada por los grandes estudiosos de Ortega. Mientras unos estudiosos se han enfocado en buscar sus influencias –Orringer, Salmerón, Silver y otros–; otros han analizado su significado –Marías, Morón Arroyo, Garagorri etc. –. Pero, en realidad, no hemos encontrado ninguna mención sobre la relación entre la tolerancia de perspectivas reclamadas por la democracia y el pensamiento liberal de Ortega y Gasset. Incluso cuando leemos los escritos de Ortega sobre la pluralidad y tolerancia de los diferentes puntos de vista nos hace pensar más en la tradición liberal anglosajona que parte de *On liberty* de Stuart Mill que en los filósofos alemanes que tanto se mencionan como sus principales maestros.

Justamente lo que debemos rescatar del perspectivismo orteguiano –que apenas lo desarrolló en muy pocas páginas– son el valor y la fecundidad de los diferentes puntos de vista en una sociedad y entre las naciones para el desarrollo democrático de las mismas. Como se sabe, a pesar de que en ocasiones la

pluralidad de puntos de vista acarrea conflictos de diversas magnitudes, también ésta variedad de enfoques renueva a una sociedad impidiendo su estancamiento. Así lo dice de Norberto Bobbio:

[...] la libertad de disenso tiene necesidad de una sociedad pluralista, una sociedad pluralista permite una mayor distribución del poder, una mayor distribución del poder abre las puertas a la democratización de la sociedad civil y, por último, la democratización de la sociedad civil amplia e integra la democracia política.<sup>138</sup>

En fin, debemos valorar a un perspectivismo creativo. Lo más rescatable de un perspectivismo “moderado” se encuentra en su oposición al automatismo y a la conformidad intelectual. Frente al borreguismo de una uniformidad gregaria, nos encontramos la riqueza de la variedad de perspectivas que luchan entre sí para obtener su reconocimiento de los otros sujetos.

Siguiendo las ideas perspectivistas de nuestro filósofo, tenemos que reconocer a la variedad de opiniones en una sociedad democrática como una condición esencial para llegar a la verdad. Nadie está en posesión de toda la verdad –y, por tanto nadie puede pretender ser infalible–, pero, todos podemos poseer parte de ella. Esto vale tanto para individuos como para las diferentes posturas ideológicas. Por tanto, todo intento de intolerancia sobre una opinión cualquiera, por insignificante o extravagante que parezca es, un atentado a la verdad.

Después de detenernos en los puntos que creemos rescatables de la teoría de las perspectivas y de la relación de este con la visión liberal, nos enfocaremos a subrayar algunas flaquezas de ésta teoría. En mi opinión un trabajo de análisis sin una toma de distancia crítica con elementos que nos parecen débiles es un estudio manco.

En donde encontramos la fuerza del perspectivismo orteguiano se encuentra también su debilidad: su acentuación en el individualismo. Lo que parece exagerado es el énfasis del punto de vista individual frente a la integración con una

---

<sup>138</sup>Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, México, FCE, 1995, p. 73.

infinidad de perspectivas con las cuales no encontraríamos la manera de identificarnos. También si siguiéramos el perspectivismo al pie de la letra sería muy difícil ser una persona auténticamente original. Cualquier imitación u opinión que se asemeje a otras dichas con anterioridad serían un plagio.

Asimismo, esta teoría es fácil de entender; pero lo difícil, en ocasiones, se presenta al llevarla a la práctica. Obviamente cualquiera puede defender su punto de vista, siempre y cuando sea inofensivo para los demás. Aunque Ortega no quiere ser relativista, también se presenta una dificultad para establecer un criterio mínimo de verdad.<sup>139</sup> En este caso siguiendo a Ortega podemos sostener que los diferentes puntos de vista se pueden complementar, afinar, cuadrar o –utilizando una palabra que nuestro autor no menciona – consensar. Sin embargo, ¿qué podemos hacer ante las ocurrencias, los caprichos o los prejuicios que también pueden ser perspectivas? , ¿cómo podemos sostener moralmente las locuras de un sátrapa que actúa siguiendo su propia perspectiva?, ¿qué podemos decir de las persona que no saben apreciar el arte y tienen perspectivas insuficientes o erróneas sobre éste?. Igualmente muchas de nuestras perspectivas pueden estar basadas en información incompleta, intereses personales que nos ciegan o en prejuicios y esto nos puede llevar a tener una perspectiva parcial o injusta de la realidad; por esto es importante asumir de manera responsable nuestras perspectivas. Creo que Ortega al sostener su perspectivismo no previó que en la realidad no todos los seres humanos tienen perspectivas inofensivas y están llenos de buenas intenciones. La variedad y riqueza de los diferentes puntos de vista no tienen que convertirse en una amenaza.

Otra cosa que no podemos pasar por alto es que el perspectivismo de Ortega solo puede aplicarse a las realidades tangibles que pueden ser objeto de estudio de las llamadas ciencias sociales y las ciencias naturales que se comprueban de manera empírica, observando el mundo real. En cambio, al perspectivismo

---

<sup>139</sup>Pensamos que Ortega no quiere ser relativista, por eso suaviza un posible relativismo con su perspectivismo. El perspectivismo de Ortega no es relativista porque considera que sí es posible el conocimiento, aunque, no se pueda llegar a la verdad absoluta. “El relativismo es, a la postre, escepticismo, y el escepticismo, justificado como objeción a toda teoría, es una teoría suicida”( *El tema de nuestro tiempo*, p.13).

orteguiano no vemos cómo puede aplicarse a las ciencias formales, esas ciencias que trabajan con formas, es decir, con objetos ideales, que son creados por el hombre, que existen en su mente y son obtenidos por abstracción, como lo son las matemáticas o la lógica y cuyo objeto de estudio no es el mundo o realidad físico-natural. Por ejemplo uno y uno siempre son dos. En este caso ¿cómo podemos negar esto?, ¿en dónde se aplica la variedad de perspectivas?<sup>140</sup>

Como hemos visto, la variación de perspectivas no se refiere solamente a individuos aislados, sino también a las comunidades más amplias como lo son las naciones, los períodos históricos, las generaciones y, de esta manera, nos encontramos con nuestro siguiente tema.

---

<sup>140</sup>Para las definiciones de ciencias formales y fácticas ver: <[www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=view&id=58...](http://www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=view&id=58...)>.

Encadenado al aspecto de la variación de las perspectivas en las circunstancias histórica de la vida humana nos encontramos con el tema de las generaciones en Ortega y Gasset que es, sin duda, uno de los temas más originales de nuestro autor español. También este punto guarda estrecha relación con el tema nacionalista ya que, una nación es, entre otras cosas, un gran proyecto colectivo que atraviesa muchas generaciones y que proporciona numerosos e indispensables beneficios a sus miembros.

En orden cronológico la idea de las generaciones históricas, Ortega las abordó comenzando en *El tema de nuestro tiempo de 1923*; seis años después en las lecciones *¿Qué es filosofía?* y, de una manera más detallada en *Entorno a Galileo* de 1933, donde por fin se decide a exponer este tema de manera más detallada después de haberlo prometido en diversas ocasiones.<sup>141</sup>

Los tiempos cambian, la humanidad no vive estacionada en un tiempo idéntico e invariado, por el contrario, está siempre en movimiento, “anda siempre inquieta, infiel a sí misma, huyendo hoy de su ayer, modificando a toda hora lo mismo el formato de su sombrero que el régimen de su corazón. En suma, porque hay historia”.<sup>142</sup> De aquí que en todo cambio histórico supone el nacimiento de un tipo humano diferente; es decir, supone un cambio de generaciones. Sin embargo, “cuando la variación de la sensibilidad se produce solo en algún individuo, no tiene trascendencia histórica”.<sup>143</sup> Así pues, por muy individual que sea nuestra propia vida, solo la podemos comprender dentro de la vida de nuestra generación. Para Ortega el verdadero movimiento en las variaciones históricas son realizados por generaciones completas.

Ahora bien, de acuerdo a Ortega, él sostuvo durante muchos años que el concepto de generación es el más importante en la disciplina histórica y que este concepto suyo comenzó a tener adeptos sobre todo en Alemania. Incluso en un

---

<sup>141</sup>J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, p. 24.

<sup>142</sup>J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 23.

<sup>143</sup>J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p.6.

rinconcito de una nota a pie de página de la segunda lección de *¿Qué es filosofía?* nos señala que pensadores como Lorenz, Harnack y Dilthey insinuaron antes que él algo sobre la idea de las generaciones; pero el que realmente le dio altura a esta idea fue él mismo y comenzó su reconocimiento en Alemania. Con el tiempo la idea de las generaciones fue recibida por grupos juveniles que encontraron en esta teoría una justificación de su misión histórica. Por otra parte el tema generacional ha sido adoptado por algunos historiadores mexicanos como en los casos de Luis González y González y Enrique Krauze quienes utilizaron este concepto como parte de sus trabajos históricos y biográficos.

El pensador español rechaza tanto las teorías históricas que ven en el héroe individual al sujeto histórico decisivo, como aquellas otras que elevan a la colectividad al grado máximo de influencia en la historia. “No cabe pues, separar los <héroes> de las masas.”<sup>144</sup> Héroes y masas no se pueden separar artificialmente, puesto que ambos constituyen “una dualidad esencial al proceso histórico”.<sup>145</sup> En toda la historia de la humanidad encontramos una comunidad básica entre los individuos superiores y la muchedumbre vulgar, que juntos forman un compromiso. La generación como el concepto más importante de la historia es “el gozne sobre el que esta ejecuta sus movimientos”.<sup>146</sup>

Cada una de las generaciones representa entonces una “*cierta actitud vital*” desde la cual se siente la existencia de una manera determinada, y sus miembros poseen una sensibilidad vital común y detentan una identidad propia más allá de las diferencias y las rivalidades existentes entre ellos.

Vistas singularmente cada generación es una variedad humana dotada de ciertas características que “les prestan una fisonomía común”, diferenciándolas de la generación anterior. Lo mismo cada generación tiene una visión propia que la hacen diferente a otra épocas, y a esa visión Ortega la llama “sensibilidad vital”. De

---

<sup>144</sup>*loc.cit.*

<sup>145</sup>*loc.cit.*

<sup>146</sup>*Ibid.*, p.7.

este modo cada generación representa un modo de vida, o una moda que se fija en cada individuo.

Por supuesto que las generaciones nacen unas de otras, de suerte que la nueva se encuentra con una herencia recibida del pasado. Cada generación presenta una labor de dos dimensiones, por una parte consiste en recibir y trabajar una herencia – ideas, valoraciones, instituciones, lenguaje, etc.-; por otra parte, intenta crear y dejar fluir su propia identidad de una manera espontánea y creativa.

Se supone que cada generación cambia al mundo y lo deja diferente de cómo lo encontró. Pero, a veces sucede que algunas generaciones defraudan la confianza depositadas en ellas y no cumplen con su vocación y misión histórica. A este tipo de generaciones que prefieren dejarse llevar ciegamente por lo ya creado por las anteriores Ortega las llama “generaciones delincuentes”, las cuales son calificadas como generaciones fracasadas.

En todo tiempo conviven tres generaciones: los jóvenes, las personas maduras y los viejos. Esta riqueza en puntos de vista, se quiera o no, entran en conflictos. “<<Hoy>> es para unos veinte años, para otros cuarenta, para otros sesenta, y eso, que siendo tres modos de vida tan distintos, tengan que ser el mismo “hoy”, declara sobradamente el dinámico dramatismo, el conflicto que constituye el fondo de la materia histórica”.<sup>147</sup> Pero esta articulación de tres generaciones en el presente produce los cambios radicales de la historia. Sin embargo, Ortega nos detalla con mucha claridad que no debemos confundir los términos contemporaneidad y coetaneidad. Ser contemporáneo significa compartir el mismo tiempo histórico presente, el hoy; en cambio ser coetáneos se refiere a las diferentes edades de cada uno de los miembros de la sociedad. Tomemos el siguiente ejemplo ilustrativo: Pedro de 60 años es contemporáneo de Juan de 20 años porque comparten el tiempo presente; pero el joven veinteañero Juan, obviamente, no puede ser coetáneo del sesentón Pedro. Lo que quiere decir Ortega es que si todos los

---

<sup>147</sup>J.Ortega y Gasset,¿*Qué es filosofía?*, p. 14.

contemporáneos fuéramos coetáneos, la vida histórica se detendría por la falta de innovaciones creadoras surgidas del conflicto entre generaciones.

La importancia de la idea de las generaciones es que convertida en método de investigación histórica por Ortega nos permite captar la realidad de la *vida histórica* con su dinamismo, creada por atracciones y repulsiones, de coincidencias y polémicas. “Todo lo que no sea esto es renunciar a descubrir la auténtica realidad de la vida humana en cada tiempo. El método de las generaciones nos permite ver esa vida desde dentro de ella, en su actualidad.”<sup>148</sup>

El cambio del mundo que cada generación ejecuta -algunas más que otras-, es un cambio en la tonalidad del mismo mundo. Si somos atentos a estos cambios nos damos cuenta que las transformaciones radicales no son realizadas ni por los niños ni por los ancianos, sino que están constituidas por personas nacidas en ciertas fechas específicas. Ortega puntualiza que la edad no es una fecha; no solo las personas que nacen en un mismo año tienen la misma *fecha*, sino las que nacen en una “zona de fechas”. En *En torno a Galileo* leemos lo siguiente “El concepto de edad no es de sustancia matemática, sino vital”.<sup>149</sup> “La edad es, dentro de la trayectoria vital humana, un cierto modo de vivir”.<sup>150</sup>

Por lo tanto no podemos atenernos a la cronología estricta, matemática de los años como podemos precisar las edades de las generaciones. Para Ortega el dinamismo y los cambios históricos son constituidos por la vida de las personas entre los treinta y los sesenta años.<sup>151</sup> Nuestro pensador rectificará la idea de que los tres decenios que van de los treinta a los sesenta años pertenecen a una sola generación, con un tipo de vida homogéneo. Para él las generaciones se dividen en quince años. Pero, ¿por qué decide Ortega segmentar a las generaciones en quince años?

---

<sup>148</sup>J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, p. 21.

<sup>149</sup>*Ibid.*, p.22.

<sup>150</sup>*Loc. cit.*

<sup>151</sup>*Ibid.*, p. 26. Nota: Ortega utiliza la palabra “hombres”; en cambio preferimos utilizar el término neutro de “persona” porque lo consideramos menos sexista.

Vemos que la más plena realidad histórica es llevada por hombres que están en dos etapas distintas de la vida, cada una de quince años: de treinta a cuarenta y cinco, etapa de gestación o creación y polémica; de cuarenta y cinco a sesenta, etapa de predominio y mando.<sup>152</sup>

De los treinta a los cuarenta y cinco años las personas encuentran sus nuevas ideas en sus respectivas vocaciones absorbiendo todos los conocimientos posibles. Y después de los cuarenta y cinco viene el desarrollo de las ideas recibidas entre los treinta y cuarenta y cinco años. En total son quince años de gestación, de preparación y quince años de colocarse en la cima de la realidad social.

Lo que dejó abierto Ortega a la ciencia histórica del porvenir fue la tarea de poder establecer a qué generación histórica pertenecemos. De lo único que podemos estar seguros, según nuestro pensador, es del principio general de que cada quince años cambian las generaciones de acuerdo a las razones antes expuestas.<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p.28.

<sup>153</sup> Serían *coetáneos* de Ortega en España: Ramón Pérez de Ayala, Manuel Azaña, Juan Ramón Jiménez, Picasso, Gregorio Marañón, Alfonso XIII, Gómez de la Serna, por citar a algunos. En cambio en el escenario europeo la lista estaría integrada por los siguientes nombres: Spengler, Werner Jaeger, Maritain, Jasper, Karl Barth, Colingwood, Wittgenstein, Heidegger, Toynbee, Kafka, Keynes. etc. En el caso mexicano serían Antonio Caso, Genaro Fernández McGregor, José Clemente Orozco y Samuel Ramos.

## CAPÍTULO 3: ORTEGA Y SU CIRCUNSTANCIA ESPAÑOLA

ALGO SOBRE EL CONTEXTO HISTÓRICO ESPAÑOL.

1883.<sup>154</sup> Cuando nace José Ortega y Gasset, España no era un campo de victoria. Habían pasado los siglos más gloriosos en una Nación en cuyo casi extinto Imperio “no se ponía el sol”, retomando la frase de Felipe II. La otrora poderosa nación ibérica, se había convertido en una nación atrasada y decadente a comparación del resto de sus vecinos de Europa occidental. Sin duda alguna, la decadencia de España fue un proceso prolongado en el que la religión manejada de una manera integrista jugó un papel importante. Ortega tiene que vivir sus “mocedades” en un ambiente de desastre. Su nación que había estado en la cima de la grandeza no supo conservarla y estaba próxima a enfrentarse a una nueva potencia emergente del continente americano que le haría perder sus últimas colonias.

El pensamiento orteguiano es circunstancial, lo hemos mencionado varias veces, y no es completamente comprensible sin un conocimiento de la historia de su patria, de sus condiciones sociales que la han formado. El intento por comprender la España en torno a 1900 nos exige revisar brevemente y a grandes zancadas el camino por el cual se había llegado hasta allí. Claro que por las condiciones de esta investigación se impone una ojeada rápida y sin profundizaciones. Lo único que queremos hacer es clarificar la situación de Ortega y Gasset, y, a partir de esto, comprender más la manera como él entendió su propio pasado español y, por lo tanto, su propia circunstancia. Evidentemente no contaremos la historia del país ibérico desde sus más remotos orígenes. Pensamos que lo más idóneo para entender las ideas de Ortega respecto a su nación es enfocarnos partiendo de la Edad Ilustrada española hasta la época conocida como la Restauración.

---

<sup>154</sup> Para la investigación de estos temas históricos hemos recurrido a las siguientes obras: Fernando García de Cortázar y José Manuel González Vesga, *Breve historia de España*, Madrid, Alianza, 2012; Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid, Alianza, 1983; Hugh Thomas, *Historia de la guerra civil española*, Barcelona, Grijalbo, 1995; Antero de Quental, *Causas de la decadencia de los pueblos peninsulares*, México, FCE, 1986; *Enciclopedia Barsa*. Vol.6. 1973.

El país ibérico desde el inicio de su desarrollo presenta características propias muy diferentes al resto de otras naciones europeas como Inglaterra, Francia o Alemania. El rasgo distintivo es la religión católica y su manera de llevarla a la práctica. Desde la separación de la península ibérica del imperio romano, se sintió la necesidad de homogeneizar a esta península, de echar las bases de su nacionalidad, en cuyo proceso el cristianismo tiene una parte fundamental. También ninguna otra parte de Europa había sufrido más el choque de las conquistas y el impacto de otras razas y culturas extrañas que tanto la enriquecieron. Durante varios siglos los árabes provenientes del sur casi sometieron a toda la península hasta que fueron expulsados en 1492 –el mismo año de la *Gramática* de Nebrija y el encuentro de dos mundos–. Así durante muchos siglos, encontramos en España un celo especial por la religión católica que en ocasiones se convirtió en total intolerancia religiosa. En los siglos XV y XVI se expande por el mundo y se pone al frente del conflicto contra los “infieles”, que ahora provenían del norte de Europa.<sup>155</sup> Con todo este contexto histórico es explicable el conservadurismo que se enraizó por muchos siglos en la nación ibérica y, de acuerdo a esto, García Bacca –sabiendo muy bien lo que decía, no porque lo aprendió en los libros sino por lo que vivió en su propia vida– definió a su país como “la tierra del miedo a pensar, y del miedo a dejar que se piense. Y es la tierra de los que saben aguantar el miedo a pensar, aunque a veces no se llegue a dominar el miedo a dejar que otros piensen.”<sup>156</sup>

España entraría a Edad de la Ilustración con una conciencia de atraso respecto a los demás países europeos. En ese escenario una minoría selecta de españoles, impregnada por el racionalismo y las ideas de los enciclopedistas quieren salir de la decadencia en que se encuentra sumida su nación. Tenían ante sus ojos el panorama desnivelado que daban su sociedad, sus Universidades y la ciencia española en comparación con el resto de Europa occidental. Parecía un espectáculo

---

<sup>155</sup>Octavio Castro, “Prólogo”, en J. Gaos, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, p. 8.

<sup>156</sup>Juan García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus tesis*, Ministerio de Educación Nacional en Venezuela, Caracas, 1947, p.11.

difícilmente superable. También eran conscientes de la necesidad de crear minorías preparadas en todas las disciplinas intelectuales, mejorar la educación de sus ciudadanos y la liberalización de supersticiones

Así, a lo largo del siglo XVIII, las ideas de los ilustrados se van abriendo camino. Poco a poco va prendiendo el acercamiento a ciertos refinamientos intelectuales y simultáneamente se inicia una apertura de España al resto de Europa.

Estos ilustrados eran en su mayoría un ejemplo de moderación; pero hacia fines del reinado de Carlos III se produce un extremismo violento en Francia, que lleva a la Revolución; por ese movimiento francés, la ilustración española adquirió un tono más elevado. Entonces vino la reacción conservadora que atribuyó a los ilustrados españoles todo lo malo que pudiera surgir en su país tomando como ejemplo lo sucedido en Francia. El historiador español Fernando García de Cortázar nos pinta un cuadro insuperable sobre el conflicto entre ambas posturas ideológicas antagónicas:

Nace el *pensamiento reaccionario*, enemigo del cambio y de todo proyecto laico de cultura, pero también despunta el credo *liberal*, acunado por los ilustrados perseverantes que, convencidos de la imposibilidad de reformar el sistema político, enfilan sus pasos hacia posiciones rupturistas. El propio Carlos III sería consciente de la grieta, al denunciar en 1786 <<los partidos que se han formado>><sup>157</sup>

Entonces, todo parece justificado contra los que desean suprimir la Inquisición. La suspicacia de las fuerzas reaccionarias considera que cualquier exceso está justificado para combatir a los ilustrados. Aunque en realidad la Inquisición no pudo tener un control absoluto en la circulación de libros e ideas provenientes del otro lado de los pirineos.

La España “moderna” se inicia con el surgimiento del Romanticismo español. Este movimiento de vanguardia se inició con la generación nacida alrededor de finales de la década de 1760. Esa generación llega al poder hacia 1810; justo con

---

<sup>157</sup>Fernando García de Cortázar y José Manuel González Vesga, *Breve historia de España*, Madrid, Alianza, 2012, p.357.

el desarrollo de las Cortes de Cádiz; en estas reuniones se tiene como objetivo defenderse de la invasión francesa y llenar el vacío de poder. La constitución de 1812 sería la primera realidad de la “nueva” España, que es justamente la España romántica.

Si el siglo XVIII fue el siglo de la Ilustración, el XIX podría definirse como la centuria del desarrollo económico y social de las naciones occidentales europeas. En España, sin embargo, luce un panorama menos alentador, ensombrecido por las guerras civiles y el crepúsculo de su imperio americano. Fue un largo siglo de conflictos. También por ese tiempo se acrecentaría una división con efectos sísmicos en la historia de España que llegaría hasta el siglo XX. En opinión de Julián Marías ocurre una división ideológica entre los adeptos de la creencia en la libertad y los que adoptan la “vida como tradición”<sup>158</sup> la cual consiste en una “resistencia a la innovación, a todo lo forastero, a aquello que se desconfía.”<sup>159</sup> En términos generales –y considerando matices– las ciudades eran liberales y el campo era tradicionalista.

Asimismo, en el resto de Europa occidental se establecen las monarquías parlamentarias, en España la Inquisición duraría hasta 1834, a pesar de que su abolición fue aprobada en las cortes de Cádiz de 1812.<sup>160</sup>

En febrero de 1873 es establecida la primera República Española que no duraría ni el año, menguada por la anarquía y la segunda guerra carlista, no pudo consolidarse. En diciembre de 1874, un pronunciamiento restableció en el trono a los Borbones. El corto reinado de Alfonso XII (quien muere de tuberculosis a los 27 años) fue de relativa calma y prosperidad. Los conservadores dirigidos por Cánovas del Castillo y los liberales dirigidos por el ingeniero Sagasta se alternaron en el poder utilizando el fraude electoral y la corrupción. La muerte de Alfonso XII, dio paso a la regencia de su viuda: María Cristina de Austria. Este periodo se inicia con el gobierno de Sagasta caracterizado por la aprobación de la Ley de asociaciones, la

---

<sup>158</sup>J. Marías, *op. cit.*, p. 54.

<sup>159</sup>*Ibid.*, p.56.

<sup>160</sup>“La Inquisición española” [en línea].

Disponibleen:<<http://es.wikipedia.org/wiki/Inquisici%C3%B3n>>. [Localizado 13 abril de 2015.]

libertad de prensa, la extensión del sufragio universal a los varones y nuevas regulaciones democráticas que permitieron la aparición del PSOE en 1879. La restauración borbónica se caracterizó por una cierta estabilidad institucional, la construcción de un modelo liberal de Estado y la incorporación de los movimientos sociales surgidos con una incipiente industrialización.

La regencia de María Cristina, durante la minoría de edad de su hijo Alfonso XIII tuvo que hacer frente a las insurrecciones en Cuba y Filipinas y la impopular guerra con los Estados Unidos, - la nueva potencia emergente - que terminó con la pérdida de Cuba, Filipinas, Puerto Rico y Guam en el aciago año de 1898 que tanto marcó a los españoles de aquel tiempo.

Hemos repasado a grandes rasgos algunos acontecimientos que marcaron el contorno, la situación española que a su vez marcarían a sus ciudadanos; algunas veces esta situación imprimió su huella a toda la población sin distinción de clases. En otras ocasiones, solo los miembros con mayores luces de ésta sociedad – minorías selectas en el vocabulario orteguiano – se percataron de las consecuencias que tendrían en el desarrollo de España. Como hemos visto, es particularmente dramática la vida de la nación ibérica durante prácticamente toda la vida de nuestro pensador. La situación de España es inestable, inquietante y, en ocasiones crítica. Pues bien, en ésta realidad histórica ubicada en un tiempo y un espacio determinado transcurrió el primer trayecto de vida de José Ortega y Gasset. De este modo, llegamos a aceptar que no hay vida en abstracto, sino que cada vida es forzada, nos guste o no, a vivir en una circunstancia determinada. Todo lo que hacemos, lo hacemos en una determinada circunstancia.

En el primer capítulo cuando abordamos el significado de la vida en Ortega pasamos rápidamente las explicaciones en torno al ser humano como constructor de su propia vida. De manera consciente lo dejamos para integrar este punto con las ideas sobre las *circunstancias* y la *salvación* en nuestro autor. Pareciera ser una aglomeración de elementos sin sentido. Solo se justifica por la necesidad del análisis entre los tres elementos que en realidad se encuentran profundamente entrelazados: circunstancias, la vida como proyecto y la “salvación de ambas”.

Cualquier vida se encuentra irremediabilmente situada en una circunstancia; si ésta última es buena, el ser humano tiene que continuar llevándola en este camino. En cambio, cuando siente que su circunstancia le es adversa tiene que revertir su situación, tiene que salvarla, o sea, forjar una nueva circunstancia para forjar un nuevo tipo de vida.

#### LAS CIRCUNSTANCIAS

Uno de los principales conceptos de la filosofía de Ortega y Gasset es la circunstancia. Nuestro autor siempre tuvo una clara conciencia de que su vida y obra era plenamente circunstancial, porque “jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial”.<sup>161</sup> Sin embargo, al decir que fue un autor circunstancial sería muy exagerado ver en el autor de *El hombre y la gente* a un pensador esclavo de la fugacidad de los momentos de la vida, un pensador en cambios eternos. A lo que me refiero es que Ortega pensaba y escribía como reacción a hechos históricos concretos de su propia realidad y no a modas pasajeras.

Este concepto tan importante en Ortega tiene diferentes significados que se irán puliendo conforme maduraba y evolucionaba su filosofía. Al igual que otros términos manejados por nuestro autor no expresó una definición clara y definitiva sobre la circunstancias.

En primer lugar, y en orden cronológico, nos referiremos a la palabra “circunstancia” tal como aparece en *Meditaciones del Quijote* que en este caso tiene relación a algún lugar y situación inmediatos en los cuales realizamos nuestra vida. Como un primer ejemplo citamos lo siguiente: “Hemos de buscar a nuestra circunstancia tal como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación de peculiaridad [...] En suma: la reabsorción de la circunstancias es el destino concreto del hombre”.<sup>162</sup> La reabsorción de las circunstancias nos dice Julián Marías consiste

---

<sup>161</sup>O.C. VI, 349.

<sup>162</sup>J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 1984, p.75.

en su humanización, en imponer a la realidad el proyecto personal de cada uno; “el hombre se hace a sí mismo *con las cosas que le están ofrecidas*”, hace con ellas su vida.<sup>163</sup>

“Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo”. Esta sentencia es, sin duda, la frase más célebre de Ortega –aunque realmente poco profundizada– para el público ajeno a la filosofía orteguiana. No es ninguna exageración afirmar que es la “etiqueta” de Ortega y Gasset. Conviene puntualizar que uno de los principales estudiosos y discípulos de Ortega como lo fue Julián Marías desconoce alguna mención anterior de esta frase, sin embargo, hemos encontrado en la *Historia de la filosofía española* del padre Guillermo Fraile –en algún momento un férreo crítico de Ortega por cuestiones religiosas– la afirmación de que en el siglo XIX el positivista italiano Roberto Ardigó había escrito: *Io sono io e mi circostanze*.<sup>164</sup> Es una frase breve que encierra en pocas palabras varios puntos importantes de su filosofía. Resalta en primer lugar un yo que es inseparable de la circunstancia; podríamos decir que hasta cierto sentido estamos definidos, amoldados por una circunstancia. Aunque, como veremos un poco más adelante, nuestra circunstancia envolvente no es necesariamente una fatalidad. En segundo término, una circunstancia se define como lo que está en torno a un yo. La última parte de la sentencia se refiere a la salvación de las circunstancias; tema que analizaremos también más adelante.

Cuando Ortega escribió en *Meditaciones* las dos sentencias anteriormente citadas contaba con veintinueve años; era 1914 y se estaba refiriendo como su circunstancia a la España de su tiempo. Aquí nuestro pensador se decide a intervenir en la vida de su país desde la filosofía, y esas frases sobre la circunstancia son una justificación de su propósito.

El segundo sentido en el cual Ortega utiliza el término circunstancia en las *Meditaciones del Quijote* –una vez que rompe con los neokantianos– se refiere al problema del conocimiento que pretende superar el idealismo tratando de demostrar

---

<sup>163</sup> *Idem.*

<sup>164</sup> Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española*, Madrid, BAC, 1985, p.245.

que el yo no crea al objeto: “Este sector de la realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: solo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo”.<sup>165</sup> Criticará al idealismo que sostiene como única realidad al pensamiento, al sujeto. Porque si existe un sujeto debe de existir también un mundo que nos rodea. Más tarde, en 1929 en *¿Qué es filosofía?* escribirá lo siguiente: “Si existo yo que pienso, existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo”.<sup>166</sup>

La tercera noción sobre las circunstancias evolucionará en un Ortega más maduro y la entenderá como “mundo”, obviamente no se está refiriendo solo al espacio geográfico que nos rodea. La idea es más amplia y puede entenderse al mundo como algo externo que nos afecta, como un conjunto de posibilidades e incluso de dificultades. Esta nueva concepción apareció en 1929 en un curso que llevaría el nombre de *¿Qué es filosofía?*. Incluso reclamará en la Lección X de este texto la “prioridad cronológica” sobre la idea de Heidegger de *ser-en-el-mundo* de la siguiente manera: “Tanto vale decir que vivimos como decir que nos encontramos en un ambiente de posibilidades determinadas. A este ámbito suele llamarse “las circunstancias”. Toda vida es hallarse dentro de la circunstancia o mundo. Mundo es el repertorio de nuestras posibilidades; entendiendo el mundo como posibilidad representa lo que podemos ser; nuestra potencialidad vital.<sup>167</sup> En cambio su texto *En torno a Galileo* de 1933, terminará diciendo que la circunstancia no es solo un conjunto de posibilidades, sino un conjunto de dificultades.<sup>168</sup> En este sentido el mundo que nos rodea –el mundo en cuanto mundo de alguien– se compone de cosas agradables y desagradables que nos afectan, nos interesan o nos amenazan. Por lo tanto la vida es ocuparse con todo aquello que no es parte de uno mismo, “todo vivir es convivir con una circunstancia”.

---

<sup>165</sup>J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p.76.

<sup>166</sup>J. Ortega y Gasset. *¿Qué es filosofía?*, p.96.

<sup>167</sup>Cf. C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega*, cap. IV. Por lo visto la influencia de Heidegger, amplificó la definición de circunstancia que tenía en *Meditaciones* en donde entendía la circunstancia como la vida espontánea, para pasar a definir a las circunstancias como nuestras posibilidades. En realidad Ortega estaría en una etapa existencialista.

<sup>168</sup>J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, cap. 2.

La vida humana –la de cada uno– no elige su mundo. Vivir es encontrarse en un mundo y tiempo determinados. “Nuestro mundo es la dimensión de fatalidad que integra nuestra vida”.<sup>169</sup> Incluso vamos por la vida en un cuerpo que, desde luego, tampoco elegimos. Asimismo, el ser humano no es un ser aislado. No vivimos solos, sino que coexistimos con otros seres de la más amplia variedad que nos rodean y forman nuestro contorno. Nuestro ser no puede ser un ser aislado. Una persona que pudiera vivir en solitario es sólo un mito. El hecho de vivir nos ubica en un espacio temporal encontrándonos entre cosas y otros seres vivientes, con nuestra circunstancia. Ante estas cosas y seres que nos rodean tenemos que ocuparnos de ellos. Estos constituyen nuestra situación o circunstancia. Ahora bien, la forma en que el ser humano se ocupa de sus circunstancias es determinada por lo que él piensa. Del mismo modo podemos decirlo de manera inversa, las mismas circunstancias –en las que se encuentran el mundo fijo de la naturaleza y el mundo de la cultura– determinan nuestra forma de pensar.

