

Tesis Doctoral

LA CULTURA EN ORTEGA: ÁMBITO EN EL QUE SE
REALIZA LA VIDA HUMANA

Juan Manuel Monfort Prades

Licenciado en Sociología y Antropología

Departamento de Filosofía y Filosofía

Moral y Política

Facultad de Filosofía

UNIVERSIDAD NACIONAL DE

EDUCACIÓN A DISTANCIA

Madrid 2011

Departamento de Filosofía y Filosofía

Moral y Política

Facultad de Filosofía

LA CULTURA EN ORTEGA: ÁMBITO EN EL QUE SE
REALIZA LA VIDA HUMANA

Juan Manuel Monfort Prades

Licenciado en Sociología y Antropología

Dirigida por el catedrático Dr. D. Javier San Martín Sala

UNED

Madrid 2011

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO I. LA CULTURA EN LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL Y LA FILOSOFÍA	24
1. La cultura en la antropología cultural.....	24
1.1. E. B. Tylor, la primera definición científica de cultura.....	24
1.2. El particularismo histórico de Franz Boas.....	26
1.3. Alfred Kroeber.....	27
1.4. El funcionalismo de B. Malinowski	29
1.5. L. White.....	34
1.6. El enfoque estructuralista de C. Lévi – Strauss	42
1.7. Marvin Harris. El materialismo cultural.....	51
1.8. Clifford Geertz.....	53
1.8.1. El nuevo paradigma de investigación.....	55
1.8.2. Un concepto de cultura renovado	58
2. La cultura en la filosofía. Aportaciones de los filósofos más relevantes	62
2.1. Herder	63
2.1.1. <i>Silvas críticas</i>	64
2.1.2. <i>Diario de mi viaje</i> del año 1769	65
2.1.3. <i>Ensayo sobre el origen del lenguaje</i>	66
2.1.4. <i>Cartas sobre Ossian y Shakespeare</i>	67
2.1.5. <i>Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad</i>	68
2.1.6. <i>Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad</i>	70
2.2. Immanuel Kant	72
2.2.1. <i>Idea de una historia universal con propósito cosmopolita</i>	73
2.2.2. <i>Antropología práctica</i>	75
2.2.3. <i>Comienzo presunto de la historia humana</i>	76
2.2.4. <i>Crítica del juicio</i>	77
2.2.5. <i>Pedagogía</i>	79
2.3. Fichte	82
2.4. Georg Simmel.....	88
2.4.1. Unas notas antropológicas como base de la cultura	90
2.4.2. El concepto de cultura	92
2.4.3. La tragedia de la cultura	101
CAPÍTULO II. LA FENOMENOLOGÍA, LA CULTURA Y ORTEGA	110
1. La fenomenología y el tema de la cultura.....	110
1.1. Edmund Husserl	111
1.1.1. El tema de la cultura en las obras publicadas durante su vida.....	112
1.1.2. El tema de la cultura en las obras póstumas	115
1.2. Max Scheler.....	124
1.2.1. Un primer momento del concepto de cultura, la <i>Ética</i> de Scheler.	126
1.2.2. La madurez del concepto de cultura: <i>El saber y la cultura</i>	132
1.2.3. La cultura en el conjunto de su obra.....	136
1.3. Martin Heidegger.....	137
2. Ortega y la fenomenología	144
2.1. Introducción a la filosofía orteguiana.....	144

2.2. La fenomenología, una clave interpretativa de la filosofía orteguiana	152
2.2.1. Ortega y Husserl: una relación determinante	152
2.2.2. Ortega: ¿una superación de la fenomenología?	161

CAPÍTULO III. EL TEMA DE LA CULTURA EN ORTEGA SEGÚN SUS INTÉRPRETES	166
1. El testimonio de los intérpretes autorizados en lo referente al tema de la cultura	167
1.1. Julián Marías	168
1.1.1. El tema de la cultura en <i>Acerca de Ortega</i>	169
1.1.2. El tema de la cultura en Ortega según la obra <i>Ortega. Circunstancia y vocación</i>	171
1.1.3. Conclusiones del tema de la cultura en Ortega según los escritos de Julián Marías	176
1.2. Antonio Rodríguez Huéscar	178
1.2.1. “ <i>Renan</i> ”: <i>Realismo platonizante y teoría de la verosimilitud</i>	180
1.2.2. “Adán en el paraíso”: La «vida» y la «perspectiva»	184
1.2.3. Las <i>Meditaciones del Quijote</i>	186
1.2.4. Conclusiones del tema de la cultura en Ortega según los escritos de Antonio Rodríguez Huéscar	188
1.3. Paulino Garagorri	192
1.3.1. Ideas y creencias como componentes de la cultura	193
1.3.2. Las ideas como el lugar propio de la cultura	194
1.3.3. Conclusiones de la postura de Garagorri respecto a la cultura	196
2. El concepto de cultura en ortega según otros comentaristas. Selección de artículos relacionados con la filosofía de la cultura de ortega	196
2.1. Carlos Zuzunaga (1946)	196
2.2. Tres artículos de 1983: Antón Donoso, Luis Jiménez Moreno y Patrick Dust	197
2.3. Jorge Uscatescu (1984)	202
2.4. M ^a del Carmen Paredes Martín (1994)	205
2.5. Pelayo García Sierra (1996)	209
2.6. Artículos de <i>Revista de Estudios Orteguianos</i> (2002): Luis de la Corte Ibáñez y M ^a Isabel Lafuente Guantes	211
2.7. Artículos de <i>El Basilisco</i> (2002): Alberto Hidalgo, Encarnación López Rojas y Juan David Mateu Alonso	217
3. El concepto de cultura en ortega según los comentaristas más especializados. Selección de obras extensas relacionadas con la filosofía de la cultura de Ortega	221
3.1. Ciriaco Morón Arroyo	222
3.1.1. La doctrina de la cultura en <i>El sistema de Ortega y Gasset</i>	222
3.1.2. Aspectos de la propuesta de Morón Arroyo sobre la cultura en Ortega más allá de <i>El sistema de Ortega y Gasset</i>	225
3.2. Pedro Cerezo	229
3.2.1. Las etapas de la filosofía de la cultura de Ortega según Cerezo	230
3.2.2. Otros aspectos de la filosofía de la cultura de Ortega que destaca Cerezo	241
3.3. José Lasaga	245
3.3.1. Una cultura asentada sobre la moral del héroe	246

3.3.2. Aspectos generales de la filosofía de la cultura de Ortega según José Lasaga	253
3.4. Javier San Martín.....	255
3.4.1. Principales ideas de <i>Fenomenología y cultura en Ortega</i>	256
3.4.2. Ideas generales en torno a la concepción de la filosofía de la cultura de Ortega según el profesor San Martín más allá de <i>Fenomenología y cultura en Ortega</i>	262
3.5. Ignacio Sánchez Cámara	263
3.5.1. El tema de la cultura en la obra escrita de Sánchez Cámara	264
3.5.2. Otros temas generales sobre la filosofía de la cultura en Ortega.....	267
CAPÍTULO IV. CULTURA EN ORTEGA HASTA 1912	272
1. Hasta octubre de 1906. Juventud y primer viaje a Alemania	276
1.1. La cultura en Ortega hasta octubre de 1906. Textos publicados.....	276
1.2. La cultura en Ortega hasta octubre de 1906. Textos inéditos.....	282
1.3. La cultura en Ortega hasta octubre de 1906. Correspondencia.....	284
2. De octubre de 1906 hasta enero de 1911. Segundo viaje a Alemania y sus consecuencias	286
2.1. De octubre de 1906 hasta enero de 1911. Textos publicados.....	288
2.1.1. 1907. El giro neokantiano se hace presente.....	288
2.1.2. 1908. Frente a la reforma del gobierno, la reforma de la cultura	291
2.1.3. 1909. El año de la tesis doctoral.....	299
2.1.4. 1910. El socialismo, la cultura y la humanidad.....	300
2.2. De octubre de 1906 hasta enero de 1911. Textos inéditos	309
2.3. De octubre de 1906 hasta enero de 1911. Correspondencia.....	312
3. De enero de 1911 hasta fin de 1912: tercer viaje a Alemania y primeros síntomas de cambio	314
3.1. De enero de 1911 hasta fin de 1912. Textos publicados	316
3.1.1. 1911. Últimos coletazos de un neokantismo puro.....	316
3.1.2. 1912. Comienza la transición	323
3.2. De enero de 1911 hasta fin de 1912. Textos inéditos.....	326
3.3. De enero de 1911 hasta fin de 1912. Correspondencia	333
4. La idea de cultura en Ortega hasta finales de 1912. Conclusiones.....	334
CAPÍTULO V. CULTURA EN ORTEGA ENTRE 1913 Y 1915	340
1. 1913. Los inicios de una fenomenología española.....	341
1.1. Textos publicados. Los primeros textos de fenomenología en español	341
1.2. Textos inéditos.....	350
2. 1914. La teoría de la cultura y la aplicación de ésta a sus diferentes ámbitos	351
2.1. Textos publicados. <i>Meditaciones del Quijote</i> y las primeras aplicaciones de sus teorías.....	351
2.1.1. <i>Meditaciones del Quijote</i> , una filosofía de la cultura general en clave fenomenológica.....	353
2.1.1.1. Dos fuentes de inspiración. Aportación de Simmel a la filosofía de la cultura y la fenomenología a través de la tesis de Wilhelm Schapp.	354
2.1.1.2. Filosofía de la cultura en el prólogo “Lector...”	357
2.1.1.3. Filosofía de la cultura en “Meditación preliminar”	363
2.1.1.4. Conclusión: la cultura en <i>Meditaciones del Quijote</i>	374

2.1.2. <i>Vieja y nueva política</i> , la aplicación de la fenomenología a uno de los ámbitos concretos de la cultura: la política	379
2.1.3. El <i>Ensayo de estética a manera de prólogo</i> , la aplicación de la fenomenología a uno de los ámbitos concretos de la cultura: la estética.....	385
2.1.4. El “Prólogo a <i>Pedagogía general derivada del fin de la educación</i> de J.F. Herbart”, la aplicación de la fenomenología a uno de los ámbitos concretos de la cultura: la ética	391
2.2. Textos inéditos.....	394
3. 1915. El semanario <i>España y el Sistema de la psicología</i>	396
3.1. Textos publicados. Los comienzos del semanario España y su nueva política	396
3.2. Textos inéditos. La teoría de la cultura y la aplicación de ésta al ámbito de la ciencia: <i>Sistema de la psicología</i>	401
3.2.1. <i>Temas del Escorial</i>	401
3.2.2. <i>Sistema de la psicología</i> . La aplicación de la fenomenología a uno de los ámbitos concretos de la cultura: la ciencia	403
CAPÍTULO VI. CULTURA EN ORTEGA ENTRE 1916 Y 1927	414
1. 1916. <i>El Espectador</i> y la visita a Argentina	416
1.1. Temas culturales en los artículos de <i>El espectador</i>	416
1.2. Baroja y Azorín. La cultura y dos circunstancias españolas	424
1.2.1. Baroja	425
1.2.2. Azorín.....	431
1.2.3. Conclusión.....	434
1.3. Viaje a Argentina y los <i>Problemas actuales de la filosofía</i>	435
2. De 1917 a finales de 1921. Hacia <i>El tema de nuestro tiempo</i>	440
2.1. El contexto social, económico y político de estos años.....	440
2.2. Artículos ordinarios e inéditos.....	444
2.3. Los textos de <i>El espectador</i> : “El <i>Quijote</i> en la escuela”	452
3. <i>El tema de nuestro tiempo</i> , segundo pilar de la filosofía de la cultura orteguiana	458
3.1. Las lecciones universitarias de 1921-1922.....	459
3.2. La publicación de 1923, <i>El tema de nuestro tiempo</i>	462
4. La filosofía de la cultura entre <i>El tema de nuestro tiempo</i> y su segundo viaje a Argentina.	475
4.1. Las obras publicadas de mayor relevancia	476
4.1.1. Los trabajos de <i>El espectador</i>	476
4.1.2. El resto de publicaciones ordinarias	481
4.2. Las obras inéditas de mayor relevancia.....	486
CAPÍTULO VII. CULTURA EN ORTEGA ENTRE 1928 Y 1955.....	488
1. De 1928 a 1930. La segunda visita a Argentina y otras dos columnas de su filosofía de la cultura.....	489
1.1. La cultura como eje de <i>La Rebelión de las masas</i>	499
1.1.1. Las masas y su relación con la cultura	501
1.1.2. Cuatro figuras representativas del comportamiento del hombre masa... ..	505
1.2. La misión cultural de la Universidad.....	511
2. Últimas apreciaciones en torno al concepto de cultura. Los últimos veinticinco años de Ortega	520

2.1. El concepto en el resto de obras de Ortega.....	521
2.1.1. El concepto de cultura en la década de los treinta.....	522
2.1.2. El concepto de cultura en la década de los cuarenta.....	526
2.1.3. El concepto de cultura entre 1950 y 1955	529
2.2. Derivaciones del concepto de cultura en la segunda navegación.....	531
2.2.1. <i>En torno a Galileo</i> . La cultura como mundo fantástico y las crisis históricas	531
2.2.2. <i>Meditación de la técnica</i> . La cultura como técnica.....	548
2.2.3. <i>El hombre y la gente</i> . La cultura como usos sociales.....	555
3. Cuadros conclusivos	565
CONCLUSIONES.....	570
BIBLIOGRAFÍA.....	580

“Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς Τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον”.

(“El sábado por el hombre fue instituido, y no el hombre por el sábado”.)

Evangelio de Marcos, 2, 27.

“La vida humana se nutre de ilusiones, por lo general pequeñas, menudas, a las cuales se suele dar poca importancia. Creo que sin ellas la vida decae, se convierte en un tedioso proceso rutinario amenazado por el aburrimiento”.

JULIÁN MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*

“La civilización toda se endereza al hombre, a cada hombre, a cada yo. ¿O qué es ese ídolo, llámese Humanidad o como se llamare, a que se han de sacrificar todos y cada uno de los hombres? Porque yo me sacrifico por mis prójimos, por mis compatriotas, por mis hijos, y éstos, a su vez, por los suyos, y los suyos por los de ellos, y así en serie inacabable de generaciones. ¿Y quién recibe el fruto de ese sacrificio?”

Los mismos que nos hablan de ese sacrificio fantástico, de esa dedicación sin objeto, suelen también hablarnos del derecho a la vida. ¿Y qué es el derecho a la vida? Me dicen que he venido a realizar no sé qué fin social; pero yo siento que yo, lo mismo que cada uno de mis hermanos, he venido a realizarme, a vivir”.

MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida.*

INTRODUCCIÓN

Uno de los conceptos más usados en la actualidad y menos comprendidos es el de cultura. Se habla de problemas culturales, conflictos interculturales, diferencias de cultura, choques de culturas, alianzas entre culturas, y un largo etc. Expresiones todas ellas vinculadas con dicho concepto que podrían, con toda seguridad, encontrarse escritos al abrir cualquier revista o escucharse en un telediario.

En palabras de un gran experto en la materia, nos encontramos en un tiempo en el que

“los políticos urgen a una revolución cultural. Aparentemente, se necesita un cambio cultural sísmico para resolver los problemas de la pobreza, las drogas, los abusos, los crímenes, la falta de legitimidad y la competitividad industrial. Se habla y se habla sobre las diferencias culturales entre los sexos y las generaciones, entre los equipos de fútbol o entre las agencias de publicidad. Cuando falla una fusión entre empresas, se explica diciendo que sus culturas no eran compatibles”¹.

Este incisivo texto de A. Kuper nos introduce en la problemática. Desde los conflictos entre el mundo occidental y el mundo islámico a las luchas de los colectivos feministas por un mayor reconocimiento, desde los ámbitos de pobreza extrema a los grandes imperios petrolíferos, últimas tecnologías o tradiciones inmemoriales, en todos estos asuntos asistimos a un protagonismo excepcional de la «cultura». Un término talismán que pretende dar soluciones a una serie de inquietudes acuciantes de la vida humana y que, sin embargo, esconde un significado oscuro, lo que exige llevar a cabo una profunda reflexión en torno a su sentido.

Cuando Clifford Geertz escribió *La interpretación de las culturas*, en las primeras páginas² podíamos leer que este concepto es una de esas ideas que, de vez en cuando, aparecen en el panorama intelectual con una fuerza arrolladora. «Cultura» se convierte en la solución de los problemas fundamentales y en una luz clarificadora de cuestiones complicadas. Todos se abrazan a esa idea como si fuese la fórmula mágica de la problemática humana y en realidad nadie parece comprender en profundidad el significado real de tal idea.

¹ KUPER, A., *Cultura. La versión de los antropólogos*, Paidós Básica, Barcelona, 2001, p. 19.

² Ver GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 19.

En España han aparecido en los últimos años algunos estudios interesantes sobre el tema de la cultura que en casos concretos están marcando una línea de pensamiento, es el caso, por ejemplo, de Gustavo Bueno³. Son estudios que pretenden explicar qué es la cultura o hacer una filosofía de la cultura, pues parece que, según algunos profesores, como es el caso del catedrático de la UNED Javier San Martín, la filosofía tiene mucho que decir respecto a la cultura y no sólo los antropólogos culturales tienen derecho a abordarla.

Desde la aparición de la Antropología Social y Cultural y su configuración como estudio de las culturas, hemos recibido de los antropólogos más de cien definiciones⁴, las más importantes de las cuales aparecerán en este trabajo. Aquí nos encontramos con el núcleo de la cuestión, pues debemos investigar qué se oculta detrás del concepto de cultura para haber suscitado tantas definiciones entre intelectuales provenientes no sólo de la antropología cultural, sino también de la sociología y la filosofía.

En todo este contexto, Ortega y Gasset marcó un hito en la filosofía española. Es posiblemente el primer español que se decidió a hacer filosofía como filosofía de la cultura, lo que aparece con claridad en su primer libro *Meditaciones del Quiote*. ¿Qué definición de la cultura maneja Ortega y de dónde le vino? ¿Puede aportar algo al debate actual? ¿Es suficiente decir que la cultura es “un todo complejo” como dijo Tylor? ¿Es la cultura un mito como dice Gustavo Bueno? ¿Tiene la filosofía algo que aportar a la definición de cultura o es un tema cerrado a la antropología? ¿Son todas las culturas iguales? ¿Podemos realizar una crítica de la cultura con razonamientos serios y superar el relativismo cultural? Estas son preguntas fundamentales que deberíamos poder contestar con cierta solidez en la actualidad y de las cuales Ortega ofrece claves interesantísimas.

Este trabajo pretende, en definitiva, arrojar luz sobre la realidad de ese concepto a partir de la filosofía de Ortega, uno de los máximos exponentes de

³ Se pueden destacar los siguientes autores con sus respectivos trabajos en torno a la filosofía de la cultura en España en los últimos años: SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999; PARÍS, C., *El animal cultural*, Crítica, Barcelona, 1994; PÉREZ TAPIAS, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995; BUENO, G., *El mito de la cultura*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1996. Tampoco hay que olvidar a MOSTERÍN, J., *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid, 1993, y sus últimos trabajos *La naturaleza humana* y *La cultura de la libertad* ambos en Espasa, 2005 y 2008 respectivamente.

⁴ En la obra de KROEBER – KLUCKHOHN de 1952 *Culture: a critical review of concepts and definitions* se recogían más de 160 definiciones de cultura.

nuestro panorama intelectual nacional. Su propuesta no es fácil de sistematizar, es un concepto que evoluciona en sus trabajos, que tiene muchas ramificaciones y que está relacionado con la práctica totalidad de los conceptos clave de su filosofía. Cuando Harold C. Raley escribió su obra *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, incluyó en las últimas páginas un vocabulario en el que intentaba recoger en definiciones sintéticas algunos de los términos más importantes para filósofo. Entre ellos se encuentra «cultura» del cual dice:

“En su sentido más amplio y simple, cultura es la acumulación de técnicas y artefactos que permiten al hombre enfrentarse con los problemas de la vida durante un período histórico determinado. En otras palabras, cultura es el repertorio activo de soluciones a los problemas; pero como éstos son siempre específicos y, las más veces, también temporales, el hombre puede encontrarse cargado con una cultura que responde a viejos problemas, pero que no puede adaptarse a los dilemas actuales. Esta es la razón de los cataclismos periódicos e incluso de la desaparición de ciertas culturas”⁵.

Esta es una buena síntesis como punto de partida, pero exige que la investigación extraiga todos los matices de ese concepto y observe su evolución. Para ello siete capítulos conforman el cuerpo de la exploración, los cuales pueden dividirse en dos grupos. Los tres primeros capítulos se encargan de asentar las bases de la investigación, mientras que los cuatro siguientes recorren la trayectoria intelectual de Ortega prestando atención a la aparición del concepto de cultura, sus matices e implicaciones.

El capítulo primero tiene como objetivo presentar al lector una serie de definiciones de cultura desde dos vertientes: la antropológica y la filosófica. El concepto de cultura, como se ha indicado, tiene multitud de definiciones y ello exige, a modo de contexto de la investigación, ofrecer una síntesis de las más completas e influyentes. Desde los primeros antropólogos evolucionistas como Tylor y Morgan hasta las tendencias simbólicas de Geertz, nos encontramos con una larga serie de estudiosos del concepto que han dejado su pequeña huella en la evolución de éste: Boas, Kroeber, Malinowski, White, el estructuralismo de Lévi-Strauss, el materialismo de Marvin Harris...

Pero si la antropología ha sido crucial en el desarrollo del concepto de la cultura, no menos importancia ha tenido en ese proceso la filosofía, la cual no solo ha aportado en muchos casos las bases intelectuales de los antropólogos citados,

⁵ RALEY, H.C., *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Revista de Occidente, Madrid, 1971, p. 257.

sino que también ha dado a luz sugerentes intuiciones originales que han profundizado en su comprensión. No puede negarse que la cultura tiene un carácter eminentemente filosófico, pese a que en ocasiones parece haberse olvidado. Herder, Kant, Fichte, Simmel, realizan, desde sus respectivos puntos de vista, unos análisis precisos y de gran calibre en torno a la cultura. Herder va de una perspectiva subjetiva a una visión objetiva e histórica de la cultura capaz de moldear la primera. Kant habla de la cultura en tres grandes ámbitos: ciencia, moral y arte. En Kant se percibe también la cultura como fin de la naturaleza humana y respuesta al anhelo de plenitud del ser humano, lo que le da un fuerte carácter subjetivo que el autor sabe conjugar con el objetivo. Fichte destaca por el fuerte idealismo que imprime en la cultura en sus *Discursos a la nación alemana* y Simmel es uno de los más importantes investigadores de tal idea. Su claridad y sus abundantes publicaciones sobre aspectos culturales del ser humano, permiten llevar a cabo una sistematización del concepto que gira en torno a la distinción entre cultura subjetiva y objetiva incidiendo también en la gran tragedia que afecta a ambas en relación.

Si bien los antropólogos no tienen una relación directa con la filosofía de Ortega, sí presentan una evolución de la idea de cultura en el siglo XX que permite tener una visión global del proceso por el que ha atravesado la idea. Ahora bien, los filósofos citados y sus respectivas aportaciones se reflejan en la filosofía de Ortega y, especialmente, no se puede olvidar el movimiento filosófico al cual Ortega es adscrito por muchos de sus intérpretes: la fenomenología. Con un estudio del concepto de cultura en varios representantes de la fenomenología comienza el capítulo siguiente.

El capítulo segundo de la investigación concentra su atención en cómo la fenomenología ha entendido la cultura y cómo Ortega está vinculado filosóficamente al universo fenomenológico, por lo que la influencia de los estudios culturales de los fenomenólogos deberá ser tomada muy en cuenta al analizar la obra del madrileño. La fenomenología es un movimiento filosófico muy plural, aunque estrictamente se refiera a la filosofía de Husserl. De él recibió Ortega un gran impulso para su filosofía, aunque no influencia directa respecto al concepto de cultura, ya que Husserl, en los años en que Ortega se interesa por él, no había desarrollado este aspecto. Si lo hicieron algunos discípulos suyos y a través de ellos llegará a Ortega una visión fenomenológica de la cultura. También

Heidegger, con sus desarrollos sobre la técnica, tiene unas palabras que aportar sobre la cultura, pero más que Heidegger será Max Scheler y sus análisis sobre ética, valores y cultura los que van a hacer mella en Ortega.

La segunda parte del capítulo dos se dedicará a estudiar a Ortega como fenomenólogo y a insistir en que encuadrar a Ortega en esta filosofía no es sino situarlo en el contexto de toda la historia del pensamiento, de forma que Ortega no quede a la deriva en el mar de la filosofía del siglo XX. Pese a que el mismo Ortega reconoce haber dejado la filosofía en un momento dado de su carrera, los estudios del profesor San Martín sobre Husserl han abierto muchas posibilidades de interpretación de éstas palabras de Ortega. Si se tiene en cuenta la compleja evolución del pensamiento husserliano, Ortega no estaría tan lejos de él como parece. De hecho en las últimas etapas de ambos vuelven a estar muy cerca el uno del otro, de ahí que se puede afirmar que más que una superación de la fenomenología, lo que Ortega lleva a cabo es un desarrollo personal tan original de la misma que le permite alcanzar las metas propuestas por Husserl por caminos más claros y precisos, mientras que el moravo se pierde en el laberinto que representa *Ideas*.

Con ello se da por terminado el trabajo de contextualización de la investigación. Por una parte se hace referencia a la evolución histórica del concepto que se va a tratar y, por otra, se presenta el contexto filosófico principal de Ortega. Dos aspectos básicos que deben aclararse previamente a los análisis concretos sobre la idea de cultura en los escritos del gran maestro español.

El capítulo tercero está dedicado a estudiar cómo los intérpretes de Ortega han tratado el concepto de cultura en el conjunto de su obra. Como no puede ser de otro modo, hay que partir de sus discípulos directos o intérpretes autorizados: Antonio Rodríguez Huéscar, Julián Marías y Paulino Garagorri. En los trabajos de los tres pueden apreciarse, a diferentes planos y profundidades, diversos e interesantes análisis. Del primero destaca su trabajo *Perspectiva y verdad*, donde se puede descubrir un análisis de la cultura vinculado al concepto de verdad. Julián Marías, en *Ortega. Circunstancia y vocación*, pone el acento en el carácter de claridad y seguridad que marcan a la cultura humana. Por último, Garagorri dedica un interesante ensayo incluido en su *Introducción a Ortega* en el que analiza el concepto de cultura en relación a las «creencias» e «ideas»

insistiendo en la importancia de lo que él llama «ideas enteras» para una correcta comprensión de la cultura.

En una segunda parte del capítulo, la atención se detiene sobre los artículos que se han publicado en torno al concepto de cultura en Ortega. Se encuentran en él desde trabajos que sólo se refieren a la cultura en el título, hasta otros muy profundos y orientadores. Por lo general todos ellos son parciales y no tienen ánimo de ser exhaustivos, precisamente en esa parcialidad puede recabar su valor, ya que intentan profundizar en algún aspecto concreto.

La tercera parte y última está dedicada a los libros que de una manera más o menos explícita son, en su conjunto, una aportación a la filosofía de la cultura de Ortega. Destacan *El sistema de Ortega y Gasset* de Ciriaco Morón Arroyo, *La voluntad de aventura* de Pedro Cerezo, *Fenomenología y cultura en Ortega* de Javier San Martín, *Figuras de vida buena* de José Lasaga y *La teoría de la minoría selecta en Ortega y Gasset* de Ignacio Sánchez Cámara. Cada uno de ellos se presenta con un carácter particular que cabe destacar. Morón Arroyo dedica un apartado completo de su obra a la “Doctrina de la cultura”, repasando el concepto cronológicamente y destacando sus aspectos clave en cada momento de la evolución de Ortega. Pedro Cerezo demuestra un gran conocimiento global de la obra de Ortega y destaca aspectos tan importantes de la cultura como su relación con la vida y con la libertad. Javier San Martín se aproxima al concepto de cultura en Ortega desde sus investigaciones en fenomenología, de ahí que analice este concepto con mucha precisión en *Meditaciones del Quijote* como superación de la época neokantiana de Ortega. José Lasaga no aborda la cultura directamente, sino a través de su trabajo sobre la ética de Ortega. Como se verá en la investigación, la cultura tiene en Ortega, desde sus inicios, un carácter moral irrenunciable y las investigaciones de este profesor son muy interesantes por lo que tienen de profundización en diversas figuras de vida lograda o de cultura auténtica. Por último, Ignacio Sánchez Cámara trabaja la idea de cultura desde el ámbito de la política, el cual es uno de los ámbitos culturales por excelencia para Ortega. En su esfuerzo disecciona con precisión las ideas de «masa» y «élite», componiendo un material de gran valor para el estudio de la cultura. Para completar los estudios de los libros destacados, se recurre también a otras publicaciones de los autores con las que completar o aclarar aspectos de la cultura que se consideran notables.

El segundo grupo de capítulos, desde el cuarto hasta el séptimo inclusive, se ocupan de presentar en cuatro etapas diferentes la evolución del concepto de cultura en la obra de Ortega. Se ha optado por una distinción en las siguientes etapas: hasta finales de 1912, entre 1913 y 1915, de 1916 hasta el final de 1927 y desde 1928 hasta el final de sus días. ¿Qué razones hay para diferenciar estos momentos? Como se puede observar, estas fechas no son las que suelen diferenciar las grandes épocas de la filosofía de Ortega y es natural, pues están en función de su filosofía de la cultura y no de toda su filosofía. La división en 1912 se debe a la influencia de la fenomenología, la cual comienza a hacerse presente con fuerza en 1913, lo que sugiere un cambio importante en la perspectiva de Ortega sobre la cultura al dar por superada, aunque no desechada, su concepción neokantiana.

Entre 1913 y 1915 Ortega publica la primera gran columna de toda su interpretación de la cultura: *Meditaciones del Quijote*. Sus avances en este trabajo son claves no sólo en la cultura sino en todos los aspectos de su filosofía y durante 1914 y 1915 los aplica a diferentes ámbitos de la cultura como son: la moral, el arte, la ciencia o la política.

En 1916 realiza su primer viaje a Argentina y ello supone para Ortega una apertura de nuevas perspectivas, abre horizontes y se libera de su dependencia de Europa. Tras su vuelta y hasta 1927 comienza la época más vitalista de Ortega, donde abundan los escauceos hacia la antropología. La tensión entre la vida/cultura y la formulación de los principios del raciovitalismo, son los aspectos protagonistas de esta etapa. La publicación de *El tema de nuestro tiempo* supone la llegada a los lectores del segundo pilar de su filosofía de la cultura.

En 1928 realiza su segundo viaje a Argentina y al volver hace públicas dos de sus obras más conocidas: *¿Qué es filosofía?* Y *La rebelión de las masas*. Esta última es considerada junto con *Misión de la Universidad* la tercera gran columna de sus estudios sobre la cultura. En ellas Ortega desarrolla una fuerte crítica a la sociedad europea y busca una solución en la Universidad en forma de educación cultural, dejando en un segundo plano la transmisión de profesiones y la investigación científica.

En 1932, a poco de escribir el balance vital del *Prólogo para alemanes*, Ortega se siente adentrado en una segunda navegación que le va a llevar hasta el final de sus días. Es una época en la que el concepto de cultura abandona en su

forma explícita el primer plano de sus trabajos. Su uso desciende en gran medida y ello obliga a preguntarse si es que a Ortega ya no le interesa la cultura, o es que el término ha sufrido alguna transformación. En esta investigación se apuesta por una integración de su filosofía de la cultura en la metafísica de la vida humana que lleva a cabo en sus últimos veinticinco años. Tal integración se da a partir de una serie de derivaciones que adquiere el concepto de cultura, el cual, si casi no aparece de forma explícita, sí lo hace implícitamente a través de otros conceptos que no son más que precisiones o desarrollos de éste. Entre ellos destacan tres: las ideas, la técnica y los usos sociales, pero también cabe llamar la atención sobre las creencias y los mundos interiores.

Ortega promueve un concepto de cultura lejos de visiones idealistas, las cuales apuestan por una cultura separada de la vida humana que funciona al margen de ésta. Para Ortega todo su sentido se enraíza en la vida de las personas, y ello hace que el madrileño, utilizando la expresión de Gustavo Bueno⁶, desmitifique este concepto. Y es que una concepción así de la cultura ha sido, dice Gombrich en consonancia con Ortega, un lastre para su buena comprensión⁷.

La cultura, en la forma que Ortega la presenta, tiene dos grandes dimensiones o vertientes: una subjetiva y otra objetiva, ambas brotan de la realidad radical que es vivir. La vida de cada cual es el punto de partida y ésta consiste en ser un proyecto a realizar, del cual se derivan las dos grandes vertientes de la cultura. Todo proyecto tiene un contenido, pero también todo proyecto debe evaluarse y ver si consigue sus objetivos.

La cultura objetiva se presenta como el hacer humano que busca completar ese proyecto. Un conjunto de creaciones o producciones, un contenido identificable que puede ser de naturaleza material (una máquina) o espiritual (una prescripción moral). En esta vertiente de la cultura pueden situarse los mundos interiores (como son la ciencia, la moral o el arte), la técnica y los usos. Cada uno responde a un escenario distinto según hacia donde se oriente la acción humana: si es hacia el yo surgen los mundos interiores, si es hacia la circunstancia o mundo exterior surge la técnica, y si es hacia los otros o mundo social surgen los usos sociales.

⁶ Ver BUENO, G., *El mito de la cultura*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1996.

⁷ En GOMBRICH, E.H., *Tras la historia de la cultura*, Ariel, Barcelona, 1977, p. 52.

Pero además de esta vertiente objetiva en la que Ortega no escatima en la utilización de conceptos complejos y precisos, existe otra vertiente, la subjetiva. La cultura subjetiva tiene directamente que ver con el logro o no de lo esperado en el proyecto de vida que se materializa en las acciones del hombre. Desde su juventud Ortega habla del fondo insobornable y más tarde de la vocación, a los cuales apela cuando llama a una persona o grupo a vivir auténticamente, es decir a vivir en plenitud. No cabe olvidar que Ortega asentaba su proyecto de *Meditaciones* en querer llevar cada objeto de la realidad, incluido el ser humano, a la plenitud de su significado. ¿Cómo llega el ser humano a su salvación, ha hacer de sí un plan que le alcance la felicidad? No cabe duda de que el medio que Ortega propone es la cultura, pero no cualquier cultura, sólo la auténtica cultura edifica verdaderamente al ser humano. Esta cultura auténtica es la que representa la cultura subjetiva, por lo que está muy vinculada con la moral, con las figuras de vida buena o de vida vulgar e incluso inhumana. Toda una vertiente de la cultura que Ortega lleva constantemente entre manos y sin la cual no se entiende la vertiente objetiva, pues nunca interesa a Ortega la cultura por sí, sino en la medida que ésta pueda salvarle a él y a su circunstancia, en la medida en que sea auténtica.

La cultura es creación, es ciencia, moral, arte, es técnica, es, en definitiva, salvación de la vida humana, pero también es una gran amenaza para ésta. Cuando la cultura se estudia y se valora sólo en la vertiente objetiva, sin tener en cuenta el valor que ésta tiene para la edificación del individuo se convierte en algo peligroso. La cultura tiene valor en la medida que sirve a la vida, a la plenitud del ser humano. Alabarla a ella por sí misma o endiosarla no lleva más que a una beatería que acaba con la vitalidad de las personas. De la misma manera que un crecimiento desmesurado de la cultura sin tener en cuenta la vida que le da sentido, no provoca más que la asfixia de los seres humanos inmersos en ella, su deificación acaba con el manantial de humanidad que brota de cada vida, convirtiéndose éstas al secarse en una sombra del proyecto que están llamadas a realizar, en una vida servil, deshumanizada y anónima⁸.

⁸ Anónimas en cuanto que no son capaces de ponerse delante de otras personas, su ser queda ocultado. Dice González de Cardedal: "Hay hombres que no llegan a distanciarse del limo de la tierra y por consiguiente retienen durante todos sus días la atracción física y animal originarias, sin llegar a existir como lo que son: como seres personales. Estos no viven ante nadie, sino tras sus instintos primarios. Estos no viven delante de nadie; duran detrás de todo". En GONZÁLEZ DE

En definitiva, la vida humana se realiza en la cultura, se salva a través de ella cuando ésta es auténtica. Es ese esfuerzo natatorio, como lo llama Ortega, por mantenerse a flote en el mar de la existencia, y no sólo mantenerse, sino alcanzar buen puerto. Lo expresa muy bien Jacinto Choza cuando afirma:

“Cultura se considera todo lo que no es producto espontáneo de la naturaleza, y dado que el hombre no se produce espontáneamente en la naturaleza en tanto que humano, y dado que lo que la humanidad necesita para realizarse tampoco lo produce espontáneamente la naturaleza, hay que producirlo desde el otro factor que no es la naturaleza física (el cosmos material), y que es la libertad del hombre. A eso es a lo que llamamos productos culturales, y por eso puede decirse que el hombre se realiza en la cultura”⁹.

Para acabar la investigación se presentan un conjunto de conclusiones ordenadas según un elenco de temas con los que están relacionadas, de forma que adquieren un orden más sistemático. Entre ellas se sugieren tres líneas de investigación que este trabajo deja abiertas a la espera de que puedan ser desarrolladas en posteriores momentos: las figuras y contrafiguras de la cultura, el futuro de la cultura y las bases antropológicas de la misma.

Si la detección de un abuso de la palabra cultura¹⁰ en la sociedad actual provocó en su momento el inicio de esta investigación, es cierto que no se queda en una mera delimitación del concepto, pues a partir de ella se ha realizado una excursión a las profundidades de la filosofía de Ortega. Esta exposición de su filosofía de la cultura nos lleva a pensar sobre el trabajo del profesor madrileño, invita a detenerse en su reflexión y, desde ella, plantearse ir más allá de la circunstancia actual¹¹. Este es el destino de cualquier aspecto de la filosofía de Ortega, cualquier investigador que se tome en serio su obra conoce el impulso que supone su lectura para alcanzar nuevas cotas intelectuales. Es una obra coherente

CARDEDAL, O., “José Ortega y Gasset: la altura de Europa”, *El poder y la conciencia*, Espasa Calpe, Madrid, 1984, p. 136.

⁹ CHOZA, J., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990, p. 17.

¹⁰ Cuando en 1948 T. E. Eliot escribió sus *Notas para la definición de la cultura* también se sintió impelido a ello por un mal uso generalizado de la idea de cultura: “Del mismo modo que una doctrina sólo tiene necesidad de ser definida después de la aparición de una herejía, no se hace necesario definir una palabra hasta que ha sido mal empleada. Durante los últimos seis o siete años he observado con creciente ansiedad la evolución de la palabra cultura”. ELIOT, T. S., *Notas para la definición de la cultura*, Bruguera, Barcelona, 1984, p. 13.

¹¹ Como afirma Julián Marías: “Será menester superar a Ortega, porque todo en la historia es superable; la filosofía de Ortega incluye ya –por eso es histórica, si bien no historicista– su propia superación, la prevé y la anticipa, y en cierto modo esa superación es un elemento suyo”. En MARIAS, J., “El futuro de Ortega”, *Obras IX*, Revista de Occidente, Madrid, p. 606.

y viva, en palabras de Emilio Lledó, un “monumento único de escritura filosófica, donde se condensa la vida de un hombre de una manera ejemplar e insuperable”¹².

Al finalizar esta breve introducción no puedo olvidar agradecer a mi mujer su derroche de paciencia y al director de este trabajo, Javier San Martín, sus valiosas indicaciones, su apoyo y, muy especialmente, su capacidad de atenderme siempre rápida y diligentemente. También a todos aquellos profesores que, de palabra o con sus libros, han sido un referente para mí: José Lasaga, Ciriaco Morón Arroyo, Jesús Conill, Ignacio Sánchez Cámara y tantos otros que, hace ya algunos años, despertaron en mí la ilusión de encontrar en la filosofía española un referente para navegar en el mar de la existencia.

Un especial agradecimiento merece todo el personal de la Fundación Ortega y Gasset que ha participado en la publicación de la nueva edición de las *Obras completas*¹³ entre 2004 y 2010. Trabajar con ellas ha supuesto un verdadero placer, no sólo por lo que supone tener a la mano todos los escritos inéditos de Ortega, sino también por el excelente trabajo de comentario y crítica textual llevado a cabo.

¹² LLEDÓ, E., “Ortega: la vida y las palabras”, *Revista de Occidente*, nº 48-49, Madrid, 1985, p. 64.

¹³ Las *Obras completas* de Ortega se citarán a lo largo de todo el trabajo según la edición de Taurus / Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010.

CAPÍTULO I. LA CULTURA EN LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL Y LA FILOSOFÍA

Se comienza la investigación haciendo un breve repaso de los autores que más han aportado a la construcción del concepto de cultura a lo largo de la historia. Dejando de lado su origen en la civilización griega, es un concepto que se desarrolla extraordinariamente en la Modernidad. Si se desea abordarlo en su evolución con cierta precisión, se exige distinguir dos planteamientos básicos: el antropológico y el filosófico.

1. La cultura en la antropología cultural

La antropología cultural es una ciencia joven, sus inicios como ciencia propiamente dicha pueden encontrarse en el siglo XIX, ahora bien, ha realizado un desarrollo extensísimo del concepto a analizar, ya que es el objeto de su investigación. A continuación se presentan las definiciones de «cultura» que más repercusión han tenido a lo largo de la existencia de esta disciplina.

1.1. E. B. Tylor, la primera definición científica de cultura

La primera y ya clásica definición de cultura considerada científica desde la Antropología cultural nos la ofreció Tylor en 1871 en su libro *Primitive culture*. En ese escrito puede leerse:

“La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”¹.

Esta definición tuvo un calado tan profundo que marcó al resto de autores que se aventuraron a proponer otras. De hecho ha sido la base sobre la que el resto de autores, hasta la actualidad, han trabajado en el campo de la antropología cultural. Tylor intentó componer un elenco de las series de artefactos descubiertos por la arqueología en relación con las etapas de desarrollo social e ideológico. Pretendió describir la evolución del parentesco, de la religión, de los sistemas de gobierno, desde sus formas iniciales hasta las más evolucionadas. A través del método comparativo establecía

¹ El fragmento fundamental de la obra del profesor inglés lo podemos encontrar en BOHANNAN – GLAZER, *Antropología. Lecturas*, McGrawHill, Madrid, 1992 y también en KAHN, J.S., *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975.

modelos de evolución en cada uno de los campos que componían su idea de cultura. La búsqueda de las pautas de esa evolución venía determinada en algunas ocasiones por la presencia de *survivals* en las culturas existentes.

Tylor pertenece a la tradición evolucionista abierta por Morgan con su trabajo *La sociedad primitiva*, de ello que no resulte extraño que cultura y civilización se identifiquen en sus textos. Enrique Luque no duda en proponer que este concepto debe comprenderse a la luz del trasfondo de su época y de sus polémicas intelectuales, llegando a la conclusión de que nos enfrentamos a un concepto evolucionista cargado de connotaciones valorativas². Es un intento de conjugar la visión ilustrada de una humanidad única y unida que progresa en el tiempo con las teorías darwinistas emergentes en aquel momento.

El magnífico trabajo de análisis que Gustavo Bueno realizó en su libro *El mito de la cultura* de la comprensión de Tylor sigue siendo de máxima actualidad. Con él la cultura se convierte en un campo abierto a la investigación científica, en algo objetivo. El «todo complejo» debe entenderse desde los dos momentos a los que se refiere ese todo: el momento distributivo y el atributivo. La idea de cultura, como un rótulo del inmenso campo que ella misma abriría a la investigación científica, es la idea de un todo complejo constituido por diversos círculos o esferas culturales que se distribuyen geográficamente y por sistemas concatenados de categorías culturales que encontraríamos en todas las culturas³.

Se puede afirmar que formalmente nos enfrentamos a un concepto puramente descriptivo de la cultura. Siguiendo al profesor San Martín⁴ encontramos tres partes y una introducción en la canónica definición de Tylor. La introducción nos pone al corriente de que ante nosotros se plantea la cuestión en sentido amplio y sin pretender nada más que presentar aquello que los antropólogos van a describir en su trabajo como etnógrafos. Respecto a las partes que la conforman, se observa que la primera hace referencia a ese «todo complejo», pero en realidad ni queda claro el significado de ese todo, ni se aclara el sentido de la complejidad, a lo sumo nos percatamos de que tras esa afirmación fluye una idea de cultura como todo aquello que se opone a la naturaleza.

La segunda parte es un esfuerzo por desmenuzar el todo citado: conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres, hábitos y capacidades.

² LUQUE, E., *Del conocimiento antropológico*, Siglo XXI, Madrid, 1990, p. 88.

³ BUENO, G., *El mito de la cultura*, Ed. Prensa ibérica, Barcelona, 1996, p.116.

⁴ En la obra *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, el profesor Javier San Martín ofrece un completo comentario a la definición del antropólogo inglés.

Tenemos así unas realidades que están en conexión con un comportamiento habitual y que pueden necesitar o no el apoyo de un producto externo, de lo que no hay duda es que se trata de un todo verdaderamente «complejo».

En tercer lugar Tylor nos ofrece una condición fundamental para que ese «todo» sea cultura, que esos hábitos y productos sean adquiridos socialmente. Aquí está la clave de esta definición, todo su contenido está marcado por el hecho de que estas costumbres se adquieren en el seno de una sociedad y no son herencias biológicas.

En conclusión, «cultura» es un término general que corta transversalmente los estados evolutivos de la humanidad que el autor propone. Si la evolución distingue a los seres humanos, la cultura los mantiene unidos⁵, de ahí la propuesta Tyloriana junto con Bastian de la unidad psíquica de la humanidad. La cultura es un asunto de grados, todos los grupos humanos la tienen, aunque no en la misma cantidad. De lo que no queda duda es que la cultura es una, lo cual le enfrentará a las tradiciones alemanas más notables.

1.2. El particularismo histórico de Franz Boas

El gran antropólogo que se enfrenta a la propuesta de Tylor será Franz Boas. Con su propuesta difusionista de la cultura apuesta por un método inductivo, particularista y empirista que no busca la formulación de leyes generales.

El gran giro que Boas aporta a la concepción de la cultura es precisamente el paso de una comprensión de la cultura en singular, a una concepción plural. Más que de «cultura» Boas habla de «culturas», pues la entiende como un fenómeno plural y no deben compararse, lo que llevaba a estudios exhaustivos de culturas concretas. Siguiendo a Stocking⁶ Boas fue crucial en el paso de un concepto evolucionista de la cultura a un concepto relacionado con una tradición como determinante del comportamiento. Parece ser que Boas comenzó su carrera a partir de una noción de cultura enraizada en el marco evolucionista y, poco a poco, fue forjando su propia idea. Tylor no usó el término cultura en plural, habló de etapas de la cultura o formas de la misma, pero con la generación de Boas su uso en plural se generaliza. Con sus trabajos en contra del concepto de raza, se construye la crítica al evolucionismo y con ello aflora una nueva forma de ver la cultura acentuando que todas las culturas son iguales y

⁵ Ver HYLLAND ERIKSEN, T. Y SIVERT NIELSEN, F., *A History of Anthropology*, Pluto Press, London, 2001, pp. 23 y 24.

⁶ STOCKING, G.W., “Franz Boas and the culture concept in historical perspective” en *American Anthropologist*, n°68, 1996, pp. 867-882.

comparables, que no existen superiores e inferiores y, por lo tanto, no tiene sentido el esquema evolutivo tyloriano. Desde entonces el énfasis debe ponerse en un estudio detallado de las costumbres de los pueblos en el marco de sus propias culturas, eliminando los prejuicios etnocentristas.

Fue en 1930 cuando presentó la idea de cultura por primera vez en forma de definición:

“La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres”⁷.

Las características más notables de esta concepción son el holismo, la pluralidad, la historicidad, el determinismo y el relativismo⁸. Por un lado toma la cultura como un todo formado por comportamientos sociales, comportamientos individuales y los productos materiales que brotan de tales actos, aunque nunca llegó a explicar cómo las culturas llegan a ser esos todos integrados. La historia es importante para Boas en la medida en que ayuda a comprender procesos mentales, pero no es importante al modo en que lo era para el evolucionismo. Existe también un determinismo en los comportamientos humanos fruto de la influencia de las costumbres del grupo y, por último, un relativismo cultural que aparece al tomar una postura neutral ante la variabilidad de las culturas.

Posteriormente, el mismo Boas y su discípula Benedict comienzan a fijarse en las ideas y abstracciones de cada grupo. La vida mental del hombre pasa a primer plano y las actividades psíquicas de los grupos humanos se convertirán en la clave del concepto de cultura. Como conclusión se debe afirmar que Boas demolió el marco evolucionista, ofreció una nueva metodología de investigación y puso gran énfasis en las relaciones entre los individuos y la sociedad y entre elementos culturales y complejos culturales⁹.

1.3. Alfred Kroeber

Uno de los alumnos aventajados de Boas es Alfred Kroeber. Considerado como uno de los más influyentes de la antropología americana, introduce novedades en

⁷ BOAS, F., “Anthropology”. *Enciclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, Macmillan. En KAHN, J.S., *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975, p.14.

⁸ LUQUE, E., *Del conocimiento antropológico*, Siglo XXI, Madrid, 1990, p. 95.

⁹ MOORE, J.D., *Visions of culture*, Altamira Press, London, 1997, p. 51.

el campo de la cultura. Su máxima aportación se realiza a través de la introducción del concepto de lo «superorgánico».

Su propuesta consiste, más que en dar una definición concisa de la cultura, en situarla en su lugar preciso entre las dimensiones humanas y destacarla como aquello que nos diferencia del resto de seres vivos:

“La distinción primordial entre el animal y el hombre no es la mental y física, que es de orden relativo, sino la de lo orgánico y lo social, que es cualitativa. La bestia tiene mentalidad y nosotros tenemos cuerpo; pero, en la civilización, el hombre tiene algo de lo que la bestia carece”¹⁰.

En su artículo “Lo superorgánico” de 1917, explicó las características de esta dimensión de las personas. Si el nivel inorgánico es el nivel físico y el nivel orgánico es el de los organismos vivos, el nivel superorgánico se encuentra por encima de ambos. De la misma forma que un conjunto de elementos orgánicos son un conjunto de inorgánicos con algo más que es la vida, lo superorgánico es aquello que se suma a un conjunto de elementos orgánicos y lo hacen algo más que un conjunto de seres vivientes. Los seres humanos al unirse en sociedad dan lugar a la cultura, a una dimensión superorgánica que desaparece cuando dividimos la sociedad en individuos solitarios, igual que desaparece la vida de un ser vivo al separar sus elementos.

Una cultura funciona como un ser vivo, tiene su propia vida, la cual no estará en función de la genética sino de la simbología. Tal es así, que cuando este autor se pregunta sobre la causalidad de los fenómenos culturales responde de la siguiente manera:

“Predominantemente serán las acciones psicosomáticas de los seres humanos las que contienen la inmediata causalidad de los fenómenos culturales. Pero los seres humanos, gracias a sus facultades culturales, están siempre culturizados”¹¹.

La cultura no puede, por lo tanto, reducirse a algo psíquico o físico, tiene su estatuto propio. Las pautas culturales como su forma u organización, no tienen que calificarse de estructuras personales o relativas a los individuos, sino de pautas de elementos culturales, pues la cultura sólo puede explicarse desde sí misma.

En 1948 propuso esta definición de la cultura en continuidad con lo expresado en sus trabajos realizados durante el primer tercio del siglo pasado:

¹⁰ KROEBER, A., “Lo superorgánico”, en KAHN, J.S., *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975.

¹¹ KROEBER, A., “El concepto de cultura en la ciencia” en BOHANNAN – GLAZER, *Antropología. Lecturas*, McGrawHill, Madrid, 1992, p. 117.

“La mayor parte de las reacciones motoras, los hábitos, las técnicas, ideas y valores aprendidos y transmitidos –y la conducta que provocan- esto es lo que constituye la cultura. La cultura es el producto especial y exclusivo del hombre, y es la cualidad que lo distingue del cosmos. La cultura [...] es a la vez la totalidad de los productos del hombre social y una fuerza enorme que afecta a todos los seres humanos, social e individualmente”¹².

En especial es relevante la segunda definición de las dos que aquí se traen a colación. La cultura es el compuesto de dos elementos: la totalidad de los productos del hombre social por un lado, y una fuerza enorme por otro. Por lo que respecta a los productos del hombre social parecen recogidos en la definición precedente, es decir, son las reacciones motoras, los hábitos, técnicas, ideas, valores y todas aquellas conductas que de ellos afloran que se aprenden y transmiten en sociedad. Ahora bien, ¿cuál es el significado de esa fuerza que nombra Kroeber? Él mismo afirma que al estudiar las culturas, lo esencial es comprender sus valores, porque sin ellos no se sabrá hacia qué se inclinan o alrededor de qué se organizan¹³. La fuerza siempre tiene una dirección, y ella está marcada por los valores, estos ponen un sentido a la sociedad y la ponen en camino hacia algún punto.

En conclusión, se puede decir que la importancia del concepto de cultura para el autor americano se concentra en tres puntos. En primer lugar la cultura es un conjunto de comportamientos, hábitos, técnicas e ideas. Segundo, la cultura es una fuerza impulsora, conduce a la sociedad hacia algún punto poniendo sentido en su devenir. Finalmente y fruto de las anteriores, la cultura se alzaría frente a la naturaleza, como aquello que hace del ser humano una criatura especial en el cosmos.

1.4. El funcionalismo de B. Malinowski

Es junto con Radcliffe-Brown el gran representante de la escuela funcionalista británica. Este antropólogo de origen polaco, muy influenciado por Durkheim, presentó interesantes innovaciones en la concepción de la cultura entre 1930 y 1945. Sus intenciones no sólo fueron presentar un concepto de cultura más elaborado que sus predecesores y dar un paso más sobre las teorías que encontró, sino que además intentó presentar la antropología como un estudio científico serio. Las obras más importantes

¹² Citado en la obra de KAHN, J.S., *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975, p. 17.

¹³ KROEBER, A., “El concepto de cultura en la ciencia” en BOHANNAN – GLAZER, *Antropología. Lecturas*, McGrawHill, Madrid, 1992, p. 117.

para rastrear su concepción de la cultura son tres: en primer lugar el artículo “Culture”¹⁴ escrito para la *Encyclopedie of the Social Sciences* en 1931, el segundo texto es un artículo llamado “The group and the individual in functional analysis”¹⁵ de 1939, y, por último, su obra póstuma *Una teoría científica de la cultura* de 1944.

“El concepto de cultura de Malinowski en la forma en que lo desarrolló inicialmente fue una de sus contribuciones más estimulantes al pensamiento antropológico de su tiempo”¹⁶. Siguiendo a Richards, debemos reconocer que sólo partiendo de los primeros textos de Malinowski sobre la cultura lograremos comprender mejor tal concepto, ya que la edición póstuma de *Una teoría científica de la cultura* parece haber ensombrecido su explicación.

El artículo de 1931 ofrece un análisis profundo del concepto de cultura. Comienza diferenciando entre la herencia biológica y la herencia social de los seres humanos, la cual es identificada con la cultura. Debido a esta diferenciación Malinowski puede afirmar que el hombre varía en dos aspectos: en forma física y en cultura. Al procurar conservar su vida el humano altera lo que le rodea y crea un medio ambiente secundario respecto del biológico, un medio ambiente artificial. Hacemos casas, cocinamos, inventamos herramientas o transportes, todo lo cual constituye los elementos más tangibles de la cultura. Ésta incluye: artefactos, bienes, procedimientos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados. Los elementos materiales con los que el hombre se pertrecha para vivir constituyen la parte más importante de la cultura, pero por sí mismos no agotan el concepto, pues necesitan unos complementos que Malinowski detalla. Son los siguientes¹⁷: una masa de conocimientos intelectuales, un sistema de valores morales, espirituales y económicos, una organización social y el lenguaje.

Esta primera presentación de la cultura no se diferencia prácticamente de la de Tylor¹⁸, pero si bien el inglés afirmaba que la cultura es un «todo complejo», el polaco hará hincapié en que ese «todo» está «funcionalmente integrado»¹⁹. En la

¹⁴ En castellano se puede encontrar en KAHN, J.S., *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975.

¹⁵ Reproducido en castellano parcialmente en BOHANNAN – GLAZER, *Antropología. Lecturas*, McGrawHill, Madrid, 1992.

¹⁶ RICHARDS, AUTREY I., “El concepto de cultura en la obra de Malinowski” en FIRTH, R (Ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

¹⁷ En KAHN, J.S., *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975, p. 86.

¹⁸ Así lo reconoce el discípulo de Malinowski Richards en el artículo citado sobre el concepto de cultura. Ver p. 20.

¹⁹ KAHN, J.S., *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975, p. 21.

profundización de este concepto presentado en la primera parte del artículo, se desarrollará el significado de esa variación sobre el concepto de Tylor.

Uno de los textos clave de este escrito de 1931 es el siguiente:

“La cultura consta de la masa de bienes e instrumentos, así como de las costumbres y de los hábitos corporales o mentales que funcionan directa o indirectamente para satisfacer las necesidades humanas. Todos los elementos de la cultura, si esta concepción es cierta, deben estar funcionando, ser activos, eficaces”²⁰.

Y también este otro casi a continuación:

“El tratamiento de los rasgos culturales por atomización o aislamiento se considera estéril, porque la significación de la cultura consiste en la relación entre sus elementos, y no se admite la existencia de complejos culturales fortuitos o accidentales”²¹.

De estos párrafos debemos destacar que Malinowski al estudiar la cultura centra su interés en las instituciones, herramientas e ideas que la conforman. Piensa que el proceso cultural está sometido a leyes, las cuales se encuentran en función de los verdaderos elementos de la cultura. Determina que es fundamental descubrir la función de cada uno de esos elementos y qué necesidad humana satisfacen, además, no hay significado de la cultura si los elementos no están en relación. Las últimas páginas de este primer trabajo sobre la cultura están dedicadas a profundizar sobre el tipo de necesidades humanas que existen y sus correspondientes respuestas o imperativos culturales. Las necesidades pueden dividirse en biológicas u orgánicas y derivadas o culturales propiamente dichas, a las que responden los imperativos culturales básicos por un lado y los instrumentales e integradores por otro. ¿Cuáles son en concreto las necesidades y las respuestas culturales? En realidad no aparecen detalladas las listas de estos elementos en este artículo de 1931. Como imperativos instrumentales quedan claros los siguientes: la organización económica, las leyes y la educación. Como imperativos integradores son citados: la magia y la religión, el conocimiento y el arte.

Es muy importante también la introducción del concepto de institución²², el cual aglutina actividades de un grupo social para responder a necesidades, es un grupo de gente unida u organizada para un propósito determinado. El concepto de institución se centra en una necesidad fundamental, une a un grupo en una tarea cooperativa, tiene

²⁰ Op. cit. p. 91.

²¹ Idem.

²² En opinión de muchos autores, este concepto es la gran aportación de Malinowski y su gran legado de futuro. Tanto KAHN como BOHANNAN reconocen este avance en las obras de ambos citadas anteriormente.

su cuerpo especial de doctrina y técnica artesanal, y todo ello hace que podamos hablar las instituciones como las verdaderas unidades de las culturas que tienen un grado considerable de permanencia, universalidad e independencia.