Si preguntamos hasta dónde se extiende la influencia las circunstancias sobre las personas, nuestro autor nos contestaría claramente, en contra de cualquier determinismo, que de ninguna manera el hombre debe de ser un esclavo de sus circunstancias. Las situaciones externas influyen, pero no son determinantes. Para Ortega, el ser humano por medio de su libertad y creatividad debe realizar sus proyectos. Así, la vida que es, ante todo lo que podemos ser, es también un continuo decidir entre las posibilidades que aparecen. “Circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de que se compone la vida. Ello constituye lo que llamamos mundo”.<sup>170</sup> Tampoco la vida elige su mundo, sino que ésta vida es encontrarse en un mundo determinado: es una fatalidad. Sin embargo, para Ortega esta fatalidad en la cual caemos al nacer en este mundo, en vez de imponernos una trayectoria, nos impone varias y nos condena a ejercitar constantemente nuestra facultad de elegir.

---

<sup>169</sup> J. Ortega y Gasset, *La Rebelión de las masas*, p.115.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p.115.

A final de cuentas lo que decide de manera más fuerte sobre nuestra vida es nuestro carácter. Es, pues impreciso decir que en la vida deciden las circunstancias: “las circunstancias son el dilema, siempre nuevo, ante el cual tenemos que decidirnos”.<sup>171</sup>

Todo esto nos lleva al análisis de la fatalidad del ejercicio de la libertad, al continuo tener que decidir lo que vamos a ser con nuestra propia vida en nuestro mundo.

#### LA VIDA COMO PROYECTO

“El hombre rinde al *máximum* de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias”.<sup>172</sup> La claridad en torno al mundo que nos rodea es esencial para el proyecto de vida de cada uno. Así ante una circunstancia favorable o desfavorable el ser humano tiene como un ingrediente decisivo sus propios proyectos de vida: “Somos novelistas de nosotros mismos”.<sup>173</sup> Cada circunstancia dentro de la cual estamos inscritos, nos impone varias acciones a realizar entregados a nuestra iniciativa e inspiración. La vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, acabado, sino algo que hay que hacer todos los días. Es necesario, en suma, integrar las circunstancias ,el mundo –que son la materia prima de nuestro quehacer– con el proyecto vital de cada perspectiva para saber a qué atenerse respecto a ellas; de esta forma el ser humano puede aprovechar lo que hay de bueno en su mundo y desechar lo que nos impide crecer en nuestra vida.

Podemos decir que la vida es una tarea en la cual el ser humano siempre está en una circunstancia. Para poder sostenernos en la circunstancia que rodea nuestra vida tenemos que hacer muchas cosas para mantenernos: “la vida nos da mucho quehacer”.<sup>174</sup> Sin embargo, no vamos por la vida como otras especies de animales

---

<sup>171</sup> *Loc. cit.*

<sup>172</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p.62.

<sup>173</sup> J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, p.86.

<sup>174</sup> J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p.66.

que tiene como única guía a sus instintos momentáneos. Las personas tenemos que decidir a cada momento lo que vamos a ser en el futuro. A diferencia, pues, de otros seres, el hombre “tiene que hacerse su existencia, tiene que resolver el problema práctico de realizar el programa en que, por lo pronto, consiste. De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer.”

Repetimos que para Ortega la vida humana no es simplemente una cosa, ni un alma, ni algo reducido a lo biológico; incluso ésta no tiene un *status* fijo; de este modo nuestro autor precisa que los seres humanos no tenemos una naturaleza fija. La vida humana es un continuo suceder, algo que nos “pasa” a cada uno de nosotros. En vez de “ser” algo ya hecho, es algo que tenemos que hacer continuamente. En suma, la vida humana es un “ser” que se hace a sí mismo incesantemente.

De esta manera, encontramos dos dimensiones en la vida humana:

- a) una proyección de vida hacia el futuro y,
- b) una capacidad de decisión intransferible, nadie puede decir mi vida.

Sobre el primer punto de la dimensión humana nos apoyamos en las siguientes líneas que encontramos al inicio de *En torno a Galileo*: “El hombre no puede dar un solo paso sin anticipar, con más o menos claridad, todo su porvenir lo que va a ser; entiende, lo que ha decidido ser en toda su vida.”<sup>175</sup>

Si algo o alguien interfieren en nuestras decisiones, el ser humano no se encuentra muy bien: vive atropellado. Ortega –otra vez jugando con el lenguaje– nos dice metafóricamente que vivir atropellado tiene referencia a dejarse llevar por los otros, en tomar decisiones sin autonomía, por lo cual perdemos autenticidad; lo contrario de esto es “ensimismarse”. Dejemos esta explicación sobre el segundo punto de la dimensión humana en manos de nuestro autor:

Ensimismarse es lo contrario de vivir atropellado –en que son las cosas del contorno quienes deciden de nuestro hacer, nos empujan mecánicamente a esto o lo otro, nos

---

<sup>175</sup>J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, p.10.

llevan al estricote. El hombre que es sí mismo, que está ensimismado, es el que, como suele decirse, está siempre sobre sí – por tanto [...] que no tolera que su ser se le enajene [...]<sup>176</sup>

Por tanto, para Ortega el hombre es lo que hace para vivir siguiendo sus propios proyectos; la vida es el conjunto de nuestros quehaceres. Por eso el hombre tiene que estar constantemente eligiendo desde su propia libertad lo que va a ser entre muchas posibilidades. Si no elegimos lo más auténtico, lo que más nos gusta, es una traición a la vida.

En conclusión, tenemos que puntualizar que nada importante le ha sido regalado al hombre, salvo su propia vida. Este existir mismo no le es dado hecho y regalado como a los demás seres de la naturaleza, el ser humano al encontrarse con que existe, lo único que le queda es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir. Esto muestra que la vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya. “La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer. La vida, en efecto, da mucho que hacer”, acota en el capítulo VII de *Historia como sistema*.

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p.44.

## LA SALVACIÓN DE LAS CIRCUNSTANCIAS

En nuestro horizonte vital, que son nuestras circunstancias encontramos la coexistencia entre nuestro yo y el mundo que nos rodea. Ambas realidades se influyen dinámicamente una con otra. El mundo actúa sobre nosotros y nosotros actuamos sobre él. Sin embargo en muchas ocasiones la circunstancia que nos envuelve en vez de ayudarnos nos es hostil: nos sentimos en un estado de naufragio; el hombre ante esto, vive cuestionándose por su realidad. Esto representa un esfuerzo humano porque significa “salvar la circunstancia” o la vida. Pero ese salvar nuestras circunstancias tiene como condición un saber qué hacer con estas. De ahí que, el pensador español sintió como un imperativo contribuir a pensar su propia circunstancia española y de este modo, contribuir a la salvación de su España. Pero, ¿de qué tenía que salvarse España? Pues tenía que salvarse de sí misma. Por eso era conveniente pensar, meditar, dar luz a su realidad para saber qué hacer con su patria. De nada vale sólo comprender la realidad si no se intenta transformarla.

En su primer libro publicado, que fueron las *Meditaciones del Quijote* de 1914, Ortega recurrirá a las meditaciones que son una manera filosófica de conocer la realidad, tal como él lo menciona en el citado texto. Las meditaciones “son más bien lo que un humanista del siglo XVII hubiera llamado <<salvaciones>>”.<sup>177</sup> Ese humanista es Spinoza, cuyo objetivo era alcanzar la salvación –un estado de sosiego, beatitud o felicidad– a través del conocimiento.<sup>178</sup> Por eso, dice Ortega que sus meditaciones o “salvaciones” son ensayos de amor intelectual, *amor intellectualis* “resucitando el lindo nombre que uso Spinoza”.<sup>179</sup> En este sentido, la salvación por medio de la meditación consiste en “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”.<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup>J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p.45.

<sup>178</sup>Baruch Spinoza, *Ética*, Buenos Aires, Aguilar, 1982, cap. 3, pp.159-253.

<sup>179</sup>J. Ortega y Gasset *Mediaciones del Quijote*, p.45.

<sup>180</sup>*Loc. cit.*

Para Octavio Castro esto equivale a “sacar un hecho de su particularidad y vincularlo a su significado universal”.<sup>181</sup> Los hechos son los que nos proporcionan las circunstancias que nos rodean y el sujeto como espectador trata de buscarles algún significado. De esta manera, la filosofía al tomar sus objetos de las circunstancias y al trabajar sobre ellas, las salva. En otras palabras, el filósofo al poner su atención sobre las circunstancias, las interpreta, las valora, pone en la superficie su significado y así las salva, salvándose a sí mismo.

Otro significado del concepto de salvación lo encontramos en *¿Qué es conocimiento?* y se refiere a que si conseguimos llegar a la verdad salimos de la perdición que nos incomoda. Repito, la salvación es la acción de salir de la perdición, de solucionar un problema y encontrar la calma. Esto también es parecido a su concepto de cultura como “salvación”. Gracias a las inseguridades de la vida en muchas ocasiones sentimos que la vida es un naufragio y el hombre tratando de buscar una tabla de salvación se aferra a la cultura, la cual Ortega no la reduce a un simple entretenimiento.

Reiterando lo que mencionamos al inicio de esta tesis, Ortega es un filósofo engañoso en el sentido de que se demuestra una aparente facilidad de comprensión. Ya mencionamos algunos significados del concepto de salvación de nuestro autor. Pero, ¿podemos utilizar la idea de salvación en un sentido más amplio y sin tantas complicaciones? Pienso que sí. No encuentro ningún problema en entender el concepto de salvación en Ortega como un estado de liberación de algo, tal como lo hace cualquier definición sincrónica de una palabra, esto es, una definición que no tenga en cuenta la historia y evolución de una palabra.

Ahora bien, si nos apoyamos en una definición diacrónica, haciendo revivir el significado más antiguo de la palabra “salvación”, buscando su etimología, nos amplifica nuestra comprensión sobre el tema. De acuerdo a Álvaro Bastida Freijedo la actual palabra “salvación” se originó de las palabras latinas *salvus* (de las que se derivan “salvar”, “salvación”) y *salus* (de la que proviene “salud”). A su vez, también

---

<sup>181</sup>O. Castro, “Prólogo”, en J. Gaos, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, p.9.

estas palabras proceden del aun más primitivo indoeuropeo “sol” que significa entero, íntegro, completo, pleno, unido. A partir de este vocablo indoeuropeo original podemos seguir su evolución y ramificación a otras lenguas, pero sin perder su significado original. De esta manera al decir que estamos salvados equivale a estar enteros, íntegros, plenos, completos, unidos.<sup>182</sup>

Por eso, ante la sensación de inseguridad, inquietud o pérdida que se presenta en la vida, necesitamos de la vivencia de sentirnos enteros, íntegros, o sea, salvados. El hombre tiene que salvarse por medio de su creatividad, la inventiva de su pensamiento. El ser humano tiene que inventar un programa de vida, que pueda responder satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea, para salvarse.

#### EL PROBLEMA DE ESPAÑA

Se dice que la geografía hace historia. ¿Cómo podemos negar que la posición geográfica de un país influye en su progresión histórica? La historia de España –la de Ortega, la España actual – no puede sustraerse de su propio espacio. Rodeada por el mar y enclavada entre el norte de Europa y África, la península ibérica ha sido, a través del tiempo un espacio de encuentro entre diferentes pueblos que se fusionarían y que, a su vez, se expandirían al Nuevo Mundo.

Con el Mediterráneo separándola de África y los Pirineos en el norte, la nación ibérica parecía condenada a permanecer como un país aislado. Sin embargo esto no fue así: constantes flujos migratorios y culturales lograron adentrarse a través de diferentes razas provenientes del norte de los Pirineos y del otro lado del Mediterráneo. Así, capa tras capa se formó una nación con características similares a las demás naciones occidentales y, a su vez, con un matiz cultural y lingüístico único en Europa heredado de la influencia árabe. Pero a pesar de esto último, España no solo ha aceptado su condición europea, sino que ha pugnado por

---

<sup>182</sup>Cf. Freijedo Bastida, “Salvación y elegancia de la vida”, en F. Llano Alonso y A. Castro Sáenz, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pp.55-87.

ganarse su lugar entre las naciones de occidente. El lema “África empieza en los Pirineos” tan despectivamente proferido por los vecinos septentrionales y por algunos intelectuales españoles son una demostración de las características excéntricas de España. Pero, a pesar de todo, España es con todo derecho una nación occidental.

Ortega en su escrito sobre *Velázquez*, reconoce que España es un país fronterizo entre Europa y África, lo que explicaría la anormalidad y el dramatismo de su historia:

Como con la pintura, como con el teatro acontece con las demás dimensiones de nuestra historia. Piensen ustedes [...] el pueblo español, localizado en el *finis terrae* de área cultural de Occidente, recogido en la extremidad del cuerpo de la cultura europea, por tanto, pueblo de frontera con otro modo de ser hombre, radicalmente distinto del europeo, con el modo africano [...] En consecuencia, una forma de humanidad infinitamente dramática en que colindan perpetuamente dos inspiraciones y como dos destinos antagónicos.<sup>183</sup>

Por otro lado, las naciones ibéricas han tenido un papel importantísimo como propagadores de la civilización occidental. En el siglo XV España y Portugal abrirían nuevas perspectivas a Europa al poner en contacto a dos continentes. Así, a lo largo cuatro siglos los intereses españoles en América serían el centro de atención de la península, incluso antes que de los intereses por su propio continente. “Solo en siglo XIX, la independencia de las colonias rompe el cordón umbilical de España y América: una nación desorientada se repliega sobre sí misma”.<sup>184</sup>

Es evidente que desde un siglo anterior al nacimiento de José Ortega y Gasset los españoles ilustrados conocedores de Europa saben que su nación se encuentra atrasada, con un nivel de vida inferior. Son plenamente conscientes de pertenecer a un país de la misma familia europea, pero venido a menos.

---

<sup>183</sup>O.C. VIII, p. 561.

<sup>184</sup>F. García de Cortázar y J. Manuel González Vesga, *Breve historia de España*, p. 10.

En este ambiente es fácil entender la preocupación del joven Ortega por su país. Nuestro filósofo, como cualquier ser histórico, no era inmune a los problemas de su tiempo. Y es que desde sus “mocedades” latía en su obra un fino sentido crítico por el escenario español. En la última parte de su prólogo a las *Meditaciones del Quijote* menciona la negación de una “España caduca”.<sup>185</sup> Pero al negar a esa España caducada es con el propósito de encontrar otra. Aquí nos topamos directamente con el sentido que Ortega le dió a su obra y a su propia vida: el servicio a España. En una ocasión escribió: “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 para nada”.<sup>186</sup> Por lo tanto el principal objetivo del profesor madrileño desde su juventud era conducir a su patria a la misma altura del resto de Europa.<sup>187</sup>

Pero, ¿cómo ve nuestro autor a su propio país?, ¿cuál es el papel de España en Europa?. Para tratar de comenzar a responder a esto podemos iniciar acotando que su país no solo era una cuestión abstracta. España era un aspecto vital y

---

<sup>185</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p.89.

<sup>186</sup> O.C. VI.p.353.

<sup>187</sup> Vid. Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española*, p.235. ¿Hasta qué punto realmente estaba España atrasada del resto de Europa?, ¿no había algún indicio para ser optimista en la España de comienzos del siglo XX?, ¿pudo Ortega y sus colegas intelectuales españoles haber exagerado un poco su realidad? Para el historiador de la filosofía española Guillermo Fraile a pesar del triste panorama español de hace cien años, era algo injusto insistir en una situación sin salida:

Quedaba un pueblo sano, con magníficas virtudes ancestrales, cuya postración no podía confundirse con la chabacanería. Si “culturalmente” no estaba a la altura de otros países europeos – también tenían graves problemas de todo orden, y que, con toda su cultura, se enredaron poco después en dos magnas guerras que por poco acaban de raíz con toda clase de cultura-, lo cierto es que en el orden cultural el estado de España había experimentado una notable mejoría.

También piensa lo mismo el importantísimo historiador inglés Hugh Thomas, del cual citamos un extracto de su monumental *La guerra civil española*:

*El siglo XX contempló un despertar del espíritu español: la volatilidad política de los años transcurridos entre 1898 y 1936, más intensa todavía entre 1931 y 1936, fue la expresión de una vitalidad que se extendía a la mayor parte de las esferas de la vida nacional. La primera parte del siglo XX fue más rica desde el punto de vista artístico, por ejemplo, que ningún otro momento después del siglo XVII. Los nombres tan famosos de Picasso, Dalí, Miró, García Lorca, Juan Ramón Jiménez, Antonio Machado, Pío Baroja, Buñuel, Falla, Casals, Unamuno y Ortega son solo las cumbres de un periodo brillante. Indudablemente, a principio del siglo XX, España estaba saliendo de su larga decadencia. Esta renacimiento se veía tanto en la derecha como en la izquierda, en la enseñanza como en el arte”. *Op.cit.* pp.214-215.*

Por lo tanto, si muchos de los personajes citados anteriormente estaban renegando, criticando y dando soluciones a los males de su nación, no se daban cuenta de que ellos mismos eran parte del renacimiento español.

personal del joven Ortega: era su circunstancia. Obviamente, esta no era muy favorable para todos los españoles. Sin embargo, aunque no nos guste el mundo en que nos encontramos, no podemos librarnos de él tan fácilmente. El ser humano no puede abandonar completamente su medio cultural y racial: “El individuo no puede orientarse en el universo sino a través de su raza, porque va sumido en ella como la gota viajera”.<sup>188</sup>

#### ORTEGA Y LA GENERACIÓN DEL 98

Ortega nació en la Restauración, una época que nuestro autor considera como letárgica; una época en la cual el “corazón de España dio <<el menor número de latidos por minuto>>”.<sup>189</sup> De acuerdo a esto, fue una etapa de detención de la vida española. Ortega urgía un nuevo dinamismo en la vida española. Esta conciencia la tenía también la generación anterior a la suya, es decir, la llamada Generación del 98. A fin de salir de ese hueco letárgico Ortega y los miembros del 98 buscaron una España dinámica que pudiera salir adelante.

No nos detendremos en discutir si Ortega perteneció o no a la Generación del 98, tal como algunos estudiosos lo han hecho. Aunque desde su precocidad intelectual juvenil estuvo en contacto con los miembros esta generación, desde nuestro punto de vista no perteneció a ella y, para ello tomamos como primer punto la diferencia de edades; en realidad Ortega perteneció a la generación de personalidades nacidas en torno a 1880, la cual se conoce como la *Generación 14*<sup>190</sup> a la cual pertenecieron una variopinta reunión de personajes como Manuel

---

<sup>188</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p.23. Ortega entiende por raza una manera histórica de interpretar la realidad, una versión original de lo humano; esto de acuerdo al estudio crítico de *Meditaciones del Quijote* que hace Julián Marías.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>190</sup> Bajo la etiqueta de Generación de 1914 se designa a un grupo generacional de escritores españoles ubicados entre las generación del 98 y del 27. El término fue acuñado por Lorenzo Luzuriaga, pedagogo y miembro de la Liga Educación Política, en un artículo de 1947 donde reseña las *Obras Completas* de José Ortega y Gasset. Eligió ese año por ser en el que apareció el primer libro de Ortega (*Meditaciones del Quijote*) quien, también en el mismo año se dio a conocer como un intelectual con gran presencia pública gracias a su conferencia “Vieja y nueva política”. El indiscutible prestigio del filósofo hace que se la denomine también *generación de Ortega* (Cf. <[http://es.wikipedia.org/wiki/Generaci%C3%B3n\\_de\\_1914](http://es.wikipedia.org/wiki/Generaci%C3%B3n_de_1914)>).

Azaña, Américo Castro, Manuel García Morente, Salvador de Madariaga, Ramón Pérez de Ayala, Fernando de los Ríos, Pedro Salinas, Ramón Gómez de la Serna, Gregorio Marañón, Juan Ramón Jiménez entre otros.<sup>191</sup> Como un segundo punto encontramos una clara diferencia en las pretensiones europeístas de Ortega y su formación intelectual en relación con sus colegas mayores del 98. Está claro que toda la etapa de formación de Ortega, desde que terminó a los diecinueve años sus estudios universitarios en 1902 está en relación con el ambiente de decadencia que vive su país. Ortega tenía quince años cuando ocurrió el desastre del 98. Pues bien, en este ambiente difícil el joven estudiante daría forma a su pensamiento en un diálogo con otros escritores españoles de dos generaciones anteriores que lo precedieron como Ganivet, Costa y los escritores de una generación posterior definidos por Azorín como la Generación del 98. De hecho Ortega se relacionaría de manera personal con los integrantes de esta generación como Unamuno, los Machados, Valle Inclán, Baroja, Maeztu, Azorín, entre otros; aunque posteriormente tendría sus diferencias y quiebres con algunos de ellos. Todos ellos tienen como principal preocupación a España, aunque “no había acuerdo entre ellos pero sí concordia” precisa Marías. Se sentían compartiendo una misma misión histórica: todos aspiraban a tener una España más fuerte y más rica. De igual modo encontramos también otro punto divergente entre Ortega y los miembros del 98 y era su objeción de que estos tenían soluciones espontáneas y faltas de rigor y sistema, –lo cual Ortega advirtió después de su formación alemana– aunque como ya lo analizamos en el primer capítulo el propio pensamiento de Ortega sería calificado posteriormente de asistemático por muchos. Harold Raley hace la siguiente aclaración en relación a los personajes del 98: “apreciaba su genio, su sinceridad y –en el caso de Unamuno- su gran valor. Sin embargo, creía necesario trascender la mera sinceridad y el talento indisciplinado”.<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> Coincidimos con Marías cuando afirma que a diferencia de la generación del 98 la generación de Ortega era más plural y diversa en sus puntos de vista políticos, culturales, artísticos etc. (Cf. *Ortega. Circunstancia y vocación*, p.137).

<sup>192</sup> Harold Raley, *Ortega y Gasset. Filósofo de la unidad europea*. Madrid, Revista de Occidente, p.207.

El historiador de la filosofía española, Guillermo Fraile diagnosticó a este grupo de pensadores de la siguiente manera:

Algunos de ellos como Costa, afinaban un poco más en la clase y causas de la enfermedad. Pero pocos señalaron remedios positivos capaces de reanimarla, ni contribuyeron eficazmente a su reconstrucción. Para la mayor parte no paso de ser un fácil tema literario de lucimiento y de recurso [...]. Demasiada literatura, demasiado teatro. Descubrieron el paisaje de España, pero pasaron por alto su historia.<sup>193</sup>

De una manera parecida —aunque menos ácida— Pedro Laín Entralgo en su importante estudio sobre los personajes del 98, los define de la siguiente manera:

¿Qué quieren ser y hacer los mozos protagonistas de la famosa generación? [...] todos quieren ser literatos; todos quieren, además, ser y hacer algo importante en la vida de España.<sup>194</sup>

Nosotros agregamos que las preocupaciones de los escritores del 98 y del mismo Ortega no fueron algo insólito en la vida cultural de España, recordemos a Jovellanos y a otros intelectuales españoles que también intentaron definir y resolver anteriormente las dificultades de su país desde un pasado distante al de Ortega.

Sin duda alguna la generación del 98 prepararía el camino para el entonces joven aspirante a filósofo. A decir de Eduardo Martínez de Pisón todo este conjunto de intelectuales comparten “un sentimiento condicionado por la situación histórica de fracaso ante un país insincero, indiferente, agotado”.<sup>195</sup> Del mismo se tiene un sentimiento pesimista ante la España que presenciaban: “Pesimismo fecundo; porqué solo juzgando malo lo que se ve puede nacer la voluntad de alcanzar lo mejor” acota Laín Entralgo.<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup>G. Fraile, *Historia de la filosofía española*, p.223.

<sup>194</sup>Pedro Laín Entralgo, *La Generación del noventa y ocho*, México, Espasa-Calpe, 1993, p. 87.

<sup>195</sup>Eduardo Martínez de Pisón, *Imagen del paisaje. El paisaje de la generación del 98 y Ortega y Gasset*, Madrid, Forcorola Ediciones, 2012, p.37.

<sup>196</sup>Pedro Laín Entralgo, *op cit.*, p.242.

Encontramos un cuadro bien delineado sobre el sentir de estos jóvenes intelectuales en las siguientes palabras del mismo Ortega en *La pedagogía social como programa político*:

[...] el hecho español, la realidad actual española se nos convierte en un problema. Si sentimos que es España un pozo de errores y de dolores, nos aparecerá como algo que no debe ser cual es, que debe de ser de otra manera: España es, pues, un problema. Más al punto nos sentimos solicitados a pensar cómo debía ser España; henos, pues, ya en movimiento: buscando la futura España solución del problema español. España nos preocupa: nos sorprendemos ocupados seriamente en resolver un problema: estamos ya trabajando. La amargura nos devuelve la realidad de nuestra tierra convertida en problema, en tarea y, como inopinadamente, nos hallamos purificados, convertidos en trabajadores; es decir, en hombres capaces de una activa honradez.<sup>197</sup>

Había una necesidad de buscar nuevos horizontes, de una renovación cultural. El mismo ambiente desolador ayudaría a formar una reflexión profunda y en ocasiones polémica sobre el porvenir de la nación ibérica; incluso se marcaría una división entre los partidarios de la *europización* de la nación española –como Costa y Ortega– y los que mantenían una visión *hispanizante* en el cual España se enfocara de algún modo más en sí misma –como Ganivet y Unamuno.

Podemos trazar una analogía con el conflicto que emergió entre los grandes novelistas rusos del siglo XIX que se dividieron entre los partidarios de la tendencia eslavófila como Tolstoi y Dostoievski contra Turgueniev como abogado de Occidente. En el caso de Miguel de Unamuno y Ángel Ganivet aceptarían la circunstancia española con un entusiasmo fervoroso. El segundo, por ejemplo, insistió en que los españoles olvidaran a Europa, que olvidaran incluso sus glorias del pasado y en cambio se enfocaran hacia la generación interna de España.<sup>198</sup>

Sobre la apertura europeísta, encontramos en el movimiento regeneracionistas a sus más conspicuos defensores. Y es que durante la juventud de Ortega existió un formidable defensor de la regeneración española en la persona de Joaquín

---

<sup>197</sup> J. Ortega y Gasset, *Persona, obras, cosas*, p.51.

<sup>198</sup> Ángel Ganivet, *El porvenir de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977, p.176.

Costa. Podemos decir que ninguna figura influyó tanto en el joven Ortega que Costa. Es importante resaltar antes de continuar exponiendo sobre el pensador aragonés que el movimiento conocido como el regeneracionismo se diferencia de la Generación del 98 no solo por su precedencia cronológica; si bien ambos movimientos expresan el mismo tono pesimista sobre España, los regeneracionistas lo hacen de una forma menos subjetiva y algo más documentada, en cambio, los miembros del 98 lo hacen de forma más literaria, subjetiva y artística.<sup>199</sup> La importancia de la obra de Costa puso en el entonces adolescente Ortega la conciencia de que España no era plenamente europea. De acuerdo a este movimiento iniciado por Costa, se vio claro que España era el problema y Europa la solución.

En uno de sus textos de juventud más conocidos, “La pedagogía social como programa político” dice lo siguiente:

La palabra “regeneración” no vino sola a la conciencia española: apenas se comienza a hablar de regeneración se empieza a hablar de europeización. Uniendo fuertemente ambas palabras, don Joaquín Costa labró para siempre el escudo de aquellas esperanzas peninsulares. Su libro *Reconstitución y europeización de España* ha orientado durante doce años nuestra voluntad, a la vez que en él aprendíamos el estilo político, la sensibilidad histórica y el mejor castellano. Aun cuando discrepemos en algunos puntos esenciales de su manera de ver el problema nacional, volveremos siempre el rostro reverentemente hacia aquel día en que sobre la desolada planicie moral e intelectual de España se levantó señera su testa enorme, ancha, alta, cuadrada –como un castillo.<sup>200</sup>

La idea de Costa es que España tendría salida de su crisis solo cambiando de rumbo, encauzándola por el camino de la modernización cuya inspiración sería Europa. Sin embargo conforme Ortega va madurando descubre que el pensamiento de su maestro aragonés no trasciende a España, porque se nutre de ideas extranjeras, no pensadas ni aclimatadas desde España.<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup>Recuperado de:<<http://es.wikipedia.org/wiki/Regeneracionismo>> 12 de febrero 2015

<sup>200</sup>J. Ortega y Gasset, *Persona, obras, cosas*, p.63.

<sup>201</sup>*cfr.* O.C.I., 164-166 Para detallar más sobre la relación de Ortega con Costa se pueden ver lo siguiente: Antonio Elorza. *La razón y la sombra*, Cap.I; Julián Marías. *Ortega. Circunstancia y*

De Ganivet Ortega nos dice lo siguiente en un ensayo de 1910 titulado “Viaje a España”: “Así, para la inteligencia de la misión española sobre el planeta soy más deudor de Maurice Barrés que a Ganivet, porque éste no logró elevarse a un punto de vista sobrenacional y sus opiniones adolecen de una visión provinciana del universo”.<sup>202</sup> Con lo cual parece dar a entender que el escritor andaluz trató el problema español como un asunto interno de la historia de España, sin elevarse a un plano universal que sería el punto de vista de la ciencia.

Unamuno, que era la figura más grande de su generación –la Generación del 98– en un principio defendió la europeización de su país, para después reaccionar contra sus ideas de inicio y defender una España hermética, que volviera su mirada a África y no a Europa. Conociendo las posturas diametralmente opuestas del Unamuno maduro, nos cuesta trabajo entender que en 1895 escribiera lo siguiente al final de *En torno al casticismo*:

Fue grande el alma castellana cuando se abrió a los cuatro vientos y se derramo por el mundo; luego cerró sus valvas y aun no hemos despertado [...] su ruina empezó el día en que gritando: “mi yo, que me arrancan mi yo”, se quiso encerrar en sí.

¿Está todo moribundo? No, el porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intrahistoria, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo [...] España está por descubrir, y sólo la descubrirán españoles europeizados [...] abrir de par en par las ventanas del campo europeo para que se oree la patria. Tenemos que europeizarnos [...].<sup>203</sup>

Es difícil comprender el cambio tan abrupto del profesor vasco. Según Marías, Unamuno abandono la posición europeísta debido a que había hecho demasiados

---

vocación pp.61-63 y pp.128-133; y Fernando Salmerón .*Las mocedades De Ortega y Gasset* .Cap. II “El problema de España”.

<sup>202</sup>J. Ortega y Gasset,*Persona, obras, cosas*, p. 67.

<sup>203</sup>Miguel de Unamuno,*En torno al casticismo*,México, Porrúa, 1983, p.246.

partidarios y decidió ir contra la corriente.<sup>204</sup> Pero nos parece más plausible pensar que esta ruptura de Unamuno se debió cuando éste pensador comenzó a tener sospechas sobre la racionalidad científica de la modernidad europea. Sospechas que más tarde también el mismo Ortega las encontraría una vez superada su etapa neokantiana, tal como lo vimos en el primer capítulo cuando revisamos la relación entre la razón y la vida tratados en el *Tema de nuestro tiempo*.

Ortega seguramente se siente más a gusto y cercano al Unamuno de *En torno al casticismo* que al posterior. De hecho en 1909 se produjo un distanciamiento después de haber sido amigos e intercambiado cartas durante mucho tiempo.<sup>205</sup> Incluso el autor vizcaíno despreciaría a los europeístas llamándolo papanatas en una carta que éste escribió a Azorín.<sup>206</sup> Con el paso del tiempo, Ortega y Unamuno intercambiarían cañonazos de tinta ácida el uno en contra del otro en diferentes textos durante sus vidas. Como ilustraciones tenemos los siguientes ejemplos:

Las últimas líneas *Del sentimiento trágico de la vida* parecen estar dirigidas a Ortega en línea directa:

Y vosotros ahora, bachilleres Carrascos del regeneracionismo europeizante, jóvenes que trabajáis a la europea, con método y crítica [...] científicos, haced riqueza, haced patria, haced arte, haced ciencia, haced ética, haced o más bien traducid sobre todo Kultura, que así mataréis a la vida y a la muerte. ¡Para lo que ha de durarnos todo! [...].<sup>207</sup>

Y es que Ortega en “La pedagogía social como programa político” fechado en marzo de 1910 había escrito lo siguiente:

---

<sup>204</sup> Cf. J. Marías, *op. cit.*, p. 145.

<sup>205</sup> *Idem.* También J. Arroyo Pomedá.: «Universalismo rural y modernidad. Unamuno y Ortega: ¿un encuentro (im)posible?» [en línea]. Disponible en: <<http://www.revistadefilosofia.org/32-03.pdf>>. [Localizado el 21 de Febrero de 2015.] y también es útil revisar el capítulo I de *La fenomenología de Ortega y Gasset* de Javier San Martín, en donde se analiza la relación entre ambos pensadores españoles.

<sup>206</sup> J. Marías, *op. cit.*, p. 147.

<sup>207</sup> Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, México, Espasa-Calpe, 1989, p. 241.

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.