Estas que hemos presentado son las ideas fundamentales que aparecen en el artículo de 1931 en la primera formulación concisa del concepto de cultura en la obra de Malinowski. Parece importante que antes de comentar el siguiente trabajo dediquemos unas líneas a las conclusiones que el mismo autor realiza en dicho primer escrito:

Primera, la cultura es esencialmente una realidad instrumental que ha aparecido para satisfacer las necesidades del hombre que sobrepasan la adaptación al medio ambiente.

Segunda, la cultura aporta una profundidad de pensamiento y una amplitud de visión con las que no puede soñar ninguna especie animal.

Tercera, si existe un determinismo biológico, también existe un determinismo cultural, ya que la cultura impone obligaciones y exigencias que someten la libertad humana.

Cuarta, todo el contenido cultural radica en las necesidades biológicas. De ellas brotan las respuestas culturales básicas y fruto de ese juego aparecen las necesidades derivadas y el resto de instituciones culturales.

En 1939 escribió Malinowski un interesante artículo que continúa con la temática del concepto de cultura. Se llamó “The group and the individual in functional analysis” y fue publicado en el *American Journal of sociology*. ¿Qué nuevas aportaciones encontramos en él?

Pese a no ser una novedad radical en sus trabajos, presenta una idea que es fundamental en su antropología, es el tema del individuo frente a la sociedad. Así como los estructuralistas fijan más su atención sobre la sociedad, Malinowski hace del individuo el centro de su reflexión, especialmente en su vertiente biológica.

Este trabajo presenta con claridad lo que en 1931 estaba esbozado. Mediante una tabla se dan a conocer ordenadamente las necesidades y las instituciones culturales que les corresponden²³. Acompañando al cuadro descriptivo encontramos un análisis elemento a elemento que clarifica su significado.

²³ El cuadro se puede consultar en BOHANNAN – GLAZER, *Antropología. Lecturas*, McGrawHill, Madrid, 1992, p. 286 y también HARRIS, M. reproduce el cuadro en *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, Madrid, 1983, p. 476.

Las conclusiones con que el autor pone el punto y final al trabajo pueden reducirse a las tres siguientes:

Primera, la sociedad, por el manejo colectivo del aparato condicionador, moldea al individuo y le da una personalidad cultural. El individuo, con sus necesidades fisiológicas y sus procesos psicológicos, es la última fuente y propósito de la tradición, actividades y conducta organizada.

En segundo lugar se puede decir que el individuo, tanto en la teoría social como en la realidad de la vida cultural, es el comienzo y el final.

Para finalizar debe apuntarse que desde las necesidades biológicas se construye todo el mundo de la cultura.

En 1939 Malinowski escribió también un pequeño ensayo²⁴ sobre la cultura en el cual enumeraba unos axiomas fundamentales del funcionalismo que nos ayudarán a comprender mejor su idea de la cultura en aquel tiempo. Elevar las siguientes sentencias a axiomas²⁵ significa el nivel estable de su teoría en un determinado momento:

1. En el curso de la satisfacción de sus necesidades, la cultura es esencialmente un patrimonio instrumental por el que el hombre es colocado en la mejor posición para solucionar los problemas concretos y específicos dentro de su ambiente.

2. Es un sistema de objetos, actividades y actitudes en el cual cada parte existe como un medio para un fin y están organizados alrededor de importantes tareas e instituciones como la familia, el clan, etc.

3. La cultura, en definitiva, es un conjunto integral en el que los varios elementos son interdependientes.

En *Una teoría científica de la cultura* el trabajo de 1944 Malinowski profundiza conceptos clave como función, institución, necesidad, naturaleza humana y nos ofrece unas definiciones de cultura que culminan toda su obra. La cultura es un todo funcional al servicio de las necesidades humanas y sólo desde este punto de vista se puede emprender un estudio científico de la misma, lo cual es el objetivo principal de esta obra.

A lo largo de sus páginas podemos leer varias definiciones de cultura que en realidad ya no añaden prácticamente nada a lo expuesto. La primera es la siguiente:

²⁴ El título es “La teoría funcionalista” y está incluida en MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura*, Sarpe, Madrid, 1984.

²⁵ Tan sólo presentaremos los más importantes para el propósito de nuestra investigación.

“Es ella evidentemente el conjunto integral constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres”²⁶.

La cultura es un aparato en parte material (utensilios y bienes), en parte humano-normativo (cuerpo de normas que rigen los grupos sociales) y en parte espiritual (ideas, artesanías, creencias, costumbres) que tiene como objetivo la satisfacción de las necesidades orgánicas y derivadas.

En segundo lugar, y para finalizar, debemos destacar esta otra propuesta que su autor reconoce como más concreta, precisa y exhaustiva:

“La cultura es un compuesto integral de instituciones en parte autónomas y en parte coordinadas. Está constituida por una serie de principios tales como la comunidad de sangre a través de la descendencia; la contigüidad en el espacio, relacionada con la cooperación; las actividades especializadas; y el último, pero no menos importante principio del uso del poder en la organización política. Cada cultura alcanza su plenitud y autoeficiencia por el hecho de satisfacer el conjunto de necesidades básicas, instrumentales e integrativas”²⁷.

Esta es posiblemente la definición más completa del concepto que analizamos. En ella aparecen los elementos más personales de Malinowski, institución y función, los cuales son el fundamento de su teoría científica de la cultura. Condensa a la perfección su aportación al estudio de este complejo término.

1.5. L. White

En cualquier tratado sobre el desarrollo de la teoría antropológica encontramos a este autor en un movimiento llamado neoevolucionismo²⁸. La razón es su objetivo prioritario de estudiar la evolución de la cultura, como en su momento lo hizo Tylor, pero utilizando nuevas estrategias de expresión. No hay duda de que es el verdadero trompetero de la resurrección del evolucionismo decimonónico, así es como lo reconoce Calvo Buezas²⁹. Este autor español, reconociendo que White parte de que la cultura es el resultado de un desarrollo gradual a partir de un estado de vida anterior más simple, sintetiza en tres³⁰ las diferencias clave con el evolucionismo del XIX: la primera es una explicitación novedosa de mecanismos evolutivos diferentes a los enunciados por

²⁶ MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura*, Sarpe, Madrid, 1984, p. 56.

²⁷ Op. cit., pp. 60-61.

²⁸ Si seguimos la clasificación de Steward, se trata del evolucionismo universal, ya que el evolucionismo unilineal y el multilineal están reservados para otros autores. Parece que White nunca estuvo de acuerdo con esta clasificación, pues no se consideraba un renovador de Morgan y Tylor sino un continuador de sus teorías. Ver HARRIS, M., *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, Madrid, 1983, p. 556

²⁹ CALVO BUEZAS, T. Y BARBOLLA CAMARERO, D., *Antropología. Teorías de la cultura, métodos y técnicas*, Ed. @becedario, Badajoz, 2006, p. 205.

³⁰ Op. cit. p. 206.

Tylor y Morgan; la segunda, una concepción concreta de sistemas y subsistemas culturales; por último, la energía aparece como el factor crucial de la evolución.

El objetivo de White es muy concreto, desea articular una nueva ciencia que interprete los fenómenos culturales a la que llama culturología.

Si la relación con los evolucionistas es obvia, no debemos pasar por alto que White se formó en las entrañas del particularismo histórico. Las investigaciones de Kroeber sobre lo superorgánico y las afirmaciones sobre la cultura como algo que sólo puede explicarse desde sí misma están muy presentes en este autor. A la vez tiene una visión de la cultura funcionalista³¹ y, como Malinowski, entiende que se compone de tres aspectos: material, social e ideológico.

Si White es importante porque unifica las posiciones que le preceden, también es muy relevante por su incidencia en el futuro de la antropología. Además de continuar con el proyecto evolucionista, concretar las ideas de Kroeber y tomar los elementos fundamentales del funcionalismo, también tiene puntos de encuentro con los antropólogos cognitivos actuales³², pues habla de la ciencia como interpretación y coloca la capacidad simbólica del hombre en el lugar más destacado de las capacidades humanas.

Como se verá a continuación, tiene razón Enrique Luque en decir que White se caracteriza por tres aportaciones³³. La primera es resaltar el determinismo cultural. En segundo lugar, considerar que la única explicación posible de los fenómenos culturales se encuentra en la misma cultura. Por último, acentúa la oposición entre naturaleza y cultura con una frontera infranqueable, la capacidad simbólica. A ello se podría añadir el gran intento de conformar una ciencia de la cultura independiente de la biología y de la psicología.

¿Qué entiende este antropólogo por cultura? Son dos fundamentalmente los grandes trabajos de White que pretenden poner en claro el concepto que se viene tratando. Por un lado, su gran obra *La ciencia de la cultura* de 1949, por otro, el artículo que en 1959 escribió para *American Anthropologist*, “El concepto de cultura”. ¿Cuáles son las claves de *La ciencia de la cultura*?

³¹ Su visión funcionalista varía ligeramente de la propuesta por Malinowski. Según HYLLAND y SIVERT o MOORE en las obras citadas anteriormente, la función de la cultura no está tanto en asegurar la satisfacción de las necesidades individuales como en la supervivencia del grupo. Esto es algo muy comprensible debido a que White busca un estudio de la cultura en general como algo de toda la humanidad y Malinowski trata culturas particulares.

³² Ver BOHANNAN – GLAZER, *Antropología. Lecturas*, McGrawHill, Madrid, 1992, p. 347.

³³ En LUQUE, E., *Del conocimiento antropológico*, Siglo XXI, Madrid, 1990, p. 97.

“El centro de atención del libro de White es el concepto de cultura y las definiciones que sobre el mismo han quedado establecidas por el desarrollo de las disciplinas que se ocupan de ella”³⁴. Este es el núcleo del trabajo, pero ¿de dónde parte el autor?

En el primer capítulo comprende la cultura como un campo legítimo de investigación e interpretación científica. La realidad del mundo se da bajo tres formas analizables científicamente: primero, la física (fenómenos no vivientes); segundo, la biológica (organismos vivos); tercero, la cultural (hechos que dependen de la capacidad de usar símbolos). Los representantes de cada una de estas unidades son el átomo, la célula y el símbolo. Se puede decir que una cultura es el conjunto de elementos que dependen del simbolizar, pueden ser: ideas, creencias, idiomas, herramientas, utensilios, costumbres, sentimientos e instituciones. Son unos hechos extrasomáticos, utilizando las palabras del autor³⁵, unos procesos *sui generis*, que tienen su origen en el símbolo.

Pero ¿qué es simbolizar? ¿Qué marca el carácter de lo cultural? En el capítulo segundo se aclara esta cuestión. Según White la conducta humana se origina en el uso de símbolos. El símbolo es el universo de la humanidad, con él el hombre impone de forma arbitraria un significado en las cosas y esto es lo que le diferencia del resto de criaturas. De todo ello puede este autor formular la siguiente tesis:

“Hay una diferencia fundamental entre la mente del hombre y el no hombre. Esta diferencia es de clase, no de grado. Y el espacio que media entre los dos tipos es de suma importancia –al menos para la ciencia de la conducta comparada-. El hombre usa símbolos, no hay otra criatura que lo haga. Un organismo tiene la facultad de usar símbolos, o no la tiene; no hay estados intermedios”³⁶.

El ser humano puede tener conductas simbólicas o no simbólicas y así una cultura no es más que una clase de forma que toman las actividades biológicas realizadas por el hombre.

La primera definición elaborada de cultura nos la ofrece en el capítulo seis:

“La cultura es una organización de fenómenos –actos (pautas de conducta), objetos (herramientas; cosas hechas con herramientas), ideas (creencias, conocimientos), y sentimientos (actitudes, «valores»)- que depende del uso de símbolos... Dada la facilidad de transmisión de sus elementos, la cultura se convierte en un *continuum*; fluye a través de los tiempos de generación en generación y se expande lateralmente de uno a otro pueblo. El proceso cultural también es acumulativo; de tiempo en tiempo entran en la corriente nuevos

³⁴ ABELLÁN, J. L., “¿Por qué este libro” en WHITE, L.A., *La ciencia de la cultura*, Círculo/universidad, Barcelona, 1988, p. 9.

³⁵ WHITE, L.A., *La ciencia de la cultura*, Círculo/universidad, Barcelona, 1988, pp. 59-60.

³⁶ Op. cit., p. 70.

elementos que acrecientan el caudal. El proceso cultural es progresivo en el sentido en que avanza hacia un mayor control de las fuerzas de la naturaleza, hacia una mayor seguridad para la vida del hombre. La cultura es, en consecuencia, un proceso simbólico, continuo, acumulativo y progresivo”³⁷.

El contenido y las características de la cultura quedan bien definidos con esta explicación del profesor estadounidense. La cultura es un conjunto de hechos sujeto a un proceso de cambio, ahora bien la gran novedad es hablar de esos hechos como algo que depende de la capacidad de simbolizar del ser humano. Esta es la gran aportación de White. Esos fenómenos pueden ser estudiados por sí mismos, tienen un carácter extrasomático, la cultura es algo *sui generis*, expresión que el autor repetirá en su trabajo continuamente.

Las consecuencias de una comprensión de la cultura en estos términos para el ser humano necesitan ser recogidas en unas líneas, ya que es uno de los puntos en que este autor ha sido más criticado. Es un asunto que atraviesa todo el escrito, pero de forma especial comienza a tratarse tras la definición que hemos visto. La influencia recae en la conducta humana, esta es un compuesto de dos clases distintas y separadas de elementos, unos psicosomáticos y otros culturales. De la interacción entre el organismo humano y la tradición cultural extrasomática brota la conducta humana. ¿Hasta qué punto condicionan estos elementos, y en especial la cultura, la conducta de los humanos? Veamos algunas de las afirmaciones de White.

Por un lado resalta el papel del individuo con apuntes como los que siguen:

“Es al individuo a quien «se deben» los cambios culturales; es el individuo quien *verdaderamente* hace las cosas; todo elemento cultural tiene su origen en el acto creador de una psiquis individual”³⁸.

“La cultura es concebida como una enorme estructura erigida por innumerables individuos, muy de la manera en que un arrecife de coral es producido por miríadas de organismos marinos durante el transcurso del tiempo”³⁹.

“Sin la especie humana no habría cultura”⁴⁰.

Por otro lado White resalta la influencia de la cultura sobre el individuo:

“Todo individuo nace dentro de una cultura que existió antes de llegar él al mundo. Esta cultura se apodera de él cuando nace, y a medida que crece y madura, le provee de lenguaje, costumbres, creencias, instrumentos, etc. En resumen, es la cultura la que suministra la *forma* y *contenido* de su conducta como ser humano”⁴¹.

³⁷ Op. cit., pp. 190-191.

³⁸ Op. cit., p. 214.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Op. cit., p. 215.

⁴¹ Op. cit., p. 218.

“Es el individuo quien es explicado en función de su cultura, no al revés”⁴².

“La cultura determinará en realidad la forma en que ese ser pensará, sentirá y actuará”⁴³.

Desde el punto de vista de una interpretación socio-cultural,

“El individuo es un agente catalizador que hace posible el proceso cultural interactuante, y un medio de expresión del proceso cultural”⁴⁴.

De estas expresiones de nuestro autor podemos derivar dos conclusiones:

La primera está relacionada con la determinación del ser humano por parte de la cultura. Como podemos observar la libertad del ser humano queda menoscabada gravemente si tomamos al pie de la letra estas afirmaciones. Pese a los intentos del autor de suavizar sus posiciones⁴⁵, no podemos pasar por alto la radicalidad de las mismas. No es raro que debido a este aspecto su obra haya arrostrado las críticas más duras.

La segunda tiene que ver con el contenido extrasomático o carácter *sui generis* ya mencionado de la cultura. Según White, cuando intentamos explicar el cambio cultural en general o una cultura en particular, tal explicación debe realizarse en términos de cultura y no desde la biología o la psicología. El proceso cultural es explicable culturalmente. Pese a que la cultura ha entrado en existencia merced al hombre y no podría existir sin él, éste no es necesario para explicar el cambio cultural. Puede explicarse como si el hombre no existiera, de la misma forma que un físico estudia un movimiento como si no hubiera rozamiento. La ciencia que estudia este tipo de fenómenos tiene tanta legitimidad como el resto y, por su objeto de estudio, no puede llamarse más que culturología.

Las explicaciones de este antropólogo sobre la cultura toman varias derivaciones a lo largo de esta obra cumbre de su pensamiento, *La ciencia de la cultura*. Hay que traer a colación otra importante definición del concepto que nos interesa en la que aparece un elemento nuevo, la energía. La cultura puede definirse también como:

“Un sistema termodinámico en un sentido mecánico. La cultura crece en todos sus aspectos –ideológico, sociológico y tecnológico- siempre y cuando aumente la cantidad de energía aprovechada anualmente per cápita, y conforme se perfeccionen los medios para consumir esta energía”⁴⁶.

⁴² Op. cit., p. 219.

⁴³ Op. cit., p. 400.

⁴⁴ Op. cit., p. 232.

⁴⁵ Puede leerse el prefacio a la segunda edición de *La ciencia de la cultura* de 1969.

⁴⁶ Op. cit., p. 217.

Las claves de esta definición podrían enumerarse de la siguiente manera:

a. La cultura es un sistema dinámico

Las tradiciones culturales son corrientes de elementos culturales que interactúan entre sí influyendo unos sobre otros, permitiendo la entrada de elementos nuevos, eliminando los que ya no prestan servicio. Cada tradición es un sistema dinámico que crece y se comporta en función de sus propios principios.

“La cultura es una vasta corriente de herramientas, utensilios, costumbres, creencias, que de manera constante actúan entre sí, creando nuevas combinaciones y síntesis. Nuevos elementos son sumados continuamente a la corriente; otros caen en desuso y desaparecen. La cultura de hoy no es más que la sección transversal de esta corriente en el momento presente, la resultante de muy antiguos procesos de interacción, selección, rechazo y acumulación que nos han precedido. Y la cultura de mañana no será más que la cultura de hoy con el agregado de un día más de crecimiento”⁴⁷.

Se puede decir con White que la cultura se hace a sí misma.

b. La cultura es un sistema organizado e integrado

Es un sistema integrado con tres subsistemas culturales⁴⁸:

Sistema tecnológico: compuesto de instrumentos materiales, mecánicos, físicos, químicos, técnicas de uso, etc.

Sistema sociológico: compuesto de relaciones interpersonales expresadas por pautas de conducta tanto colectiva como individual. Son los sistemas sociales, familiares, económicos, éticos, políticos, militares, eclesiásticos, ocupacionales, recreativos, etc.

Sistema ideológico: son ideas, creencias, conocimientos expresados en lenguaje articulado o cualquier otra forma simbólica (mitologías, teologías, leyendas, literatura, filosofía, ciencia, saber popular y conocimientos de sentido común).

Estos tres sistemas se consideran un todo, un conjunto integrado en el que todos los elementos interaccionan sobre el resto, pero existe uno que tiene una importancia primaria y básica, ya que si bien el sistema sociológico y el ideológico son condicionantes de la cultura, el tecnológico es determinante⁴⁹. La tecnología marca el rumbo y el carácter de la cultura, el resto de sistemas se apoyan y dependen de él. Es, en palabras de White, la protagonista de nuestra pieza teatral. A raíz de estas propuestas

⁴⁷ Op. cit., p. 403.

⁴⁸ Nos remitimos a la exposición de las páginas 430 y 431 de la obra citada.

⁴⁹ Op. cit., p. 432.

muchos autores lo consideran más cercano al proyecto marxista que al de Morgan y Tylor⁵⁰.

c. La cultura puede ser descrita en términos de materia y energía

Un sistema cultural se caracteriza por tres factores según nuestro autor. En primer lugar la cantidad de energía aprovechada anualmente per cápita. El segundo es la eficiencia de los medios tecnológicos con las cuales la energía es encauzada y puesta a trabajar. Por último la magnitud de la producción de bienes y servicios que satisfacen necesidades humanas. De aquí se deriva la fórmula con la que White explica la cultura:

$$E \times T = C$$

En esta expresión, la E es la energía que brota del organismo humano aprovechada anualmente per cápita, la T es la calidad o eficiencia de las herramientas usadas en el consumo de energía. El producto de ambas tiene como resultado el grado de desarrollo cultural. Podemos afirmar que “la cultura evoluciona a medida que aumenta la cantidad de energía aprovechada anualmente per cápita, o a medida que aumenta la eficiencia de los medios instrumentales usados para poner a trabajar la energía”⁵¹. Llegados a este punto puede comprenderse la definición de cultura que acuña White en los siguientes términos:

“La cultura se convierte así primariamente en un mecanismo para sojuzgar energía y ponerla a trabajar al servicio del hombre, y, secundariamente, para encauzar y regular aquella parte de su conducta que no está relacionada directamente con la subsistencia y la ofensiva y defensa”⁵².

Las definiciones que se han presentado hasta ahora pueden ser calificadas como parciales. Si buscamos una que haga presentes los elementos más destacados del pensamiento de White, parece que la definición más completa en *La ciencia de la cultura* es la siguiente:

“Cultura es el nombre de un orden o clase distinto de fenómenos, es decir, esas cosas y acontecimientos que dependen del ejercicio de una habilidad mental, peculiar de la especie humana, que hemos llamado “símbolos”. Para ser más específicos, la cultura está constituida por objetos materiales (herramientas, utensilios, ornamentos, amuletos, etc.), actos, creencias y actividades que funcionan en contextos caracterizados por símbolos. Es un mecanismo elaborado, una organización de modos y medios exosomáticos utilizados por una especie animal particular, el hombre, en la lucha por la existencia y la supervivencia”⁵³.

⁵⁰ Ver HARRIS, M., *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, Madrid, 1983, p. 551.

⁵¹ WHITE, L.A., *La ciencia de la cultura*, Círculo/universidad, Barcelona, 1988, p. 458.

⁵² O p. cit., p. 435.

⁵³ Op. cit., p. 429.

Como se puede observar el elemento verdaderamente novedoso y caracterizador de la cultura es la capacidad de simbolizar del ser humano. En torno al símbolo se puede decir que gira la conceptualización de la cultura en el autor americano, es sorprendente que en algunas presentaciones de su teoría, como la de Calvo Buezas, ni siquiera se haga una referencia a la capacidad simbólica.

Tras la presentación del contenido de la obra *La ciencia de la cultura*, podrían dedicarse unas líneas a examinar el ensayo que se presentó diez años más tarde y que por título llevaba “El concepto de cultura”.

Este pequeño escrito pretende afianzar su concepto de cultura para que la culturología tenga un estatuto científico serio, ya que sin un concepto de cultura conciso y claro que defina el objeto de la nueva ciencia, su trabajo no tiene sentido. Su propósito general en sus trabajos es llevar a los hombres a una vida más satisfactoria a través de una mejor comprensión de lo humano, permitiendo a una nación conducirse de una forma más racional. Todo ello se consigue poniendo en práctica la culturología como una ciencia más. White se pregunta, desde los primeros párrafos, sobre las definiciones de cultura que existen a su alrededor y las valora. De lo que encuentra le convencen dos propuestas: la cultura es una abstracción y la cultura es conducta. Gran parte del artículo pretende profundizar en estos dos aspectos, puesto que White los comparte, pero los matiza.

En primer lugar la cultura es una abstracción, pero eso no significa que la cultura está vacía de contenido ontológico, más bien la culturología trabaja con rasgos reales, no con espectros.

En segundo lugar, la cultura es conducta, pero no debe confundirse la culturología con la psicología. “Estamos convencidos de que es posible ofrecer un análisis de la situación que permita diferenciar por un lado la psicología, estudio científico de la conducta, y por otro la culturología, o estudio de la cultura”⁵⁴. La diferencia entre estas ciencias está en la perspectiva de análisis:

“Enfrentamos pues dos diferentes maneras de hacer ciencia con relación a las cosas y acontecimientos –objetos y acciones- que dependen del simbolizar. Si lo que hacemos es tratarlos en términos de su relación con el organismo humano, es decir, es un contexto somático u organísmico, dichas cosas y acontecimientos devienen conducta humana, y nuestro trabajo científico psicología. Si, por el contrario, nuestra consideración se centra en las relaciones que mantienen entre sí, independientemente de su relación con cualquier tipo de organismo humano, es decir, en un contexto extrasomático o extraorganísmico, cosas y acontecimientos se

⁵⁴ WHITE, L., “El concepto de cultura”, en KAHN, J.S., *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975, p. 132.

transforman en cultura –elementos o rasgos culturales- y nuestra labor científica en culturología”⁵⁵.

Tras dejar claro cuál es el contenido que este autor salva de las definiciones que ha encontrado, formula la suya propia, que no es más que una síntesis de todo el trabajo expuesto en *La ciencia de la cultura* y que apunta al núcleo de la cuestión, el cual ya se ha subrayado anteriormente como la capacidad de simbolizar del ser humano:

“Cultura es, pues, la clase de las cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar, en cuanto son consideradas en un contexto extrasomático”⁵⁶.

Verdaderamente importante fue el paso que se dio con esta definición y, en general, con la introducción de la palabra símbolo en el concepto de cultura. En realidad no fue el único que recurrió al tema de los símbolos para hablar de la cultura, pues trabajos como los de Cassirer, contemporáneo de White, también buscaban una definición de la cultura y una comprensión del ser humano en estos términos.

1.6. El enfoque estructuralista de C. Lévi – Strauss

Desde una perspectiva distinta a los autores anteriores, Lévi-Strauss ofrece un concepto de cultura marcado por la tradición francesa. La antropología social brota en Francia contrastándose inmediatamente con la antropología cultural inglesa o americana, mientras los ingleses demuestran un interés obsesivo por los detalles y un exagerado recelo por la generalización, este pensador se siente a gusto expresándose en términos completamente abstractos y buscando forjar el carácter universal del ser humano.

El pensamiento de este filósofo que se convirtió en antropólogo tras sus experiencias en Brasil es fruto de la convergencia de tres focos de influencias:

En *Tristes trópicos* reconoce la presencia en su trayectoria de tres fuentes de inspiración: la Geografía, Freud y Marx. De ellos obtendrá el convencimiento de la importancia de lo inconsciente.

“Los tres demuestran que comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otro; que la realidad verdadera no es nunca la más manifiesta, y que la naturaleza de lo verdadero ya se trasluce en el cuidado que pone en sustraerse. En todos los casos se plantea el mismo problema: el de la relación entre lo sensible y lo racional, y el fin que se persigue es el mismo: una especie de superracionalismo dirigido a integrar lo primero en lo segundo sin sacrificar sus propiedades”⁵⁷.

⁵⁵ Op. cit., p. 137.

⁵⁶ Op. cit., p. 139

⁵⁷ LÉVI – STRAUSS, C., *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona, 1988, p. 61.

Los tres estudian realidades no manifiestas en un primer momento: la estratificación en geografía, la infraestructura en el marxismo y el inconsciente en psicología.

En segundo lugar, Durkheim y Mauss, entre otros pensadores, le harán percatarse de la profundidad de la noción de estructura y de sociedad para el estudio de lo humano.

Finalmente, los avances en lingüística de Saussure, Jakobson y Trubetzkoy le proporcionarán el método adecuado para abordar los fenómenos sociales. ¿En qué consiste ese método que según Lévi-Strauss es capaz de revolucionar las ciencias humanas?

En primer lugar, atendiendo al texto de Gómez García, se debe tener en cuenta que su proceder no es ni historicista, ni funcionalista, ni formalista⁵⁸. No es historicista en cuanto que no se dedica una atención apasionada a los procesos históricos y a las expresiones conscientes de los fenómenos sociales, el historiador avanza mirando hacia atrás, mirando actitudes particulares, en cambio, el etnólogo, avanza hacia delante tratando de alcanzar, a través de un consciente que jamás ignora, un mayor nivel de inconsciente. Tampoco es funcionalista en cuanto que el funcionalismo se concentra en sociedades particulares y no es capaz de alcanzar una perspectiva general⁵⁹. Finalmente, no se puede decir que el método del francés sea formalista en cuanto que no se aproxima a la realidad con esquemas previos que buscan encorsetar la experiencia, todo se extrae de las relaciones inmanentes al objeto mismo.

El método estructuralista de Lévi-Strauss consiste a aplicar los avances realizados en lingüística al análisis de la sociedad. Asombrado por el desarrollo de esta disciplina tras las aportaciones de Saussure, Jakobson y Trubetzkoy, este antropólogo decide imitar su método para enriquecer el estudio de las culturas. Atendiendo a sus palabras en “El análisis estructural en lingüística y en antropología” de *Antropología estructural*, con la fonología se ha ido muy lejos en la investigación sobre el ser humano. El método que utiliza Trubetzkoy se puede sintetizar en cuatro pasos fundamentales: el primero es pasar de los fenómenos lingüísticos conscientes al de su estructura inconsciente, el segundo es rehusar a tratar los términos como entidades

⁵⁸ Ver la obra crítica sobre el pensamiento de Lévi-Strauss de GÓMEZ GARCÍA, P., *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss*, Tecnos, Madrid, 1981, pp. 253-264.

⁵⁹ A propósito de la crítica de Lévi-Strauss al funcionalismo es muy interesante el cuadro comparativo que ofrece Antonio BOLIVAR BOTIA, A., en *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, Cincel, Madrid, 1985, p. 55.

independientes y tomar como base de su estudio las relaciones entre los términos, el tercero introducir la noción de sistema y el cuarto buscar leyes generales.

Si esto lo aplicamos a la sociología vemos en fenómenos sociales como el parentesco una situación semejante a la del lingüista fonólogo. Los fenómenos de parentesco serían «del mismo tipo» que los fenómenos lingüísticos y podrían estudiarse con el mismo método.

Como bien explica Rossi, frente a una antropología empírica (centrada en los objetos que se observan) Lévi-Strauss propone una antropología estructural centrada en las estructuras inconscientes que subyacen a los objetos observados⁶⁰. El antropólogo buscará invariables entre las diferencias superficiales que separan a los grupos humanos, reducirá el paisaje con el que se encuentra a un número finito de datos con los que pueda trabajar.

Con este método la dimensión inconsciente del ser humano toma el papel principal en el estudio antropológico. Igual que el lenguaje, el cual tiene una estructura que muchos no conocen pero igual usan, también tienen una estructura el resto de sistemas de signos que componen la cultura. El resultado es una traducción del conjunto de sistemas de símbolos (cultura) a un conjunto de estructuras que conformarían la naturaleza humana, aquello que comparten todos los seres humanos pertenezcan a la comunidad, país o tribu que pertenezcan. De acuerdo con Dan Sperber, haber conseguido superar la oposición naturaleza humana / variabilidad cultural mostrando que la primera yace tras la segunda en una estrecha unidad, sería la aportación más importante de Lévi-Strauss⁶¹.

La revolución que se cree llevar a cabo con esta propuesta es de un importante calado. Tras tantos intentos de afianzar las ciencias sociales en general como ciencias estrictas, se había conseguido un procedimiento de análisis verdaderamente científico a imagen de las grandes ciencias exactas. En la introducción de *Antropología estructural* afirma lo siguiente: “la antropología social será una ciencia inductiva que –como las otras ciencias de este tipo- observa hechos, formula hipótesis, sondea éstas al control de la experiencia, para descubrir las leyes generales de la naturaleza y de la sociedad”. Y

⁶⁰ Ver ROSSI, I. y O’HIGGINS, E., *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 122.

⁶¹ “Lévi-Strauss’s innovation was to take hold of this dilemma by both horns: rather than opposing human nature to cultural variety as two incompatible notions, he has attempted to show that the first lies behind the second as a unified, abstract structure governing concrete, observable variations”. SPERBER, D., “Claude Lévi-Strauss”, en STURROCK, J. (Ed.), *Structuralism and since. From Lévi-Strauss to Derrida*, Oxford University Press, 1979, p. 19.

es que el lenguaje, y a su imagen el resto de instituciones culturales, presenta claramente los dos caracteres que permiten un estudio científico: casi todas las conductas lingüísticas se sitúan a nivel del inconsciente y la influencia del observador sobre el fenómeno estudiado es despreciable⁶². Por esta razón, no duda nuestro autor en reconocer que el estructuralismo no es más que una pálida imitación de lo que las ciencias naturales han venido haciendo desde siempre⁶³.

En todo este contexto ¿cómo concibe este antropólogo la cultura? ¿Qué entiende por este concepto?

Si nos atenemos a lo que suelen afirmar los comentaristas de este autor nos encontramos con que la cultura es definida en un texto relativamente temprano en la obra del francés. Es el caso, por ejemplo, de Catherine Climent⁶⁴, la cual no dudará en recurrir a la *Introducción a la obra de Marcel Mauss* para mostrar a sus lectores el lugar preciso donde Lévi-Strauss define qué es cultura y expone su teoría sobre la misma:

“La cultura puede considerarse un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situados en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, e incluso las relaciones de estos dos tipos de realidades entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan los unos frente a los otros”⁶⁵.

Si esta es la definición que habitualmente se ofrece de la cultura según este autor, es necesario puntualizar que en su obra dicha definición puede abordarse desde diferentes planos y puede ofrecer además muchos matices que deben puntualizarse si queremos ser justos con su concepción de la cultura. El análisis se realizará a partir de dos dimensiones fundamentales que convergen en el texto: una dimensión clásica y una dimensión profunda, de las cuales se derivaran otras como la heurística, la estructural y la espiritual.

a. Dimensión clásica

Este concepto de cultura está basado en la clásica definición de Tylor. El «todo complejo» de Tylor intenta aclararse desde la perspectiva estructuralista del profesor francés. Al igual que Tylor, Lévi-Strauss presenta la cultura como un conjunto de

⁶² Seguimos la exposición del autor en *Antropología estructural*, p. 52.

⁶³ LÉVI-STRAUSS, C., *Mito y significado*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 30.

⁶⁴ La obra a la que se refiere es CLÉMENT, C., *Claude Lévi-Strauss*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2003, p. 51.

⁶⁵ LÉVI-STRAUSS, C., “Introducción a la obra de Marcel Mauss” en MAUSS, M., *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 20.

hechos sociales entre los que se encuentra el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, etc. A ésta, que es la base de su concepto, le aplica su personal punto de vista, y así, lo que era un simple conjunto complejo, él lo comprende como un conjunto de sistemas simbólicos. Son muchos los escritos en los que reconoce la importancia para él de esta definición clásica, pero especialmente podemos referirnos a las entrevistas que D. Eribon le realizó en 1988:

“D.E. Pero ¿qué piensa de que puedan acusarle de haber contribuido a abolir las jerarquías, a causa de sus textos sobre el relativismo cultural?

C. L-S. No hay que confundir dos sentidos de la palabra cultura. En su acepción general, cultura designa el enriquecimiento ilustrado del juicio y del gusto. En el lenguaje técnico de los antropólogos, es otra cosa; según la definición clásica de Tylor que puedo recitar de memoria porque para nosotros es esencial, “los conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y todas las demás aptitudes o hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de la sociedad”. En la cultura tomada en el segundo sentido, todo es objeto de estudio...”⁶⁶.

Como se puede observar la influencia de Tylor está fundada y ofrece la base que Lévi-Strauss ha asumido para ofrecer su propuesta personal. Desde este punto de vista la clave de la definición de cultura recae en ese conjunto de fenómenos que la antropología debe estudiar y no tanto en cómo entiende el autor esos fenómenos, por ello se puede decir que las culturas serían las distintas maneras de vivir de los seres humanos:

“Todos los hechos que acabo de recordar competen a la cultura; se refieren a la manera que tienen ciertos grupos humanos de dividirse y reformarse, a las modalidades que la costumbre impone a los individuos de los dos sexos para unirse y reproducirse, a la manera ordenada de rechazar o de dar a luz hijos y de criarlos, al derecho, la magia, la religión y la cosmología [...] son las formas de cultura que por doquier adoptan los hombres, sus maneras de vivir que prevalecieron en el pasado o que aún prevalecen en la actualidad, las que determinan, en muy amplia medida, el ritmo de su orientación biológica y su orientación”⁶⁷.

En otro texto también encontramos que la cultura “denota estilos particulares de vida, no transmisibles, comprensibles bajo la forma de producciones concretas – técnicas, usos, costumbres, instituciones, creencias-”⁶⁸.

De esta concepción de la cultura como maneras de vivir podemos derivar otra dimensión del concepto de cultura íntimamente ligada con la tradición tyloriana, es la dimensión que podríamos llamar heurística.

⁶⁶ LÉVI-STRAUSS, C., y ERIBON, D., *De cerca y de lejos*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 226.

⁶⁷ LÉVI-STRAUSS, C., *La mirada distante*, Argos Vergara, Barcelona, 1984, p. 32.

⁶⁸ Op. cit., p. 45

b. Dimensión heurística

En *Antropología estructural* se plantea el debate entre ingleses y americanos sobre la comprensión de la cultura como cosificación de una abstracción, pues R. Brown piensa que la cultura es una simple abstracción, ya que sólo existen seres humanos. La solución de Lévi-Strauss es colocar la noción de cultura al nivel de la noción genética y demográfica de «aislado». Veamos este texto:

“Llamamos cultura a todo conjunto etnográfico que desde el punto de vista de la prospección presenta, con relación a otros conjuntos, variaciones significativas. Si se busca determinar variaciones significativas entre –digamos- París y Marsella, estos dos conjuntos urbanos podrán ser considerados provisionalmente como dos unidades culturales. El objeto último de las investigaciones estructurales son las «constantes» ligadas a estas variaciones, y entonces es posible advertir que la noción de cultura puede corresponder a una realidad objetiva, sin que eso impida que sea a la vez función del tipo de investigación que se tenga en vista. Una misma colección de individuos, siempre que cumpla con la condición de hallarse objetivamente localizada en el tiempo y el espacio, depende simultáneamente de varios sistemas de cultura: universal, continental, nacional, provincial, local, etcétera; y familiar, profesional, confesional, político, etcétera”⁶⁹.

De este texto se puede concluir que el concepto de cultura es bastante volátil, ya que según las variaciones significativas que ocupen nuestro estudio, una cultura puede ser cosas distintas. Según el tipo de investigación que se tenga en vista, el concepto de cultura puede fluctuar. El concepto de cultura serviría para reagrupar un «conjunto» de variaciones significativas cuyos límites coinciden aproximadamente, pues la coincidencia nunca será absoluta. El concepto de «aislado» en demografía tiene las mismas características, son conceptos heurísticos, lo cual no debe ser óbice para utilizarlos, ya que son fundamentales en las ciencias humanas.

Si comprender la cultura como maneras de vivir podemos decir que es una conceptualización puramente superficial, debemos atender también a otra dimensión más compleja del concepto de cultura que ofrece Lévi-Strauss.

c. Dimensión profunda

En la definición que se ha expuesto al principio podíamos hacer hincapié en los fenómenos que conforman la cultura o, por otra parte, en cómo califica el autor esos elementos, es decir, en la caracterización de ellos como sistemas simbólicos.

Si en 1950 escribió la introducción a la obra de Mauss, en 1960, en la toma de posesión de la cátedra de antropología social en París, nos ofrece de nuevo una

⁶⁹ LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, p. 267.

definición parecida al hablar del campo propio de la antropología e identificarlo con un conjunto de sistemas de signos como la escritura, el alfabeto de los sordomudos, los ritos simbólicos, las formas de cortesía, señales militares, sistemas de parentesco, entre otros muchos⁷⁰.

¿Qué significa que la cultura sea un conjunto de sistemas de signos o símbolos? Veamos los elementos por separado.

Un sistema es un conjunto de elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos, entraña una modificación en todos los demás⁷¹. Es decir, entre los elementos que componen un sistema existen unas tramas de relación muy íntimas en las que recae todo el acento del estudio de Lévi-Strauss. Son unas relaciones estables que favorecen la pervivencia del sistema, el cual se funda en un conjunto de constantes relacionales establecidas entre los individuos y grupos que lo forman. De esta manera cuando hablamos de sistema podemos hablar de sistemas de parentesco, de sistemas económicos, etc. Hacen referencia al aspecto consciente mientras que Lévi-Strauss suele utilizar «estructura» para referirse a la cara inconsciente que yace bajo los sistemas.

Por otro lado ¿qué pretende decir el autor al hablar de signos o símbolos? Al hablar de sistemas de signos o símbolos, hace referencia a la capacidad de significar que poseen los sistemas que conforman la cultura. Ahora bien, ¿qué quiere decir «significar»? Remitámonos a un texto de *Mito y significado* que aborda directamente esta cuestión:

“Me parece que la única respuesta posible es que «significar» significa la posibilidad de que cualquier tipo de información sea traducida a un lenguaje diferente. No me refiero a una lengua diferente, como el francés o el alemán, sino a diferentes palabras en un nivel diferente. A fin de cuentas, es ésta la traducción que se espera de un diccionario –el significado de la palabra a través de otras palabras que, en un nivel ligeramente diferente, son isomórficas con relación a la palabra o a la expresión que se pretende percibir-. Y porque no puede sustituirse una palabra por cualquier otra palabra, o una frase por cualquier otra frase (arbitrariamente) debe haber reglas de traducción. Hablar de reglas y hablar de significado es hablar de la misma cosa; y si reparamos en las realizaciones de la humanidad siguiendo los registros disponibles en todo el mundo, siempre verificaremos que el denominador común es la introducción de algún tipo de orden”⁷².

Como puede concluirse de esta importante reflexión, la cultura está ligada a reglas y a un orden interno, es un problema de traducción, no de interpretación como creerán otros. Que los elementos culturales tengan significado quiere decir que se puede

⁷⁰ Ver la introducción de LÉVI – STRAUSS, C., *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968.

⁷¹ Op. cit., p. 251.

⁷² LÉVI – STRAUSS, C., *Mito y significado*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 33-34.

trasladar a otro lenguaje aquello que expresan, lo que implica la existencia de unas reglas que deberemos descubrir para conseguir comprender una cultura. Ese orden interno se convertirá en la obsesión del antropólogo francés, de ahí que afirme que “la cultura no consiste solamente, entonces, en formas de comunicación que le son propias (como el lenguaje), sino también –y tal vez sobre todo- en «reglas» aplicables a toda clase de «juegos de comunicación», ya se desarrollen estos en el plano de la naturaleza o de la cultura”⁷³.

Para la antropología todo es signo y símbolo que se afirma entre dos objetos, pero afirmar la naturaleza simbólica de su objeto de estudio, no implica que se separe de la experiencia, ya que no se puede estudiar a dioses sin adentrarse en sus cultos. Lévi-Strauss siempre tendrá claro que se le debe dedicar la misma atención a la cultura material y a la espiritual.

De esta dimensión profunda se pueden derivar dos dimensiones más del concepto de cultura de gran importancia, son la estructural y la espiritual.

d. Dimensión estructural

¿Qué significan esos sistemas de símbolos con los que hemos identificado la cultura? ¿Qué significa la cultura? La respuesta está en ese orden y esas reglas que deben existir tras los fenómenos culturales ¿en qué se concreta tal orden? En lo que Lévi-Strauss llama estructuras.

Las estructuras no son realidades empíricas, más bien son modelos construidos de acuerdo con esas realidades. Su función es hacer inteligibles los hechos, son modelos teóricos que explican la forma en que están relacionadas las partes de un sistema formando un todo (por ejemplo de los sistemas de parentesco), siendo estas relaciones las que dan valor y significación a cada elemento del sistema.

Los requisitos de un modelo para poder constituirse en estructura son los siguientes⁷⁴: presentar un carácter de sistema; pertenecer a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo e modelos; las propiedades indicadas permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo en caso de que uno de sus elementos se modifique; el modelo debe ser construido de forma que pueda dar cuenta de lo observado.

⁷³ LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, p. 268.

⁷⁴ Ver Op. cit., p. 251.

Los trabajos de Lévi-Strauss para hallar estas estructuras han sido ejemplares. Los análisis del parentesco y de los mitos serán siempre una referencia indispensable para los estudios antropológicos.

e. Dimensión espiritual

Cuando Lévi-Strauss comprende el papel de las estructuras, nos revela la dimensión más radical de la cultura. El conjunto de estructuras que se hallan tras los fenómenos culturales componen lo que este autor llama el espíritu humano. Con él se descubre nuestro yo más secreto, este espíritu es nuestro y de los otros, de todos, sean de la cultura que sean, son las condiciones de todas las vidas mentales de todos los hombres y de todos los tiempos, es un mediador entre mi yo y los demás. Este espíritu humano universal hace rebrotar la idea de una unidad psíquica de la humanidad, “pese a las diferencias culturales, la mente humana es en todas partes una y la misma cosa, con las mismas capacidades”⁷⁵. Como bien explica este autor, en la noción de cultura se busca un criterio para reconocer y definir la condición humana, pero la cultura sólo la vemos en plural, en sus diferentes manifestaciones. El trabajo del antropólogo es ir de las «culturas» a la «Cultura», reducir la pluralidad a la unidad y fruto de ello será clarificar aquello que es propiamente humano frente al resto de realidades⁷⁶.

¿En qué se concreta este espíritu humano? En un conjunto de estructuras inconscientes que son en el fondo reglas y orden. “La cultura no es ni natural ni artificial, no compete ni a la genética ni al pensamiento racional, pues consiste en reglas de conducta que no han sido inventadas cuya función no suelen comprender los que las obedecen”⁷⁷. No extraña pues encontrar autores afirmando que Lévi-Strauss es un anti-humanista de corte estético. Es el caso de Rubio Carracedo, quien no duda en decir que su doctrina contiene un núcleo anti-humanista que le lleva a negar la capacidad significativa, original, histórica y creadora del sujeto⁷⁸. Edmund Leach destacará que este espíritu humano no significa más que un ordenamiento lógico, un conjunto de ecuaciones matemáticas, que según se puede demostrar, son funcionalmente equivalentes al fenómeno en discusión, tal como en un modelo. En fin, podríamos

⁷⁵ LÉVI-STRAUSS, C., *Mito y significado*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 43.

⁷⁶ Es conocido el debate sobre la separación entre naturaleza y cultura que este autor trabaja a fondo pero que no debe abordarse en este contexto. En *Las estructuras elementales de parentesco* concibe la separación entre naturaleza y cultura como un abismo real e insalvable, algo que en su trayectoria intelectual ira reformulando hasta acabar presentando tal diferencia como algo puramente metodológico.

⁷⁷ LÉVI-STRAUSS, C., *La mirada distante*, Argos Vergara, Barcelona, 1984, p. 52.

⁷⁸ Ver RUBIO CARRACEDO, J., *Lévi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas*, Ediciones Istmo, Madrid, 1973, p. 337.

estudiar el espíritu humano como estudiamos los órganos de la anatomía humana. Es comprensible que se acabe comparando el cerebro humano con un cerebro electrónico⁷⁹.

En conclusión, la propuesta de Lévi-Strauss de concepto de cultura tiene varios planos. Cuando habla de cultura puede referirse a cualquiera de ellos según el contexto de su obra, lo que hace de la cultura un agente complejo en el conjunto de su pensamiento. Podría decirse que en realidad las aportaciones de este autor no son realmente innovadoras, pues la base del concepto sigue siendo del siglo XIX, a pesar de ello hay que reconocer la novedad que supone la aplicación de los métodos de la lingüística a la antropología con el giro que ello supone en el concepto de cultura clásico.

1.7. Marvin Harris. El materialismo cultural

Si el concepto de cultura de White y de Lévi-Strauss tiene muchas facetas que tratar, Harris presenta un concepto muy plano. Pese a no aportar novedades a nuestro trabajo, es necesario citar la postura de este americano que parece haber revolucionado la antropología con sus escritos. El gran representante del materialismo cultural la define en numerosas ocasiones, aunque desde el principio mantiene la misma línea explicativa. Se pueden recopilar varias definiciones:

En primer lugar atendemos a la definición propuesta en la obra *El materialismo cultural* de 1979 cuando comparando la cultura y la sociedad afirma lo siguiente:

“La cultura, por su parte, se refiere al repertorio aprendido de pensamientos y acciones que exhiben los miembros del grupo, repertorio cuya transmisión de generación en generación es independiente de la herencia genética”⁸⁰.

En la obra traducida al castellano como *Antropología cultural* también podemos leer:

“*Cultura* es el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar (es decir, su conducta). Esta definición sigue el precedente sentado por sir Edward Burnett Tylor, fundador de la antropología académica y autor del primer libro de texto de antropología general”⁸¹.

⁷⁹ LEACH, E., “Claude Lévi-Strauss. Antropólogo y filósofo”, en AA.VV., *Estructuralismo y antropología*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1969, pp. 153 y 175.

⁸⁰ HARRIS, M., *El materialismo cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 63.

⁸¹ HARRIS, M., *Antropología cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, pp. 19-20.

“Una cultura consiste en las formas de pensar, sentir y actuar, socialmente adquiridas, de los miembros de una determinada sociedad”⁸².

Ya en 1999 redacta sus *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, obra en la que el concepto de cultura aparece de nuevo con la misma nitidez:

“Mi postura personal es que una cultura es el modo socialmente aprendido de vida que se encuentra en las sociedades humanas y que abarca todos los aspectos de la vida social, incluidos el pensamiento y el comportamiento”⁸³.

¿Qué se puede concluir de estas definiciones?

La influencia de Tylor es definitiva en su concepción de la cultura. Son definiciones que desde el punto de vista semántico no ofrecen diferencias. La cultura como conjunto de todos los aspectos de la vida social, como estilo de vida, es el núcleo tanto de una como de la otra.

Como puede observarse las características se repiten en las tres obras citadas, incluso se podría decir que cada vez se convierte en una definición más sintética. Hay un aspecto que se destaca sobre el resto. Queda claro, por un lado, que la cultura se aprende en sociedad, no es cosa de un individuo sólo. Por otra parte, la nota fundamental de la cultura es el contenido que abarca. No sólo afirma simplemente que la cultura abarca todos los aspectos de la vida social como lo hizo Tylor, sino que incide en que tanto el pensamiento como el comportamiento son parte de la cultura.

Este subrayar al pensamiento y a la acción como elementos fundamentales responde al método de investigación que aplica Harris en sus análisis culturales. Estos dos elementos responden a las perspectivas que se deben tener en cuenta en la investigación: las visiones *émic* y *étic*.

Es también destacable la idea de que Harris entiende que todas las culturas participan de un mismo patrón social compuesto de infraestructura (modos de producción y reproducción), estructura (economía doméstica o política) y superestructura (aspectos creativo, expresivo, estético e intelectual). Entre ellas la infraestructura tiene una primacía especial, de ahí su materialismo, el cual dará carácter a su método de investigación. En palabras suyas:

“El materialismo cultural es una línea de investigación científica procesualmente holística y universalmente comparativa. Se interesa por lo diacrónico y lo sincrónico, el largo y el corto plazo, por los fenómenos *émics* y *étics* tanto como por los comportamentales y semióticos. Además, da prioridad a

⁸² Op. cit., p. 33.

⁸³ HARRIS, M., *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Crítica, Barcelona, 2000, p. 17.

las condiciones y procesos materiales, comportamentales y *éticos* para la explicación de la evolución divergente, convergente y paralela de los sistemas socioculturales humanos⁸⁴.

A modo de conclusión, se puede afirmar que Harris propone una definición en la línea de Tylor, aunque subrayando aquello que debido a su método de investigación necesita destacar entre los elementos que componen la cultura.

1.8. Clifford Geertz

Geertz es el gran representante de la antropología simbólica. Sus teorías acerca del método de trabajo y sobre el concepto de cultura no hay duda de que han dejado una profunda huella en el panorama de las ciencias sociales. Las influencias que recibió son múltiples: desde Parsons, Weber, la filosofía hermenéutica, el crítico literario Kenneth Burke, la filósofa idealista Susanne Langer y la fenomenología. En lo referente al concepto de cultura, de Parsons y Weber hereda la idea de cultura como tramas de significación que el hombre teje para vivir. La filosofía hermenéutica, en especial Ricoeur, le mostrará que la cultura puede leerse como si se tratase de un texto. Burke y Langer, discípula de Cassirer, le ofrecerán una visión del ser humano en la que se principal característica es la utilización de símbolos. Por último, otra influencia que será muy determinante será la fenomenología con la revaloración del mundo de la vida y en especial Alfred Schütz, quien insistió en un tratamiento interpretativo de las acciones humanas. Todo ello confluye en un antropólogo⁸⁵ que provocó un giro en la comprensión de la cultura, aunque se debe reconocer que se trata de una perspectiva con la que, en parte, ya se trabajaba. Pese a que en la actualidad, en algunos ámbitos, se considera que su pensamiento dio un giro hacia el posmodernismo, cuando su obra recibió las críticas más feroces, no aparece con claridad en sus trabajos tal cambio⁸⁶.

⁸⁴ Op. cit., p. 141.

⁸⁵ Si tenemos que clasificarlo en alguna tradición, debemos atender a sus propias palabras: “Nunca estoy de acuerdo con las clasificaciones que se le dan a mi obra y eso es instinto natural. Pero es justo decir que he sido influenciado por la fenomenología. El nombre que se menciona es Merleau-Ponty, y al principio fue influyente. Sí, yo diría que los fenomenólogos, ya sea Schütz o Merleau-Ponty, han sido importantes en mi trabajo, pero no me considero un fenomenólogo, y pienso que esto más en la tradición interpretativa que viene de Gadamer, Charles Taylor, Ricoeur. Esta es la tradición de la cual me considero parte. Si voy a ser miembro de un club, probablemente sería ése” En HIRSCH, S.M. y WRIGHT P.G., “De Bali al posmodernismo: una entrevista con Clifford Geertz”, *Alteridades*, 3 (5), 1993, pp. 119-126.

⁸⁶ Parece ser que Geertz se sumó a la corriente principal del posmodernismo o meta-etnográfica, aunque en sus últimos años fue marginado por aquellos autores que conformaban tal movimiento. Sobre la adscripción de Geertz a este movimiento se ha escrito numeroso material, dos obras fundamentales para conocer el contexto son por un lado REYNOSO, C.(Ed.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 2003. En este trabajo encontraremos un ensayo de presentación a cargo del editor en el que se analiza el origen y el carácter de la antropología posmoderna. Por otro lado, en 1984 se

Comprender adecuadamente su concepto de cultura exige en primer lugar detenernos en la intención general de sus trabajos. El punto de partida es la necesidad de realizar una reforma en la manera de aproximarse a los hechos humanos, en la antropología urgía un cambio de perspectiva si se deseaba que esta ciencia perdurase en el tiempo.

Los grandes cambios que comienzan a darse tras la segunda guerra mundial, hacen que estudiar una sociedad aislada al estilo de Malinowski, no tenga sentido. Llegar a una tribu para convertirse en el experto de esos colectivos, es una tarea cada vez más complicada. La globalización que se desata en la segunda mitad del siglo XX provoca en la relación antropólogo-informante un giro radical, de tribus aisladas pasamos a hablar de comunidades e instituciones. “Hoy día, todos somos nativos, y cualquiera que no se halle muy próximo a nosotros es un exótico”⁸⁷, la situación a nivel mundial ha cambiado. En *El antropólogo como autor*, Geertz expone con claridad la encrucijada en la que se encuentran los estudios etnográficos:

“La pretensión de observar el mundo directamente, como a través de una pantalla orientada en un único sentido, viendo a los otros tal como son cuando sólo Dios los ve, está en realidad bastante extendida. Pero se trata más bien de una estrategia retórica, un modo de persuasión; un modo que quizá sea difícil abandonar del todo y a la vez conseguir que sea legible, o que aún se siga manteniendo a pesar de su difícil legibilidad. No resulta claro qué tipo de «partido» habrá de adoptar una escritura imaginativa sobre gentes reales en sitios reales y tiempos reales, más allá de lo que pueda ser un inteligente etiquetado; pero sin duda alguna la antropología tendrá que dar pronto con él si quiere continuar siendo considerada como una fuerza intelectual en la cultura contemporánea”⁸⁸.

En un mundo donde la variedad cultural se difumina y desaparecen los contrastes de antaño, ¿cuál es el futuro de la investigación antropológica? ¿Cómo se debería trabajar en la nueva panorámica? El trabajo de Geertz buscará siempre descubrir una salida a tal situación.

La aportación de este autor se realiza a dos niveles, la propuesta de un nuevo paradigma de investigación y la presentación de un concepto de cultura renovado.

celebraron unos seminarios en Santa Fe, de la Escuela de Investigación Americana en cuyas sesiones se discutió sobre el estado de la cuestión respecto al ser de la antropología y su método. Las críticas que Geertz recibió en aquellas reuniones fueron notables y de hecho se considera una ruptura con toda tradición anterior y el nacimiento de la era posmoderna de la antropología. JAMES CLIFFORD y G. E. MARCUS editaron la recopilación de tales exposiciones, en castellano se encuentra bajo el nombre de *Retóricas de la antropología*, Ed. Júcar Universidad, Madrid, 1991.

⁸⁷ GEERTZ, C., *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 178.

⁸⁸ GEERTZ, C., *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989, pp. 150-151.

1.8.1. El nuevo paradigma de investigación

<u>PARADIGMAS ANTERIORES</u>	<u>NUEVO PARADIGMA</u>
El ser humano está marcado por la unidad.	Los humanos están marcados por la variedad.
La naturaleza como sustrato de la cultura.	La naturaleza como producto de la cultura.
Lo «humano» es lo universal, lo constante.	Lo «humano» es lo particular.
Predomina el punto de vista del observador.	Predomina el punto de vista del nativo.
El individuo como actor.	El individuo como lector.
Descripción de culturas.	Interpretación de culturas.
Se busca una ciencia social según el modelo de las ciencias exactas.	La ciencia social tiene su propio modelo, no debe compararse con las exactas.
El mundo real está relacionado con la sutilidad y la imaginación.	El mundo real está marcado por el realismo y la sobriedad.
Buscamos leyes universales.	Buscamos significados.
De una comprensión de la realidad como paisajes culturales definidos.	La realidad cultural como collage ⁸⁹ .
El centro de interés es la vida subjetiva.	El centro de interés son los sistemas de significación socialmente disponibles.
A la cultura se le pregunta ¿qué es?	A la cultura se le pregunta ¿qué sentido tiene?
Un concepto de cultura como estilo de vida.	Un concepto de cultura relacionado con el sentido.

La concepción semiótica de cultura no da prioridad a la tecnología o a la infraestructura como lo harían materialistas como Harris o White. Tampoco sugiere que la cultura existe en algún tipo de reino superorgánico sujeto a reglas internas como sugirió Kroeber, ya que una propuesta así cosifica el concepto. En otra línea, Lévi-Strauss mantiene un sistema relacionado con el significado, pero así como el concepto fundamental para comprender qué es «significado» según el francés es «traducción», para el americano es «interpretación». Es decir, en el análisis de una cultura el estructuralista sólo traduce algo a otro nivel, el contenido antes y después es el mismo pero con otras palabras. En cambio, cuando Geertz interpreta una cultura, no es sólo decir lo que otros dicen en otras palabras, sino además buscar su sentido en la vida de esas personas, va más allá de la mera traducción. “Lévi-Strauss observa que la explicación científica no consiste, como tendemos a imaginar, en la reducción de lo complejo a lo simple. Antes bien consiste, dice el autor, en sustituir por una complejidad más inteligible una complejidad que lo es menos. En el caso del estudio del hombre puede ir uno aún más lejos, según creo, y aducir que la explicación a manudo

⁸⁹ Sobre esta idea ver GEERTZ, C., *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 89-91.

consiste en sustituir cuadros simples por cuadros complejos, procurando conservar de alguna manera la claridad persuasiva que presentaban los cuadros simples”⁹⁰. Geertz podría decirse que comparte con el estructuralismo francés la idea de la cultura como sistema de símbolos, pero piensa que no es posible conocer el contenido de los mismos. Su trabajo debe limitarse a realizar interpretaciones plausibles del significado de la trama simbólica que es la cultura a partir de la descripción densa de la mayor cantidad de puntos de vista que sea posible conocer respecto a un mismo suceso, ya que piensa que todos los miembros de una sociedad no tienen por qué compartir el sentido de los elementos culturales, pues son muchos los factores que influyen en ellos.