Esta es la tradición que nos propone Europa; por eso el camino del dolor a la alegría que recorreremos será, con otro nombre, europeización. Un gran bilbaíno ha dicho que sería mejor la africanización; pero este gran bilbaíno, don Miguel de Unamuno, ignoro cómo se las arregla, que aunque se nos presenta como africanizador es, quiera o no, por el poder de su espíritu y de su densa religiosidad cultural, uno de los directores de nuestros afanes europeos.<sup>208</sup>

A pesar de conocer los reproches de Ortega sobre el nacionalismo “cerrado” de Unamuno y su defensa de una mística hispana frente al pensamiento racionalista europeo, tenían muchas cosas en común, desde que se conocieron cuando el jovencísimo Ortega fue examinado por el gran escritor bilbaíno. Las diferencias entre ambos personajes han sido exageradas y hasta desenfocadas. Si bien es cierto que Unamuno fue considerado como hispanizante y llegó a burlarse de los intentos de Ortega por europeizar España. Es también cierto, como lo señala Ferrater Mora, que: “Unamuno no era hispanista en el sentido corriente del término. Lo mismo que Ortega, sentía aversión hacia ese chato tradicionalismo español. De modo que el hispanismo y el antieuropeísmo de Unamuno eran más sutiles de lo que él se complacía en creer cuando lanzaba frases como << ¡Que inventen ellos! (los europeos)”.<sup>209</sup> Asimismo, los dos filósofos coincidían en que la regeneración de España no lograría llenando a su país con máquinas y tecnologías desarrolladas en otros países. También ambos coincidían en el papel primario que tiene la vida antes que cualquier cosa. Por ejemplo Unamuno comienza *Del sentimiento trágico de la vida* refiriéndose de manera similar a Ortega a la vida del hombre de “carne y hueso” y no a un ser humano en abstracto.<sup>210</sup> Esto nos recuerda la idea orteguiana de la vida de cada persona como la realidad radical. Podemos decir que los dos autores ibéricos están instalados en una forma española de hacer filosofía y, para afinar

---

<sup>208</sup>J. Ortega y Gasset, *Personas, ideas, cosas*, p.63.

<sup>209</sup>J. Ferrater Mora, *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, Barcelona, Seix-Barral, 1973, p. 40.

<sup>210</sup>Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p.1.

esto, tomamos lo que dice el autor norteamericano Harold Raley sobre ambos: “Ortega y Unamuno, nunca se han dejado convencer por la razón y la ciencia del mundo moderno, ni por la idea de que la vida humana debe subordinarse a un principio abstracto, bien sea científico o abstracto”.<sup>211</sup>

#### EL ATRASO DE LA NACIÓN ESPAÑOLA Y EUROPA COMO SOLUCIÓN

Ortega en sus mocedades compartió con los personajes de la Generación del 98 el aprecio por el paisaje de su tierra. “El paisaje es, pues, una vía para adentrarse no solo en lo geográfico, sino en el espíritu”, menciona Eduardo Martínez Pinzón en *Imagen del paisaje. La generación del 98 y Ortega y Gasset*.<sup>212</sup> Por su parte Pedro Laín Entralgo dice que “toda la tierra de España ha sido poéticamente transfigurada en el ensueño de la generación del 98”.<sup>213</sup> Pues bien, el joven Ortega en sus inicios literarios siguió a los escritores del 98, al poner su atención en las cosas propias de su país y escribe ensayos con motivo del paisaje natural de su España. Sin embargo, cuando Ortega regresa de su segunda estancia en Alemania en 1907 encontramos un cambio importante en su manera de ver el problema español. Comenzó en él una aceptación de las ideas previas de Costa sobre la europeización de España, como remedio de los males españoles. Termina rechazando el mito de la “nieblas germánicas” y la “claridad latina”, defendido por Menéndez Pelayo.<sup>214</sup> Incluso Ortega quiere valorar a su país en sus colores reales; en su opinión la crítica a la circunstancia de su país no es una denigración de este, sino una forma de patriotismo: “Nada nos importa hoy tanto como aguzar nuestra sensibilidad para el problema de la cultura española, es decir, sentir a España como una contradicción”.<sup>215</sup>

---

<sup>211</sup> Harold Raley, *op.cit.*, p.212.

<sup>212</sup> E. Martínez Pinzón, *op.cit.*, p.39.

<sup>213</sup> Cf. P. Laín Entralgo, *op.cit.*, cap. I.

<sup>214</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p.126.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 170.

No debemos pensar que el europeísmo de Ortega lo hace ser un español de segunda. “Ser español es también ser europeo”, nos dice Raley.<sup>216</sup> Europa es la circunstancia mayor en la que se encuentra España. Al negar o desconocer a Europa, como en ocasiones lo propuso Unamuno, es ser un español incompleto. Ortega piensa que los españoles necesitan de todos sus horizontes y lo mismo piensa sobre el resto de los europeos, que al negar a España se niegan a sí mismos:

La sórdida realidad ibérica se ensanchará hasta el infinito; nuestras realidades sin valor cobrarán un sentido denso en símbolos humanos... Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra. España es una posibilidad europea. Sólo mirada desde Europa es posible España.<sup>217</sup>

Por otra parte, nuestro autor no está convencido de que sea forzoso tener que escoger entre sólo lo español o sólo lo europeo. Su posición se encuentra entre el rechazo de Europa de Unamuno y la europeización a cualquier precio propuesta por Costa. Cada pueblo es un estilo de vida,<sup>218</sup> escribe nuestro autor en las *Meditaciones del Quijote*; incluso cuando Ortega rechazó la contraposición entre la cultura latina y la germánica de Menéndez Pelayo propone la integración de ambas dimensiones en una “cultura europea integral”.<sup>219</sup>

Seguramente la estancia en Alemania provocó un cambio de perspectivas en relación con la manera de abordar los problemas de su propio país. El contacto con el país germano, un país muy distinto a su España natal, le mostró la posibilidad de encontrar nuevas formas de vivir muy diferentes a las de su nación. Se me ocurre pensar que cuando Ortega sale de su país natal descubre que España comienza en los Pirineos, invirtiendo la clásica frase.<sup>220</sup> En “Teoría del clasicismo” declara esta

---

<sup>216</sup> Harold Raley, *op.cit.*, p. 201.

<sup>217</sup> J. Ortega y Gasset, “Unamuno y Europa, fábula”, en *Obras Completas*, p. 138.

<sup>218</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p.171.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p.127.

<sup>220</sup> Los viajes sin duda instruyen: “Un viaje a países extraños, y cuanto más extraños mejor, es un artificio espiritual por el cual se hace posible un renacimiento de nuestra personalidad; por tanto, una

transformación de su pensamiento: “Yo he sido casticista, y hasta he dado a luz cierta confesión de celtiberismo a redropelo”.<sup>221</sup> En este ensayo Ortega considera que las cosas deben cambiar en contra de la corriente afirmadora de la casta y que la manera de enriquecer la conciencia nacional es oponiéndose a ésta. También trata en este ensayo las dos actitudes que podemos adoptar frente al pasado, una actitud pasiva, que considera lo realizado como perfecto y se reduce a contemplarlo y continuarlo ciegamente, al cual lo nombra como clasicismo romántico; la otra actitud es un clasicismo activo que lejos de afirmar algo histórico como definitivo sirve tan solo como sugestión para una mejora indefinida del ser humano.

Más adelante en “Pidiendo una biblioteca” se ocupa otra vez de analizar el sitio de España dentro de Europa. Piensa que el fervor de los españoles hacia lo castizo, hacia lo nativo, debe tornarse en piedad y tomar la forma de pudor. En seguida escribe en contra de quienes creen que el problema español necesita de soluciones espontáneas y de los que encuentran las causas de la situación de España en simples motivos políticos y económicos. Ortega encuentra que la situación de “decadencia histórica” consiste en que la total actividad de la nación se ha desviado de la línea clásica de la cultura –recordemos que se encuentra en su etapa culturalista neokantiana–. España no se ha iniciado correctamente en la cultura moderna, su actividad se ha salido de la trayectoria europea. Para esto Ortega insiste en que su país se labre una “nueva conciencia contemporánea” y para esto anima a los españoles a educarse reflexionado sobre Europa, sobre el carácter europeo.<sup>222</sup> Entonces si conviene una actitud nacionalista, ésta no puede consistir en cultivar lo castizo sino apropiarse de lo europeo, la ciencia europea. España debe nivelarse al resto de Europa produciendo ciencia.<sup>223</sup>

---

nueva niñez, una nueva juventud, una renovada madurez, una nueva vida con su ciclo completo.”  
“Viaje de España.” (*Persona, obras, cosas*, p.66).

<sup>221</sup>O.C .I. pp. 68-69.

<sup>222</sup>O.C. I. pp. 81-84.

<sup>223</sup>En realidad puede parecer exagerado afirmar que durante la vida juvenil de Ortega no existieran grandes científicos españoles aislados; en nuestra opinión Ortega se refería más bien a una continuidad y generalización de la ciencia en su país para nivelarse al resto de las naciones occidentales.

Volvemos a encontrar algo sobre el problema de la inserción de España en la cultura moderna en “La estética del Enano Gregorio el Botero”.<sup>224</sup> Ortega se ocupa del pintor Zuloaga, el pintor que llevó a su pintura los temas españoles. Aquí describe al pueblo español como un pueblo que se ha resistido a la cultura de la Era Moderna y a sus transformaciones en lo social, lo moral y en lo intelectual. Este hecho lo describe de la siguiente manera:

Pero la cultura moderna es genuinamente la cultura europea, y España la única raza europea que ha resistido a Europa. Este es su gesto, su genialidad, su condición, su sino. ¡Un ansia indomable de permanecer, de no cambiar, de perpetuarse en idéntica substancia! Durante siglos sólo nuestro pueblo no ha querido ser otro de lo que es; no ha deseado ser como otro.<sup>225</sup>

Hemos mencionado que el filósofo madrileño se alineaba entre los partidarios de la europeización, término que difundió Joaquín Costa. Pues bien, a Ortega esta idea europeizadora le parece la más fecunda para analizar el problema español. Sin embargo, Ortega precisa que cuando otros escritores hablaron sobre la europeización, no definieron en su opinión lo que es Europa. Es necesario definir a Europa no solo para ser precisos, sino porque solo así se puede saber la diferencia entre Europa y España. La definición que propone Ortega sobre su Continente se parece a una fórmula matemática: “Europa = ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta”.<sup>226</sup> Por eso en un proyecto de europeización de España la ciencia se debería de considerar como el principal trabajo para nivelar a España respecto de Europa.<sup>227</sup>

---

<sup>224</sup>J. Ortega y Gasset, *Persona, obras, cosas*, p. 76.

<sup>225</sup>*Ibid.*, p. 78.

<sup>226</sup>O.C.I. “Asamblea española para el progreso de las ciencias”. I, 99-100.

<sup>227</sup>En esta etapa neokantiana Ortega se muestra etnocéntrico. En su etapa de madurez seguirá pensando que la ciencia es lo que distingue a los pueblos europeos del resto de otros pueblos, pero rechazará la beatería científica, característica de su primer período. Aunque en ningún momento rechazó a la razón, sino al abuso de esta, tal como lo vimos en el primer capítulo. También el perspectivismo le abrirá los ojos a otras culturas. Si en 1909 había mencionado que había “unas razas se muestran totalmente ineptas para las faenas de la cultura” cfr. O.C. I. p. 495 *Mocedades y cfr.* Fernando Salmerón. *Las mocedades de Ortega y Gasset*. p.221. En cambio en el apéndice sobre Einstein en el *Tema de nuestro Tiempo* escribe lo siguiente:

La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta idea a lo moral y a lo estético, y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida. [...] Lo propio acontece con los pueblos. En lugar de tener por bárbaras las culturas no europeas, empezaremos a respetarlas como

Europeización no quiere decir extranjerización, sino una elevación en todos los aspectos de la vida española. Europa no es solo un punto geográfico sino un punto de vista sobre la realidad. Lo que intentó Ortega fue modernizar a España, ponerla a la altura de los tiempos, pero sin que pierda su esencia y características propias que la hagan servir de modelo para el resto de Europa. Igualmente, europeizar a España equivale a ver a la nación ibérica con ojos europeos. Vistos desde Europa los temas españoles se abrirán nuevas soluciones y cobrará sentido el lugar de España en el conjunto de las naciones europeas: “Cuando postulamos la europeización de España no queremos otra cosa que la obtención de una nueva forma de cultura distinta de la francesa, la alemana [...] Queremos la interpretación española del mundo”.<sup>228</sup>

A final de cuentas lo que nos encontramos en el pensamiento de Ortega sobre la relación entre su país y Europa es un hispanismo abierto y no un rechazo arbitrario por lo español mezclado con una fascinación ciega por todo lo europeo. Para él hay que conocer a Europa para poder juzgar a España y que la perspectiva española constituya un mensaje para Europa que enriquezca a su continente y al mundo. Entonces para poder ser completamente español y convertirse en españoles al servicio de Europa es necesario convertirse en ciudadanos de Europa.

---

estilos de enfrentamiento con los cosmos equivalentes al nuestro. Hay una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental. p.70.  
Creemos que difícilmente en nuestro tiempo Ortega siguiera pensando lo mismo en lo referente a su etnocentrismo de juventud, no solo por ser políticamente incorrecto; también vivimos en un mundo muy diferente.  
<sup>228</sup>O. C. I, “Unamuno y Europa, fábula”, p. 138.

## EL PROBLEMA DE LA FALTA DE MINORÍAS SELECTAS EN ESPAÑA

La raíz de los problemas de adaptación de España a Europa, Ortega los encuentra bajo su propia perspectiva en la falta de minorías capaces de dirigir a la nación ibérica, según apunta en *España invertebrada*. La ausencia de estas minorías selectas explica la razón por la cual España no ha sido nunca una nación nivelada al resto de los países modernos de Europa. Los principios de la Modernidad como lo son el racionalismo, la democracia, la industrialización fueron creadas por minorías intelectuales, científicas y políticas. De esta manera el remedio orteguiano para los males españoles, es la formación de minorías capaces de dirigir el destino de su nación. Y a su vez, la creación de estas minorías es un problema de educación.

Era necesario crear minorías conscientes de la importancia de la ciencia y la disciplina intelectual. Como hemos mencionado un poco más arriba, en esto consiste la europeización de España para Ortega: no en la simple importación de artefactos y cosas, sino más bien la adaptación de la disciplina científica a su país. De ahí que un verdadero nacionalismo español consiste en nacionalizar lo europeo. Harold Raley acota que un auténtico nacionalismo español “no se apoya en la importación o el rechazo de los productos de la ciencia y la cultura en otros países, sino en el cultivo de las posibilidades científicas y culturales auténticamente españolas”.<sup>229</sup> De este modo llegamos al problema típicamente orteguiano de diferenciar dentro de una sociedad a las masas de las minorías.

El tema de masas y minorías es otra de las dualidades utilizadas por el filósofo madrileño a lo largo de su obra –como razón y vida; superficie y profundidad; cultura latina y germánica, etc.– Sin ningún género de dudas el aristocratismo de Ortega es uno de sus conceptos más polémicos, aunque, en realidad pensamos que puede ser un tema en ocasiones mal entendido.<sup>230</sup>

---

<sup>229</sup> H. Raley, *op.cit.*, p. 216.

<sup>230</sup> Jordy Gracia nos cuenta que el padre de nuestro autor, José Ortega Munilla, había nacido en la pobreza y no mostró durante toda su vida ningún indicio de aristocratismo social. Su piedad caritativa

Sin embargo, el concepto de aristocracia en Ortega por criticable que pueda parecer, no se refiere a un “aristocratismo burgués”. De raíz nietzscheana, el concepto de aristocracia no tiene el sentido de alguna clase social, sino que se relaciona con la calidad personal de individuos que se exigen más a sí mismos. De igual manera el término “masa” no tiene que reducirse a una clase social; en cualquier clase social hay personas aristócratas y “hombres-masa”. En síntesis, la palabra “aristocracia” en Ortega no es un término clasista.

¿Cómo caracteriza Ortega al “hombre-masa”? Mencionaremos algunos puntos descritos por él en *La rebelión de las masas*: es un hombre que no se plantea exigencias a sí mismo y no tiene un proyecto personal de vida; también un “hombre-masa” no conoce límites en la libre expansión de sus deseos y no muestra gratitud por las minorías conscientes que han inventado sus comodidades, además resalta en estos seres una cómoda inercia mental que no se cuestiona nada. En conjunto, estos hombres-masa, hechos de prisa, solo tienen apetitos y creen que solo tiene derechos y no cree en sus obligaciones. Por todas estas razones, los “hombres-masa” no construyen nada, aunque sus posibilidades, sean enormes.

Según la visión aristocrática sobre la sociedad y la historia del filósofo del Escorial la situación de debilidad en la que se encontraba su país la atribuía a la falta de minorías vigorosas. Pero, ¿cómo se había llegado a esta situación?. No de golpe: poco a poco y desde tiempos ancestrales. A juicio de Ortega las dificultades de la España de su época se descubren en su estructura social primitiva. Para él los visigodos que habían sustituido al Imperio Romano en España no tenían el

---

parece, a veces “la contracara de la superioridad constitucional, congénita, de su hijo José, incluido el socialista de la juventud”. Asimismo Manuel Azaña, otro miembro destacadísimo de la *Generación del 14* tituló a su tesis de Doctorado como *La responsabilidad de las muchedumbres* (Vid. Jordy Gracia, *Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus, p.16). Aunque Ortega no lo describió de la siguiente manera, podríamos aceptar la siguiente explicación que pensamos nos ayudaría a aclarar la dualidad aristocracia–masas: las personas aristocráticas no son la que utilizan a otros seres humanos que denominamos como “masas” con el fin de explotarlos; por el contrario, la aristocracia es la sección de la población que utiliza de manera más exigente esa parte del organismo humano llamada “masa encefálica”. Por lo tanto la aristocracia de una sociedad es la que sabe utilizar a las masas....encefálicas.

mismo vigor debido a su larga exposición con los mismos romanos, a diferencia de los otros godos que habían conquistado a Francia o Inglaterra por ejemplo; de esta manera cuando los musulmanes barrieron con facilidad a los godos españolizados se impidió la formación de una minoría poderosa que rigiera la vida nacional y España se desarrolló de acuerdo con un esquema popular más que aristocrático.<sup>231</sup>

Con este diagnóstico que desarrolló en *España invertebrada* parecería que no se pudiera explicar la grandeza del Imperio español y el Siglo de Oro español. Sin embargo, según Ortega los mismos factores que explican la debilidad de la España de su tiempo fueron responsables de su anterior grandeza: su temprana formación como una de las primeras naciones europeas (si exceptuamos a la más o menos remota y aislada Inglaterra). La temprana unificación de la nación española fue posible porque no existía una minoría fuerte, una aristocracia capaz de oponerse a los primeros esfuerzos de los reyes para unificar los diferentes reinos dispersos. Así, España fue la primera nación capaz de una empresa unificada. De este modo, esta unificación prematura impidió la formación de minorías que forjaran sólidas instituciones. Lo que importó es que la unificación, por muy débil que fuera, era única en Europa e infinitamente más eficaz que el feudalismo que aun prevalecía en Francia, Alemania y el resto de Europa.<sup>232</sup>

---

<sup>231</sup> Vid. *España invertebrada*, cap. 6: "La ausencia de los mejores", pp.109-122. Nos parece bastante acertada la crítica que hace Harold Raley con respecto al tema de la influencia visigoda en España y la poca penetración de Ortega con respecto a la influencia árabe en España:

La hipótesis de Ortega sobre la historia primitiva de Europa tiene mucho de penetración y verdad, se nota también que ocultan algunas omisiones obvias. En España apenas se menciona la cultura islámica. Si los germanos pudieron formar una minoría elitista, ¿no pudieron también hacerlo los musulmanes? En posesión de una cultura superior y, al menos al principio, de una mejor organización política, ¿no es verosímil que ejercieran en España tanta influencia como los relajados godos? También parece que relega al cristianismo a un papel apenas compatible con la realidad, especialmente durante la Alta Edad Media de los siglos XII y XIII.

Resulta algo difícil concebir que la sociedad europea dependiera esencialmente del vigor relativo de los invasores germánicos. Es extraño, por ejemplo, que el elemento que el propio Ortega admite como fuerza principal en la historia española, el pueblo, sea olvidado, o casi olvidado en un estudio sobre el origen de la nación (Raley, *op.cit.*, p.94).

<sup>232</sup> *Idem.*

Pues bien, hemos visto que el problema de España y su inserción en Europa, es un tema central obsesivo a lo largo de toda la obra de Ortega. A esa preocupación intelectual la podemos caracterizar como una filosofía mundana, preocupada no por cuestiones abstractas, sino por los aspectos humanos que se viven en nuestra circunstancia cotidiana. La tarea de Ortega con respecto a su propio país consistió en descifrar el sitio de la nación española dentro de Europa, es decir, de lo humano. De acuerdo con esto último, proclamando un nacionalismo abierto, nos encontramos con los temas de la igualdad del género humano y el encuentro con los otros.

Para nosotros lo humano corre peligro de limitarse en los confines de lo español, y lo español, a su vez, se expone a perder todo su sentido si no lo consideramos como un gesto peculiar de lo humano. El yo no adquiere su perfil genuino sin un tú que lo limite y un nosotros que le sirva de fondo. En las pupilas de los otros hallamos el logaritmo de nuestras virtudes y nuestros vicios. Tropezando con el prójimo aprendemos nuestro puesto en el mundo.<sup>233</sup>

Después de haber revisado como la realidad española se había convertido en un problema para Ortega, “en un pozo lleno de errores y de dolores”<sup>234</sup> y como nuestro autor se sintió llamado a buscar alguna solución para una futura España abierta al resto de Europa para salvarse a sí misma, era necesario revisar la idea tradicional de patriotismo. Según esto, Ortega encontraría dos maneras de patriotismo: uno estacionado en el pasado y otros con la mira puesta en el futuro. Para el primero no queda más que asentarse cómodamente y ponerse a gozar todo el conjunto de los logros del país en que nacemos, las glorias pasadas; éste es un patriotismo inactivo. El problema con este tipo de patriotismo es que “por muy cumplida que sea la vida de un pueblo, tiene que mejorar”.

En cambio, el pensador madrileño, encuentra otra noción de patria, que contrariando a la definición etimológica de la palabra “patria”, como la tierra de los padres, echa sus raíces en el futuro:

---

<sup>233</sup> J. Ortega y Gasset, *Persona, obras, cosas*. p.67.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 51.

No la tierra de los padres, decía Nietzsche, sino la tierra de los hijos. Patria no es el pasado y el presente, no es nada que una mano providencial nos alargue para que gocemos de ello: es, por el contrario, algo que todavía no existe, más aún, que no podrá existir como no pugnemos enérgicamente para realizarlo nosotros mismos. Patria en este sentido es precisamente el conjunto de virtudes que faltó y falta a nuestra patria histórica, lo que no hemos sido y tenemos que ser so pena de sentirnos borrados del mapa.<sup>235</sup>

De esta manera, encontramos una noción de patriotismo orteguiano que es pura acción con el afán de realizar una mejor patria. La patria es una tarea por cumplir, un problema a resolver. De aquí que el patriotismo futurista se vea en la necesidad de combatir al patriotismo inactivo y contemplativo. Si queremos lograr un patriotismo equilibrado es necesario sopesar los logros históricos de las naciones y despertar un sentido crítico por los defectos de éstas. Un auténtico patriotismo “es crítica de la tierra de los padres y construcción de la tierra de los hijos”.<sup>236</sup> Lo demás es solo patriotismo barato.

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p.52.

<sup>236</sup> *Idem.*

## CAPÍTULO IV: LA CUESTIÓN NACIONAL

CONSIDERACIONES EN TORNO AL NACIONALISMO DE ORTEGA Y GASSET.

A pesar de la importancia que tiene la idea de “nación” en la obra de Ortega, no es posible identificar un texto íntegro de alguna extensión, que se dedique a estudiar monográficamente esta cuestión. Encontramos, sin embargo, al menos tres obras que merecen una especial atención con relación a este tema: *España invertebrada* publicada en 1922, *La rebelión de las masas* de 1930 y *De Europa Meditatio (Meditación de Europa)* de 1944.

Podríamos decir que este tema se convirtió en una obsesión que se reiteró a lo largo de su vida y obra. A su vez, esta obsesión se nutrió de las preocupaciones de su circunstancia española –en un primer momento– y de su circunstancia mayor europea; por otra parte Ortega afinaría sus ideas sobre la nación a partir de otros pensadores anteriores, de los que destaca el pensador francés Ernest Renan.

Es de gran utilidad comenzar a adentrarnos a la ideas sobre la realidad nacional de Ortega al estilo Jericó. En un primer momento analizaremos la necesidad humana de vivir en sociedad con los males y beneficios que esto representa, después veremos la importancia de la concepción orteguiana sobre el Estado, la historicidad del nacionalismo, sus críticas al mismo, para finalmente detenernos en su sueño de una Europa unida, que con el tiempo se convirtió en una hermosa realidad. El estudio de todos elementos nos ayuda a envolver el tema nacional con el propósito de profundizar en este.

Al tratar de adentrarnos en el estudio de las obras referidas en su relación con el problema del nacionalismo podemos llegar a unas conclusiones interesantes: la primera de ellas tiene que ver con la vida humana; recordemos que el punto de partida de cualquier realidad es la vida, según la filosofía orteguiana. Por lo tanto el nacionalismo tiene como punto de arranque la vida del ser humano. En cualquier caso al afirmar la primacía de la vida humana, no estamos afirmando que es la única

realidad. La vida humana es la realidad radical en el sentido de que en ella tienen referirse todas las demás realidades. Teniendo en cuenta esto y bajo el punto de vista raciovitalista de Ortega –que analizamos en el primer capítulo– la nación está al servicio de la vida del hombre y no al revés. En suma: Ortega reflexiona sobre la nación y el nacionalismo a partir de su teoría de la vida; la nación es el ámbito en el que se realiza, se construye la vida, y, dependiendo de la situación de la primera será la calidad de la segunda. Otro dato importante es que la nación no aparece como un término estático y definitivo, sino todo lo contrario, más bien aparece como un concepto dinámico, temporal y complejo, ya que se trata de un concepto que se ha ido transformando al ritmo marcado por los problemas vitales de la historia del hombre. Por último, nos encontramos ante una situación compleja que impide una fácil interpretación de su concepto de nación porque Ortega utilizó en algunas ocasiones una visión objetivista (*Rectificación de la República*, de 1931), en otras, en cambio lo hará desde un punto de vista subjetivo o voluntarista (*España invertebrada o La rebelión de las masas*) e incluso en su madurez apelará a un concepto de nación en el cual mezclará al subjetivismo con el objetivismo (*De Europa Meditatio Quaedam*, de 1949)

#### EL HOMBRE Y LA SOCIEDAD

Como ya lo estudiamos anteriormente, nuestro pensador tratando de superar el realismo y el idealismo habla de la “coexistencia” entre las “cosas” y el “sujeto”. Según Ortega un sujeto sin objeto carece de significado. De igual modo toda vida humana se inserta en una circunstancia determinada en la cual no solo coexistimos con “cosas”, sino también con otros seres parecidos a nosotros. El ser humano no es un ser aislado, no puede vivir en absoluta soledad, sino que coexiste y convive con una amplia variedad de otros seres que forman su circunstancia, su mundo. “El individuo aislado no puede ser hombre: el individuo humano, separado de la sociedad –ha dicho Natorp– no existe, es una abstracción,” refiere el joven Ortega neokantiano en *La pedagogía social como programa político* de 1910.<sup>237</sup> Nadie

---

<sup>237</sup>J. Ortega y Gasset, *Persona, obras, cosas*, p.57.

puede vivir como un Robinson Crusoe en una isla desierta, sino en comunión con otros seres semejantes a nosotros a los cuales también los podemos denominar como otros mundos, ya que en realidad podemos definir al mundo que forma nuestro contorno como un conjunto de seres: “cada cabeza es un mundo” dice el dicho. No somos solo nosotros, sino que cada uno de nosotros es “yo y mis circunstancias”. Vivir es encontrarse en un mundo de cosas y de personas que “nos sirven, nos interesan, nos estorban, nos ayudan; es, en fin, tratar con un contorno, vivir con otras vidas, convivencia.”<sup>238</sup>

No es posible entender lo que piensa Ortega acerca de lo que es una nación si no indagamos previamente el concepto que tiene él acerca de la sociedad. La nación representa la versión más perfecta – al menos hasta ahora– de lo que es una sociedad. Y, ¿qué es una sociedad para nuestro autor? Según él: una sociedad es la convivencia de hombres bajo la presión de un sistema general de usos.

Todo esto nos lleva a plantear el problema de la vida colectiva del ser humano. Si bien es cierto que entre las circunstancias que envuelven al ser humano encontramos a la naturaleza que influye y modifica nuestra vida; hay otra parte del mundo circundante que tiene una mayor influencia en la vida humana: la sociedad. Esta sociedad Ortega la describe como la convivencia de individuos u hombres bajo la presión de un sistema general de usos; esta definición la repite en varias obras como en *El hombre y la gente*, hasta en *De Europa Meditatio Quaedam*. Ahora bien, ¿qué son los usos? Los usos son algo como las costumbres, y estas, a su vez, son un cierto modo de comportarse, un tipo de acción acostumbrada, esto es, un hábito. El uso sería, pues, un hábito social. El hábito es aquella conducta que, por ser ejecutada con frecuencia se automatiza en el individuo y se produce o funciona mecánicamente. Cuando esa conducta no es sólo frecuente en un individuo, sino que son frecuentes los individuos que la frecuentan, tendríamos un uso acostumbrado. Ahora bien Ortega, caracteriza a los “usos” por su vigencia, en

---

<sup>238</sup>Por lo visto la influencia de Heidegger, amplificó la definición de circunstancia que tenía en *Meditaciones* en donde entendía la circunstancia como la vida espontánea, para pasar a definir a las circunstancias como nuestras posibilidades. En realidad Ortega estaría en una etapa existencialista (Cf. C. Morón Arroyo. *op.cit.*, cap. IV).

cambio la costumbre es más bien una reiteración de conductas, de este modo encontramos una marcada diferencia entre las costumbre y los usos: “Es que la costumbre consiste en la repetición de actos, que puede romperse en cada instante; mientras que el uso, impuesto por la violencia o amenaza de violencia, no tolera excepciones ni fallos. Entonces los usos son formas del comportamiento humano que los individuo adoptamos, sin remedio, porque nos son impuestos por los demás, “por la gente”, por una sociedad que forma nuestro entorno.”<sup>239</sup>

Nuestro autor en su ensayo más sociológico *El hombre y la gente* encuentra que la vida del hombre en sociedad se divide en dos tendencias en conflicto constante, por una parte la tendencia a la asociación y por otra el punto contrario que consiste en la disociación, con lo cual el filósofo español se encuentra alineado con el filósofo de Königsberg que describe en su breve artículo “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”(1784) a este antagonismo de la condición humana como la “insociable sociabilidad” de los hombres que se inclinan a formar sociedades que, sin embargo, vaunida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla.<sup>240</sup>Sobre el punto de la insociabilidad humana los libros de historia del pasado, los periódicos del presente, están repletos a rebosar de datos en los cuales se detallan los conflictos generados por el árbol torcido de la especie humana.

Aun cuando reconozcamos la doble faz que presenta la humanidad, Ortega nos previene del triunfo de la parte antisocial del género humano. En todo caso la ética es el dique a utilizar para detener la marea de los individuos o grupos perjudiciales capaces de destruir a la civilización. A este tipo de forma contradictoria de vida humana, Ortega los llamaría como los “señoritos satisfechos”. Dicho tipo de personajes antisociales que no reconocen ningún límite moral y que han “venido a

---

<sup>239</sup>J. Ortega y Gasset,*El hombre y la gente*, p. 203.

<sup>240</sup>Cf. Emmanuel Kant,*Filosofía de la historia*, México, FCE, 1992, pp.35-69. Es útil leer lo siguiente en la página 46 del mismo libro kantiano. “El hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad; porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera , naturalmente ,encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestárselas a los demás.

la vida para hacer lo que les dé la gana”, siempre han existido. No obstante, durante la vida de nuestro autor a inicios del siglo XX y ante la preocupación del surgimiento y crecimiento de grupos antidemocráticos, Ortega activó las alarmas advirtiendo del peligro “de relativa muerte”.<sup>241</sup>

Aparte de que estos “señoritos satisfechos” no valoran a los miembros de la comunidad que se esforzaron por crear sus comodidades, lo peor de todo es que sus actos los hacen con la indiferencia moral de aquel que se siente como en familia, a causa de que en el ámbito familiar, todo, “hasta los mayores delitos pueden quedar a la postre impunes”. Del mismo modo, estos “señoritos”, creen poder comportarse fuera de su casa como en casa, porque “creen que nada es fatal, irremediable.”<sup>242</sup>

Otra consideración que aparece de manera problemática en la vida en comunidad es la polaridad entre nuestra propia vida y la sociedad, encontramos un dilema entre el poder de la colectividad y el proyecto de vida individual. Me explico, en nuestra vida cotidiana somos testigos de las varias ocasiones en las cuales entramos en conflicto entre nuestros intereses y los intereses de la sociedad. El hecho mismo de entrar en conflicto supone estar en sociedad. ¿Cuántas veces tenemos que actuar siguiendo ciegamente lo que es considerado como lo “correcto” porque es lo que pide la gente, es decir por nadie?<sup>243</sup> Igualmente surge otro cuestionamiento: ¿cuántos usos se han petrificado con el paso del tiempo, haciendo de la sociedad un espacio que impide la originalidad?

Cuando la sociedad lleva a la petrificación de la creatividad y espontaneidad individual, el ser humano comienza a actuar utilizando sólo el pronombre impersonal se, lo cual significa que al ser humano no se le puede atribuir la realización de acciones intencionales: “se dice”, “se hace”, “se oye decir”, “se observa”, en vez de poder afirmar: “yo digo”, “yo hago”, “escucho”, “observo”. Por lo tanto hay que tener

---

<sup>241</sup>J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, México, Porrúa, 1985, p.142.

<sup>242</sup>*Idem.*

<sup>243</sup>Cuando mencionamos a la “gente” de manera global, Ortega se refiere a un “sujeto inaprensible, indeterminado e irresponsable, que es la gente” (Cf. *El hombre y la gente*, p.174).

mucho cuidado en no confundir lo que pertenece a cada uno de nosotros y lo que nos llega acriticamente de la sociedad.

Por contraste a este tipo de ciudadano incivilizado o las acciones dictadas de manera heterónoma por la sociedad, encontramos que el afán de convivencia es el que al final de cuentas se impone (por la buena o por la mala). *Vida es convivencia*. Nuestra vida en su modo radical es soledad; dentro de esta vida aparece el otros, como alguien con quien podemos contar, en esta unidad del yo con el otro se forma el “nosotros”.

La vida no es existir solamente con nuestra mente o nuestras ideas en un mundo vacío. Vivir significa tener que salir fuera de nosotros y encontrarnos con una circunstancia que se compone de cosas, de plantas, de animales, de otros hombres, lo cual también lo comparten también los animales. En contraposición con el mundo animal, el ser humano nace y crece en una familia y en una circunstancia histórica como lo son las naciones, lo cual nos diferencia de los animales.

Gracias a la necesidad humana de vivir en grupos con los cuales contamos –y a veces nos enemistamos- puede haber sociedad. Y sin sociedad no puede haber progreso e historia. Esta última afirmación nos lleva a la siguiente interrogante: ¿qué pasaría si no hubiera sociedad? Esto lo responderemos siguiendo las siguientes palabras de Harold Raley:

Sin sociedad que nos transmita la herencia del pasado tendríamos que empezar la vida, cada uno, al nivel más primitivo. Sin siglos de experiencia y saber en qué apoyarnos, incapaces de contar con nada salvo con nuestras propias y limitadas capacidades, cada uno de nosotros sería un Adán bíblico. Por lo tanto la sociedad es un escenario vital donde iniciamos nuestra vida y a la altura a la que podemos llegar individualmente depende en gran parte del nivel social en el que empezamos colectivamente.<sup>244</sup>

---

<sup>244</sup> H. Raley, *op. cit.*, p.60.

Hechas las sumas y las restas en torno a la vida en sociedad del hombre nos damos cuenta que sobran las buenas razones para apoyar la convivencia civilizada entre las persona en una sociedad. “Lo social es la combinación de los esfuerzos individuales para realizar una obra común”. Si el ser humano fuera capaz de obtener todas sus necesidades básicas sin la ayuda de los demás, la sociedad no existiría.<sup>245</sup> A su vez, el individuo no se aniquila en una sociedad sana sino que gana en ella su individualidad. En suma: aunque la sociedad es algo benéfico y a veces algo nocivo, la vida en sociedad humaniza al hombre.

Una vez aceptado el carácter social del hombre analizaremos los distintos tipos de vida en comunidad que se han sucedido a través del tiempo. Siguiendo la visión histórica de nuestro pensador, la sociedad, al igual que los individuos, no tiene una naturaleza fija, sino solamente histórica. En este caso encontramos que la sociedad, al igual que en todo lo humano, puede moverse hacia el progreso o la regresión. El individuo concreto de cada sociedad por medio de su libertad puede modificar –o intentar modificar- algunos usos sociales de los cuales no se siente plenamente identificado. “La sociedad es, impermeable a la razón pura y abstracta. Su ser solamente podrá ser comprendido por medio de una razón vital, narrativa e histórica” de acuerdo al estudio de Ortega de Ferrater Mora.<sup>246</sup>

Antes de repasar las diferentes maneras de organización del ser humano a través de la historia, es importante aclarar que desde el punto de vista orteguiano no debemos confundir la “convivencia” o la “coexistencia” con la sociedad. Esta no es una simple asociación. En rigor, el convivir no basta para construir una sociedad. Las personas podemos convivir sin necesariamente crear normas sociales, tal como sucede en las relaciones cercanas interpersonales. Como ejemplo de ello vemos que en las relaciones familiares, en la amistad o en el amor, se establecen relaciones con pocos individuos, más no con toda una sociedad completa.<sup>247</sup>

---

<sup>245</sup>J. Ortega y Gasset, *Persona, obras, cosas*, p.59.

<sup>246</sup>J. Ferrater Mora, *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, p.111.

<sup>247</sup>En *La Rebelión de las masas*, nos aclara lo siguiente: “Uno de los más graves errores del pensamiento “moderno”, cuyas salpicaduras aun padecemos ha sido confundir la sociedad con la

## EL ESTADO

Así como no podemos encontrar una teoría integral de la nación desarrollada en algún texto monográfico, tampoco podemos afirmar la existencia de una teoría de nuestro pensador sobre el Estado.<sup>248</sup> A esto hay que añadir el problema causado por el mismo Ortega al identificar en algunas ocasiones a la nación con el Estado.<sup>249</sup>

Por otra parte, y en otro orden de ideas, Ortega propuso durante sus diferentes etapas algunas propuestas sobre la génesis del Estado. Por ejemplo, en los años veintes del siglo pasado –cuando se encontraba en su etapa vitalista- postuló la teoría de que en el origen del Estado se encontraba la inquietud deportiva, y que esta es la fuerza que dio origen a la civilización. Obviamente sus ideas sobre este supuesto origen “jovial” del Estado aparecidas en el artículo *El origen deportivo del Estado* no pueden ser tomadas realmente como una explicación científica sobre el asunto; en realidad, su propuesta se acerca más al mito.<sup>250</sup>

---

asociación, que es aproximadamente lo contrario de aquella. Una sociedad no se constituye por acuerdo de las voluntades. Al revés, todo acuerdo de voluntades presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven, y el acuerdo no puede consistir sino en precisar una u otra forma de esa convivencia, de esa sociedad preexistente” (p.80).

<sup>248</sup>“Se han barajado diversas hipótesis sobre los motivos de la dispersión de Ortega en relación con su equívoca concepción del Derecho y el Estado, hecho que le imposibilitaría elaborar con coherencia un esquema teórico de ambas categorías que pudiera asentarse sobre unas mismas bases. Al hilo de estas reflexiones, ha habido quien, como Gregorio Robles, ha apuntado a dos posibles razones que explicarían esta equivocidad: una de carácter *subjetivo* aunque Ortega conocía las principales obras jurídicas de su época, carecía de una sólida formación jurídica, por lo que su visión del Derecho y el Estado no coincidiría con la de un verdadero jurista y sí se correspondería más con la lectura que de los mismos podría hacer un filósofo”, aclara Fernando H. Llano Alonso en *El Estado en Ortega y Gasset*, p.83. Parece indudable que en las conferencias que formaron el texto *El hombre y la gente* tenía previsto hacer un estudio a profundidad sobre el Estado, el Derecho, la Nación y otros temas, tal como se observa en un índice que aparece en el libro, pero, lamentablemente no fueron terminados. Por ejemplo: VII. El Estado: Poder público.- Genealogía del Estado.- La Política. VIII. El Derecho: Derecho consuetudinario y Ley.- Algo sobre el Derecho Romano.- Derecho, jurisprudencia y “Filosofía del Derecho”.- Derecho y Moral.- Las dos justicias. XIII. El Estado. XVII.- La Nación.

<sup>249</sup>Para este punto es útil revisar el capítulo VII de *La rebelión de las masas*.

<sup>250</sup>En pocas palabras el punto central de esta obra de 1924 es tratar de dar una explicación sobre la organización social de los pueblos primitivos, sin citar fechas concretas. En la visión cultural filogenética y metafórica de Ortega y Gasset, los jóvenes de las hordas primitivas se organizaban para raptar a las jóvenes de otros grupos, según interpreta Ortega. Estas prácticas promovieron jerarquía, orden, normas, o fiesta. Desde esta visión metafórica, donde el joven masculino, interesado por la femineidad, se resuelve guerrero, amante, y deportista, sería la causa de que los humanos encontrasen sentido existencial a su vida, y, por tanto, que se iniciase el irracional origen del Estado. Afirma Ortega, que como consecuencia de esa empresa amorosa, se levantó una organización que requirió de una jerarquía de gobierno, ritos y fiestas; produjo la exogamia, la guerra, la organización autoritaria, la disciplina de entrenamiento. Concluye el filósofo español, que

En *La Rebelión de las masas* señala que la palabra Estado, indica el momento en que las “fuerzas históricas consiguen una combinación de equilibrio, de asiento”, “El estado es convivencia estabilizada constituida”.<sup>251</sup> Sin embargo, cuando presenciamos un Estado constituido, inmóvil se nos olvida que ese Estado se produjo como resultado de un movimiento anterior de esfuerzos, de luchas; esta última idea se conecta directamente con la *razón histórica* ya que ésta tiene la capacidad de narrar la formación de las creaciones humanas.

Parece más preciso y fructífero investigar la génesis del Estado tomando como punto de partida su estudio *El hombre y la gente*, especialmente revisando los capítulos IX y X. Anteriormente hemos abordado el tema de los “usos sociales” que aparece en el título mencionado, a partir de esto comprendemos que para el maestro español, el Estado y el Derecho pertenecen a la categoría de usos sociales. Enseguida, precisaremos lo que entiende Ortega sobre los usos y la manera en como los divide en dos. Según él estos usos los separa en débiles y fuertes dependiendo de su capacidad de imposición sobre los individuos. Los primeros los llama “usos débiles y difusos”; los otros los nombra “usos fuertes o rígidos”. Como ejemplo de los “débiles y difusos” son los que vagamente se conocen como “*usos y costumbres*”, los cuales, los encontramos en la manera de vestir, en el lenguaje, en el comer, o en nuestro trato social cotidiano, y la llamada “opinión pública”. Como ejemplo de “usos fuertes y rígidos” el fundador de la *Revista de Occidente* los define así: “son –aparte de los usos económicos- el derecho y el Estado, dentro del cual aparece esa cosa terrible, pero inexorable e inexcusable, que es la política”.<sup>252</sup> Entonces el Estado es uso fuerte, o sea, uso necesario para la supervivencia de la sociedad. Teniendo en cuenta lo que Ortega señaló en su “Epílogo para ingleses”

---

todas estas expresiones juntas y diferenciadas dio origen a la "génesis irracional del Estado". "No ha sido el obrero, ni el intelectual, ni el sacerdote, propiamente dicho, ni el comerciante, quienes dieron origen al proceso político; ha sido la juventud masculina, interesada de feminidad y resuelto al combate, fue el amante, el guerrero y el deportista" Ver. *El origen deportivo del Estado. O.C. II* p.620.

<sup>251</sup>J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p.169.

<sup>252</sup>J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, p.215.

de 1938, los usos consisten, de manera general en “ser una norma de comportamiento” impuesta de manera coactiva en las personas, sin que su ejecución sea voluntaria, con mayor razón serán los usos fuertes, especialmente el Estado y el Derecho, que son los que mejor pueden expresar esa normatividad cuya fuerza no dependerá de la repetición o frecuencia de las conductas debidas, sino de su fuerza coactiva o “vigencia colectiva”. En conclusión, el Estado como ejercicio de mando “aparece como ordenación más segura del poder social a la sociedad”, según Francisco Elías de Tejada .<sup>253</sup>

Aunque Ortega como el pensador liberal que fue y ante los serios problemas políticos que vislumbraba en su realidad europea durante el ascenso de los Estado totalitarios de diferente signo político, consideraba que la energía del Estado es ineludible para luchar contra los males causados por las tendencias antisociales. A pesar de eso siempre guardó sus precauciones ante un Estado sin límites; para él el Estado no lo es todo en la sociedad, solo es una parte. Cuando un Estado se convierte en el “todo” aparece el totalitarismo. Deificarlo, como hizo Hegel, es un “misticismo insensato”.<sup>254</sup>

El Estado es representado, siguiendo la definición clásica de Weber, como la concentración extrema del poder social y el árbitro de los problemas; obviamente, éste al tener la concentración del mantenimiento del orden es formado en su cúpula por un grupo reducido. De este modo “una nación es algo más que el Estado, puesto que éste es simplemente el grupo de hombres que representan los extremos del poder social y de la sociedad, ya que una nación puede englobar en su estructura a varias sociedades”.<sup>255</sup>

El Estado moderno es el resultado visible de los logros de la civilización, señala Ortega, para acto seguido, advertir que cuando este se entromete en todos los aspectos de la vida, termina por absorber toda la espontaneidad social, es decir, “la

---

<sup>253</sup>Francisco Elías Tejada, *El concepto de Derecho en Ortega y Gasset*, p.13.

<sup>254</sup>J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p.170.

<sup>255</sup>*Idem.*

anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva, sostiene, nutre y empuja los destinos humanos”.<sup>256</sup> Así pues, nos encontramos ante una paradoja: el Estado, cuya organización habría servido originalmente para ayudar a la sociedad a luchar contra el peligro de las fuerzas antisociales, con el paso del tiempo ha ido incrementando de tal modo su intervención en la vida pública que en ocasiones ha terminado no sólo asfixiando al individuo, sino que también ha eclipsado la espontaneidad y la energía vital de la sociedad. Los resultados de esto no son buenos para la sociedad ya que la sociedad tendrá que “vivir para el Estado; el hombre para la máquina del Gobierno”.<sup>257</sup> Cuando la vida del hombre se esclaviza al servicio de un Estado totalitario, la vida misma disminuye su vitalidad en todos los órdenes. Como ilustración de lo antes mencionado, Ortega utiliza en *La Rebelión de las masas* la petulante frase de Mussolini: *Todo por el Estado; nada fuera del Estado* para describir al fascismo y al bolchevismo como típicos movimientos en los cuales el Estado se atrofia y deja de cumplir su misión de protección al hombre para desviar su objetivo y convertirse en el primer actor en la violación de los derechos humanos.

Hay que aclarar que la desconfianza de Ortega al Estado estaría condicionada por la coyuntura política e histórica de las décadas de los años 20' en los cuales se producen varios acontecimientos que alteraron no solo a su país sino a toda Europa, desembocando en el conflicto español y la Segunda Guerra Mundial. Además debemos remarcar que en esta toma de distancia crítica ante los totalitarismos, no estaría solo, cabe recordar títulos y autores como *Animal Farm* o *Big Brother* de Orwell, el trabajo de un Popper exiliado o el texto de otro gran ex alumno de Marburgo como lo fue Cassirer quien desmitificó al Estado antidemocrático, y la lista de obras sin duda se extendería.

Después de describir en términos tan negativos al Estado, no estaría de más precisar que Ortega no está en contra de esta Institución creada para luchar contra

---

<sup>256</sup>J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p.151.

<sup>257</sup>*Ibid.*, p.152. Bajo el raciovitalismo de Ortega, aceptando a la vida como el valor de los valores, el ser humano no tiene que vivir para el Estado, sino al revés: El Estado está para servir al hombre.

los males causados por las tendencias antisociales del hombre. No consideraría al aparato estatal como un simple mal necesario, sino como una invitación: el Estado es la invitación que hace un grupo de hombres a otros grupos de humanos para ejecutar juntos una empresa. Por esto, “Estado y proyecto de vida, programa de quehacer o conducta humanos, son términos inseparables. Las diferentes clases de Estado nacen de las maneras según las cuales el grupo empresario establezca la colaboración con los otros”, dice Ortega en la segunda parte de *La Rebelión de las masas*. De este modo, el Estado democrático debe ofrecer al proyecto de vida de cada persona su apoyo, un Estado así tiene la función de ofrecer al hombre un nivel de vida más alto.

En cuanto a las relaciones entre el Estado y la Nación encontramos que a lo largo del pensamiento político del filósofo español se muestran como términos distintos, o bien como términos similares.<sup>258</sup> De esta manera, tal como acertadamente lo dilucida F. H. Llano Alonso, a veces encontramos que es la Nación quien actúa dentro del Estado como factor de vitalidad y fuerza, y otras veces, es el Estado el que funciona al servicio de la nación dándole cohesión ante la heterogeneidad de elementos al interior de ella. Veamos separadamente, estas variantes que pueden presentarse en el binomio de los términos Estado-Nación, a

---

<sup>258</sup> Sin duda esta interpretación orteguiana haría sonreír a los juristas. A menudo se confunden los conceptos de Nación y Estado como sinónimos. Este es un error que es necesario aclarar. Veamos que nos dice Efraín Moto Salazar sobre ambos términos. “La Nación, hemos dicho, es una comunidad social unida por vínculos de tradición, sentimientos, etc. Mientras en la Nación no existe una autoridad capaz de ejercer su soberanía, es decir, su propio poder, no puede hablarse de Estado. Este existe cuando se consolida la autoridad. Así vista la cuestión, se nota como la diferencia entre uno y otro conceptos estriba en el elemento llamado autoridad.”

“La Nación no necesita para su existencia ni de un gobierno propio, ni de un territorio determinado; el Estado, sí. Por ejemplo: la India era una Nación y no un Estado, porque, no obstante que poseía una población asentada en un territorio, carecía de un gobierno propio; actualmente se ha convertido en Estado. Lo mismo ocurriría con el pueblo judío, que carecía de territorio y de gobierno propio; en la actualidad ya es un Estado”. Moto Salazar, Efraín. *Elementos de Derecho*. México, Porrúa, 1994. p.56. También es muy útil revisar las siguientes palabras autorizadas de Luis Recasén Siches: “Propiamente y rigurosamente, el Estado no es la comunidad de personas políticamente organizadas, sino que es más bien la organización política de esas persona”. Luis Recasén Siches. *Introducción al estudio del Derecho*. México, Porrúa, 1983 .p.268.

Anthony D. Smith, sin duda la máxima autoridad actual sobre el nacionalismo marca muy bien la diferencia entre el Estado y la Nación en su obra *Nacionalismo*, Madrid, Alianza, 2014, p.26: “El concepto de estado está relacionado con la actividad institucional, mientras que el de nación denota un tipo de comunidad”.

saber: La Nación *frente* al Estado, el Estado *en* la Nación y la Nación *en* el Estado.

259

Cuando el Estado se convierte en un estorbo a la vitalidad de la Nación Ortega pone a ésta *frente* al Estado. Si bien es cierto que el Estado surgió para reforzar a la sociedad en los momentos de debilidad, en otras ocasiones como en el Absolutismo Ilustrado, los Estados totalitarios o los Estados corruptos e ineficaces, estas formas se convierten en lastres que absorben las energías, la vitalidad y la espontaneidad de la sociedad en todas sus expresiones. ¿Cuántas veces las sociedades se han adelantado a los Estados a lo largo de la historia? En todo caso, no encontramos que Ortega pretenda criticar al Estado-nación democrático.

Todo esto llevaría al autor madrileño a escribir en el artículo “La nación frente al Estado” la defensa de la independencia y la primacía de la nación frente al Estado.

Cambiamos íntegramente la perspectiva: hagamos que la nación española vuelva las espaldas al Estado español, como a un doméstico infiel. Que dejen de ser las instituciones de Estado lo sustantivo (...) Aprendamos a esperar todo de nosotros mismos y a temerlo todo del Estado. En suma, política de nación frente a política de Estado. ¿Se requiere un maestro y una orientación? Inglaterra, donde el Estado y sus instituciones son un adjetivo y nada más de la nación. Pero el primer paso había de consistir en hacer de hecho intangible aquel margen legal ya conquistado de derecho por la nación para conducir su vida independientemente del Estado.<sup>260</sup>

Otra variable de la dualidad que estamos analizando se refiere a la colocación del Estado *en* la nación. De acuerdo a esto, el Estado actuaría como una maquinaria al servicio de la nación; en este sentido los buenos políticos deben guiar su trabajo dirigiendo sus esfuerzos a engrandecer a su nación. Por lo tanto, de acuerdo a Ortega, un “pequeño político” solo piensa en engrandecer al Estado, pero se desentiende del interés nacional. El “gran político”, por el contrario, se enfoca y analiza siempre los problemas de Estado en función de los problemas nacionales.

---

<sup>259</sup>F. H. Llano Alonso, *El Estado en Ortega y Gasset*, pp. 153-159.

<sup>260</sup>J. Ortega y Gasset. “La nación frente al Estado” (1915), en *Vieja y nueva política*. Edición de Pedro Cerezo Galván. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p.292.

El buen político trabaja para asegurar el futuro de una nación vigorosa y saludable, antes que trabajar por un Estado fuerte. “La que vive es la nación; el Estado, que puede influir en ella, se nutre, a la larga, de sus jugos”<sup>261</sup> escribió Jesús Reyes Heróles en su estudio sobre el ensayo que Ortega dedica a Mirabeau.

Entonces el filósofo español tiene la convicción de que el perfeccionamiento del Estado dependerá de lo que esta institución realice a favor de la nación. En su ensayo *Mirabeau o el político* expresa lo siguiente:

Cabría decir que un Estado es perfecto cuando, concediéndose a sí mismo el mínimo de ventajas imprescindible, contribuye a aumentar la vitalidad de los ciudadanos. Si nos abstraemos de esto último, si nos ponemos a dibujar un Estado perfecto en sí mismo, como puro y abstracto sistema de instituciones, llegaremos, inevitablemente, a construir una máquina que detendrá toda la vida nacional. Como suele acontecer, esta *reductio ad absurdum* nos sirve para descubrir el error que hay en esa dirección del pensamiento político.

En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados. Y lo que debe ambicionarse para España en una hora como ésta es el hallazgo de instituciones que consigan forzar al máximo de rendimiento vital (vital, no sólo civil) cada ciudadano español.<sup>262</sup>

El tercer modo en el cual Ortega utiliza la dualidad compuesta por los términos “Estado” y “Nación” se define como la Nación *en* el Estado. Pues bien, en este caso el Estado actúa como un nivelador que les da unidad a las diferentes comunidades étnicas. El Estado del que habla nuestro autor se refiere no a la espontánea convivencia de personas que ha unido la consanguinidad, sino a un Estado que comienza cuando se obliga a convivir a grupos nativamente separados. Pero ¿para que se unen grupos diversos? Ortega responde así:

---

<sup>261</sup>J. Ortega y Gasset. Jesús Reyes Heróles, *Dos ensayos sobre Mirabeau*, México, FCE, 1993, p. 81.

<sup>262</sup>*Ibid.*, p. 64.

Se llaman a las gentes para que juntas hagan algo. El Estado no es consanguinidad, ni unidad lingüística, ni unidad territorial, ni contigüidad de habitación. No es nada material, inerte, dado y limitado. Es un puro dinamismo –la voluntad de hacer algo en común–, y merced a ello la idea estatal no está limitada por término físico alguno.<sup>263</sup>

Entonces el autor español defiende esta postura, con el propósito de mantener en una labor comunitaria a grupos humanos diferentes e incluso antagónicos con el fin de realizar ambiciosas empresas sugestivas de convivencia. Cabe mencionar que Ortega no llama a utilizar un Estado totalitario para lograr esto; apuesta por un Estado democrático de maneras sutiles que dinamice a la nación y la dirija hacia el futuro. Justo por esa visión dinámica de lo estatal es posible encontrar nuevas formas de integración política entre las naciones que trascienda a los Estados nacionales tradicionales. En otras palabras, es necesario pensar en una fuerza estatal que impulse a las naciones para lograr su crecimiento y organizar nuevas formas de convivencia que vayan más allá de las fronteras tradicionales.

Por último no podemos cerrar este apartado sin considerar cual entidad surge primero: el Estado –la institución relacionada con la conservación del orden– o la Nación –conjunto de personas que comparten una misma cultura y se reconocen entre sí–. En algunos casos encontramos que la Nación fue primera y luego se formó el Estado; como ejemplo de una primera nación cultural que después formó su propio Estado podemos tomar como ejemplo a Inglaterra. En otros casos, el Estado fue el que inició la nación al ser éste el motor de la construcción de la nacionalidad agrupando a grupos diversos en torno a un ideal común, tal como sucedió con la Confederación Helvética, es decir Suiza, que agrupa a diversas naciones sin que renuncien a su cultura. Algunas veces, el Estado ha emergido sin ayuda de la Nación. En otras ocasiones la mayor parte de los nacionalismos potenciales deben fracasar o renunciar a intentar siquiera hallar una expresión política creando su propio

---

<sup>263</sup>J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p.173.

Estado. Como ejemplos actuales de naciones sin Estado, tenemos el caso de los kurdos que comparten su nación con tres países diferentes, como lo son Turquía, Siria e Iraq, o los vascos que se dividen entre la nación española y francesa, y la lista se extiende. En el caso español tal como Ortega lo describe en *España invertebrada* una nación cultural dominante, como es el caso de Castilla, absorbió al resto de la península. Entonces vemos que no hay leyes o esquemas que expliquen de manera uniforme el surgimiento de los estados-naciones.<sup>264</sup>

#### LA INFLUENCIA DE RENAN EN EL CONCEPTO DE NACIÓN

No hay duda de que uno de los inspiradores centrales de la noción del concepto de nación en el filósofo del Escorial fue el gran escritor francés Ernest Renan, tan admirado y conocido desde sus mocedades. “Los libros de Renan me acompañan desde niño” escribió Ortega en un estudio de 1909 sobre el escritor galo.

Definitivamente, es imposible afirmar que la percepción orteguiana del concepto de nación sea una idea radicalmente original creada por el autor de *España Invertebrada*. De hecho al estudiar los escritos de Ortega sobre este tema – sobre todo en *La rebelión de las masas*– se hace eco de las palabras del polígrafo francés, de su conferencia “¿Qué es una nación?” del año 1882, de la cual el historiador británico Eric Hobsbawm la califica como una de las más importantes y rescatables obras sobre el nacionalismo del siglo XIX. La importancia de ésta pequeña obra se encuentra en que Renan pudo combinar los elementos subjetivos en el análisis del surgimiento del nacionalismo moderno, en contraste con los estudios alemanes decimonónicos que acentuaban la perspectiva objetivista. También cabe mencionar que, gracias a la visión de Renan sobre la nación, “como un plebiscito” apoyaba el

---

<sup>264</sup> Cf. <<http://mendesmoira6.blogspot.mx/>>. Del mismo modo Hans Khon (*Historia del nacionalismo*, p.26) señala que al basar la nacionalidad en factores “objetivos”, como el de la raza, supone el retorno al estado primitivo de la tribu. La fuerza de una idea, no la voz de la sangre, es lo que ha constituido y modelado las modernas nacionalidades.

derecho de las provincias perdidas por Francia contra Prusia a decidir su lealtad de acuerdo con su propia voluntad.

Antes de seguir avanzando en el tema resulta necesario comprender los términos “subjetivo” y “objetivo” en relación con el nacionalismo. Incluso cuando leemos el artículo de Renan no aparece de manera explícita esta distinción, y mucho menos Ortega se detiene a detallar el significado de estos términos. Por eso aclararemos este par de conceptos.

En el nacionalismo objetivo –también conocido como nacionalismo conservador—, la nación no es fruto de una libre elección sino una herencia que se divide en una tradición colectiva, que a su vez, se compone tanto de contenidos culturales y cuestiones como la raza y la sangre; según esta postura una nación es aquella formación territorial en la que sus habitantes cuentan con una historia, una lengua y características étnicas comunes. En pocas palabras, los elementos esenciales de este tipo de nacionalismo son la población, el territorio y los vínculos que unen a los integrantes de la población como lo son la cultura, la raza, lengua y religión. En su postura extrema desarrolla una teoría racista, esencial del nacionalsocialismo.<sup>265</sup>

Por su parte la postura subjetiva considera que una nación surge de la voluntad de los individuos que la componen. Es la persona quien de forma subjetiva e individual decide formar parte de una determinada unidad política a través de un compromiso o pacto.<sup>266</sup>

---

<sup>265</sup> Andrés de Blas Guerrero. “Introducción”, en Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, Madrid, Alianza, 1987, pp.29-32.

<sup>266</sup> Cf. “Carta a Straus”, en Ernest Renan, *op.cit.* Como ejemplos de definiciones objetivas y subjetivas de nación tenemos dos situaciones. La primera proviene de Stalin quien afirmaba : “Una nación es una comunidad estable de personas, históricamente constituida, formada sobre la base de una lengua, un territorio, una vida económica común, y una construcción psicológica manifiesta en una cultura común”(Vid. Anthony D. Smith, *Nacionalismo*, Madrid, Alianza, 2014, p.26). La definición subjetiva la encontramos en: Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, México FCE, p. 23: “es una comunidad política imaginada: imaginada como inherentemente delimitada y soberana”.

Ahora que distinguimos el objetivismo y el subjetivismo, volvemos a repetir que Renan hace énfasis en el segundo término, el cual se centra en la voluntad popular como criterio legitimador de la realidad nacional. Aunque esto no le impide, en ocasiones aproximarse a los planteamientos alemanes. Las consideraciones sobre la raza y la lengua tienen un importante lugar en sus observaciones históricas.<sup>267</sup> En lo que respecta a Ortega utilizó ambos términos opuestos en sus escritos sobre el nacionalismo, dependiendo de sus objetivos. Tanto Ortega como Renan tratan de mantener un equilibrio entre las dimensiones objetiva y subjetiva. A juicio de Fernando Llano Alonso<sup>268</sup> ambos pensadores son conscientes de los peligros que representan las interpretaciones extremistas de las dos posturas ya que la tesis objetivista llevada al extremo desemboca en un nacionalismo étnico e integrista como de hecho surgió en la Alemania nazi o los genocidios de Ruanda ocurridos hace sólo veinte años; en cambio la postura subjetivista puede tratar de minimizar la historia y el caudal cultural de cada nación, degenerando en un relativismo empobrecedor. Cualquier nación tiene un presente y un futuro, pero, teniendo en cuenta que ninguna nación surge de manera espontánea, también es preciso reconocer un pasado que legitime su derecho a existir.

Para Renan las naciones no pueden fundamentarse en las razas, las lenguas, las religiones, ni por la geografía. Sobre el primer término, el escritor francés reconoce la importancia del hecho racial en los orígenes de las naciones, pero conforme avanza el desarrollo histórico de las naciones va perdiendo su importancia. “La consideración etnográfica no ha existido, pues, para nada en la constitución de las naciones modernas”, y “la verdad es que no hay raza pura y que hacer descansar la política sobre el análisis etnográfico es hacerla apoyar sobre una quimera”.<sup>269</sup> De manera parecida, lo mencionado a la raza debe decirse sobre las lenguas. “Las lengua invita a la unión, pero no fuerza a ella”.<sup>270</sup> Como ejemplo podemos decir que los Estados Unidos e Inglaterra, Latinoamérica y España,

---

<sup>267</sup> Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, p. 72.

<sup>268</sup> F. H. Llano Alonso, *El Estado en Ortega y Gasset*, p. 130.

<sup>269</sup> E. Renan, *op.cit.*, p. 76.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 82.

hablan la misma lengua y no formamos una nación. Por el contrario, Suiza, ha sido construida con cuatro lenguas diferentes. Por lo tanto, reconoce que la voluntad de permanecer unidos es superior a la lengua. De manera análoga, la religión no puede ser la base para el establecimiento de la nacionalidad moderna, ya que en esta era –sobre todo en Occidente- ya no hay religión de estado, ni las personas tienen prácticas religiosas idénticas, porque la religión se ha convertido en algo privado. Del mismo modo la geografía, lo que forma las fronteras, a pesar de su papel importante en la división de las naciones no tiene la última palabra, ya que “nada material es suficiente”.<sup>271</sup> En todas estas ideas, que Ortega las utilizaría en *La rebelión de las masas* coincidiría plenamente con Renan.<sup>272</sup>

Entonces ¿qué es lo que fundamenta a una nación para Renan? Una nación es un principio espiritual, un alma. A su vez esta alma se compone de un pasado con sus logros y fracasos; el otro componente es el consentimiento actual del deseo de vivir juntos. En conclusión, el pensador francés solo toma en cuenta el tiempo pasado y el tiempo presente, y es precisamente aquí en donde Ortega y Gasset encuentra el punto débil en la teoría de Renan: la ausencia del tiempo futuro. El autor galo, a pesar de que comprendió el peso de la historia, y la voluntad de acción para formar una nación no advirtió la función que tiene en el proceso de construcción de las naciones la ilusión de un proyecto de un proyecto común a futuro.

La definición de nación dada por el polígrafo francés, Ortega la citará en *La rebelión de las masas* para rectificar a su maestro:

Tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente; haber hecho juntos grandes cosas, querer hacer otras cosas más; he aquí las condiciones esenciales para ser un pueblo [...] En el pasado, una herencia de glorias y

---

<sup>271</sup>Un dato curioso es que Renan sostenía que "el olvido, también el error histórico, son factores esenciales para la creación de una nación, y es por eso que el progreso de los estudios históricos es a menudo un peligro para la nacionalidad". En lo personal estoy totalmente de acuerdo con él.

<sup>272</sup>J. Ortega y Gasset, *La Rebelión de las masas*, p.178.

remordimientos; en el porvenir, un mismo programa que realizar [...] La existencia de una nación es un plebiscito cotidiano.<sup>273</sup>

Por lo tanto, veremos cómo difieren Ortega de Renan. El francés presenta a la nación como un plebiscito recurrente de todos los días. Este plebiscito designa un proyecto de convivencia en una empresa común, pero no se advierte ninguna visión a futuro, tal como Ortega lo describe. En este sentido el discípulo español va más allá que su maestro francés.