Los instrumentos de razonamiento y la sociedad están cambiando, ésta se representa cada vez menos como una máquina o un cuasi-organismo y en cambio se pasa a ver como un juego serio, un drama callejero o un texto literario⁹¹. En la actualidad al estudiar la sociedad se abandonan el uso de analogías con procesos serios para trabajar con analogías de formas simbólicas. Utilizando las expresiones de Harris y Lévi-Strauss respecto a las costumbres alimenticias⁹², no estamos hablando de que algo sea «bueno para comer» o «bueno para pensar», no se trata de que sean las estructuras o las necesidades materiales el principal determinante de la cultura, sino, como Geertz explicará, se trata de producir textos «buenos para leer» que procuren reflejar la profundidad o la densidad de la cultura desde el punto de vista del autor.

El nuevo paradigma de investigación de Geertz propone un estudio del fenómeno cultural a través del trabajo de campo no marcado por series de técnicas sino por relaciones personales y actitudes positivas. El nombre que este autor va a utilizar para referirse a esta metodología será «descripción densa».

La descripción densa es un método que va más allá de la descripción de lo que sucede realizando una interminable tarea de explicación de las estructuras de significado internas a los hechos acaecidos. La antropología como estudio de las culturas es “establecer relaciones, seleccionar informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario, etc. Pero no son estas actividades, estas técnicas y procedimientos lo que definen la empresa. Lo que la define es cierto

⁹⁰ GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 43.

⁹¹ Ver la obra de GEERTZ, C., *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 35 y ss.

⁹² A propósito de este tema puede verse: “¿Bueno para pensar o bueno para comer?” primer capítulo de HARRIS, M., *Bueno para comer*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

tipo de de esfuerzo intelectual: una especulación elaborada en términos de, para emplear el concepto de Gilbert Ryle, «descripción densa»⁹³.

Según Geertz esta descripción densa tiene unos rasgos fundamentales: debe ser interpretativa y a la vez microscópica⁹⁴. Por un lado debe captar y explicar tramas de significado, pero a la vez debemos partir de comunidades y pueblos concretos, desde lo pequeño y particular. El análisis consiste en desentrañar las estructuras de significación o códigos establecidos, determinar el campo social que ocupan y su alcance. El etnógrafo se enfrenta a una multiplicidad de estructuras conceptuales que son complejas (entrelazadas y superpuestas entre sí), extrañas, irregulares y no explícitas, que se deben captar primero y después explicar.

Si la interpretación antropológica es realizar una lectura de lo que ocurre, no podemos separarla de los hechos, pues hacerlo implica separarla de sus aplicaciones y vaciarla de significado. Comprender la cultura de un pueblo supone captar su carácter sin reducir sus peculiaridades, comprenderla en su particularidad, ese método la hace accesible y disipa su opacidad. El punto de partida del investigador no puede ser otro que la realidad que describe. No se puede entrar en una cultura para luego salir de ella y describirla desde el mundo del investigador, sino que se debe trabajar desde dentro, desde sus conceptos, generalizando pero no abstrayendo. Se puede decir que “las generalidades a las que se llega no responden a la fuerza de las abstracciones sino a la delicadeza de sus distinciones”⁹⁵. El esfuerzo a realizar es conseguir acceder al mundo conceptual de los sujetos que viven con nosotros, es un trabajo conjunto entre ellos y nosotros por conocer la realidad.

Como bien expresa en *Tras los hechos*, estudiar otra cultura no es penetrarla sino ponerse en su camino y dejar que te envuelva y te lleve hacia delante⁹⁶. El investigador debe aprender a vivir y a pensar en el campo de estudio, a dar prioridad siempre a la perspectiva del estudiado y procurar reflejar sus pensamientos de forma que se enriquezca el conocimiento sobre el ser humano, pues no debemos olvidar que nadie conoce mejor las respuestas que ellos mismos.

⁹³ GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 21.

⁹⁴ Op. cit., p. 32.

⁹⁵ Op. cit., p. 35.

⁹⁶ GEERTZ, C., *Tras los hechos*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 53.

1.8.2. Un concepto de cultura renovado

En cualquier manual donde aparezcan unas líneas dedicadas a Geertz se puede apreciar cómo se recurre siempre a un texto que es fundamental si se desea conocer la definición de cultura que éste profesa:

“El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, consideró que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. Pero semejante pronunciamiento, que contiene toda una doctrina en una cláusula, exige en sí mismo alguna explicación”⁹⁷.

Sin dejar de reconocer la claridad de este texto, es necesario presentar también el siguiente:

“El concepto de cultura que yo sostengo no tiene múltiples acepciones ni, por lo que se me alcanza, ninguna ambigüedad especial: la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”⁹⁸.

Este segundo texto es más significativo que el primero aunque no es tan famoso. La cultura es para Geertz una serie de tramas de significación socialmente establecidas para dar sentido a la vida. Una definición que goza hasta hoy de viva actualidad en las ciencias humanas y que el mismo autor ratificó en numerosas ocasiones como en la entrevista que le realizó Handler en 1991⁹⁹. La cultura es un documento activo, contiene ideas, no existe en ninguna cabeza pero no es una entidad oculta. No es objetiva o subjetiva sino simbólica.

Como es de suponer, la definición ofrecida en las líneas anteriores no es la única que ofreció este autor. Para profundizar en este asunto se podría desarrollar el concepto de cultura en al menos cuatro perspectivas.

a. La cultura como estructuras de significado que dan sentido a la vida

La cultura es un sistema ordenado de símbolos en cuyos términos los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos y emiten sus juicios. Un patrón

⁹⁷ GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 20.

⁹⁸ Op. cit., p. 88.

⁹⁹ HANDLER, R., “An interview with Clifford Geertz” en *Current Anthropology*, Vol. 32, nº 5, University of Chicago, 1991, pp. 603-613.

de significados transmitidos históricamente y materializados en formas simbólicas, mediante las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento sobre la vida y sus actitudes hacia ella. Es una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta y concebir un orden cósmico.

En “Géneros confusos”, ensayo principal de su obra *Conocimiento local*, encontramos pasajes muy clarificadores sobre este asunto:

“La explicación interpretativa -y se trata de una forma de explicación, no sólo de glosografía exaltada- centra su atención en el significado que las instituciones, acciones, imágenes, expresiones, acontecimientos y costumbres (esto es, todos aquellos objetos que por lo común son de interés de la ciencia social) tienen para quienes poseen tales instituciones, acciones, costumbres, etc. Como resultado de ello, no se expresa mediante leyes como la de Boyle, o en fuerzas como la de Volta, o a través de mecanismos como el de Darwin, sino por medio de construcciones como las de Burckhardt, Weber o Freud: análisis sistemáticos del mundo conceptual en el que viven los *condottiere*, los calvinistas o los paranoicos.

La forma que adoptan esas construcciones varía: retratos en el caso de Burckhardt, modelos en el de Weber, y diagnósticos en el de Freud. Pero todas ellas representan intentos de formular el modo en que ese pueblo o aquél, ese período o aquél, esa persona o aquélla, dan sentido a sus vidas”¹⁰⁰.

Otro texto que pone de manifiesto que la cultura concede un sentido al mundo que nos rodea lo encontramos en *La interpretación de las culturas*:

“El hombre encuentra sentido a los hechos en medio de los cuales vive por obra de esquemas culturales, de racimos ordenados de símbolos significativos. El estudio de la cultura (la totalidad acumulada de tales esquemas) es pues el estudio del mecanismo que emplean los individuos y los grupos de individuos para orientarse en un mundo que de otra manera sería oscuro”¹⁰¹.

Esta orientación de la que hablamos se realiza a dos niveles: como orientación moral y como saber a qué atenerse respecto del orden del cosmos. Por un lado, la cultura muestra cómo debemos comportarnos en el día a día de nuestra vida, nos ofrece razones para actuar de una manera y no de otra. Por otra parte, también nos ofrece una visión del cosmos organizada ante el caos que la naturaleza nos brinda.

La cultura es el conjunto de interpretaciones que los hombres aplican a su experiencia, las construcciones que en sociedad añaden a los hechos por los que viven. No es, cómo se ha creído, cómo se comportan las personas, sino más bien cómo ven las cosas y cómo las han visto a lo largo del tiempo. La cultura se descubre como un hecho social y temporal, algo que está continuamente construyéndose y que nunca está completo. Es un proceso, no un hecho acabado.

¹⁰⁰ GEERTZ, C., *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 34.

¹⁰¹ GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 301.

La finalidad de la antropología como estudio de la cultura no puede tener más finalidad que ampliar el discurso sobre el ser humano, un trabajo que, desde este concepto que Geertz propone, se convierte en infinito pero a la vez constructivo y revelador de la verdad del hombre.

b. La cultura como condición esencial de la existencia humana

Si queremos comprender nuestra vida, debemos entender la cultura

“no como complejos de esquemas concretos de conducta -costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos-, sino como una serie de mecanismos de control –planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman «programas»)- que gobiernan la conducta”¹⁰².

El hombre es el animal que más depende de esos mecanismos de control, de esos programas culturales para organizar su conducta. “El hombre necesita tanto de esas fuentes simbólicas de iluminación para orientarse en el mundo, porque la clase de fuentes o simbólicas que están constitucionalmente insertas en su cuerpo proyectan una luz muy difusa”¹⁰³. Los esquemas de conducta del resto de animales le vienen dados en su estructura física, cuanto inferior es el animal, sus márgenes de variedad de actuación son menores. Al hombre se le ha dado innatamente una posibilidad de respuesta muy general, tanto que si no estuvieran las estructuras culturales, el hombre sería ingobernable. La cultura “no es sólo un ornamento de la existencia humana, sino que es una condición esencial de ella”¹⁰⁴.

En conclusión, se puede afirmar que no existe una naturaleza humana independiente de la cultura, somos animales incompletos que encuentran en ella su plenitud. Y no nos referimos a la cultura en general, sino a las concreciones que encontramos en el mundo, a las culturas particulares. En los detalles de éstas y no en las generalidades encontrará el ser humano la realidad de su condición.

c. La cultura encuentra su base en el mundo de la vida

Alcanzar una comprensión adecuada de este concepto según el autor americano, pasa por detenerse momentáneamente en su idea del «sentido común». Cuando Geertz habla del sentido común lo presenta como algo basado en la vida misma en tanto que vida en un mundo. La autoridad de este sentido es el mundo mismo que

¹⁰² Op. cit., p. 51

¹⁰³ Op. cit., p. 52

¹⁰⁴ Idem.

tenemos ante nosotros, es la experiencia cotidiana, el mundo de la vida que diría Husserl¹⁰⁵. Las características de ese mundo, de ese sentido común son: naturalidad, practicidad, transparencia, asistematicidad y accesibilidad¹⁰⁶. El sentido común representa el mundo que cualquiera puede reconocer y en el que cualquiera puede mantenerse sobre sus pies.

Pero este mundo que se nos impone, en el cual vivimos y desde el que proyectamos nuestra existencia resulta ser insuficiente para encontrar un sentido coherente a la vida. De aquí que la religión, el arte, la ciencia, la ideología, la ley, la historia, es decir, la cultura, nace para dar un sentido más allá de la experiencia, más allá de ese sentido común (en especial la religión y la ideología se muestran muy representativas de la cultura en conjunto). La cultura se puede contrastar con ese sentido común para observar cómo se desarrolla gracias a él y cómo da un paso más allá completándole e intensificándole. El mundo de la cultura influye sobre el del sentido común y viceversa, existe una dialéctica entre la cultura y el sentido común¹⁰⁷. Se puede vivir sólo con el sentido común, es lo mínimo para existir, pero deja bastante que desear por sí mismo. Ciertamente es que hoy podemos encontrar a muchos que viven de ello, pero también es cierto que otros tantos no se resignan a una vida tan banal y buscan un sentido. Saber si la humanidad sabrá imaginar vidas ejemplares que poder llevar a la práctica o se quedará con el sentido común simple y llano es una cuestión de máxima actualidad.

El estudio serio de la cultura pasa por apreciar el mundo ordinario, lo que se vive, la realidad suprema en la que estamos enraizados donde se asienta la cultura y de la cual no nos podemos abstraer. El estudio del ser humano, o se realiza en su mundo, en su vida, o no tiene razón de ser. Un estudio de la cultura independiente del mundo de la experiencia personal de cada comunidad o cada individuo, es un estudio vacío.

d. La cultura como un conjunto de textos

La idea de la cultura como un conjunto de textos aparece formulada ya en *La interpretación de las culturas*, aunque en *El antropólogo como autor* esta idea adquiere una profundidad mayor. “Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de «interpretar un texto») un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de

¹⁰⁵ En *Conocimiento local* reconoce la influencia de este autor a través de Schütz, p. 97.

¹⁰⁶ Ver *Conocimiento local* pp. 109 y ss.

¹⁰⁷ Seguimos la exposición de Geertz en *Observando el Islam*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 116-120.

incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada”¹⁰⁸.

Comprender la forma de las vidas internas de unos nativos o de una comunidad de jóvenes es más entender un proverbio, percibir una alusión, captar una broma, interpretar una poesía, leer un texto e ir más allá de él. La antropología está más cerca de los discursos literarios que de los científicos.

¿Qué tarea le queda al antropólogo? Escribir. Escribir bien, narrar adecuadamente sobre una cultura, ya que no es posible otra tarea. La cultura debe narrarse, escribirse fielmente y dándola a conocer a los demás se aspira a ampliar el discurso sobre el ser humano, pero no se puede olvidar que es un conjunto de textos que se leen por encima del hombro de aquellos a quienes dichos textos pertenecen. La tarea es siempre realizar una descripción del descriptor, es ventriloquia etnográfica. Es escribir un presente, transmitir con palabras «como es» estar en algún lugar concreto de la cadena vital del mundo.

“La conexión textual entre «Estar Allí» y «Estar Aquí» de la antropología, la construcción imaginativa de un terreno común entre el «Escribir En» y el «Escribir Acerca De» (que remiten hoy día, como ya se ha dicho, con bastante frecuencia a la misma gente representada según diferentes marcos mentales) es la *fons et origo* de cualquier poder que la antropología pueda tener de convencer a alguien de algo, y no la teoría, el método, ni siquiera el aura de la cátedra profesoral, por consecuentes que puedan ser”¹⁰⁹.

En conclusión, debe reconocerse el papel de Geertz entre aquellos que verdaderamente han realizado aportaciones sugerentes al concepto de cultura. Las críticas que se le pueden achacar varían desde el idealismo hasta calificarlo de viejo humanista¹¹⁰, pero no puede pasarse por alto que un concepto de cultura en clave de tramas de significación socialmente establecidas que orientan la vida humana, ilumina el conocimiento del hombre y ofrece una visión mucho más profunda que una simple propuesta materialista.

2. La cultura en la filosofía. Aportaciones de los filósofos más relevantes

Para muchos autores, en especial los antropólogos, el concepto de cultura nació con Tylor, pero en realidad el concepto de cultura es más antiguo y fue un

¹⁰⁸ GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 24.

¹⁰⁹ GEERTZ, C., *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 154.

¹¹⁰ Se puede ver KUPER, A., *Cultura. La versión de los antropólogos*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 143.

importante campo de estudio de la filosofía. Con el crecimiento de la antropología, en especial hacia los años cincuenta del siglo XX, la cultura fue quedando en manos de los antropólogos y llegó a parecer que los filósofos no tenían nada que aportar a este concepto. En la actualidad parece que se está dando un resurgir de la filosofía de la cultura debido a la desaparición de los trabajos de campo con la llegada de la globalización y la concepción de la cultura como tramas de significación. Definiciones como la de Geertz llevan a una seria intervención de la filosofía para establecer fundamentos si se desea actuar con rigor, por ello podemos decir que ambas ciencias confluyen en este punto. Si la antropología quiere seguir teniendo algo que decir en el terreno de las ciencias, debe ser consciente de que su senda principal es la de ser una antropología filosófica.

Por estas razones debemos hablar a continuación de algunos filósofos que han realizado sugerentes aportaciones en el terreno de la idea de la cultura, pues, junto con los antropólogos, completan una visión comprehensiva del concepto que estudiamos.

Conformar un marco adecuado para presentar la teoría orteguiana de la cultura, exige no sólo ver el nacimiento y el desarrollo de este concepto en la antropología, sino especialmente su origen y desarrollo en la filosofía, pues ambas perspectivas sin excepción deben completar su introducción histórica. Ortega como gran filósofo del siglo XX, aparecerá insertado en este bloque de pensadores, de forma que se pueda observar la evolución previa y las influencias de la propuesta del filósofo español.

Los antropólogos siempre han pretendido tener el control total del concepto de cultura, sin embargo la idea de cultura ya aparece de forma explícita en la Ilustración aunque su origen es anterior. Fue Cicerón en las *Tusculanas* el primer escritor que usó el término, algo que atestiguan todos los estudiosos de este tema, ahora bien, hay autores que colocan sus orígenes en relatos tan antiguos como el *Génesis* bíblico o el *Protágoras* platónico¹¹¹.

2.1. Herder

Pese a que no proliferan en nuestra lengua trabajos serios sobre este prusiano que nació en 1774, sus trabajos son cruciales en la historia del concepto de cultura. Fue discípulo de Kant y de Hamman, sirvió como pastor luterano en Riga y profundizó en el cristianismo, pensamiento que influirá decisivamente en toda su obra.

¹¹¹ Ver SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 24 y ss.

Presenta una filosofía de la cultura innovadora en su época y muy influyente en la Alemania del siglo XIX. Cuando Dempf escribió su *Filosofía de la cultura* se percató inmediatamente del lugar preferente que este autor ocupaba en la historia de la misma, ahora bien, la exposición que presentaba en este trabajo resultaba parcial atendiendo al análisis de las obras que ofrecía este autor. Joan B. Llinares, en un ensayo de hondo alcance llamado “El concepto de «cultura» en el joven Herder”, dio una lección de buen hacer investigador mostrando cómo Herder trabaja con el concepto de cultura mucho antes de escribir su gran obra *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, centro del discurso de Dempf. Ambos trabajos pueden servir de guía en una presentación más o menos global del concepto que es objeto de este trabajo.

El concepto de cultura de Herder está colocado bajo tres supuestos esenciales¹¹²: El primero es la reacción contra la Ilustración, el segundo es la transformación del pensamiento teológico-histórico que se convierte en revelación inmanente del plan divino del mundo en la Naturaleza y la historia, el tercer supuesto es que el concepto de la Naturaleza de Rousseau ha sido profundizado de un modo poderoso y amplio. Se considera todo orden en la Naturaleza como manifestación del espíritu divino y comprende a los hombres como imágenes de Dios.

Desde estos presupuestos que marcan la filosofía del prusiano, se puede emprender un análisis del concepto de cultura a partir de sus trabajos más relevantes. Como bien expone Llinares, no podemos limitarnos a la obra *Ideas*, sino que debemos hacer un recorrido mayor para que la profundidad del concepto aflore.

2.1.1. *Silvas críticas*

Publicado en 1769, este trabajo ofrece unas reflexiones sobre estética. Destaca en el sobremanera la gran valoración que realiza del pueblo griego. En la conclusión encontramos:

“No era, pues, sólo el griego el capaz de llorar y ser valiente a la vez. No todo el que es calificado de bárbaro, el que vivía en un clima rudo y desconocía la cultura de los griegos, era de tal índole, «que para ser valiente tenía que ahogar a toda la humanidad». El que los griegos unieran en sí ambas cosas no se debía, pues, al alma nacional, al temperamento, al clima a su cultura. Tienen que haber sido otras las razones que produjeron o dejaron de producir esa mezcla de heroísmo y humanidad”¹¹³.

¹¹² DEMPFF, A., *Filosofía de la cultura*, Revista de Occidente, Madrid, 1933, pp. 33-34.

¹¹³ HERDER, J.G., *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982, p. 22.

Como se puede observar, en este contexto, cultura sería el estilo de vida de los griegos tomando en conjunto sus tradiciones, sus instituciones, su filosofía, su moral, etc. La cultura es la cultura griega, o la romana, o la de cualquier sociedad conocida.

2.1.2. *Diario de mi viaje del año 1769*

Esta obra es el fruto de un viaje por Europa en el que realiza una serie de confesiones más que describir los lugares que visita. En estas reflexiones el autor presenta sus inquietudes, sus proyectos y sus intereses, apareciendo ante los lectores como un intelectual con vocación de reformador de la época que le ha tocado vivir. En al menos dos ocasiones aparecen referencias a la cultura, los textos son los siguientes:

“¡Qué obra sobre la especie humana, el espíritu humano, la cultura de la tierra, de todos los lugares, tiempos, pueblos, fuerzas, mezclas, formas!”¹¹⁴.

Aunque en una forma poco clara, se puede afirmar que nos hallamos ante una acepción distinta de la anterior. Si antes nos referíamos a cultura como la cultura de un pueblo, ahora nos encontramos con un concepto de cultura que tiene sentido por sí mismo. Es una cultura de la humanidad, no se refiere a un pueblo, sino que estaría ligado a ese espíritu humano que nombra, es algo que afecta a toda la humanidad, no a una comunidad.

“Quiero ensayar algo aquí. Los anales de Schlözer, los suplementos, las curiosidades, las recopilaciones de Müller [...]; el código de la emperatriz, al menos como marco de mi cuadro “Sobre la verdadera cultura de un pueblo y especialmente de Rusia”. ¿En qué consiste la verdadera cultura? No sólo en promulgar leyes, sino en crear costumbres. ¿Qué son las leyes sin costumbres y los principios de las leyes tomados de fuera sin costumbres?”¹¹⁵.

Vuelve a aparecer aquí el concepto de cultura como cultura de un pueblo o nación. A la vez se introduce un elemento valorativo importante al preguntarse por la verdadera cultura ante el panorama que observa. La cultura queda concebida como la creación de costumbres, como ese conjunto de costumbres de un pueblo que poco a poco forman su identidad.

Estos párrafos no son más que las primeras referencias a este concepto, referencias superficiales no meditadas, ya que todavía no se ha planteado este asunto con seriedad. Aún así no tendremos que esperar muchos años para que Herder comience a desarrollarlo de una forma más profunda.

¹¹⁴ Op. cit., p. 32.

¹¹⁵ Op. cit., p. 78.

2.1.3. *Ensayo sobre el origen del lenguaje*

Dos años después de escribir su diario, comienza su período de Bückeburg y su encuentro con Goethe. En este periplo dedica un denso ensayo al tema del lenguaje, éste aparece como una facultad que no tiene origen, sino que más bien es connatural al hombre. El lenguaje distingue a los seres humanos de los animales y no sólo por la posibilidad de comunicación que nos aporta, sino especialmente por su capacidad de crear cultura. ¿Pero qué es la cultura en este ensayo? El profesor Llinares lo ha expuesto con detalle¹¹⁶. En este trabajo se pueden registrar tres significaciones del término:

El primero aparece cuando Herder afirma que no hay lenguas con nombres abstractos que no se configuren a partir de los sentidos, es un contexto de antropología lingüística y trayendo ejemplos de ello dice: “Lo mismo ocurre, en proporción a su cultura, entre todos los primitivos”¹¹⁷. Surge cuando el autor diferencia entre lenguas de distintos pueblos que se hallan en el mismo escalón evolutivo y tras escribir que cada peculiaridad de la lengua tiene que ver con las costumbres, carácter y origen de cada pueblo.

El segundo uso se da mientras el autor propone que la humanidad constituye un todo progresivo con un mismo origen y un mismo gobierno, y lo mismo puede decirse de las lenguas. Existe un origen unitario del género humano y del lenguaje, el cual guarda los tesoros humanos y es la suma de las actividades de todas las almas humanas, y añade:

“No entro más por extenso en ulteriores razones de ese origen unitario, como son, por ejemplo, el que no se hayan encontrado verdaderos datos acerca de nuevas especies humanas que merezcan el nombre de tales, a diferencia de las especies animales; el que la población de la tierra, manifiestamente gradual y progresiva, demuestre precisamente lo contrario de los animales propios de la región; el que lo demuestre también, aunque sea de forma más oscura, la cadena de la cultura y de las costumbres afines”¹¹⁸.

En este contexto «cadena de cultura» equivale a algo como la tradición o el conjunto de costumbres, pero contiene un elemento evolutivo o progresivo. Dicho desarrollo afecta a los diferentes pueblos de la especie humana como conjunto.

El tercer uso del término se da en el siguiente párrafo:

¹¹⁶ LLINARES, J.B., “El concepto de «cultura» en el joven Herder” en *Ensayos de filosofía de la cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 219-238.

¹¹⁷ HERDER, J.G., *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982, p. 187.

¹¹⁸ Op. cit., p. 225.

“Así se han refinado las artes, las ciencias, la cultura y la lengua, en un progreso que va de una nación a otra: es el más fino lazo de desarrollo que podía elegir la naturaleza”¹¹⁹.

Los dos significados anteriores son muy similares y se pueden predicar ambos de la humanidad en general, si bien en su concreción y avance a través de los diferentes pueblos. En este último texto la cultura es algo diferente, es un elemento más, una especie de apartado específico y particular, justo con la lengua, las artes y las ciencias y en compañía de las costumbres, el carácter y el origen de cada pueblo.

En conclusión, Herder distingue tres sentidos distintos de cultura en este trabajo: La cultura como la cultura de la humanidad, formando una gran cadena o tradición; la cultura como la medida o proporción en que un pueblo asume esa cultura de la especie humana; la cultura como un factor o componente de la vida de cada pueblo, elemento que está en interacción y en relación con el carácter, la lengua, las artes, las ciencias y las costumbres de ese pueblo, a saber, su grado de formación, su educación cívica.

2.1.4. Cartas sobre Ossian y Shakespeare

De 1773 son estos escritos de Herder en los que presenta sus comentarios personales sobre poesía, siempre mostrando su admiración por la poesía popular. En la primera de las obras referidas encontramos lo siguiente:

“Indudablemente, los escandinavos, tal como aparecen siempre en Ossian, eran un pueblo más primitivo y tosco que los blandamente idealizados escoceses. No conozco ninguna poesía de aquellos de la que fluya un sentimiento suave; su ritmo se mueve por completo sobre rocas, hielo y tierra helada, y no conozco de ellos pieza alguna, en relación con esa confección y cultura, que pueda compararse con las de Ossian”¹²⁰.

Como se puede observar se repite de nuevo uno de los usos de la obra anterior, la cultura no es más que la medida o proporción en que un pueblo asume la cultura universal de la especie humana.

En *Shakespeare*, aparece la gran admiración de Herder por este escritor, le considera un genio frente al teatro neoclásico francés que le parece una imitación a la que le falta verdad y vida. En ella escribe:

“De Grecia hemos heredado las palabras «drama», «tragedia», «comedia». Al igual que la cultura literaria de la especie humana echó a andar en una estrecha región de la tierra gracias a la tradición, así también viene

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Op. cit., p. 240.

espontáneamente en su seno, con la lengua de esa tradición, cierto cúmulo de reglas que parece inseparable de la enseñanza”¹²¹.

En este caso el autor recoge el sentido de cultura más antiguo, el concepto de Cicerón, el cultivo de una parcela de la vida humana, en este caso de la literatura.

2.1.5. Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad

En 1774 aparece este trabajo como gran respuesta de un clérigo luterano a la ilustración francesa, en especial a Voltaire. Herder se opone a pensar que el siglo XVIII sea la culminación de una línea del progreso que ha dejado las sombras de la edad media y la teocracia pasada. El arte, los gustos, las costumbres de cada pueblo ha de ser valorado desde dentro del pueblo y su época, no desde fuera. Pero a la vez la historia tiene una racionalidad, hay un plan bajo la variedad de tiempos y pueblos, se progresa hacia lo grande.

Es una obra muy unida al ensayo sobre el lenguaje y no se pueden comprender una sin la otra. En lo que respecta a la aparición del concepto de cultura, éste aparece en todas las formas anteriores y también con nuevas acepciones.

El primer uso que nos llama la atención es el que se halla en la palabra latina agricultura, pues hablando de Egipto y de las obras de canalización del Nilo, dice Herder que “si original es este país y sus productos, no lo es menos su especie humana particular. El intelecto humano ha aprendido mucho de él, y tal vez en ningún lugar del mundo este aprendizaje ha sido tan claramente como aquí cultura de la tierra”¹²². Se traduce pues la expresión que significa cultivo del suelo, agricultura. La cultura como concepto no es algo exento, sino que existe un genitivo al que califica.

El segundo uso lo encontramos un poco más adelante en este texto: “Mira ese bello clima griego, mira en él la especie humana bien constituida, con la frente libre y agudos sentidos; era un verdadero intermediario de la cultura donde confluía, desde dos extremos distintos (Egipto y Fenicia), todo cuanto los griegos transformaron tan fácil y noblemente”¹²³. A través de Grecia circula la cultura de la humanidad que viene desde Egipto y Fenicia y se fortalecerá en Roma, es decir la cultura avanza desde la infancia a su madurez. La cultura, en singular, se refiere al ciclo de desarrollo de todo el género

¹²¹ Op. cit., p. 252.

¹²² Op. cit., p. 285.

¹²³ Op. cit., p. 290.

humano, a la cultura de la humanidad y remite a lo que en el *Ensayo sobre el origen del lenguaje* veíamos como cadena de cultura.

La tercera vez que aparece el concepto de cultura es comentando la originalidad y la imitación en los griegos. “Que Grecia recibió de otros lugares las semillas de su cultura, de su lengua, de su arte y de sus creencias, me parece algo innegable”¹²⁴. Se repite pues el tercer significado que apareció en su ensayo sobre el lenguaje, aludiendo a un elemento más junto con la lengua, el arte y las ciencias, que demuestra el grado de formación de un pueblo.

Los significados más interesantes del término cultura que se muestran innovadores en cierta medida son, en primer lugar, la idea de cultura nacional y, en segundo lugar, la filosofía ensayística como filosofía de la cultura.

La idea de cultura en clave nacional, que tanta repercusión tendrá en los años siguientes, aparece en los siguientes términos al considerar la posibilidad truncada de un genuino renacimiento del espíritu griego gracias a la mediación árabe:

“¿Qué hubiese ocurrido si la suerte hubiese sido que Platón, Homero, los poetas, los historiadores, los oradores, hubiesen podido influir antes? ¡Qué infinitamente distinto hubiese sido todo! Pero no fue este el destino. El círculo debía pasar al otro lado: la religión árabe y su cultura nacional odiaban estas flores. Claro que quizá tampoco se hubiesen desarrollado en la Europa de aquel tiempo”¹²⁵.

En esta cultura nacional aparece la formación y las costumbres de un pueblo en interacción con la naturaleza, con el clima, la geografía, es decir, con su substrato biológico-natural, como bien expone Llinares.

Para finalizar, los esfuerzos de Herder por contrarrestar las influencias de Voltaire le hacen componer una filosofía crítica de la cultura. Es un uso crítico del concepto de cultura que aparece a partir del cuarto apartado de la segunda sección de la obra cuando hace uso de todos sus recursos para ridiculizar la cultura francesa ilustrada:

“¡A dónde no llegan ya y llegarán las colonias europeas! En todas partes los salvajes irán madurando –y tanto más cuanto más se aficionen a nuestro aguardiente y a nuestra opulencia- para convertirse a nuestra civilización. Todos los humanos se aproximan a nuestra cultura, especialmente a través del aguardiente y la opulencia; ¡en todas partes serán todos, con la ayuda de Dios, con nosotros, seres humanos buenos, fuertes y felices!”¹²⁶.

Herder quiere individuos, quiere naciones, especificidades culturales y reniega frente al espectáculo del afrancesamiento de la cultura alemana. Bien sugiere Sala i

¹²⁴ Op. cit., p. 292.

¹²⁵ Op. cit., pp. 346-347.

¹²⁶ Op. cit., p. 332.

Molins que es necesario recordar hasta qué punto llegaba este hecho en tiempos de Herder, pues el mesianismo francés no desembocaba en otra cosa que en filantropía, generalidades y universalidades. Frente a ello esta obra de Herder se alza como un poema sobre la defensa de las naciones, sus lenguas y sobre la irreductibilidad de los miembros que las crean y deshacen¹²⁷.

Como se puede apreciar, cabría enumerar hasta cinco sentidos de la cultura en este escrito. Ahora bien, la gran empresa intelectual del autor prusiano todavía no había sido desarrollada.

2.1.6. Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad

Es el gran trabajo de Herder. Respecto a la cultura, no existen grandes novedades, pues en las obras trabajadas ya se entrevé prácticamente todo lo que se presenta ahora.

El autor presenta una idea de cultura a partir de la experiencia y de analogías de la naturaleza, si ésta es orden, las cosas se ordenan de forma gradual. De la misma forma que dios pone una ley de perfeccionamiento en la naturaleza, también lo hace en la cultura, así la cultura del género humano sería el compendio de las organizaciones cultivadas.

En el capítulo nueve, cultura aparece casi como sinónimo de tradición (un uso que ya ha utilizado anteriormente), se puede decir que bajo el concepto de tradición que utiliza, subyace el de cultura. Piensa que se da una formación gradual de la razón, que se da una educación gradual de nuestra especie de la misma forma que un artista trabaja una escultura, un principio que sirve de piedra angular de la historia de la humanidad. Hay una educación del género humano, porque sólo con ella el hombre adviene verdadero hombre. Lo que hay de humanidad en él le viene de su tradición, es decir, de su cultura. Nadie se hace a sí mismo, la cultura sería la segunda génesis del hombre tras la génesis natural. Esta cadena de cultura o tradición (forma que también apareció en obras anteriores) llega hasta el fin del mundo y no puede deshacerse de ella, sólo esquivarla al plasmarla o al deformarla. Si hay un elemento que destaca entre los que forman la cultura, ese es el lenguaje, pues marcará una distancia infranqueable frente a los animales y a través de él fluye la cultura de generación en generación dando unidad al género humano. Como afirma el autor:

¹²⁷ Ver la introducción de SALA I MOLINS, LL., a la versión en catalán de la obra de Herder *Encara una filosofia de la història*, Ed. Laia, Barcelona, 1983, p. 28

“Una inteligencia pura sin lenguaje es tierra utópica en esta vida. Otro tanto ocurre con las pasiones del corazón y todas las inclinaciones sociales. Sólo el lenguaje ha hecho humanos a los hombres encerrando en diques la inmensa marea de sus afectos y dándole símbolos racionales mediante la palabra. No es la lira de Anfionte la que construyó ciudades ni una varita mágica la que convirtió desiertos en jardines; lo hizo el lenguaje, el noble vínculo social de la humanidad”¹²⁸.

Si Herder parece incidir en algo referido a este tema es que hablar de cultura exige distinguir entre un sentido restringido, cultura como forma de vida (cultura de círculos estrictos donde el ser humano vive de una determinada manera) y cultura como un concepto que afecta a la humanidad entera (como cadena de tradición que la filosofía de la historia persigue). En este segundo sentido la cultura lleva en sí una tendencia a hipostasiarse como el desarrollo de la razón, especialmente en Alemania donde la cultura es la totalidad de relaciones del hombre con el espíritu objetivo, eterno, inconsciente. Una cultura que es dios en advenimiento, una cultura que está sujeta a un progreso tanto en sus miembros como en cuanto a un todo. Lo específico humano no tendría más que un alma. Conforme aumenta la cultura de los países, aumenta la cultura de los hombres en cuanto humanidad, siguiendo leyes naturales internas de una razón que se esclarece a sí misma, del arte político y del proceso de las artes e invenciones.

El gran paso que da Herder en el conjunto de su obra respecto a los usos de la cultura, es utilizar este concepto no tanto en subordinación a genitivos que lo circunscriben, sino de forma exenta, como sustantivo, refiriéndose a un todo. Este paso da un vuelco a la historia de la cultura, se refiere a una cultura que desde sus orígenes se ha mantenido viva hasta el presente en cuanto que se compone de una tradición acumulativa. Es en la historia donde se desenvuelve la cultura, y la historia es esencialmente supraindividual. Siguiendo al profesor Bueno, Herder, con su perspectiva histórica, parte de las determinaciones subjetuales de la cultura (en especial la educación como proceso fundamental de una cultura subjetiva) para alcanzar el lado objetivo y envolvente de la idea de cultura, de pasar del lado cóncavo de las subjetividades al lado convexo de una cultura objetiva capaz de moldear la subjetiva¹²⁹.

Después de lo expuesto no extraña que Herder haya sido criticado por su gran contradicción interna en cuanto a la tensión entre universalismo y particularismo. ¿Qué prima realmente en Herder, la cultura particular o la universal? Los críticos se dividen

¹²⁸ HERDER, J. G., *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959, p.268

¹²⁹ BUENO, G., *El mito de la cultura*, Ed. Prensa Ibérica, Barcelona, 2004, pp. 75-76

en sentidos opuestos. Gustavo Bueno no duda en afirmar que Herder no apuesta por el relativismo, pues para él hay grados diferentes de cultura en cada pueblo y todas no son iguales y ni mucho menos contribuyen por igual a la formación de la cultura universal, al desarrollo del reino de dios en la tierra (según palabras de Herder). Esta idea que el profesor de Oviedo encuentra en Herder, es la que llama idea metafísica de cultura, una cultura superior e ideal que alcanzar que no es más que un mito que en Herder se encuentra en forma de germen. Otros autores, como es el caso de I. Berlin o E. Gellner¹³⁰, han apostado por una interpretación distinta y piensan que a pesar de la fuerza que Herder imprime en el concepto de cultura universal en sus *Ideas*, prima la reflexión de *Otra filosofía de la historia* en la que defiende a capa y espada las particularidades de cada pueblo.

2.2. Immanuel Kant

Si Herder propone un concepto poético de cultura desde una teoría romántica de la historia y de la cultura misma, Kant aborda este concepto sistemáticamente desde su peculiar visión de la filosofía. La Ilustración comienza con una idea de cultura como un dominio ya existente que hay que asimilar para perfeccionarse. En este tiempo confluyen dos perspectivas: por un lado, la cultura significa formación o cultivo (como su raíz etimológica indica) del ser humano; por otra parte, significa un contenido concreto que hay que asimilar para llegar a ser una persona madura. En este contexto encontramos a Kant. No resulta fácil realizar una presentación de un concepto que a primera vista resulta secundario en su filosofía. Cuando se analizan sus escritos las implicaciones de la idea de cultura resultan un asunto fundamental de su pensamiento.

¹³⁰ Ver BERLIN, I., *Vico y Herder*, Cátedra, Madrid, 2000. En este libro se puede leer lo que sigue: “Su rechazo del dogma central de la Ilustración –que vio cada civilización, bien como un estadio hacia otros superiores, bien como una nostálgica recaída respecto de la primera y amada época- es lo que da fuerza, sentido de la realidad y capacidad persuasiva a su vasta visión de conjunto. Ciertamente en *Ideen* enuncia el ideal general de *Humanität* hacia el que los hombres se acercan lentamente. Y algunos intérpretes de Herder han intentado, queriendo ser fieles a su autor, representar el relativismo de su primera época como una fase de su pensamiento que habría «superado»; también han intentado reconciliar dicho relativismo con su confusa idea de un único movimiento progresivo hacia la *Humanität*” Y unas frases más adelante al hablar de la idea general que inspira toda la argumentación de Herder afirma que es “mostrar y admirar el relativismo histórico y la individualidad de las civilizaciones, y fundamentalmente a inconmensurabilidad entre ellas, que con tanto cariño describe y defiende”, pp. 262-263. También se puede consultar GELLNER, E., *Nacionalismo*, Destino, Barcelona, 1998, en cuya p. 125 se lee: “El mensaje básico herderiano consistía en que la humanidad no estaba compuesta de individuos atomizados, cuya esencia era una razón universal y cuyos específicos rasgos espaciales y temporales eran irrelevantes, sino que, al contrario, constaba de naciones/culturas, cuya esencia y valor residían precisamente en su especificidad. El valor y el mérito de los seres humanos no se encuentran en aquello que todos ellos tienen en común, sino en aquello que distinguía a diversas comunidades, unas de otras. Esta diversidad y especificidad cultural era lo que realmente importaba”.

Las palabras con las que Dempf presenta su teoría de la cultura son verdaderamente halagadoras:

“Kant es el segundo que aplicó en toda su amplitud el concepto de cultura. Sigue con ello estrechamente a Herder, y ha dado incluso una brillante descripción del espíritu de la filosofía de la cultura y de la historia en el estilo de Herder, acentuando su mirada amplia, su consumada sagacidad para hallar analogías, su osada fantasía, combinada con la habilidad, para poder llegar a un objeto mantenido en lejanía oscura por sentimientos y sensaciones”¹³¹.

La filosofía de la cultura de Kant debe presentarse siguiendo el orden cronológico en que sus obras aparecieron, de esta forma ganaremos en claridad y se podrán observar los distintos matices que este concepto va adquiriendo. Los trabajos que son objeto de nuestra atención son los siguientes: *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita* (1784), *Antropología práctica*¹³² (1785), *Comienzo presunto de la historia humana* (1786), *Crítica del juicio* (1790) y *Pedagogía* (1803). Son los últimos veinte años de su vida aquellos donde se explicita su teoría de la cultura, veinte años que siguen a la *Crítica de la razón pura* y que comienzan con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*, es decir, los años más decisivos de su creación filosófica.

2.2.1. *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*

Este pequeño trabajo es una presentación de la filosofía de la historia del genio de Königsberg. Consta de una breve introducción y nueve proposiciones en las que hace acto de presencia el concepto de cultura. Para Kant es posible plantear una filosofía de la historia, debido a que existe un propósito en la naturaleza. Tal propósito puede concluirse de la regularidad que se aprecia en la marcha de los hombres, las acciones del ser humano parecen sujetas a algún tipo de leyes generales de la naturaleza.

Las proposiciones comienzan afirmando que el ser humano tiene unas disposiciones naturales que están destinadas a desarrollarse algún día en plenitud aunque no de forma individual sino social. La naturaleza ha querido que el hombre extraiga de sí mismo todo cuanto va más allá del ordenamiento mecánico de su animalidad. Estas disposiciones se desarrollan a través del antagonismo de las mismas en la vida social, el hombre tiende a la sociedad pero también a la individualidad, esa

¹³¹ DEMPFF, A., *Filosofía de la cultura*, Revista de Occidente, Madrid, 1933, p. 39.

¹³² Esta obra de Kant la hemos recibido a través de los apuntes de C.C. Mrongovius como bien explica Rodríguez Aramayo, R. en la edición que ha preparado para Tecnos. Un trabajo que no debe confundirse con la *Antropología en sentido pragmático* de 1798, obra kantiana traducida por José Gaos.

lucha interior es el medio para alcanzar la plenitud. Esta «sociedad insociable» es el punto de partida,

“así se dan los primeros pasos reales de la rudeza a la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; ahí se desarrollan paulatinamente todos sus talentos, se forma el gusto y, mediante una continua ilustración, el comienzo se convierte en una fundación de la manera de pensar, que puede transformar, con el tiempo, la ruda disposición natural para la discriminación ética en principios prácticos determinados y, por fin, de este modo, una concordancia en sociedad, patológicamente provocada, en un tono moral”¹³³.

Así pues, la cultura es la transformación de una disposición patológica, de tensión interior, hacia una sociedad, hacia un todo moral. Conseguir una sociedad civil madura moralmente será el gran reto de la humanidad, alcanzarla costará un esfuerzo titánico y un gran sufrimiento. Al examinar Kant el tiempo que le tocó vivir no dudaba en afirmar que todavía quedaba mucho por hacer:

“Nos hemos cultivado en alto grado mediante el arte y la ciencia. Nos hemos civilizado hasta el extremo en toda clase de maneras y decoros sociales. Pero falta todavía mucho para tenernos por moralizados. Pues la idea de la moralidad pertenece a la cultura; pero el uso de esta idea que, por la semejanza de costumbres, se reduce apenas al amor de la honra y el decoro exterior, fija meramente la civilización”¹³⁴.

La historia de la humanidad es la realización del plan que la naturaleza nos tiene preparado, un plan que culmina con la instauración de un estado de cultura, un estado en el que la moralidad sea la piedra angular. En esta situación podrán alcanzar plenitud aquellas disposiciones con que cuenta la humanidad.

Las conclusiones que se pueden extraer de este primer trabajo kantiano son:

Primero, la cultura es un proceso que busca su completa realización. Ese proceso parte de una naturaleza embrutecida del ser humano, desde ella el hombre busca su propia plenitud, un fin que consiste en alcanzar una sana convivencia social regida por unos principios morales racionales.

Segundo, el origen de la cultura está en esa primera tensión entre sociabilidad e insociabilidad humana.

Tercero, hay que distinguir cultura y civilización. Cultura tiene un sentido más amplio que civilización, propiamente este último se refiere a aspectos externos y aparentes, en especial arte y ciencia. En cambio la cultura además de lo que implica la civilización, exige una transformación interior, una búsqueda del bien moral, sin ella no

¹³³ KANT, I., “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita”, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, pp. 78 y 79.

¹³⁴ Op. cit., pp. 85 y 86.

hay más que apariencia, en ningún caso cultura en sentido estricto. La progresión moral es el elemento más determinante de la progresión hacia el estado de cultura. Ésta engloba en consecuencia el arte, la ciencia y muy especialmente la moralidad.

2.2.2. Antropología práctica

Siguiendo la línea del trabajo anterior, en el invierno de 1784-1785 Kant impartió un curso sobre antropología en el que el tema de la cultura ocupaba un lugar muy relevante del tercer capítulo titulado “En torno al carácter de la especie humana”.

Cuando el ser humano se compara con los animales, nos percatamos que pertenecemos al reino animal, pero simultáneamente pertenecemos a la comunidad de seres racionales. Desde este segundo plano se puede hablar de lo específico del ser humano, pues mientras los animales alcanzan su destino ya en esta vida, los humanos sólo pueden esperar alcanzarlo a nivel de especie. Cada generación debe progresar un poco en el camino de la ilustración y así transmitir a la siguiente un orden de cosas más perfecto en lo que respecta a las artes, la ciencia y la moralidad. Del hombre tosco en estado de naturaleza debemos pasar a un estado en el que se hayan desarrollado todos los gérmenes del hombre tendentes a la mejor constitución de la sociedad civil.

La ilustración del ser humano es el tránsito entre dos estados: del hombre tosco (estado de naturaleza, época de la más burda ignorancia, la infancia del hombre) al hombre cultivado (estado de civilización, tiempo de pleno desarrollo cultural, la edad de oro de la humanidad).

“El *status civilis* es justamente aquél al que no se someten los hombres inmersos en el estado de rudeza; su característica principal es la existencia de un jefe de Estado que: 1) pueda emitir leyes, y 2) ostenta el poder necesario para imponer el cumplimiento de tales leyes. La cultura viene a ser su rasgo más específico y es lo que hace descollar a este estado sobre todos los demás. La sociedad civil representa el instrumento por medio del cual se forja la cultura del hombre, quien de esta forma se acerca incesantemente hacia su destino final”¹³⁵.

La pieza que la naturaleza ha ideado para hacer posible este proceso es la Constitución civil perfecta, aquella que coincida con los fines de la humanidad. Esos fines se encaminan hacia el desarrollo de nuestros talentos a través de: la cultura, la civilización y la moralización. Esta distinción que Kant propone sugiere concebir la cultura sólo como proceso de cultivo, de progreso del ser humano, el cual en su tiempo sólo estaba alentado por el lujo, la satisfacción de gustos y no tenía rumbo ninguno. La civilización hace referencia a la producción material e intelectual del ser humano y no

¹³⁵ KANT, I., *Antropología práctica*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 86 y 87.

pasaba de ser un producto del gusto o de la moda en lugar de asentarse en principios universales. En moralidad, el progreso realizado ha sido también insignificante.

Los medios para mejorar esta situación son: la educación, la legislación y la religión, ahora bien, en realidad todo se reduce a la primera, “pues por lo que al bien del mundo se refiere, todo proviene de la educación”¹³⁶. Con ella se podrá alcanzar una Constitución política perfecta y así el destino del ser humano. Cuando nos encontremos en el grado más alto de la cultura, de la civilización y de la moralización; únicamente entonces habremos conseguido un estado tal en el que el bien universal no se vuelva a trancar por las guerras o la violencia. Con esa cota máxima de cultura, civilización y moralización se alcanzará la paz universal.

Las conclusiones que se pueden plantear a partir de este trabajo sobre el tema de la cultura son tres:

Primero, el camino hacia el estado de cultura¹³⁷ pasa por progresar en ciencia, arte y moralidad en el marco de una sociedad civil. Así como en *Ideas* utiliza un sentido de cultura más amplio, en esta obra es más restringido. «Cultura» está más relacionado con el movimiento progresivo hacia el estado de perfección, que con el contenido final de tal proceso o los ámbitos en los que se debe progresar. Segundo, la educación es el medio para alcanzar el estado de cultura. Esta se potencia, se desarrolla desde la educación, quedando desde ahora ligadas podemos afirmar que hablar de educación o hablar de cultura es, en este contexto, lo mismo. Tercero, el estado de cultura será un estado de paz universal.

2.2.3. Comienzo presunto de la historia humana

Un año más tarde y también siguiendo la estela de los trabajos anteriores, Kant reflexionaba de nuevo sobre la historia y en consecuencia sobre la cultura. En este caso se planteaba meditar sobre el origen del ser humano y sobre el posible comienzo de la historia. ¿Qué profundidad adquiere ahora su filosofía de la cultura?

Los temas que presenta son sustancialmente los ya expuestos anteriormente, si bien aparecen algunos nuevos elementos. En este caso utiliza el relato del Génesis como clave interpretativa de su teoría. El núcleo de su exposición es la apertura de los ojos del ser humano (Gn. 3,7), éste llegó a ser consciente de su razón como facultad que podía

¹³⁶ Op. cit., p. 92.

¹³⁷ Así como en su obra *Ideas* distingue con claridad entre cultura y civilización, en este texto se confunden en un primer momento, pues no hablará de estado de cultura, sino de (estado de) civilización.

ampliar sus límites respecto del resto de animales. El hombre abrió los ojos cuando descubrió que tenía la facultad de escoger para sí mismo un modo de vida sin estar fijado de antemano como el resto de animales a uno sólo. El estado de rudeza era un estado de servidumbre y de él salió hacia un estado de libertad, de cultura. A ese descubrimiento le siguió el temor y la angustia de saber cómo ordenar esa nueva potencia y con el tiempo aprendió a dominarse. El hombre se descubrió como el fin de la naturaleza, como aquel ser al que el resto de la creación debe servir, de ahí la igualdad que debe presidir las relaciones humanas, pues a nadie se le podrá tratar como un medio sino como un fin en sí mismo.

El ser humano se ha descubierto como señor de la creación, ello ha provocado su separación del seno de la naturaleza, ha sido arrancado del cándido y seguro estado del cultivo de la infancia, como de un jardín, que lo cuidaba sin esfuerzo y le empuja al ancho mundo donde tantos cuidados y males le aguardan. Todas aquellas primeras necesidades de la vida con las que los hombres se fueron enfrentando y cuya satisfacción demanda un estilo de vida, debió ser el origen de la cultura, del arte, de la organización política, etc. Pese al deseo recurrente de volver al paraíso del que una vez salió, no hay marcha atrás, la razón le impulsa al desarrollo de sus capacidades. Hemos pasado “de la caravana del instinto a la guía de la razón; en una palabra: de la tutela de la naturaleza al estado de libertad”¹³⁸. Nuestra especie está determinada a seguir un proceso de perfección moral a través de la educación en aras de alcanzar la paz universal.

Si es destacable algún aspecto de este sustancioso ensayo, es la visión del estado de cultura como estado de la libertad que establece Kant. La cultura está unida a la situación del hombre en el mundo y a su descubrimiento como ser libre, no hay posibilidad de verdadera cultura en un contexto donde no exista la libertad.

2.2.4. Crítica del juicio

Siguiendo a Kant, es racional pensar un plan de la naturaleza que es favorable a los fines que el hombre se plantea. Cada generación cumple con un papel igualmente importante desde el punto de vista de una historia en la cual es posible realizar los más

¹³⁸ KANT, I., “Comienzo presunto de la historia humana”, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, p. 153.

altos fines y al cumplir su papel, satisfacen la condición de la felicidad que es la de actuar conforme a un fin no egoísta. Pero, ¿cómo se puede conjugar esta proposición con el resto de su pensamiento y en especial con la *Crítica de la razón pura*? Tras la edición de esa obra, sus energías se centran en la unidad de la razón práctica y teórica, y en la posibilidad de establecer una conexión entre la naturaleza o ámbito fenoménico (determinado por leyes generales) y el ámbito nouménico (en el cual se despliega nuestra libertad). Recordemos que la guerra es un mero mecanismo dispuesto por la naturaleza, pero a la vez los humanos la usamos para nuestra perfección moral, ¿cómo es eso posible? La *Crítica del juicio* intentará dar razón de todo ello.

En el mundo existen objetos y relaciones que son meramente mecánicas, pero hay otros que no se pueden explicar sólo recurriendo a estas. Podemos distinguir entre organismos que responden a una idoneidad subjetiva y objetos que responden a una idoneidad objetiva, entre ellos los primeros estarían relacionados con nuestra capacidad de juzgar, la cual nos da la posibilidad de pensar el mundo en términos de finalidades o propósitos. Además de esta perspectiva teleológica, también podríamos reconocer que el mundo se abre a nosotros desde una perspectiva estética, como si la naturaleza fuera el producto de un artista, de un genio, de ahí que la facultad de juzgar se presente en esta obra bajo dos formas: la estética y la teleológica.

Al aplicar esta visión teleológica al ser humano en el párrafo 83 de su obra, encontramos la más profunda definición de cultura. Las cosas están dispuestas de acuerdo con un propósito que es el mantenerse en su propio ser y a la vez de servir como medio para fines que se encuentran fuera de sí mismas y ello hace que se pueda decir que el hombre es el fin último de la naturaleza, ya que es el único ser que puede formarse un concepto de ella y puede, mediante su razón, hacerse un sistema de fines. Este es exactamente el lugar de la cultura: “la producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general (consiguientemente, en su libertad), es la cultura”¹³⁹.

La cultura es esa disposición para plantearse cualquier tipo de fines y se presenta como el verdadero y único fin de la naturaleza pues hace posible alcanzar la plenitud de la humanidad (el reino de fines, la comunidad ética, el bien supremo, la felicidad). “Pero no toda cultura alcanza ese último fin de la naturaleza. La de la habilidad es, desde luego, la condición subjetiva principal de la aptitud para la

¹³⁹ KANT, I., *Crítica del juicio*, Austral Espasa-Calpe, Madrid, 1984, p. 348.

consecución de los fines en general, pero no basta, sin embargo, a favorecer la voluntad en la determinación y elección de sus fines, cosa, sin embargo, que pertenece esencialmente a una aptitud para fines en toda su extensión”¹⁴⁰. La última condición de esa aptitud es la cultura de la disciplina, la cual consiste en liberar la voluntad de los apetitos, los cuales nos atan a la naturaleza. Esta habilidad no se puede desarrollar más que a través de la desigualdad entre los hombres, donde unos son mantenidos por otros en estado de opresión, donde unos actúan mecánicamente y otros se dedican a trabajar en la cultura, el arte y la ciencia.

Tras la exposición de las notas más decisivas del trabajo de Kant, podemos concluir que:

Primero, la cultura se puede definir como la producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin.

Segundo, el último fin de la naturaleza es la cultura.

Tercero, la cultura, la ciencia y el arte forman un todo en el que debe progresar la vida humana. En este contexto Kant parece usar el concepto de cultura no como algo que envuelve moralidad, arte y ciencia, sino diferenciando cultura, arte y ciencia. Es posible que debido a la importancia que Kant le da a la moralidad, en esta obra se identifique cultura y moralidad. Estamos, parece ser, ante un concepto que es utilizado en varios sentidos, aunque en realidad sólo refleja la importancia que posee la conquista de una vida buena para el autor.

La profesora Santiago ha sabido expresar muy bien las implicaciones de la propuesta kantiana en este contexto:

“Kant ha mostrado cómo es posible transitar, vía la doctrina teleológica, del mundo de la legalidad natural, al mundo de la legalidad incondicionada, tránsito exclusivo del ser humano, a través del concepto de cultura como fin último de la naturaleza. Con ello, establece las condiciones necesarias del progreso no sólo político, sino moral. Lo que la naturaleza hace por el hombre es dotarlo de ciertas disposiciones a ser desarrolladas por medio de recursos, como el conflicto y la guerra, de manera tal que pueda ir avanzando incluso, más allá de su propia voluntad hacia la constitución de un orden civil y, eventualmente, de un derecho cosmopolita”¹⁴¹.

2.2.5. Pedagogía

La última obra de Kant aborda el máximo reto que la humanidad debe afrontar en el futuro, la educación. La cultura estará íntimamente ligada a ella, si bien en

¹⁴⁰ Op. cit., p. 349.

¹⁴¹ SANTIAGO, T., *Filosofía y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 98-99.

algunas ocasiones parece que se identifican. Es una obra corta, pero sintetiza el mensaje que Kant quiere dejar a los hombres tras un vida dedicada a la filosofía, en ella se concreta lo más relevante de su pensamiento. ¿Qué visión sobre la cultura tenemos en este caso?

El trabajo se divide en tres partes: una introducción dos apartados cuyo título es «educación física» y «educación práctica» respectivamente. La introducción comienza con una afirmación rotunda: “El hombre es la única criatura que ha de ser educada”. Pero ¿qué es educación? Es el conjunto de cuidados, disciplina, instrucción y formación. La disciplina es algo negativo e impide que el hombre vuelva al desierto de la animalidad, es la acción por la que se borra la animalidad. En cambio, por instrucción se entiende algo positivo, es la cultura, y quien no la tiene es un necio. La cultura sería una cierta sabiduría humana que debe adquirirse a lo largo de la vida. Así pues, siguiendo a Kant, por la educación el hombre debe ser disciplinado y cultivado. Por un lado se debe impedir que la animalidad se extienda a la humanidad y por otro la cultura proporciona la habilidad, que es la posesión de una facultad por la cual se alcanzan todos los fines propuestos. Pero también debe adquirir civilidad y moralidad, sin ellas la educación no es completa y únicamente por la educación el hombre puede llegar a ser hombre. Si bien en esta introducción, la cultura aparece como una parte de la educación, también existen lugares en los que parecen identificarse como es el caso en que hablando de escuelas dice que “toda cultura empieza por los particulares, y de aquí se extiende a los demás”¹⁴².

La parte titulada «educación física» presenta la cultura como aquello que distingue al hombre del animal y que “consiste sobre todo en el ejercicio de las facultades del espíritu”¹⁴³. Un poco más adelante se ofrece una distinción muy importante, pues hay que distinguir la cultura física de la práctica, lo cual le va a ayudar a Kant a presentar su sistematización del concepto de educación (o cultura) y así diferencia entre cultura general y particular:

La cultura general de las facultades del espíritu tiene por objeto la habilidad y el perfeccionamiento, no enseña en particular al alumno sino que fortifica las facultades de su espíritu. Puede ser física (se apoya en el ejercicio y la disciplina; es pasiva pues otros piensan por él) o moral (se apoya en máximas; es activa pues ha de comprender siempre el fundamento de los actos).

¹⁴² KANT, I., *Pedagogía*, Akal, Madrid, 1983, p. 37.

¹⁴³ Op. cit., p. 57.

La cultura particular de las ciencias del espíritu, por otra parte, se divide entre las facultades inferiores del espíritu (las facultades del conocimiento, de los sentidos, de la imaginación, de la memoria, de la atención y del ingenio) y las facultades superiores del espíritu (la cultura del entendimiento, del juicio y de la razón).

Con esta sistematización del concepto de educación, Kant nos ofrece un perfecto esquema del contenido de la cultura, pues a la vista de esta exposición y debido a la terminología que usa, se identifican.

Concluyendo, Kant nos ofrece en este último trabajo dos posibilidades de análisis de la cultura, bien como un concepto restringido (como una parte de la educación, como instrucción), o bien en un sentido más amplio (identificándola con educación).

Tras haber revisado las obras kantianas referidas a su teoría de la cultura, es difícil recopilar todos matices que esta posee, pero no hay duda de que puede presentarse como aquello a lo que el ser humano como fin de la naturaleza está llamado para ser auténticamente maduro. En ocasiones Kant restringe el uso de cultura y en ocasiones presenta un sentido muy amplio¹⁴⁴, hasta el punto de que puede identificarse con educación, libertad, sociabilidad, paz universal, etc. Pero especialmente está ligada a un progreso moral, sin la moralidad, el ser humano no puede alcanzar su plenitud. Esta idea subjetiva de cultura puede considerarse como predominante, ahora bien, cultura es tanto producción subjetiva como objetiva. Tampoco debemos olvidar, como expone San Martín¹⁴⁵, que esa cultura tiene grados, siendo la cultura por excelencia la cultura superior, el sistema normativo regulado por los tres ámbitos básicos de la vida humana: en el conocimiento, la ciencia; en el comportamiento, la moral; en el goce, el arte. Ciencia, moral y arte son los tres grandes ámbitos de la cultura y de su conocimiento depende la madurez humana.

¹⁴⁴ Hannah Arendt supo ver muy bien ese carácter de la cultura: “El hombre no fue expulsado del paraíso por un Dios vengativo o por haber pecado, sino que fue la naturaleza la que le arrojó de su seno y le desterró más tarde del jardín del Edén, del «estado cándido y seguro de la infancia». Éste es el inicio de la historia; su proceso es el progreso, y el resultado de tal proceso unas veces se llama cultura, otras, libertad («de la tutela de la naturaleza al estado de libertad»); y sólo una vez, como de pasada, en un paréntesis, Kant indica que se trata de propiciar la «sociabilidad [Geselligkeit], en tanto que objetivo principal del destino humano».” En ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 24.

¹⁴⁵ Ver SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, p. 36.

2.3. Fichte

La gran novedad y la mayor aportación de Fichte es provocar el encuentro entre la cultura y la política. No es tanto una innovación en el concepto como una asimilación, desde la situación política concreta de Alemania, de lo que la filosofía había propuesto hasta ahora.

El contexto histórico es fundamental para comprender la propuesta fichteana, pues si Herder se enfrentaba a las propuestas universalistas ilustradas, Fichte se encuentra ante la ocupación de Alemania por los franceses. El intento francés de llevar sus ideas al resto de la humanidad pasó de ser un movimiento intelectual a ser un imperio en expansión con el peligro de eliminar a su paso todo vestigio de particularidades.

Napoleón había tomado el mando del gobierno francés y a principios del siglo XIX se encontró en su momento más glorioso. En 1805 había derrotado a Austria en Austerlitz y en 1806 también Prusia cayó ante el ejército napoleónico en Jena y Auerstädt. En 1807, tras el tratado de Tilsit entró el francés y el Zar Alejandro I, Prusia quedó reducida a su mínima expresión. El Sacro Imperio Romano Germánico había llegado a su fin, en su lugar se alzaba la confederación del Rin que se componía de una multitud de territorios y de autoridades, mientras tanto Prusia quedaba acorralada al este del Vístula.

¿Cuál es la reacción de Fichte ante estos sucesos? Tras la derrota de Jena, Fichte marcha a Königsberg con el ejército prusiano y tras la paz de Tilsit regresa a Berlín donde pronunciará los *Discursos a la nación alemana*, obra crucial de su producción filosófica en la que reflexiona sobre la idea de cultura o, más concretamente, sobre la idea de cultura nacional.

Ya en 1806 Fichte se percató de la importancia de vencer en la guerra con los franceses, ya que estaba en juego mucho más que el futuro de Europa:

“Mediante ella se ha de decidir la cuestión de saber si aquello que la humanidad ha conseguido con mil sacrificios desde sus comienzos –en orden y habilidad, en costumbres, arte y ciencia- y desde que levanta alegremente su vista al cielo, continuará y seguirá creciendo según las leyes de la evolución humana, o si todo lo que los poetas han cantado, los sabios pensado y los héroes culminado, debe hundirse en el inmenso abismo de la arbitrariedad que no sabe lo que quiere, salvo que quiere ilimitada y obstinadamente”¹⁴⁶.

¹⁴⁶ FICHTE, J. G., “Apéndice a los discursos a la nación alemana” en *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 53.

Es la conservación o aniquilación de la cultura (como conjunto de conocimientos, instituciones, tradiciones, costumbres, habilidades que deben transmitirse) lo que está en juego.

Los discursos a la nación son un intento de animar y de fortalecer a un pueblo herido en lo más profundo, ofrecen esperanza y valor a los fracasados, anunciando la alegría de pertenecer a una comunidad como la alemana. Con ellos se pretende reavivar la llama del espíritu de ese pueblo, devastada por la arrolladora presión francesa, pero a la vez es un trabajo de filosofía de la cultura en una clave desconocida hasta el momento. La cultura se convierte en cultura nacional y a cada nación le corresponde una distinta, pues en ella se concentra lo definitorio de tal nación, sus costumbres, sus tradiciones, su ciencia, su filosofía, etc. La política acababa de abrazar el ámbito de las culturas y desde ahora la política se convertía en vasallo de la identidad nacional o cultural en contraposición de lo ocurrido hasta esos momentos, pues los estados solían estar compuestos de múltiples nacionalidades. Es la revolución romántica de las naciones contra los imperios, la reivindicación de lo particular frente a lo universal en materia político-cultural.

Pese a la existencia de otras obras de gran calado, son los *Discursos a la nación alemana*, los que concentran toda su teoría de la nación. En ellos prácticamente no aparece la palabra cultura, pero subyace bajo los conceptos nación, patria o espíritu del pueblo. Cuando aparece de forma explícita básicamente asume los mismos significados que le da Herder. Veamos algunos puntos del sexto discurso:

“Con esto me estoy refiriendo ante todo a Italia, sede más importante en aquel momento de la cultura neorromana, a mucha distancia de la cual quedaron en todos los aspectos los demás pueblos neorromanos”¹⁴⁷.

“La verdadera religión en la forma del Cristianismo constituyó el germen del mundo moderno y de toda su tarea de hacer confluir esta religión con la cultura existente en la Antigüedad, espiritualizando y santificando con ello esta cultura”¹⁴⁸.

Como se observa, cultura no es más que un sistema de ideas, de tradiciones, de pautas de comportamiento. Pero es un sistema que admite grados, se puede hablar de cultura superior, como es el caso de este texto en el que, sin aparecer el término cultura, está implícito en la idea de “vida superior y espiritual”:

“Los alemanes que se quedaron en la patria habían conservado las virtudes extendidas ampliamente en su tierra: lealtad, sinceridad, honradez, sencillez; pero en la vida superior y espiritual no habían recibido más formación

¹⁴⁷ FICHTE, J. G., *Discursos a la nación alemana*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 100.

¹⁴⁸ Op. cit., p. 109.

que la que el Cristianismo de entonces y sus maestros podían llevar a unas gentes que por aquella época vivían diseminadas”¹⁴⁹.

Son estas las dos acepciones principales de Fichte sobre la cultura, como sistema de ideas o costumbres y como cultura superior (moral, ciencia y arte en la forma kantiana), ahora bien, en cuanto que habla de la cultura-nación alemana, podemos ampliar el significado de la cultura a partir de la idea de nación, patria o espíritu nacional, pues dos hombres son de la misma nación si y sólo si comparten la misma cultura¹⁵⁰. Evidentemente no se deben confundir los términos, cultura no es lo mismo que nación ni que patria, pero existe una relación estrechísima entre ellos.

¿Cuáles son las ideas principales que Fichte quiere transmitir a la nación alemana? ¿Qué podemos concluir de ellas sobre la idea de cultura?

a. La cultura nacional en cuanto conjunto de conocimientos que deben transmitirse a través de la educación

“El medio de salvación que he prometido manifestar consiste en la formación de un yo completamente nuevo que puede que haya existido antes y de manera excepcional en individuos aislados, pero nunca como un yo nacional y generalizado; consiste, además, en educar a la nación, que no tiene vida propia y está entregada a una vida extraña, para una vida completamente nueva que o bien siga siendo exclusiva propiedad o, caso de que pasase a otros, siga siendo completa e irreductible a infinitas divisiones; en una palabra, lo que estoy proponiendo para lograr la continuación de la existencia de la nación alemana es un cambio radical de la esencia de la educación que ha venido practicándose hasta ahora”¹⁵¹.

La educación tradicional, afirma Fichte, ha fracasado, ésta trataba de transmitir una serie de valores morales y un cierto orden vital, pero ya no funciona. Debe ser sustituida por una nueva educación que presente normas objetivas de conducta y lleve a una determinación de los impulsos vitales del sujeto. Propone que la voluntad de cada ciudadano debe aspirar a coincidir con la voluntad de la nación, lo cual hace que la libertad individual quede aniquilada en favor de una supuesta voluntad nacional segura y firme.

Esta educación tiene dos focos de actuación: la educación ética y la educación religiosa, ambas son los pilares de su proyecto. Esta nueva educación estimula a aprender a través del propio uso de la capacidad intelectual, el sujeto debe extraer sus

¹⁴⁹ Op. cit., p. 110

¹⁵⁰ La idea de unir una cultura a cada nación es fundamental para comprender los nacionalismos al estilo del siglo XIX. El autor que formula esto con mayor claridad es GELLNER, E. en *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Madrid, 1988.

¹⁵¹ FICHTE, J. G., *Discursos a la nación alemana*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 23

conocimientos de su propia experiencia. La educación anterior proponía un aprendizaje memorístico que, dada su desconexión con las vivencias del alumno, necesitaba de estímulos externos para llegar al éxito. El resultado de ello era avivar en los aprendices un egoísmo que marcaba toda su formación como persona fruto de una cierta obsesión por conseguir los objetivos propuestos. Este filósofo piensa que nunca debe educarse por un motivo egoísta como la conservación y bienestar de la persona, más bien, se debe formar en el educando un verdadero orden moral de la vida. La finalidad de la educación no podrá ser meramente técnica sino principalmente ética.

El fin de la educación es formar al educando en pura ética, no viciada por finalidades egoístas ni provechos personales, sin embargo eso no significa que no tenga método ni normas concretas y que sea un mero producto del azar, pues también debe también recibir una educación religiosa que ofrezca una base inamovible a la construcción educativa. Fichte critica la religión tradicional por fomentar un egoísmo radical al motivar la actuación de los ciudadanos a través de paraísos futuros y no presentes. La nueva espiritualidad tiene como objetivo la contemplación de la emanación del pensamiento divino que es el propio hombre. El sujeto no forma sólo parte de una comunidad determinada, sino que es un eslabón de una cadena eterna de la vida espiritual dentro de un orden social superior, el educando asumirá así que el mundo que le parece real es una apariencia y que sólo existe la realidad pensada, el pensamiento eterno que se desarrolla en la historia a partir de unas leyes necesarias fundamentadas en la propia divinidad concebida como pensamiento eterno subsistente. Los educandos se verán entonces como emanaciones necesarias de esa divinidad con la cual entrará, de esta forma, en contacto.

La educación se convierte en instrumento fundamental de la cultura nación en cuanto que ésta busca fortalecerse y perpetuarse, el pueblo alemán deberá reconfigurar su modelo educativo si desea continuar existiendo y en ese trabajo la educación en todo aquello que es genuinamente alemán es fundamental.

b. La lengua como el elemento más definitorio de una cultura

El cuarto discurso trata de las diferencias entre el pueblo alemán y el resto, las cuales se concentran en dos: la permanencia en un territorio y la utilización de la misma lengua. Son estas características las que marcan el carácter nacional alemán, su territorio, pero muy especialmente la lengua. Esta se ha mantenido pese a invasiones y

agresiones extranjeras, ha resistido la invasión francesa y debe seguir haciéndolo, pues si se pierde la lengua, con ella desaparece la cultura nacional.

Entre las lenguas se pueden distinguir entre vivas y muertas, la alemana es una lengua viva, en cambio las lenguas que provienen del latín son lenguas muertas, porque la cultura primitiva que fue la cuna de todas ellas ha desaparecido. En el alemán cualquier vocablo suprasensible manifiesta la propia historia de la nación ya que ha nacido de forma necesaria en la evolución lingüística de la propia nación. Contrariamente, en una lengua muerta no es posible encontrar el origen histórico de esas palabras y así estos vocablos suprasensibles no son más que símbolos ininteligibles, inconexos y arbitrarios que sólo invitan a la memorización sin sentido.

Siguiendo el comentario de Medina Cepero¹⁵², en este cuarto discurso, las diferencias fundamentales del pueblo alemán se pueden sintetizar de la siguiente manera:

Primero, en el pueblo alemán que tiene una lengua viva la formación espiritual penetra en la propia vida, pero si la lengua está muerta, vida y espíritu siguen caminos distintos.

Segundo, el pueblo con una lengua viva concede importancia al espíritu y enraíza su dimensión espiritual en la propia vida, si fuera una lengua muerta lo espiritual no sería más que un simple juego intelectual. Ambos tendrían espíritu, pero el primero tendría espíritu y ánimo.

Tercero, el pueblo alemán, por tener una lengua viva, es serio, esforzado, diligente, los otros se abandonan en manos de una naturaleza material.

Por último y en conclusión, la educación verdadera sólo es posible en el primer pueblo, pues los educadores se esforzarán en influir en unos educandos que son educables. En un pueblo de lengua muerta, los cultos sólo desean servirse de la educación para acrecentar egoístamente su propio poder e influencia.

c. La cultura nacional como identidad de un pueblo y como merecedora del amor de sus individuos

Uno de los rasgos fundamentales del trabajo de Fichte es la propuesta de una concepción de la cultura en cuanto espíritu de una nación. Es algo muy recurrente a través de su obra, pero si hay que destacar algo, son las consecuencias de esta idea. La

¹⁵² MEDINA CEPERO, J. R., *Fichte a través de los Discursos de la nación alemana*, Ed. Apóstrofe, Barcelona, 2001, pp. 93-94.

cultura se convierte en aquello máspreciado de una nación, pues sin ella no es nada. La educación se convierte en sierva de esta cultura que inunda todo lo personal y que pretende nivelar a todos los ciudadanos. La libertad personal queda también al servicio de la cultura, ya que no caben voces disidentes, debe haber un esfuerzo por que existan una generaciones bien formadas en este yo nacional que después reorienten a toda la nación. Si esto se da, quedará fortalecida la identidad de ese pueblo, pero la personalidad de sus elementos se deteriorará en función del refuerzo de la primera.

Las costumbres, las tradiciones, pero especialmente la lengua forman la cultura de una nación y no es la nación la que se ha formado a partir de las personas, sino las personas las que son conformadas por la nación. La lengua, la cultura se convierten en entidades suprahistóricas y supramundanas, son anteriores a las personas y de ahí su excelso valor. Las consecuencias de comprender que una cultura es más digna que las personas puede tener unas consecuencias desastrosas para la convivencia mundial, pero si Fichte quiere ser consecuente con su exposición debe defender esta postura con contundencia.

Si el papel de la cultura tiene semejante fuerza en la vida humana ¿cuál es la obligación de los individuos respecto de ella? Dedicarle todo su amor y respeto, pues es a ella a quien deben su vida. Afirmará Fichte:

“El amor a la patria tiene que ser quien gobierne al Estado en el sentido de proponerle incluso una meta superior a la común del mantenimiento de la paz interna, de la prosperidad, de la libertad personal, de la vida y del bienestar de todos. Solamente para ese objetivo superior, y no con ninguna otra intención, el Estado reúne a la fuerza armada”¹⁵³.

Este amor a la patria y a la cultura alemana se convertirá en la última razón para la acción del pueblo alemán en todos los niveles de la vida. Así concluye el discurso octavo hablando de los discursos en general:

“Vienen a proponerles fundamentar profunda e indesmoronablemente en todos los ánimos por medio de la educación, el amor auténtico y todopoderoso a la patria, entendiendo a nuestro pueblo como pueblo eterno, como ciudadanos de nuestra propia eternidad”¹⁵⁴.

d. La cultura nacional alemana como pueblo elegido en la reconstrucción de Europa

La última idea que conviene destacar de la concepción fichteana de la cultura es la primacía que le otorga a la cultura alemana sobre el resto de naciones. Ante la

¹⁵³ FICHTE, J. G., *Discursos a la nación alemana*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 144.

¹⁵⁴ Op. cit., p. 154.

invasión francesa y la necesidad de recuperar el equilibrio en Europa proclama este autor:

“La decisión, tras los intentos frustrados de otros, ha recaído finalmente en aquel estado de Europa dueño de todos los bienes de la humanidad que están en juego y al que, consiguientemente, le corresponden en mayor parte la tarea de conservación de los mismos; es decir, es como si ese Estado se hubiese desarrollado en la edad moderna de la forma más conveniente para esta finalidad y hubiese mantenido su importancia”¹⁵⁵.

Subyace en este pasaje la consideración de Alemania como nación salvadora, elegida por la historia para ser la abanderada del viejo continente.

Como bien expone en el discurso conclusivo, todas las personas sabias elevan hacia la nación alemana sus manos suplicantes pidiendo ayuda, incluso la misma Providencia y el plan divino claman a los germanos que salven su honor. En ellos recae la responsabilidad de mostrar si aquellos que pensaban que la humanidad siempre tiene que ir a mejor y que existen unas ideas de orden y dignidad tenían o no razón.

Esta lectura política del tema de la cultura que realiza Fichte, es de gran importancia para el siglo XIX y XX. El giro que propina el prusiano a este concepto conlleva implicaciones que hoy todavía están de moda en muchos lugares del mundo, son los inicios de la concepción de la cultura como mito que tanto critica Gustavo Bueno en España o también Ernst Gellner desde una visión más comprensiva. Desde esta perspectiva, la verdadera finalidad del existir humano no es el ser racional sino llegar a ser racional a través de una libertad encauzada por la cultura. Una cultura en función de la cual se define al hombre, una cultura que es el todo, el «yo» (en sentido fichteano). Ésta es subjetiva en cuanto que hace del hombre un ser distinto del salvaje, pero esta subjetividad aparece inserta a su vez en un envolvente objetivo (la cultura como un material que debe asimilarse). Esa cultura era para Fichte la cultura europea y más concretamente la alemana, sólo ella constituye la finalidad de cualquier estado.

2.4. Georg Simmel

La idea de cultura es sin lugar a dudas la columna vertebral de la obra simmeliana, puede considerarse el fundamento de sus ideas respecto a la sociedad. Este sociólogo más que filósofo y ensayista más que creador de grandes tratados, ofrece un

¹⁵⁵ FICHTE, J. G., “Apéndice a los discursos a la nación alemana” en *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 53.

buen número de trabajos en los que se analiza este concepto, ofreciéndonos una visión original muy influyente en su época.

Los ensayos más relevantes en torno a la cultura que se pueden leer en español son: “Las grandes ciudades y la vida del espíritu” (1903), “De la esencia de la cultura” (1908), “El futuro de nuestra cultura” (1909), “El concepto y la tragedia de la cultura” (1911), “Transformaciones de las formas culturales” (1916), “El conflicto de la cultura moderna” (1918). De entre todos ellos destacará especialmente el escrito en 1911 por abordar el problema de una forma más completa¹⁵⁶, pero no cabe olvidar que ya en *Filosofía del dinero*, este tema es central.

La época de Simmel es un momento de grandes posibilidades, pero podía vivirse espiritualmente de una forma muy pobre. La técnica comienza un desarrollo prodigioso hacia la constitución de grandes universos futuros y a la vez el dinero se ha convertido en el principal de los valores. Las cualidades de las cosas ya no son lo importante, antes bien es la cantidad la que alcanza la primacía. Las creaciones del ser humano adquieren una autonomía y a la vez muestran una indiferencia respecto a los hombres creadores, lo que lleva al individuo a un estado de soledad que Daniel Mundo describirá muy bien introduciendo el contexto vital de Simmel:

“En esa soledad radical en la que los hombres nos fuimos colocando –de tanto en tanto interrumpida, por supuesto, por chispazos de pasión, amor y entrega– fue la compra, la acumulación y el consumo de objetos lo que agotó el sentido de la felicidad. La felicidad cambiaba su signo, de estar orientada a los otros, de ser un bien-en-común, paso a refugiarse en el espacio privado del hogar, donde el principio de obediencia vale por sobre el de libertad, donde el *pater familia* ahoga la deliberación, donde lo común y lo com-partido es obligatorio y no electivo”¹⁵⁷.

El hombre se siente cada vez más señor de la tierra, pero a la vez se muestra más impotente ante los productos que inventa. El hombre moderno se encuentra cercado por una infinidad de objetos culturales que parecen tener para él algún sentido, pero a la vez, en el fondo, carecen de él. En este contexto desarrolla sus trabajos Simmel.

¹⁵⁶ No hay duda de que la mejor recopilación de trabajos de G. Simmel sobre el tema de la cultura es el libro de FRISBY, D., y FEATHERSTONE, M., (Eds.), *Simmel on culture. Selected writings*, London, SAGE, 2003, no traducido al castellano.

¹⁵⁷ SIMMEL, G., De la esencia de la cultura, Prometeo libros, Buenos Aires, 2008. Ver la introducción de Daniel MUNDO, pp. 9-13.

2.4.1. Unas notas antropológicas como base de la cultura

Parte Simmel de la diferencia que existe entre el hombre y el animal en cuanto a su forma de enfrentarse al mundo. El hombre no se planta ingenuamente en el mundo como el animal, sino que se destaca enfrentándose a él, provocándolo, vencándolo o siendo vencido por él.

“Al animal le falta el sentido de la vida, la propia intención ideal que pudiera incluirse determinado un acontecimiento extremo, puramente causal y, sin embargo, determinada de nuevo por aquella vida propia. En el animal se trata sólo de la vida en general, que ciertamente puede ser favorecida o refrenada en su tener-lugar natural, pero que no es acompañada, como es el caso en mayor o menor grado en cualquier vida humana, por la idea de un transcurso específico realizado u obstaculizado por la realidad”¹⁵⁸.

La vida humana aparece bajo un doble aspecto: la naturalidad de su acaecer y la significación. Por un lado estamos sometidos a la movilidad cósmica, por otra conducimos nuestra existencia individual a partir de un centro propio y como forma de alguna manera cerrada en sí.

Uno de los artículos más notables de Simmel, “Puente y puerta” (1909), presenta en muy pocas páginas aquello que en el ser humano resulta fundamental, su capacidad de relacionar. Afirma: “sólo al hombre le es dado, frente a la naturaleza, el ligar y el desatar, y ciertamente en la sorprendente forma de que lo uno es siempre la presunción de lo otro”¹⁵⁹. Esta ligazón la presenta Simmel a través de dos figuras, el puente y la puerta.

Para nosotros las orillas de un río están «separadas» cuando nuestra idea es trazar un camino, no están simplemente una frente a otra, nuestro espíritu actúa sobre estos elementos separados, utilizando expresiones simmelianas, reconciliando y unificando. La realidad nunca muestra esta cara, sólo la visión del espíritu la pone en relieve. “El puente otorga un último y elevado sentido por encima de toda sensorialidad, un sentido no mediado por ninguna reflexión abstracta, a un fenómeno particular que recoge en sí de este modo la significación intencional práctica del puente y la lleva a una forma visible, al igual que hace la obra de arte con su objeto”¹⁶⁰.

Mientras que en la correlación unificación-separación, el puente hace hincapié en la primera, la puerta pone su acento en la última. Al igual que la primera persona que hizo un camino, el que hizo una choza, mostró el poder específicamente humano frente

¹⁵⁸ SIMMEL, G., “El problema del destino”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Península, Barcelona, 1986, pp. 37-38.

¹⁵⁹ SIMMEL, G., “Puente y puerta”, en Op. cit., p. 29

¹⁶⁰ Op. cit., p. 30.

a la naturaleza de recortar una parcela de la continuidad que representa el medio natural y le otorgó un sentido. Ese espacio recortado fue unido en sí y separado del resto, la puerta separa el espacio humano del espacio natural, pero al poderse abrir y cerrar con libertad, el hombre crea una frontera que le protege y a la vez le comunica con el resto de vida. Dice Simmel:

“La puerta une de nuevo la unidad finita a la que hemos ligado un trozo diseñado para nosotros del espacio infinito con este último; con la puerta hacen frontera entre sí lo limitado y lo ilimitado, pero no en la muerta forma geométrica de un mero muro divisorio, sino con la posibilidad de constante relación e intercambio”¹⁶¹.

Parece inevitable recordar las palabras conclusivas de este ensayo que buscan destacar esta capacidad humana por excelencia y que permiten descubrir el fundamento de la actividad cultural:

“Porque el hombre es el ser que liga, que siempre debe separar y que sin separar no puede ligar, por esto, debemos concebir la existencia meramente indiferente de ambas orillas, ante todo espiritualmente, como una separación, para ligarlas por medio de un puente. Y del mismo modo el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera. El cierre de su ser-en-casa por medio de la puerta significa ciertamente que separa una parcela de la unidad ininterrumpida del ser natural. Pero así como la delimitación informe se torna en una configuración, así también su delimitabilidad encuentra su sentido y su dignidad por vez primera en aquello que la movilidad de la puerta hace perceptible: en la posibilidad de salirse a cada instante de esta delimitación hacia la libertad”¹⁶².

Las dos grandes características del ser humano que se desprenden de aquí: por un lado ser seres que ligan y separan y, por otro, ser seres fronterizos que a su vez no tienen ninguna frontera, son dos presupuestos que no se pueden obviar en el estudio de su concepto de cultura.

El espíritu proporciona al hombre un segundo mundo de formas que tienen cierta autonomía respecto del alma que las crea: el arte, la religión, la ciencia, la moral, son formas cuajadas del espíritu que se han convertido en objeto que se contraponen a la corriente vital del alma subjetiva en que tienen origen. El sujeto, como espíritu, entra en contacto con el espíritu en cuanto formas objetivas, relación de carácter trágico pues se da una cierta tensión contradictoria entre la vida subjetiva sin pausa, limitada en el tiempo, y sus contenidos creados que prevalecen y valen para todos los tiempos. En esta tensión trágica tiene su lugar la idea de cultura.

¹⁶¹ Op. cit., p. 32.

¹⁶² Op. cit., p. 34.

La base de la cultura es un hecho interior que consiste en el camino del alma hacia sí misma, en el recorrido que hace que el ser humano sea lo que debe ser (lo que recuerda el ideal pindárico). Toda alma es más de aquello que momentáneamente es, es superación y perfección, y aunque Simmel no alude a ideales fijados en un lugar, comprende que en el alma se da una liberación de una fuerza de tensión encerrada en sí misma, un desarrollo de su germen más auténtico. Dice Simmel:

“Todos los movimientos del alma del tipo de la voluntad, del deber, de la vocación, de la esperanza, no son sino prolongación espiritual del destino fundamental de la vida: en el presente comprender el futuro y ello en una forma peculiarísima que constituye el proceso vital. Esto no reza sólo para desarrollos y perfeccionamientos aislados, sino para la persona toda, que lleva prefigurada en líneas invisibles una imagen cuya verificación hará de ella, de su posibilidad, que es ella, su realidad plena”¹⁶³.

El fin del alma es su desenvolvimiento. El ser humano es un ente abierto, dualista, desgarrado, escindido. El perfeccionamiento que alcanza con la cultura no consiste en colmar esa apertura originaria que fundamenta al hombre con conocimientos científicamente precisos, al especialista o los eruditos (estos personajes abundan en el mundo moderno y no significa que sean cultos en sentido profundo). El ser humano dispone de un núcleo interior, de un centro anímico cuyo perfeccionamiento es el objetivo de la cultura, lo que implica una cierta capacidad de atravesar las formas objetivas creadas para alcanzar el sentido que en ellas reside sedimentado. De alguna forma el proceso de culturización no puede nunca acabar con el objeto creado sino que va más allá, provocando en las formas culturales una evolución que otros recibirán en el futuro.

En este contexto se perfila el concepto de cultura:

“No somos cultos por el mero hecho de haber cultivado en nosotros este saber o aquella capacidad particular; sino cuando todos estos logros particulares sirven para el desenvolvimiento del alma misma, del centro, desenvolvimiento que va comprometido en esos logros, pero que no se identifica con ellos [...] la cultura es el camino que recorre la cerrada unidad de la persona, a través de una desplegada diversidad, para llegar a una desenvuelta unidad”¹⁶⁴.

2.4.2. El concepto de cultura

La idea de cultura es un tema muy recurrente en toda la obra de Simmel. Además de aparecer en multitud de ocasiones, también es muy repetitivo en términos generales. Entre 1900 y 1918, Simmel no realiza grandes variaciones en cuanto al

¹⁶³ SIMMEL, G., “El concepto y la tragedia de la cultura”, en *Revista de Occidente*, vol. XLII, núm. 124, Madrid, 1933, p. 38.

¹⁶⁴ Op. cit., p. 39

concepto que maneja, antes bien tiende a apuntar, en los diferentes escritos, exposiciones relativamente parecidas. Puede ser muy iluminador ofrecer las aportaciones sobre el concepto de cultura que en cada texto relevante fue presentando, de esta forma veremos tanto la progresión, como el hincapié que hace en algunos puntos que aparecen constantemente. Antes bien, para saber de qué se está hablando puede ser de utilidad traer a colación cómo algún crítico define qué es la cultura para Simmel. Habermas puede ser un buen ejemplo.

Este filósofo alemán, muy acertadamente, presenta el concepto simmeliano de cultura como algo dinámico:

“Entiende por ésta el proceso pendiente entre el alma y sus formas. La cultura es las dos cosas: tanto las objetivaciones en las que se plasma una vida que deriva de la subjetividad, esto es, el espíritu objetivo, como también, a la inversa, la formación de un alma que asciende de la naturaleza a la cultura, es decir, la configuración del espíritu subjetivo [...] El *telos* de este proceso de formación es la elevación de la vida individual. En la versión simmeliana el espíritu conserva decididamente la primacía sobre el objetivo; el cultivo del sujeto es prioritario con respecto a la cultura objetiva”¹⁶⁵.

Cuando en 1900 escribió la *Filosofía del dinero*, la idea de la cultura apareció muy desarrollada en el capítulo sexto titulado “El estilo de vida”, el cual es un texto muy interesante en cuanto a aportaciones sobre este asunto. En realidad la cultura y su dinámica es el tema de fondo de toda la obra, pero son de especial relevancia las reflexiones finales.

“Al llamar cultura a los refinamientos, las formas espiritualizadas de la vida y los resultados de los trabajos internos y externos a ella, estamos ordenando estos valores en una dirección en la que ellos no se encuentran sin más, por razón de su significación propia y objetiva. Para nosotros son contenidos de la cultura en la medida que los consideramos como expansiones elevadas de simientes y tendencias naturales, elevadas por encima de la medida de desarrollo, realización y diferenciación que serían accesibles a su mera naturaleza. El presupuesto del concepto de cultura es una energía u orientación naturales cuya mera existencia real basta para garantizar que se hallará detrás de toda evolución posterior”¹⁶⁶.

Esta sería en principio una primera definición de cultura, que aunque amplia, contiene el elemento fundamental: la progresión de de un elemento hacia su desarrollo pleno.

Pero sólo de modo metafórico se designan como cultivadas a las cosas impersonales, pues acotando un poco la definición, la cultura propiamente dicha es sólo cosa de personas y no de objetos. Por eso dice Simmel:

¹⁶⁵ SIMMEL, G., *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Península, Barcelona, 1988. Epílogo de J. Habermas, pp. 273-285

¹⁶⁶ SIMMEL, G., *Filosofía del dinero*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1976, p. 560.

“Los bienes materiales culturales, como muebles y plantas cultivadas, obras de arte y máquinas, aparatos y libros, en las cuales ciertas materias naturales se desarrollan hasta adquirir formas que son potenciales en ellos pero que jamás alcanzarían a través de sus propias fuerzas, son nuestra propia volición y sentimientos desarrollados por medio de ideas que incorporan en sí mismas las posibilidades de desarrollo de las cosas, en la medida en que se encuentran en su camino; y esto es lo mismo que sucede con la cultura, que configura la relación del ser humano consigo mismo y con los otros: lenguaje, moral, religión, derecho. En la medida en que estos valores se pueden considerar como culturales, los distinguimos de los distintos escalones de las energías, que en ellos habitan que, por así decirlo, pueden alcanzarlos por sí mismas y que, para el proceso cultural, son tan materiales como la madera, el metal, las plantas y la electricidad. Al cultivar las cosas, es decir, al aumentar su valor por encima del que conseguimos a través de su mecanismo natural, nos cultivamos a nosotros mismos: es el mismo proceso de elevación del valor que parte de nosotros o a nosotros regresa y que la naturaleza organiza fuera de nosotros o en nosotros mismos”¹⁶⁷.

Tras la exposición de la idea de cultura, Simmel realiza unas reflexiones sobre la actualidad. Para este autor la época actual está atravesando un momento muy especial en el que parece que la verdadera cultura, la de los individuos, está retrocediendo. En cambio cada vez tenemos unos objetos más refinados y cultivados. “Las cosas que llenan y rodean objetivamente nuestra vida: aparatos, medios de circulación, productos de la ciencia, de la técnica y del arte, están increíblemente cultivados, pero la cultura de los individuos, al menos en las clases superiores, no está igualmente avanzada e, incluso en muchos casos, hasta se encuentra en retroceso”¹⁶⁸. Unas líneas después añade: “el tesoro de la cultura objetiva aumenta progresivamente en todas sus partes, mientras que el espíritu individual únicamente puede ampliar las formas y contenidos de su formación de modo mucho más lento y como con cierto retraso respecto a aquel tesoro”¹⁶⁹.

¿Cómo se explica este fenómeno que sacude a la modernidad?

Para explicar este hecho primero recurre a poner de relieve una característica notable que poseen los objetos culturales. Según Simmel en ellos el espíritu habita de forma potencial y es la conciencia individual quien puede hacerla cristalizar. Ese proceso de cristalización representa la condensación –completa o incompleta- de aquella verdad objetivamente válida de la que nuestro conocimiento constituye una copia. Esta cualidad de las cosas parece clave para comprender por qué en la actualidad una cultura crece y la otra no, así lo explica el autor:

¹⁶⁷ Op. cit., p. 561.

¹⁶⁸ Op. cit., p. 563.

¹⁶⁹ Op. cit., p. 564.

“Al reconocer esta categoría del espíritu objetivo como la representación histórica del contenido espiritual válido de las cosas en sí, podemos comprender cómo es posible que el proceso cultural, al que interpretábamos como una evolución subjetiva –la cultura de las cosas como cultura de los seres humanos- se puede separar de su contenido; entrando en aquella categoría este contenido alcanza otra situación similar, con lo que aparece la base fundamental para la manifestación que se nos aparecía como el desarrollo separado de la cultura objetiva y de la personal. Con la objetivación del espíritu aparece la forma que permite una conservación y una acumulación del trabajo de la conciencia; esta objetivación es la más importante y la más rica en consecuencias de todas las categorías históricas de la humanidad, puesto que convierte en hecho histórico lo que biológicamente resulta tan dudoso: la heredabilidad de los caracteres adquiridos”¹⁷⁰.

Pero ¿cuáles han sido las causas concretas de esa situación de la cultura? Apunta Simmel en *Filosofía del dinero* a la división del trabajo y al papel del dinero como grandes responsables, aunque en estos factores se profundizará más adelante.

Estas son a grandes rasgos las líneas directrices de la presentación de Simmel en su *Filosofía del dinero*. Veremos a continuación como en otras obras posteriores mantiene los mismos principios, de forma que en su teoría de la cultura existe una patente continuidad.

“De la esencia de la cultura” es un ensayo de 1908 en el que Simmel pone todo su empeño en desmenuzar el concepto procediendo de una comprensión general de la cultura a un concepto de cultura vinculado a la persona. Pero no termina ahí su examen, pues también trata de mostrar que no todas las acciones humanas que en principio podrían ser calificadas de cultura, realmente lo son.

Todas las actividades del ser humano podrían ser calificadas de naturales, pero en cuanto se habla de cultura, cabe utilizar un concepto de naturaleza más restringido para que tengan cabida las actividades culturales frente a las naturales, pero ¿dónde está la diferencia?

En ocasiones puede parecer que el concepto de cultura coincide con la actividad teleológica humana en general, pero no es así exactamente, pues poner la zancadilla a un compañero para que caiga nadie diría que es un acto cultural. El cultivar, dice Simmel,

“presupone que haya ahí algo que antes de su verificación se encuentre en un estado no cultivado, precisamente el «natural»; y presupone, en efecto, además, que la modificación que entonces se realiza de este sujeto esté latente de algún modo en sus relaciones estructurales y fuerzas motrices, aun cuando no realizable por estas mismas, sino precisamente sólo por la cultura; presupone que el

¹⁷⁰ Op. cit., p. 569.

cultivar conduzca a su objeto a la perfección determinada para él, perfección situada en la auténtica y enraizada tendencia de su ser”¹⁷¹.

Cultivar no es sólo llevar un ser a un estado de desarrollo superior al alcanzable por su naturaleza, sino “desarrollo en la dirección de un núcleo interno originario, consumación de este ser, por así decirlo, según la norma de su propio sentido, de sus más profundos impulsos; pero esta consumación no es alcanzable en el estadio que llamamos natural”¹⁷². De esto se extrae que sólo el hombre es verdadero objeto de cultura (si usamos este concepto con otros elementos es de forma análoga), es decir de cultivarse, pues sólo en él encontramos una exigencia de perfección. Aquello hacia dónde el alma debe desarrollarse está dibujado en ella misma con líneas invisibles.

Pero si la cultura es una consumación del hombre, no toda consumación humana es cultura, pues hay desarrollos que el alma efectúa que no son cultura. Para que se dé una auténtica cultura humana, el desarrollo debe incluir algo que le es externo. “El carácter cultivado es un estado del alma, pero un estado tal que se alcanza por el camino de la utilización de objetos conformados convenientemente”¹⁷³. Esto lleva a Simmel a plantear dos significaciones de su concepto: en tanto que cultura objetiva, tendríamos las cosas en aquella elaboración o crecimiento con el que conducen al alma a su consumación más propia; en tanto que cultura subjetiva, entiende la medida de desarrollo de las personas alcanzada de este modo.

Entre ambas existe una diferencia fundamental:

“La cultura subjetiva es la meta final dominante, y su medida es la medida del tener parte del proceso vital anímico en aquellas perfecciones o bienes objetivos. Evidentemente, no puede haber cultura subjetiva sin cultura objetiva, porque un desarrollo o un estado del sujeto es cultura sólo por el hecho de que engloba en su camino objetos transformados de este modo. La cultura objetiva, por el contrario, puede alcanzar una autonomía, ciertamente no completa, pero sí relativamente considerable, frente a la subjetiva, en tanto que se crean objetos «cultivados», esto es, según su sentido, objetos que cultivan, cuya significación en esta dirección es aprovechada sólo incompletamente por los sujetos”¹⁷⁴.

En 1909 se presenta el ensayo “El futuro de nuestra cultura”, un breve escrito, pero muy interesante, pues en él los conceptos de cultura y tragedia comienzan a vincularse, convirtiéndose el trabajo en precursor del que aparecerá en 1911. Si bien desde la *Filosofía del dinero* Simmel tiene conciencia de una problemática interna en

¹⁷¹ SIMMEL, G., “De la esencia de la cultura”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Península, Barcelona, 1986, p. 120.

¹⁷² Op. cit., p. 121.

¹⁷³ Op. cit., p. 122.

¹⁷⁴ Op. cit., p. 126.

la idea de cultura, ésta no había aparecido aún tan claramente ligada al tema de la tragedia.

Cabe destacar cómo Simmel se muestra muy interesado en remarcar la necesidad de los elementos externos para que exista una cultura personal. El ensayo anterior sobre la esencia, se quedaba exactamente en este punto, el cual se convierte en la nota definatoria de la cultura subjetiva. Afirma este pensador:

“La cultura, más bien, me parece ser como la relación de las energías anímicas, subjetivas, reunidas en el punto unitario del Yo, con el reino de los valores objetivos, históricos o ideales. El hombre está cultivado cuando estos bienes objetivos de tipo espiritual, o también externo, pasan a formar parte de su personalidad, de tal modo que le permiten progresar por encima, por así decirlo, de la medida natural alcanzable puramente por sí mismo. Ni lo que somos totalmente a partir de nosotros, y ya lo sea por medio de la más grande predisposición ética, intelectual, religiosa u otra, ni lo que nos rodea en lo que se refiere a productos del trabajo de la humanidad, significa la altura de la cultura, sino la consumación armónica de lo primero por medio de la asimilación interna y fructífera de lo otro”¹⁷⁵.

Las distintas épocas han puesto el acento en hacer crecer los objetos culturales o en hacer crecer a los individuos, unas apuestan por acrecentar la cultura subjetiva y otras la objetiva. Cuando se busca hacer crecer la cara objetiva es fruto de intereses particulares, cuando se impulsa la subjetiva es a través de políticas educativas de carácter general, pero mientras la objetiva aumenta rápida e ilimitadamente, la subjetiva se acrecienta sólo muy lentamente, lo cual es una trágica discrepancia.

1911 está marcado por la llegada de “El concepto y la tragedia de la cultura”¹⁷⁶, posiblemente el ensayo de Simmel que ha dejado más huella en la historia de la filosofía de la cultura y del que a continuación se exponen las ideas más notables.

El hombre puede poseer cultivos, culturas y a la vez no ser un hombre realmente culto, cultivado, si su núcleo más profundo no se desenvuelve. Cuando Simmel se pregunta por el motivo de ese desarrollo la respuesta que ofrece no va más allá de proponer una cierta armonía preestablecida. El texto en que introduce esta idea llega a propósito de afirmar que un hombre puede tener muchos conocimientos y a la vez no ser culto, pues esto sólo se produce si “los contenidos suprapersonales acogidos

¹⁷⁵ SIMMEL, G., “El futuro de nuestra cultura”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Península, Barcelona, 1986, p. 130.

¹⁷⁶ SIMMEL, G., “El concepto y la tragedia de la cultura”, en *Revista de Occidente*, vol. XLII, núm. 124, Madrid, 1933, pp. 36-77. Este trabajo fundamental originalmente se publicó en 1911 en la revista *Logos*, para luego traducirse al castellano en *Revista de Occidente*, este artículo puede consultarse también en otras publicaciones más actuales como: SIMMEL, G., *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Península, Barcelona, 1988; SIMMEL, G., *Cultura femenina y otros ensayos*, Alba editorial, Barcelona, 1999; SIMMEL, G., *De la esencia de la cultura*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2007.

desarrollan en su alma, por una especie de armonía preestablecida, aquello que es su impulso más auténtico y que esboza en él, anticipadamente, su completo acabado”¹⁷⁷. Este hombre culto tiene un modo de ser que consiste en, utilizando las expresiones de D. Mundo¹⁷⁸, estar-permanentemente-estimulado, o lo que es lo mismo, la clave de la cultura es que el sujeto sea un ser-entre-tenido, cuando su espíritu se estanca queda alienado y precisamente esa es la clave de la cultura moderna, una cultura que ahoga y no permite que el hombre vaya más allá de lo que ésta le ofrece. Frente a ello Simmel aboga por una actitud activa, lúdica, aventurera ante el mundo. La aventura nos hace prestar más atención a lo interior que a lo exterior, hace que nos conduzcamos en el mundo sin ataduras ni seguridades (lo cual es el fruto precisamente de la cultura objetiva), antes bien lo fiamos todo a la incertidumbre.

“En contraste con el encadenamiento de los círculos de vida, con la certeza de que en definitiva todos esos sentidos de marcha opuestos, esas revueltas, esos entrelazamientos trenzan un hilo continuo, se encuentra lo que llamamos aventura: una parte de nuestra existencia, sin duda, que se vincula directamente hacia delante y a hacia atrás a otras, y que al mismo tiempo, en su sentido más profundo, discurre al margen de la continuidad que es, por lo demás, propia de esta vida”¹⁷⁹.

No hay cultura si el alma recorre el camino hacia sí misma, desde la posibilidad de nuestro verdadero yo a su verificación, con sólo sus fuerzas personales subjetivas. La cultura verdadera necesita un elemento exterior al hombre, sólo cuando en el desarrollo del alma se incorpora un elemento extrínseco a la misma, se alcanza la cultura. Esos elementos son las formas culturales clásicas, especialmente la ciencia, la moral y el arte. La persona para ser culta debe incorporar estas formas. Como afirma este autor,

“constituye la gran paradoja de la cultura que la vida subjetiva, sentida por nosotros en su corriente continua, y que tiende por sí misma a su acabado interior, no puede lograrlo por sí sola, sino valiéndose de esas formaciones que se le presentan con un aspecto completamente extraño, herméticamente cristalizadas. La cultura nace –y esto es lo esencial para su comprensión– en la concurrencia de dos elementos que, aisladamente, no la contienen: el alma subjetiva y el producto espiritual objetivo”¹⁸⁰.

¹⁷⁷ SIMMEL, G., “El concepto y la tragedia de la cultura”, en *Revista de Occidente*, vol. XLII, núm. 124, Madrid, 1933, p. 40.

¹⁷⁸ SIMMEL, G., *De la esencia de la cultura*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2008. Ver la introducción de Daniel MUNDO, pp. 9-13.

¹⁷⁹ SIMMEL, G., “La aventura” en *Sobre la aventura, Ensayos filosóficos*, Ed. Península, Barcelona, 1988, p. 11.

¹⁸⁰ SIMMEL, G., “El concepto y la tragedia de la cultura”, en *Revista de Occidente*, vol. XLII, núm. 124, Madrid, 1933, pp. 41-42.

Estas dos dimensiones, la subjetiva y la objetiva, dan lugar a la verdadera cultura. Por un lado tenemos la vida subjetiva que crea todo sentido, valor, significación, que alberga todo ello con exclusividad, por otro tenemos el valor que ha cuajado en los objetos y que ya no necesita de ningún sujeto, lo que explicará con el ejemplo de la salida del sol y el cuadro que representa este acontecimiento.

“Al enfrentarse estas valoraciones del espíritu subjetivo y del objetivo, la cultura pasea su unidad entre las dos, porque representa aquel tipo de plenitud individual que sólo puede llevarse acogiendo o utilizando estas formaciones de carácter sobrepersonal que, en algún sentido, se hallan fuera del sujeto. Porque éste no podrá alcanzar el valor específico que es su cultura, si no lo busca por el camino de las realidades espirituales objetivas; y éstas no pueden convertirse en valores culturales si no recogen y hacen pasar a su través el camino que conduce al alma hacia sí misma, desde su estado que podríamos llamar natural a su estado cultivado o cultural”¹⁸¹.

De esta forma, Simmel comprende la cultura como un proceso de desarrollo personal, pero en él tienen un lugar clave las formas culturales, el sujeto crece en diálogo con estas realidades y no puede hacerlo al margen de las mismas.

Existen dos excesos que cabe evitar en cuanto a la cultura, podemos encontrar hombres orientados exclusivamente hacia el sujeto, hombres que buscan sólo la salvación de su alma, la perfección interna, el poder personal. La figura representativa sería el santo estilita. Por otra parte podría darse el caso de un hombre que busca la plenitud de su obra de tal forma que no pretende nada más que su trabajo cumpla con las exigencias de su idea y nada más. La figura representativa sería el especialista.

En ambos casos nos encontramos con actitudes que se enfrentan a la realidad de la cultura, pues ésta está en la síntesis, no en el cultivo de una sola de las dimensiones. Estos dos elementos están peculiarmente intrincados, es una intrincación única “en la que el desenvolvimiento cultural del ser personal es un estado que no existe sino en el sujeto, pero un estado de tal índole que no puede ser logrado más que mediando la recepción y aprovechamiento de contenidos objetivos. De aquí que la cultura sea una tarea infinita, ya que no es posible suponer como agotada la utilización de los momentos objetivos”¹⁸².

Finalmente, poco antes de morir, Simmel nos deja “El conflicto de la cultura moderna” (1918) donde presenta la cultura en relación con la historia especialmente. Comienza, en primer lugar, recordando lo más importante, la necesidad de las formas objetivas:

¹⁸¹ Op. cit., p. 50.

¹⁸² Op. cit., p. 58.

“Podemos hablar claramente de cultura cuando el movimiento creador de la vida engendra ciertas estructuras en las que encuentran expresión, en concreto, las formas de su consumación y manifestación. Estas formas comprenden, en sí, el fluir de la vida dotándola de contenido y forma, libertad y orden: así, por ejemplo, las obras de arte, las religiones, los conocimientos científicos...”¹⁸³.

Estos productos sin embargo disponen tras su creación de una existencia y una lógica propia, una regularidad, un sentido y una fuerza de resistencia específicos, una cierta rigidez e independencia muy alejadas de la dinámica espiritual que las creo. Algo que los hace independientes. Y es en este fenómeno donde tiene su fundamento que la cultura tenga una historia. La vida es un devenir incesante y las formas que crea tienen un carácter atemporal, perdurable y estable, ambas son inseparables, cada forma cultural, una vez creada es minada por las fuerzas de la vida que provoca avances y luchas entre las formas que conforman la historia de la cultura. Este cambio permanente de las formas culturales es la constatación de la fecundidad inextinguible de la vida, pero también de la contradicción entre el flujo eterno de la vida y la autenticidad de las formas objetivas en las que vive. “Esta se mueve constantemente entre muerte y resurgimiento –entre resurgimiento y muerte”¹⁸⁴. La vida está en constante oposición con la forma, es una oposición que forma parte de una necesidad total de la cultura en que la vida, sintiendo la forma como algo que se ha visto forzada a realizar, socava no sólo a esta o a esa forma sino a la forma como tal para ponerse ella misma en su lugar para dejar correr así su propia fuerza como mana una fuente hasta que todas las formas y valores adquieran validez en cuanto manifestaciones de la vida y no tanto por ellas mismas.

Hay un conflicto básico inherente a la naturaleza de la vida cultural. Dice Simmel:

“La vida debe realizarse como forma o proceder a través de formas. Pero las formas pertenecen a un orden de ser completamente diferente. Requieren algunos contenidos que se sitúan más allá de la vida. De esta suerte, asoma la contradicción en la esencia misma de la vida, sus dinámicas oscilantes, sus destinos temporales, la diferenciación incesante de cada uno de sus momentos. La vida conlleva, en sí misma, la contradicción. Sólo puede entrar a formar parte de la realidad bajo la forma de su antítesis, esto es, sólo bajo la forma de la *forma*. Esta contradicción es más pronunciada y aparece más irreconciliable en la medida en que la vida se hace a sí misma”¹⁸⁵.

¹⁸³ SIMMEL, G., “El conflicto de la cultura moderna” en *Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 89, 2000, p. 315.

¹⁸⁴ Op. cit., p. 316.

¹⁸⁵ Op. cit., p. 329.

Con estas palabras entramos en la materia de la tercera parte de esta exposición, pues ésta está dedicada a la interpretación trágica que Simmel realiza de la cultura.

2.4.3. La tragedia de la cultura

En este concepto de cultura, las energías psíquicas subjetivas consiguen una forma objetiva independiente del proceso vital creador que le da su ser. Estas formas vuelven a embarcarse en el proceso vital subjetivo de modo que el sujeto se orienta hacia su ser central. Se conforma así una corriente que va del sujeto al sujeto pasando por el objeto. El problema llega si el objeto pierde su labor mediadora y la cadena se rompe desmontando el puente que une los dos puertos del sujeto en su viaje hacia la cultura.

Afirma Simmel:

“Desde el momento en que nuestra obra se ha destacado de nosotros, no sólo posee existencia y vida propias que se desentienden de nosotros, sino que contienen en este su auto-ser –como si dijéramos, por gracia del espíritu objetivo– fuerzas endebles, partes y relevancias que nada deben a nosotros y de los que somos, acaso, los primeros sorprendidos”¹⁸⁶.

Los objetos poseen una lógica y un valor propios y el hombre llega a convertirse en mero paciente de la fuerza y el valor de estos objetos que parece que funcionen en favor de su propio perfeccionamiento en lugar de la perfección del hombre. Esta es la clave de la tragedia de la cultura.

“Calificamos de trágica fatalidad el hecho de que las fuerzas que se encaminan a la destrucción de un ser nazcan de las capas más profundas de este mismo ser; con su aniquilamiento culmina un destino inicialmente implicado en él, destino que no es sino el desarrollo lógico de aquella estructura con la que el ser ha construido su propia positividad. El concepto común a toda cultura es que el espíritu crea algo objetivo, independiente, en cuya virtud puede tener lugar el desenvolvimiento del sujeto partiendo de sí mismo hasta llegar a sí mismo; pero ese elemento integrador, condicionador de la cultura, como es objetivo independiente, se halla predeterminado para un desarrollo autónomo, desarrollo para el que sigue utilizando constantemente las fuerzas de los sujetos, y comprometiéndolos en su propia trayectoria, sin por eso elevarlos a sus alturas personales: el desarrollo del sujeto no puede seguir la vía propia del desarrollo del objeto y si la sigue se pierde en un callejón sin salida o se vacía de su vida íntima”¹⁸⁷.

¹⁸⁶ SIMMEL, G., “El concepto y la tragedia de la cultura”, en *Revista de Occidente*, vol. XLII, núm. 124, Madrid, 1933, p. 65

¹⁸⁷ Op. cit., p. 71.

Este largo texto expresa perfectamente el significado de la tragedia de la cultura, pues la clave está en que el sujeto acaba buscando la perfección del objeto y no la suya propia y además esto es propio de la dinámica interna de la cultura, es como una contradicción interna. El objeto cultural enreda al sujeto, y lo desvía de su objetivo.

Con la modernidad, este proceso de antítesis ha llegado a su punto álgido y puede comprobarse en el día a día:

“Entre la vida que siempre sigue agitándose en oleadas, que se extiende como una energía que salta a la vista, y las formas de su exteriorización histórica que se mantienen fijas en rígida igualdad, existe inevitablemente un conflicto que llena toda la historia de la cultura, si bien, naturalmente, permanece latente en ocasiones. Pero en el presente me parece que está en marcha a propósito de un gran número de formas culturales”¹⁸⁸.

El hombre moderno, dice Simmel,

“se siente rodeado por un número infinito de elementos culturales que no dejan de tener importancia para él, y que, sin embargo, tampoco tienen una decisiva importancia; se le presentan como una masa abrumadora, ya no puede asimilarse íntimamente todos los elementos, pero tampoco puede rechazarlos sin más, pues que forman parte, potencialmente, de la esfera de su desarrollo cultural. [...] El hombre de nuestro tiempo lo tiene todo y no posee nada”¹⁸⁹.

Ramón Ramos ha analizado a fondo el concepto de tragedia en Simmel y, tras su estudio, no cabe duda de que su diagnóstico principal es que el mundo contemporáneo se precipita hacia lo trágico por causa de un antagonismo de principios irreconciliables que lleva a la irónica aniquilación del sujeto cultural por la cultura creada. Simmel suele acercarse a la realidad social a través de dualismos, y en la cultura lo encuentra entre la cultura objetiva y la subjetiva. Toda dualidad puede conformarse de tres maneras: la síntesis que armoniza lo distinto, la compartimentación que fragmenta la unidad y el antagonismo que enfrenta lo que está separado. El concepto pleno de cultura exige la síntesis, el entretejimiento del sujeto cultivado y las objetivaciones culturales, en plena inserción de éste en aquéllas y de aquéllas en éste, pero Simmel insiste en que la cultura contemporánea está derivando no a una síntesis sino a un antagonismo entre los tipos de cultura¹⁹⁰.

El recipiente objetivo donde las personas deben beber para cultivarse puede convertirse en una cárcel, de ahí que diga Simmel: “las formas que la vida se ha

¹⁸⁸ SIMMEL, G., “Transformaciones de las formas culturales”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Península, Barcelona, 1986, p. 133.

¹⁸⁹ SIMMEL, G., “El concepto y la tragedia de la cultura”, en *Revista de Occidente*, vol. XLII, núm. 124, Madrid, 1933, p. 72.

¹⁹⁰ Ver RAMOS TORRE, R., “Simmel y la tragedia de la cultura”, en *Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 89, 2000, pp. 49-50.

construido como vivienda se han vuelto una vez más cárcel para la vida”¹⁹¹. Ese mundo puede desarrollarse de tal forma que acabe siendo extraño e inasimilable a quienes deben nutrirse de él, cuando esto sucede se da la verdadera tragedia de la cultura¹⁹².

Veamos cómo Simmel se refiere explícitamente a esa tragedia de la cultura de la que se viene hablando:

“La vida creadora produce constantemente algo que no es de nuevo vida, algo en lo que de algún modo se precipita hacia la muerte, algo que le contrapone un título legal propio. La vida no se puede expresar a no ser en formas que son y significan algo por sí, independientemente de ella.

Esta contradicción es la auténtica y continua tragedia de la cultura. Lo que consiguen el genio y las épocas afortunadas es que la creación se torne, por medio de la vida que fluye desde el interior, una forma felizmente armónica, que por lo menos conserve durante un tiempo la vida en ella y no quede petrificada en ninguna autonomización, por así decirlo, enemiga de la vida”¹⁹³.