Si la nación solo consistiera en la lengua, en la raza y un pasado común, entonces se estarían fundamentando las naciones en principios estáticos, rígidos; las naciones serían algo inmóvil. En este caso si las naciones consistiesen solo en un pasado y presente, nadie se ocuparía de defenderla de las amenazas externas. Pero ocurre que la vida humana es una constante preocupación y ocupación por el futuro. La vida es una sucesión interminable de ocupaciones para el tiempo que viene. Por eso la vida consiste en un continuo hacer. “Nada tiene sentido para el hombre sino en función del porvenir”.<sup>274</sup> Entonces, Ortega dice que cuando defendemos a nuestra nación lo hacemos porque defendemos nuestro futuro y no nuestra historia.

Así pues, continuando analizando la definición de Renan sobre la nación, podemos concluir que, a juicio de Ortega, para que se pueda garantizar la permanencia de las naciones no es suficiente recordar los acontecimientos pasados, sino que debe introducirse un nuevo elemento: una voluntad de renovación cotidiana pero proyectada hacia un horizonte futuro en comunidad

---

<sup>273</sup> Este fragmento fue extraído directamente de *La Rebelión de las masas*, p.178; el cual, a su vez, Ortega lo cita del texto original de Renan(p.83).

<sup>274</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p.179.

## CARACTERÍSTICAS DINÁMICAS DEL LA NACIÓN.

De acuerdo a la visión orteguiana sobre la realidad histórica, la vida de hoy es distinta de la de otras épocas. La humanidad es una sucesión continua de cambios. Por lo tanto la vida humana no aparece como algo estático, definitivo, sino todo lo contrario, más bien la encontramos como una realidad dinámica, temporal y que ha ido evolucionando bajo los efectos de las circunstancias históricas.

Siguiendo este perfil del pensamiento de Ortega sobre la vida humana, comprendemos que las naciones –como toda producción humana– tienen un carácter histórico. Teniendo en cuenta el carácter variable y provisional de las naciones, carecería de sentido el preguntarnos cuál puede ser su naturaleza, ya que, como todo lo humano, es insustancial.<sup>275</sup>

Para comenzar a entender el concepto de nación como algo dinámico iniciamos revisando su ensayo *España invertebrada*; publicado como libro en 1922 y en forma de artículos periodísticos desde 1920. De esta obra tomamos las siguientes ideas relacionadas con el carácter dinámico de la nación: “Es preciso, pues, que nos acostumbremos a entender toda unidad nacional no como coexistencia inerte, sino como un sistema dinámico. Tan esencial es para su mantenimiento la fuerza central como la fuerza de dispersión”.<sup>276</sup>

Uno de los objetivos centrales del escrito citado es la meditación sobre el proceso de formación de la nación española y averiguar las razones por las cuales su nación estaba como estaba. El punto de partida de *España invertebrada* es la interpretación del gran historiador alemán Mommsen sobre la historia del Imperio romano, el cual ve la historia de una nación como un proceso continuo de asimilación de pueblos; aunque el filósofo español concordaría hasta cierto punto con Mommsen estableció alguna matizaciones.

---

<sup>275</sup>Cf. Paulino Garagorri, *Ortega, una reforma de la filosofía*, Madrid, Alianza, p.81.

<sup>276</sup>O.C.,III, *España invertebrada*, p.54.

Esquematizando el primer capítulo de este ensayo llamado “Incorporaciones y desintegración” lo podemos segmentar en cuatro partes: 1. Ortega niega que el proceso de incorporación es una simple dilatación del núcleo inicial.”Roma es primero una comuna [...] luego Roma se une con otra comuna [...]”. En suma: la formación de Roma es la articulación de diferentes colectividades. También cabe decir que es falso que la unidad nacional se funda en la sangre, aunque a veces facilite el proceso. 2.- Continúa precisando que la incorporación histórica de una nación no supone la desaparición de los núcleos inferiores una vez formada la unidad superior. Esto significa que el núcleo inicial a partir del cual se van formando las naciones, no anula el carácter vital de cada pueblo que se va sometiendo, unificando o incorporando. “La fuerza de independencia que hay en ellos perdura, bien que sometida; esto es, contenido su poder centrífugo por la energía central, que los obliga a vivir como partes de un todo y no como todos aparte”.<sup>277</sup> De hecho, cuando el poder central que forma a la nación se debilita reaparece el impulso separatista. 3- La historia de una nación no solo se refiere al periodo formativo; también forma parte de ella la historia de su decadencia. En este punto, según Ortega, Mommsen lo pasa por alto. 4.- Para el mantenimiento de la unidad nacional es necesaria una energía unificador central, para evitar el impulso centrífugo.

Estos puntos que desarrolla Ortega al analizar la obra de Mommsen lo hace bajo una idea “subjetivista” de nación que la define como “un proyecto sugestivo de vida en común”. Esta definición que utiliza primeramente en *España invertebrada* y que posteriormente repetiría en *La rebelión de las masas*, nos ayuda a comprender como funciona la convivencia nacional; además el filósofo madrileño rechazó una interpretación estática de la nación y nos invita a entenderla dinámicamente. Cuando las persona integran una nación no lo hacen porque sí; lo que une a las personas para formar una comunidad nacional son los propósitos, los anhelos depositados en el futuro, se convive para hacer algo juntos. Obviamente este tipo de interpretación, como ya lo hemos estudiado, tiene como raíz intelectual a Renan.

---

<sup>277</sup> *Idem.*

Lo que resalta en el proceso de integración de las naciones es el ideal por alcanzar logros comunes en el futuro; de este modo cualquier intento de formar naciones por medio de la fuerza han sido fracasos; incluso este tipo de uniones duran un breve tiempo y no dejan huella en la historia.<sup>278</sup> Por lo tanto, las naciones se formaron y perduraron cuando se sostiene un programa para el mañana. “No es en el ayer, el pretérito, el haber tradicional, lo decisivo para que una nación exista”.<sup>279</sup> Este error surge, de acuerdo a Ortega de buscar en la comunidad nativa, en el pasado el origen de las naciones. Por eso, se requiere interpretar dinámicamente a la convivencia nacional. En este caso encontramos que la diferencia esencial entre el concepto de “pueblo” y el de “nación” radica en que, mientras el primero descansa en un eterno presente, en cambio la segunda es una proyección al futuro.

Gracias a esta interpretación dinámica de la convivencia nacional, que es, a su vez, una empresa, un proyecto de realizar grandes cosas en común, es posible encontrar el punto de apoyo que sea capaz de dar regulación, estructura y cohesión a las naciones. Por consiguiente, la convivencia nacional es una realidad activa, dinámica, no una coexistencia pasiva. El proceso de la creación de las naciones se produce cuando aparece una sugestiva empresa incitadora que exige de toda la comunidad su máximo rendimiento. Esta idea de la nación como un proyecto de empresa común abierta al futuro que es central en el análisis de la nación de nuestro autor en *España invertebrada* reaparecerá en *La Rebelión de las masas* y en *De Europa Meditatio Quaedam*.

Si queremos comprender con mayor profundidad el concepto de nación en Ortega, quizá la obra más significativa es *La rebelión de las masas*. En pocas ocasiones encontramos una idea más clara del significado del nacionalismo en Ortega –nacionalismo en general, no solo referido a España- que en las páginas

---

<sup>278</sup> Por ejemplo, ¿qué quedo del gigantesco imperio mongólico de Genghis –Khan? Señaló Ortega en 1920. Ahora podemos decir lo mismo sobre el proyecto de Hitler. En cambio Ortega precisa en *España invertebrada* que la obra de Julio Cesar, a pesar de la fuerza inicial “perduró por siglos y repercutió por milenios” porque fue un proyecto sugestivo para los pobladores conquistados por Roma. Ver. *España invertebrada*. pp. 55-56.

<sup>279</sup> O.C., vol.III. p.57.

de esta obra. Como punto de partida encontramos una relativización de la comunidad formada por la raza o el idioma, tomando una visión subjetiva del nacionalismo. Ortega considera que la fuerza que integra a las naciones es un proyecto o empresa hacia el futuro de una vida en común, de este modo, ésta fuerza de atracción es capaz de integrar a diferentes grupos humanos para formar los Estados-naciones. Pues bien, la combinación del proyecto de hacer algo en común y la ilusión de un promisorio futuro son el rasgo distintivo en la concepción orteguiana sobre el Estado nacional moderno, tal y como se manifiesta en las siguientes líneas de *La rebelión de las masas*:

El Estado es siempre, cualquiera que sea su forma – primitiva, antigua, medieval o moderna -, la invitación que un grupo de hombres hace a otros grupos humanos para ejecutar juntos una empresa. Esta empresa, cualesquiera sean sus trámites intermediarios, consiste a la postre en organizar un cierto tipo de vida en común. Estado y proyecto de vida, programa de quehacer o conducta humanos, son términos inseparables. Las diferentes clases de Estado nacen de las maneras según las cuales el grupo empresario establezca la colaboración con los *otros*. Así, el Estado antiguo no acierta nunca a fundirse con los *otros*. Roma manda y educa a los itálicos y a las provincias, pero no los eleva a unión consigo. En la misma urbe no logró la fusión política de los ciudadanos [...] Pero los pueblos nuevos traen una interpretación del Estado menos material. Si es él un proyecto de empresa común, su realidad es puramente dinámica; un *hacer*, la comunidad en la actuación. Según esto, forma parte activa del Estado, es sujeto político, todo el que preste adhesión a la empresa –raza, sangre, adscripción geográfica, clasesocial, quedan en segundo término. [...] No lo que fuimos ayer, sino lo que vamos a hacer mañana juntos no reúne.<sup>280</sup>

Además de esto encontramos en esta misma obra una definición sobre la nación que dice así: “Nación en el sentido que este vocablo emite en Occidente desde hace más de un siglo significa la unión hipostática del poder público y la colectividad por el regida”.<sup>281</sup> Por otra parte el término nacionalismo hace referencia a la preocupación por la Nación.

---

<sup>280</sup>J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p.177.

<sup>281</sup>*op. cit.* Utilizamos en la mayoría de las ocasiones la palabra “nación”, antes que “nacionalidad” ya que el primer término denota “Estado”.

Sin embargo, Ortega reconoce que en esta empresa común, se combinan, a la vez, la fuerza de la tradición o el “arrastre inercial del pasado”, como lo son hasta cierto punto la historia, la raza, la lengua o la religión, y el ideal de una vida en común dinámica que se encuentra siempre en un permanente hacer.<sup>282</sup> La nación es algo que *viene de y va hacia*.<sup>283</sup> Lo que queremos remarcar con esta última frase es que Ortega no menosprecia a la tradición, sino que la valora como parte de las circunstancias nacionales. Pienso que es más cuidadoso con las tradiciones nacionales en su época madura, cuando demuestra un equilibrio entre el pasado, el presente y el futuro del tema nacional, manejando un eclecticismo entre la concepción del objetivismo y el subjetivismo como se constata en su conferencia en Berlín de 1949 *De Europa Meditatio Quaedam*, en la cual incluso se encuentra un capítulo titulado: “Nación es empresa y tradición”, donde resalta con toda la claridad lo siguiente:

Mas en la Nación la energía, la agilidad de sus miembros no se preocupa sólo del derecho y de la política exterior, de defender la Ciudad, de dominar otras Ciudades, sino que vive con entusiasmo el *modo integral de ser hombre*, que es el contenido de su Idea colectiva, se esfuerza por depurarlo y enriquecerlo; en suma, prolonga hacia el futuro, como ideal a realizar, la figura misma de su pasado, intentando su perfección, con lo cual la inercialidad de un pretérito se transmuta constantemente en meta y ejemplaridad para un porvenir. Solo hombres capaces de vivir en todoinstante las dos dimensiones sustantivas del tiempo – pasado y futuro- son capaces de formar Naciones. El “*polites*” vive en un perpetuo presente. Pasado y futuro se dan en él sólo como muñones.<sup>284</sup>

Por otra parte, aparece un punto complejo que no facilita una interpretación uniforme de la visión sobre el nacionalismo en Ortega. Si bien es cierto que en textos como *España invertebrada* y *La rebelión de las masas* encontramos una idea de nación en la cual se combina la voluntad, la historia y el horizonte futuro, más que los datos “objetivos” o “esencialistas” de tipo conservador- culturalista.<sup>285</sup> En

---

<sup>282</sup>O. C. Vol. IX: Cfr. *De Europa Meditatio Quaedam*. pp. 283-286.

<sup>283</sup>La frase que estamos utilizando aparece originalmente en *La Rebelión de las masas* y dice así: “El Estado es en todo instante algo que *viene de y va hacia*.” Sin embargo, la hemos cambiado porque en varias ocasiones Ortega utiliza como sinónimos los términos Nación y Estado.

<sup>284</sup>O. C. IX, p.283.

<sup>285</sup>Andrés de Blas Guerrero, “Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset”, en F.H. Llano y A. Castro (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, p.657.

cambio, vemos una aparente revisión del concepto “subjetivista” a favor de una interpretación más cercana a la idea de la nación como un hecho cultura- objetivo, en su conferencia “Rectificación de la República” de 1931; aquí se ofrece una interpretación de tipo conservador-objetivista. En esta obra afirma lo siguiente: “La nación es el punto de vista en el cual queda integrada la vida colectiva por encima de todos los intereses particulares de clase, de grupo o de individuo; es la afirmación del Estado nacionalizado frente a las tiranías de todo género y frente a las insolencias de toda catadura[... ] es la nación, en suma, algo que está más allá de los individuos, de los grupos y de las clases”.<sup>286</sup>

Por una parte, el escritor español siempre estuvo a favor de la integración española a Europa y a su vez, a la superación del nacionalismo tradicional para integrar a las naciones del Viejo continente en un proyecto común a futuro; también siempre se mostró bastante crítico ante los nacionalismos xenófobos, exclusivistas y agresivos. Por otra parte, entendió el nacionalismo como una fuerza orientada a la solidaridad dentro de su propia patria, con el fin de evitar la desintegración de España. De hechos sus escritos en torno a los hechos nacionales aparecidos en “Rectificación de la República” son los que más causan controversia. Entre las críticas más pronunciadas se dice que no encontramos una continuidad y congruencia en sus ideas sobre la nación, y todo este dependía de lo que Ortega quería lograr, tal como lo ilustra F. H. Llano Alonso.

Entre las distintas voces que se han pronunciado sobre esta evolución de la cuestión nacional en diversas fases, ha habido incluso quien ha sugerido que, tras una aparente falta de continuidad y sistematicidad, Ortega oculta un interés veleidoso por adaptar su idea de nación al paradigma objetivo/cultural o al subjetivo/político dependiendo de lo que en cada momento resulte más conveniente para España: de esta forma, según el argumento de esta curiosa tesis, cuando el objetivo principal persiga la reafirmación de la conquista estatal por parte del nacionalismo español, en detrimento de los nacionalismos periféricos, Ortega postulará el paradigma objetivo, mientras que si lo que se busca es propiciar el ingreso de nuestro país

---

<sup>286</sup>O.C.XI, *Rectificación de la República*, p. 413.

en una unidad superior a la del Estado nacional, como es Europa, entonces pasará a defender el paradigma subjetivo.<sup>287</sup>

Por su parte Antonio Elorza en *La razón y la sombra* señala lo difícil que resulta conciliar las posturas históricas y políticas sobre la nación en sus escritos precedentes a la proclamación de la II República en 1931, como *España Invertebrada* y *La Rebelión de las masas*, –que estaban en la misma línea de Renan – con una postura, que en el período republicano, aparece cubierta de “una capa de irracionalismo”, agregándole al sentido comunitario y proyectivo de años anteriores “un elemento sacralizador” al utilizar la expresión “comunidad de destino”.<sup>288</sup>

Ortega en la segunda década del siglo pasado, dio salida a los problemas de desmembramiento de su país en *España invertebrada* utilizando argumentos subjetivo-voluntaristas; y ante la progresión de esta crisis centrífuga recurrió a la posición conservadora a inicios de los años treinta. Aunque este problema resulta bastante interesante, no es éste el lugar para un estudio a profundidad sobre la relaciones de Ortega con los nacionalismos periféricos españoles. Para mis objetivos –que se circunscriben en la apertura de España a Europa y la idea de la unidad europea– basta enunciar algunas ideas elementales sobre la desviación coyuntural orteguiana del nacionalismo voluntarista al nacionalismo conservador.

A continuación veremos en orden cronológico dos casos en los cuales Ortega presenta un par de tipos de argumentos nacionalistas. En el primero mostramos una solución voluntarista para resolver los problemas centrífugos del país ibérico, y en la muestra siguiente presentaremos algún argumento conservador que defiende la integridad de España.

1.-En *España invertebrada* de 1923 Ortega está a favor de un “proyecto sugestivo de vida en común”. Sin embargo, desde la periferia española se ha visto con

---

<sup>287</sup>F. H. Llano Alonso, *El Estado en Ortega y Gasset*, p.138.

<sup>288</sup>Antonio Elorza, *La razón y la sombra*, Barcelona, Anagrama, 1984, p. 202.

sospecha la referencia de Ortega al papel creador de Castilla, para la formación de la nación española. “España es una cosa hecha por Castilla, y hay razones para ir sospechando que, en general, sólo cabezas castellanas tienen órganos adecuados para percibir el gran problema de la España integral”. Pero, Ortega no dudará en atribuir a Castilla nada menos que la responsabilidad por la crisis de España: “Castilla ha hecho España y Castilla la ha deshecho”.<sup>289</sup>

De acuerdo a esto, España tiene la necesidad de mirar hacia adelante si desea asegurar su integridad, ya que no puede vivir de un pasado más o menos glorioso. Si España no es capaz de volverse una empresa atractiva hacia el futuro, dice Ortega, tendremos que resignarnos a los efectos del particularismo. Sobre éste Ortega advierte que “la esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y en consecuencia deja de compartir los sentimientos de los demás”.<sup>290</sup> De esto también se desprende una de las características más indeseables de los particularismos: la insensibilidad respecto a los problemas ajenos y a la hipersensibilidad hacia los propios.

2.-Sobre el cambio de posición del subjetivismo al objetivismo conservador tenemos un texto ejemplar de este enfoque esencialista en el cual encontramos las siguientes palabras de su conferencia “Rectificación de la República” de 1931:

Los grandes capitales, el alto Ejército, la vieja aristocracia, la Iglesia, no se sentían nunca supeditados a la nación, fundidos con ella en radical comunidad de destinos, sino que era la nación quien en la hora decisiva tenía que concluir por supeditarse a sus intereses particulares. ¿Resultado? Que el pueblo español, el alto, medio e ínfimo, aparte esos exiguos grupos, no ha podido nunca vivir de sí mismo u por sí mismo [...], sino que era una y otra vez y siempre frenado ,deformado ,paralizado por ese Poder público, no fundido con él, yuxtapuesto o sobrepuesto a la nación e inspirado por intereses divergentes de los sagrados intereses españoles; y les llamo sagrados, porque la historia de un pueblo, su misterioso destino y emigración por el tiempo, señores, es siempre historia sagrada. En ello va algo tan profundo, tan

---

<sup>289</sup> J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, p.69.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p.68.

imprevisible y tan respetable, que trascienden de la voluntad y del criterio de los individuos.<sup>291</sup>

Como podemos observar, en las últimas líneas no encontramos ningún espacio para la voluntad de hacer grandes empresas en común. Para el nacionalismo objetivista- conservador se pertenece a una nacionalidad lo quiera o no lo quiera el individuo.

La razón probable de este cambio esencialista se debió a la coyuntura política de su tiempo. España sufría las embestidas separatistas de los nacionalismos periféricos contra la cohesión del Estado y, preocupado por el rumbo de su nación el maestro español se vio obligado a modificar su postura anterior. De este modo una política de Estado suponía, trascender todos los particularismos, que amenazaban a España. “La República significa nada menos que la posibilidad de nacionalizar el Poder público, de fundirlo con la nación”.<sup>292</sup> Ortega ante estas circunstancias adversas tenía la idea de una nación que tuviera la fuerza para defender un programa integrador que evitara los riesgos del particularismo.<sup>293</sup>

En conclusión, personalmente me parece más sensata, completa y madura la posición ecléctica sobre el nacionalismo mostrada en su conferencia berlinesa *De Europa Meditatio Quaedam*, la cual es una fórmula intermedia en la cual se armonizan los elementos de las tradiciones objetivistas –con su énfasis en la tradición– y la subjetivista –con su énfasis en la empresa común–. Sin duda, su paso por la política española y las traumáticas experiencias experimentadas como español y europeo modificarían sus posiciones en torno al objetivismo y el subjetivismo; todo esto lo volvería más cauto con ambas posiciones. Lo que haría sería fusionar ambas tradiciones tomando lo mejor de cada una de ellas: “Solo los

---

<sup>291</sup> O.C. Vol. XI. p.346.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p.409.

<sup>293</sup> Vid. Pedro Cerezo Galán, “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, en F.H. Llano y A. Castro (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, p. 641. Concordamos con Pedro Cerezo, a manera de conclusión, sobre este problema con la siguiente aclaración: “Esta era la idea genuina, con independencia de las vicisitudes que tuvo esta idea, debido al uso partidario y sectario que más tarde se hizo de ella y al que fue ajeno el filósofo”.

hombres capaces de vivir en todo instante las dos dimensiones sustantivas del tiempo –pasado y futuro- son capaces de formar naciones.”<sup>294</sup>En fin, las naciones dependen tanto de los elementos étnicos, lingüísticos y culturales, que nunca pueden ser reunidos en su totalidad, mucho menos en nuestro mundo globalizado, como de la voluntad de sus habitantes para formarlas, que de hecho sería imposible que cualquier comunidad que quisiera formar su propia nación obtuviera su deseo al instante. A final de cuentas la postura “subjetivista” sobre el nacionalismo hunde sus raíces en los elementos “objetivos” de las naciones. En definitiva, preferimos poner las siguientes palabras de Eric Hobsbawm como resolución final de este tema: “Vemos, pues, que ni las definiciones objetivas ni las subjetivas son satisfactorias, y ambas son engañosas. En todo caso, el agnosticismo es la mejor postura que puede adoptar el que empieza a estudiar este campo.” <sup>295</sup>

#### GÉNESIS DEL NACIONALISMO MODERNO

Don Salvador de Madariaga, otro gran español europeísta de la misma generación de Ortega escribió que: “Cada época tiene su escala. La idea de Pericles da la ciudad-estado; la de Luis XIV da la nación-estado. Hoy vamos sin remisión al Continente-Estado”. <sup>296</sup>

Es fundamental adentrarse en el conocimiento del desarrollo histórico de los estados-naciones para poder comprender, frases como la anterior.

Ahora sabemos, gracias a los esfuerzos de investigación que comenzaron después de la Primera Guerra Mundial con personajes tan importantes como Hans Khon, que las naciones no son, “tan antiguas como la historia”. <sup>297</sup>De este modo, al

---

<sup>294</sup>O. C. Vol. IX. p.283

<sup>295</sup> Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Madrid, Critica, 2012, p.16. Sobre la idea de que la visión subjetiva de las naciones se enraíza en elementos objetivos ver el artículo “Nacionalismo: a favor y (sobre todo) en contra” de la filósofa norteamericana Judith Lichtenberg (en *Nacionalismo: a favor y en contra*, Barcelona, Gedisa, 2014, pp.108-110).

<sup>296</sup> Salvador de Madariaga, *Presente y porvenir de Hispanoamérica*, Buenos Aires. Ed. Sudamericana, 1966. p.9.

<sup>297</sup> Cf. E. Hobsbawm, *op.cit.*, p.11; y H. Khon, *op. cit.*, p.17.

tratar de profundizar sobre el tema nacional comienzan a resaltar ciertas sorprendidas ideas “políticamente incorrectas”, pero que representan un genuino avance académico que nos permiten pensar mejor sobre esta cuestión. Así pues, la definición de nación ofrece más complicaciones de lo que esperamos.

Por ejemplo, en la visión del importantísimo estudiosos del nacionalismo, Ernest Gellner, pertenecer o no pertenecer a una nacionalidad no es un atributo inherente al ser humano, pero hoy en día nos parece que todo el mundo piensa lo contrario; es como afirmar que “un hombre debe tener una nacionalidad, como tiene una nariz y dos orejas”.<sup>298</sup> Tampoco las nacionalidades son algo tan profundo y “natural” como creeríamos.<sup>299</sup> A su vez, el prestigioso historiador marxista, Eric Hobsbawm, percibe que la identificación con alguna nacionalidad es tan natural en la modernidad que parece como un lugar común la idea de que el ser humano siempre ha vivido de manera invariable en naciones.<sup>300</sup> Por su parte Benedict Anderson señala la paradoja de que en la *subjetividad* de los nacionalistas las naciones son entidades muy antiguas, mientras que la postura *objetiva* de los historiadores remarcan la modernidad del concepto.<sup>301</sup>

Pues bien, al toparnos con estas explicaciones de estudiosos serios sobre éste fenómeno, es fácil comprender el porqué para la mayoría de los ciudadanos se sientan perturbados con la idea de la pérdida de poder de los estados- naciones.

---

<sup>298</sup> Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismos*, México, Alianza, 1991, p. 19.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p.70.

<sup>300</sup> E. Hobsbawm, *op.cit.*, pp. 17-18.

<sup>301</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 2013, p. 23. Vale la pena transcribir el fragmento completo del cual hemos extraído la cita de Anderson, y dice así: “Los teóricos del nacionalismo se han sentido a menudo desconcertados, por no decir irritados, ante estas tres paradojas: 1) La modernidad objetiva de las naciones a la vista de los historiador, frente a su antigüedad subjetiva a la vista de los nacionalistas. 2) La universalidad formal de la nacionalidad como un concepto sociocultural –en el mundo moderno, todos tienen y deben “tener” una nacionalidad, así como tienen un sexo– ,frente a la particularidad irremediable de sus manifestaciones concretas, de modo que, por definición, la nacionalidad “griega” es *sui generis*. 3) El poder “político” de los nacionalismos, frente a su pobreza y aun incoherencia filosófica. En otras palabras, al revés de lo que ocurre con la mayoría de los “ismos”, el nacionalismo no ha producido jamás sus propios grandes pensadores: no ya por él un Hobbes, ni un Tocqueville, ni un Marx o un Weber. Esta “vaciedad” produce fácilmente cierta condescendencia entre los intelectuales cosmopolitas y bilingües”.

Ahora expondremos de manera sucinta la historia del nacionalismo occidental. No se trata de narrar la historia completa del nacionalismo, sino de hacer comprensible la evolución, los distintos modos de vivir en sociedad del ser humano a través de la historia. Tampoco estamos afirmando que el nacionalismo *en sí* es algo malo que siempre nos lleva a la violencia o a la discriminación, ni estamos cayendo en el otro extremo que presenta una neurosis porque “el Estado se ve desafiado por tendencias globales que trascienden las fronteras de los Estados-naciones” como reflexiona Habermas.<sup>302</sup> Lo único que se pretende es demostrar el carácter histórico del nacionalismo. Para esto queda a la perfección el uso de la razón histórica de nuestro maestro español. Poniendo en práctica el método orteguiano de la razón histórica nos ayuda a comprender el pasado y el presente de los acontecimientos humanos narrando su historia: “Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otra cosa y fue de tal otro modo.”<sup>303</sup> Así pues, la razón histórica nos permite ver en una línea de tiempo el punto de arranque de algún acontecimiento y al final de la línea contemplamos el resultado obtenido.

De acuerdo a los importantes y serios estudios de historiadores, filósofos y sociólogos del nacionalismo como Hanz Khon, Eric Hobsbawm, Ernest Gellner, Benedict Anderson, Anthony D. Smith, Isaiah Berlin y el mismo Ortega, el nacionalismo tal como lo conocemos en la actualidad surgió a finales del siglo XVIII.<sup>304</sup> A su vez, al estudiar el trabajo de estos pensadores nos aclara el hecho de que las naciones no han existido en todas las épocas, lo cual lo explicaremos en seguida.

---

<sup>302</sup>Jurgen Habermas, *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 2008, p.181.

<sup>303</sup>J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, p. 71.

<sup>304</sup>Los datos que analizaremos sobre la historia del nacionalismo lo tomaremos de los hermanos Benedict y Perry Anderson; del primero *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 2013, del segundo *Transformaciones de la antigüedad al feudalismo*, México. Siglo XXI, 1995; Ernest Gellner, *op. cit.*; E. Hobsbawm, *op. cit.*; H. Khon. *Historia del nacionalismo*, Madrid, FCE, 1985, cap. II, III y IV; Isaiah Berlin, *Contra la corriente*, México, FCE, 1983; Anthony D. Smith, *Nacionalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2004; y J. Ortega y Gasset, *De Europa Meditatio Quadem* y *La rebelión de las masas*.

Aunque las raíces del nacionalismo se hallan en el pasado, como en todo movimiento histórico. Las condiciones políticas, económicas e intelectuales para hacer posible su aparición fueron madurando durante siglos en varios países.<sup>305</sup> No obstante siempre han existido sentimientos de apego a la tierra natal, a las tradiciones locales o al idioma, estos son elementos con los cuales se forma el nacionalismo, pero el nacionalismo “no es un fenómeno natural, ni un producto de leyes “eternas” o “naturales”; es el producto del crecimiento de factores sociales e intelectuales de una época”.<sup>306</sup> El nacionalismo es ante todo un estado de espíritu, dice Khon parafraseando seguramente a Renan; no es por lo tanto, un sentimiento parecido al amor por elementos cercanos como la familia o el terruño, es un sentimiento más complejo y abstracto. La identificación del individuo por una nación –a la cual nunca conoceremos en su totalidad geográfica o nuestra solidaridad con millones de compatriotas desconocidos– es semejante al amor “abstracto” por la humanidad, advierte Khon.<sup>307</sup> De manera parecida, Benedict Anderson dice que las naciones son comunidades políticas imaginadas; *imaginadas* “porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión”.<sup>308</sup>

---

<sup>305</sup> Es importante mencionar que el alcance de este estudio sobre el nacionalismo tiene como base el nacionalismo Occidental. A este respecto transcribimos una nota del historiador del nacionalismo Hans Khon sobre el nacionalismo japonés:

Probablemente los japoneses poseían el sentimiento semejante de pertenecer a una raza escogida. A pesar de todo, la posición de la dinastía hizo que la actitud japonesa se diferenciara claramente del sentimiento nacional de los hebreos y de los griegos; y, por supuesto, el Japón no tuvo importancia en la formación del nacionalismo moderno. Pero esta actitud japonesa puede explicar el hecho de que haya sido la primera nación fuera de la tradición judeo-cristiana que ha adoptado con éxito el nacionalismo moderno (H. Khon, *op. cit.*, p. 483).

Sin embargo, el prestigioso historiador británico Paul Kennedy hace una aguda observación al nacionalismo japonés que hace un énfasis demasiado marcado en la “unicidad” racial y cultural nipona, ya que, piensa Kennedy, es incompatible con el actual modelo de la unión de pueblos de la Unión Europea: “La exclusividad cultural hace difícil que Japón ofrezca valores trascendentales a otros pueblos de la misma manera en que –está reconocido– Atenas, la Italia renacentista o los modernos estados occidentales han contribuido a la civilización mundial” (*Vid.* Paul Kennedy. *Hacia el siglo XXI*, Barcelona, Plaza y Janes, 1993, pp. 217-218).

<sup>306</sup> H. Khon, *op. cit.*, p.19.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p.21.

<sup>308</sup> B. Anderson, *Comunidades imaginadas*, p. 23.

A pesar de su modernidad las raíces del nacionalismo se desarrollaron hace mucho tiempo en los antiguos griegos y judíos. Estos dos pueblos también formarían el inicio de la civilización occidental en todos sus ámbitos, desde lo religioso a lo cultural, pasando por las primeras manifestaciones de democracia, en la cual hallamos un sentimiento de igualdad, aunque limitado a los miembros del grupo. Ambos pueblos habían definido una clara conciencia de ser diferentes a otros pueblos: los hebreos de los gentiles y los griegos de los bárbaros. A diferencia de otros pueblos de la antigüedad, en los que sólo dejaron huella los gobernantes o los imperios, los hebreos y los griegos dejaron una herencia cultural que perdura hasta nuestros días derivada de su carácter y energía nacionales. Estos dos pueblos mantenían vínculos, no solo por cuestiones raciales, sino por su conciencia cultural común. Sin embargo, la idea del Estado-nación era desconocida para ellos a pesar de que tenían una fuerte conciencia de su misión cultural; la idea de nación de estos pueblos en un principio se basaba exclusivamente en la ascendencia común por lo cual se encontraban en una etapa objetiva y materialista. Por una parte los hebreos tenían el concepto de ser una raza escogida por Dios, lo cual les inspiraba un fervoroso sentimiento tribal.