La situación actual, momento por excelencia de esta contradicción, está caracterizada de la siguiente forma:

“Al igual que las mercancías en la esfera económica, los diversos objetos culturales han derivado hacia una autonomía que los convierte en poderes extraños y, ya vacíos de real significación, han caído en una proliferación o «inmensidad» y en una fragmentación babélica con la que recubren y sobrecargan la vida. El efecto es la disociación y enfrentamiento de la cultura objetiva y su soporte subjetivo: una cultura sin rumbo y vacía choca con individuos extrañados y que tienden a refugiarse en la interioridad pura. Todo se encamina hacia esta lógica disociativo-antagónica: el conocimiento tecnocientífico; el arte en sus diversas manifestaciones; los objetos que llenan escaparates y hogares; los grandes espacios urbanos en los que se fragua la convivencia; las grandes organizaciones que pautan la vida política o económica; los mismos individuos, cada vez más diferenciados, reservados y extraños entre sí. Lo trágico encuentra así su exacto cumplimiento pero, a diferencia de aquellos casos en los que era representado en forma estética, no como un espectáculo a admirar y en el que, tras el estremecimiento, encontrar sosiego, sino como un proceso de vaciamiento de sentido y autodestrucción que amenaza la plausibilidad de la cultura. Tal es el destino de la cultura contemporánea”¹⁹⁴.

¹⁹¹ SIMMEL, G., “Transformaciones de las formas culturales”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Península, Barcelona, 1986, p. 134.

¹⁹² También se puede leer en otro de sus ensayos cómo el conflicto entre ambas culturas es algo interno, de suyo, y especialmente visible en nuestra época: “la vida anhela lograr algo que no puede alcanzar. Desea trascender las formas y aparecer en su desnuda inmediatez. Los procesos de pensar, desear y conformar sólo pueden sustituir una forma por otra. Nunca pueden reemplazar la forma como tal por la vida que, como tal, trasciende la forma. Todos estos ataques contra las formas de nuestra cultura, que alinean contra ellas las fuerzas de la vida en «sí misma», encarnan las contradicciones internas más profundas del espíritu. Aunque este conflicto crónico entre forma y vida ha sido más acusado en otras épocas históricas, ninguna tanto como la nuestra la ha revelado como su auténtico tema de controversia” Ver SIMMEL, G., “El conflicto de la moderna cultura”, en *Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 89, 2000, p. 329.

¹⁹³ SIMMEL, G., “Transformaciones de las formas culturales”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Península, Barcelona, 1986, pp. 133-134.

¹⁹⁴ Idem.

¿Por qué la cultura contemporánea se ve empujada sin remisión hacia su trágica autodestrucción? Se puede hablar de tres factores muy imbricados: la división del trabajo y lo que ello supone en la producción y el consumo, la dominación del dinero entre las formas culturales y las grandes ciudades como escenario propicio para que se den los dos primeros.

La separación de lo objetivo y lo subjetivo tiene como causa la división del trabajo y lo que ésta ha supuesto en la producción y en el consumo, aunque también es importante el papel que juega el dinero. El siguiente texto de *Filosofía del dinero* es muy clarificador:

“El dinero, en su conjunto, se experimenta en su calidad de fin y, con ello, una gran cantidad de cosas que, en realidad, tienen el carácter de fines por sí mismas, pasan a ser meros medios. Como quiera, sin embargo, que el dinero es, antes que nada, un medio para todo, los contenidos de la existencia se incorporan, así, a una interminable conexión teleológica en la cual ninguno es el primero y ninguno es el último. Y como el dinero mide todas las cosas con objetividad despiadada y la medición, así establecida, determina sus vinculaciones, se origina una red de contenidos vitales personales y objetivos que, en su entrelazamiento ininterrumpido y en su causalidad estricta, se aproxima al cosmos de las leyes naturales, cohesionada por el valor monetario, que todo lo impregna”¹⁹⁵.

El modelo económico del XIX con el papel central que otorga al dinero, es una de las principales causas de la distancia entre ambas dimensiones de la cultura, el dinero mide todas las cosas y trata todas las cosas como medios, lo que provoca la desaparición del sustrato necesario para que el sujeto pueda interiorizar la cultura objetiva y asimilarla para ir más allá de ellas. La división del trabajo en su doble influencia, sobre la producción y sobre el consumo, son también causas notables.

La división del trabajo provoca que el trabajador ya no se vea a sí mismo en su obra y considere que su acción sobre las cosas es puramente accidental e impersonal, de forma que la objetividad de las cosas queda resaltada sobremanera y desaparece la influencia del sujeto en la creación de los objetos culturales.

Por otro lado esta forma de trabajar tiene un efecto inmediato en el consumo y no solo en la producción, de ahí que

“en conjunto, esta especialización de la producción se corresponde con una difusión del consumo: así, hasta el ser humano contemporáneo, especializado en su vida espiritual más amplio del que era posible hace cien años a los seres humanos más polifacéticos y más profundos en su actividad espiritual. La ampliación del consumo, por su lado, depende del crecimiento de la cultura objetiva, puesto que, cuanto más objetivo e impersonal es un producto, resulta más apropiado para un número mayor de personas”¹⁹⁶.

¹⁹⁵ SIMMEL, G., *Filosofía del dinero*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1976, pp. 539-540.

¹⁹⁶ Op. cit., p. 572.

El consumo es como un lazo que pone en relación la objetividad de la cultura con su división del trabajo, pues sólo la división del trabajo crea un volumen de objetos apto para consumir.

La división del trabajo separa a la persona creadora de la obra creada y permite que ésta última gane una autonomía objetiva, de la misma forma que también separa al productor del comprador, pues exige la aparición de intermediarios.

Este proceso que atraviesa la cultura actual provoca en los seres humanos sensaciones peculiares. La autonomía de los objetos nos impacta y nos cuestiona, así lo explica Simmel:

“el sentimiento de estar oprimido por las cosas exteriores, que nos asalta en la vida moderna, no es solamente la consecuencia, sino también la causa de que aquellas aparezcan ante nosotros como objetos autónomos. Lo más penoso en todo ello es que, en realidad, todas estas cosas, formando grupos tan variados, no nos son indiferentes, debido a las razones propias de la economía de mercado, de la génesis impersonal y la fungibilidad simple”¹⁹⁷.

Los objetos culturales aumentan progresivamente, hasta constituir un mundo cada vez más coherente en sí mismo, que en algunos puntos, cada vez menos, alcanza el alma subjetiva con su volición y sus sentimientos. Esa coherencia se basa en la autonomía de los objetos, su automovilidad, pues los objetos se mueven sin portador o transportador, es el carácter mecánico de la economía moderna. Donde más importancia tenga la cultura objetiva, más importancia tiene el dinero y todo lo que supone éste.

Pero para que la división del trabajo y la preeminencia del dinero tengan lugar, es necesario tener un escenario propicio, éste es la gran ciudad. Este tercer factor lo desarrolla Simmel en “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, ensayo de 1903.

Como se viene constatando, los más profundos problemas de la vida moderna manan de la pretensión del individuo de conservar la autonomía y peculiaridad de su existencia frente a la prepotencia de la sociedad, de lo históricamente heredado, de la cultura externa. En este contexto, la ciudad se caracteriza por un acrecentamiento de la vida nerviosa, un rápido e ininterrumpido intercambio de impresiones internas y externas, lo que aleja a la persona de la posibilidad de desarrollar al máximo su personalidad al activar al máximo el entendimiento. La primacía del entendimiento sobre el sentimiento está muy relacionada con la presencia de la economía monetaria en las ciudades. Las relaciones entre los hombres basadas en el entendimiento provoca que el trato a las personas no se distinga del que se da a los números. En la economía de las

¹⁹⁷ Op. cit., p. 579.

ciudades existe una objetividad despiadada, no se conocen productor y comprador, el dinero es el único mediador y lo personal no tiene influencia ninguna en la relación de intercambio.

El espíritu moderno se ha convertido cada vez más en un espíritu calculador. “Al ideal de la ciencia natural de transformar el mundo en un ejemplo aritmético, de fijar cada una de sus partes en fórmulas matemáticas, corresponde la exactitud calculante a la que la economía monetaria ha llevado la vida práctica; la economía monetaria ha llenado el día de tantos hombres con el sopesar, el calcular, el determinar conforme a números y el reducir valores cualitativos a cuantitativos”¹⁹⁸.

La ciudad es la gran promotora de un fenómeno anímico tan antihumano como la indolencia, el embotamiento de la mente frente a las cosas, no es que no sean percibidas, sino que la significación de las cosas y con ello las cosas mismas son sentidas como nulas. Esto es fruto también de la economía monetaria, pues el dinero equilibra todas las diversidades de las cosas y expresa todas las diferencias cualitativas entre ellas por medio de diferencias cuantitativas. El dinero se convierte en el nivelador más terrorífico, pues socava la realidad de las cosas, su peculiaridad, su incomparabilidad.

La actitud de los ciudadanos entre sí puede caracterizarse desde una perspectiva formal como de reserva, puesto que es imposible responder a todas las personas con las que nos encontramos y, además, los efímeros contactos que promueven las ciudades mueven a la desconfianza.

Las ciudades son también las sedes de la más elevada división del trabajo económica. “La necesidad de especializar la prestación para encontrar una fuente de ganancia todavía no agotada, una función no fácilmente sustituible, exige la diferenciación, refinamiento y enriquecimiento de las necesidades del público, que evidentemente deben conducir a crecientes diferencias personales en el interior de este público”¹⁹⁹. La individualización espiritual de los atributos anímicos acaba siendo la consecuencia de este fenómeno.

¿Cuál será la razón de ello? La razón por la que la ciudad conduce a una existencia más individual es que

“el desarrollo de las culturas modernas se caracteriza por la preponderancia de aquello que puede denominarse el espíritu objetivo sobre el

¹⁹⁸ SIMMEL, G., “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Península, Barcelona, 1986, p. 250.

¹⁹⁹ Op. cit., p. 258.

subjetivo; esto es, tanto en el lenguaje como en el derecho tanto en las técnicas de producción como en el arte, tanto en la ciencia como en los objetos del entorno cotidiano, está materializada una suma de espíritu cuyo acrecentamiento diario sigue el desarrollo espiritual del sujeto sólo muy incompletamente y a una distancia cada vez mayor²⁰⁰.

Esta discrepancia viene de la división del trabajo, pues ésta requiere de cada individuo una realización cada vez más unilateral cuyo crecimiento hace atrofiarse a menudo su personalidad total. Frente a la cultura objetiva, el individuo ha crecido menos y menos, se ha reducido a una partícula de polvo frente a una enorme organización de cosas y procesos que le quitan de las manos los valores y progresos para apropiárselos. La ciudad es el escenario privilegiado de esta cultura que crece por encima de lo personal.

En las ciudades la vida es más fácil, uno se deja llevar por la corriente y casi no necesita nadar, pero a la vez la vida se compone cada vez más de estos contenidos impersonales, los cuales quieren eliminar las coloraciones personales.

En conclusión, no podemos más que afirmar que la cultura guarda en su interior una grave contradicción, una tragedia, pues los contenidos de la cultura, las formas culturales se atienen a una lógica que nada tiene que ver con la finalidad de la cultura. El camino que el sujeto recorre para su cultura está condicionado por el hecho de que los contenidos del alma se hagan independientes y se objetivicen, resulta que la cultura, desde el primer momento de su existencia, lleva consigo aquella condición –la forma que adquieren sus contenidos- que está destinada a desviar, entorpecer, desconcertar y dividir su íntima esencia: ser camino del alma inicial para el alma terminal, acabada.

El gran empeño del espíritu es vencer y superar el objeto haciéndose a sí mismo objeto para poder volver después hacia sí. La capacidad de ligar del ser humano cristaliza en formas culturales, pero estas formas culturales no son obstáculos para el ser humano, más bien al contrario. Igual que el ser humano necesariamente pone puertas para establecer fronteras sobre las que domina, también las formas culturales son distintas fronteras con las que el mundo toma carácter. Pero el ser humano es aquel que abre y cierra las puertas, vive estableciendo fronteras, y a la vez está más allá de ellas. No pone puertas y crea habitaciones para encerrarse en ellas sino para dar un sentido a la realidad. Si el ser humano se encierra en sus creaciones renuncia a sus principales

²⁰⁰ Op. cit., p. 259.

capacidades como ser humano, lo que le lleva a la degradación, pues como Simmel decía en “Puente y puerta”, el ser humano es un ser fronterizo pero no tiene fronteras.

Todo apunta a que la época actual se ha vuelto el momento adecuado para que el ser humano protagonice la tragedia de su alienación, de la renuncia al desarrollo de su núcleo más personal. Si bien su capacidad de ligar se mantiene, parece que esas ligazones que establece entretejen una maraña en la que él mismo se ha visto envuelto, una frontera cada vez más infranqueable que provoca que ya no se distinga del resto de objetos del mundo al quedar unido a él en un mismo todo. Esta tensión entre quedar fundido con el resto de objetos y a la vez distinguirse, es la dinámica más propia del ser humano, lo que no es óbice para que existan épocas como la actual en las que uno de los dos elementos tenga mayor fuerza. Como el mismo Simmel reconoce, el final de esta tragedia, de este eterno enfrentamiento es el gran arcano, el gran secreto de la vida humana. Nunca

“el puente entre el antes y el después de las formas culturales apareció tan completamente destruido como ahora, de modo que la vida sin forma en sí sólo parece quedar suspensa en el vacío. Indudablemente, la vida también empuja hacia aquel cambio típico cultural, hacia la creación de nuevas formas, adecuadas a las fuerzas actuales, aunque con éstas –tal vez haciéndose, la vida, lentamente consciente, prolongado por más tiempo la lucha abierta- un problema sólo es suplantado por uno nuevo, un conflicto por otro. Pero con esto se realiza el verdadero modelo de la vida que, en sentido absoluto, es una lucha que abarca la relativa oposición de lucha y paz, mientras la paz absoluta, que quizá también encierra esta oposición, continúa siendo el secreto divino”²⁰¹.

²⁰¹ SIMMEL, G., “El conflicto de la moderna cultura”, en *Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 89, 2000, pp. 329-330.

CAPÍTULO II. LA FENOMENOLOGÍA, LA CULTURA Y ORTEGA

En este segundo capítulo se realizará un estudio de las propuestas que diversos fenomenólogos han realizado sobre el tema de la cultura. El centro de atención son Scheler, Husserl y Heidegger, en los dos primeros el tema es explícito y poseen una propuesta explícita de filosofía de la cultura, el último, realizará unas aportaciones interesantes a raíz de su explicación del concepto de «mundo».

Tras dicha exposición, veremos cómo Ortega está vinculado con este movimiento filosófico y cómo conforma éste un marco de interpretación de su filosofía. La fenomenología es el lugar filosófico de Ortega, un sustrato fundamental de su pensamiento y determinante de su filosofía de la cultura. Desde este apunte preliminar que da la clave del marco teórico, se podrá dar paso al estudio de su obra en busca del significado y del alcance de la idea de cultura.

1. La fenomenología y el tema de la cultura

La fenomenología es uno de los grandes movimientos filosóficos del siglo XX. Su importancia trasciende el ámbito germánico en el que nace para alcanzar otras comunidades que buscan también respuestas más claras a los problemas filosóficos. De alguna manera éste sería el caso de España, donde la fenomenología penetrará de la mano de Ortega.

El máximo exponente y fundador es Edmund Husserl, autor que abrirá un nuevo capítulo en la historia de la filosofía. Con su lema «a las cosas mismas», tiene por objetivo recuperar la racionalidad como nota fundamental de la persona y establecer un criterio de fundamentación estable para las ciencias. El mismo Husserl al escribir el artículo «Fenomenología» para la *Enciclopedia Británica*, exponía así el significado de este nuevo movimiento filosófico: “«Fenomenología» designa un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia a priori que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias”¹.

La razón de esta preocupación de Husserl es la constatación de una grave crisis en la fundamentación de las ciencias, lo que acaba siendo una crisis antropológica y con

¹ HUSSERL, E., *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 35.

ello cultural. Lo que significa que la fenomenología aparece desde su origen vinculada con el tema de la cultura que, como se verá a continuación, tiene una presencia destacada en sus seguidores.

La fenomenología tiene muchos representantes, muchos discípulos de Husserl abrieron su propio camino e interpretaron la filosofía del maestro a su modo, de forma que no parece sencillo establecer los límites de este movimiento (como se verá, también diremos que Ortega es fenomenólogo, pese a que muchos autores rechazan esta propuesta). Para ver el alcance de la idea de cultura en esta filosofía se ha optado por traer a colación las aportaciones de tres figuras clave: Husserl, Scheler y Heidegger. Veamos las aportaciones de cada uno de ellos.

1.1. Edmund Husserl

Hablar de Husserl es tratar de uno de los filósofos más influyentes del siglo XX, pero a la vez de una de las filosofías más problemáticas en cuanto a su correcta comprensión. Su trayectoria filosófica es compleja y pasa de la matemática² a la filosofía moral, política, de la historia y de la cultura. Debido a que en vida publicó muy poco, ha sido con la publicación paulatina de escritos inéditos como hemos descubierto el sentido de su pensamiento. Precisamente, en los escritos que vieron la luz antes de su muerte, es muy difícil de descubrir su filosofía de la cultura, de ahí que para conocerla tendremos que recurrir a alguna de las labores de investigación que han realizado algunos estudiosos. En España Javier San Martín lleva más de treinta años analizando la obra husserliana y descubriendo nuevas perspectivas, especialmente su pensamiento sobre la cultura. Los trabajos de este profesor de la UNED son pioneros en la búsqueda del significado de la filosofía de la cultura en la obra del moravo, así que servirán de base en este apartado. Destacan, entre otros, sus libros: *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, *Fenomenología y antropología*, *La estructura del método fenomenológico*, *La fenomenología como utopía de la razón*, *Teoría de la cultura* y *Para una filosofía de Europa*.

Para dar con una síntesis de sus aportaciones a la idea de cultura, se realizará un desarrollo en dos partes. En primer lugar trataremos las obras que publicó en vida, las cuales son de gran ayuda para crear el marco de referencia para estudiar la cultura,

² Sus comienzos como matemático marcan el carácter de sus primeros pasos hacia una filosofía que busca fundamentarse. Sobre sus comienzos, en especial sobre su tesis referida al concepto de número, puede consultarse el primer capítulo de la primera parte de la obra de BELL, D., *Husserl*, Routledge, London, 1991.

aunque este concepto casi no aparece en ellas. Después la atención se centrará en los escritos que se han ido publicando a lo largo del tiempo, en los que el concepto se hace explícito.

1.1.1. El tema de la cultura en las obras publicadas durante su vida

Los trabajos publicados en vida de Husserl no muestran en ningún caso una filosofía de la cultura explícita. Su progresión recorre tres grandes etapas³ que coinciden con los períodos de estancia en las tres grandes universidades en las que trabajó. En cada uno de estos momentos escribió una obra clave: en Halle vio la luz *Investigaciones lógicas* (1900/1), en Gotinga *Ideas* (1913) y en Friburgo (1936) *La crisis de las ciencias europeas*. Cada una responde respectivamente al nacimiento, la maduración y la aplicación de la fenomenología.

Investigaciones lógicas nace como una refutación del psicologismo, teoría que pensaba que los conceptos matemáticos y lógicos (la fundamentación de las ciencias) eran consecuencia del modo en que estaría construido nuestro cerebro. Estos conceptos funcionan así porque serían resultado de otros hechos, lo que indica que si nuestro cerebro fuera de otra forma, aquellos también cambiarían. Frente a ello Husserl intenta demostrar la autonomía de las esferas matemática y lógica, apuesta por una objetividad y una racionalidad fuertes. Los objetos matemáticos y lógicos aparecerían en un sujeto humano a través de vivencias que parecen crearlos, pues antes no parecen tener existencia. De esta forma Husserl comienza el estudio de la vida en cuanto que en ella se dan o constituyen los objetos en cuanto objetivos, proponiendo el a priori de correlación intencional, con el que Husserl afirma que «toda conciencia es conciencia de algo» y que «todo algo es contenido de una conciencia». Con ello muestra que toda conciencia es intencional, las vivencias de la conciencia siempre se refieren a algo, siempre implican un sentido. Si los actos intencionales son de diferentes tipos, también los objetos correspondientes serán de diversos tipos, teniendo cada uno su peculiaridad, su modo de darse.

En *Ideas* aparecen los conceptos de *epojé* y de reducción trascendental, ambos marcan la segunda etapa de Husserl. ¿Qué significan? ¿Quién es el sujeto de la ciencia? ¿Quién es ese sujeto en que los objetos se constituyen como objetivos? La respuesta

³ Propuesta de Javier San Martín en “El sentido de la fenomenología de Husserl”, en SAN MARTÍN, J., *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid, 1994, p. 23.

será que el responsable es el «yo trascendental» o la «conciencia trascendental». ¿Qué significa esa respuesta?

En esta obra introduce la idea de «actitud», en cuanto unidad global de la vida o de un momento de la vida en la que tomamos como referencia un mundo determinado. Podrá ser natural o trascendental según nos refiramos al mundo del yo empírico o del yo trascendental. Dice Husserl refiriéndose a la actitud natural:

“yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres con que cabe encontrarse en ella y a ella están referidos de igual modo. La realidad la encuentro –es lo que quiere decir la palabra- como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada la tesis general de la actitud natural”⁴.

La *epojé* y la reducción se aplican a la actitud natural, a esa actitud básica de todos los seres humanos por la cual siempre estamos en un mundo al que se refieren todos los objetos de la experiencia real y posible. Con la *epojé* se pone entre paréntesis una realidad absoluta que exista de un modo independiente de la vida subjetiva en la que tenemos conciencia de esa realidad, reduciéndome a la realidad tal como se da y se puede dar en la experiencia. Ésta es la única de la que yo o nosotros podemos hablar,

“la consecuencia de la *epojé* es que toda realidad es re(con)ducida, o llevada a la vida subjetiva sólo en la cual la realidad tiene sentido. Esto y no otra cosa es la reducción trascendental, realizar esa operación por la cual invertimos la perspectiva y en lugar de vernos a nosotros en la realidad mundana, vemos la realidad mundana como la realidad dada en nuestra vida subjetiva. De ahí que se tome la estructura vida subjetiva-realidad mundana como la estructura absoluta, es decir, como el principio sólo a partir del cual se puede iniciar cualquier análisis y planteamiento filosófico”⁵.

La crisis de las ciencias europeas representa la última etapa de la obra husserliana y también la aplicación de la fenomenología. Si ésta había nacido como una epistemología, tras la primera guerra mundial, se da una ampliación de ese marco hacia horizontes éticos, políticos y culturales. Lo más destacado es la consideración del carácter histórico del sujeto trascendental, con lo que busca una respuesta a la crisis cultural que la Gran Guerra había descubierto.

En este trabajo se da un giro en el concepto de subjetividad trascendental y se alumbra el último de los conceptos decisivos de Husserl, el *Lebenswelt* o mundo de la

⁴ HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid, 1993, p. 69.

⁵ SAN MARTÍN, J., “El sentido de la fenomenología de Husserl”, en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid, 1994, p. 23.

vida. ¿Qué mundo es éste? ¿Qué significa? Partiendo de la complejidad que tiene este asunto y que tan acertadamente trató en su momento el profesor Fernando Montero⁶, para los intereses de esta investigación es suficiente recordar un texto de Husserl en el que explica el sentido de la palabra vida en relación a las ciencias del espíritu: “la palabra vida no tiene aquí un sentido fisiológico; significa vida activa de cara a fines, vida que rinde formaciones espirituales: en el sentido más amplio, vida que crea cultura en la unidad de una historicidad”⁷.

La ciencia y la técnica que nos envuelve han eliminado el misterio del mundo, el mundo en que vivimos ha hecho que nos olvidemos de que ese mundo científico no es originario, no es el mundo del que tomamos el sentido de lo real. La ciencia moderna se ocupa sólo de hechos, pero no del sentido o de los valores, lo que ha llevado a un empobrecimiento de lo humano. “Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos”⁸ dice Husserl, y es que resulta que este tipo de ciencia acaba con aquello que al hombre más le importa. “Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana”⁹. El ser humano que queda tras la imagen de este mundo científico, es un hombre sin valores, sin ideales a los que someterse. La crisis que antes Husserl observaba como epistemológica, es también antropológica, se da en la cultura europea, pero es una crisis que atañe a todo el mundo debido a la influencia del viejo continente, una crisis que radica en la distorsión del mundo de la vida. En este análisis se percatará de que es urgente reflexionar también sobre la relación entre la cultura europea y las otras culturas, lo que le lleva a plantear una diferencia entre el mundo particular de un pueblo determinado y el mundo de la vida como a priori histórico. El primero es un mundo culturalmente determinado, resultado de las metas que nos aporta la cultura y que depende de las múltiples circunstancias históricas, geográficas, etc. que juegan en la configuración de una cultura. Ese mundo particular de la vida de un pueblo es el mundo

⁶ Este profesor de Valencia escribió un gran trabajo sobre el concepto de mundo y vida en Husserl en el que distingue las distintas acepciones del concepto «mundo» a partir de las grandes obras del filósofo moravo. El libro es MONTERO MOLINER, F., *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Universitat de València, Valencia, 1994. Para profundizar en este tema se puede ver también las actas de la segunda semana española de fenomenología, publicado por SAN MARTÍN, J. (Ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, UNED, Madrid, 1993.

⁷ HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 324. En realidad este texto pertenece al anexo III de la obra sobre las conferencias de Viena de 1935.

⁸ Op. cit., p. 6.

⁹ Idem.

de cada una de las culturas. Por otra parte tenemos el mundo de la vida como a priori histórico, una estructura que ha de estar presente en todo pueblo, en toda cultura. Con ello se rompe el relativismo y se apuesta por un objetivismo en el plano ético-político. En este panorama, la subjetividad trascendental se convierte en teleológicamente autorresponsable y regida por una racionalidad teórica en la ciencia y práctica en la moral y la política.

Así pues, en el contexto de las obras publicadas en vida, Husserl no es explícito en cuanto al tema de la cultura. Tan sólo en el último período comienza a atisbarse su presencia, ahora bien, su filosofía de la cultura está íntimamente ligada a toda la evolución de su filosofía, siendo fundamentales para su desarrollo los conceptos de mundo de la vida, de reducción, *epojé*, intencionalidad, etc. El hecho de que en su último libro se exponga la crisis de las ciencias europeas a través de un diagnóstico de la cultura de Europa y de un dibujo de ideal de cultura, nos remite inmediatamente a cuestionarnos por los fundamentos teóricos de esa filosofía práctica de la cultura.

1.1.2. El tema de la cultura en las obras póstumas

La publicación de textos inéditos ha llevado a grandes avances en el tema de la cultura, especialmente en los aspectos teóricos. Con ellos se ha descubierto que la cultura es un concepto decisivo en Husserl. Puesto que la crisis que desata la Gran Guerra acaba siendo una crisis de los ideales de cultura, este autor ve necesario definir qué es ese concepto. Dos textos que parecen ser fundamentales son¹⁰: *El origen de la geometría* y la recapitulación de artículos de la revista *Kaizo*¹¹.

El origen de la geometría fue escrito hacia 1934, es el primer texto husserliano que Fink publica tras la muerte del maestro y parece ser un complemento necesario en la comprensión de *La crisis de las ciencias europeas*. El profesor San Martín ha estudiado a fondo este trabajo y lo sitúa como obra clave en la comprensión de la filosofía de la cultura de Husserl. En el ensayo “La filosofía de la historia de Husserl

¹⁰ Los estudios de Javier San Martín han desvelado que podríamos remitirnos a otros muchos textos para percatarnos de la importancia que la filosofía de la cultura ha tenido en la obra de Husserl. La *sexta meditación* de Fink, aceptada por Husserl, ofrece muchas claves de esta materia, así como, una lectura profunda del segundo tomo de *Ideas* o de *Psicología fenomenológica*. Para ello se puede ver SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, p. 144, y también “La filosofía de la historia en Fink y en Husserl”, en SAN MARTÍN, J., *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 89-105.

¹¹ Ver HUSSERL, E., *Renovación del hombre y la cultura*, Anthropos, Barcelona, 2002.

como núcleo de una filosofía fenomenológica de la cultura”¹² se puede descubrir tal riqueza. De ahí que pueda afirmar que en dicho inédito “Husserl expone su teoría de la historia y, a la vez, porque es la misma cosa, el principio fundamental de su filosofía de la cultura”¹³.

En esta primera obra inédita se presenta que en la historia mundana del origen de la geometría podemos encontrar no más que los hechos que rodean la aparición o invención de la geometría, con lo que el historiador que busca hechos positivos se da por satisfecho. El fenomenólogo va más allá de esos hechos y busca la razón de su aparición, de su creación, el momento en que un sujeto ha dado con estos objetos matemáticos. Sin la comprensión de ese momento no es posible conocer ni el origen de la geometría, ni el aprendizaje de ésta.

El caso de este campo de la matemática no es más que un modelo para comprender la génesis de cualquier objeto cultural, pues Husserl aplica su teoría de manera explícita a dichos objetos, de ahí que afirme que comprender la geometría no es un “saber de una causalidad externa... sino que comprender la geometría y, en general, un hecho cultural dado, es ser consciente de su historicidad, aunque sea de modo implícito”. Y esto “es verdad, de manera totalmente universal, para todo hecho dado bajo el título cultura”¹⁴. Comprender verdaderamente una cultura es conocer su historicidad, lo que significa que todo hecho cultural es fruto de un acto humano. Su comprensión implica siempre comprender que hay un momento en el que alguien lo ha creado.

Una vez ha explicado que toda cultura se remite a una creación, continúa profundizando en la formación de la cultura, pues esa primera invención de un sujeto no es más que la primera etapa de aparición del ente cultural. Con cada objeto cultural cambia también nuestro mundo, con lo que entramos en el horizonte de la historia. Propiamente, las etapas de formación de los hechos culturales son a la vez etapas de creación histórica. Comprender un hecho cultural es comprenderlo en su historicidad, una historicidad que constituye un horizonte de continuidad entre los tiempos pasados implicados los unos en los otros hasta el presente, lo cual es la tradición como continuidad de generaciones que comprenden el sentido del hecho cultural.

¹² Publicado en SAN MARTÍN, J., *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 107-123.

¹³ Op. cit., p. 117.

¹⁴ Estos textos de Husserl están tomados de las citas del profesor San Martín en el artículo citado, p. 119. La procedencia del texto es Hua. VI, 379, 33.

Todo verdadero hecho cultural se remite a un a priori histórico, a un momento en el que es producido en la exterioridad humana de forma que puede ser comprendido y reproducido por los otros. Si esto es así, la formación de un hecho cultural siempre es formalmente lo mismo, por lo que afirma Husserl que la historia “no es desde un inicio nada más que el movimiento vital del uno-con-otro y del uno-en-el-otro de las originarias formación y sedimentación del sentido”¹⁵. Esto significa que la construcción de sentido y su sedimentación, es decir, la aparición del sentido en el mundo, tiene que encontrar la solidaridad de los otros. Éstos se implican en los actos del primer inventor del sentido y para ello es imprescindible un sedimento en el mundo (una palabra, un instrumento, etc.). Este movimiento en el que circula el sentido creado y sedimentado, es el verdadero sujeto creador del objeto cultural, solo así existe la cultura y con ello la historia.

Si fenomenológicamente se puede distinguir entre historia de hechos e historia trascendental, también se puede hacer lo mismo con la idea de cultura. Se puede contar con una cultura empírica, el mundo de la vida concreto, y una cultura auténtica que sería el *telos* de la primera. Quedarse con una visión de la cultura meramente externa, en cuanto aprendizaje social, provoca la pérdida de su riqueza y de la posibilidad de comprenderla, por ello es necesario contar también con la cara interna: la creación del sentido, su sedimentación y su reactivación por los otros. San Martín sintetiza la enseñanza de este texto inédito de la manera siguiente:

“En este texto se muestra el desconocimiento que la historia de hechos, la historia fáctica, que puede ser tomada como un modelo de toda ciencia humana, tiene del verdadero sentido de la historia. El argumento no vale para toda ciencia humana, en la medida en que sea una ciencia de hechos, porque olvidaría el sentido más preciso y necesario de la vida humana o de la historicidad humana como movimiento vivo de los unos con otros y de los unos en otros de la producción de sentido y su sedimentación. Lo que está detrás de la cultura es siempre este sentido trascendental, la subjetividad trascendental constituyente del sentido del mundo”¹⁶.

Entre 1923 y 1924 Husserl escribió cinco artículos para la revista japonesa *Kaizo* (*Sobre renovación*) que se hicieron públicos en 1988. En ellos tenemos una definición explícita de cultura además de un gran análisis de la cultura europea tras la crisis que supuso la Primera Guerra Mundial. Es un intento, en cinco artículos, de presentar un camino de renovación del hombre y de la cultura, especialmente la

¹⁵ Tomado de la op. cit., p. 121. La referencia original según el autor es Hua. VI, 380, 19 y ss.

¹⁶ SAN MARTÍN, J., “La fenomenología como filosofía de las ciencias humanas”, en SAN MARTÍN, J., *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 162 y 163.

europaea, pero con una intención universal. El discurso de Husserl se concentra en temas especialmente morales, de manera que se configura en forma de unas lecciones de ética concentradas.

El primero de los artículos es un breve análisis de la situación mundial a principios de los años veinte. La Gran Guerra ha desvelado que la cultura europea se encuentra en un momento crítico. “Una nación, una colectividad humana vive y crea en la plenitud de su fuerza cuando la impulsa la fe en sí misma y en el buen sentido y la belleza de su vida cultural; o sea, cuando no se contenta con vivir sino que vive de cara a una grandeza que vislumbra, y encuentra satisfacción en su éxito progresivo por traer a la realidad valores auténticos y cada vez más altos”¹⁷. Es precisamente ese horizonte de grandeza hacia el que dirigirse el que ha quedado ensombrecido a finales del siglo XIX y principios del XX, siendo la guerra el suceso que ha confirmado la desorientación de la sociedad europea. Si la cultura europea se tambaleaba antes de la guerra, después quedó derrumbada por completo. El grito de Husserl y su pregunta para aquellos que conviven con él es el siguiente:

“Somos seres humanos, somos sujetos de voluntad libre, que intervienen activamente en el mundo que los rodea, que constantemente contribuyen a configurarlo. Querámoslo o no, hagámoslo bien o mal, es así como actuamos. ¿Y es que no podemos actuar también de modo racional, es que la racionalidad y la virtud no caen bajo nuestro poder?”¹⁸.

De lo que se trata es de conseguir fundamentar unas ciencias del espíritu de un modo tan contundente como las matemáticas, pues así podríamos dar razones fuertes para conseguir una moral común que evitase fenómenos tales como las guerras y que a la vez dirigiesen al ser humano hacia su plenitud. Como dice este autor: “una ciencia racional del hombre y la colectividad humana, que diese fundamento a una racionalidad de la acción social y política y a una técnica política racional, es cosa que falta por completo”¹⁹. En este contexto, la clave es pues encontrar cómo reformar una vida cultural carente de valor para convertirla en una vida cultural racional.

El segundo de los artículos lo dedica Husserl al método a utilizar en las ciencias del espíritu para alcanzar la racionalidad, y ello le lleva a fijarse en las matemáticas y a plantear como herramienta fundamental la intuición de ideas.

En el tercer artículo, el más decisivo, comienza Husserl a someter la idea pura del ser humano ético a una investigación de esencia, para alcanzar así los umbrales de

¹⁷ HUSSERL, E., *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Anthropos, Barcelona, 2002, p. 1.

¹⁸ Op. cit., p. 2

¹⁹ Op. cit., p. 4.

una ética fundamental. Al comenzar su discurso sobre la ética individual, es llevado necesariamente a hablar de una ética social y con ello a hablar de una ética de las formaciones culturales. En este punto el autor introduce la definición de cultura más explícita de toda su obra, convirtiéndose estas páginas en las más interesantes desde el punto de vista de este análisis. La definición es la siguiente:

“Por *cultura* no entendemos otra cosa, en efecto, que el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y prolonga. Tales logros toman cuerpo en realidades físicas, hallan una expresión que las enajena de su creador original; y, sobre la base de esta corporalidad física, su sentido espiritual resulta luego experimentable por cualquiera que esté capacitado para revivir su comprensión. En la posteridad temporal los logros de la cultura pueden siempre volver a ser focos de irradiación de influencias espirituales sobre generaciones siempre nuevas en el marco de la comunidad histórica. Y es precisamente en este marco donde todo lo que comprende el nombre «cultura» posee un tipo esencialmente peculiar de existencia objetiva, y donde opera, por otra parte, como una fuente permanente de socialización”²⁰.

La vida activa de una colectividad, la cual se objetiva en la cultura, puede también adoptar la figura de una vida ética, igual que el individuo. Una cultura debe tener también, así, la referencia de una cultura «auténticamente humana», ese horizonte de racionalidad al que aspirar. De esta forma podrá constituirse una humanidad auténtica, una cultura global de la razón. Afirma Husserl:

“La totalidad de los bienes subjetivos –en especial, los bienes auténticos– que son producto de actividades personales –y en especial, los que son producto de acciones racionales– podría designarse como el reino de la cultura del individuo, y en especial el de su cultura auténtica, genuina. Él mismo en cuanto hombre individual es a la vez sujeto de la cultura y objeto de ella; y es simultáneamente objeto de la cultura y principio de todos los objetos culturales. Pues una cultura auténtica, cualquiera que sea, sólo es posible por medio del cultivo auténtico de uno mismo y dentro del marco ético normativo que corresponde a éste”²¹.

Puede verse con claridad, en conclusión, que en este artículo apunta Husserl a dos aspectos importantes sobre el tema de la cultura: por un lado establece una gradación de valor en dicho concepto, pues existen culturas más auténticas y culturas menos auténticas en función de la racionalidad de los actos de esa colectividad. Existe, en definitiva, un ideal de cultura; por otro lado aporta una definición de cultura explícita. Sobre ambos aspectos se volverá en breve.

El cuarto y quinto artículo ofrecen una profundización de las propuestas del tercero por un lado, y también un breve repaso de los tipos de estadios culturales por los

²⁰ Op. cit., p. 22.

²¹ Op. cit., p. 44.

que ha atravesado la humanidad. En conjunto se puede decir que no añaden nada fundamental a la propuesta husserliana del tema de la cultura que se está dibujando, ahora bien, se puede destacar una idea muy interesante. Cuando Husserl está tratando de averiguar cuál es la ciencia más importante, se percata de que es la filosofía la ciencia universal y más fundada, pues es a partir de ella donde se asientan el resto. La filosofía es la que nos permite conocer al máximo la realidad y las posibilidades del hombre, “es la que trae comprensión del «sentido» del mundo y con ello la posibilidad de una vida que tiene carácter de vida absoluta y consciente de sí, que al vivir hace realidad el sentido absoluto del mundo; lo hace realidad en el conocer, en el valorar, en las creaciones estéticas y en la acción ética en general”²². Este texto sirve de conexión entre su propuesta epistemológica y su propuesta político-moral. El descubrimiento del yo trascendental, en cuanto persona que reconduce el mundo hacia sí dándole sentido y unidad, es la clave de la filosofía de la cultura, ya que ésta no es otra cosa que el conjunto de esos actos creadores de sentido en el mundo que realizan las personas. Si los actos creadores de sentido están asentados en la razón, es decir, tienen un verdadero sentido, podemos hablar de culturas auténticamente humanas. Por el contrario, cuando los actos personales de creación de sentido se realizan al margen de la razón, nos encontramos con culturas menos humanas.

De los cinco artículos de *Kaizo* destacan en especial las conclusiones que se obtienen a partir del artículo tercero, las cuales comenta detenidamente el profesor San Martín en su obra *Teoría de la cultura*.

Primero, se puede analizar la definición que Husserl presenta en el artículo tercero, la cual completa con otras dos del mismo período, acotando de esa manera la definición husserliana de cultura. De dicha definición se nos ofrecen cuatro claves²³: la caracterización de la cultura como un dominio específico, el de los resultados de actividades que se dan en el seno de la vida comunitaria y en el seno de la tradición; la indicación de que tales actividades son resultado de un creador original; las actividades deben sedimentarse en la realidad física; estas actividades, aunque constituyendo parte del mundo, sirven para realizar a partir de ellas otras actividades de orden cultural.

²² Op. cit., p. 62.

²³ Ver SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 189-190.

Esta definición puede completarse con otras dos que aparecen en un manuscrito de la misma época²⁴. La primera es la siguiente:

“Cultura no es sino el dominio total del entorno social en su significatividad social subjetiva. Eso es, entonces, un concepto práctico-axiológico, pues no todo lo subjetivo, como los fenómenos de las cosas, puede ser tenido en cuenta. Además, esta significatividad es ámbito de predicados válidos, que se mantienen como ponentes de ser, es decir, en una validez habitual”.

La segunda definición dice así:

“La cultura es un reino de producciones y de productos, de cara a una meta, que como tales están bajo normas de la razón. Lo convencional se convierte en un dominio de cultura, si la norma de lo usual es determinante de la acción y la producción está orientada a cumplirla lo mejor posible –pero todo esto no está aún suficientemente claro-”.

Dadas estas dos definiciones complementarias, ¿qué concluye el profesor San Martín de ellas?²⁵ La cultura es el mundo en que vivimos, un mundo lleno de significatividad que tiene un carácter práctico-axiológico. En el mundo cultural no entra lo estrictamente subjetivo, los modos de aparición de las cosas que no tienen un sentido «práctico-axiológico» (Que yo vea la habitación desde una perspectiva u otra, siendo algo real aunque subjetivo, es, sin embargo, fundamental para la orientación, pero no entra en la cultura). Por último, el factor axiológico de lo cultural no está suficientemente claro, es decir, hay que profundizar en el ideal de cultura.

No se puede dar por finalizado un estudio de la cultura en Husserl sin adentrarse en el ideal cultural que propone como colofón de su filosofía de la cultura, lo que nos pone en contacto con la segunda conclusión que se había extraído del tercer artículo de la revista japonesa. ¿En qué consiste? Para responder a ello debemos volver a los artículos de *Kaizo*, pues es ahí donde Husserl profundiza en el ideal de cultura.

Partía Husserl de que a la esencia de la vida humana pertenece existir siempre en la forma de tendencia, una tendencia positiva, es decir hacia el logro de valores positivos y el rechazo de valores negativos. Entre lo que el ser humano es y lo que quiere ser existe una diferencia. La persona tiene siempre una visión sobre su propia vida, una capacidad de autoconciencia que tiene un carácter evaluativo. El ser humano valora todo lo referente a su vida: sus logros, su carácter, sus capacidades, etc. Este es el punto de partida de Husserl, pues permite tomar como meta de la vida un objetivo global.

²⁴ Se ofrecen las definiciones tal cual las presenta San Martín en la obra citada. Ambas responden a la referencia original Hua, XIV: 230.

²⁵ Op. cit., p. 190.

Las culturas incorporan rasgos valorativos, es decir, ofrecen ideales que se transmiten y que se representan en valores. El ideal de la vida humana que plantea Husserl es actuar en todas nuestras acciones persiguiendo lo racional por el valor absoluto que encierra, pues estas metas estarán siempre a salvo de desvalorizaciones futuras. Este es el imperativo categórico de la vida humana, es el que tiene que medir todas las acciones. Lo que está en juego no es un valor u otro, sino el ser humano mismo, su esencia. Lo ideal es la esencia humana misma, la cual lleva inscrita un deseo de plenitud absoluta, lo que sería sencillamente la idea de Dios. Es decir, la perfección absoluta que todo ser humano ético lleva en sí como un horizonte humano de posibilidad práctica. Este ideal de perfección absoluta lo llevamos como a priori de nosotros mismos y no es sino nuestro verdadero y mejor yo. El imperativo categórico de Husserl se podría resumir en ser un verdadero ser humano y llevar una vida que se pueda justificar intuitivamente, una vida desde la razón práctica, es hacer lo mejor entre lo alcanzable en el conjunto de la esfera sometida al ámbito de influencia razonable.

Cuando una persona se somete a este imperativo, su vida se convierte en objeto de su acción, se va configurando a sí misma, de forma que es objeto y sujeto de su tendencia. Sus actos son racionales y su vida está realizada racionalmente. En este sentido cultura es aquí autocultivo de la vida de uno mismo. El propio ser humano se convierte en sujeto de la cultura y objeto de la misma.

Husserl no va más allá en los artículos de *Kaizo*. Como afirma Sepp²⁶, no se presentan prescripciones éticas ni marcos para estas decisiones. Sólo nos ofrece una morfología fenomenológica, es decir, los posibles pasos motivacionales en el desarrollo de un ser humano hacia un ser humano racional. Pero el profesor San Martín ofrece noticias de otros textos descubiertos recientemente que completan lo estudiado. Según este profesor en un trabajo de 1923 Husserl, después de haber expuesto su teoría ética, se pregunta cuáles son los valores superiores, a lo que responde que en principio los de la subjetividad en cuanto tal y, principalmente, los de aquella subjetividad dirigida a lo mejor posible. Citando la explicación de San Martín,

“la ética husserliana, que lleva al autocultivo como un deber, como la única forma de realizar el ideal humano, el verdadero ser humano, no nos encierra en un yo solipsista que pusiera su autocultivo como objetivo prioritario, porque en el autocultivo están implicados los otros como personas. Por eso el párrafo en el que se pregunta por los valores superiores termina diciendo: el mejor mundo

²⁶ Referencia tomada del texto de San Martín, p. 273. La obra citada es SEPP, H.R., *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*. Verlag Kart Alber, Freiburg/München, p. 165.

posible, el mundo que constituiría el valor superior porque permitiría realizar lo mejor posible, sería un mundo que ofreciera las mayores posibilidades para la realización de los mayores valores. Éste permitiría la máxima socialización y, de esta forma, la posibilidad de la realización de valores de la forma máxima, valores de la sociabilidad, valores de la comunidad de amor²⁷.

En esta tarea de constituir una comunidad racional, tendrá un lugar privilegiado la filosofía y los filósofos, pues ésta es como la conciencia moral del ideal de cultura. Un requisito para que se de la cultura auténtica es la incorporación de los filósofos a la misma.

A modo de conclusión sobre la fenomenología de la cultura en Husserl, se podría recurrir a la síntesis que el profesor San Martín ha ofrecido en diversos lugares²⁸ como resumen de los puntos fundamentales de esta concepción.

Primero, existe en la obra de Husserl una diferencia fundamental entre *Natur* y *Geist*, entre naturaleza y espíritu. *Geist* equivale a persona que actúa en el mundo. Como la persona que actúa en el mundo lo hace en un mundo cultural, en realidad el punto de partida de Husserl es la constatación de que ante el mundo podemos tener dos actitudes: una llamada actitud naturalista y otra la actitud personalista. Las relaciones en el mundo de la actitud naturalista son de causalidad; en el de la personalista, son de motivación.

Segundo, los objetos de este mundo personal, los objetos culturales, remiten a alguien que los ha hecho; todo objeto cultural es resultado de una efectuación.

Tercero, la acción señalada en el número anterior no se queda en una mera acción individual. Para que se convierta en cultura tiene que incorporarse, materializarse de alguna manera en torno a una materia, que queda así investida del significado cultural, el cual de ese modo pasa a tener una objetividad independiente de su creador.

Cuarto, la cultura, para seguir existiendo, debe ser rehabilitada, que una acción idéntica o parecida a aquella que la fundó sea repetida por el agente que capta ese objeto en cuanto cultura. Lo que implica captar o comprender su significado.

Quinto, los objetos culturales que según el punto anterior han pasado a constituir el acervo de la comunidad, cuyo sentido es restaurado, rehabilitado, rehecho en acciones constitutivas de los seres humanos que se enfrentan a esos objetos,

²⁷ Op. cit., pp. 275-276. La referencia de la cita de Husserl es según el autor: HUSSERL, E., "Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit", editado por Ulrich Melle, con una "Einleitung des Herausgebers", en *Husserls Studies* 13, p. 221.

²⁸ Ver SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 143-146. También se puede ver en SAN MARTÍN, J., *Antropología filosófica*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2005, pp. 255-257.

constituyen el mundo de la vida concreto de las comunidades. En él están sedimentados los resultados de las diversas acciones y repeticiones de acciones a lo largo de la historia.

Sexto, la diversidad de las acciones de los inventores creadores y de los receptores de los objetos culturales que tienen que rehacer, restaurar o reinventar el sentido de la acción creadora, lleva a la inevitable diversidad cultural. Pero la diversidad cultural abre una dinámica cultural desde la cual se instaura una tendencia a la disminución de la diversidad, que idealmente podría llegar a su superación. Fácticamente, lo que ocurre es el mantenimiento de una dialéctica de la diversidad/igualdad que obliga a pensar los factores o elementos de lo uno y lo otro. Ahí es donde la filosofía de la cultura de Husserl toma partido por la cultura europea, haciéndola un ideal de cultura del resto y, por tanto, haciendo a Europa polo de atracción que rige, animada por la libertad de los seres humanos, la marcha de la historia.

En líneas generales estas son las aportaciones fundamentales de la fenomenología de Husserl a la filosofía de la cultura. Sus avances en este tema son muy interesantes y pueden arrojar luz a la interpretación de Ortega.

1.2. Max Scheler

El segundo de los representantes de la fenomenología en los que se va a estudiar la idea de cultura es el gran autor de una de las obras sobre ética más determinantes del siglo pasado.

Como la mayoría de los estudiosos que tuvieron contacto con la fenomenología, Scheler, tras asumir los presupuestos básicos de ésta, siguió su propio camino personal y filosófico al margen de las peculiaridades de Husserl. Su preocupación especial por los temas éticos dará un carácter especial a su perspectiva, pues siempre se deberá tener en cuenta la orientación moral como clave interpretativa si se desea comprender debidamente su pensamiento.

Previamente a su encuentro con Husserl, tuvo contacto con Dilthey en Berlín (1894-1895), cuyo concepto de vida caló en el joven de Múnich. Tras marchar a Jena el curso siguiente conoció a uno de sus grandes profesores R. Eucken, del que heredaría una de las distinciones más relevantes de su propuesta, vida/espíritu, o en palabras de su maestro, «mundo de trabajo» frente a «forma espiritual de vida».

Husserl y Scheler se conocieron en 1901 en Halle, como explica Pintor Ramos, “dos cosas podemos aceptar con seguridad. Scheler no fue nunca discípulo de Husserl, sino que, cuando lo conoció, tenía formadas ya muchas de sus convicciones filosóficas a las que no estaba dispuesto a renunciar. La influencia efectiva de la fenomenología, en segundo lugar, no se puede retrotraer en Scheler más allá de 1906, año en que es trasladado a Múnich, y el primer testimonio escrito de esta influencia no se encuentra hasta 1911”²⁹.

La fenomenología fue para Scheler una buena forma de transmisión de su pensamiento, dado que en un momento de caos filosófico donde los itinerarios no tenían salida, la fenomenología aparecía como una forma de escapar del atolladero. Su crítica al psicologismo y al historicismo, su búsqueda de una lógica pura y absoluta y, en general, su intención de ir «a las cosas mismas», a las vivencias, influyen en Scheler profundamente. Como sucedió con tantos pensadores, la propuesta husserliana de *Investigaciones filosóficas* tuvo una gran aceptación, pero no así sus *Ideas*. Si el programa y la intención de la fenomenología son asimilados perfectamente por el discípulo de Eucken, el camino de aplicación que Husserl desarrolló en su polémica *Ideas* se convirtió en un obstáculo intelectual inquebrantable para él y otros muchos de sus discípulos.

La producción intelectual de Scheler se suele dividir en tres periodos siguiendo el temprano esquema de Heinemann y la propuesta de Lenk³⁰. La primera abarca desde los comienzos hasta 1906, la segunda desde 1906 hasta 1920 y, finalmente, desde 1920 hasta su muerte en 1928. Para descubrir en qué consiste la idea de cultura en este filósofo nos debemos centrar en sus dos últimas etapas. La segunda esta marcada por su vasto trabajo sobre ética, en cambio la tercera y última se caracteriza por un giro de Scheler hacia una concepción global del mundo y de la realidad con el hombre como centro. Desde 1906 a 1920 la fenomenología es una herramienta fundamental, ayuda a describir esencias, a alcanzar los valores (que tan relevantes son en su planteamiento), es el momento del desarrollo de un sentido que está más allá de los cinco biológicos, donde la simpatía y el amor tienen pleno protagonismo. Su última etapa estaría más relacionada con los factores vitales, con problemas sociológicos. Si en la primera prima el espíritu, en la segunda prima la vida, pero nunca uno de los factores es subsumido en el otro.

²⁹ PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, B.A.C., Madrid, 1978, p. 48.

³⁰ Ver la explicación de este punto en Op. cit., p. 56-57.

Ideológicamente también se ha propuesto una ruptura en su pensamiento a raíz de su abandono del catolicismo a favor de un panenteísmo de filiación gnóstica. Pese a que las propuestas son variadas, y siguen debatiéndose, es preferible apostar por una visión unitaria de la obra del alemán aunque reconociendo en ella una importante evolución³¹. En el tema de la cultura veremos perfectamente cómo existe una cierta evolución en su propuesta, siempre dentro de una unidad de pensamiento y en ningún caso de ruptura esencial.

Estudiar cualquier concepto en la obra scheleriana es un trabajo extensísimo debido a la prolija producción de este pensador. Todo apunta a que si se desea conocer el contenido aproximado de un concepto como puede ser el de cultura, el mejor procedimiento es tomar algunos de los escritos más relevantes, o bien por el lugar que ocupan en el conjunto, o bien por el tema que tratan. De ahí que la presentación que sigue se apoya en las ideas centrales de dos trabajos clave para la cultura, por un lado su *Ética*, por otro, el ensayo *El saber y la cultura*. El primero responde a la segunda época de Scheler, el segundo a la tercera, de forma que son representativos de su evolución intelectual. ¿Qué significa «cultura» en cada uno de ellos? ¿Existe relación entre las propuestas? Este planteamiento es en principio suficiente para adquirir una idea sobre este concepto que nos ocupa.

1.2.1. Un primer momento del concepto de cultura, la *Ética* de Scheler.

En su obra *Ética* ya se puede apreciar una cierta filosofía de la cultura, aunque más bien, en lugar de aparecer una teoría de la cultura, es una teoría filosófica de los círculos culturales. Son innumerables las ocasiones en que se refiere a éstos en lugar de utilizar directamente el término cultura.

La obra se escribió entre 1913 y 1916, poco después de que Schmidt escribiese en 1912 su gran trabajo *Der Ursprung des Gottesidee*, en el que establecía una teoría antropológica difusionista a partir de unos círculos culturales (*kulturkreise*). La influencia de este misionero en el contexto alemán de principios del siglo XX pudo hacerse patente en la obra de Scheler a través de este concepto, pues llama la atención la insistencia del uso de esta idea en la obra que comentamos.

Cultura, en cuanto círculo cultural, no significa más que una comunidad que comparte una serie de rasgos diferenciadores, es un concepto muy próximo al de nación.

³¹ Queda asumida la propuesta de unidad de la obra de Scheler que propone Pintor Ramos.

Pero cuando alcanza un cierto nivel de profundidad filosófica, es en el momento en que Scheler se refiere al círculo cultural como «persona colectiva cultural»³². Con ello se sobrepasan los límites de la simple aglomeración de unas características singulares. ¿Qué significa esta definición? La forma más fácil es analizar cada uno de los componentes de la misma.

El concepto de persona es uno de los más desarrollados en la obra de Scheler. Su exposición más detallada se encuentra en la sección sexta de *Ética*, convirtiéndose en el colofón de la misma. Varios intérpretes³³ de la obra del alemán afirman que existe una cierta equivalencia entre el término persona y el de espíritu, lo que se dará por asumido en las líneas que siguen.

Para analizar pues el concepto de cultura se deben realizar unas primeras preguntas esenciales: ¿qué es la persona? ¿Qué es el espíritu?

En la obra de Scheler encontramos repetidamente una tensión entre los elementos «vida» y «espíritu». El primero de los elementos el hombre lo comparte con el resto de seres, pero el segundo le hace ser una criatura peculiar, de ahí su puesto privilegiado en el cosmos³⁴. El ser humano, en cuanto espíritu, en cuanto vida personal, se desgaja de la naturaleza y adquiere un lugar especial entre el resto de vivientes.

El espíritu no se puede derivar de la vida, cada vez que nos encontramos con un individuo se nos da algo último³⁵. Como bien expresa el autor:

“Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la «evolución natural de la vida», sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también la «vida» es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron la «razón». Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es espíritu»³⁶.

³² SCHELER, M., *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 700.

³³ Es el caso, por ejemplo, de Mandrioni y de Pintor Ramos el cual se suma a las tesis del primero en Op. cit., p. 276 y p.286. En muchas ocasiones se refiere Scheler a la persona como centro del espíritu (por ejemplo en *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, p. 55 y p. 65.), pero en el contexto general de la obra se puede afirmar que se identifican. La persona es la forma concreta de existir el espíritu en el hombre.

³⁴ Tal es la tesis que se defiende en el famoso ensayo *El puesto del hombre en el cosmos*.

³⁵ SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 231.

³⁶ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1938, pp. 54-55.

El espíritu se caracteriza por su absoluta originalidad, una nota que el autor mantendrá siempre como fundamental, no es inteligencia, ésta la pueden poseer otros animales es, más bien, apertura al mundo. La propiedad fundamental de un ser espiritual es su independencia, libertad o autonomía existencial frente a los lazos de lo orgánico, de la vida. Este ser no está vinculado ni a sus impulsos ni al mundo circundante, sino que es libre frente a ese mundo. El hombre es capaz, como persona, de elevarse por encima de sí mismo como ser vivo y, partiendo de un centro más allá del mundo espacio-temporal, convertir todas las cosas e incluso a sí mismo, en objeto de conocimiento.

El acto fundamental del espíritu es el acto de ideación. Ideación es la acción de comprender las formas esenciales de la estructura del universo, “esta facultad de separar la existencia y la esencia constituye la nota fundamental del espíritu humano, en la que se basan todas las demás”³⁷. El animal vive extático en su mundo ambiente, lo lleva estructurado consigo mismo adonde vaya, no puede realizar ese alejamiento y sustantivación que convierte un «medio» en «mundo», ni consigue convertir en «objeto» centros de «resistencia» como los impulsos. El animal está incrustado y sumido en la realidad vital de sus estados orgánicos sin aprehenderla nunca objetivamente. La objetividad se convierte en fundamental para el espíritu a diferencia de los animales, de los cuales se puede decir que no tienen «objetos».

¿Cuál es la técnica utilizada para alcanzar las esencias y convertir así el contorno en un mundo de objetos? La particular interpretación scheleriana del método fenomenológico responde a esta cuestión. Es a través de la reducción fenomenológica cómo la persona accede a este mundo. Nuestra percepción, el recuerdo, el pensamiento no dan impresiones de realidad, sólo nos ofrecen la manera de ser de las cosas, pero no su existencia. Nuestra vivencia más radical es la resistencia que ofrece el mundo y la vivencia de la realidad es anterior a toda representación de éste. El acto de ideación del mundo, objetivarlo o conocer las esencias es poner entre paréntesis el momento de la realidad misma, “este acto de desrealización, acto ascético en el fondo, sólo puede consistir –si existencia es resistencia- en la anulación, en la examinación de ese impulso vital, para el cual el mundo se presenta como «resistencia», y que es a la vez la condición de toda percepción sensible del ahora, del aquí y del modo contingentes”³⁸.

³⁷ Op. cit., p. 69.

³⁸ Op. cit., p. 71.

En este planteamiento de la persona, Scheler huye de dos extremos: el sustancialismo y el actualismo. Es un intento de superar ambos, aunque en realidad no consigue realizar un planteamiento claro. Veamos algunos textos:

“Nunca puede ser pensada la persona como una cosa o una sustancia con cualesquiera potencias o fuerzas entre las que se halla también la «potencia» o la «fuerza» de la razón, etc. Más bien, la persona es la unidad inmediatamente convivida del vivir, más no una cosa simplemente pensada fuera y tras de lo inmediatamente vivido”³⁹.

“La persona no es un vacío «punto de partida» de actos, sino que es el ser concreto sin el cual, cuando se habla de actos, no se alcanza nunca el modo de ser pleno y adecuado de un acto, sino sólo una esencia abstracta: los actos se concretizan, dejando de ser esencias abstractas para pasar a ser esencias concretas, merced únicamente a su pertenencia a la esencia de esta o aquella persona”⁴⁰.

La persona existe, pero no vive más que ejecutando actos, no está ni detrás ni al lado de los actos, está en la realización de los actos y no es nada sin ellos. Es la forma que da concreción a los actos y los unifica. Esto no significa que nos hallamos ante un actualismo, sino que se busca un punto de vista más allá de éste y del sustancialismo. Lo fundamental de ambos es que los dos hacen de la persona una cosa en el mundo, en cambio Scheler concibe a la persona en contraposición al mundo, es la condición de posibilidad del mundo y por ello no es parte de éste. El mundo es el correlato de la persona⁴¹, en cuanto que se refiere no ya a la irrealidad o realidad de los objetos sino a las conexiones de sentido y esencia de sus puras esencialidades, un mundo que adquiere unidad en tanto que es el centro de referencia de la persona⁴².

Igual que Ortega distingue dos «yo» en “yo soy yo y mi circunstancia”, Scheler distingue la persona y el yo. El primer yo de Ortega se corresponde con la persona de Scheler y el segundo equivale al yo que propone el alemán⁴³.

“La persona puede, desde luego, percibir su yo, e igualmente su cuerpo, e igualmente el mundo exterior; pero es imposible en absoluto que la persona se convierta en objeto de la representación o percepción ejecutada por ella misma o

³⁹ SCHELER, M., *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 499.

⁴⁰ Op. cit., p. 514.

⁴¹ Las consecuencias éticas de esta visión son muy interesantes. Scheler se da cuenta de la necesidad de colocar a la persona al margen del mundo y hacerla condición de posibilidad de este, de lo contrario “¿cómo le podría conferir al hombre una dignidad que fuera distinta de la de la piedra?”, en Op. cit., p. 502.

⁴² Ver Op. cit., p. 511.

⁴³ De la misma manera que el primer «yo» orteguiano se distancia del otro «yo» y de la circunstancia para no caer ni en el realismo ni el idealismo, Scheler afirma que “la persona, pues, obra con la misma inmediatez sobre el mundo exterior que sobre el mundo interno: sobre éste, por ejemplo, en todos los actos de dominio sobre sí mismo, en toda intervención personal sobre el automatismo psíquico. No es, por consiguiente, necesario que obre primero sobre el mundo interno y, sólo a través de éste, sobre el mundo exterior. La persona no está «más próxima» a aquél que a éste, sino que experimenta la «resistencia» de ambos de un modo igualmente inmediato”, en Op. cit., p. 629.

por algún otro. Quiero decir: es de esencia de la persona que viva y exista únicamente en la realización de actos intencionales”⁴⁴.

La persona es dada siempre como el realizador de actos intencionales que están ligados por la unidad de un sentido, de ahí que se pueda afirmar que “la persona es constitutivamente intencional, es una esencial tensión disparada siempre a través de sus actos a los correlatos intencionales de su intencionalidad; al mismo tiempo, los actos de la persona son constitutiva intencionalidad que apuntan al centro personal del que emergen”⁴⁵. Este círculo dinámico que describe Pintor Ramos, ofrece una clave de interpretación de la persona que responde perfectamente a la propuesta de Scheler.

Si la persona halla cada vivencia psíquica sobre el fondo de una corriente de tales vivencias, y cada objeto de la percepción como siendo parte de una naturaleza espacio-temporal, también se da a sí misma en el vivirse en cada una de las realizaciones de sus actos como miembro de una comunidad de personas de alguna especie. Es necesario pues, distinguir, según este autor, entre persona particular y persona colectiva, ¿en qué se diferencian? “El ser de la persona, como persona particular, se constituye, dentro de una persona y su mundo en general, en la peculiar clase esencial de los actos propios singularizadores; el ser de la persona colectiva, en cambio, en la peculiar clase esencial de los actos sociales”⁴⁶. Hallamos pues que a cada persona corresponde una persona particular y una persona colectiva, lo mismo que a su mundo le corresponde un mundo total y un mundo particular. Ambas dimensiones conforman a cada persona y ambas son fundamentales. El lugar que ocupa la cultura en todo esto es que es una persona colectiva, no particular. Pero para conocer en qué consiste este tipo de persona, es muy relevante todo lo presentado ya en las líneas anteriores, pues lo dicho sobre la persona en general es aplicable tanto a particulares como a colectivas⁴⁷.

La relación entre la particular y la colectiva en el interior de la persona no es de síntesis, no es una construcción, una no es base de la otra, la colectiva no es el conjunto de las particulares, sino que es una realidad vivida, el punto de apoyo para una clase de construcciones. La persona particular y la colectiva tienen una «conciencia de»

⁴⁴ Op. cit., p. 521.

⁴⁵ PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, B.A.C., Madrid, 1978, p. 293.

⁴⁶ SCHELER, M., *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 673.

⁴⁷ Ver PINTOR RAMOS, A., “La antropología filosófica de Max Scheler”, en SAHAGÚN LUCAS, J., *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 94-95, “si toda persona es individual, no toda persona es singular y Scheler habla de una persona común (*Gesamtperson*), con todas las características de la persona, que sería la forma ideal de comunidad”.

independiente y diversa. Pertenece a la esencia de la persona colectiva tener personas como miembros, los cuales son, a su vez, personas particulares, pero su existencia no está ligada a los mismos individuos, estos pueden variar y son sustituibles. A la vez una persona particular puede pertenecer a varias personas colectivas.

El espíritu se realiza de forma concreta en la persona, pero ésta se realiza de hecho como persona singular y persona colectiva, nunca una es derivable de la otra sino que ambas son originarias. La persona colectiva es tan individuo espiritual como la persona particular, pero no todas las clases de unidades sociales merecen el calificativo de personas colectivas. Scheler distingue cuatro tipos de unidades sociales: masa, sociedad, comunidad de vida y comunidad personal⁴⁸. Sólo la última de ellas merece ser llamada «persona común» en el pensamiento de Scheler, el resto son aproximaciones que presentan algunas carencias.

La comunidad personal es “la unidad de personas particulares independientes, espirituales e individuales, «en» una persona colectiva independiente, espiritual e individual”⁴⁹. En ella rige un principio de solidaridad fundamental, existe una corresponsabilidad entre la persona particular y la colectiva que es recíproca y no excluye la autorresponsabilidad de ambos, ambas son responsables ante Dios (la persona de las personas). La persona particular es corresponsable de todas las particulares como miembro de una persona colectiva y especialmente como individuo personal único. Este principio de solidaridad se convierte en un elemento fundamental de un cosmos de personas morales finitas.

¿Cuáles son las notas que distinguen una persona colectiva de las otras clases de comunidad impersonal? Primero, es una unidad de un centro espiritual de actos, no primariamente de lugar, tiempo o descendencia (ni territorio, ni tradición, ni sangre). Y segundo, tiene un mundo total de valores, no sólo una clase de valores. Abarca los bienes de todas las clases de valores, ha de poseer una conciencia peculiar de ellos y una cierta relación hacia ellos.

Si hemos distinguido las unidades sociales para observar cuál es la base de la persona colectiva, también Scheler se pregunta por los distintos tipos de personas colectivas que pueden existir. El criterio para distinguir estos tipos se encuentra en la clasificación de valores que realiza en su obra capital, especialmente se centra en los

⁴⁸ Pintor Ramos utiliza este concepto para encerrar varias circunlocuciones que el autor realiza, pues Scheler no ofrece un término concreto.

⁴⁹ SCHELER, M., *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 686.

valores espirituales de la cultura (como valores de la colectividad) y el valor de lo santo (como salvación de la colectividad). De ahí aparecen dos tipos de personas colectivas: la persona colectiva cultural –nación o círculo de cultura– y la persona colectiva de la iglesia, pese a la posible existencia de otras, sólo estas dos merecen el apelativo de personas colectivas espirituales puras. La relación entre ellas a nivel moral es de control directo de la iglesia sobre las culturas, pues la salvación es siempre más importante que cualquier otra dimensión humana.

La iglesia está dirigida a la salvación colectiva y a la realización de valores relacionados con la misma. Su competencia es servir a la solidaria salvación colectiva de todas las personas finitas, es por esencia una y sobrenacional, a la vez que es immanente a todos los círculos culturales y a todas las naciones posibles.

Por otra parte, la persona cultural es aquella a la que compete producir obras colectivas del espíritu según los dominios de cultura: arte, filosofía, ciencia pura, etc. Existe una pluralidad esencial para este tipo de personas, cada una de ellas es individual y es depositaria de una especie de valores, los cuales fundamentan tal pluralidad. No tendría sentido una idea de cultura universal como tampoco lo tendría una nación eterna, pues el cambio histórico de las personas culturales y el de los mundos de bienes culturales por ellas comprendidos pertenecen a la esencia de esas colectividades.

Este es el lugar que ocupa la cultura en la gran obra *Ética* de Scheler. El círculo cultural o cultura es un tipo de persona colectiva con todo lo que ello implica, lo que denota una seria reflexión de filosofía de la cultura en esta etapa. Es la persona colectiva más relevante a la que puede pertenecer una persona particular después de la iglesia. A continuación se verá como varía el concepto hacia los últimos años de su obra.

1.2.2. La madurez del concepto de cultura: *El saber y la cultura*

En 1925 dio el autor una conferencia en el décimo aniversario de la fundación de la Academia Lessing en Berlín, su nombre es *El saber y la cultura*, un texto clave para conocer el sentido que le daba al concepto de cultura tres años antes de morir.

Comienza el ensayo con un análisis de la actualidad en la que destaca la distinción entre élites y masas. Exige el autor la formación alquitranada de una élite directora, pues las masas se están descontrolando y ello provoca que la unidad de la cultura nacional alemana esté casi perdida (aunque reconoce que este problema no es sólo germano, sino general en el mundo civilizado). La libertad que es la activa y

personal espontaneidad del centro espiritual del hombre se está viendo ahogada. En esta situación, afirma Scheler, es imposible la cultura, el esclarecimiento de la humanidad⁵⁰.

Las liberales democracias de ideas están dando paso a cerradas democracias de masas de intereses y sentimientos, lo que exige una remesa de élites cultas que pongan freno a este suceso. Todo apunta a que Scheler maneja aquí simplemente una idea de cultura como formación, en cuanto que se necesitan personas formadas, cultivadas, pero irá más allá. Si la democracia quiere salvarse a sí misma, debe ponerse al servicio de la cultura y del espíritu en lugar de dominarles.

A continuación presenta el autor el esquema de su intervención:

“El que forma su propia educación cultural o la de otro –en cuanto es ello posible desde fuera–, ha menester de una clara visión sobre tres ciclos de problemas: 1º ¿Cuál es la esencia de la «cultura»? 2º ¿Cómo se produce la cultura? y 3º ¿Qué especies y formas del saber y del conocer condicionan y determinan el proceso mediante el cual el hombre se convierte en un ser «culto»?”⁵¹

La respuesta a la primera cuestión la realiza a distinto niveles. Parte de la definición clásica de cultura para después moldearla según su filosofía. “Si atendemos primero a la cultura, *cultura animi*, como a un ideal, como a algo cumplido y logrado –no a su proceso–, la cultura es, en primer término, una forma, una figura, un ritmo individual, peculiar en cada caso”⁵². Dentro de los límites de esa forma, se dan todos los modos de conducirse y manifestarse la persona.

A cada sujeto corresponde un mundo, un microcosmos, en el cual se refleja la forma de cada persona. Es un mundo integral donde en estructurada construcción se reproducen todas las ideas y valores esenciales de las cosas, en ello consiste el mundo como cultura.

“Aspirar a la cultura significa buscar con clamoroso fervor una efectiva intervención y participación en todo cuanto en la naturaleza y en la historia, es esencial al mundo, y no mera existencia y modalidad contingentes; significa –como dice el *Fausto* de Goethe– «querer ser un microcosmos». Este proceso, mediante el cual el mundo grande, el «macrocosmos», se concreta en un foco espiritual de carácter individual y personal, el «microcosmos»; este convertirse en *mundo* una persona humana, por el amor y el conocimiento, no son sino dos expresiones para designar dos direcciones distintas en la consideración del mismo proceso plástico, que se llama educación cultural o cultura. El mundo se ha perfeccionado *realiter* en el hombre; el hombre debe perfeccionarse *idealiter* en el mundo”⁵³.

⁵⁰ Ver SCHELER, M., *El saber y la cultura*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972, p. 7.

⁵¹ Op. cit., p. 17-18.

⁵² Op. cit., p. 18.

⁵³ Op. cit., p. 21.

El motor de ello es el amor al mundo en cuanto anhelo de unión íntima con todas las esencias, objetividad orientada hacia las cosas y los valores, de ahí que sea propio de la cultura no despreciar nada por completo y saberse siempre a salvo en el más profundo centro de sí mismo.

La cultura, como proceso, es humanización y deificación, nos hace hombres y también dioses (visto desde la naturaleza infrahumana y desde la realidad que existe y actúa por encima del hombre y de todas las cosas finitas). Si miramos al ser humano y tratamos su espíritu o razón como sólo un complejo subproducto del proceso bilateral de la vida, debe también afirmarse que la idea de cultura no tiene ningún sentido, sería sólo un medio para conservar la vida. En cambio Scheler confiere a la dimensión espiritual un valor autónomo y comprende al ser humano como ciudadano de dos mundos distintos. El hombre desde el punto de vista de la vida es un callejón sin salida de la naturaleza, pero si se le considera como un ser espiritual, manifestación del espíritu divino, puede deificarse a sí mismo. “El hombre es algo más que ese callejón sin salida; es al mismo tiempo la clara y magnífica salida de ese callejón; es el ser en quien el ente originario comienza a saberse, a entenderse y redimirse a sí mismo. El hombre es, pues, las dos cosas a la vez: un callejón sin salida y una salida”⁵⁴.

La capacidad de cultura se convierte ahora en principio salvífico para el ser humano. La salvación viene de dentro, no de fuera, es un capacidad interna. Con ella el hombre conseguirá entrar en un proceso de humanización para salvarse, o más bien ese proceso de humanización-salvación es la cultura.

“Siempre de nuevo, y cada vez más, humanizarse, en este sentido exacto de «llegar a ser hombre» –humanizarse, que es, al mismo tiempo, deificarse a sí mismo-; no esperar un salvador de fuera; no recibir capitalizadas las mercedes redentoras por medio de una iglesia que deifica materialmente a su fundador –a costa siempre del acto auténtico y personal de seguirle–, sino deificarse a sí mismo, y al mismo tiempo colaborar a la realización de la idea –que siempre es esencia pura- de la divinidad espiritual [...] ésa es, para mí, la esencia de toda «cultura» y la última justificación filosófica del sentido y valor de toda cultura”⁵⁵.

El hombre está vinculado con la evolución del mismo dios, interviene con su historia en la venida del divino. Con la cultura se va convirtiendo siempre de nuevo en el hombre del espíritu divino, va desarrollando lo que en germen está en su esencia y así este proceso no es un simple medio para producir los resultados de un cierto «progreso de la cultura», es más bien, dice Scheler, el sentido de la Tierra, el sentido del Universo.

⁵⁴ Op. cit., pp. 34-35.

⁵⁵ Op. cit., pp. 48-49.

En este punto parece que la exposición de Scheler ha llegado al momento decisivo. Ha expuesto lo fundamental de su concepción y dedicará las últimas páginas a relacionar el saber con la cultura. Con ello no hará más que ratificar su propuesta. ¿En qué términos describe esta relación? Intentará responder a preguntas tales como: ¿de qué forma se da el cultivo del espíritu? ¿Qué formas del saber sirven a este proceso humanizador?

El saber que se ha convertido en cultura es un saber que se halla perfectamente digerido, asimilado y hecho vida, es un saber a modo de segunda naturaleza. “Lo experimentado se ordena para el hombre culto en una totalidad cósmica, articulada conforme a un sentido, según su figura, forma y rango, en un microcosmos; y las cosas están ante él y ante su espíritu «en forma», en una forma noble, justa, llena de sentido, sin que él tenga conciencia de haberlas formado”⁵⁶. Cada grupo histórico de cultura tiene unas formas o estructuras adquiridas de conocimiento de esencias, tiene todo un mundo de tales formas, no sólo del pensar y el intuir, sino también del amar y del odiar, del gusto, del valorar, del querer.

¿Cómo se ordena este saber culto en el sistema de las especies del saber humano? Una cosa se sabe cuando se convierte en parte del que lo sabe pero sin haberse alterado por ello. El espíritu significa el conjunto de actos en el ente «que sabe», por los que es posible que una cosa se convierta en un ente intencional y ya no algo meramente existente. Si el ente que dice saber, no tiene la tendencia a salir fuera de sí mismo para participar en otro ente, no existe tal saber, pues éste es siempre un devenir, un llegar a ser otra cosa. Según Scheler existen tres fines supremos del devenir: el desenvolvimiento de la persona que sabe, es decir, el saber culto; el desenvolvimiento del mundo y de su fundamento supremo, es decir, el saber de salvación; el logro de los propósitos humanos, es decir, el saber de la ciencia.

Entre ellos existe una jerarquía evidente, desde el saber de ciencia caminamos hacia el saber culto por el que desplegamos en un microcosmos la esencia y modo de la persona espiritual en nosotros. Finalmente, desde el saber culto se prosigue hacia el saber de salvación, en el que nuestra persona intenta adquirir participación en el fundamento de las cosas en un estado de unión consigo mismo, es un saber metafísico. Si una de las dos es olvidada surge un daño grave para la unidad y armonía de la existencia cultural del hombre.

⁵⁶ Op. cit., p. 66.

1.2.3. La cultura en el conjunto de su obra

Desde una visión unitaria de su trabajo, la cultura se presenta como un concepto importante del pensamiento scheleriano. En un primer momento se ha descrito los caracteres fundamentales de este concepto, calificándolo de persona colectiva. El ser humano destaca entre el resto de los seres del mundo, los animales “nunca crean, la capacidad de afrontar, de una manera adecuada y llena de sentido, ciertas situaciones típicas, una y otra vez repetidas”⁵⁷. Este es exactamente el punto decisivo de su pensamiento: la persona (o el espíritu) tiene la capacidad de hacer frente a las situaciones de la vida con una forma llena de sentido. El estado de libertad que presenta el hombre frente a lo que le rodea le obliga a componer su propio mundo, si microcosmos en el que ya no prima la realidad o irrealidad de las cosas sino las conexiones de sentido. Un mundo que adquiere unidad en cuanto que es el correlato o centro de referencia de una persona, pues ésta aparece siempre como la realizadora de actos intencionales que están ligados por la unidad de un sentido.

La cultura como persona colectiva, es decir formada a partir de personas particulares, tiene estas características que acabamos de describir. Ahora bien, es importante distinguir entre los tipos de persona común puros los círculos culturales, es decir las culturas propiamente dichas y la iglesia, lugar de salvación al que el resto de culturas quedan sometidas.

Con el segundo ensayo, se da una cierta evolución. Ahora la cultura adquiere un significado más amplio. Manteniendo lo dicho hasta ahora, el concepto de cultura adquiere una profundidad mayor. La distinción entre persona comunitaria cultural y la iglesia se difumina para atribuir a la cultura el carácter salvífico que antes se le dio a la iglesia. Es posible que este hecho se deba a la evolución religiosa que sufrió el autor, pero el hecho es que la cultura se convierte en la actividad fundamental del ser humano si quiere salvarse y ser plenamente humano. De hablar de círculos culturales, Scheler presenta ahora la cultura como la actividad propia del hombre. Si bien en su pensamiento continúan estando presentes los círculos culturales y la iglesia como personas comunitarias, aparece también la cultura como un quehacer fundamental del que depende el sentido de la Tierra y del Universo, en cuanto que dios mismo está desarrollándose y haciéndose presente en tal proceso. La cultura se convierte en un

⁵⁷ Op. cit., pp. 40-41.

proceso que nos hace plenamente hombres y dioses, no es un medio para conservar nuestra existencia, sino para alcanzar nuestro fin, para ser aquello que anhelamos. La actividad del espíritu, la reconducción del macrocosmos al mundo propio o microcosmos donde aparece el sentido y las esencias de los objetos, por el cual el ser humano se hace dueño de la realidad es la cultura. Con ella el ser humano se convierte en dueño de su vida, en un ser culto para el que lo experimentado se ordena en una totalidad cósmica llena de sentido.

Así pues la cultura se convierte en el proceso por el que el ser humano articula con sentido la realidad a través de la reconducción del macrocosmos (mundo circundante o contorno) a un microcosmos (mundo) de esencias. Proceso en el que está en juego la salvación del hombre y su deificación, en cuanto que a través de ella alcanzará la plenitud de su ser.

1.3. Martin Heidegger

En principio puede resultar confuso contar con la presencia de un filósofo como Heidegger en un contexto de filosofía de la cultura. La filosofía existencialista de este autor no parece tener nada que ver con este tema, ahora bien, como se verá a continuación, realiza una aportación que no puede obviarse si se desea conseguir un cuadro completo de las novedades que la fenomenología ha supuesto para la configuración del concepto de cultura.

Heidegger era el preferido de Husserl para heredar su trayectoria filosófica, pese a ello, sus caminos divergieron a medida que el tiempo juntos se dilataba. Cuando en 1927, su obra *El ser y el tiempo* ve la luz en la Alemania de entreguerras, Husserl se percata de lo lejos que su discípulo se halla ya de sus propuestas. Como ocurrió con tantos otros de sus discípulos, el rumbo tomado por Husserl en *Ideas*, había acabado con la ilusión de su seguidor más cercano, derivándolo hacia unos intereses que, aunque manteniéndose en la órbita de la fenomenología, tenían muy poca relación con las propuestas de su maestro.

Heidegger trata en *El ser y el tiempo* de exponer una reflexión sobre el concepto de ser que supere toda metafísica propuesta hasta la fecha. Para ello recurre a un gran ejercicio intelectual de creación de términos, como es el caso de «*dasein*», el «ser-ahí» o más bien el «ahí del ser» que diría Ramón Rodríguez⁵⁸. El estudio de este

⁵⁸ RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006, p. 59.

ser-ahí que somos todos nosotros, ocupa el lugar central de la obra cumbre de este alemán nacido en Messkirch.

¿Qué ofrece este autor a la filosofía de la cultura? En principio, como se ha dicho anteriormente nada relevante. Ha sido el profesor San Martín el que ha llamado la atención sobre un concepto heideggeriano que puede entenderse como una pieza clave en la fenomenología de la cultura. El concepto de mundo que aparece en la primera parte de la primera sección de *El ser y el tiempo*, apunta a tener mucha más relevancia de la que aparentemente presenta, convirtiéndose, como reconoce el catedrático de la UNED, en un concepto fundamental y de primer orden en el campo de la filosofía de la cultura⁵⁹.

El tratamiento de este autor no puede tener la misma profundidad que los otros fenomenólogos que se han visto. En él no se va a encontrar ni siquiera el término cultura en cuanto concepto filosófico, pero sí va a ser necesario detenerse en la idea de mundo. No nos hallamos ante un filósofo tan distinto y alejado de Husserl como se suele suponer. Cuando Bech afirma que entre ambos existe una brecha profunda y que Heidegger sacude los cimientos de la fenomenología, no parece que sea un juicio realizado desde un apropiado conocimiento de Husserl⁶⁰. Entre Heidegger y su maestro existe una cierta continuidad, no una tensión esencial como presenta Bech. Un cambio de perspectiva, pero no una ruptura, ya que los conceptos fundamentales de la fenomenología husserliana siguen presentes en sus obras. Así pues, este autor no hay que tomarlo como un extraño en el contexto de este trabajo, sino más bien como uno más entre los autores que han conformado la fenomenología como un movimiento filosófico plural y que han dejado su huella personal en el desarrollo de la idea de cultura.

Para ver hasta qué punto la filosofía de Heidegger y la de su maestro son cercanas, podría llamarse la atención sobre la estrecha relación que se da entre varios conceptos fenomenológicos fundamentales que podrían llamarse «hermanos»:

⁵⁹ SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, p. 150.

⁶⁰ Ver la obra de BECH, J.M., *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001, p. 21.

HUSSERL	HEIDEGGER
Subjetividad trascendental	Ser ahí
Mundo de la vida como mundo de la cultura	Mundo
Reducción	Rechazo de interpretaciones que no dejan a los entes mostrarse

La actitud principal del ser humano en Husserl es la personalista, no la natural, estamos en el mundo como personas que actúan en un contexto de significado, a esta actitud corresponde la subjetividad trascendental. Heidegger, en lugar de recorrer el camino que Husserl traza de la actitud natural a la trascendental, se sitúa directamente en la trascendental al explicar qué es el ser ahí. Ambos autores dan primacía a hacerse cargo del mundo tal y como es, del mundo en que vivimos, un mundo de significados. Desde esta perspectiva no nos relacionamos con las cosas desde intereses teóricos sino en las tareas ordinarias en las que usamos o nos ocupamos de las cosas de nuestro entorno, este es el punto de partida de Heidegger, pero no olvidemos que la subjetividad trascendental de Husserl posee la misma intención.

El profesor San Martín, en su ya citada *Teoría de la cultura*, realiza unos minuciosos análisis de los epígrafes *de El ser y el tiempo* dedicados al mundo y a la mundanidad. Este esfuerzo ha mostrado la relevancia de esta idea y de sus consecuencias, las que se presentarán en breves líneas. Antes de ello será necesario detenerse en la analítica existencial heideggeriana en orden a encontrar el contexto del concepto de mundo.

Para comprender qué es el ser, se concentra en el ser humano en el que se da la comprensión de tal ser, en el ser ahí o *dasein*. Para él las características del ser ahí se llaman existenciaros, en cambio, las características de lo que no es *dasein* son categorías. Pues bien, uno de los existenciaros clave es que el ser ahí es un ser-en-el-mundo, ser en el mundo es una característica fundamental del ser humano.

Afirma Ramón Rodríguez:

“Ser-en-el-mundo no tiene nada que ver con el estar una cosa contenida en otra, ni con el estar una cosa junto a otra, ni tampoco con el tener una determinada propiedad. No significa ningún estar ahí espacial. Tales representaciones podrían dar a entender que «hay» un ente, el hombre, que está en el mundo, de forma tal que hombre y mundo son dos cosas, dos entidades diferentes que entran en una posterior relación. Por el contrario, sólo si apartamos

esta forma cosificante de pensar podemos penetrar en el sentido del cotidiano ser-en-el-mundo”⁶¹.

«Ser» en este contexto significa «habitar cerca de» o «estar familiarizado con», el sentido principal es el de «ocuparse de». La relación primaria del ser humano con el mundo no es la de conocerlo, sino la de estar volcado hacia él ocupándose de él, haciendo algo con él, usándolo. Como bien dice San Martín: “tenemos, pues, un comportamiento en el que se da algún «cuidado», una visión cuidadosa del entorno y un *contar con* una serie de cosas, sin que, por otro lado, reparemos explícitamente en ellas, porque, si así fuera, interrumpiríamos la tarea”⁶².

Ser-en-el-mundo es el horizonte a priori de todo conocer, no puede ser entonces un yo contrapuesto a un mundo, sino una estructura unitaria que constituye el propio ser de la persona. Ser en el mundo es exactamente lo que somos cada uno de nosotros y no tiene sentido referirlo a un ser que no pueda decirse en primera persona, pues el ser se presenta siempre como propio, como mío o de otra persona, es siempre un quién y no un qué. Heidegger deja claras dos características del ser antes de abordarlo como ser en el mundo: por un lado existe, por otro es personal.

El estudio del ser-en-el-mundo lo realiza en tres partes: el del ser-en, el quién es en el mundo y el mundo en el que se es. En esta tarea, Heidegger quiere ir de la mundanidad de nuestra circunstancia o nuestro entorno, a la mundanidad del mundo. Debemos comenzar describiendo el entorno, fijándonos en algo de él para seguir adelante. Lo que tomemos no es objeto de conocimiento teórico, sino algo que tenemos a mano, que usamos. Si queremos comprender su ser debemos sumirnos en esa tarea, ponernos en situación.

Heidegger pone como ejemplo la apertura de una puerta para entrar en una habitación. El uso del pestillo es algo con lo que cuento para entrar en la habitación, algo que está en mi entorno «a mano», y del que no tengo ningún conocimiento explícito más que el conocimiento implícito en la visión necesaria para llevar correctamente la mano. Usar el pestillo es más un saber cómo que un saber qué, es algo para abrir la puerta, su ser no tiene sentido sino en el contexto de la puerta. Pero la puerta misma no existe más que en su función de dar paso a la habitación, igual que podríamos decir que la habitación no es más que un instrumento mayor, como un taller para hacer cosas en él. Centrándose en un martillo Heidegger afirma que es un

⁶¹ RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006, p. 83

⁶² SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, p. 152

instrumento que sólo existe como martillo en el martillar. Se da un conjunto de referencias que dan sentido a las cosas, los martillazos son tan abstractos como el martillo si no contamos con su para qué. Martilleamos para clavar un clavo y clavamos clavos para hacer una mesa, así como usaremos la mesa para otra cosa. Así pues todas estas entidades con que topamos en nuestro modo de estar en el mundo, en nuestra circunstancia, tienen como rasgo el estar a la mano, sólo tienen sentido en un conjunto de referencias. Lo que hay es un conjunto de remisiones, sólo en el cual es posible andar ocupado en algo, es decir, sólo así el andar ocupado en algo tiene sentido.

Normalmente las tareas son ejecutadas con una fluidez en la que los movimientos corporales y los objetos instrumentales son transparentes, no reparo en ellos, pero los uso, cuento con ellos. Pero ¿qué pasa si algo falla? Heidegger habla de tres tipos de fallos: sorpresa, impertinencia e insistencia. Tienen la función de mostrarnos en los instrumentos un carácter no instrumental, ¿qué significa esto de cara a la idea de mundo? Al desaparecer la instrumentalidad se ve su rasgo mundano, su mundiformidad, su para qué está perturbado y eso obliga a que se hagan explícitas la totalidad de sus referencias.

“Con el fallo, aparece el contorno, los cursos de acción, el contexto de remisiones; pero para hacerse explícitos, *debían estar ya abiertos, sabidos de antemano*. Ese estar en las tareas cotidianas, en un entorno sabido en una visión cautelosa, que cuenta con las cosas, eso es estar en el mundo, en un contexto de familiaridad, de confianza con las cosas con que contamos, que sólo se rompe o se interrumpe en los fallos”⁶³.

El sentido del mundo lo descubre Heidegger precisamente en la totalidad de remisiones. Lo constitutivo de la mundanidad es la referencia, sólo estudiando ésta se puede abordar el carácter del mundo. Distingue el alemán cuatro sentidos⁶⁴ de la palabra mundo, Javier San Martín, partiendo de los comentarios de Dreyfus⁶⁵ lo expone magistralmente. Dos de esos sentidos se refieren a lo que podemos llamar sentido cósmico, y los otros dos al sentido existencial o, mejor dicho, fenomenológico. En los primeros no está implicado el ser humano, en los segundos sí. Los que importan para este estudio son los segundos, es decir el sentido fenomenológico del mundo. El tercer sentido hace referencia a que el mundo es el ámbito de la vida humana, es aquello en que un ser humano vive. Se pueden distinguir entre el mundo público o de nuestra

⁶³ SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 158-159.

⁶⁴ Ver HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, Madrid, 1980, pp. 77-78.

⁶⁵ La obra que cita San Martín es DREYFUS, H.L., *Being-in-the-World. A commentary on Heidegger's Being and Time*. Division I, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1994.

comunidad y el mundo más inmediato a una persona, el mundo circundante propio o inmediato. El cuarto sentido será aquel que exige un mayor detenimiento, lo que llama la mundanidad del mundo.

Esta cuarta acepción busca responder a la preguntas tales como: qué es el mundo en que vivimos, cómo es su estructura, qué es aquello por lo que el mundo en sentido fenomenológico es mundo. San Martín explica que esta tarea la lleva a cabo en tres momentos.

Primero, profundiza en la estructura de los entes «a mano», de los instrumentos, de los que ya ha hablado en extenso previamente. La estructura de esos entes es la *Bewandtnis*, el ajuste, la adecuación, el encaje.

Segundo, intenta comprender el sentido de la *Bewandtnis* como sentido del mundo, pues éste sería la totalidad de ajuste de los instrumentos.

Tercero, la totalidad del ajuste que constituye el mundo, tiene su condición de posibilidad en la significatividad que implica apertura y comprensión. La estructura del mundo es su significatividad.

Con esto “mundanidad equivale a significatividad; todo lo mundano está enmarcado en una significatividad. La significatividad es la sustancia de la comprensión. De esta manera el mundo es el ámbito de significatividad de nuestro entorno, de nuestra circunstancia, que conecta todas las cosas en referencias mutuas, remitidas en última instancia a las posibilidades humanas”⁶⁶.

Ramón Rodríguez sintetiza también muy bien este concepto fundamental: “Esa totalidad de relaciones ensambladas, intrínsecamente referidas al *dasein* y las que éste permanentemente se refiere es el fenómeno del mundo. Su rasgo más decisivo es su absoluto carácter a priori: el mundo es aquello a lo que siempre ya estamos referidos y aquello que necesariamente precede a toda captación de una determinada cosa [...] es la inexorable condición de posibilidad de que «encontremos» útiles o cosas”⁶⁷.

El mundo está abierto y a la vez abre el espacio donde las cosas se dan. Hasta aquí podemos decir que alcanzan las propuestas de la obra *El ser y el tiempo* de Heidegger. ¿Qué aporta todo esto a la filosofía de la cultura si en realidad ni siquiera ha aparecido tal palabra? Javier San Martín ha sabido extraer de este texto unas

⁶⁶ SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, p. 165.

⁶⁷ RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006, p. 89.

importantes conclusiones⁶⁸ en favor de una aportación de Heidegger a la profundización del concepto de cultura. Podríamos decir que éstas se pueden resumir de la siguiente forma:

Primero, la descripción del mundo por la forma en que estamos directa, primaria y fundamentalmente en el mundo ordinario, es determinante para la filosofía de la cultura.

Segundo, al examinar el cuarto sentido de mundo, Heidegger parte del mundo en qué vivimos, es decir, de nuestro mundo cultural e histórico. La consecuencia de esto no es otra que, puesto que va a estudiar la estructura de ese mundo, nos va a dar una aportación directa a la filosofía de la cultura.

Tercero, la descripción de Heidegger del mundo como ámbito de significatividad de nuestro entorno que conecta las cosas en referencias mutuas, es la descripción formal de la cultura concreta en que vive cada persona. Si nos atenemos a la distinción entre mundo público o propio que realiza, basta con adoptar una u otra perspectiva para describir bien la cultura de un grupo o bien cómo una persona vive esa cultura. Heidegger se sitúa más en este segundo terreno, desde el que se puede hablar de alcanzar un conocimiento precavido del mundo, pues la comunidad no puede ver nada. De esta forma el mundo muestra un carácter a priori, el mundo cultural está predonado al individuo.

Sin embargo sus análisis tienen algunas limitaciones que deben remarcarse según el catedrático de la UNED, ya que en su opinión merecen cierta crítica constructiva. No da cuenta ni de la emergencia ni de los cambios de esa estructura de significatividad que es el mundo. Al postular Heidegger que un elemento sólo tiene sentido en un una totalidad de significado, está ignorando la relativa independencia de cada elemento de una serie, lo que es crucial en la descripción de la cultura en sus aspectos tanto particulares como generales. Por último, el *dasein* se preocupa, se cuida, es el que está detrás de ese «para qué» de toda serie instrumental cuyo conjunto constituye el mundo. El se que constituye la preocupación del ser humano, su ser, es el punto final de la instrumentalidad. Heidegger no analiza esta faceta en profundidad en *El ser y el tiempo*, y esto es clave para que la mundanidad no sea una pura facticidad de remisiones. La mundanidad es mucho más que unos puros hechos encajados unos en

⁶⁸ Ver la obra citada de este autor. En las páginas 147-169, dedica el profundo análisis que sirve de base a esta exposición y del que se pueden extraer dichas conclusiones y críticas.

otros, son tareas humanas y para el ser humano. De ahí el valor que el mundo cultural adquiere para el hombre.

Estos análisis tan particulares de la obra de Heidegger tienen mucha relevancia, como se ha podido observar, para la filosofía de la cultura. Ofrecen un concepto de mundo-cultura muy acorde con los propuestos por Husserl y Scheler, si bien desde una óptica peculiar. La relación entre Ortega y Heidegger es bien conocida, así como las afinidades que presentan sus filosofías. Pese a las discrepancias, que desde luego también existen, entre ellos se dio una cierta proximidad que se refleja también en el tema de la cultura. José Luis Abellán apunta la importancia que tiene reconocer el aprecio que se tenían el uno al otro, el de Ortega se repite en distintos lugares de su obra, el del alemán por el español quedó patente en el recuerdo que Heidegger dedicó a Ortega en una nota necrológica tras su muerte⁶⁹.

Los tres autores representantes de la fenomenología que han sido estudiados componen una rica filosofía de la cultura, de modo que se puede hablar de una fenomenología de la cultura con todo rigor. A este movimiento es al que tenemos que vincular a Ortega y a esa órbita pertenece su filosofía, especialmente su filosofía de la cultura, como se verá en los capítulos siguientes. La justificación de tal afirmación va a ser la tarea del resto del presente capítulo.

2. Ortega y la fenomenología

En dos apartados se realiza a continuación una breve introducción al pensamiento de Ortega. En un primer momento se trata de su evolución histórica, algunos de sus conceptos y de sus influencias. Por otra parte, el segundo apartado se reflexiona sobre la pertenencia de Ortega al movimiento fenomenológico.

2.1. Introducción a la filosofía orteguiana

En los albores de su formación intelectual, Ortega se nos muestra como un autor que afronta un giro radical en la evolución del pensamiento. A lo largo del siglo

⁶⁹ Ver el trabajo de ABELLÁN J.L., *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 2000, p. 184-187. En los apéndices de esta obra se puede consultar la nota necrológica de Heidegger, en ella se puede leer lo siguiente a propósito de uno de sus encuentros con el madrileño: “Cuando pienso en Ortega vuelve a mis ojos su figura tal como la vi aquella tarde, hablando, callando, en sus ademanes, en su hidalguía, su soledad, su ingenuidad, su tristeza, su múltiple saber y su cautivante ironía”. Op. cit., p. 206.

XIX se fue conformando una nueva sensibilidad en el campo de la filosofía, la vida se convertía en el tema principal.

Cuando Ortega se confiesa “nada moderno y muy siglo XX” en *El Espectador*, nos invita a un cambio, a algo nuevo, un giro que tiene como impulsor la nueva forma de ver la vida y su papel en la filosofía. Los antecedentes del descubrimiento de la vida los componen filósofos de la talla de Kierkegaard, Nietzsche, Bergson y, sobre todo, Dilthey. En estos filósofos se hace patente la necesidad de unir pensamiento y vida, y de que ésta ocupe un lugar primordial frente al pensamiento.

Kierkegaard es el primero en introducir el término existencia en un sentido distinto al tradicional, pues este autor nos propone una significación en clave de vida humana. Bergson, por otra parte, introducirá la vida como algo dinámico, algo en evolución, pero con un sentido más biológico que histórico-biográfico. La vitalidad de Nietzsche y la filosofía de Dilthey conformarán los antecedentes perfectos para que Ortega desarrolle sus originales ideas sobre la vida. Julián Marías afirmará sobre Dilthey lo siguiente:

“Dilthey supera el punto de vista de las «cosas» como tales, como realidades que tienen una consistencia determinada y ciertas relaciones entre sí, para entenderlas *vitalmente*, en función de la totalidad de la vida. Cada cosa aparece así referida a la vida, en la que tiene un puesto y un papel preciso. El *mundo* no es simplemente un mundo de cosas, sino el mundo en el que se vive; tiene, pues, un carácter *vital* y *circunstancial*, definido por el individuo *para* quien es mundo”⁷⁰.

Esta visión de la vida de Dilthey es el terreno en el que se va a mover Ortega en su pensamiento.

Otra innovación de la época que está muy unida al descubrimiento de la vida es la aparición de la fenomenología. Brentano, al descubrir la intencionalidad de la conciencia, provocó que la filosofía comenzase a atenerse más a la observación de los fenómenos y a su análisis riguroso, consiguiendo así dejar en segundo plano la especulación idealista. Esta reconquista de la objetividad causó una atención mayor a la realidad de la experiencia y sustituyó a las construcciones ideales. El fruto de estas proposiciones fue la fenomenología, y su máximo exponente, Husserl.

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

⁷⁰ MARÍAS, J., Notas y comentarios en DILTHEY, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 42.

vivencias, en especial la vivencia de la verdad. Este sujeto no está solo, no puede subsistir por sí mismo. Es un sujeto que se relaciona con objetos y otros sujetos, formando así una intersubjetividad racional que vive en el mundo y éste, a la vez, constituye lo más esencial de su vida.

Ortega tendrá en sus manos una intuición a la altura de su tiempo (las nuevas teorías de la vida) y también un método de trabajo, el fenomenológico. A partir de esto, Ortega pondrá los fundamentos de su fenomenología: la superación del idealismo y la vida como realidad radical. El momento de crisis de la filosofía vigente en su tiempo le obliga a constituir un nuevo sistema que responda a los problemas reales del ser humano.

La filosofía de Ortega responde a un análisis profundo de la realidad del pensamiento que le rodeaba. Siempre que se recuerdan los orígenes de la doctrina de nuestro autor, se recuerda una frase harto escuchada que hace referencia al achabacanamiento de la filosofía española de su tiempo, lo que le hizo buscar en Alemania un sistema más completo.

En su juventud, Ortega recibió las primeras influencias intelectuales de la mano de franceses como Chateaubriand, Barrès y Renan. Filósofos como Descartes y Comte irían formando la base de su pensamiento. Él mismo nos recuerda:

“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. La generación de los viejos se había pasado la vida hablando de las «nieblas germánicas». Lo que era pura niebla eran sus noticias sobre Alemania”⁷¹.

En sus inicios, para Ortega Alemania era Nietzsche y poco más. Una España sin ideas, una Francia que no daba más de sí y una Alemania por descubrir era su panorama. Por ello en 1905 comenzó Ortega su aventura por los mundos germanos. Leipzig, su primer destino, le abrirá las entrañas de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Núremberg, Berlín y Marburgo serán objetivo de sus estancias. Marburgo fue un destino especial, allí recibirá las enseñanzas del máximo exponente del neokantismo, Hermann Cohen y más tarde las de su discípulo Paul Natorp. Esta ciudad fue decisiva para Ortega, le hizo repensar toda su filosofía y constituyó su primer nivel filosófico real. Marías nos ofrece una perfecta descripción de lo que le supuso este período:

⁷¹ *Prólogo para alemanes*, O.C. IX, p. 133.

“La razón fundamental de que éste no aprendiese allí *una filosofía*, es... que no se enseñaba. Se daba por supuesta, se vivía a su nivel y desde el entusiasmo, se contagiaba el respeto a la filosofía ejemplificada en una particular. Cosas todas bien distintas de la inyección en las mentes de una doctrina precisa y configuradora, desde la cual se vea la realidad. Ortega tuvo que aprender filosofía aparte de Marburgo, principalmente en las bibliotecas; lo que aprendió en Marburgo fue *qué es filosofía*: a saber, aquello de lo cual vivía Cohen, lo que podía hacer alentar su poderosa personalidad. Por eso, precisamente por eso, tuvo que ir más allá de Marburgo, quiero decir de la filosofía allí dominante, porque Ortega *no podía vivir de ella*, no podía ejercer para él la función que ejercía para su maestro. Pero como, no lo olvidemos, Cohen inspiraba ese limitado respeto hacia tal filosofía, la reacción no podía consistir en volverle la espalda e ignorarla, sino en ir efectivamente *más allá*, lo cual supone poseerla primero. Ortega tuvo que repensar por su cuenta el Kantismo, justamente para *poder no ser kantiano* y no quedarse en un mero, negativo y estéril *no poder ser kantiano*, cosa bien distinta. Tuvo que poseer la totalidad de la filosofía alemana –por lo pronto alemana-, lo cual le obligó a trascender de sus formas particulares para verse consignado hacia las cosas mismas, hacia la realidad; naturalmente, *desde el nivel de la filosofía*, de esa filosofía a la cual había llegado empujado por la formidable patética de Cohen”⁷².

Dos ideas básicas recibirá Ortega de los neokantianos en este primer período alemán:

“Tenemos, por así decirlo, como dos yo, uno el individual, el yo de los nervios, el gorila, dirá unos años después, el variable e inculto; y otro, el superior, el de la cultura y la moral, en el que no tenemos más remedio que dejar nuestros gustos y darnos cuenta de que somos parte de una humanidad universal, que siempre debe pensar las verdades matemáticas y aspirar a un gusto estético auténtico, es decir, válido para todos. Una segunda idea fundamental [...] los grandes hombres de la modernidad llevan en sí «el gran pensamiento»: la Realidad no existe, el Hombre la produce. La realidad no es lo que se ve, se oye, se palpa –sino lo que se piensa; lo visto, oído, palpado es sólo apariencia”⁷³.

¿Cómo superar ese subjetivismo? Veremos que las tentativas se suceden, pero que la sistematización de su propuesta llegará poco a poco.

Adán en el paraíso, texto de 1910, expresa en imagen, lo que en 1914, en conceptos, “yo soy yo y mi circunstancia”⁷⁴. En este trabajo parecen vislumbrarse las líneas que van a marcar la carrera de Ortega. Perspectiva y circunstancia no están conceptualizadas, pero emergen en su escrito como ideas a desarrollar en breve. “La obra de Ortega, desde entonces, va a consistir en extraer toda la filosofía que pertenece a ese nivel nuevo donde aparece instalado al iniciar su pensamiento personal”⁷⁵. Parece ser que es en estos años cuando Ortega divisa su horizonte, de alguna forma sabe a lo que aspira, su próximo paso es alcanzar la tierra firme. Pero ¿cómo llegar a plasmar en

⁷² MARÍAS, J., *Ortega, circunstancia y vocación*, Alianza editorial, Madrid, 1983, pp. 204 y 205.

⁷³ SAN MARTÍN, J., *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, pp. 24 y 25.

⁷⁴ MARÍAS, J., *Ortega, circunstancia y vocación*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 326.

⁷⁵ Op. cit., p. 327.

conceptos lo que posee en intuiciones? España no le proporcionó ideas y necesitaba nuevos estímulos, debió ser por ello por lo que emprendió un nuevo viaje a Alemania, una nueva navegación que le aportase aires nuevos y herramientas a su altura.

El arte juega un papel fundamental en la evolución orteguiana. Esta segunda navegación está determinada por su interés de interpretar el arte español como expresión de la vida humana y, puesto que en su país no se brindan las posibilidades y su filosofía no es suficiente, deberá alejarse de su tierra para encontrar nuevas ideas que le ayuden en su tarea. Afirma Javier San Martín:

“Es sintomático que ya en Alemania uno de los primeros textos que lee sea el libro de Worringer sobre el arte gótico, en el que el ensayista alemán establece una evolución rígida del arte, en la cual no entra, por ejemplo, la pintura de Altamira, por lo que ésta no sería arte sino pura imitación. Ahí tenemos un ejemplo de la incapacidad del neokantismo, de lo que después Ortega llamará su falta de veracidad: el neokantismo crea una teoría y si los datos no se ajustan a ella, peor para los datos; construye una secuencia obligada en la evolución del arte y si aparecen manifestaciones aparentemente artísticas que no se ajustan a esa construcción, se decide que tales manifestaciones no son artísticas. Con esto, a Ortega, le tenía que resultar difícil cumplir su objetivo de pensar el arte español. Es en ese contexto y sin que de momento tengamos más datos como Ortega se vuelve a la fenomenología”⁷⁶.

Su ansia por saber a qué atenerse frente al problema de la realidad humana completa, le llevará, en 1911, de nuevo a Alemania, lugar donde cree que encontrará las herramientas para dar forma a sus intuiciones. Entre 1911 y 1913, Ortega se abre al mundo de la fenomenología de Husserl, el cual provocará un cambio de rumbo en su pensamiento. El resultado de estas vivencias lo encontramos en los primeros textos de Ortega al volver a España: *Sensación, construcción e intuición* y *Sobre el concepto de sensación*, ambos de 1913.

De estos dos textos se pueden extraer dos conclusiones. Primera, lo objetivo no es algo al margen de la vida personal sino que se vive en nuestra vida individual. A la vez, la subjetividad de la razón, es una subjetividad que vive, y que vive algo. Esto implica que todo se nos da en la vida individual de cada uno, la subjetividad no es una isla sino algo en relación, es una vida que vive en un mundo. Segunda, el primado de lo inmediato, pues el sentido de la realidad se da en las intuiciones más básicas y no en las construcciones mentales (neokantianos), de forma que lo intuido está antes que lo construido. Estas intuiciones básicas son los actos ejecutivos o ponentes (actos de conocimiento por los que se pone o mantiene un objeto como real):

⁷⁶ SAN MARTÍN, J., *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, p. 27.

“Los objetos son, antes que reales o irreales, objetos, es decir, presencias inmediatas ante la conciencia. Lo que hace de la fenomenología una novedad consiste en elevar a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal de lo vivido. El error a evitar radica en que siendo la pura conciencia el plano de las vivencias, la objetividad primaria y envolvente, se la quiere luego circunscribir dentro de una clase parcial de objetos como realidad. La realidad es «conciencia de» la realidad”⁷⁷.

Partiendo de estas dos líneas rectoras, Ortega se colocó en el punto de partida de la teoría del conocimiento, la Modernidad ha quedado a un lado y se decide a publicar *Meditaciones del Quijote*, su primer libro. Una nueva época está en sus albores. Escribirá artículos como “Nada moderno y muy siglo veinte” y se proponen las tres metáforas sobre la historia de la filosofía, concluyendo con la imagen de los *Dii consentes* (la conciencia y la realidad son como dos dioses inseparables que se son el uno al otro).

En las postrimerías de los años veinte, Ortega se topó con dos novedades en el panorama intelectual: por un lado, el descubrimiento de Dilthey (pese a haber desaparecido bastante tiempo atrás); por otro, la publicación de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. La influencia de estos dos personajes va a provocar un vuelco en la filosofía orteguiana, sobre todo para la adquisición de nuevas herramientas de trabajo en orden a desarrollar sus intuiciones. El mismo Ortega calificará la filosofía de estos autores de paralela, en el caso de Dilthey, y de coetánea en el caso de Heidegger.

Desde 1924, nuestro autor estaba “buscando esa ontología de la vida humana que ya había descrito como histórica”⁷⁸ (recordemos que su texto *Las Atlántidas*, ya presentó la vida como vida histórica y proporciona nociones claras sobre el sentido histórico), será a partir de las novedades de los autores citados cuando podrá llegar una filosofía estable. Se puede decir que en 1929, Ortega llegó a su nivel y se ancla en él mediante unos conceptos que darán cuerpo a su visión. Con esto queremos decir que sus proposiciones se hacen más rigurosas, más precisas y convergen en la toma de conciencia de la vida como realidad radical, punto culminante de su obra *¿Qué es filosofía?* No podemos decir que Ortega asumió como completas novedades las doctrinas de Dilthey y Heidegger, ya que él describirá la vida como biográfica antes de conocer a Dilthey, y como histórica antes de conocer a Heidegger, pero su influencia fue notable. Antonio Regalado, gran estudioso de las relaciones entre Ortega y Heidegger, nos dice: “*Ser y tiempo* le sirvió de modelo y guía para una ontología de la

⁷⁷ “Sobre el concepto de sensación”, O.C. I, p. 634-635.

⁷⁸ SAN MARTÍN, J., *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, p. 48.

vida humana que había intuido en su primera época y que sólo llegó a desarrollar como perspectivismo historicista y fenomenología de los valores vitales”⁷⁹. Ortega, tras recibir la doctrina existencial de Heidegger, la aplica a su filosofía de la vida (puesto que ésta es la raíz de la filosofía) provocando una profundización en sentido existencial de las categorías de ésta. No sería acertada una interpretación de este giro desde la ruptura o cambio radical, de ahí que afirme Marías:

“Ortega expone en este curso -se refiere a *¿Qué es filosofía?*- ideas que han ido madurando muy lentamente en él; muchas de ellas proceden de su primera juventud, pero nunca las había expuesto –a lo sumo, las había dejado entrever-, porque no creía que pudieran ser verdaderamente comprendidas, y a Ortega le horrorizaba el malentendido, una forma de error peor que la ignorancia. Siempre se encuentra un «antecedente» de las ideas de Ortega en su obra anterior, casi siempre mucho antes de la fecha en que algunos listos creen haberlas encontrado en otro autor”⁸⁰.

Es decir, debemos analizar esta nueva navegación de Ortega en términos de desarrollo lógico de sus ideas anteriores. Pedro Cerezo plantea este hecho en clave de profundización en el vocabulario y en los planteamientos de Ortega, veámoslo:

1914	<p><i>Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.</i></p> <p>El objeto de reflexión de Ortega es la conciencia ejecutiva en su actitud natural de tensión intencional hacia el mundo. Muestra un «yo» ligado al aquí y al ahora, no como en el neokantismo.</p> <p>El concepto que prima es el de «conciencia».</p>
1929	<p><i>Lo que se da es la vida, y ésta como un hallarme yo en el mundo.</i></p> <p>El yo personal no está dado como la vida, sino que ha de ser inventado, hecho, se ha de construir en respuesta a las circunstancias. La realidad radical es la vida, el ámbito de la presencia donde transcurre el diálogo del yo y la circunstancia transformándose en mundo⁸¹.</p> <p>El concepto que prima es el de «vida».</p>

⁷⁹ REGALADO GARCÍA, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 145.

⁸⁰ MARÍAS, J., *Ortega, las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 274 y 275.

⁸¹ CEREZO, P., *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 314.

Planteamiento de 1914	Tiene un carácter teórico-contemplativo. La filosofía es la ciencia por excelencia. Busca el <i>saber qué</i> (teórico).
Planteamiento de 1929	Tiene un carácter práctico-vital. La filosofía es soteriológica, búsqueda de sentido. Busca <i>saber a qué atenerse</i> (existencial).

De alguna forma, el ámbito de la conciencia se traslada a la vida, esto es lo que va a hacer que Ortega llegue a su nivel, a la estabilidad de su pensamiento. Aún en *¿Qué es filosofía?*, no acaba de darse el paso, pero está en avanzado estado de gestación; poco a poco, en los años posteriores, los conceptos acabarán de purificarse.

Siguiendo los trabajos de Javier San Martín, debemos encuadrar esta profundización de la filosofía orteguiana en la crítica de la fenomenología, reemprendida posiblemente, a raíz de la lectura de *Ser y tiempo* (1929).

“¿En qué consiste esa crítica? Es muy sencillo y además muy importante. El núcleo va a consistir en rechazar que nuestra relación primordial con las cosas o con el mundo sea una relación de conciencia, es decir, que «tener conciencia de» sea la relación primaria con las cosas o mundo; en lugar de ello, él propondrá que la relación primaria con el mundo es la relación pragmática de estar en el mundo contando con las cosas y que por tanto, que pensar o tener conciencia de las cosas no es lo primario. Con esto parece atacar la línea de flotación de la fenomenología, que es precisamente descripción de conciencia-de”⁸².

Parece que Ortega muestra ahora un pensamiento claro sobre la fenomenología, seguramente tras la lectura de *Ser y tiempo*, colocándola como idealista y subjetivista extrema. El término conciencia comenzará a desaparecer del vocabulario de nuestro autor. Con todo este substrato, Ortega comenzará a poner en marcha la máquina de la razón histórica a partir de los años treinta, la historicidad de la vida humana alcanza el primer plano fruto de un desarrollo natural de la razón vital. La historicidad de la vida Ortega la aborda desde dos flancos.

Por un lado, la vida es histórica porque tiene un carácter temporal. La vida es vida en una circunstancia, y ésta cambia. Nuestra vida es una estructura de significado desde la que cada instante tiene sentido, por ello cada momento tiene sentido en el conjunto de la vida, es un proyecto que hacemos y podemos contar, narrar.

⁸² SAN MARTÍN, J., *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, p. 50.

Por otro, la vida es histórica porque los seres humanos somos sustancialmente historia. Este punto de vista de la historicidad tiene su origen en la diferencia entre las dos actitudes que podemos tener frente al mundo y las cosas. Actitud directa (contamos con el mundo, sin hacernos problema de las cosas) y aquella por la que reparamos en las cosas y nos preguntamos por ellas. Al responder sobre qué son las cosas nos orientamos por la tradición de respuestas, heredamos un mundo, somos por encima de todo herederos⁸³. Nuestra sustancia es la historia, nos sostenemos en la historia.

El concepto de razón histórica se asentará de forma preeminente sobre el ser heredero del hombre, aquí radica lo fundamental de la proposición de Ortega. La realidad cambia, pues las respuestas, que son posteriores a la vivencia, llegan a ser la realidad sobre la que se acomodan los individuos. Esto es muy iluminador, y lo va a desarrollar Ortega en su escrito *Ideas y creencias*, en él, nuestro autor, presenta la realidad como constituida por creencias.

Llegado este punto no debemos caer en el error de pensar que todo es mudable, ya que Ortega habla de una estructura de la vida humana que es a priori ante la historia, de lo contrario no podríamos hablar de vida humana, ya que no podría sostenerse. De todas formas, esto ya no será objeto del presente trabajo.

2.2. La fenomenología, una clave interpretativa de la filosofía orteguiana

La fenomenología se presenta en este punto como el lugar propio de Ortega en la historia de la filosofía. Al igual que Scheler y Heidegger, Ortega sigue su propio camino a partir de las primeras intuiciones de Husserl. Hasta qué punto puede llamarse a Ortega fenomenólogo y vincularlo con Husserl se verá en las siguientes líneas.