Por su parte los griegos no mostraron un nacionalismo relacionado de manera tan marcada con el fervor religioso, pues no se relacionaba con la religión y con el significado último de la vida, en cambio el sentimiento de raza fue la base del nacionalismo griego. Aunque posteriormente el desarrollo histórico condujo a estos pueblos de esta perspectiva primitiva basada en lo racial y material a una idea de nación más cultural; entonces presenciamos desde la antigüedad el progreso del concepto de la nacionalidad, objetivo y materialista, hacia la idea subjetiva y espiritual. De la pluma de Khon aparecen estas ideas que demuestran que la lucha entre las visiones nacionalistas subjetivistas en contra de las posturas objetivistas y la idea de la unidad del género humano datan de hace mucho tiempo:

Antes de que la Antigüedad llegase a su fin, tanto el pensamiento judío como el griego fomentaron una actitud de universalismo y humanismo, que dejaba atrás toda diferencia de raza o civilización nacional, proclamando al hombre como parte de la

humanidad. Es significativo que en la Antigüedad sólo los dos pueblos nacionalmente conscientes hayan descubierto el cosmopolitismo y universalismos conscientes.<sup>309</sup>

En el caso concreto del judaísmo aparecían tres rasgos esenciales del nacionalismo moderno: la idea del pueblo escogido, el énfasis en la conciencia nacional histórica y de las esperanzas para el futuro, y finalmente el mesianismo nacional.<sup>310</sup> Por otra parte, en sus inicios históricos –antes de la muerte de Alejandro Magno y el surgimiento del helenismo– los antiguos griegos tenían una clara conciencia de pertenecer a un grupo distinto, superior a todos los demás. No obstante jamás lograron la unificación completa de una Grecia que gobernara a la humanidad. A pesar de su orgulloso cultural y racial, los griegos nunca llegaron a formar una nación, en el sentido moderno. Así, el nacionalismo político permaneció desconocido para los griegos; su principal lealtad era hacia su ciudad-estado, de este modo un griego era un extranjero fuera de su propia ciudad. Esparta en la antigua Grecia y Platón en *La República* postularon la primacía absoluta del Estado sobre el individuo e incluso el filósofo griego idealizó un estado cerrado y autoritario, en el cual la población sería separada en clases diferentes. Aristóteles contradiciendo a los sofistas afirmaba que griegos y bárbaros eran diferentes por naturaleza y que la esclavitud era algo natural. El estagirita entendía por Estado o patria aquello que era posible sentir fácilmente como una realidad al contacto concreto con la vida cotidiana. Un estado debía tener un número adecuado habitantes– a lo sumo 10 000 adultos–; para él los grandes imperios bárbaros no eran verdaderos estados de acuerdo a lo que afirmó en el libro X de su *Ética a Nicómaco*<sup>311</sup> y en libro VII de su *Política*, igual que su maestro Platón, sostendrían el viejo patriotismo griego de la ciudad-estado y un nacionalismo racial helénico inflexible.<sup>312</sup> Ortega observó muy bien en la segunda parte de *La Rebelión de las masas* esta incapacidad de los griegos para poder fundirse con otros pueblos.

---

<sup>309</sup>H.Khon,*op. cit.*,p.44.

<sup>310</sup>*Ibid.*, p. 46.

<sup>311</sup>Aristóteles,*Ética Nicomaquea. Política*. Trad. Antonio Gómez Robledo. México, Porrúa, 2010, p.172.

<sup>312</sup>*Ibid.*, p. 47.

Otro punto importante, que el filósofo madrileño destacó y que no podemos pasar por alto es que la *Polis* griega vive en un eterno presente. En cambio la nacionalidad moderna tiene acusadamente una dimensión de futuro, la idea de nación “lleva consigo una fe en la potencialidad del cuerpo colectivo que hace a sus miembros esperar de él grandes cosas”.<sup>313</sup>

La primera protesta contra el estrecho nacionalismo griego se escuchó en la voz de los sofistas en la Atenas del siglo V antes de la era cristiana. Más adelante, el más famoso discípulo de Aristóteles, Alejandro Magno, contradijo a su maestro en dos puntos: en primer lugar destruyó la independencia de los estados-naciones griegos expandiendo un gran imperio (la creación de imperios no era una idea griega) poniendo en entredicho la idea aristotélica de ciudades-estado pequeñas como las mejores formas de organización humana, y, adoptando la filosofía estoica que ayudó a transformar la fuerte división entre griegos y bárbaros en una nueva y universal patria, superando todas las fronteras étnicas y distinciones. Bajo la influencia de Alejandro los filósofos estoicos griegos enseñaron a la humanidad a considerar que su patria era la tierra, y que el hombre era un ciudadano, no de una nación, sino de la humanidad.

Posteriormente la ciudad-estado de Roma heredó la idea de Alejandro Magno de formar un imperio universal. Los griegos, a pesar de la grandeza de su civilización, nunca tuvieron la energía política de los romanos. No pudieron imponer su idioma a las razas a las que impregnaron con su civilización, en cambio los romanos asimilaron a los pueblos conquistados en todo el mediterráneo transmitiéndoles su idioma, leyes y costumbres. Ortega captó claramente esto en *La rebelión de las masas*, cuando ve a la figura de Julio César como el arquetipo de la asimilación romana:

---

<sup>313</sup>J. Ortega y Gasset, *De Europa Meditatio*, en O.C. IX. p.270.

César es aproximadamente lo contrario de Alejandro. La idea de un reino universal es lo único que los empareja. Pero esta idea no es de Alejandro, sino que viene de Persia. La imagen de Alejandro hubiera empujado a Cesar hacia Oriente, hacia el prestigioso pasado. [...] Pero además no es un reino universal, sin más ni más, lo que Cesar se propone. Su propósito es más profundo. Quiere un Imperio romano que no viva de Roma, sino en la periferia, de las provincias, y esto implica la superación absoluta del Estado-ciudad. Un Estado donde los pueblos más diversos colaboren. No un centro que manda y una periferia que obedece, sino un gigantesco cuerpo social donde cada elemento sea a la vez sujeto pasivo y activo del Estado. Tal es el Estado moderno, y esta fue la fabulosa anticipación de su genio futurista.<sup>314</sup>

La filosofía estoica que los romanos adoptaron influyó en la consolidación del Imperio, sobre todo en el rechazo de la idea del estado-ciudad, surgiendo de esto la idea de un estado universal en el cual todos los hombres son conciudadanos. El universalismo del imperio romano prepararía el terreno para la expansión del cristianismo (católico=universal). En este universalismo romano se formó una comunidad excepcional que abarcó casi toda Europa occidental y el Mediterráneo, en la cual los habitantes superaron las barreras de los estados-ciudades para convivir y llevar su vida en un amplio Imperio; sin embargo, Ortega precisa que con la llegada del Islam el mundo del Mediterráneo se escindió en dos culturas totalmente diferentes. No obstante, cabe destacar que el Imperio falló en incluir y civilizar a profundidad a las masas –sobre todo a los bárbaros que habitaban sus fronteras–. Otro punto adverso de Roma es que, si bien fue capaz de formar una entidad en la cual se integraron multitud de seres humanos en un Imperio no logró adaptar la democracia surgida en pequeñas ciudades-estado a la vastedad del Imperio.<sup>315</sup> Más tarde, la vastedad del Imperio se derrumbaría para dar paso a otro tiempo histórico: la Edad Media, y a otra forma de convivencia: el sistema feudal. Los tiempos fueron difíciles durante este período. La relativa seguridad que habían tenido los ciudadanos romanos en su inmenso Imperio sufrió un drástico vuelco; la caída del Imperio significó una vuelta a la vida en pequeños feudos en los cuales sus habitantes encontraban alguna seguridad personal. En los inicios del Medioevo

---

<sup>314</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p.173.

<sup>315</sup> H. Khon, *op.cit.*, p. 71.

las ciudades se convirtieron en pueblos y los campos se despoblaron. De este modo encontramos dos retrocesos en relación con el mundo pretérito: la vida de las personas –la vida de cual como dice Ortega- se vio reducida de una amplia entidad a pequeños feudos, y la democracia conquistada por algunas antiguas ciudades-estado griegas quedó sepultada. Solo permaneció latente la idea estoica de la igualdad humana que más tarde retomaría el cristianismo. <sup>316</sup>

El nacionalismo tal como lo conocemos en la actualidad no formó parte de la Edad Media. Aunque encontramos en esta época sentimientos de adhesión en torno a la comunidad y de cohesión tribal, no había llegado la hora de la aparición de las naciones modernas. La vida económica se reducía a las ciudades que se manejaban en gran medida autárquicamente: “tanto el señor feudal como el labriego vivían en su terruño, en su gleba de angostísimo horizonte”, dice Ortega en *De Europa meditatio*.<sup>317</sup> De igual modo no existía un poder central que fomentara el desarrollo de un sentimiento de nacionalidad.

En esta época las ideas y las reglas religiosas dominaban la vida pública y privada de las personas. Éste dominio de la religión no dejaba lugar a la influencia del nacionalismo. La gente no conocía la intolerancia desde el punto de vista de la nacionalidad o la raza, sino desde el punto de vista religioso. De acuerdo a esta mentalidad la humanidad no se dividía en nacionalidades sino en cristianos y herejes. La cultura, la escritura y la enseñanza estaban en manos de los clérigos, que usaban el latín como idioma común.

Aunque el pensamiento político de la Edad Media continuó con la convicción de que la humanidad es un todo y debía formar una sola comunidad, los estados nacionales empezaron a conformarse a finales de la Edad Media; incluso a

---

<sup>316</sup>Cf. Perry Anderson, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, México, Siglo, 1995, caps. 4-5.

<sup>317</sup>J. Ortega y Gasset, O.C. IX, p. 258.

principios del siglo XV los concilios de la Iglesia y las universidades usaban la palabra latina “nación”, para referirse a los distintos pueblos europeos.<sup>318</sup>

Más adelante la Reforma promovió el pluralismo religioso y lingüístico –al traducir a las lenguas vernáculas la Biblia– de los tiempos modernos. De igual modo, comenzaron a formarse Estados con un poder centralizado de los cuales con el paso del tiempo se convertirían en los Estados-naciones modernos. Las monarquías absolutas centralizadas derribarían el sistema feudal y con ello se integrarían diferentes regiones bajo una misma lealtad.<sup>319</sup> Solo estas unidades más grandes permitieron canalizar el dinamismo creciente de la clase media y sus empresas capitalistas.

Así, a fines del siglo XVI y comienzos del XVII comienzan a aparecer con todos sus atributos las naciones europeas. Para nuestro autor comienza a *cuajarel* sentimiento de Nación en España y Francia. Aunque anteriormente Inglaterra se había adelantado –Ortega siempre subrayó maravillado la ventaja de los ingleses en varios aspectos de la vida cultural y política de Occidente– cuando menos un siglo antes, sin embargo, esta incipiente nación vivía lejos y aparte de los centros de poder europeos y todavía no tenía la fuerza suficiente para influir en el resto del mundo. Así pues, España se consolidaría como uno de los primeros Estados nacionales unitarios del continente; esto produjo en el resto de los pueblos europeos una impresión extraña, de algo inédito que antes no se conocía: había surgido un país grande para las dimensiones de aquella época. Era una Nación completa con todos sus atributos.<sup>320</sup>

---

<sup>318</sup>Es interesante e importante adentrarnos en el nombre de la palabra nación y patria. La primera palabra hace referencia al lugar donde nacemos, está ahí antes de nuestro nacimiento, no es algo que fundamos, es parte de la tradición que tenemos a nuestras espaldas. “La Nación no es nosotros, sino que nosotros somos Nación. No la hacemos, ella nos hace, nos constituye, nos da nuestra radical sustancia”. En cambio la palabra “patria” tiene raíz griega y hace referencia a tener un mismo padre remoto (Vid. O.C. IX, pp.271-272).

<sup>319</sup>Perry Anderson, *loc.cit.*

<sup>320</sup>J. Ortega y Gasset, O.C. IX, pp. 288-289.

Tardíamente, los italianos se unificarían hasta el siglo XIX y la nación alemana “tardó mucho mas en llegar a una madura conciencia de nacionalidad. Entre 1800 y 1830 los alemanes no sabían bien *si* son una nación ni cómo son una nación”.<sup>321</sup> De este modo transcurrieron varios siglos para la formación de los distintos Estados-naciones europeos hasta finalizar esta etapa en el siglo XIX.

Un punto importantísimo a destacar sobre el nacionalismo decimonónico es el hecho de que la concepción del estado-nación formaba parte de la ideología liberal de la burguesía triunfante porque el desarrollo de las naciones era indiscutiblemente una fase de la evolución o el progreso humano desde el grupo pequeño hacia la tribu, y de ésta hacia la región, para llegar finalmente a la nación.<sup>322</sup>

Sin embargo, contra el universalismo del pasado, el nacionalismo surgido en el siglo XVIII glorificó lo peculiar de cada nación, tendencia que se volvió más pronunciada en el siglo XIX y XX.

Conviene cerrar la explicación sobre el desarrollo histórico del nacionalismo dilucidando la función que éste tiene en la modernización de las sociedades. Para esto, sin duda, la teoría explicativa sobre el origen de las naciones presentada por Gellner a principios de los años 80's del siglo pasado va mas allá de la visión voluntarista de Renan y Ortega como base de la construcción de las naciones, ya que, según Gellner, el cemento que une a las naciones no es sólo la adhesión voluntaria, sino que en ocasiones encontramos diferentes matices de coacción.<sup>323</sup> Según el catedrático de la Universidad de Cambridge el nacionalismo surge como parte de la necesidad de modernización de la vida social del hombre en la cual se crea una compleja división del trabajo. Aunque Gellner reconoce que el nacionalismo no es algo natural, éste fenómeno es inherente a ciertas condiciones sociales como lo son la necesidad de crear culturas homogéneas por medio de un

---

<sup>321</sup> *Loc.cit.*

<sup>322</sup> Cf. E. Hobswan, *op. cit.*, pp. 46-51; y Francis Fukuyama, *The end of history and the last man*, Penguin, London, 1992, pp. 215 y 266-268.

<sup>323</sup> Ernest Gellner, *op.cit.*, pp.77-78

desarrollo escolar en el cual se prepare a su poblaciones para que sean capaces de crear innovaciones encaminadas al crecimiento económico y a la movilidad social.<sup>324</sup>

## CRÍTICAS Y SUPERACIÓN DEL NACIONALISMO TRADICIONAL: LOS ESTADOS UNIDOS DE EUROPA

¿Por qué abordar el tema del nacionalismo a partir de la filosofía? Lo que podemos comenzar a decir como respuesta a esta interrogante es que en ocasiones nos topamos con ciertos problemas que interesan a algunas personas, y que, por el momento, no pertenecen a ninguna ciencia en especial. Todos estos problemas que suscitan dudas, tienen que ser aclarados por un “estudio especial al cual le damos el nombre de filosofía”.<sup>325</sup> Nos parece apropiada esta definición de Bertrand Russell sobre la naturaleza de la labor filosófica con el propósito de aclarar el papel de ésta disciplina en relación al tema del nacionalismo ya que, como no hay alguna “ciencia” en especial que aborde el nacionalismo en específico o alguna “disciplina nacionalógica” por llamarla de algún modo, entonces la filosofía –como buena sirvienta– se ha encargado en varias ocasiones de analizar la naturaleza del nacionalismo. Incluso ésta concepción russelliana de la filosofía empata con la visión del mismo Ortega sobre ésta como “*autonomía*”, esto es, como una disciplina que no admite nada como verdadero hasta ser probado y, como “*pantomía*”, lo cual significa en palabras del maestro español “el afán intelectual hacia el todo”.<sup>326</sup> O en otras palabras la función de la filosofía es el conocimiento del “Universo o de todo cuanto hay”; de este modo no hay ninguna realidad que pueda escapar del análisis filosófico.<sup>327</sup>

De acuerdo a esto, la filosofía en su visión crítica y abarcadora sobre todos los aspectos de la vida cotidiana comienza a hacerse preguntas. Así, por ejemplo, en

---

<sup>324</sup> *Ibid.*, caps. 4-9.

<sup>325</sup> Bertrand Russell, *Fundamentos de filosofía*, Barcelona, Plaza y Janés, 1985, p.15.

<sup>326</sup> J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p.46.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 43.

el caso del nacionalismo podemos observar que este tema se ha abordado desde la pluma de economistas, sociólogos, historiadores, juristas, políticos, etc. Todos estos especialistas desde su trinchera pueden hablar de las naciones. Pero la filosofía pretende un conocimiento más profundo de este concepto. Del mismo modo cuando diferentes especialistas abordan el tema del nacionalismo lo dan como algo hecho, como algo “natural” al ser humano, como una verdad probada. En cambio, desde el aspecto de “autonomía” de la filosofía, como disciplina sin suposiciones, podemos preguntarnos: ¿Qué son las naciones?, ¿Por qué tenemos que vivir o no en naciones?, ¿Qué ventajas y desventajas ofrece el nacionalismo estrecho a la vida humana, a “la vida de cada cual” parafraseando a Ortega? ¿Cuál es el porvenir de los Estados-naciones?, ¿Podemos pasar de Estados-naciones a Continentes-naciones?, etc. De esta manera cuando comenzamos a plantearnos este tipo de interrogantes críticos estamos comenzando a filosofar –de ahí el miedo a la “peligrosísima” filosofía que encontramos en todos aquellos con cierto grado de autoridad y no quieren sublevaciones del rebaño–. No obstante, no podemos esperar de la filosofía respuestas definitivas y cerradas que estén libres de críticas; sin embargo, sí puede ayudarnos a pensar mejor sobre la cuestión del nacionalismo, a ir a lo más profundo, a observar todos los ángulos, todas las perspectivas. Otra vez reaparece el método de Jericó.

Pues bien, la labor de la filosofía es el esclarecimiento de cualquier aspecto de la vida cotidiana. De este modo, lo que se propuso Ortega al adentrarse en el tema sobre el nacionalismo es analizar el alcance y las repercusiones prácticas de un concepto tan importante como lo es el nacionalismo. Es innegable el hecho de que el maestro español insistió en que el filósofo no debe desdeñar las realidades más próximas y suponer que se deben pasar por alto.

Tal como lo hemos descrito anteriormente, las primeras reflexiones del joven Ortega sobre el nacionalismo las llevó a cabo con el propósito de “salvar” a España de sus propios problemas y para que se abriera la nación ibérica a su circunstancia mayor europea. Este fue su primer acercamiento, para después, ante

los problemas de su circunstancia mayor europea, pensar en posibles soluciones o salidas a las crisis causadas por los nacionalismos agresivos que aparecieron en la primera mitad del siglo XX.

Ortega es plenamente consciente de que no es fácil decir en pocas palabras lo que es una nación. Por esto, no cree en definiciones simples como la del historiador inglés Toynbee que al expresar sus críticas al nacionalismo cayó en la idea de que la nación es un híbrido resultante de la democracia y el tribalismo. Esta idea que fastidió a Ortega denigra la idea de la nación ya que parece un insulto pensar que juntado una tribu en democracia se tiene una nación.<sup>328</sup> En cambio, para el maestro madrileño la nación consiste en una “socialidad”, la cual es, en su definición una función vital en la cual los individuos sienten que forman parte de una sociedad.<sup>329</sup>

Tampoco acepta el maestro español la idea de una supuesta *alma colectiva* de los pueblos, eso que los románticos alemanes de finales el siglo XVIII, basándose en Rousseau, llamaban “*Volksgeist*” o espíritu nacional; de hecho califica a este concepto como un arbitrario misticismo. En lo que más repara es en el hecho de que en ésta supuesta colectividad el hombre deja de vivir su propia vida, repitiendo lo que todos dicen o actuando por cuenta de la sociedad convirtiéndonos en autómatas sociales: “la colectividad es, sí, algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano, sin alma, lo humano deshumanizado”.<sup>330</sup> De igual forma, objeta la noción hipotética de algún “carácter nacional” que precede a la historia de los pueblos, ya que, como todo lo humano, no es un don innato sino una fabricación hecha por el mismo ser humano. “El carácter nacional se va haciendo y deshaciendo y rehaciendo en la historia”.<sup>331</sup>

---

<sup>328</sup> O.C.IX. p.239.

<sup>329</sup> J. Ortega y Gasset, “Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee”, en O.C., IX, p.239.

<sup>330</sup> J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, p. 195.

<sup>331</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p. 189.

Algo que guarda estrecha relación con lo anterior y que Ortega no pasó por alto fue el problema de hacer generalizaciones sobre otros pueblos basándonos en un supuesto “carácter nacional”, lo cual trae como consecuencia que los distintos pueblos se conviertan en jueces de otros, despreciándose y pensando que son superiores al resto de la humanidad. Es innegable que los seres humanos necesitamos este tipo de esquemas y simplificaciones para poder actuar en la vida diaria. Pero cuando los estereotipos se hacen inflexibles e intolerantes, significan un peligro para el diálogo y la convivencia entre las naciones. Un claro ejemplo de este planteamiento y que nos ayuda a reforzar lo anterior lo encontramos en las siguientes afirmaciones realizadas por el pensador norteamericano Francis Fukuyama que escribe así:

In the contemporary world, it is not considered acceptable to talk about “national character”: such generalization about people’s ethical habits are said not to be measurable “scientifically”, and are therefore prone to crude stereotyping and abuse when based, as they usually are, on anecdotal evidence [...] No ones like to be told that his culture promotes laziness and dishonesty; and indeed, such judgments are liable to considerable abuse.<sup>332</sup>

Sin ningún género de dudas las observaciones críticas de Ortega al nacionalismo tradicional de su tiempo fueron una protesta de muy alto nivel contra la práctica de un nacionalismo estrecho y agresivo que aparecía como una amenaza a la paz europea.

Uno de los aspectos centrales de *La rebelión de las masas* y que pudo pasar por alto entre los lectores y críticos de su tiempo y en lo personal creo que no recibió la atención que merecía es su análisis de la sociedad europea y su conclusión de que la única respuesta para la salida de la crisis europea de la primera mitad del siglo XX era la unificación de Europa. Los conflictos nacionales entre los europeos no ofrecían muchas esperanzas para el futuro inmediato y a largo plazo de este Continente. Si por una parte los europeos se habían encontrado más próximos unos

---

<sup>332</sup>F. Fukuyama, *op.cit.*, p. 224.

con otros gracias a los avances tecnológicos de hace un siglo, por otra parte estos pueblos estaban profundizando un enorme distanciamiento moral entre ellos: el trato entre ellos era difícilísimo.

En este caso encontramos que las sugerencias orteguianas de unir a las naciones europeas no tienen un significado oculto o fueron una salida para los problemas separatistas de su país; de igual manera las ideas de Ortega sobre el nacionalismo no fueron simples “ocurrencias”, sino que nacieron al vivo contacto con los problemas reales de su sociedad española y europea. Las limitaciones fueron evidentes: conflictos, falsas autonomías, estrechez en la vida económica, política y social de los europeos, etc. Pues bien, de las limitaciones es de donde deberían partir los intentos de una unificación europea.<sup>333</sup> En cualquier caso, el cambio de paradigma no se debería de hacer por cuestiones utópicas, sino muy por el contrario, se tendrían que realizar cambios por cuestiones bastantes mundanas que afectaban directamente a la vida humana de los habitantes del Viejo Continente.

Si bien el nacionalismo había surgido como una respuesta a las necesidades históricas del pasado, a saber: el paso del feudalismo a una forma de organización superior como lo es el Estado- nación. Sin embargo, estas mismas necesidades estaban cambiando y el filósofo español subrayaría algunos puntos débiles a tomar en consideración:

Durante siglos la idea de Nación significó una magnífica empresa posible. Ante cada pueblo se abrían grandes posibilidades hacia el futuro, pero hoy la nación ha dejado de ser eso. La Nación aislada no tiene porvenir cuando se entiende la idea de nación solamente en el sentido tradicional. Y esta falta de porvenir reobra sobre la moral de los individuos en cada pueblo quitándoles brío, entusiasmo para el trabajo y rigurosa ética.

---

<sup>333</sup>En relación a estas deficiencias o limitaciones dentro del contexto europeo en opinión de Raley estas “limitaciones son evidentes: en asuntos económicos, en creencias, en los problemas de las masas rebeldes. De aquí es de donde deben partir los intentos de unificación: no del acariciado sueño de conservar un pasado arcaico, no de algún remoto y utópico futuro, sino de hoy mismo, del dilema planteado por las masas, la economía, los fracasos de la actual cultura”(en H.C. Raley, *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Revista de Occidente, Madrid, 1977, p. 191).

Añádase a esto que en los últimos años todos los demás pueblos del mundo se han contaminado de este nacionalismo europeo, haciendo con ello más difícil todas las cuestiones internacionales; no parece exagerado decir que es este nuevo nacionalismo el máximo estorbo que las colectividades europeas encuentran para salir a alta mar. Porque a esto hay que aspirar señores. Es preciso que los pueblos de Europa no se habitúen –y están corriendo el riesgo de ello– a contentarse con dar a sus conflictos falsas soluciones que sirven sólo para salir del paso por el momento, pero que, en realidad, no hacen sino perpetuarlos.<sup>334</sup>

Continuamos mencionando que en la perspectiva de nuestro autor– contradiciendo a Spengler– la cultura europea no estaba en decadencia. En cambio lo que sí encontraba en crisis, aparte de la Modernidad, eran las organizaciones nacionales europeas.<sup>335</sup> Resulta paradójico que en una época en que el ser humano es técnica y económicamente capaz de conseguir más cosas que antes, el europeo se siente confinado en su propio país. Este punto se hace más evidente cuando se deben resolver problemas que rebasan los recursos de un solo Estado.

Así pues, cuando se desarrollan completamente las naciones europeas en el siglo XVIII y llegan a su madurez comienzan a cerrarse hasta cierto punto las unas frente a las otras; todas se colocaron en simple actitud defensiva. Esto influyó en la fatal creencia de que solo hay “*un modo integral de ser hombre*”.<sup>336</sup> Y frente a este modo de ser hombre, las otras maneras de ser hombre que presentan las otras nacionalidades nos parecen en varias ocasiones ridículas, cayendo en ocasiones en la intolerancia, en la incomprensión del *otro*. A su vez, Ortega señala que así como no podemos conocer a una persona, sin más, desde fuera, tampoco podemos hacer juicios superficiales e irresponsables sobre otras naciones, ya que éstas son una intimidad, esto es, un sistema de secretos que no podemos juzgar sin antes adentrarnos en esta intimidad.<sup>337</sup> Entonces, como ocurre en general con cualquier tipo de particularismo, los nacionalismos tienden a pensar que constituyen un “todo” completo, cuando en realidad sólo representan una parte, de este modo se

---

<sup>334</sup>“Una vista sobre la situación del gerente o <<manager>> en la sociedad actual”, en O.C. IX, p.739.

<sup>335</sup>Cf. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cap. IV.

<sup>336</sup>O.C. IX. p.280.

<sup>337</sup>Cf. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p. 209; y *De Europa Meditatio*, p. 312.

promueve en ocasiones una homogeneización que tiende a reducir los valores democráticos de la tolerancia y el pluralismo.

Lo más grave que ocurrió fue que la conciencia nacional de los distintos pueblos occidentales se extravió en una forma de nacionalismo cerrado, excluyente, desconfiado y hasta peligroso para la convivencia. De esta suerte, el nacionalismo, como todos los sufijos *ismos* llegó a una etapa en que se convirtió en una catástrofe “merced a la intervención de hiperdemagogos, hicieron de él un hipernacionalismo”.<sup>338</sup> Vale la pena recordar que estas últimas palabras las escribió en su conferencia berlinesa *De Europa meditatio*, en la etapa de postguerra y es obvio identificar a los personajes a los que se refiere.

Prosiguiendo con las críticas que hace Ortega al nacionalismo tradicional de su tiempo tropezamos con otro error de óptica, a saber: la distorsión que se comete al querer fundar la idea de nación en cuestiones geográficas como lo son las fronteras naturales. El error consiste en pensar que esos límites son definitivos y hasta espirituales. Si bien es cierto que los accidentes geográficos como lo son las montañas y los ríos han servido como fronteras, en este caso Ortega acota que estos límites dependieron de los medios económicos y bélicos de épocas pasadas. Sin embargo caemos en el error al atribuir un carácter definitivo a las fronteras actuales ya que, con los avances en los medios de transporte y militares han anulado su eficiencia convirtiéndose en estorbos.<sup>339</sup> Teniendo en cuenta que estas ideas las escribió Ortega en *La rebelión de las masas* fines de los años '30, al avanzar un breve lapso de tiempo se demostraría que de nada sirvió la costosísima línea de defensa francesa Maginot para rechazar algún ataque alemán y tampoco fue una defensa eficaz el Canal de La Mancha para la posterior invasión aliada a Normandía.

---

<sup>338</sup>O.C. IX, p. 292.

<sup>339</sup>J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p.176.

En todo caso las fronteras solo han servido para consolidar los logros de la unificación política. En definitiva, las fronteras no son algo que le de fundamento a las naciones; por el contrario, Ortega las considera como un estorbo, veamos la siguiente explicación:

La realidad histórica de la famosa “frontera natural” consiste sencillamente en ser un estorbo a la expansión del pueblo A sobre el pueblo B. Porque es un estorbo – de convivencia o de guerra- para A, es una defensa par B. La idea de frontera natural implica, pues, ingenuamente, como más natural aun que la frontera, la posibilidad de la expansión y fusión ilimitada entre los pueblos. Por lo visto solo un obstáculo material les pone un freno.<sup>340</sup>

Hemos repasado alguna criticas de Ortega en contra de un cierto tipo de nacionalismo más agresivo, más duro y por lo tanto más visible. En contraposición, nuestro autor también percibió otros tipos de problemas causados por el nacionalismo que, aunque menos llamativos, como lo son los aspectos políticos, económicos e intelectuales, también afectaban directamente a la vida de los europeos. No debemos perder de vista que las observaciones críticas de Ortega sobre el nacionalismo empatan con su propia filosofía vitalista y, por lo tanto, las instituciones, la cultura, la ciencia, la política, el arte, la economía y, en fin, todas las creaciones humanas deben de estar al servicio de la vida – que es la realidad radical– y no la vida al servicio de ellas. A su vez, Ortega era consciente del hecho de que el nivel histórico de Occidente se encontraba en muchos aspectos materiales a una altura superior y, por lo tanto, la vida se movía en otra altura antes nunca conocida. Simplemente el mundo “había crecido, y con él y en él, la vida” y “cada trozo de tierra no está ya recluido en su lugar geométrico, sino que para muchos efectos vitales actúa en los demás sitios del planeta”.<sup>341</sup>

Paradójicamente, a pesar de las capacidades y potencialidades de los europeos de la primera parte del siglo XX, Ortega siente que sus ánimos se encuentran

---

<sup>340</sup> *Idem.*

<sup>341</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p.110.

decaídos a causa de que gracias a su misma potencialidad se tropiezan con las barreras de las fronteras políticas que les impiden realizar todo lo que muy bien pueden hacer. Se sienten prisioneros por sus Estados naciones y esos mismos Estados les quedan chicos. Incluso en *La Rebelión de las masas* compara a esta situación como jaulas reducidas en las cuales habita un ave de largas alas que quiere volar y se lo impide el estrecho espacio. Por ejemplo, en el ámbito intelectual piensa Ortega que la clase intelectual de los países centrales europeos como lo son Alemania, Inglaterra o Francia se sienten ahogados dentro de su propia nación, incluso sienten su nacionalidad como una limitación a su quehacer intelectual. Esta misma clase intelectual desea tener las virtudes que tienen sus vecinos y ansía retirar los vicios de su propia tradición. En lo político, Ortega diagnosticó que la falta de ilusión de los ciudadanos por los Estados nacionales se debe a que les han quedado chicos.<sup>342</sup>

Esta sensación de menoscabo, de impotencia, se nutre de la desproporción entre las grandes energías de la potencialidad europea y el formato anticuado de organización política en pequeñas naciones:

Por vez primera, al tropezar el europeo en sus proyectos económicos, políticos, intelectuales, con lo límites de su nación, siente que aquellos- es decir, sus posibilidades de vida, su estilo vital, son inconmensurables con el tamaño del cuerpo colectivo en que está encerrado. Y entonces ha descubierto que ser inglés, alemán, o francés es ser provinciano. Se ha encontrado, pues, con que es “menos” que antes, porque antes el inglés, el francés y el alemán creían, cada cual por sí, que eran el universo. Este es, me parece, el autentico origen de esa impresión de decadencia que aqueja al europeo. Por tanto, un origen puramente íntimo y paradójico, ya que la presunción de haber menguado nace precisamente de que ha crecido su capacidad y tropieza con una organización antigua, dentro de la cual ya no cabe [...] La situación autentica de Europa vendría, por tanto, a ser ésta: su magnífico y largo pasado la hace llegar a un nuevo estadio de vida donde todo ha crecido; pero a la vez las estructuras supervivientes de ese pasado son enanas e impiden la actual expansión. Europa se ha hecho en forma de pequeñas naciones. En cierto modo, la idea y el

---

<sup>342</sup>*Ibid.*, p.166.

sentimiento nacionales han sido su invención más característica. Y ahora se ve obligada a superarse a sí misma. Este es el esquema del drama enorme que va a representarse en los años venideros. ¿Sabrá libertarse de supervivencias, o quedará prisionera para siempre de ellas?. Porque ya ha acaecido una vez en la historia que una gran civilización murió de no poder sustituir su idea tradicional de Estado.<sup>343</sup>

De este modo, a juicio de Ortega la nación como proyecto había agotado sus posibilidades dentro del contexto europeo. Según nuestro filósofo la idea de nación tal como ha sido entendida hasta el momento carece de futuro, al haber desarrollado ya todo su potencial. Por ello Ortega advierte que seguir a esta altura de la historia profundizando en la idea de nación sólo puede conducir a su propia involución, a la regresión hacia formas más atrasadas de vida, a tendencias aislacionistas como el provincianismo y el nacionalismo.<sup>344</sup>

En pocas palabras, las apreciaciones críticas orteguianas al nacionalismo estrecho europeo de su tiempo surgieron por cuestiones bastante mundanas que afectaban a su propia circunstancia y por lo tanto a la vida de millones de europeos. Si el nacionalismo rígido estaba influyendo en el destino de los europeos, estos también podrían hacer algo para remediarlo.

Pues bien, si Ortega fue un pensador social bastante capaz de desarrollar una serie de importantes y lúcidas críticas hacia el nacionalismo de su circunstancia mayor europea, también tuvo la capacidad de visualizar posibles salidas éticas que superaran los males causados por el nacionalismo de su época. La solución para mejorar la circunstancia de su Continente, en donde se desarrolla la vida de millones de europeos, dependía de la unidad de las naciones para la expansión de las posibilidades de la vida humana. Sin embargo, antes de avanzar es necesario volver a repetir, con el propósito de no caer en contradicciones y llegar a pensar que Ortega propone la superación de las naciones tradicionales europeas –con sus respectivos problemas– para crear después una meganación europea –que se

---

<sup>343</sup>*Ibid.*, pp.166-167.