2.2.1. Ortega y Husserl: una relación determinante

Javier San Martín presenta una original visión de Husserl que supera las interpretaciones clásicas. La novedad más importante es ver a Husserl desde una perspectiva unitaria, superando la división en dos filosofías distintas, la del primer Husserl y la del segundo, ya que el objetivo de *La crisis* está latente tras *Ideas*, pero no se percibe con claridad. Esta nueva forma de presentar a Husserl tiene unas consecuencias inmediatas para la comprensión de la fenomenología y de la influencia de ésta en Europa. Sin ir más lejos, esto puede darnos una visión de Ortega mucho más

⁸³ *Ideas y creencias*, O.C. V, p. 676.

rica, además de descubrirnos una visión más completa de los temas nucleares de su filosofía. Tenemos que hacer válida la tesis de Ph. Silver que J. San Martín recoge en uno de sus textos: “Según Silver la verdadera eclosión del pensamiento de Ortega se daría entre los años 1911 y 1913, exactamente cuando rechaza el supuesto idealismo de la filosofía de Husserl, una vez abandonado el neokantismo”⁸⁴. Decimos supuesto idealismo porque Husserl, según la opinión de San Martín, no fue idealista, pero al no haber sido capaz de sistematizar su filosofía en el momento adecuado, y además publicar muy poco, debido a que no conseguía dar un cuerpo unitario a sus ideas, contribuyó a que se dieran malentendidos. Cuando Ortega conoce a Husserl asume sus primeras intenciones, pero a la vez Ortega desarrolla sistemáticamente lo que a Husserl le iba a costar toda la vida. Afirma Javier San Martín:

“La filosofía de Ortega sigue muy de cerca la fenomenología de Husserl, mostrando la misma arquitectura que ella, no quita ningún mérito a Ortega; más bien lo contrario, sitúa su filosofía en un contexto que le da verdadero relieve, a la vez que demuestra la enorme perspicacia al haber sabido criticar lo que en Husserl era caduco, la teoría fenomenológica, y haber sabido desarrollar la práctica fenomenológica, práctica que Ortega continuó en un bello estilo literario aplicándola a los diversos ámbitos de la vida. Confío, por otro lado, que estas líneas hayan servido para mostrar que Ortega no es un pensador asistemático, sino que su obra es el desarrollo de esa fenomenología como pensar sistemático”⁸⁵.

Esto es lo que vamos a tratar en las siguientes líneas. Indagaremos en algunos textos de Ortega para ver cómo entre él y Husserl existe algo más que un simple parecido.

La intención de Husserl es descubrir la realidad, las cosas mismas, pero eso no cabe hacerlo más que desde nuestra razón. ¿Cómo nos relacionamos con las cosas? Veamos qué conceptos importantes afloran en este contexto.

Comencemos por el significado de *epojé* y de *reducción*, pues son los que dan paso al descubrimiento de la subjetividad trascendental. Son dos momentos simultáneos, *epojé* es desconectar el proceso de conocimiento de una cosa del tiempo objetivo (tiempo del mundo, mera sucesión de momentos) y así nos reducimos a la conciencia y a sus fenómenos. “La vuelta a las cosas mismas incluye un primer momento negativo, que se refiere a esa supresión de todo lo que nos impide ver las cosas en sí mismas. Husserl llama a ese momento *epojé*”⁸⁶. Hacer *epojé* es «echarse para atrás» para mirar, es abstenerse, poner entre paréntesis los juicios y opiniones

⁸⁴ SAN MARTÍN, J., *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid 1994, p. 66.

⁸⁵ Op. cit., p. 109.

⁸⁶ Op. cit., p. 27.

mundanas sobre los objetos. “La *epojé* es desconexión de esa fuerza dóxica, por lo cual mi representación se convierte en mera representación; con la *epojé* me fijo en mi representación como mera representación de un mundo que no es ni real ni irreal”⁸⁷. *Epojé* es poner entre paréntesis todo aquello que no forma parte de mi experiencia.

La *reducción*, por otra parte, es la reconducción de la realidad hacia el sujeto que experimenta la realidad. “Todo el sentido de la *reducción* trascendental husserliana no es sino el de reconducir el mundo a la vida radical sólo en la cual tienen sentido de ser las cosas, a la subjetividad trascendental que es el *Urstätte*, como dice Husserl, o el lugar originario del sentido del mundo”⁸⁸.

La *reducción* husserliana no es más que descubrimiento del sujeto trascendental, pero ¿qué significa eso? Significa descubrir al sujeto no como algo impersonal ni por encima de la concreta realidad, sino como vida que experimenta el mundo, vida que vive en el mundo: “La subjetividad trascendental husserliana, la *welterfahrendes Leben* soy yo, es mi vida como ámbito en el que todo ser que me es tiene su ser y su sentido”⁸⁹. Descubrir el «yo trascendental» es darse cuenta de que entre el mundo y el yo existe una correlación marcada por la constitución, el sujeto constituye al mundo. Para Husserl trascendental significa constituyente, descubrimos al sujeto como aquel que constituye el fenómeno del mundo, y eso en dos sentidos: el primero se refiere a la unidad de las experiencias de un objeto; el segundo es el originario y por ello más importante, hace referencia a la norma interior que aglutina las experiencias en algo concreto. La *reducción* consiste, pues, en recuperar esta vida, constituyente y trascendental (generalmente oculta o anónima) que otorga el sentido del mundo.

Por último, hacemos referencia a la intersubjetividad. Husserl afirma que en realidad el sujeto trascendental es una intersubjetividad trascendental. Los sujetos estamos abiertos los unos a los otros y nos reconocemos como vidas radicales independientes pero ligadas. “El otro no es un objeto que hallemos en el mundo, de un modo contingente, sino que es una condición constituyente de la objetividad y, por supuesto, también de la razón y de la verdad”⁹⁰. Los sujetos somos «seres-con» (profundizar la constitución del otro supera el objetivo de este trabajo pese a su radical importancia), estamos relacionados socialmente de forma inevitable, al igual que

⁸⁷ Op. cit., p. 154.

⁸⁸ SAN MARTÍN, J., *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, p. 93.

⁸⁹ Op. cit., pp. 91 y 92.

⁹⁰ SAN MARTÍN, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987, p. 90.

estamos viviendo en un tiempo y cada uno con su vida, hacemos un mundo común que podríamos llamar objetivo. Todos experimentamos la realidad en escorzo, y a la vez todos formamos el mundo objetivo que llamamos realidad.

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, en especial la vivencia de la verdad. Este sujeto no está solo, no puede subsistir por sí mismo. Es un sujeto que se relaciona con objetos y otros sujetos, formando así una intersubjetividad racional que vive en el mundo y éste, a la vez, constituye lo más esencial de su vida.

¿En qué medida va afectando este pensamiento a Ortega? Para comenzar, se debe traer a colación dos textos de Javier San Martín:

“La filosofía de Ortega viene definida cabalmente por la asimilación perfecta y firme de la intención global de la fenomenología”⁹¹.

“La fenomenología es una práctica teórica que Husserl introduce basado en una teoría fenomenológica. En *Ideas* la teoría fenomenológica se centra en una presentación de la reducción y la *epoché* que no se conjuga fácilmente con la práctica fenomenológica, por lo que Husserl se esforzará continuamente en resolver esa dificultad. Creo que Ortega, de entrada, percibe con nitidez la intención de la fenomenología, es decir, se hace con la práctica fenomenológica y lo que le es inherente; pero no termina de adherirse a la teoría fenomenológica, que además interpretó incorrectamente, hasta el punto de terminar, a la altura, de 1929, por identificar la fenomenología con esa teoría, repitiendo además de ese modo una actitud que había sido y estaba siendo muy habitual en los lectores de Husserl y en alguno de sus más importantes discípulos”⁹².

Éstas son las tesis iniciales que podemos tener como principios rectores de nuestro propósito. Ortega conoce a Husserl a través de *Investigaciones lógicas* y de *Ideas*, dos libros que muestran a un Husserl muy metido en la teoría fenomenológica y encerrado en conceptos que le aprisionarán a la hora de buscar la práctica complementaria.

El primer texto de fenomenología en español es *Sensación, construcción e intuición*, en el cual se ve, en perfecta unión con Husserl y a modo de tesis fundamental, que el sentido de la realidad no lo dan las teorías mentales, sino la intuición misma. Los actos intuitivos en que se da un objeto son para Ortega y Husserl los actos fundamentales. Para uno, actos ponentes; para otro, actos ejecutivos. El punto de partida es la vida inmediata, lo vivido, y no lo construido por nuestra mente.

⁹¹ SAN MARTÍN, J., *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, p. 116.

⁹² Op. cit., pp. 116 y 117.

El texto de los primeros años de Ortega donde se ve mejor la influencia husserliana es, sin duda, *Meditaciones del Quijote*, ya que en él se trasluce el influjo de la filosofía del alemán de una manera estructurada, llegando Ortega a formular sus tesis, como veremos, de una forma paralela a la de *Ideas*. Cuando en 1914 Ortega publica dicha obra, ha asumido las tesis fundamentales de la fenomenología que había estudiado recientemente.

Meditaciones del Quijote es una obra dividida en tres partes, las dos primeras (“Lector...” y “Meditación preliminar”) forman una unidad, la tercera es la “Meditación primera”, en estos momentos nos adentraremos sólo en la “Meditación preliminar”. Pero, ¿qué pretende Ortega con esta obra y en especial con la “Meditación preliminar”? La respuesta que nos ofrece P. Silver es muy acertada:

“Ortega demostrará en esta primera parte, introducción metodológica y programática a las meditaciones del Quijote, cómo las circunstancias son reabsorbidas y cómo nace una nueva cultura. Toda ella está enmarcada en dos descripciones parejas de la vida inmediata y espontánea de Ortega. Nuestro filósofo, en el silencio de un collado cercano al Escorial, se aleja de la España imperial, de la historia, de la tradición. En vez de mirar a través de una ventana (su vida) al jardín (el pasado de España), fija su atención en su alrededor, la vida misma, del que ha de requerirse un nuevo “pasado”, del que debe elevarse y obtenerse una nueva “cultura” (su filosofía). Nuestro filósofo extraerá el *Logos* de este momento de vida humana: no sólo pensar, sino escribir los pensamientos, compartir su sentido. Veremos ahora cómo se realiza este acto creativo de cultura, qué es lo que con él se alcanza, cuáles son sus limitaciones, y por qué ha sido tan poco frecuente entre los españoles”⁹³.

La “Meditación preliminar” está compuesta por quince secciones, las cuatro primeras son un bloque que, de acuerdo con Javier San Martín, son paralelas a las cuatro primeras secciones de *Ideas* de Husserl.

a. *El bosque*

Ortega se nos presenta en un paraje natural de los alrededores del monasterio del Escorial, está observando el bosque que tiene ante sí y va a sacar conclusiones. ¿Qué es el bosque?, se preguntará inmediatamente. Aquello que ve no lo es, el bosque se compone de los árboles que no ve, es invisible. “El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino. Lo que del bosque se halla

⁹³ SILVER, P. W. *Fenomenología y Razón vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset*, Alianza universidad, Madrid, 1978, p. 148.

⁹⁴ *Meditaciones del Quijote*, O.C. I, p. 765.

ante nosotros de una manera inmediata es sólo el pretexto para que lo demás se halle oculto y distante”⁹⁴.

Tenemos ante nosotros, con palabras muy sutiles, la primera gran tesis de Ortega sobre la realidad. El bosque es una realidad que no aparece, es como el interior de una cosa (su totalidad), está más allá de las percepciones sensoriales. Ortega nos muestra un mundo físico atravesado por una realidad que tiene que ver con la vida de los hombres: “El bosque es lo latente que late tras los árboles, con lo que éstos adquieren un nivel de profundidad que altera su propio sentido”⁹⁵. Este análisis que Ortega realiza en “El bosque”, lo extenderá al mundo entero. López Rojas lo explica de la forma siguiente: “...el bosque no es una realidad física, sino una realidad vivida, el bosque es lo latente que late tras los árboles. Así los árboles (lo patente) adquieren un nivel de profundidad en el bosque (lo latente) que altera su propio sentido. La cualidad virtual se desarrolla en el plano de las cosas presentes, que sólo existen en virtud del sujeto”⁹⁶.

Ortega está elaborando una tarea en consonancia a la que Husserl realiza en la primera sección de *Ideas*. El mundo no es sólo mundo físico, sino que está atravesado por una estructura relativa a la vida humana, una estructura ideal. El descubrimiento y distinción de lo patente y lo latente es el primer paso de la obra.

Pero, ¿cómo se desarrolla dicho descubrimiento? En primer lugar se detiene para mirar, se echa para atrás frente a la realidad para verla en plenitud (*epojé* husserliana). Simultáneamente establece un nexo entre la vida humana y lo físico, lleva la vida física hacia la vida personal, la reconduce, la reabsorbe, el sentido del mundo es ser posibilidad para los hombres (reducción husserliana). Los conceptos de realidad y vida quedan ya unidos en una forma de hacer filosofía. Ya estamos metidos de lleno en el universo fenomenológico.

b. Profundidad y superficie

Unido intrínsecamente con el anterior, este punto nos presenta unos matices sobre el bosque descrito. Ortega profundiza sobre lo latente y lo patente, mostrándonos que ambos aspectos conforman la realidad y que son esenciales:

“Algunos hombres se niegan a reconocer la profundidad de algo porque exigen de lo profundo que se manifieste como lo superficial. No aceptando que

⁹⁵ SAN MARTÍN, J., *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 67.

⁹⁶ LÓPEZ ROJAS, E., “Lo virtual en la filosofía de la cultura en Ortega y miradas al presente”, publicado en *El Basilisco* n° 32, Oviedo, 2002, p. 48.

haya varias especies de claridad, se atienen exclusivamente a la peculiar claridad de las superficies. No advierten que es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficie y presentarse sólo al través de ella, latiendo bajo ella.

Desconocen que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirle es, a mi juicio, el verdadero pecado capital, que yo llamo pecado cordial, por tomar su oriundez de la falta de amor. No hay nada tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es⁹⁷.

Este texto, largo y profundo, presenta con claridad la teoría de la realidad de Ortega y su crítica a aquellos que cierran los ojos ante la evidencia. Todos los objetos tienen una interioridad, una profundidad, pero esta dimensión no está al alcance de nuestros sentidos, está oculto, latente. Existe porque existe lo superficial y depende de ello, y precisamente, ésta es su forma de existir. No podemos exigir a lo latente ser superficial, ser presencia, ser lo visto. En función de la profundidad, las cosas se muestran cada cual en su orden.

Este tema, la complejidad de la realidad, aparece sobradamente en Husserl, y es uno de sus puntos de partida en su obra *Ideas*.

c. Arroyos y oropéndolas

Entramos ahora en un tema clave, la esencia de las cosas y la profundización del carácter latente del mundo. Presenta Ortega un ejemplo interesante. A sus pies un arroyo le transmite el susurro del agua, y a su vez una oropéndola, desde un roble, emite un grito desgarrado. El análisis de esta experiencia permitirá que nos adentremos un poco más en el mundo de lo latente:

“Si me limito a recibirlas pasivamente en mi audición, estas dos parejas de sonidos son igualmente presentes y próximas. Pero la diferente calidad sonora de ambas parejas me invita a que las distancie, atribuyéndoles distinta calidad espacial. Soy yo, pues, por un acto mío quien las mantiene en una dimensión virtual: si este acto faltara, la distancia desaparecería y todo ocuparía indistintamente un solo plano.

Resulta de aquí que es la lejanía una cualidad virtual de ciertas cosas presentes, cualidad que sólo adquieren en virtud de un acto del sujeto. El sonido no es lejano, lo hago yo lejano⁹⁸.

Acaba de introducir un elemento fundamental en todo este desarrollo, el sujeto. La realidad tiene un componente muy especial, nosotros mismos. Y es que nosotros aportamos a las cosas algo sin lo cual éstas serían meros puntos en el espacio sin sentido ninguno. Pero ¿con qué componente de la realidad tiene que ver el sujeto,

⁹⁷ *Meditaciones del Quijote*, O.C. I, pp. 765-766.

⁹⁸ Op. cit., p. 768.

con lo latente o con lo patente? “Toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir los ojos y oídos –el mundo de las puras impresiones-. Bien que le llamemos mundo patente. Pero hay un trasmundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquel no es, por ello, menos real”⁹⁹.

Lo latente se presenta como un mundo de estructuras que el sujeto hace suyas. El mundo profundo tiene que ver con el sujeto, lo latente y el sujeto están ligados. El sujeto debe darse cuenta de esto, pues tan fácil de ver es lo físico como lo profundo, pero lo profundo exige algo más que abrir los ojos.

La relación entre Husserl y Ortega es cada vez más estrecha. El concepto de intencionalidad de Husserl aflora en esta sección reflejándose en este análisis de las estructuras que conforman lo latente. Por otro lado, hablar de estructuras nos hace referencia inmediata al concepto de constitución en Husserl (hacer estructuras de los objetos). Finalmente lo que está haciendo Ortega es describir la subjetividad trascendental. Un yo que se percata de la realidad y de sus dimensiones latente y patente.

d. Trasmundos

En esta sección continúa Ortega el trabajo donde lo había dejado en la anterior. “Me ha enseñado este bosque que hay un primer plano de realidades, el cual se me impone a mí de una manera violenta: son los colores, los sonidos, el placer y dolor sensibles. Ante él mi situación es pasiva. Pero tras esas realidades aparecen otras, como en una sierra los perfiles de montañas más altas cuando hemos llegado sobre los primeros contrafuertes”¹⁰⁰. Para que estas realidades más profundas se hagan presentes el sujeto debe hacer algo, debe quererlas y esforzarse hacia ellas, dependen de alguna forma de nuestra voluntad. El sujeto debe tener voluntad de estas cosas, pues “hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar”¹⁰¹. Este mirar implica una persona que mira, unos ojos, un solo punto de enfoque que en terminología orteguiana es una perspectiva. La parte física de las cosas se dilata en un sentido más profundo, en un escorzo (unidad de la sensación que recibo junto con la estructura ideal que le aporto), en una perspectiva que pertenece al sujeto que mira intelectualmente.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Op. cit., p. 769.

¹⁰¹ Idem.

Pero ¿cómo podemos poner entre las impresiones las estructuras ideales de las cuales hablamos? Si simplemente son una interpretación ideal mía, ¿no es esto subjetivismo puro? Responde Ortega con lo que se conoce como «teoría de la verdad». Verdad es descubrimiento, revelación. Dice Ortega que tiene dos momentos: descubrimiento y que una vez dada se convierte en algo meramente utilitario. La verdad está en el primer momento, debe descubrirse, no enseñarse. Es una tarea personal. Si esto lo aplicamos al trasmundo, vemos que éste depende de mí pero no quiere decir que no sea verdadera realidad. Dependen de mí pero se me presentan, no los invento yo, se me desvela a través de lo patente. La vida humana es percatarse de esto, es estar radicalmente abierto a la latencia, debemos saber mirar para ver más allá de lo material. En este punto es necesario traer a colación unas palabras de Javier San Martín a propósito de esto y la relación con Husserl:

“Es posible que aquí se diga que Ortega se separa radicalmente de la fenomenología. Yo creo exactamente al revés: aquí muestra Ortega hasta qué punto ha captado su mensaje, pues en las dos facetas de la verdad tenemos ni más ni menos que los dos conceptos que en fenomenología es necesario distinguir de la palabra «constitución», primero cómo aprender a conocer una cosa, cuando realmente nos aparece algo por primera vez, nos surge una realidad nueva, se constituye esa realidad para nosotros, se da una *Urstiftung*, lo que es el primer y fundamental sentido de constitución. Ahí está encerrado el primer sentido de la verdad. La verdad es la donación originaria de una realidad; esa donación es absolutamente individual y subitánea. Una vez dada esa donación se convierte en una receta de reconocimiento que actúa mecánicamente, y ahí tenemos el segundo sentido de constitución, que es fundamentalmente aplicación de un esquema de reconocimiento a unos datos, lo que normalmente se hará de un modo muy mecánico”¹⁰².

Este texto, aunque largo, no tiene desperdicio. En unas líneas acabamos de colocar a los dos autores en paralelo respecto a uno de los conceptos más importantes de la fenomenología. «Constitución» significa trascendentalidad en Husserl, por ello la cercanía entre los autores es realmente sobresaliente. Además, el concepto de constitución está estrechamente ligado al de subjetividad trascendental. De alguna forma, este sujeto trascendental está aflorando desde el comienzo del libro, pero cuando Ortega habla de mirar y no de ver, e introduce la idea del escorzo, ya no necesitamos más pistas para descubrir la subjetividad trascendental en Ortega. Cuando hablamos de mirar profundamente la materialidad para descubrirnos como constituyentes de una realidad que se nos desvela a través de lo físico, esto no es otra cosa que el descubrimiento de la subjetividad trascendental de Husserl.

¹⁰² SAN MARTÍN, J., *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 112.

Hasta aquí el análisis de las *Meditaciones*, creo que nos ofrece una relación mucho más profunda entre ambos autores de lo que aparenta a simple vista. Pero, ¿qué pasó después para que Ortega se desvincule de la fenomenología?

“Ortega captó la intención de la fenomenología pero no veía cómo eso se podía llevar a cabo con la *epojé* y la reducción que Husserl exponía en las *Ideas* y por eso termina estando seguro de que él, al volver a la estructura radical, sujeto-objeto, yo-circunstancias, los *dii consentes*, estaba abandonando la fenomenología, porque en esa estructura radical lo que caracteriza al yo, al sujeto, a uno de los dioses, es estar necesaria e indisolublemente y de modo ejecutivo, unido al otro término, sin que ninguna *epojé* pudiera deshacer esa unión”¹⁰³.

Después de este desarrollo, ¿podemos seguir sosteniendo la tesis de que Ortega supera y abandona la fenomenología husserliana o más bien se anticipa a ésta a través de un planteamiento original y más adecuado que el de Husserl?

2.2.2. Ortega: ¿una superación de la fenomenología?

Los intérpretes autorizados de Ortega siempre han creído ver en el *Ensayo de estética a manera de prólogo*, una superación de la fenomenología. Este supuesto lo ha colocado entre interrogantes el profesor San Martín al comentar este texto de Ortega desde su profunda visión de la fenomenología husserliana expuesta muy brevemente en el punto anterior.

¿Por qué la afirmación del título es puesta entre interrogantes? Quizá deberíamos repasar el contenido del *Ensayo* y después valorar los comentarios. Comencemos por lo primero, unas simples frases nos serán suficientes para recordar los puntos centrales de la exposición:

“Ante todo podemos situarnos en actitud utilitaria, salvo ante una cosa, salvo ante una sola cosa, ante una única cosa: Yo”¹⁰⁴.

“Con esto queda clara, a lo que pienso, la distancia entre «yo» y toda otra cosa, sea ella un cuerpo unánime o un «tú», un «él». ¿Cómo expresaríamos de un modo general esa diferencia entre la imagen o concepto del dolor y el dolor como sentido, como doliendo? Tal vez haciendo notar que se excluyen mutuamente: la imagen de un dolor no duele, más aún, aleja el dolor, lo sustituye por su sombra ideal. Y viceversa: el dolor doliendo es lo contrario de su imagen: en el momento que se hace imagen de sí mismo deja de doler”¹⁰⁵.

“Todo mirado desde sí mismo es yo.

¹⁰³ Op. cit., p. 52.

¹⁰⁴ *Ensayo de estética a manera de prólogo*, O.C. I, p. 667.

¹⁰⁵ Op. cit., p. 668.

Ahora vemos por qué no podemos situarnos en postura utilitaria ante el «yo»: simplemente porque no podemos situarnos ante él, porque es indisoluble el estado de perfecta compenetración con algo porque es todo en cuanto intimidad”¹⁰⁶.

“La verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno.

La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni el pensar práctico, ni en el representar maquinativo. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud”¹⁰⁷.

Estos fragmentos parecen suficientes para captar la idea del «Yo» de Ortega en el *Ensayo*, una escueta selección de textos, pero para nuestra propuesta suficientes. ¿Cómo ven esto sus intérpretes autorizados? Centrémonos en Marías:

“Un año después de la publicación de las *Ideas*, viene Ortega a decir que al contemplar mis vivencias, el yo sujeto de ellas deja de ser propiamente yo, y se convierte en imagen, cosa u objeto. En cambio el verdadero yo, el ejecutivo, el presente, es el que ve y considera al anterior, al que fue sujeto de la vivencia descrita y contemplada. O, invirtiendo los términos, el yo que considera, contempla y describe, es decir, el yo que está ejecutando la reducción fenomenológica, lejos de haber sucumbido a ella y ser un yo «atético» y entre paréntesis, es verdadero, ejecutivo y presente, irreducto e irreductible. Yo significa ejecutividad, presencia, plena realidad. No se trata de «el yo», ni el hombre, sino la verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose, y eso es nuestra vida, no como imagen, sino justamente en su misma ejecución, la cual a su vez sólo es posible en cuanto que se ocupa con cosas.

Esto quiere decir que tan pronto como Ortega pensó a fondo la fenomenología, fue más allá de ella en lo que tiene de filosofía idealista, de afirmación de la conciencia como realidad absoluta o, como dice Husserl, «no relativa». La eliminación de lo ejecutivo es ilusoria, porque la realidad misma, es decir, no su imagen o concepto, es ejecutividad; cuando el fenomenólogo cree estar tratando con un yo fenomenológicamente reducido, con un yo-conciencia, es su yo ejecutivo, plenamente real, quien opera con una imagen pretérita de su yo, que antes también fue ejecutivo. Dicho con otras y más exactas palabras, bajo la ilusión de la conciencia aparece la realidad, la única con la cual tenemos una relación íntima, nuestra vida en tanto que se ejecuta, es decir, viviendo”¹⁰⁸.

“Esa realidad irreductible, que nunca se puede cosificar, ni objetivar, porque entonces deja de ser lo que es y se convierte en mera imagen de sí misma, en su pretérito narrado o descrito, no es la conciencia, sino todo lo contrario: yo ejecutándose, no mera subjetividad, sino en tanto que me ocupo con cosas; en suma mi vida. Resulta, pues, que en 1914, cuando la teoría de la fenomenología sólo había cumplido un año, Ortega había superado las nociones de reducción y conciencia, para afirmar la realidad personal y ejecutiva de la vida humana”¹⁰⁹.

Esta larga cita de Marías es fundamental, pues de alguna forma va marcar la forma de reflexionar sobre el trabajo de Ortega a lo largo de los años. El discípulo parte

¹⁰⁶ Op. cit., p. 669.

¹⁰⁷ Op. cit., p. 670.

¹⁰⁸ MARIAS, J., *La Escuela de Madrid*, Revista de Occidente, Emecé, Buenos Aires, 1959, pp. 262 y 264.

¹⁰⁹ Op. cit., p. 264.

de una concepción de la fenomenología que comparte con su maestro, y a partir de ahí se realiza la crítica en la incapacidad de apresar al yo, dado que cuando voy reflexionar sobre él, ya estoy ejecutando otro acto y me es imposible abordarlo como haría con una mesa. El yo es exactamente eso, ejecutar, vivir.

Pero, y es lo que nos interesa ¿tienen Ortega y Marías, en ese momento, una visión correcta de la fenomenología de Husserl para llamar a esto «superación»? Desde luego, la poco acertada exposición de la teoría fenomenológica en *Ideas*, da pie a la interpretación de Marías y Ortega, pero ¿quería Husserl afirmar tales cosas? Antes hemos expuesto los conceptos husserlianos a la luz de las nuevas interpretaciones de Javier San Martín, por ello podemos recordar que *epojé* y reducción son conceptos cuya función es descubrir al sujeto no como algo impersonal ni por encima de la concreta realidad, sino como vida que experimenta al mundo, vida que vive en el mundo. El sujeto trascendental husserliano (resultado de la *epojé* y de la reducción) es el yo, la vida como ámbito en el que todo ser que me es tiene su ser y su sentido. Si Marías y Ortega hubieran recibido con claridad los conceptos husserlianos, quizá su interpretación de la fenomenología de Husserl hubiera sido otra, pero el problema es que *Ideas* mostraba una teoría fenomenológica opaca y confusa.

Partiendo de lo dicho, podemos hablar de una inadecuada interpretación de Husserl por parte de Ortega, y esto es lo que va a hacer de él un filósofo genial, pues sabrá responder a los problemas de *Ideas* con nuevos planteamientos y perspectivas más adecuadas, constituyendo un sistema filosófico original.

Un estudio serio de Ortega deberá tener en cuenta que para Husserl

“la *epojé* no es un medio para poner la conciencia refleja como fundante, porque la conciencia descubierta por la *epojé*, como lo he dicho en otro lugar, no es la conciencia refleja sino la conciencia trascendental, que vivía en la tesis de la actitud natural, tesis que era suya y que la define. Esa es la conciencia fundante, la vida radical; la otra, la refleja, es sólo el exponente que sirve para descubrir la primera”¹¹⁰.

Ortega, no comprendiendo los conceptos de Husserl, pero sí teniendo claro los puntos de salida y de llegada, siguió un camino propio y partió directamente de ese yo viviendo con las cosas, una filosofía que compartirá, a pesar de las malas interpretaciones, la estructura de la fenomenología de Husserl.

Después de este análisis, ¿se puede decir que existe una superación de la fenomenología de Husserl? Sin duda Ortega fue más allá de la teoría de *Ideas*, pero

¹¹⁰ Op. cit., p. 129.

debido al gran paralelismo entre ambos pensamientos, quizá sería mejor hablar de anticipación por parte de Ortega al objetivo de Husserl, y al hacerlo, sigue un camino original que marcará el resto de su carrera.

CAPÍTULO III. EL TEMA DE LA CULTURA EN ORTEGA SEGÚN SUS INTÉRPRETES

En este capítulo se centrará la atención en el tratamiento que ha recibido el concepto de cultura en los intérpretes y comentaristas de la obra orteguiana de mayor relevancia. Para esta tarea, parece conveniente realizar una distinción entre aquellos intérpretes que por su relación con Ortega han tenido siempre el privilegio de ser escuchados con una especial atención y, por otro lado, el resto de intelectuales que han intentado sumergirse en la obra del madrileño en busca de nuevas perspectivas. De entre ellos se reservará un lugar a los más destacados.

De esta forma, en primer lugar, se abordarán las obras de Antonio Rodríguez Huéscar y de Julián Marías, sus discípulos principales, en los que el tema de la cultura se menciona de soslayo en el primero y con poco detenimiento en el segundo. Si bien Marías percibe en realidad uno de los núcleos del tema, parece que no es algo muy relevante en su exposición. ¿Por qué este tema paso desapercibido o simplemente no tenía una relevancia notable? La respuesta no es fácil, ahora bien, parece necesario recordar que sólo a finales del siglo XX el tema de la cultura ha comenzado a ser relevante para la filosofía en España. Hasta entonces este asunto era un terreno vedado a los filósofos, un campo que era objeto de estudio de la Antropología social y cultural. Es posible pues que por esta razón, la teoría de la cultura de Ortega haya pasado desapercibida para sus intérpretes, y si alguno lo ha tratado no se ha detenido lo suficiente¹. Además de estos dos grandes filósofos, también se incluirá en el primer gran apartado a Paulino Garagorri, otro discípulo directo de Ortega que dedicó una conferencia muy interesante al tema de la cultura.

Después la atención se va a detener sobre una larga lista de intérpretes del gran filósofo español, con lo que se pretende realizar una panorámica del tratamiento que ha recibido el tema de la cultura en la obra orteguiana. En orden cronológico, veremos artículos que han sido publicados que tienen que ver con la idea de cultura en Ortega o bien por el título, o bien por el contenido.

Finalmente, tendrán un lugar destacado Ciriaco Morón Arroyo, Pedro Cerezo, Ignacio Sánchez Cámara, José Lasaga, y Javier San Martín. Estos autores, por sus

¹ Para mayores explicaciones de este tema puede leerse la introducción de la obra SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999.

publicaciones, especialmente libros, ocupan un lugar especial entre los conocedores de la filosofía de Ortega y, en concreto, de su filosofía de la cultura.

Las tareas de investigación sobre alguno de los aspectos de la obra de Ortega no es fácil de llevar a cabo si se pretende abarcar todo lo publicado sobre el mismo. Los artículos y libros sobre Ortega se cuentan por miles, para comprender la complejidad de lo dicho es suficiente con consultar alguna de las obras de bibliografía sobre Ortega que están publicadas, como es el caso del trabajo de Harold Raley y Antón Donoso o el de Udo Rukser².

1. El testimonio de los intérpretes autorizados en lo referente al tema de la cultura

A principio de la década de 1930, cuando Ortega ocupaba un lugar destacado en la Facultad de Filosofía de Madrid, dos jóvenes se convirtieron en alumnos aventajados durante los cinco años de su estancia en dicha facultad. Tanto Julián Marías como Antonio Rodríguez Huéscar se convirtieron con el tiempo en los dos discípulos más relevantes del gran maestro madrileño. Tanto es así que hoy por hoy se les sigue considerando los dos intérpretes autorizados de Ortega. Además de su tiempo compartido con Ortega en la Universidad, se debe destacar que fueron amigos suyos hasta su muerte en 1955.

Juan Padilla, en un artículo dedicado a ambos donde destaca la intensa relación que existía entre ellos, y de ambos con Ortega, apunta:

“aunque Ortega ha tenido bastantes discípulos, han sido pocos en realidad sus discípulos filósofos, y poquísimos los que, como Huéscar y Marías, han hecho consistir su labor filosófica, con conciencia y agradecimiento constantes, precisamente en ese su discipulado. Incluso cuando ellos mismos han llegado a ser maestros. No se trata pues de la conservación piadosa de un legado. Ni como a veces se ha dicho, de la «divulgación» de la, por lo demás, ya bastante «divulgativa» filosofía orteguiana. Sino de la continuación de un estilo, de una manera de ver y juzgar, de un talante filosófico, de un sistema de ideas y, sobre todo, de problemas”³.

Como puede comprenderse estos dos intelectuales merecen, siempre que se hable de Ortega, que se tenga muy en cuenta sus publicaciones, de ahí que vayan a

² Los trabajos son: DONOSO, A., Y RALEY, H.C., *José Ortega y Gasset: a bibliography of secondary sources*, Philosophy documentation center, Bowling green state university, Ohio-USA, 1986. También RUKSER, U., *Bibliografía de Ortega*, Revista de Occidente, Madrid, 1971. Debido a la imposibilidad de consultar tan inmensa cantidad de material y considerando que no incluyen lo publicado en los últimos 30 Años, se ha procedido a realizar una selección de los autores que parecen haber tratado el tema de la cultura en sus escritos con cierto rigor.

³ PADILLA, J., “Marías y Rodríguez Huéscar: vidas paralelas”, en *Cuenta y Razón*, nº 144, 2007.

ocupar el primer lugar entre los estudiosos de la obra del gran representante de la Escuela de Madrid. Veamos pues, en primer lugar, cómo han trabajado Marías y Huéscar el tema de la cultura en la filosofía de Ortega y después daremos paso a las aportaciones de otro de sus discípulos directos, Paulino Garagorri, quien murió en 2007 poniendo el punto y final a una generación privilegiada de discípulos directos de Ortega y Gasset.

1.1. Julián Marías

Los trabajos de Julián Marías sobre Ortega han sido, desde el día de su aparición, una fuente de información fundamental para conocer su pensamiento. Son un conjunto de obras escritas en algo más de treinta años, lo que supone una visión de Ortega ligada a su vida y a la vez a la estela que dejó tras su muerte en la sociedad española.

Se pueden distinguir tres volúmenes sobre el madrileño: *Acerca de Ortega*, el tomo IX de las *Obras* de Marías y Ortega. *Las trayectorias*. El primero recoge escritos y ensayos desde 1945 en adelante, el segundo hacía públicos *Ortega y tres antípodas* (1950), *El lugar del peligro* (1958) y especialmente *Ortega. Circunstancia y vocación* (1960). Por último, en 1983 aparece *Ortega. Las trayectorias*, trabajo íntimamente unido⁴ a *Ortega. Circunstancia y vocación*.

El tema de la cultura se hace presente sólo en los dos primeros. En *Acerca de Ortega* podemos distinguir unos ensayos en los que se hacen ciertas referencias a este asunto. Estos ensayos son: “Vida y razón en la filosofía de Ortega. La génesis de la razón vital”, “Ortega, amigo de mirar” y “Vieja y nueva política. El origen de la sociología de Ortega”.

En todos ellos la cultura aparece tratada de soslayo, tan sólo unas citas de la obra de Ortega y unos breves comentarios. Por otra parte, del volumen IX de *Obras* debe destacarse sólo el sugerente trabajo *Ortega. Circunstancia y vocación* en el cual existe una reflexión sobre la teoría de la cultura de Ortega y su marco de interpretación.

⁴ Se utiliza esta expresión para evitar citarlo como segunda parte de *Ortega. Circunstancia y vocación*, pues el mismo Marías afirma en el prólogo que no se trata de una mera continuación sino de un nuevo libro.

En general se puede afirmar que todas las referencias que presenta Marías están íntimamente ligadas a unas obras concretas escritas alrededor de 1914. El vallisoletano encuentra en *Meditaciones del Quijote* la fuente principal de sus afirmaciones, aunque también parece que haya elementos en *Adán en el paraíso* y *Vieja y nueva política*. De esta manera, no parece que Julián Marías encuentre relevante el tema de la cultura más allá de este período y de ello es testigo la ausencia de referencias al tema en el volumen de *Las trayectorias*, en el cual, pese a recorrer los aspectos principales de la vida de Ortega a partir de 1914, no se vuelve a tratar la cultura como idea relevante.

Para poder apreciar cómo Marías trata este concepto en la filosofía de Ortega parece apropiado recorrer las obras citadas apuntando las aportaciones respectivas sobre el mismo.

1.1.1. El tema de la cultura en *Acerca de Ortega*

Como se ha dicho, este volumen es un conjunto de ensayos, lo que exige avanzar revisando lo relevante de cada uno de ellos en orden a alcanzar una visión global.

El primer texto donde se hace referencia a la cultura es “Vida y razón en la filosofía de Ortega. La génesis de la razón vital”, de 1945. El comentario de Marías sobre la idea de la vida de Ortega parte de dos textos: *Adán en el paraíso* y *Meditaciones del Quijote*. Para este gran discípulo la idea de cultura está muy ligada a la de vida, no se entiende sino en continua relación, lo que sitúa la idea de cultura en un lugar preeminente dentro del marco de la filosofía orteguiana.

Marías, en su exposición sobre la vida recurre a los ejemplos del martillo y el bosque, los que le obligan a hablar de la cultura. Respecto al primero, los objetos culturales como el martillo se explican siempre desde la vida, en ella es donde adquieren su significación instrumental, de ahí que Ortega pueda decir que el martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos.

Cuando la disertación alcanza el tema del bosque, aparece el tema de la verdad, lo latente y lo patente. A propósito de ello afirma Marías:

“El bosque rigurosamente «invisible» y latente, que se presenta como «cosa» aparte y por sí, es un claro ejemplo de realidad que se presenta formalmente

como circunstancia. La circunstancia es, por definición, lo que no soy yo, aquello con que me encuentro, el otro término de la dinámica coexistencia en que consiste la vida; pero a la inversa, solo existe como tal la circunstancia en tanto en cuanto es para mí, en cuanto me circunda o rodea. Y la verdad es el descubrimiento del ser de la cosa por mí, el poner de *manifiesto*, en la *luz*, lo que *la cosa es*. Por esto la «cultura» no es la vida, sino sólo lo que la asegura, lo que nos hace orientarnos en ella, saber a qué atenemos; en suma, certidumbre”⁵.

Y citando a Ortega continúa:

“Cultura –meditan, prueban, cantan, predicán, sueñan los hombres de ojos negros en Jonia, en Ática, en Sicilia, en la Magna Grecia- es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo oscuro. *Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad*. E inventan el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla”⁶.

Los subrayados que el mismo Marías realiza sobre el texto orteguiano nos indica las palabras que considera realmente importantes, así puede distinguirse cuál es la clave para comprender el tema de la cultura. Cultura es seguridad, firmeza, claridad. Este texto posee una gran profundidad y va al núcleo de la idea de cultura en este momento del pensamiento de Ortega. A continuación es preferible seguir presentando el resto de textos en que Marías nos habla de la cultura para realizar una reflexión de conjunto al final.

El segundo texto es “Ortega, amigo de mirar” de 1955, el cual pertenece a un conjunto de artículos en torno a la muerte del gran filósofo. Recordando las reflexiones de Ortega frente al Escorial, recorre el núcleo de su filosofía:

“Pero al mirar aparecen las cosas en su conexión, y esta es la teoría, la razón, y por eso la filosofía aparece como «la ciencia general del amor». Y la verdad es *alétheia* o apocalipsis: -citando a Ortega- «descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor». Y el concepto es el órgano normal de la profundidad, no una cosa sutil destinada a suplantar las cosas materiales, a desalojar la intuición, la impresión real, sino que –y cita a Ortega- «el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas, un órgano o aparato para la posesión de las cosas, literalmente un órgano con que captamos las cosas».

Y frente a la fácil oposición irracionalista entre la razón y la vida, Ortega afirma que la razón es una función vital, del mismo linaje que el ver o el palpar, que la razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida; la misión de la razón y del concepto es ligar las cosas y las impresiones, hacer con ellas un mundo en el cual y con el cual podamos hacer nuestra vida. Por eso la cultura aparece para Ortega como seguridad, firmeza –*tò asphalés*-. -Citando a Ortega- «Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad». Y así – vuelve a citar a Ortega- «el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra, la lleva dentro de sí, es la raíz de su constitución». De ahí el postulado del método de

⁵ MARIAS, J., *Acerca de Ortega*, Espasa Calpe, Madrid, 1991, p. 70.

⁶ Idem.

Ortega, la razón vital: la razón sin la cual no es posible la vida, porque esta es la vida misma, la conexión vital de las impresiones en que las cosas de mi circunstancia se me presentan”⁷.

El último texto de *Acerca de Ortega* que merece destacarse es “Vieja y nueva política. El origen de la sociología de Ortega”. Marías presenta en este breve escrito una referencia al tema de la cultura desde otra perspectiva, aunque en la misma línea de los anteriores textos. Dice Marías recogiendo en su texto una cita de Ortega:

“*Vieja y nueva política* se escribió al mismo tiempo que Ortega iba componiendo *Meditaciones del Quijote*. No es de extrañar, por ello, que en los párrafos de la conferencia asome de vez en cuando una justificación intelectual de su estilo, fundado en una idea del conocimiento: -cita a Ortega- Lo general no es más que un instrumento, un órgano, para ver claramente lo concreto; en lo concreto está su fin, pero él es necesario. Mientras sean para los españoles sinónimos la idea general y lo irreal, lo vago, todo empeño de renacer fracasará. Porque cultura no es otra cosa sino esa premeditada, astuta vuelta que se toma con el pensamiento –que es generalizador- para echar bien la cadena al cuello de lo concreto”⁸.

1.1.2. El tema de la cultura en Ortega según la obra *Ortega. Circunstancia y vocación*.

Este trabajo de Marías es relativamente cercano a la muerte de Ortega, es el primer gran homenaje que el discípulo le dedica al maestro, y es posible que en ninguna otra obra se pueda encontrar una descripción mejor de la circunstancia de Ortega, clave fundamental para comprender su obra.

Para este trabajo se vuelven fundamentales los números siguientes al 57, pues es a partir de ellos cuando el autor comienza a centrarse en los primeros pasos de la obra de Ortega. Se puede decir que no es una obra de largo alcance, pues en gran parte, toda la obra gira en torno a unos pocos y jóvenes escritos, especialmente *Meditaciones del Quijote*. Ahora bien, como muchos intérpretes piensan, este es el trabajo más importante del madrileño, de esta forma el comentario de Marías nos sitúa ante el núcleo de su propuesta intelectual, ante su vocación.

El tema de la cultura es analizado por Marías en este contexto, en las obras escritas alrededor de 1914, no volviendo a aparecer referencias de relieve sobre este concepto en el resto de sus trabajos sobre Ortega. Concretamente debe el estudioso adentrarse en el último capítulo de *Circunstancia y vocación* para encontrar

⁷ Op. cit., p. 106.

⁸ Op. cit., p. 152.

formulaciones precisas sobre el concepto de cultura, su encabezado es “Verdad y razón”.

Marías ha tratado hasta este punto temas como la circunstancia, la perspectiva, la vida humana, la teoría, la realidad, etc. Ahora, dice: “es menester cerrar el ciclo y estudiar el camino que ha hecho posible llegar adonde hemos llegado; o, dicho con otras palabras, el método de la indagación realizada, que es el que da su plena justificación teórica a los capítulos anteriores”⁹.

La idea de verdad como *alétheia* en Ortega se combina con otra noción de verdad que no es simplemente enunciada sino que sirve para poner en marcha una doctrina coherente desde la cual se puedan interpretar la cultura y las formas particulares de ésta, derivándolas de la realidad de la vida humana. La articulación de estas dos ideas lleva a Ortega a una teoría general del pensar, primer esbozo de lo que después llamará «razón vital».

La palabra *alétheia* tiene un carácter privativo, es lo no oculto o no olvidado y Ortega la pone en relación con *apocalipsis*, es decir, descubrimiento de algo que estaba escondido. Por esto en Ortega el tema de la verdad remite al de la realidad, “la verdad es la realidad verdadera (*alethès ón*), aquella que es patente, es decir, que patentiza o manifiesta, lo que vivifica la apariencia, aquello de donde ésta surge, las fuentes vivas de la apariencia”¹⁰. ¿Cómo es posible ese desvelamiento de la realidad? ¿Cómo se puede ir más allá de la superficie para llegar a lo latente y patentizarlo? ¿Cómo se puede poseer esa realidad profunda y traerla a la superficie, ponerla en la luz y así hacerla verdadera? Su respuesta no será otra que a través del concepto.

Para Ortega, recuerda Marías, hay dos castas de hombres: los meditadores y los sensuales. Para los sensuales el mundo es una reverberante superficie y sus órganos principales son la retina, el paladar, las pulpas de los dedos, etc. Los meditadores viven en una dimensión de profundidad y su órgano principal es el concepto. Éste es un órgano que se empareja con los sentidos, de forma que superficie y profundidad se conectan. Comparado con la cosa misma, el concepto no es más que un mero espectro, por ello no está destinado a suplir las cosas materiales. ¿Cuál es su misión entonces? Su trabajo está referido a la conexión entre las cosas, lo decisivo es que el concepto no se refiere a cada cosa aislada, sino a las cosas en su conexión. Si la impresión de una cosa

⁹ MARÍAS, J., *Ortega. Circunstancia y vocación en Obras IX*, Revista de Occidente, Madrid, 1982, p. 565.

¹⁰ Op. cit., p. 576.

nos da su materia, el concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo un conjunto de riquezas que le pertenecen al formar parte de una estructura.

Comenta Marías:

“Lo que hay entre las cosas es el contenido de concepto, y eso que hay entre ellas es, por lo pronto, sus límites. Pero Ortega se pregunta a continuación dónde están los límites del objeto. No en él mismo: si no hubiera más que un solo objeto, sería ilimitado. Un objeto acaba donde otro empieza. ¿Estará, entonces, el límite en el otro? Tampoco, porque éste está en la misma situación de tener que ser limitado por aquél. Ortega llega a una primera definición del concepto, derivada directamente de esa evidencia elemental de que está referido a la estructura, es decir, a las cosas en su conexión: «los límites son –citando a Ortega– como nuevas cosas virtuales que se interpolan e interyectan entre los materiales, naturalezas esquemáticas cuya misión consiste en marcar los confines de los seres, aproximarlos para que convivan y a la vez distanciarlos para que no se confundan y aniquilen. Esto es el concepto: no más, pero tampoco menos. Merced a él las cosas se respetan mutuamente y pueden venir a unión sin invadirse las unas a las otras». No sólo, pues, el concepto no coincide con la mera impresión sensible, sino que ni siquiera «recae» sobre lo mismo que ella. El concepto, en efecto, y por lo pronto, excede cada cosa; si no hubiera más que una, no tendría el menor sentido hablar de un «concepto» de ella”.¹¹

Ortega distancia el concepto de la cosa, pero a la vez lo hace inseparable de la misma, lo que explica adecuadamente Marías:

“El «sentido» que da el concepto es la conexión en que consiste el *lógos* y que es el tema principal de la filosofía como ciencia general del amor, como esfuerzo hacia una «omnímoda conexión», tal como Ortega la define en las primeras páginas de las *Meditaciones del Quijote*; esta noción, presentada entonces un tanto abruptamente, se explicita y desarrolla en esta teoría del concepto”¹².

Hasta ahora no se ha hecho más que exponer el contexto previo a la aparición en escena de la reflexión de Marías sobre el tema de la cultura en Ortega. Como se verá a continuación, éste es fundamental para comprender aquello que interesa a este trabajo, pues la teoría del concepto y la teoría de la cultura de Ortega están estrechamente vinculadas en la presentación del vallisoletano.

El número 83 de la obra que se está comentando lleva por título “Cultura como seguridad”, y es el único lugar de la obra de Marías en que se lleva a cabo detenidamente una reflexión sobre la cultura en Ortega de forma explícita.

Es sintomático que este punto comience con la siguiente pregunta: ¿Cuál es la función vital del concepto? Con el concepto se procede a aprehender las cosas, pero ¿en

¹¹ Op. cit., p. 578.

¹² Op. cit., p. 579.

qué consiste la aprehensión? ¿Cuál es su finalidad? Aquí es donde entra la idea de cultura, dice Marías:

“Ortega opina que toda necesidad, si se la potencia, llega a convertirse en un ámbito de la cultura. Ésta, agrega, nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y que ahora parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho. «Forman como una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales siempre azarosas y problemáticas». Por otra parte, agrega: «el acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el *lógos* de algo que todavía era insignificante (i-lógico). La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas» y «todo lo general, todo lo aprehendido, todo lo logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato». Se trata, pues, de evadirse de la verdadera realidad, azarosa, problemática, insegura, para conquistar una nueva zona de realidad en que instalarse, a salvo de las limitaciones e inseguridades de nuestra vida individual. Pero como estamos consignados a esta realidad, se trata sólo de un artificio, de un instrumento para volver a las cosas, para hacer posible esa vuelta táctica que permitirá dominarlas y poseerlas. Y esto se consigue mediante el *lógos*, es decir, el «sentido» que establece conexiones, que va ligando cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial. Estas afirmaciones de Ortega en el prelude de las *Meditaciones* adquieren ahora una significación mucho más clara y rigurosa, y se enlazan con la teoría del concepto”¹³.

Estas palabras de Ortega sobre la cultura que recuerda Marías son la clave de su teoría de la cultura en las *Meditaciones*, las cuales no pueden interpretarse desde otro plano que no sea la teoría del concepto. ¿Cómo vincula Marías ambas teorías? Puede verse a continuación.

Partiendo de unos textos de la obra citada, Marías concluye que existe una fuerte conexión entre el pensamiento o concepto y la posesión, dominio o seguridad, frente a la inestabilidad y discontinuidad de la impresión. Afirma que “Ortega, pensando circunstancialmente, enlaza estas ideas con su interpretación de la cultura española. Cada genio español ha vuelto a partir del caos, es un Adán, un primer hombre –así Goya-. Por eso la cultura española es una cultura fronteriza, sin ayer, sin progresión, sin seguridad”¹⁴. Nuestros mejores productos gozan de una peculiar inseguridad, pero la cultura es precisamente lo contrario, es lo firme frente a lo vacilante, es seguridad, firmeza, lo claro frente a lo oscuro. La cultura no sería según Ortega la vida toda sino sólo el momento de seguridad y de claridad, para ello se inventó el concepto, no para sustituir la espontaneidad vital sino para asegurarla.

Citando a su maestro, explica lo que sigue refiriéndose a la cultura:

¹³ Op. cit., pp. 580-581.

¹⁴ Op. cit., p. 581.

“Es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por esto no puede nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital. Para dominar el indócil torrente de la vida medita el sabio, tiembla el poeta y levanta la barbacana de su voluntad el héroe político”¹⁵.

Y continúa Marías:

“pero esta cultura, necesaria, no es suficiente. Ortega, a quien se ha llamado culturalista, ha reaccionado con la mayor decisión –y, lo que importa más, por motivos radicales- contra toda «sustantivación» de la cultura, contra toda «beatería» idealista de ella. La cultura es para aprehender la realidad, para poder vivir en ella, y está afectada por la irrealidad, que le pertenece como su condición propia e instrumental”¹⁶.

Y volviendo a citar a Ortega afirma:

“la cultura pretende establecerse como un mundo aparte y suficiente, adonde podamos trasladar nuestras entrañas. Esto es una ilusión, y sólo mirada como ilusión, sólo puesta como un espejismo sobre la tierra, está la cultura puesta en su lugar”¹⁷.

Llegado este punto, Marías ofrece su síntesis sobre este asunto:

“El carácter instrumental del concepto se generaliza a la cultura entera; se trata de la «vuelta táctica» que permite apoderarse de lo concreto, dominarlo, poseerlo; de esta manera se consigue la seguridad. Ahora bien, la forma radical de esa seguridad humana es la claridad en que aparece o se manifiesta, se hace patente, el sentido o *lógos* de las cosas, y así éstas quedan dispuestas en contexto, formando parte de una estructura, es decir, dentro del sistema de las realidades, en suma, interpretadas, vistas en escorzo o perspectivamente. Todos los conceptos que ha ido introduciendo Ortega se ligan apretadamente aquí, en unidad sistemática. Es el doble sentido de la expresión, tan usada por él siempre, «saber a qué atenerse», que incluye, junto al momento de seguridad (atenerse), el de claridad (saber): es una seguridad que consiste en claridad”¹⁸.

Pero ¿en qué consiste esa claridad? A ello le dedica este autor el siguiente número de su trabajo que se llama: “Luz como imperativo y misión de claridad: la raíz de la constitución del hombre”. En él se lee que,

“la claridad, esa tranquila posesión espiritual en que nuestra conciencia domina las imágenes y se supera la inquietud de que el objeto apresado nos huya, nos es dada por el concepto. «Toda labor de cultura es una interpretación -esclarecimiento, explicación o exégesis- de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura –arte o ciencia o política- es el comentario». La cultura es, pues, interpretación de la vida; este tema, de tan largas resonancias ulteriores, queda introducido ya aquí, del modo más riguroso. Los términos que emplea Ortega son insistentes y significativos, y son más o menos los que va a utilizar reiteradamente la filosofía más reciente en

¹⁵ Op. cit., p. 581.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Op. cit., p. 582-583.

Alemania. [...] Lo vital es problemático, inquieto, inseguro, y la cultura es el instrumento para su dominación; toda elaboración de la vida, no sólo la intelectual, sino la artística o la política, es interpretación. Aparecen vinculadas por una función vital radical ciencia, arte y acción: son las tres modos de interpretación y, por tanto, de seguridad y certidumbre; maneras diversas de saber a qué atenerse, de introducir orden en la vida espontánea, o, si se prefiere, de buscar su *lógos*, su sentido. Podríamos decir igualmente que son tres maneras diferentes de reabsorción de la circunstancia, que es, no lo olvidemos, el destino concreto del hombre”¹⁹.

Ser hombre es poder iluminar, poder clarificar las cosas y así descubrirlas, revelarlas o desvelarlas, hacerlas verdaderas. La raíz del hombre es una misión, la claridad es algo que el hombre tiene que hacer, tiene que dar luz a la realidad, por eso su vida es quehacer. La claridad es interior a la vida, es luz derramada sobre las cosas, por ello se puede decir que el hombre ilumina la realidad, y esa luz es el concepto, mediante el cual se accede a una visión intelectual de lo real. El concepto hace que se haga patente lo que era invisible por ello se puede decir que una idea aumenta la vida y dilata la realidad, haciendo del hombre una realidad abierta. Como conclusión podrá escribir este gran pensador:

“Ser hombre es tener que reabsorber la circunstancia para poder vivir, incorporarla a su proyecto, humanizarla; y esto sólo puede hacerse «derramando luz» sobre ella, abriéndose sobre ella y haciéndola así visible y sonora, con voz – cuando antes era tácita e invisible- con *lógos* o sentido, aumentando de esta manera la vida al dilatar la «realidad en torno», es decir, la circunstancia como tal. Ésta es la manera concreta en que acontece el diálogo dinámico entre el yo y la circunstancia, los *dii consentes* de la tercera gran metáfora: el imperativo de la luz derramada sobre las cosas”²⁰.

1.1.3. Conclusiones del tema de la cultura en Ortega según los escritos de Julián Marías

Tras la exposición de los textos en que Marías trata este asunto tan relevante para conocer la obra del gran filósofo español, se procede a enumerar una lista de conclusiones que reflejen con claridad su mensaje:

1. *Cultura es un concepto clave para comprender la constitución del ser humano*. La raíz de la constitución de la persona es la misión de claridad que porta dentro de sí. Esa tarea se lleva a cabo mediante la constitución de mundos culturales, los cuales son el resultado de la capacidad de conceptualizar la vida inmediata con que el hombre se encuentra. El concepto arroja luz a la vida y así la persona se coloca frente a

¹⁹ Op. cit., p. 584-585.

²⁰ Op. cit., p. 587.

la realidad desde una cierta seguridad, dando sentido a las cosas, interpretándolas. Ser hombre es principalmente tener que reabsorber la circunstancia para poder vivir y ello sólo se consigue desde el concepto, desde la razón, en definitiva, desde la cultura.

2. *Cultura es un concepto clave para comprender la filosofía de la razón vital de Ortega.* Consecuencia de lo anterior, la cultura no sólo es un concepto clave para la comprensión del ser humano, sino que también lo será para captar el núcleo de la propuesta filosófica de Ortega. La filosofía de la razón vital, la propuesta de ligar razón y vida, tiene como trama subyacente el tema de la cultura, pues, como se ha apuntado, en ella es donde la razón y la vida confluyen dando origen a un mundo de sentido y de interpretaciones.

3. *El concepto de cultura surge de la inquietud de Ortega por dar razón de lo que considera una cultura española en crisis.* Marías observa con claridad que su maestro está muy preocupado por la cultura española, pero necesita un andamiaje intelectual, una teoría que le permita fundamentar su intuición. Sin ella no podría realizar un análisis serio del problema español en el que tanto insiste en su época temprana. La teoría de la cultura de Ortega podría considerarse una respuesta al problema que él ve en España. Un asunto muy serio debido a que no es un tema meramente cultural, ya que, como se ha visto, la cultura está ligada a la vocación del ser humano y a su dimensión más profunda.

La teoría del concepto está muy vinculada con la teoría de la cultura, lo están hasta el punto de que una no puede entenderse sin la otra, siendo el concepto el núcleo de la teoría de la cultura. Con el concepto se llega a lo que una cosa es en relación con las demás, su trabajo está referido a la conexión entre éstas. El concepto da sentido a las cosas, es decir, expresa su conexión con el resto en busca de una omnímoda conexión, la cual es el tema fundamental de la filosofía.

La cultura, por otro lado, es aquello con lo que apresamos lo concreto, aquello con lo que le echamos el lazo. Es un conjunto de conceptos que guardan entre sí un orden y una relación, unos conceptos que forman una estructura que llamamos cultura.

La función vital de la cultura hay que buscarla en la función vital del concepto y ésta no es otra que la aprehensión de la realidad. La cultura ofrece objetos purificados, es decir, conceptualizados, libres de la corrupción y del capricho. Esos conceptos que conforman una cultura forman una zona de la vida ideal y abstracta que flota sobre

nuestras exigencias personales siempre azarosas y problemáticas, pero no deja de ser un artificio para volver de nuevo a las cosas y poseerlas. Ese giro sería imposible sin el *lógos*, sin la razón, es decir, sin el sentido. Se establecen las conexiones y una cosa se liga a otra para después ligarlo todo a nosotros en una firme estructura desde la que podemos comenzar a pensar a qué atenernos.