<sup>344</sup>Cf. J. Ortega y Gasset, “La sociedad europea”, en O.C. IX, pp. 317-326.

podiera convertir en un megaproblema—. Nada de eso. El maestro español tiene como blanco de sus críticas al nacionalismo xenófobo, exclusivista y desintegrador. En cambio, como bien señala Andrés de Blas Guerrero, Ortega introduce la idea de “principio nacionalizador” para referirse a una idea de nacionalismo como un principio orientado a la solidaridad y responsabilidad dentro de la misma nación.<sup>345</sup> Mientras que el nacionalismo es exclusivista, el principio nacionalizador es inclusivista. Entonces, según Ortega las naciones-estado europeas ya habían cumplido su proceso nacionalizador hacia el interior de cada una de ellas y ahora, en su madurez, tenían que abrirse y cumplir con la integración europea. Por lo tanto: si vemos que Ortega propone la creación de un Estado supranacional europeo y hace referencia al término “nacional”, lo utiliza como la preocupación y el esfuerzo de construir una mejor circunstancia en la que deben vivir sus ciudadanos y no al deseo de expansionismo o al aislacionismo. De hecho esta noción tan importante y que no debemos de perder de vista apareció desde las mocedades orteguianas como se ve en “*Vieja y nueva política*” donde expresó lo siguiente:

Nacionalismo supone el deseo de que una nación impere sobre las otras, lo cual supone, por lo menos, que aquella nación vive.[...] Nuestra pretensión es muy distinta [...] nos avergonzaríamos tanto de querer una España imperante como de no querer una España en buena salud, nada más que una España vertebrada en pie.<sup>346</sup>

Sería también una salida falsa a los problemas de la circunstancia europea causados por el nacionalismo expansivo llegar al otro extremo: el aislacionismo. Si bien, el nacionalismo expansivo orientado hacia el exterior condujo a grandes controversias y finalizó con las dos grandes guerras entre las naciones europeas, Ortega se percató de que a éste nacionalismo expansionista lo sucedía otra forma peculiar en la cual los pueblos se encerraron en sí mismos a pesar de la evidente

---

<sup>345</sup> Andrés de Blas, “Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset”, en F. Llano Alonso y A. Castro Sáenz: *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, p. 661.

<sup>346</sup> O.C. I, p. 299

facilidad del enorme intercambio mundial que comenzó a surgir después de la última guerra. La solución se encontraba en un término medio.<sup>347</sup>

Sostenemos que no es tarea fácil esquematizar o hacer ideas preconcebidas sobre el largo y complejo proceso de formación de los Estados nacionales. De acuerdo con el análisis histórico de Ortega desarrollado en el capítulo VII de *La rebelión de las masas*, el proceso formador de naciones ha completado el siguiente ritmo que nuestro autor lo divide en tres etapas: primeramente se fusionan varios pueblos en una unidad de convivencia política y moral que comienza a actuar sobre los grupos más próximos en términos geográficos, étnicos y lingüísticos; después llega el momento de consolidación, en este periodo el nuevo Estado se repliega hacia dentro y considera como extraños y rivales a otros pueblos, aunque de hecho convive económica, intelectual y moralmente, es la época nacional tradicionalista. Poco a poco se va destacando el hecho de que esos pueblos considerados como enemigos tienen aspectos afines a las de su propio Estado. (En este segundo momento se encontraba la Europa anterior a la Segunda Guerra Mundial; después de la catástrofe, comenzaría a surgir de entre las cenizas el proyecto de la Comunidad Económica Europea). La tercera etapa corresponde con la versión más madura de la nueva idea nacional, es el momento en el cual el Estado maduro se abre a nuevas empresas, a saber: unirse a los pueblos que hasta el momento eran sus enemigos, esta última etapa es realmente estimulante para las naciones y hace que sean más cuidadosos en su trato con sus vecinos.<sup>348</sup> Sin duda alguna, cuando el autor de *La rebelión de las masas* escribió esto se sabía que las dos primeras etapas eran una realidad; en cambio la tercera etapa, la etapa de la superación de los nacionalismos tradicionales para llegar a la unión de los pueblos occidentales era un ideal a alcanzar. Esta idea no pasa por la mente de Ortega como un sueño surrealista o como un producto de la fantasía:

---

<sup>347</sup> Destaca Ortega en "Una vista sobre la situación del gerente o <<manager>> en la sociedad actual". O.C. IX p.739. La solución se encontraba en un término medio.

<sup>348</sup> Pienso que esta clasificación por etapas del proceso de desarrollo de las naciones encuentra un complemento ideal en la tesis defendida por Hans Khon en la introducción de su libro *La historia del nacionalismo*, pp.17-33.

Ahora llega para los europeos la sazón en que Europa puede convertirse en idea nacional. Y es mucho menos utópico creerlo hoy así [...]. El Estado nacional de Occidente, cuanto más fiel permanezca a su auténtica sustancia, más derecho va a depurarse en un gigantesco Estado continental.<sup>349</sup>

Por supuesto que aceptamos el europeísmo genuino de Ortega. En este caso encontramos a autores como Antonio Elorza que denunciaron la utilización que hace Ortega del europeísmo como pretexto para hacer frente a los nacionalismos periféricos españoles que ponían en riesgo la unidad española.<sup>350</sup> Ante esta postura crítica, resulta sencillo objetar que desde su juventud –como ya lo hemos expuesto– mostró una auténtica vocación europeísta. Si retomamos las *Meditaciones del Quijote* publicado en 1914, el mismo año del inicio de la Primera Guerra Mundial, Ortega ya no tiene como única preocupación a su circunstancia española, por ejemplo, cuando rechaza a Menéndez y Pelayo quien había difundido la idea de las “nieblas germánicas” y “la claridad latina”. En contraposición Ortega señalaba que en realidad se trataba de dos dimensiones de la cultura europea y que ninguna era superior a la otra.<sup>351</sup> Posteriormente, cuando publicó *La rebelión de las masas* y el “Prólogo para franceses” que precede a su obra más famosa, nuestro autor intentó poner en evidencia la carencia de los postulados nacionalistas radicales que contribuyeron a fomentar a los regímenes totalitarios de izquierda y de derecha que se asomaban en el horizonte europeo en la tercera década del siglo XX. Por tanto, creemos sincera la visión del maestro español que consideraba a la unión de Europa como un ideal al que los europeos debían llegar.

Después de haber reconocido el sincero europeísmo de nuestro autor, expondremos la manera en la cual argumentaba la unidad europea, interrumpida

---

<sup>349</sup>J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p.182.

<sup>350</sup>Cf. Antonio Elorza, *La razón y la sombra*, p.76. Coincidimos con Andrés de Blas, quien dice que Ortega es “un europeísta en sentido moderno, uno de los pensadores occidentales que más profunda y originalmente meditó sobre la condición presente y futura de Europa en la década de los años treinta y cuarenta”(Vid. A. de Blas, “Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset”, en F. Llano Alonso y A. Castro Sáenz, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, p. 661).

<sup>351</sup>J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, pp.126-130.

según él con la invención de los Estados nacionales en el siglo XVIII. Para esto cabe destacar que el conjunto de datos e información ofrecidos por el profesor español para dar razones que apoyaran sus opiniones o tesis que aparecieron por primera vez en *La rebelión de las masas* los repitió casi íntegramente dos décadas después en su conferencia berlinesa de la postguerra *De Europa Meditatio*.

Para continuar tenemos que decir que Europa es un espacio geográfico, pero es un espacio impregnado por un tipo de civilización propia e independiente, que a su vez se expandió por todo el mundo.

Pero este continente es algo más que la geografía: es cultura, es historia, es una sociedad. Según la visión orteguiana los pueblos occidentales han estado marcados por un dualismo en su manera de vivir. Si por una parte cada pueblo al momento de su formación iba realizando su propia identidad, en cambio entre ellos se iba formando un repertorio común de ideas y costumbres. El destino de los pueblos europeos los hacía progresivamente homogéneo y progresivamente diversos: “en ellos la homogeneidad no fue ajena a la diversidad”.<sup>352</sup>

En las cuentas de Ortegas desde el siglo XI los europeos han vivido siempre en un espacio común en el cual los diferentes pueblos han convivido con los demás. “El hombre europeo ha vivido siempre, a la vez en dos espacios históricos [...] uno menos denso, pero más amplio Europa; otro más denso, pero territorialmente más reducido, el área de cada nación.”<sup>353</sup> A veces, esta convivencia toma un aspecto pacífico, de construcción y en otras un aspecto de combate. Guardando las proporciones, es como la convivencia de los chiquillos del barrio que comparten el mismo ámbito y que, a veces conviven, y luego se pelean para volver a contentarse.

Entonces, repetimos, para Ortega Europa es una sociedad que existe con anterioridad a la existencia de las naciones europeas. Pero ¿qué entiende Don José

---

<sup>352</sup>Vid. J. Ortega y Gasset, *De Europa meditatio*, p. 255; *La rebelión de las masas*, p. 79.

<sup>353</sup>O.C. IX.p.258

por sociedad?: “una sociedad es lo que se produce por el simple hecho de la convivencia bajo la presión de un sistema general de usos”’ asimismo, estos usos consisten en “ser una norma del comportamiento que se impone a los individuos, quieran estos o no”.<sup>354</sup> O sea, que una sociedad se produce por el simple hecho cotidiano de vivir con los demás. De aquí que, cualquier sociedad produce sus costumbres, lenguas, derecho, poder político, etc. De igual forma no podemos pasar por alto que en la visión de nuestro autor una sociedad *no* se construye por un acuerdo de voluntades y, por tanto, no la debemos confundir con una reunión contractual, por tanto, jurídica.

Retomemos la meta que persigue Ortega y es llegar a demostrar que a pesar de las diferencias entre las nacionalidades europeas subyace una misma sociedad europea que preexiste a la creación de las naciones. Los pueblos europeos tienen bastante tiempo siendo una sociedad con sus propios atributos: “hay costumbres europeas, opinión pública europea, derecho europeo, poder público europeo”.<sup>355</sup> Naturalmente cuando Ortega habla de sociedad hace referencia a los individuos que de manera cotidiana conviven y no a naciones completas, tal como lo escribe en el rincón de una nota de *La rebelión de las masas*:

La sociedad europea no es, pues, una sociedad cuyos miembros sean las naciones. Como en toda autentica sociedad, sus miembros son hombres, individuos humanos, a saber, los europeos, que además de ser europeos son ingleses, alemanes, españoles.<sup>356</sup>

Todo lo anteriormente explicado tiene el claro propósito de demostrar la unión de las naciones europeas; Ortega se muestra ansioso por demostrar la unidad de los europeos, para él es un error pensar que esta alianza es una utopía o un sueño irrealizable, nada de esto, y es que la reunión de los europeos “no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de

---

<sup>354</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p.201.

<sup>355</sup> J. Ortega y Gasset, *De Europa meditatia*, p.257; y *La rebelión de las masas*, p. 81.

<sup>356</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p.200.

que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas e independientes”.<sup>357</sup>

No niego que los Estados Unidos de Europa son una de las fantasías más módicas que existen y no me hago solidario de lo que otros han pensado bajo estos signos verbales. Mas por otra parte es sumamente improbable que una sociedad, una colectividad tan madura como la que ya forman los pueblos europeos, no anden cerca de crearse su artefacto estatal mediante el cual formalice el ejercicio del poder público europeo ya existente.[...] 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 cotidianeidad. Ahora bien, una vez que se ha visto esto, la probabilidad de un Estado general europeo se impone necesariamente.<sup>358</sup>

En suma: Ortega a pesar de ser bastante crítico por algunas malas prácticas del nacionalismo tradicional, en ningún momento duda de la realidad de las naciones; su postura es defender la “formidable realidad situada en el mundo y con la que hay que contar” que son las naciones; por eso se opone al rancio y barato internacionalismo el cual olvidaba el hecho de que hay naciones.<sup>359</sup>

Lo que planteó fue el surgimiento de una forma más avanzada de convivencia entre los europeos: *La estructura básicamente nacional tiene que ser sustituida por una estructura básicamente europea.*<sup>360</sup> Su idea sobre una Europa unida es lo contrario a aquel viejo internacionalismo que pretendió suprimir la riqueza y variedad de las naciones. En este caso encontramos que la idea de una gran nación europea –al contrario de lo que algunos críticos de Ortega sostuvieron- se caracterizaría por la pluralidad de naciones que la conformarían. Es más, la idea de la supervivencia de las diferentes nacionalidades dentro de ésta nueva estructura, no es considerada por el pensador español como un problema, sino como la base de su futuro. Su

---

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>358</sup> *Ibid.*, p.81.

<sup>359</sup> J. Ortega y Gasset, *De Europa meditatio*, p. 312; y *La rebelión de las masas*, p.209.

<sup>360</sup> O.C. IX. “Una vista sobre la situación del gerente o <<manager>> en la sociedad actual. p.739.

sueño fue la integración de las naciones de Occidente dejando todo su rico relieve.<sup>361</sup>

Considerando que las naciones europeas habían llegado a su tope histórico era necesario para su propia sobrevivencia, una integración en una nueva realidad que Ortega llamaría como la ultra-nación.<sup>362</sup> Como resultado, cree que Europa debería seguir un esquema similar al de la Confederación británica, es decir, al concepto de cooperación más que de coacción (al estilo de la vieja Unión soviética). Por esta razón, Raley concluye que “Ortega preferiría una Europa federal”, de manera que cada nación conserve su estructura interna y sus instituciones –lenguaje, costumbres, formas locales de gobierno-, pero ésta federación las integraría sabiendo que “se trata de regionalismos o idiosincrasias provincianas subordinadas a la realidad y el peso superiores de las costumbres y la cultura europea”.<sup>363</sup>

Definitivamente, a juicio de Ortega, una Europa unida no deberá conducir a algún gobierno totalitario. Al buscar solucionar en parte ciertos problemas inherentes al nacionalismo, no quiso que en este proceso de unificación se sacrificara la libertad individual y de cada nación. En este caso la idea de vida individual y libertad se encuentran en el trasfondo del pensamiento de Ortega en sus sueños de la unidad europea.

Repasamos varias poderosas razones que impulsaron la idea orteguiana de la unidad europea, como los son cuestiones, políticas, culturales, económicas, entre

---

<sup>361</sup>En *El hombre y la gente* Ortega critica la creencia de que las cosas están mejor cuando todo está igual: “En un tiempo como el nuestro en que, si bien menguante sufrimos la tiranía del mito “igualdad”, en que dondequiera encontramos la manía de creer que las cosas son mejores cuando son iguales”. Naturalmente se opone a cualquier intento de unificación de Europa en el cual se pierda la riqueza de la variedad de los diferentes pueblos. *Vid, supra* p.174. Y en la página 191 *La Rebelión de las masas* dice lo siguiente sobre el cosmopolitismo que se opone al internacionalismo. Según él “el cosmopolitismo se nutre no de la exclusión de las diferencias nacionales, sino, al revés del entusiasmo hacia ellas. Busca la pluralidad de formas vitales con vista no a su anulación, sino a su integración”.

<sup>362</sup>J. Ortega y Gasset, *La Rebelión de las masas*, p. 209.

<sup>363</sup>H. Raley, *op.cit.*, p.184.

otras, sin embargo, la verdadera necesidad de la unificación, y por lo tanto el objetivo principal, es la vida de los individuos europeos.

Por consiguiente, la noción de la unidad europea es la aplicación de las teorías orteguianas sobre la vida humana en las circunstancias de la época histórica en la cual vivió nuestro autor y su generación.

#### ORTEGA COMO PROFETA

De acuerdo a José Gaos algunos de los pensadores más representativos de los dos últimos siglos han desarrollado obras con un sentido totalmente profético. Como ejemplo de ello tenemos a Marx, Nietzsche, Spengler en el mundo germánico y a Ortega y Gasset en el de nuestra lengua.<sup>364</sup> También Octavio Paz dejó escrito que Ortega tuvo “la facultad eminentemente racional de ver lo que va a venir”.<sup>365</sup>

Parece extraño creer seriamente en profecías en la era de *Facebook*. Sin embargo, antes de continuar es preciso detallar que entendemos por la palabra “profeta”. En términos generales se utiliza éste vocablo para designar a alguien que predice acontecimientos futuros. De lo dicho se desprende que podemos considerar como profetas a aquellos supuestos videntes con alguna facultad sobrenatural, en este caso no los podemos tomar en serio desde el punto de vista racional. En cambio, si entendemos la profecía como un proceso lógico-racional hecha por personas comunes y corrientes que hacen predicciones más o menos precisas sobre el futuro a partir de la combinación del conocimiento del pasado y del presente, entonces podemos considerar éstas predicciones como una forma superior de conocimiento. Sin duda, algunos grandes autores de todos los tiempos han realizado predicciones, afirma Gaos, aunque en lo personal agregaría que son predicciones aproximativas.<sup>366</sup> Como ejemplo de lo anterior tenemos a Ortega que,

---

<sup>364</sup>J. Gaos, *Obras Completas IX*, México, UNAM, 1992, p.43.

<sup>365</sup>O. Paz, *op.cit.*, p. 101.

<sup>366</sup>J. Gaos, *op. cit.*, p.89.

ante las preocupantes circunstancias de su nación y los problemas causados por los nacionalismos agresivos de Europa, se empeñó en hacer un diagnóstico de los problemas causados por el nacionalismo provocativo de su tiempo y en encontrar posibles soluciones pacíficas en las cuales se involucraran los pueblos europeos. Por consiguiente, el fundador de la *Revista de Occidente* se sintió impulsado a practicar la profecía por los medios racionales a su alcance. De cualquier modo al hacer referencia al intento de realizar una predicción racional sobre el futuro no debemos creer que estamos vacunados en contra de elementos irracionales; cabe destacar que a pesar de los intentos racionales de Ortega por perfilar el futuro de una Europa unida, cualquier intento de profecía no está libre de las emociones, de los deseos de cualquier pensador que pueden causar distorsiones. En realidad muchos de nuestros deseos nos empujan a intentar hacer predicciones; también en función de nuestros valores y preferencias “presentimos el porvenir”.<sup>367</sup>

Cabe destacar que tampoco las profecías funcionan del mismo ante las cosas de la naturaleza y las realidades humanas. Mientras que la mayoría de las predicciones sobre la naturaleza muestran cierta regularidad porque estamos refiriéndonos a objetos relativamente estáticos que se encuentran fuera del observador y que además no deciden sobre sus acciones. Incluso podemos utilizar instrumentos de medición y observación. En contraste, la realidad humana no presenta las regularidades de la naturaleza, de ahí el mayor grado de dificultad para preverla. El filósofo que pretenda hacer profecías sobre su sociedad en lo primero que tiene que reparar es que él mismo es parte de la sociedad que estudia y sobre la que puede hacer predicciones; en segundo lugar, al tratar de profetizar sobre acontecimientos humanos aparece la capacidad humana de elegir y actuar de manera distinta a la que se esperaba.<sup>368</sup> Por esta razón, un filósofo que hace predicciones solo puede llegar a hacer aproximaciones.

---

<sup>367</sup> *Ibid.*, p.10.

<sup>368</sup> *Vid.* Cesar Guevara González, *Sociología 1*, Mexico, Nueva Imagen, 2010, cap.1.

Aun así, nuestro autor, sin pretender predecir hechos singulares que ocurrirán en un mañana inmediato cree posible “prever el sentido típico del próximo futuro, anticipar el perfil general de la época que sobreviene” escribió en *El tema de nuestro tiempo*.<sup>369</sup> Otra vez recalcamos que las profecías como aproximaciones, solo son posibles en aspectos generales. Entonces, ¿cómo es posible la profecía en la historia?. Pues bien, Ortega desarrolló algunos argumentos sobre este punto en *El tema de nuestro tiempo* y en *La rebelión de las masas*. De acuerdo a esto, Ortega percibió que espíritus más contemplativos que activos son los primeros en señalar las nuevas tendencias históricas. Este tipo de individuos no tienen poderes especiales o están hechos de otra materia, son solo almas más sensibles “que reciben antes que los demás la visita del porvenir”.<sup>370</sup> Cuando el sentido histórico se perfecciona, aumenta la capacidad de previsión. “Es evidente que el próximo futuro nace de nosotros y consiste en la prolongación de lo que en nosotros es esencial y no contingente”.<sup>371</sup> En otros términos, el profetizar el futuro se hace de la misma forma en la cual comprendemos el pasado, es decir, si vamos paso por paso reconstruyendo las causas de algún acontecimiento presente podemos tener alguna previsión sobre el futuro. “El historiador es un profeta, del revés”, escribía en varias ocasiones Ortega citando a Schegel.

Entonces, ¿cómo podemos decir que Ortega fue un profeta? Desde mi punto de vista sucede la siguiente concatenación, la cual se divide en tres pasos: 1.- El autor de *La rebelión de las masas* agudamente analizó y comprendió cuales eran los problemas reales del nacionalismo integrista de su circunstancia histórica europea. Ortega está en un plano *factico*, es decir, que se refiera a la conducta real de los

---

<sup>369</sup>J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p.10.

<sup>370</sup>Cf. *La Rebelión de las masas* p. 197. Ortega en su labor de previsor del futuro que practicó en *La Rebelión de las masas* había atisbado algunos problemas que se asomaban en el horizonte europeo; sin embargo, mas tarde en un artículo llamado “*La sociedad europea*” se lamentó de lo siguiente: “Allí dije que esa desmoralización, que ese envilecimiento sobrevendrían porque la Idea de Nación, tal y como había sido entendida hasta ahora, había agotado su contenido, no podía proyectarse sobre el futuro, dadas las condiciones de la vida actual; y que los pueblos de Europa sólo podían salvarse si trascendían esa vieja idea esclerosada poniéndose en camino hacia una supra-nación, hacia una integración europea. Pero no hay destino más melancólico y más superfluo que el del profeta. Casandra, la primera profetisa, recibió de Apolo el don de prever el futuro y vaticinarlo con una condición: que nadie le hiciese caso”(O.C. IX, p. 326).

<sup>371</sup>J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p. 11.

hombres de su circunstancia histórica. En este caso es un filósofo político. Aquí hace una *descripción* de Europa. 2.- Después de comprender el tema, lanza sus críticas y trata de establecer un criterio final de conducta y determinar cómo debe de ser el nacionalismo, de acuerdo a principios éticos; este es el plano *normativo*. En este caso Ortega es un filósofo moral. Aquí hace un llamamiento a los europeos: *ellos deben unirse*. 3.- Por lo tanto, Ortega después de haber tenido la capacidad de observación de los males del nacionalismo de su época, hace algunas propuestas éticas para solucionar estos males, aunque a muchos les pudieron parecer sueños utópicos. Pero, todos estos problemas que realmente afectaban a los europeos lo empujaron bajo sus propios intereses en la dirección de hacer propuestas imaginativas para resolver estos problemas hacia el futuro...y el tiempo le daría la razón. En este caso Ortega fungió como profeta. Aquí *lanzó un reto*: Europa debe ser *capaz* de unirse. Por lo tanto, al decir que Ortega fue un profeta, no estamos comparándolo con algún adivino o a un ser con poderes de otro mundo. Como vemos no hay ningún secreto.

Pues bien, Ortega tuvo varias responsabilidades que hacer en su vida, desde ser catedrático, articulista de periódicos y revistas, editor, político, entre otras actividades y, todo con la responsabilidad de servir a la vida nacional de su país. Dentro de esa misma variedad de responsabilidades el interpretaría que la tarea del intelectual era hacer visible el porvenir trazando algunas miradas previsoras hacia adelante: “Siempre he considerado que la misión del escritor es prever con holgada anticipación lo que va a ser problema, años más tarde, para sus lectores y proporcionales a tiempo, es decir, antes de que el debate surja, ideas claras sobre la cuestión, de modo que entren en el fragor de la contienda con el ánimo sereno de quien, en principio, ya la tiene resuelta”.<sup>372</sup>

¿Qué tanto pudo lograr nuestro filósofo la previsión del porvenir?. A partir de los acontecimientos sucedidos después de su muerte, hemos de aceptar que él

---

<sup>372</sup>J.Ortega y Gasset, *Meditación sobre la técnica*, en O.C. V, p. 319.

comprendió y previó con una visión clara los acontecimientos que darían forma a la nueva Europa. A este respecto, Julián Marías da cuenta de ello:

Ortega ha ido anticipando con diez, quince o veinte años de adelanto, lo que iba a ocurrir en España, en Europa o en el mundo entero; ha ido apuntando a la vez, lo que habría que hacer para que ciertos males no sobreviniesen. El hecho indiscutible es que sus libros –por ejemplo *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*– son mucho más verdad hoy que cuando fueron escritos, en 1920, en 1929.<sup>373</sup>

En 1955, el mismo año en que Ortega muere, comenzaron las primeras negociaciones para la creación del Mercado Común Europeo; el objetivo era eliminar las restricciones comerciales entre algunos países de Europa occidental para después, andando el tiempo, llegar a formar la moderna Unión Europea. En esa época el Viejo Continente se encontraba en una etapa de reconstrucción y en medio de dos nuevas superpotencias: los Estados Unidos y la Unión Soviética. Por lo tanto, lo más sensato era comenzar a formar alianzas; asimismo, la dura experiencia había dejado la lección de que la autonomía radical de estas naciones no era la mejor forma para encontrar la solidaridad entre ellas; también por las amargas experiencias aprendieron que una verdadera paz entre las naciones iba a depender cada vez más de la aceptación de los elementos comunes y no de los elementos que los separaba. Ya no podían permitirse el lujo de que los nacionalismos estrechos encendieran de vez en cuando a su propia circunstancia vital con el propósito de demostrar su propia superioridad; lo que en realidad necesitaban era buscar la cooperación y la promoción del diálogo. En efecto, los europeos occidentales necesitaron ponerse de acuerdo sobre las reglas de una convivencia equitativa y justa para todos. Después de la catástrofe de la guerra, no quisieron verse a sí mismos como actores autónomos en el escenario mundial: su futuro estaría profundamente entrelazado.

---

<sup>373</sup>J. Marías, *La Escuela de Madrid; estudio de Filosofía Española*, Buenos Aires, Emecé, 1959, p. 140.

No podemos afirmar que de todas las profecías sobre la unidad europea soñadas por Ortega acertó –o previó– a todas. En mi opinión, presentaré algunas ideas que sí fructificarían, poco a poco, en la realidad europea con el paso del tiempo. Para ilustrar esto es necesario mencionar que muchos de los sueños orteguianos se plasmarían en el Tratado de Roma firmado el 25 de marzo de 1957, el cual es considerado como la Biblia de Comunidad Europea; aquí se prevén las obligaciones y derechos de las naciones miembros.<sup>374</sup> Algunas de estas ideas son la abolición, entre los Estados miembros, de los obstáculos a la libertad de movimiento de las personas, servicios, mercancías y capitales. Sin duda la principal idea es la libertad de movimiento de las personas y no solo del capital o de las mercancías. En este esquema cualquier persona de esta asociación tiene más opciones para decidir en donde trabajar, en donde tomar vacaciones o donde estudiar; aquí se aplica a la perfección el lema de que cada ciudadano europeo se mueve con entera libertad como “Pedro por su casa”. (Como una prueba de ello encontramos el ambicioso programa de intercambio estudiantil conocido como *Erasmus* en el cual los jóvenes europeos tienen la oportunidad de prepararse en cualquier país de su elección. El proyecto tiene previsto que la menos 10 % de los estudiantes puedan pasar un periodo de estudio en algún país de la Unión.)<sup>375</sup> Al romper con las fronteras se han rotó las barreras al logro humano, a la expansión de las posibilidades humanas. Esta última idea concuerda plenamente con la visión orteguiana sobre el hombre como el ser que no tiene una naturaleza inmutable y que por lo tanto, se encuentra constantemente formándose, transformándose, y ensayando nuevas formas de vivir para avanzar siempre sobre sí mismo. Encontramos unas líneas insuperables de Ortega para entender esto:

Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre. Por eso carece de, sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser. En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada, que puede orientarnos, sólo hay, un

---

<sup>374</sup>Dick Leonard, *Guide to the European Union*, The Economist, London, 2002, pp.37-38.

<sup>375</sup>*Ibid.*, p. 230.

límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser.<sup>376</sup>

Otro punto digno de mencionar, y que incide directamente en la calidad de vida de los ciudadanos de estas naciones, es el hecho de que cualquier nación que pretenda ingresar tiene que cumplir una variedad de requisitos indispensables – que van desde lo económico, hasta lo ecológico, pasando por los derechos humanos, etc. – para poder ser miembro pleno de esta Unión; globalmente, los requisitos para ingresar a este privilegiado club son estrictos pero estimulantes.

La creación de la Unión Europea –alguna vez soñada por nuestro autor– les ha dado a los europeos poder en el escenario mundial. Y hacia adentro se consolida un continente en paz, democracia y genuinamente preocupado por la cohesión social, la promoción de los derechos humanos y el cuidado al medio ambiente. A su vez cada país miembro de esta comunidad se siente parte de algo más grande que sí mismo y da la impresión de que pertenecer a una comunidad de naciones es tan fácil y natural. Gracias a todo esto se han formado instituciones que se ponen al servicio de la vida de sus ciudadanos y no al revés, dando como resultado el ascenso de las posibilidades humanas en general. Visto desde este ángulo, esta estructura ha condicionado positivamente el futuro de muchos habitantes de esta región. Sin ninguna duda, este proceso ha sido un poderoso instrumento para el florecimiento de estas naciones. Ciertamente podemos comparar a esta ambiciosa organización como un enorme cuerpo al cual si alguna nación intenta agredir a otra es como si se atacara a sí misma, dañándose su propio cuerpo. El objetivo ético es crear una nueva organización basada en la legalidad en la cual todos los países, sin importar su fuerza y tamaño, convivan en paz y se sientan representados: ningún país es tan rico y poderoso que no pueda recibir algo de los demás y ningún país es tan pobre que no tenga nada que ofrecer. No se quiere volver a la situación en la cual el pez grande se come al chico. Aquí ensamblan a la perfección las siguientes palabras de Thomas Mann –otro gran europeísta que también sufrió las

---

<sup>376</sup>J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, p.15.

consecuencias del nacionalismo belicista e intolerante—: “No se necesita una Europa alemana, sino una Alemania europea”.

Finalmente, si en 1985 llegó la hora en que Europa aceptaría a España en su exclusivo club, esto se debió en gran parte al legado intelectual del mayor filósofo español del siglo XX. Ahora debemos reconocer que, desde entonces, no han corrido todos estos años en balde ni han transcurrido inútilmente sobre la vida de la España contemporánea.

En lo que pensamos que Ortega no acertó o fue tan previsor fue en los siguientes puntos:

Como primer punto se quedó corto en relación a la creación de ciertas políticas compensatorias entre las diferentes naciones para mejorar las oportunidades de empleo a todos los ciudadanos y de esta manera contribuir a una subida más rápida en los niveles de vida. Aunque, como se sabe, la unificación europea ha sido relativamente menos complicada debido a que las diferencias entre los países más ricos y avanzados con los menos favorecidos no es tan desigual como en otras partes del mundo. La principal razón por la cual Ortega pasó por alto los fondos de cohesión pienso —aunque puede estar en gracia de discusión— se encuentra en su desconfianza hacia un Estado todopoderoso; aunque, como sabemos, esta desconfianza orteguiana halla sus raíces en las circunstancias de su época cuando estaban en su cúspide el bolchevismo y el fascismo.<sup>377</sup>

---

<sup>377</sup> Ortega en su juventud neokantiana criticó al capitalismo y defendió la necesidad de intervención estatal, con el fin de hacer frente a los problemas complejos de las sociedades contemporáneas y de aplicar criterios de justicia distributiva orientados a corregir las desigualdades producidas por el mecanismo de mercado. Eso fue en sus mocedades. Ver. Fernando Salmerón. *Las mocedades de Ortega y Gasset*. Cap VIII., y del mismo autor “El socialismo del joven Ortega”, en *José Ortega y Gasset*. México. F.C.E., 1996. Sin embargo, Ortega también advirtió la necesidad de limitar el poder estatal en orden a evitar el “estatismo” o absorción de todas las áreas de la vida por parte del Estado —lo cual se opondría directamente a los principios de libertad. Como lo redactó en *La rebelión de las masas*.

Sentimos que exageró un poco al decir que las naciones tradicionales europeas ya no eran sino pasado,<sup>378</sup> pero...era necesario exagerarlo en su circunstancia histórica; al haberlo hecho podemos justificarlo por dos razones. La primera era el hecho de que quería convencer a sus lectores sobre la necesidad de encontrar nuevas maneras de convivencia y que las naciones-estado no son una etapa insuperable de la historia; la segunda pensamos se debió a errores de cálculo. Si bien su objetivo era la superación de los nacionalismos tradicionales con el propósito de crear una nueva estructura supranacional, no cayó en la cuenta de que la gente no olvida su identidad nacional tan fácilmente y, como prueba de ello encontramos elementos nacionalistas en los medios de comunicación, en numerosos símbolos presentes en todos lados como las banderas que ondean en las ciudades, en el lenguaje, en los monumentos, en los himnos; en fin, por todas partes. Asimismo los países europeos no han perdido su identidad propia e independiente y no se han diluido en un “mar europeo”. Cada país conserva su idioma (o idiomas), sus símbolos; cada país asiste por su cuenta a los Juegos Olímpicos o los Mundiales de fútbol. En suma, el nacionalismo no es algo tan banal.

Otro punto a deber del maestro madrileño fue su falta de perspicacia para analizar el papel de la gente común y corriente en la formación histórica de las naciones y sus posturas en lo referente a la creación de la Unión Europea. A pesar de los logros palpables de la Unión Europea, es difícil aceptar que la mayoría de las personas “comunes y corrientes” de esta organización comprendan perfectamente cierta renuncia a su soberanía nacional para subordinarse a instituciones externas. También es comprensible que se sientan amenazados –aunque en gran parte infundadamente– en su cultura y bienestar por personas que les parecen incomprensibles. No debemos confundir las opiniones de los filósofos, intelectuales o periódicos como la “voz de la opinión pública” en lo referente al proceso de creación de una Europa sin fronteras. Sería bastante interesante descubrir cómo ven desde abajo, esto es, en términos de los supuestos, las esperanzas, las

---

<sup>378</sup>J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p.184.

necesidades y los intereses de las personas comunes y corrientes el proceso de creación de la Unión Europea.<sup>379</sup>

Desafortunadamente Ortega mostró poca profundidad sobre la dimensión americana de su propia nación: se le pasó por alto. Gracias a que desde muy joven el pensamiento de Ortega se había enfocado en la europeización de España, es decir, la elevación de España al nivel del resto de Europa y que posteriormente su preocupación sería el futuro de su propio Continente, el maestro español habla muy poco sobre América. A pesar de sus visitas a Argentina y una visita en 1949 a Aspen Colorado, América apenas si aparece en el horizonte de Ortega. Encontramos a través de sus escritos referencias a Argentina o a los Estados Unidos América, pero no trascendió más allá. Es interesante que a pesar de su lucidez no se hubiera detenido mas por nuestra región a la cual él llamo, una *España mayor*.<sup>380</sup>

Ortega exploró el tema del nacionalismo a partir de su defensa de la libertad humana, de la capacidad de una colectividad para llevar a cabo una gran empresa elegida libremente por todos los ciudadanos y hacerse dueña de su propio destino, en este caso, la soñada unidad de Europa. En esta empresa no estuvo solo, ni fue el único gran europeo que sirvió como brújula en la dirección que tomaría su Continente. De acuerdo con Andrés de Blas, Ortega es “un europeísta en sentido moderno, uno de los pensadores occidentales que más profunda y originalmente meditó sobre la condición presente y futura de Europa en la década de los años treinta y cuarenta”.<sup>381</sup> Por su parte, Alberto Moratinos considera que la conferencia que Ortega pronunció en 1949 en la Universidad libre de Berlín, “*De Europa meditatio quaedam*” constituyó “uno de los impulsos fundamentales que después de

---

<sup>379</sup> La lectura que me hizo ver esta importante realidad fue la obra *Naciones y nacionalismos desde 1780* del genial y prestigioso historiador británico Eric Hobsbawm, especialmente el capítulo II, titulado “Protonacionalismo popular” (pp. 55-88).

<sup>380</sup> J. Marías y O. Paz comprendieron muy bien esto. Incluso Paz escribió en *Hombres en su siglo* “que sabía poco de México y ese poco le parecía bastante” (p.108).

<sup>381</sup> Andrés de Blas, “Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset”, en F. Llano Alonso y A. Castro Sáenz, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, p. 661.

la Segunda Guerra Mundial ayudaron a que fructificara el proceso de integración europea, de unidad de Europa”.<sup>382</sup> Por siglos los europeos trataron de unificar a su Continente, pero, por medio de golpes de espada: los romanos, Carlomagno, Napoleón, Hitler, sin embargo, nunca lo lograron; en cambio, la única manera de realizar esta ambiciosa empresa fue mediante la fuerza de la razón. Por lo tanto, José Ortega y Gasset, página tras página, se convirtió en un importante pionero en la actual construcción de la unidad europea.<sup>383</sup>

Las discusiones bizantinas de si Ortega era un filósofo o no; de si era sistemático o no, sin duda opacaron muchos puntos muy importantes de su visión clarificadora de su situación histórica y sus previsiones, que hoy son un logro positivo para la humanidad. La historia parece estar confirmando las profecías de José Ortega y Gasset sobre sus sueños de una unión de naciones europeas mejor de lo que el mismo soñó.

---

<sup>382</sup>Esta conferencia de Ortega fue clave en la posguerra europea para la construcción de la Comunidad Económica europea, según L.A. Moratinos., Otros trabajos importantes en orden cronológico son los siguientes: 1) La conferencia de W. Churchill en 1946 en la Universidad de Zúrich instando a los europeos a construir los Estados Unidos de Europa; 2) el Programa de Recuperación Económica Europea o “Plan Marshall” en 1948; 3) la Conferencia de la Haya o “Congreso de Europa” en 1948; 4) la conferencia berlinesa de Ortega; 5) la “Declaración Schumann” en 1950. Luis Alberto Moratinos Lagartos. “En el cincuentenario de la muerte de Ortega: *De Europa meditatio quaedam*, un impulso fundamental para el inicio del proceso de integración europea después de la Segunda Guerra Mundial.” Revista de Estudios Europeos no.40 Mayo-Agosto.2005 pp.103-122.

<sup>383</sup>Con una ironía muy propia del típico humorismo inglés Dick Leonard dice lo siguiente. “Adolf Hitler was the main catalyst of the European Community, although none of its leaders would readily admit him as a founding father. Like Charlemagne and Napoleon before him, Hitler brought together, by the sword, virtually the entire land area of the original EEC, destroying in the process the self-confidence of the nation states from which it sprang.” Leonard, Dick. *Op.cit.* p.3. Repetimos que las naciones no son algo malo en sí, y no necesariamente el nacionalismo ha terminado en violencia, odio y destrucción. Si el nacionalismo se ajusta a normas morales universales que respeten a las demás naciones es legítimo defender ciertas formas de nacionalismo. En este caso encontramos plausibles las críticas de Ortega en contra de los nacionalismos agresivos surgidos a partir de los totalitarismos de su época. Sin duda alguna, gracias a las consecuencias de la barbarie de la Segunda Guerra Mundial, (Tagore escribió que “Con esta guerra comienza la agonía de la nación” *Nacionalismos*, Taurus, Madrid, 2012, p. 74. Aunque realmente las naciones no van a morir, sin lugar a dudas vivimos en un mundo de naciones) se urgió una modificación de la estructura de Europa y facilitó la creación de la Unión Europea de una manera más rápida. Es factible que si se hubiera querido unificar Europa por la vía del camino del debate –sin manchas de sangre– el proceso hubiera sido más lento. Así pues, tiene sentido la frase de Dick Leonard sobre Hitler como catalizador de la moderna unidad del viejo continente.

Jürgen Habermas describe los problemas contemporáneos de los Estados nacionales en los cuales ya no son posibles confrontar ciertos problemas dentro del marco del Estado nacional, como por ejemplo, los temas ecológicos, la transferencia tecnológica, las comunicaciones, la criminalidad, entre otros, y por lo tanto, resulta imprescindible ampliar las facultades de acción política a nivel supranacional:

El Estado nacional defendió sus límites territoriales y sociales de forma enteramente neurótica. Hoy ese Estado se ve desafiado por tendencias globales que trascienden las fronteras de los Estados nacionales y que hace ya mucho tiempo han agujereado los controles que el Estado nacional podía ejercer [...] La falta de instancias con capacidad supranacional de actuar, que pudiesen operar sobre el sistema global conforme a criterios de una política “interior” mundial coordinada, se hace también sentir en la propia casa.

Quien a las señales de tal des-solidarización responde con una apelación a “una nación fuerte, segura, y autoconsciente” o con invocaciones retrospectivas concernientes a la “normalidad” de una existencia nacional que, tras verse interrumpida, se ve hoy de nuevo restablecida, no hace sino expulsar al diablo invocando a Belcebú. Pues precisamente en esas consecuencias que tiene los problemas globales no resueltos quedan manifiestos los *límites* del Estado nacional.

Hoy la herencia republicana del Estado nacional hemos de proseguirla a nivel europeo [...] Como parte de un todo superior, de un todo obligado a la solidaridad, esa República no provocaría ya el recelo y el enfado de sus vecinos a causa de sus aspiraciones a convertirse en un potente mercado y en una gran potencia. En lugar de dedicarse a tomar desde Berlín decisiones estrepitosas, habría de trabajar por conseguir mayorías en Estrasburgo y Bruselas.<sup>384</sup>

---

<sup>384</sup>Jürgen Habermas. *Más allá del Estado nacional*. Editorial Trotta. Madrid, 2008. pp.181-185. Si bien es cierto lo que dice Habermas sobre los desafíos que trascienden las fronteras de los Estados

Estas últimas líneas de Habermas nos hacen ver que la obra de Ortega todavía tiene significado para nuestro tiempo e, igualmente pienso, que mantiene intacta todas sus virtudes provocativas para un estudio serio y comprensivo del mundo globalizado en que hoy vivimos. Hay que revalorarlo.

Para terminar: El sueño radical de nuestro autor fue crear una comunidad *civilizada* de europeos en la cual cada persona pudiera contar con los demás. “Civilización es, antes que nada, voluntad de convivencia. Se es incivil y bárbaro en la medida en que no se cuente con los demás. La barbarie es la tendencia a la disociación”.<sup>385</sup> Entonces, si las ideas de Ortega sobre el nacionalismo y la superación de éste para crear los Estados Unidos de Europa representan un logro, un auténtico avance para la vida civilizada de sus ciudadanos, pues adelante. Y si no, pues habría que revisar críticamente estos logros.<sup>386</sup> Agosto 2015

---

nacionales, Zygmunt Bauman en una entrevista publicada antes de morir nos redondea la idea completa. Son realidades tangibles el desborde de ciertos temas y problemas causados por la globalización, pero en su percepción nos falta lo siguiente:

La globalización económica, y también la criminal y la terrorista, son ya un hecho de la realidad, mientras que la globalización política sinceramente no ha comenzado aún [...] todos hemos sido ya seleccionados, sin habernos pedido nuestro consentimiento, para la condición cosmopolita: somos ya todos interdependientes en casi todos los aspectos de nuestras vidas. Pero no hemos adquirido todavía una conciencia cosmopolita. Ni siquiera hemos tampoco comenzado a realizar intentos serios de adquirirla. Para Beck esa discrepancia era la mayor maldición, desafío y amenaza potencial de nuestro tiempo.

Localizado 9 de enero de 2017 en <[www.lavanguardia.com/cultura/.../entrevista-zygmunt-bauman-sociologo.html](http://www.lavanguardia.com/cultura/.../entrevista-zygmunt-bauman-sociologo.html)>

<sup>385</sup>José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. p. 129.

<sup>386</sup>Parece que la historia no va en línea recta sino en zig-zag. Después del punto final de esta tesis en agosto de 2015, muchas, muchísimas cosas han pasado. El 13 de diciembre de 2015 murió Benedict Anderson. El jueves 23 de junio de 2016 triunfó el *brexit*; dos semanas después, el 16 de julio, falleció la máxima autoridad en el tema del nacionalismo de nuestro tiempo, el británico Anthony D. Smith. Después llegaría Trump a la presidencia de los Estados Unidos. La extrema derecha xenófoba y nacionalista austriaca y holandesa casi llegaron al poder, pero seguramente el reflejo de Trump y el *Brexit* moderaron a los franceses al eliminar a Le Pen con Macron. De hecho se observa un fenómeno que divide al mundo de los votantes en dos mitades irreconocibles: los votantes de las grandes ciudades cosmopolitas, ricas, abiertas y cultas en contra de los votantes que residen en lugares más pequeños con desventajas económicas, sociales y culturales. Por ejemplo, Trump ganó en las ciudades menores de 50 000 habitantes, el *Brexit* triunfó en la Inglaterra rural, pero no en Londres la ciudad más cosmopolita del mundo, ni las ciudades estudiantiles de Cambridge u Oxford; en cambio en la cosmopolita y opulenta París Le Pen solo tuvo el 5 % de los votos. Todo esto es digno de un estudio serio y a profundidad. Siguiendo todos los días la prensa internacional después de la votación del *Brexit* nos queda claro que el verdadero problema no era la mayor o menor cesión de soberanía a Bruselas, o la integración económica, sino el deseo de

---

reducir la inmigración en una parte de la población británica. (Reaparecen factores emocionales en este tipo de acontecimientos: el miedo al “otro” crea nuevas barbaridades. Mientras tanto repetimos que la unión de los pueblos europeos fue una propuesta *racional* de Ortega.) Se vislumbra un panorama no exento de dificultades para Londres en su abandono del proyecto de la Unión Europea. Los escoceses no parecen dispuestos a secundar a May en su huida de la Unión Europea y parece que buscarán una vía para seguir disfrutando los beneficios de la pertenencia a la UE. Lo mismo puede ocurrir con Irlanda del Norte –la cual fue pacificada gracias a los esfuerzos de la Unión Europea en los acuerdos del Viernes Santo de 1997-; otro tanto puede ocurrir con Gibraltar. En fin no tenemos la bola de cristal que nos revele el futuro.

No hay ninguna duda los tres objetivos de la creación de la Unión Europea que son buscar la paz, la prosperidad y la solidaridad han ayudado a mejorar la *vida* material de sus ciudadanos. Gracias a esta unión de pueblos son posibles las cuatro libertades básicas que impulsan al desarrollo de sus habitantes: libertad de bienes, libertad de servicios, libertad en el movimiento de mercancías y la más importante: la libertad de movimiento de las personas. Si algún pueblo no comprendió la importancia de estas cuatro libertades será interesante en donde quedará en el futuro. El *brexit* se dibuja como una pérdida del derecho a la libre circulación de personas para los británicos y los más de 3 300 000 de ciudadanos de la UE que residen en el Reino Unido.

## CONCLUSIONES

Después de haber hecho un recorrido sobre la filosofía del mayor filósofo español del siglo XX, es tiempo de ofrecer algunas reflexiones finales. Obviamente, como en cualquier tesis, no hemos tenido la intención de abarcar todo el pensamiento de nuestro autor. Lo que aquí se ha querido mostrar ha sido que el pensamiento de José Ortega y Gasset constituye un antecedente muy importante de la actual construcción de la unidad entre naciones europeas en un proyecto común. Las aportaciones de Ortega al análisis del nacionalismo han sido de gran ayuda para la comprensión del mismo y, en última instancia, para la comprensión del ser humano en el contexto social de la Europa de su tiempo e incluso hasta nuestro presente.

Por tanto, el objetivo de nuestro trabajo ha sido clarificar las ideas que sostiene Ortega sobre el nacionalismo y su propuesta de la creación de la actual Unión Europea.

Cabe destacar que el pensamiento orteguiano se desarrolló al vivo contacto con su propia realidad, la cual coincidió con un periodo crítico de la historia española y europea: el año fatal del 98, las dos Guerras Mundiales, la Guerra Civil de su patria, los regímenes totalitarios, entre otros sucesos. Es a partir de estas circunstancias que Ortega elaboraría sus ideas sobre la vida y su concepción del nacionalismo en su país natal y de Europa.

Este desarrollo de su pensamiento fue también influido por lo mejor de la tradición cultural española que heredó de su familia, y también por medio de un diálogo abierto, vivo y curioso con todas las realizaciones del pensamiento europeo. Sin embargo, en esa labor de construcción, no se perdió ciegamente en la desbordante riqueza del pensamiento europeo. Aun cuando percibimos ciertas ideas que tomó de otros creadores, y por lo cual algunos le negaron su calidad de filósofo, encontramos una capacidad de asimilación que nos asombra. Tenemos que reconocer que todo lo que llegaba a él, lo utilizaba para aclarar y desarrollar algunas ideas bastante originales que lo adelantaron a su época. Afortunadamente en nuestro tiempo no podemos regatearle su valor como filósofo.

Más en concreto, ya desde *El tema de nuestro tiempo*, encontramos una de las columnas del pensamiento orteguiano que se convertirá en un gran tema transversal de toda su filosofía: la vida. El hecho primitivo, o la realidad radical, como él mismo la nombra se da a partir de la vida. Ortega pensaba que ésta realidad es la que nos da acceso a nuestro mundo. Esa vida es individual, la de cada uno de nosotros. Y vivir es ocuparse de las cosas.

A pesar de que para Ortega la filosofía era de lo más importante, había otra cosa superior a ella: la vida. Incluso la filosofía se da en la vida misma. De ahí su empeño en superar la vieja razón moderna. Se rebela contra la fe ciega en la razón, es decir, contra la tendencia que el hombre moderno ha llegado a creer que la realidad es perfectamente accesible a la razón, y que para saber en qué consiste la realidad no tenemos más que confiar en la razón y el método científico, de lo cual se deriva la creencia, de que los conocimientos obtenidos son absolutos y definitivos.

Por eso en la visión de Ortega la razón pura fracasó porque los logros obtenidos en el plano material, no estuvieron acompañados por un progreso moral y espiritual. Mientras contemplaba su mundo a la deriva, en completa desorientación y envuelto en guerras, se hacía necesaria una nueva manera de filosofar, menos utópica, menos elevada; una filosofía más vital, mas mundana.

Esto también constituía para el pensador hispano una nueva oportunidad para la Europa unida que soñaba, de la cual, podría no solo resurgir ella misma, como el ave fénix, sino también la filosofía. Todo esto significaba el término de la rebelión de las masas.

En este aspecto, al parecer de Ortega, el origen de ésta rebelión de masas se encuadró dentro de la crisis que experimentó Europa en la primera parte del siglo pasado, a causa de la pérdida de las antiguas vigencias colectivas, sin que llegaran otras nuevas, creando una desmoralización y un vacío de sentido. En el punto de vista de nuestro autor era necesario crear nuevos principios capaces de superar las deficiencias de la modernidad y respondieran a las nuevas necesidades históricas. Su propuesta para solucionar esa crisis europea se enfocaba en la construcción de

un proyecto de vida en común que diera vitalidad a Europa: la creación de la unidad de Europa.

Indudablemente la obra de Ortega y Gasset constituyó un gran esfuerzo para colocar la filosofía al servicio del hombre; en primer lugar a sus propios compatriotas y más tarde a los otros europeos. Ortega nunca fue un filósofo encerrado en su torre de marfil, cazando mariposas, sino que siempre vió al pensamiento como una ayuda esencial para solucionar los problemas de la humanidad, para encontrar otras maneras de vivir.

Pensamos que intentamos señalar algunos aspectos en los cuales Ortega y Gasset aportó puntos importantes para el mejor conocimiento del tema nacional. Asimismo esperamos haber expresado de una manera ordenada y precisa los conceptos que Ortega tenía sobre el nacionalismo, así como su futuro en la implementación de una unidad supranacional como parte de la evolución de esta manera de organización social. De haberlo logrado, pudiera ser uno de los méritos de esta tesis.

El modelo de Ortega sobre el nacionalismo consiste, sobre todo, en el voluntarismo subjetivista, con el fin de lograr superar la concepción conservadora u objetivista, que es incapaz de lograr acuerdos en común entre la pluralidad de naciones a futuro. El paradigma orteguiano de nación responde a un afán integrador con el objetivo de alcanzar en la práctica social y política el progreso y bienestar material y moral de todos los ciudadanos, sin exclusión de ningún tipo.

El concepto de nación y su preocupación por ella se presentó como un gran tema que atravesó toda la filosofía política orteguiana. Su presencia puede rastrearse desde sus mocedades hasta su madurez y es muy recurrente en sus páginas de signo político. Conforme a la postura de nuestro autor, una nación constituye un proyecto de vida colectivo que requiere la contribución completa de todos los ciudadanos, de ahí su raíz democrática. En concordancia con esto, el principio de nacionalización se dirige a la realización de los intereses en común de la nación, mas allá de los intereses particulares de ciertos grupos, que amenazan con la

desintegración. Los particularismos entran en conflicto con la idea de la nación, puesto que implican la imposición de los intereses particulares por encima del proyecto de vida en común que representa la nación. En realidad estos particularismos al interior de las naciones – y al exterior también– tienden a fomentar la exclusión, la división, el aislamiento y la falta de solidaridad, lo que se opone a los grandes valores de la democracia como los son la voluntad de convivencia, pluralismo y la solidaridad.

No cabe duda de que Ortega proclamó un concepto de nación en el que se refleja sobretudo la influencia de Renan. Ya desde su adolescencia, el polígrafo francés marcaría al joven Ortega en varias direcciones. Obviamente en su concepto de nación encontramos su impronta. Su diferencia se marca en la visión a futuro, que al autor galo le faltó. La facultad humana de futurizar su vida –la vida siempre va hacia adelante, nos dice– y la idea de la vida como empresa, late en el fondo del concepto orteguiano de nación.

En el punto de vista de Ortega, a la altura de la primera parte del siglo XX, las naciones de Europa se encuentran completamente consolidadas, de manera que el proyecto de nación tradicional se encontraba ya agotado y por lo tanto carecía de porvenir, por lo que de seguir en los mismo, suponía para Ortega el peligro de caer en tendencias particularistas disgregadoras y hasta agresivas. De ahí la necesidad de ampliar el concepto de nación superándolo por la construcción de un proyecto paneuropeo con el propósito de facilitar nuevas emprendimientos colectivos que sean capaces de generar entusiasmo y adhesión de los ciudadanos de las naciones europeas. Ese proyecto sugestivo de vida en común se concretaría a través de la creación de una entidad supranacional que aglutina a varias naciones europeas en la Unión europea. Obviamente para Ortega la construcción de la unidad europea debe preservar la pluralidad de las naciones, respetando su identidad propia e independiente de cada una de ellas. Por todo ésto considero que las propuestas de Ortega son una contribución muy relevante para el actual debate contemporáneo en torno al tema nacional, al proyecto de la Unión Europea y a las buenas relaciones entre las naciones.

Esperamos haber realizado alguna contribución para el mejor entendimiento en torno del al nacionalismo contemporáneo, a través de las ideas de Ortega y Gasset. También creemos haber recalcado la importancia de nuestro tema dentro de la totalidad de la filosofía política de nuestro autor.

Podríamos mencionar que ésta investigación deja temas abiertos para futuros proyectos. A lo largo de esta tesis hemos hecho referencia a la dualidad entre la postura subjetiva de nación en contra de la postura objetiva. Si bien Ortega puso mediante sólidos argumentos la supremacía de la primera postura, cabría desarrollar una investigación sobre los aspectos objetivos que permanecen en el hecho nacional.

Por otra parte, otra probable línea de investigación sería el analizar el tema de la identidad nacional, ya que apenas si es perceptible en el pensamiento de Ortega. Si bien es cierto que el maestro español dejó bien claro que las naciones europeas habían llegado al tope, tampoco dejó de manera explícita que continuaría con los nacionalismos auténticamente defensivos que de vez en cuando surgen legítimamente en contra de los nacionalistas abusivos. Es un hecho que la historia de las diferentes formas de asociación humana –en este caso el nacionalismo– puede verse como un continuo proceso de etapas estables y otras de crisis.

Igualmente sería bastante enriquecedor investigar la recepción de las ideas nacionalistas de Ortega en las llamadas regiones periféricas de la nación ibérica.

Cualquiera que sean los juicios que nos merezcan las actitudes e ideas de Ortega en torno al nacionalismo y cualquiera que sean las interpretaciones que le demos, creemos que sus ideas sobre el nacionalismo están desprovistas de dogmatismos y tienen posibilidades en nuestro mundo contemporáneo, ya que, a pesar de los años transcurridos desde su génesis, las observaciones de Ortega se mueven en el terreno de los problemas mas íntimos de nuestro tiempo. Por último, a pesar de sus luces y sus sombras todavía tenemos que pasar por él, su obra es una invitación a seguir explorando los interrogantes del hombre en su paso por la vida.

# BIBLIOGRAFIA

I.- De José Ortega y Gasset.

Las *Obras Completas* de Ortega y Gasset que se citan a lo largo de todo el trabajo serán las de la edición de Alianza, Madrid, de 1983. En otros casos se citan trabajos de otras editoriales o de la siguiente página electrónica: <Biblioteca virtual.idd00qaa.eresmas.net/ortega/biblio/biblio.htm.>.

ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*. Madrid, Alianza, 1983.

\_\_\_\_\_ *Apuntes sobre el pensamiento, O.C.Vol. V.*

\_\_\_\_\_ *De Europa Meditatio. En O.C. IX.*

\_\_\_\_\_ *El hombre y la gente, México, Porrúa, 1985.*

\_\_\_\_\_ *El origen deportivo del Estado. O.C.Vol. II.*

\_\_\_\_\_ *El tema de nuestro tiempo, México, Porrúa, 1985.*

\_\_\_\_\_ *España invertebrada, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.*

\_\_\_\_\_ *En torno a Galileo, México, Porrúa, 1985.*

\_\_\_\_\_ *Goethe desde adentro. O.C.Vol. IV.*

\_\_\_\_\_ *Historia como sistema. Consultado en:*

<Biblioteca virtual.idd00qaa.eresmas.net/ortega/biblio/biblio.htm.>

\_\_\_\_\_ *La rebelión de las masas, México, Porrúa, 1985.*

\_\_\_\_\_ *Meditación sobre la técnica. O.C.Vol. V.*

\_\_\_\_\_ *Meditaciones del Quijote, Madrid, Cátedra, 1984.*

\_\_\_\_\_ *Origen y epilogo de la filosofía, México, FCE, 1983.*

\_\_\_\_\_ *Personas, obras, cosas. Consultado en:*

<Biblioteca virtual.idd00qaa.eresmas.net/ortega/biblio/biblio.htm.>

\_\_\_\_\_“Prólogos”. O.C.VI.

\_\_\_\_\_ *Rectificación de la República*. O.C.Vol. XI.

\_\_\_\_\_ *Velázquez*. O.C.Vol.VIII.

\_\_\_\_\_ *Vieja y nueva política*. Edición de Pedro Cerezo Galván.  
Madrid, Biblioteca nueva, 2007

II.- De otros autores.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. *Política*. Trad. Antonio Gómez Robledo.  
México, Porrúa, 2010.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*, México, Fondo de Cultura  
Económica, 2013.

ANDERSON, Perry. *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. México, Siglo XXI,  
1994.

BASAVE, Agustín, *Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. Un bosquejo  
valorativo*, México, Editorial Jus, 1950

BOLADO OCHOA, Gerardo: “*Notas sobre la polémica recepción de Ortega en la  
España nacional-católica (1939-1961)*”, localizado 10  
sept.2014en[http://apps.carleton.edu/proyecto/assets/BOLADO\\_ORTEGA\\_F  
RANQUISMO\\_\\_14\\_.pdf](http://apps.carleton.edu/proyecto/assets/BOLADO_ORTEGA_F<br/>RANQUISMO__14_.pdf)

BAYÓN, Julio. *Razón vital y dialéctica en Ortega*. Madrid, Revista de  
Occidente ,1972.

BERLIN, Isaiah. *Contra la corriente*, México, Fondo de Cultura Económica. 1983.

BREHIER, Émile, *Historia de la filosofía*, prólogo de José Ortega y Gasset, Ed.  
Sudamericana, Buenos Aires, 1944.

- BOBBIO, Norberto. *El futuro de la democracia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- CASSIRER, Ernest, *El mito del Estado*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- COPLESTO, Frederick. *Historia de la filosofía 7*. Ariel. México ,1994.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, Pedro. *Genus dicendi y verdad: A propósito de Ortega*.  
 Localizado 7 noviembre en  
[.http://www.ensayistas.org/critica/ensayo/chamizo2.htm](http://www.ensayistas.org/critica/ensayo/chamizo2.htm)
- ELORZA, Antonio, *La razón y la sombra*, Barcelona, Anagrama, 1984
- FERRATER MORA, José .*Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*.Barcelona, Seix-Barral, 1973
- \_\_\_\_\_ *Diccionario de filosofía abreviado*.México, Editorial Hermes, 1991.
- FRAILE, Guillermo, *Historia de la Filosofía española*, Madrid, B.A.C. 1985.
- FUKUYAMA, Francis, *The end of history and the last man*, London, Penguin books, 2001.
- GARCÍA BACCA, Juan David. *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*Ministerio de Educación Nacional en Venezuela, *Caracas, 1947*
- GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando y GONZÁLEZ VESGA, José Manuel. *Breve historia de España*, Madrid, Alianza, 2012.
- GANIVET, Ángel, *Idearium español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985.
- GAOS, José, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de la ideas en España y la América Española*. Obras Completas tomo IX, México, UNAM, 1992
- GARAGORRI, Paulino, *Ortega y Gasset. Una reforma de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1958.

- GRACIA, Jordy .*Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus.2014.
- GELLNER, Ernest, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Cultura, identidad y política*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- GUEVARA GONZÁLEZ, Cesar. *Sociología 1*.Mexico, Compañía editorial Nueva Imagen, 2010.
- GUY, Alain, *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Buenos Aires, Losada, 1966.
- HABERMAS, Jürgen, *Identidades nacionales y postnacionales*, México, REI, 1992.
- \_\_\_\_\_ *Más allá del Estado Nacional*, Madrid, Editorial Trotta, 2008.
- HOBBSBAWN, Eric.*Naciones y nacionalismo desde 1780* .Barcelona, Crítica, 1998.
- \_\_\_\_\_ *La era de la Revolución. 1789-1848*.Booket, México, 2015.
- KANT, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- \_\_\_\_\_ *La paz perpetua*, México, Espasa-Calpe, 1995.
- KENNEDY, Paul. *Hacia el siglo XXI*. Barcelona, Plaza y Janes, 1993.
- KHON, Hans, *Historia del nacionalismo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- LAÍN-ENTRALGO, Pedro, *La generación del noventa y ocho*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1985.
- LLANO, F.H y A. Castro (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Tébar, Madrid, 2005.
- \_\_\_\_\_ *El Estado en Ortega y Gasset*. S.L.Dykinson-.Madrid. 2011.
- LEGRAIN, Philippe, *Open World*, London, Abacus, 2002.
- LEONARD, Dick, *Guide to the European Union*, London, The Economist, 2002.

- LIRA, Oswaldo, *Ortega en su espíritu*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1967.
- LYOTARD, Jean-Francois, *La condición postmoderna*, México, REI, 1993.
- MADARIAGA, Salvador de. *Presente y porvenir de Hispanoamérica*. Buenos Aires. Ed. Sudamericana, 1966.
- MARÍAS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid, Alianza, 1983.
- \_\_\_\_\_ *Las trayectorias*, Madrid, Alianza, 1983.
- \_\_\_\_\_ *La Escuela de Madrid; estudio de Filosofía Española*, Buenos Aires, Emecé, 1959.
- MARTÍNEZ PINZÓ, Eduardo. *Imagen del paisaje. La generación del 98 y Ortega y Gasset*. Madrid, Forcola Ediciones, 2012.
- McMAHAN, Jeff, *et. al. Nacionalismo: a favor y en contra*, Barcelona, 2014, Gedisa.
- MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega*. Madrid, Alcalá, 1968.
- MOTO SALAZAR, Efraín. *Elementos de Derecho*. México, Porrúa, 1994.
- NICOL, Eduardo, *Historicismo y existencialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, México, Alianza, 1992.
- ORINGER, Nelson, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979.
- OVEJERO BERNA, Anastasio. *Ortega y la posmodernidad: elementos para la construcción de una psicología pospositivista*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2000.
- PAZ, Octavio, *Hombres en su siglo y otros ensayos*, México, Seix-Barral, 1990.

- \_\_\_\_\_ *Pequeña crónica de grandes días*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- QUENTAL, Antero de, *Causas de la decadencia de los pueblos peninsulares México*, F.C.E., 1986.
- RÁBADE, Sergio .*Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*. Madrid, Humanitas, 1983.
- RECASENS SICHES, Luis, “Sociología, filosofía social y política en el pensamiento de Ortega y Gasset”, en *Cuadernos Americanos*, n.I.1956
- RECASENS SICHES, Luis, *Introducción al estudio del Derecho*. México, Porrúa, 1983.
- RALEY, Harold, *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Madrid, Revista de Occidente ,1977.
- RENAN, Ernest, *¿Qué es una nación?* , Madrid, Alianza, 1987.
- REYES, Alfonso, *Simpatías y diferencias*, tomo II, México, Porrúa, 1945.
- REYES HEROLES, Jesús y Ortega y Gasset, José. *Dos ensayos sobre Mirabeau*.México.Fondo de Cultura Económica.1993.
- SALMERÓN, Fernando, *et al.*, *José Ortega y Gasset*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- SALMERÓN, Fernando, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, México, UNAM, 1993
- SILVER, Philip W., *Fenomenología y Razón Vital*. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset. Madrid, Alianza Editorial, 1978.
- SMITH, Anthony D., *Nacionalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- SPINOZA, Baruch, *Ética*. Buenos Aires. Aguilar, 1982.
- SAN MARTIN, Javier. *La fenomenología de Ortega*.Madrid, Biblioteca nueva, 2012

SÁNCHEZ VILLASEÑOR, José. *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset. Ensayo de crítica filosófica*, Editorial Jus, México, 1985.

TAGORE, Rabindranath, *Nacionalismo*, México, Taurus, 2012.

TEJADA, Francisco Elías. *El concepto de Derecho en Ortega y Gasset*, .Localizado 21 abril 2015 en, [www.boe.es/...derecho/abrir\\_pdf.php](http://www.boe.es/...derecho/abrir_pdf.php)

THOMAS, Hugh, *La guerra civil española*, Barcelona, Grijalbo, 1997.

UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, México, Espasa-Calpe, 1989.

\_\_\_\_\_ *En torno al casticismo*, México, Porrúa, 1983.

WALGRAVE, J.H., *La filosofía de Ortega y Gasset*, Madrid, Revista de Occidente, 1965.