4. *La cultura es, ante todo, seguridad y claridad.* Estas dos características son las dos fundamentales según la opinión de Marías. La cultura es el momento de seguridad y de claridad. La primera palabra nos sitúa en tierra firme frente a la inseguridad de lo que vivimos día a día, nos da seguridad y orden frente a lo problemático de lo vital. Su función fundamental es servir para aprehender la realidad, para poder vivir en ella, de ahí que sea también claridad.

La claridad es la patencia del sentido en las cosas, situándolas en su contexto, llevándolas al ámbito de la verdad en cuanto desvelamiento e iluminación. Es una seguridad que consiste en claridad, de ahí que la cultura es una respuesta a la cuestión por saber a qué atenerse, pregunta tan repetida por Ortega en sus trabajos.

En definitiva, la cultura busca poner claridad en la vida. Si la vida es el texto eterno, la cultura es su comentario, interpretación de la vida. Si lo vital es lo problemático, lo inquieto e inseguro, y la cultura un instrumento para dominarlo, ese trabajo puede realizarse desde tres puntos de vista: ciencia, arte y acción.

1.2. Antonio Rodríguez Huéscar

Son bien conocidos por todos los estudiosos de Ortega los trabajos que Rodríguez Huéscar, a lo largo de su trayectoria intelectual, compuso sobre su maestro. Destacan especialmente *La innovación metafísica de Ortega, Perspectiva y verdad, Semblanza de Ortega y Con Ortega y otros escritos*. Los dos últimos son recopilaciones de ensayos, mientras que en los dos primeros se concentra su aportación reflexiva sobre los trabajos del madrileño. Cada una tiene una línea de trabajo: la crítica y superación del idealismo, por un lado, y las ideas de perspectiva y verdad, por otro.

La influencia de Ortega sobre Rodríguez Huéscar es muy notable, es mucho más que un profesor para él. Recurriendo a sus palabras:

“En Ortega –en su pensamiento y en su múltiple acción personal- llegué a encontrar, al fin, después de años de desorientación, algo a lo que valía la pena

poner la vida, espero que no se entiendan mis palabras como gratuita beatería, sino como expresión de una profunda convicción, consciente, reflexiva, madurada en muchas horas de mediación y de íntima controversia: la convicción de que Ortega representaba la verdad de nuestra hora y de que en él estaba la clave de nuestro destino”²¹.

No es pues tan sólo una filosofía, es algo mucho más profundo, es el quid de su vida lo que está en juego a través de su discipulado.

Pero ¿qué aporta este autor sobre el tema de la cultura? En realidad es un tema muy limitado dentro de sus intereses. De entre sus escritos, no se encuentran referencias a este asunto en ninguna de sus recopilaciones de artículos²² y tampoco en su obra *La innovación metafísica de Ortega*, de ahí que la atención debe recaer sobre *Perspectiva y verdad*. Pese a que este libro apunta hacia temas que en principio no parecen estar relacionados con la cultura, se puede afirmar que en él Rodríguez Huéscar dejó suficientes vestigios de lo que sería la incipiente filosofía de la cultura de los primeros años de producción filosófica orteguiana.

Este libro es un estudio del concepto de verdad y perspectiva en la obra de Ortega. En primer lugar realiza un estudio de los ensayos “Renan” y “Adán en el paraíso”, así como el libro *Meditaciones del Quijote*. Tras ello, presenta el autor una reflexión sistemática sobre los conceptos que dan título a la obra, a lo que suma un anexo con diversos comentarios a textos del resto de escritos de Ortega relacionados con la perspectiva.

El tema de la cultura no aparece tratado intencionadamente en ninguna de sus páginas, tan sólo hallaremos algunas referencias de soslayo, pero pese a su escasa aparición, es necesario centrar la atención en ellas, ya que las conclusiones serán valiosas para la investigación. Cabe resaltar que la lectura que Huéscar realiza de estos tres trabajos de Ortega es desde el conocimiento de la totalidad de la obra, de forma que va mucho más allá de los textos para intentar mostrar la continuidad de los conceptos «perspectiva», «verdad» y en general de todo su pensamiento. Es en los comentarios a los dos artículos de Ortega y a su primer libro donde es posible encontrar algún dato de interés respecto a la idea de cultura, de ahí que se analizarán independientemente en las siguientes páginas para después alcanzar unas conclusiones.

²¹ RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Semblanza de Ortega*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 57.

²² Existe una excepción en cuanto a los artículos. Uno de los escritos más relevantes en cuanto a su contenido sobre la cultura es: “El primer ensayo de Ortega: «Renan»”, en *Con Ortega y otros escritos*, Taurus, Madrid, 1964. Debido a que este ensayo aparece recogido como primer capítulo de *Perspectiva y verdad*, el comentario se realizará en el contexto de este libro.

1.2.1. “Renan”: *Realismo platonizante y teoría de la verosimilitud*

“Renan” es el primer ensayo en que Ortega se ocupa sobre la verdad como tema central y, debido a su tratamiento, también una de las razones por las que se le considera defensor del objetivismo.

La verdad es lo objetivo y lo subjetivo es el error, son mundos contradictorios, ahora bien, esta postura se modificará poco después ya que es fruto de su experiencia alemana neokantiana de la mano de Cohen y Natorp.

Huéscar invita a reflexionar detenidamente sobre lo que entiende Ortega por «objetividad» u «objetivo», así como por lo que entiende al hablar de «cosa» y «verdad». Para ello propone una ecuación que relaciona los términos:

$$\text{Verdad}=\text{lo objetivo}=\text{las cosas}$$

Según esto lo objetivo es lo verdadero y ha de ser el primer objeto de nuestro interés, las cosas son nuestras maestras, ellas son las virtuosas, las verdaderas y las eternas. Paralelamente a esa ecuación puede escribirse su opuesta, una formada a partir de los elementos contrarios:

$$\text{Error}=\text{lo subjetivo}=\dots$$

Los dos primeros términos antónimos no ofrecen dudas, pero el tercero es bastante problemático. ¿Qué es lo opuesto a «cosas»? La respuesta exige, según Huéscar, profundizar en el significado de «cosa». En primera instancia se podría decir que el opuesto de cosas es personas, pero sin matizarla, esta afirmación es insuficiente. Ortega realiza en “Renan” cierta oposición entre hombre e ideas y personas y cosas, lo que exige detenerse en el concepto «cosa», pues al afirmar que para él tiene más interés una piedra enorme y vieja del Guadarrama que todos los empleados de un Ministerio, está remarcando que las cosas se oponen a las personas, pero a la vez, las cosas se identifican con las ideas. Huéscar comentará a propósito de ello lo siguiente:

“Cosa es, pues, aquí, diríamos lo impersonal. Ahora bien, lo impersonal puede ser, al parecer, tanto una realidad individual, pero no subjetiva, por ejemplo, algo meramente físico, material –la piedra del Guadarrama-, como una realidad no material, pero universal –por ejemplo un teorema algebraico-; es decir, una idea, «un nuevo pedazo de universo, un linaje de problemas objetivos, un haz de soluciones», en suma, «realidades universales». Ortega parece descartar en seguida de su interés la primera posibilidad –la cosa meramente material- para polarizarlo íntegramente en la segunda. Pero es que, en rigor, la primera posibilidad no existe, no es más que aparente: la cosa meramente material, considerada en sí misma y

como tal, no es tampoco «cosa»; su interés y, en definitiva, su realidad se desvanecen totalmente en su extrema insignificancia; lo que importa, lo que tiene realidad –es decir «cosidad»– es su «valor significativo» o, dicho en otros términos, el sentido universal que ella puede irradiar²³.

Reconoce Huéscar que la idea de conexión universal está en “Renan” sólo incoada, pero no hay duda de que está operando. Gracias a su valor significativo, la cosa individual asciende a realidad universal. Si por «cosa» debemos entender todo esto, ¿cómo queda la oposición persona/cosa de la ecuación? La persona crea objetividad, se proyecta en un ámbito de universalidades, pero a la vez, como ente individual, tiene valor significativo, es como una cosa. La oposición entre ambos términos se desdibuja, lo que provoca que la atención de Huéscar se vuelva hacia la idea de universalidad de la cosa.

El sentido de este término alcanza un nuevo horizonte con la obra orteguiana, “realidad universal será toda realidad en cuanto forma parte sistemática del mundo o universo, y ello quiere decir en cuanto peculiarmente conexas con todas las demás, en una unidad de sentido, siendo esa unidad la que le confiere su universalidad”²⁴.

Rodríguez Huéscar, indagando sobre el sentido de «cosa» tras esta reflexión, se da cuenta de que las cosas son las partes o pedazos del universo, pero aplicando la distinción anterior (cosas físicas/cosas-ideas), ahora debemos distinguir entre universo físico y universo cultural. “En lo que Ortega piensa ante todo, por el contrario, es en un universo cultural”²⁵, dice el autor. Recurriendo a citas de Ortega, continúa: “las «cosas» a que Ortega se refiere son más bien obras del hombre, y, sobre todo, del genio creador: «genio significa la facultad de crear un pedazo del universo, un linaje de problemas objetivos, un haz de soluciones»... Genio es quien posee «la potencia suma de energía cultural: la de crear realidades universales»²⁶. Con ello Huéscar nos da la clave de lo que Ortega comprendería por cultura ya en 1909, aunque realice una densa interpretación del texto a partir de lo que su maestro aporta en *Meditaciones del Quijote*. Antes de concretar las ideas sobre la cultura, puede ser importante continuar con la argumentación del escrito de Huéscar.

Las cosas son para Ortega orden, ley, prescripción superior a nosotros, de ahí que pueda decir que las verdaderas realidades, las verdaderas «cosas», son

²³ RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Perspectiva y verdad*, Alianza, Madrid, 1985, p. 30.

²⁴ Op. cit., p. 32.

²⁵ Op. cit., p. 33.

²⁶ Idem.

suprapersonales o universales. Ante ese orden superior, al hombre le queda identificarse con él, asimilarlo, amarlo, sentirse arrastrado a descubrirlo, lo que puede identificarse con la verdad. Ésta, respecto a las cosas, es un régimen de abstención del yo que representa la voluntad, la arbitrariedad. Es mantener una actitud reflexiva, dejar que las «cosas» se reflejen en mi espíritu. Estas ideas son las más representativas, según Huéscar, de la primera parte de “Renan” por ello se siente ya con capacidad de completar la ecuación conceptual que anteriormente estaba incompleta.

Las cosas se oponen al yo (intimidad), es el capricho frente a la ley, “es el desorden del corazón frente al orden racional de las esencias: el fuero del sujeto, que es la barbarie de la pura naturaleza, frente al conjunto de las normas que es la cultura”²⁷. Con esta afirmación de Huéscar el concepto de cultura adquiere mayor consistencia.

A continuación se pregunta el discípulo de Ortega si es suficiente responder «yo» como opuesto a «cosa» y ello le lleva a tomar otra perspectiva de análisis. El problema de la verdad nació con la escisión de la realidad en dos vertientes o mundos: uno aparente y otro latente. El primero es insuficiente, encubre y denuncia al segundo, el cual da consistencia al primero, es suficiente en sí mismo y es considerado el verdadero ser. Huéscar piensa que esta forma de presentar la verdad aclara lo que Ortega quiere expresar en “Renan”, lo que le lleva a lanzar tres cuestiones: ¿Cuál es la verdadera realidad para Ortega y cuál es la aparente? ¿Cuándo vemos o pensamos esa realidad verdadera? ¿Cómo tiene lugar la identificación entre realidad y pensamiento?

La primera cuestión está relacionada con el origen de las apariencias, pues éstas nacen formando un mundo cotidiano y trivial cuando nuestra relación con las cosas consiste en desearlas o rechazarlas, interpretarlas a nuestro interés, etc. En ese momento las cosas se retraen sobre sí mismas, esconden su verdad y sólo nos ofrecen una máscara. Desde esta idea la ecuación incompleta del artículo de Huéscar se resolvería admitiendo que el contrario de «cosa», es «apariencia», una interpretación que él considera la más viable de entre las posibles de la primera parte de “Renan”.

La segunda cuestión se responde con la propuesta orteguiana de que las personas debemos imitar a las cosas porque su perfecta objetividad es algo muy remoto, lo que exige que estemos siempre en camino hacia ello, podemos aproximarnos a la verdad pero no tocarla. Dice el autor:

²⁷ Op. cit., p. 36.

“Hay, pues, en el yo una constitutiva apertura a las cosas, raíz de la posibilidad de la verdad. En qué medida esa posibilidad se realice o no en el hombre «de hecho» es otra cuestión; lo esencial es que, en alguna medida siempre se realiza. Así como no es posible el hombre sin error, tampoco es posible el hombre sin verdad”²⁸.

La tercera pregunta se responde desde la idea de verosimilitud. La verdad se da de diferentes modos, pero Huéscar quiere llamar la atención de uno especialmente: la verosimilitud como modo de participación del hombre en la verdad. ¿Qué papel tiene lo verosímil en la vida del hombre? Lo verosímil no es ni lo verdadero ni lo falso. El alumno de Ortega lo explica citando al maestro:

“*El hombre con la mano en el pecho*, por ejemplo, no es ni una verdad ni una mentira. Sin embargo, tiene una realidad, o mejor, la expresa: una «bronca y vibrante que avanza sobre nosotros» desde el cuadro. No es un hombre real, ciertamente, pues cae fuera del «mundo de lo real», que es el «sometido a las leyes conocidas» –por lo tanto no es verdad; pero, por otra parte, nos da «una realidad que expresamos con la palabra españolismo mucho más cierta y plenaria que cuantos españoles hemos visto y tratado»; si hubiéramos conocido el modelo «persistiríamos en afirmar que el hombre pintado contiene mucha más realidad y verdad española» que él. «No es, por tanto, una mentira». Es, pues, «una existencia intermedia, semi-verdad semi-error, que puebla un mundo infinitamente más amplio, más viejo y más rico que el de las realidades inequívocas. Es el mundo de lo verosímil»²⁹.

La verdad en sentido estricto para Ortega es la razón físico-matemática, pero la realidad a que esa verdad nos da acceso es sólo una pobre y limitada parcela de la realidad, dejando al margen el mundo de lo verosímil, mundo que es el mismo de las cosas reales sometido a una interpretación peculiar.

Huéscar, tras este desvelamiento de la verosimilitud, se detiene en la distinción entre el mundo de las normas y valores, o mundo cultural, como aquello objetivo por excelencia, pero luego calificado por Ortega como convencional. Para Ortega son condensaciones de espíritu, unos elementos que marcan la diferencia entre el hombre y el animal. En este punto se pregunta el discípulo de Ortega: “Pero ¿no eran éstas las «cosas» en el sentido fuerte de la palabra, las cosas cuya imitación proponía Ortega como imperativo de verdad, contraponiéndolas a las apariencias subjetivas? ¿No resulta contradictorio calificarlas de «convenciones»? ¿No quedan con ello «subjetivizadas»?³⁰ A lo cual responde:

²⁸ Op. cit., p. 39.

²⁹ Op. cit., pp. 40 y 41.

³⁰ Op. cit., p. 44.

“No hay contradicción, porque lo «objetivo» sigue siendo para Ortega algo que está por encima del fuero individual del sujeto; este carácter no le es arrebatado por su «convencionalidad», antes bien, le es reconocido y ratificado por el *con* de esa convención (*conventum*, de *cum-venire*); los individuos vienen a consenso, a *co*-incidencia, abdicando su irreductible espontaneidad natural en aras de lo común –que es la cultura–, por virtud del reconocimiento, de la aceptación de la norma. La cultura aparece así como el lugar geométrico –o, mejor, metafísico– del *consensus gentium*, de la unidad del espíritu. Lo convencional no tiene nada que ver con lo arbitrario, aunque sí con la «ficción». Los sistemas normativos son, efectivamente, ficciones, pero entiéndase, «ficciones bien fundadas a lo largo de la solidaridad histórica: la lógica, la ética, la estética y la *bonne compagnie*». Esa es la verdadera realidad, el «mundo» en que vivimos: un mundo histórico. Lo otro, lo «natural», no es propiamente humano. (Anticipación remota de: «el hombre no tiene naturaleza sino historia»). Un mundo, pues, integrado por estructuras de sentido, y esto quiere decir, un mundo-para-el-hombre, vinculado *ab origine* a eso que se suele llamar «espíritu». Si la naturaleza es la materia, la cultura, el «espíritu», pone la forma, el orden. Ahora bien, las cosas, las verdaderas cosas, son unidades de sentido («condensaciones del espíritu»), y en cuanto tales, comulgan todas en un «parentesco solemne», que es el de su multívoca «significación universal» –así como el hombre comunica o comulga con ellas, y con los demás hombres, en la verdad-. ¿Ficciones? Sí, pero «bien fundadas». A la realidad funcional que es la vida humana le pertenece la ficción como una de sus dimensiones más genuinas, profundas y esenciales. La función fictiva, creadora de formas, abarca la totalidad de los aspectos o direcciones de la expansión histórico-cultural que es la vida, desde la ciencia hasta el folklore”³¹.

Esta larga cita condensa la opinión que le merece a Rodríguez Huéscar el concepto de cultura ya en la obra “Renan”. Que existe ya en esta obra de juventud una filosofía de la cultura no es un secreto para el discípulo de Ortega. El alcance de la misma y su síntesis se recogerán al final de este apartado.

1.2.2. “Adán en el paraíso”: La «vida» y la «perspectiva»”.

Rodríguez Huéscar ve en este ensayo de Ortega un avance en el concepto de verdad, lo que acarrea una modificación del concepto «cosa», y es que la verdad se ve completada con la noción de perspectiva, además de aparecer la idea de la vida simbolizada en Adán (yo) y el paraíso (circunstancia).

Cuando Ortega se refiere a las «cosas» se ha perdido la tendencia objetivista que dominaba en “Renan”, pues parece que el gran maestro de filosofía ya no se basa en la categoría de sustancia para comprenderlas sino en la de relación. Es por ello por lo que Huéscar afirma:

“Las cosas son «encrucijadas» donde se encuentran y complican los mil hilos del universo; son, pues, *com*-plexos, nudos de relaciones universales. «Cada

³¹ Op. cit., pp. 44-45.

cosa es una relación entre varias», entre todas. Lo importante de una cosa, su «ser», no es su apariencia física, sino «la fórmula de su relación con las demás, es decir, su significado, su valor». Su peculiar inserción en el universo –diríamos-, en la «conexión universal»³².

Todo este escrito de Rodríguez Huéscar intenta mostrar la progresión de Ortega en su camino hacia la razón vital, cómo sus ideas han ido madurando entre los mares del realismo y el idealismo. El concepto de «ser» deja de ser válido para pensar la realidad humana y será sustituido por el de «vida» o «vivir». Adán es el primer hombre que se siente vivir, el primero que se plantea la vida como problema. Cuando Ortega afirma que las cosas viven, no es que vivan como lo hace el hombre, pero integran la vida y eso las impregna de unas cualidades que la vida da a todo lo que la toca.

“Las cosas, en efecto, son lo que son, siempre y constitutivamente, para un hombre determinado, y por ello y en esa medida quedan «humanizadas», afectadas por esa «ecuación personal» en que precisa y necesariamente se constituyen. La vida imparte a las cosas, en una palabra, el carácter «real», que ella misma posee *a radice*, de la concreción, de la individualidad: «lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual»³³.

Si las cosas son lo que son en su individualidad, es porque reciben este carácter del sujeto en cuya vida concreta o perspectiva se constituyen.

Cada perspectiva interpreta y ordena las cosas, esa ordenación e interpretación tiene un alcance, un sentido mundanal o universal de ahí que Ortega afirme que el mundo es una perspectiva. Cada cosa está constituida por una suma infinita de relaciones entre cosas pero especialmente por la relación que une estas con un «yo», pues ésta condiciona todas las demás. Las cosas en su entramada relación entre sí conforman un mundo, pero ese mundo sólo tiene sentido en cuanto mundo para un «yo», es decir en cuanto perspectiva. Igual que no hay mundo sin hombre viviente, no hay cosas si no es como parte de la vida concreta en la cual funcionan, un funcionar que es vivir.

Pese a que en este ensayo de Huéscar no aparece la noción de cultura explícitamente, sí lo hace de forma implícita al hablar de las cosas, pues si en “Renan”, dice Huéscar, la idea de «cosa» contenía en gran parte un tinte esencialista mitigado por

³² Op. cit., p. 48.

³³ Op. cit., p. 55.

la idea de verosimilitud y cultura, y ahora desaparece el primero, puede inferirse que la cultura y la verosimilitud tienen ahora todo el protagonismo³⁴.

1.2.3. Las *Meditaciones del Quijote*

La tercera obra que Huéscar analiza pormenorizadamente en *Perspectiva y verdad* es *Meditaciones del Quijote*, este será el culmen de su trabajo sobre la verdad y a la vez de su aportación al tema de la cultura en Ortega.

Comienza el comentario prestando atención a la noción de amor intelectual. Es un amor que busca la salvación de las cosas, lo que significa potenciarlas hasta el máximo de sus posibilidades, perfeccionarlas, llevarlas a su plenitud, dicho de otra forma, descubrir su dimensión de profundidad, descubrir su pluralidad de conexiones (entre ellas y con una persona).

El objeto de ese amor son las cosas en cuanto circunstancia de un yo y especialmente aquello que nos es más próximo, lo que matiza la postura de “Adán en el paraíso” que defendía un concepto más amplio, en cuanto todo lo que nos rodea. Dice Huéscar: “Las pequeñas y próximas cosas son mudas, tácitas, pero están grávidas de un sentido o *logos*, para cuya actualización necesitan de nosotros y anhelosas nos ofrecen humildemente su tesoro. La operación que corresponde por nuestra parte es «salvarlas» por el pensamiento, por la «comprensión», por el amor intelectual”³⁵.

A continuación se centra el autor en los pensamientos de su maestro sobre la patencia y la latencia, dos conceptos que conducen a Ortega a la utilización de la idea de *alétheia*. Superficie y profundidad nos ayudan a descubrir ahora el significado de verdad, ambos términos no tendrán sentido sin un yo de referencia, es decir, sin un yo no habría realidad. El primer plano, el de las impresiones se impone de forma violenta, pero la profundidad necesita de mi esfuerzo para constituirse. Si la superficie es el plano de las impresiones, la materialidad o carne de las cosas, la profundidad es el sentido o estructura de las cosas, es la necesidad que tienen unas cosas de otras y todas de mí.

Si se es riguroso, esta distinción es un poco ambigua para el hombre, pues nunca existe una sin la otra. Vivir es estar ya en el mundo, estar ya interpretando las impresiones, organizándolas en estructuras, jerarquizando presencias. ¿Cómo se hace

³⁴ Ver Op. cit., p. 47.

³⁵ Op. cit., p. 69.

eso? ¿Cuál es el instrumento de la profundidad? Huéscar, leyendo a Ortega, afirma que es el «concepto», del cual citará las siguientes funciones: ordenar y fijar, conectar, interpretar, descubrir o revelar, delimitar, aprehender, poseer. O lo que es lo mismo, nos da de las cosas: sus conexiones, su estructura, su escorzo, su perspectiva, su interpretación, su idea, su sentido, su virtualidad, sus límites, su esquema, su lugar ideal. Todo ello se puede resumir en que el concepto tiene dos funciones: la cognoscitiva y la vital (claridad y seguridad). Muy sugerente es que en este punto Huéscar introduzca la noción de cultura orteguiana con sus propias palabras: “Este dominio de las cosas a que el pensamiento aspira como a su más íntima esencia sería el núcleo de lo que llamamos «cultura», una cultura será tanto más perfecta cuanto más alto sea el grado en que lo alcance”³⁶. Cultura es lo fijo y lo claro, es la seguridad que se gana con la claridad, y ello se gana con el concepto, el cual arroja luz sobre las cosas. La vida humana se compara con el naufragio y ese problema se esfuma sujetando las cosas, sometiéndolas a nuestro poder. Una posesión que se realiza mediante un amor respetuoso que busca el bien de la cosa misma, su plenitud o sentido, su claridad. Poseer las cosas no es disminuirlas sino hacerlas un ser, interpretarlas, y ante la interpretación verifico mi vida. Si la vida es el texto eterno, la cultura es su comentario. Interpretar las cosas es interpretar mi vida, pues ambas componen la vida de alguien.

La «cultura» y el «concepto» quedarán definitivamente unidos en la opinión de Huéscar, para lo que se trae a colación un largo texto en el que rebosan las referencias al maestro, muy válido para iluminar el problema de qué es la cultura para Ortega:

“La cultura –el concepto- no se justifica por sí, sino por la realidad misma que es la vida, y esta es «lo inmediato», lo individual; «la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato». «La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas», y, en comparación con lo inmediato, con nuestra vida espontánea, es algo «abstracto, genérico, esquemático». Así, por tanto, el concepto. Para Ortega, pues, la abstracción le viene conferida al concepto por su índole instrumental, y es sólo un caso particular del carácter abstracto común a todo instrumento. Así como «el martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos», el concepto es la abstracción de cada uno de los actos concretos, «ejecutivos», «circunstanciales», de pensamiento en que es usado; es el precipitado «esquemático» que esos actos van decantando, residuo, más o menos inerte, que la vida va acumulando, cosificando y dejando en disponibilidad. Y lo mismo puede decirse de todo objeto cultural. [...] Toda cultura aparece así como un «espejismo»: «también justicia y verdad, la obra toda del espíritu, son espejismos que se producen en la materia. La cultura –la vertiente ideal de las cosas- pretende establecerse como un mundo aparte y

³⁶ Op. cit., p. 88.

suficiente, adonde podamos trasladar nuestras entrañas. Esto es una ilusión y sólo mirada como ilusión, sólo puesta como un espejismo sobre la tierra, está la cultura puesta en su lugar». Por eso –se comenta Ortega a sí mismo- «es preciso retrotraer todo eso que llamamos cultura a su definitiva realidad que es nuestra individual vida». Lo que, como criatura ya hecha y, por tanto, recibida, es disponibilidad común, superfluidad y, en definitiva, lujo, fue originariamente creación, invención individual promovida por una ineludible, concretísima necesidad. Esto es: fue auténtica, primaria, ejecutiva realidad vital. En el origen mismo de la cultura –por tanto, en la misma raíz del conocimiento y de la verdad- están la necesidad y la libertad humanas actuando de consuno e inseparablemente. La necesidad, la problematicidad radical que es la vida, promueve ineludiblemente actos solutorios; pero en ellos entra ya en juego la libertad, a la que el hombre está «condenado» –y que sería así su «necesidad» primaria, metafísica. Cultura, pensamiento, conocimiento, verdad, son, pues, libres necesidades –valga la paradoja- del hombre»³⁷.

1.2.4. Conclusiones del tema de la cultura en Ortega según los escritos de Antonio Rodríguez Huéscar

Una vez explorados los comentarios de Antonio Rodríguez Huéscar a las tres obras de Ortega, ¿cómo podrían sintetizarse sus aportaciones al tema de la cultura? Para ello se pueden enumerar las siguientes conclusiones:

1. En la obra de Rodríguez Huéscar, *el concepto de cultura está íntimamente ligado al de verdad*. El primero sólo puede comprenderse en función del segundo. Además puesto que en su análisis no va más allá de 1914, puede decirse que el concepto de cultura explícito, si ya no parecía muy relevante en los primeros escritos de Ortega (pues no merece ni un solo comentario particular), a partir de esa fecha se vuelve completamente irrelevante para Huéscar.

En “Renan” la verdad se vincula con la objetividad y con las cosas, pero es precisamente la profundización en estas últimas lo que nos lleva a la cultura. Cuando Ortega habla de cosas, puede entenderse como algo material (carente de significado) o como realidades universales (llenas de valor significativo e irradiantes de un sentido universal). La segunda opción será siempre preferencial para Ortega y es precisamente en su formulación cuando entra en escena el concepto sobre el que versa este estudio. Si distinguimos entre mundo físico y mundo cultural a propósito de la distinción realizada sobre las cosas, la cultura será ese conjunto de cosas en cuanto realidades universales o llenas de significado, las cuales conforman un mundo, el mundo cultural. ¿Cuál es el origen de la cultura? Ni más ni menos que los actos humanos. Los genios serán aquellos

³⁷ Op. cit., pp. 91-92.

que son capaces de crear realidades universales, son aquellas personas que concentran en sí una cierta energía cultural.

2. Frente a esta realidad universal que representa el orden y la ley superior a nosotros, el hombre debe identificarse con ella, debe asimilarlo y amarlo, el yo con su voluntad debe abstenerse, pues representa la arbitrariedad. La cultura es un conjunto de normas y leyes ante las que el ser humano, que representa el capricho y el desorden del corazón, actúa reflexivamente para asimilarlas.

Siguiendo con “Renan” y a propósito de la distinción entre lo aparente y lo latente referido a la verdad, se puede inferir que si el mundo meramente físico oculta un mundo cultural, es decir de significados, el primero es un mundo meramente aparente, mientras que el segundo es el mundo objetivo, el mundo de lo verdadero, aunque más exactamente habrá que decir de lo verosímil.

3. El mundo de la cultura como mundo de condensaciones del espíritu, nos separa de los animales. El mundo de la cultura es un mundo convencional, lo que no contradice que sea el mundo de la verdad y objetividad, pues es precisamente el reconocimiento común, el consenso y aceptación de la comunidad lo que le da ese carácter. La cultura es por ello el lugar geométrico del consenso de las personas, de la unidad del espíritu. Convencional no significa arbitrario, aunque sí está relacionado con la ficción. Las culturas son sistemas normativos no arbitrarios sino bien fundados a lo largo de la solidaridad histórica (la historia entra en la esencia del mundo cultural como uno de sus elementos fundamentales). Las culturas, como sistemas normativos, se configuran en torno a tres subsistemas: la lógica, la ética y la estética. Tres elementos que reflejan la tendencia neokantiana de Ortega en este momento.

4. El mundo cultural es un mundo lleno de sentido, y eso significa que es un mundo-para-el-hombre, fruto del espíritu. Las cosas (en cuanto cosas culturales), son unidades de sentido emparentadas, son condensaciones del espíritu.

Pese a los tintes objetivistas y neokantianos que se pueden observar en el concepto de cultura de “Renan”, resulta muy relevante la aparición en el comentario de Huéscar de características que más tarde resultarán claves, como su relación con la historia.

“Adán en el paraíso” resulta ser un pequeño avance en el asunto. Puesto que la idea de verdad y la de cultura, que es el mundo de lo verdadero, están unidas, si se

modifica la primera, también cabe esperar que la segunda sufra algún cambio. La tendencia objetivista de Ortega varía hacia nuevos horizontes, ya no recurre al concepto de ser para interpretar las cosas sino al de relación. Lo importante de la cosa es su relación con las demás, es decir, su significado, su valor, su conexión. Las cosas son lo que son para un hombre determinado, están constituidas por un complejo de relaciones entre ellas, pero especialmente por la relación que la une a una persona, a una perspectiva. Cada perspectiva interpreta y ordena las cosas, es decir, el mundo o cultura, ese conjunto de cosas que ahora se entiende fundamentalmente desde la relación, es una perspectiva.

En *Meditaciones del Quijote* encontramos ya una distancia considerable respecto a la propuesta de “Renan”. En primer lugar el mundo de las cosas, es decir, el ámbito de la cultura, se concentra en aquello más próximo entre lo que me rodea, cuando Ortega habla de cosas ya no se refiere a todos los objetos, sino a los más próximos. Tales objetos se hacen merecedores del amor intelectual de un yo, pues de su salvación (comprensión y potenciación) depende la salvación de ese yo.

El concepto es el instrumento para salvar las cosas, nos da las conexiones de las cosas, su sentido, su lugar ideal. Este dominio de las cosas por parte del pensamiento es la cultura, la cual será más perfecta o menos en función de los logros conseguidos en la tarea de salvación de las cosas. Esta posesión de las cosas es una interpretación de las mismas, pero no sólo eso porque en esa tarea también me interpreto a mí, y al hacerlo interpreto mi vida, de hecho este acto será el acto principal del vivir.

Cultura es lo fijo y lo claro, una seguridad que se gana con el concepto. Hasta tal punto es así que hacer cultura es conceptuar, cultura es concepto. La cultura es la vuelta hacia lo inmediato, hacia mi vida que soy yo y mi circunstancia. El concepto o cultura es la abstracción de cada acto concreto que hombre realiza, es lo que queda de esos actos, un residuo que la vida va acumulando y dejando a disponibilidad del hombre. Cultura es toda la obra del espíritu, espejismos que se producen en la materia, una respuesta a la radical problematidad que es la vida. En la raíz de la cultura se encuentra la necesidad y libertad humanas actuando inseparablemente.

5. A modo de síntesis, tres movimientos intelectuales en Ortega se pueden apreciar en la exposición de Rodríguez Huéscar:

De la cultura como un conjunto de cosas bajo las formas de ciencia, moral o arte, a la cultura como un acto humano que se concreta en la capacidad de crear conceptos. Si al principio tienen prioridad la relación de los elementos culturales entre sí, más tarde tienen mayor relevancia la relación entre las personas y los frutos de los actos culturales. Si al principio el peso del concepto está en las cosas, después recae en la actuación humana, en su capacidad de conceptualizar.

De la cultura como obra de los genios, pasamos a la cultura como obra de cada uno para su salvación, como tarea individual e ineludible de todas las personas en su vivir.

De la cultura como mundo separado que hay que asimilar e imitar a una comprensión de la cultura como fruto de la necesidad y la libertad humana, lo que indica el final de su objetivismo y el nacimiento del raciovitalismo.

6. Por último, para ayudar en el ejercicio de recopilación, puede ser útil recoger en un cuadro las ideas de verdad y cultura en los tres trabajos comentados por Huéscar, pues ofrece una panorámica de hasta qué punto la idea de verdad y cultura son difícilmente separables en la obra de Ortega, al menos hasta *Meditaciones del Quijote*.

VERDAD EN “RENAN”	CULTURA EN “RENAN”
La clave de la verdad es la idea de comunidad o comunicación. En cuanto que la verdad comunica al hombre con la realidad, con el universo; comunica al hombre con el resto de hombres, con la humanidad; cada verdad comunica con todas las demás verdades; comunicación entre la verdad intelectual y lo verosímil.	La cultura será ese conjunto de cosas en cuanto realidades universales o llenas de significado, es decir capaces de comunicar, de establecer relaciones. La cultura es un conjunto de normas y leyes universales comunicadas entre sí y con el ser humano. Ante ellas el ser humano, que representa el capricho y el desorden del corazón, actúa reflexivamente para asimilarlas.
VERDAD EN “ADÁN EN EL PARAÍSO”	CULTURA EN “ADÁN EN EL PARAÍSO”
Verdad como perspectiva	Los elementos culturales son lo que son para un hombre determinado, están constituidos por un complejo de relaciones entre ellos, pero especialmente por la relación que los une a una persona, a una perspectiva.
VERDAD EN	CULTURA EN

<i>MEDITACIONES DEL QUIJOTE</i>	<i>MEDITACIONES DEL QUIJOTE</i>
La verdad como función del vivir. Vivir es hacerlo en el horizonte de la verdad, es el acto capital del vivir. Vivir es verificar, interpretar la realidad en su patencia y latencia.	La cultura es la vuelta hacia lo inmediato, hacia mi vida que soy yo y mi circunstancia, un ejercicio ineludible Cultura es toda la obra del espíritu, espejismos que se producen en la materia, un mundo aparte de tierra firme con el que se dominan las cosas. Es una respuesta a la radical problematicidad que es la vida. En la raíz de la cultura se encuentra la necesidad y libertad humanas actuando inseparablemente.

1.3. Paulino Garagorri

A finales de los sesenta, Garagorri pronunció una conferencia en el Aula de Cultura de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la Universidad de Madrid que llevaba por título: “Una visión de la cultura (Ideas y creencias. Las ideas enteras)”³⁸. Veamos las ideas más interesantes de este texto dedicado exclusivamente a la cultura.

El punto de partida de su reflexión es la variedad de sentidos que tiene el concepto de cultura, lo que puede distraer la atención de su principal significado. Para acotar el problema propone tres directrices:

Primera. La cultura es una «cosa» humana. Es algo que el hombre hace, ha hecho, ha acumulado en sí mismo o bien ha exteriorizado como huella de sí en ciertos restos de su vida.

Segunda. La cultura ha de estar en los hombres o en sus vestigios, es decir en la Historia. La cultura es un carácter o condición del conjunto humano, pero no entendiéndola ésta como algo abstracto sino como familia de los humanos que viven o que perviven con sus tradiciones.

Tercera. La búsqueda del sentido de la cultura consiste en una excursión hacia la vida humana de cada cual, pero en su dimensión interna, hacia los adentros de cualquier vida que son en su fondo como insondables.

Una vez tiene el autor encuadrado el problema, comienza el análisis del estrato de la vida humana donde se aloja la cultura, ese lugar donde se asienta el repertorio de convicciones de un hombre o un pueblo.

³⁸ Publicada en GARAGORRI, P., *Introducción a Ortega*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 171-206.

En una primera aproximación a esa zona nos parece encontrarla llena de ideas, pero esa misma palabra es equívoca, pues nos podemos referir a dos familias de ideas: las ideas que con deliberación tenemos y sostenemos por un lado y, por otro, las ideas más tácitas o incommunicantes, en las que sólo rara vez o nunca tropezamos y sin embargo presionan nuestros razonamientos. También las podemos llamar creencias en las que estamos para distinguirlas de las anteriores.

Ideas y creencias son la primera delimitación de las convicciones de ese horizonte donde vamos a penetrar en busca de la cultura. Dice Garagorri: “Ideas y creencias van a ser las nociones instrumentales con las que intentar una vivisección del ser humano que ulteriormente nos permita obtener una visión de la cultura”³⁹.

1.3.1. Ideas y creencias como componentes de la cultura

Pese a ser dos nociones de alto calado filosófico, para Ortega las ideas son las convicciones que tenemos y las creencias incluyen las convicciones en que estamos. Tener ideas es poseerlas, es ser capaz de expresarlas, defenderlas y justificarlas, en definitiva sostenerlas. Las ciencias, por ejemplo, son ideas, consisten en ideas que se tienen. “Ideas son, pues, las convicciones que se tienen, y decimos rectamente que se tienen porque el individuo, en efecto, las sostiene desde sí como cosa suya; es capaz de extraérselas, de ostentar y justificar su posesión o su adhesión a ellas”⁴⁰.

Además de las ideas hay otro nivel más subterráneo. El hombre al nacer se encuentra con la realidad en torno a él, pero esta realidad que se va conociendo a través de la sociedad en que viene al mundo, es el resultado de una interpretación que en tal sociedad se haya aceptada y consolidada. El hombre es un heredero de otros antecesores de los que no puede desprenderse. Lo que se llama realidad, es el resultado de una invisible y sucesiva superposición de convicciones a que nuestra sociedad ha llegado, ellas nos sustentan y desde ellas partimos al descubrimiento de ideas. Esto es lo que se llaman creencias.

Estrictamente, las ideas y las creencias no son clases de convicciones, pese a haberlas llamado así, sino que son formas de estar afectados por ellas, “son las dos formas diversas de actuar en nuestra vida, de funcionar en nosotros las convicciones que nos mueven; pero no determinadas nociones. Su distinción está en el modo en cómo

³⁹ Op. cit., p. 184.

⁴⁰ Op. cit., p. 185.

actúan y se informan en nuestra vida. Pues es la vida humana, por ser realidad radical, la que confiere siempre su forma primaria a lo que en ella aparece”⁴¹.

Las creencias son algo en que estamos pero que podemos perder, lo que lleva al hombre a caer en la duda, para salir de esa situación se ve obligado a pensar, a buscar en qué sostenerse de ahí el lugar de las ideas, las cuales serían en un primer momento sustitutas de creencias fallidas. El movimiento opuesto es más lento, las creencias se constituyen como tales en el lento fluir de la vida colectiva, las ideas que resultan aceptadas y reconocidas se van consolidando y sedimentando en lo consabido, de forma que no es necesaria su justificación. De la confianza en ellas pasaremos a hacerlas operativas en nuestra vida, de forma que finalmente se las percibirá como creencias.

¿Qué tiene que ver la cultura con ambos conceptos? Dejemos que el autor lo explique:

“El repertorio o sistema de convicciones de un hombre, o de un pueblo, contiene, pues, ideas y creencias; hemos entrevisto su diversa función, el modo como se articulan, se comunican y se forman. El lugar de la cultura se nos presenta ahora entretejido por el sistema conjunto de ideas y creencias que tiene y de que vive un hombre o un pueblo”⁴².

1.3.2. Las ideas como el lugar propio de la cultura

Si antes se ha dicho que ideas y creencias forman la cultura, Garagorri quiere afinar más esta propuesta. En primer lugar se pregunta en cuál de los dos conceptos está más propiamente la cultura, llegando a la conclusión de que si en un pueblo no encontramos creencias pero sí ideas, llamaríamos a ese pueblo un pueblo culto. De esta forma, Garagorri concluye que “la cultura está, exclusivamente, en las ideas que tienen los hombres o los pueblos. De entre las diversas convicciones que nos mueven, aquellas que nos hacen calificar a un hombre o a un pueblo de culto, resultan contenerse en las ideas que positivamente se manifiestan, no en las creencias”⁴³.

La siguiente pregunta es: ¿en qué ideas se manifiesta propiamente la cultura? No hay duda de que existen varios tipos de ideas. Algunas tradiciones filosóficas apostarían por las ideas más generales, las de más amplio radio, pero Garagorri no cree que sean éstas. Deben ser ideas que permitan decir que un hombre es culto.

Dice el autor:

“Cultura, en nuestra tradición, aspira a significar, a la par, ideas que dan seguridad, que procuran un dominio sobre el hombre sobre su entorno, e ideas que

⁴¹ Op. cit., p. 187.

⁴² Op. cit., p. 191.

⁴³ Op. cit., p. 193.

incrementen las posibilidades humanas de ese dominio; en principio, indefinidamente, hacia el futuro. Y su rasgo más peculiar es, sin duda, procurarnos un repertorio de saberes que permita consolidar nuestra posición en el mundo, pero, *además*, intentar el permanente incremento de lo humano una perfectibilidad del hombre, según ya se pretendía en la *paideia* helénica”⁴⁴.

Esta definición que da Garagorri de cultura inspirándose en Ortega, es la que tiene que servir de sustrato para encontrar qué ideas le dan contenido. ¿Cuáles son esas ideas? Él las llamará «ideas enteras», y son el preciso conocimiento que merece ser llamado cultura. Las ideas son buscadas, requieren esfuerzo intelectual y son la respuesta a un problema. Son el intento de superación de dificultades, pero al transmitirse a otros hombres, se ve modificada su razón de ser, pues el motivo que llevó a la idea a existir se queda en el camino. Sólo la investigación intelectual nos permite alcanzar la idea entera, es decir, desde su raíz viviente. Esas ideas justificadas desde su origen problemático son las que podemos llamar cultura. Así pues,

“ésta no consiste, pues, en las nociones fragmentarias de los especialistas, ni tampoco en las nociones generales, fundamentadas en principios de mera convención lógica, que son igualmente fragmentarias por no estar atendidas, reconociéndola como su origen, a la efectiva y entera realidad en que el hombre vive, sino a parciales momentos y abstracciones de ella. Las ideas enteras, por su índole, nos remiten y ellas convergen en el hecho donde se han ido originando, que no es sino el proceso histórico como manifestación de la vida humana en él constituida”⁴⁵.

Y acabando el apartado afirma:

“La cultura se nos aparece pues, en esta entrevisión de ella, como la comprensión e interpretación de la vida humana en su curso histórico mediante ideas enteras: ni las creencias, ni las especialidades o las generalidades son, propiamente, cultura, por ser parcialidades y no estar internamente justificadas –no ser enterizas- desde su raíz viviente”⁴⁶.

Esta noción de ideas enteras reclama pues recuperar la intención original a que sirvió cada idea y la dificultad u obstáculo que se afrontó mediante su praxis. En lo que se llama cultura, las ideas deben mostrar su filiación, su origen, y así se justifiquen como verdaderas siervas de la necesidad desde la vida humana. En definitiva se trata de dejar atrás la generación espontánea de conceptos, el olvido de su raíz y su genealogía, algo tan utilizado en el fraude intelectual cuando se manejan ideas que pretenden valer para todo caso

⁴⁴ Op. cit., p. 198.

⁴⁵ Op. cit., p. 200.

⁴⁶ Op. cit., p. 202.

1.3.3. Conclusiones de la postura de Garagorri respecto a la cultura

Escuetamente y buscando una fórmula que resuma bien sus aspiraciones, se pueden espigar las siguientes conclusiones:

La cultura estaría vinculada con las convicciones humanas que se diversifican en ideas y creencias. Más propiamente, la cultura estaría compuesta por ideas y no tanto por creencias, pues parece ser que un hombre sería culto si tiene las primeras pese a la ausencia de las segundas.

Entre las ideas, no todas son las propias de la cultura. Las que conforman la cultura serían las «ideas enteras», aquellas que conservan su razón de ser en la necesidad de la vida humana. Las ideas desvinculadas de su raíz, de su origen, no serían propiamente cultura, ya que no son auténticas y se prestan a la manipulación.

2. El concepto de cultura en Ortega según otros comentaristas. Selección de artículos relacionados con la filosofía de la cultura de Ortega

En este punto se realizará una revisión de los artículos escritos sobre el concepto de cultura en Ortega a lo largo de más de 50 años. En orden cronológico se presentarán autores de diverso origen y pensamiento que convergen en el tema de sus textos.

2.1. Carlos Zuzunaga (1946)

Es en 1946, a nueve años de la muerte de Ortega, cuando aparece el primer artículo en el que se pretende hablar de la idea de cultura en el catedrático de filosofía⁴⁷. Carlos Zuzunaga escribió “La concepción de la Cultura en la obra de Ortega y Gasset” para la *Revista de la Universidad de Arequipa*, en Perú, un artículo que realmente trata muy poco sobre la idea de cultura.

En realidad es un elogio al trabajo de Ortega, calificando a nuestro escritor de genio español y ejemplo a seguir, repasando su trayectoria intelectual incluso su relación con Unamuno. Dice en los primeros párrafos:

“Lo extraordinario en él es la convicción de que viene poseída la más simple de sus enunciaciones. No porque sea la primera vez que un español pone fuerza de verdad en su pensamiento; sino porque hasta entonces toda la certeza del intelectual hispano, iluso y contemplativo como su abuelo árabe, había estado

⁴⁷ ZUZUNAGA, C., “La concepción de la cultura en la obra de Ortega y Gasset”, *Revista de la Universidad de Arequipa*, Vol. n° 23, Arequipa-Perú, 1946, pp. 71-94.

enfocada a la renovación de la mística escorialense en todas sus modalidades heroicas. Ortega ha contribuido mucho a la posibilidad de que España razone algún día sintiéndose provincia de una geografía universal y pensando en una historia verdadera⁴⁸.

La segunda parte del artículo parece que va a tratar sobre los antecedentes de la filosofía orteguiana de la cultura, pero no deja de ser una mera enumeración de influencias en sentido general. Hegel, Nietzsche, historicismo, Spengler y Dilthey que recibe una mención especial.

La tercera parte del artículo pretende traer a colación algunos datos referidos a la crítica de la cultura que Ortega. Explica Zuzunaga el rechazo que muestra Ortega a la cultura anormal, plebeyizante y caracterizada por la perversión moral. Para ello recurre a artículos como “Democracia morbosa” y a trabajos como *Vieja y nueva política* o *La rebelión de las masas*. Unas reflexiones en torno al arte constituyen el final de un artículo cuya aportación a la investigación sobre la idea de cultura es prácticamente nula.

2.2. Tres artículos de 1983: Antón Donoso, Luis Jiménez Moreno y Patrick Dust

1983 fue el año en que se celebró el centenario del nacimiento de Ortega. Con motivo de una fecha tan señalada se organizaron congresos y seminarios que dieron unos frutos abundantísimos e impulsaron los estudios sobre Ortega para alcanzar el tercer milenio con aire fresco e ideas nuevas. Tres artículos pueden destacarse sobre la idea de cultura en este año.

El primero de los artículos está firmado por Antón Donoso, uno de los mejores conocedores de Ortega en los Estados Unidos⁴⁹. Julián Marías, en sus clases en el país norteamericano, transmitió con gran pasión la filosofía de su maestro y menciona en diferentes lugares los nombres de dos alumnos aventajados en la comprensión del raciovitalismo: Harold Raley y Antón Donoso. Ambos dedicaron muchos años de su vida al estudio de Ortega, de ahí se comprende que la presencia del segundo entre estos párrafos no resulte extraña.

⁴⁸ Op. cit., p. 71.

⁴⁹ La referencia es la siguiente: DONOSO, A., “The notion of culture in Dewey and Ortega” en AA.VV., *Philosophie et culture: actes du XVIIe Congrès mondial de philosophie*, Éditions du Beffroi, Montmorency, Montreal, 1986-1988, pp. 706-711.

Es un corto artículo que coloca en paralelo a John Dewey y a Ortega en lo referente a su planteamiento filosófico y especialmente en lo que respecta a la cultura. Se titula: “The notion of culture in Dewey and Ortega”, y pese a no contener grandes intuiciones, es cierto que toca algunos puntos que se deben tener en consideración. Ambos autores lucharon en sus respectivos países por una revitalización de su cultura, cada uno a su modo, ninguno escribió un gran tratado sobre la cultura y esa es la razón por la que en ambos esta noción no tiene la claridad debida. Más paralelismos entre ellos podrían encontrarse en su crítica al idealismo alemán y al realismo buscando un punto intermedio: el raciovitalismo y el instrumentalismo respectivamente. Cada uno con un concepto fundamental: la «experiencia» en Dewey y la «vida humana» en Ortega. Ambos conforman el marco indispensable para interpretar la noción de cultura.

Respecto a Dewey, Donoso pone su atención en dos trabajos: *Freedom and culture* y en *Individualism Old and New*. Por otra parte las obras que destaca de la producción orteguiana son: *Misión de la Universidad*, *La rebelión de las masas* y *España invertebrada*. Estos tres trabajos son en su opinión fundamentales para comprender la idea orteguiana de cultura. En muchos casos si se intercambia la palabra cultura por civilización, no cambia el sentido de lo que los autores querían decir, pero son precisamente aquellos casos en los que no son intercambiables los que nos dan una perspectiva más profunda del concepto de cultura. Como afirma el autor, para ambos, la civilización es la cultura objetivada, y la cultura es la totalidad de ideas y actitudes que laten tras la forma de vida de la civilización⁵⁰.

Dejando a un lado lo que Donoso expone sobre Dewey, piensa que para Ortega la filosofía es fundamental si se quiere sacar a España de la crisis, pues la filosofía es parte de la cultura. Su objetivo era expresar lo que estaba sucediendo en una nación para que sus futuras acciones fueran conscientes y deliberadamente tomadas a la luz de las consecuencias que pudieran anticiparse. La filosofía empezó cuando las ideas o creencias que sostenían a la humanidad se volvieron inestables y fue necesario buscar algo sólido en que apoyarse para actuar. Una vez la cultura despertó su dimensión filosófica, ya no fue posible arrancarla de la realidad humana. Además de la filosofía, para Ortega la cultura también está constituida por la política, el arte, la fe religiosa, la moralidad y los estándares sociales, además de la ciencia.

⁵⁰ Ver Op. cit., p. 707.

Para el profesor de Detroit, la definición de cultura más significativa del madrileño es la cultura como sistema vital de ideas o convicciones de un período o mejor sistema de ideas desde el cual un período vive. También trae a colación otra que afirma: la cultura es el sistema de actitudes frente a la vida que tiene sentimientos, coherencia y afectividad. Puesto que no podemos vivir sin ideas, la cultura se vuelve indispensable en la vida humana.

Merece la pena recoger la forma en que Antón Donoso compara las ideas de civilización y cultura en Ortega:

“Civilization as distinct from culture, for Ortega, «is a blending of mechanized techniques, of artificial stimulants, of luxuries...» and other ingredients that make life in common possible. «Techniques can be taught, mechanically. But techniques live on knowing (which is part of culture), and if this cannot be taught, an hour will come in which the techniques too will succumb». Such a life in common is possible only because standards or higher authorities -of their very nature external- were invented. «Civilization» is not «just there»; is not «self-supporting». It includes the creation and upholding of standards for all dimensions of co-living. In this sense, civilization is the opposite of barbarism with its particularism that pays no attention to others, to standards, that does not understand the condition of mutual dependence and cooperation in which we all live. In the end, «civilization is nothing else than the attempt to reduce force to the *ultima ratio*», to the last resort by the use of standards called laws”⁵¹.

En conclusión, ambos autores critican sus respectivas culturas, las encuentran insuficientes para afrontar los problemas que las acechan y ofrecen como solución sus filosofías. Para los dos la vida en primer lugar es un conjunto de problemas a los que debe responder el hombre con soluciones. Esas soluciones son la cultura. Por último, enfatizan a la vez dos aspectos de la cultura: ésta es una serie de productos, pero también es el repertorio de ideas y actitudes desde las cuales tuvieron lugar a esas creaciones. Si Ortega pone el énfasis en el segundo, Dewey lo pone en el primero.

El segundo artículo de 1983 es de Luis Jiménez Moreno y lleva por título “Ortega y Gasset: Cultura vital y moral selecta”, una reflexión sobre la moral, la cultura y la relación que existe entre ambas. Este planteamiento no deja de ser interesante, pues por aquel entonces el tema de la moral en Ortega era un campo virgen sólo explorado por Aranguren.

Las primeras páginas están dedicadas a reflexionar sobre el concepto de cultura y su evolución en la obra de Ortega. El punto de partida es un texto de *Pidiendo un Goethe desde dentro* sobre la posibilidad de idolatrar la cultura, apostando Ortega

⁵¹ Op. cit., p.709.

por una cultura para la vida, para el ser, y no al revés, en contra de la tradición. ¿Pero esa cultura que sirve al ser, es la que encontramos o la que hemos de buscar? Con ello introduce el autor uno de los problemas básicos de la cultura en el pensamiento orteguiano, la contraposición entre cultura objetiva/subjetiva y la dinamicidad de la cultura.

La cultura no puede existir sin la vida, hasta el punto que es considerada una función biológica como la digestión. La vitalidad y la cultura no pueden separarse, “todo esto no sólo porque son los vivientes los que hacen o crean cultura, sino más inmediatamente porque toda cultura hecha, para serlo de verdad, tiene que mantenerse potenciando y fomentando la vida, el modo de vida de cada cual, del que vive en su entorno cumpliendo, realizando su propio programa”⁵².

Continúa la exposición recurriendo a *Meditaciones del Quijote* para recordar que toda labor de cultura es una interpretación de la vida, si la vida es el texto eterno, la cultura es el comentario. Es una de las formas que Ortega tiene de entretejer la vida y la cultura. De *El tema de nuestro tiempo*, destaca que la vida debe ser culta, pero la cultura tiene que ser vital, de forma que “la razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquellos. Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria. Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, como cada uno de los miembros del organismo entero”⁵³.

No es cultura válida todo aquello que nos llega del pasado para contar con ello, sino que el carácter más fuerte de la cultura está en lo que nos apremia del porvenir y podemos avivar con lo que contamos. Todo cuanto se diga crear cultura habrá de mantener, estimular, enriquecer ese vivir, que consiste en un hacerse la vida de cada cual. Pero diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente de que el hombre se cree seguro, la conciencia del naufragio a la que tanto recurrirá Ortega, es el fundamento de la vida. Ser consciente de tal situación de naufragio trae consigo una íntima unión entre vida y cultura.

Si esto no se da, se puede caer en el utopismo cultural y la deshumanización, debe evitarse caer en el utopismo, en el manejo de una cultura o de unos productos

⁵² JIMÉNEZ MORENO, L., “Ortega y Gasset: cultura vital y moral selecta”, en *Aporía*, Vol. 6, Nº 21-24, 1983-1984, p. 41.

⁵³ Op. cit., p. 43.

culturales como ajenos. Se trata de asumirlos y transformarlos vitalmente. Pero ¿qué cultura se crea, o se puede y se debe crear para que sea válida?

La cultura vital y creadora a la vez, no basta con referirla aisladamente en cada individuo. Ortega encuentra vinculación histórica y social de cada uno mediante su generación y también a cada generación corresponde, como tema de su tiempo, descubrir y fomentar, crear su cultura. Con su propia potencia histórica, cada generación ha de afrontar su cometido, y se desarrollará vitalizando y desplegando su cultura o quedará envuelta, en cierto anonimato, al pasar sin dejar huella. Cada generación, en su vivir, debe ocuparse de recibir lo vivido por la generación antecedente y a la vez dejar fluir su propia espontaneidad.

Jiménez Moreno llega hasta aquí con su análisis de la cultura, no es un análisis cronológicamente ordenado, pero ciertamente destaca algunos aspectos de relevancia. El resto del artículo busca la relación entre la cultura y la moralidad comenzando por la siguiente pregunta: ¿Qué tenemos que mirar? ¿Qué podemos observar y cómo seremos capaces de distinguir lo que iguala, tal vez confundiendo, o lo que distingue en cada caso y en cada tarea, desplegando y elevando el nivel de vida plena?

Desde antiguo se habló del *ethos*, el carácter, como pauta del buen obrar estable y para todos. Pero Ortega ya no busca absolutos. No sólo bastan imperativos objetivos sino también subjetivos. La selección de la cultura se conseguirá bajo los imperativos vitales que eliminan las formas de cultura incompatibles con la vida y así la cultura no habrá ido quedando cada vez más distante de la vida. Para Ortega no tiene cabida una casuística a priori del comportamiento ni describir un programa moral generalizado y absoluto, el programa vital de cada cual tiene mucho que decir.

Siguiendo las conclusiones del autor se puede decir que en ningún caso se contenta Ortega con una moral descubierta y expresada en formulaciones conceptualmente perfectas, ni tampoco en acomodo a prácticas inmemoriales que han marcado la sociedad.

La moral, como valor cultural, ha de insertarse en la vida de quienes admiten esta cualificación, y hasta, reconoce nuestro filósofo, valerse por sí, no propiamente por su función directamente vital, con lo cual el viviente que los asume, como cultura vivida, da esa cualidad a su vida.

No podemos señalar un elenco de mandamientos o normas determinadas. Se trata más bien de apelar al programa de vida que pueda realizar mejor la plenitud vital de cada uno. Ese hombre que vive su proyecto y tiene la fuerza de impulsar a los demás a la tarea ejerciendo el imperativo cultural de selección en su vida, no es que pueda regir lanzando preceptos, es que enriquece y potencia su entorno efectivamente haciendo que cada cual a su forma ejerza, proyecte y alcance su programa propio con sentido y plenitud vital.

El tercero de los artículos de 1983 que se puede vincular con la filosofía de la cultura de Ortega es “Ortega entre el naufragio y la cultura” de Patrick H. Dust⁵⁴. En realidad no tiene a la cultura como tema principal, sino que lo trata de soslayo, por ello se le dedicará sólo unas líneas. El objetivo principal es averiguar si Ortega es un existencialista, por lo que el autor comienza su artículo recordando cuáles son los rasgos más representativos de este movimiento intelectual. ¿Tiene Ortega un verdadero encuentro con la nada? A ello Dust responde en dos momentos. En el primero se centra en la etapa de *Meditaciones*, en el segundo examina la actitud de Ortega tras la lectura de Heidegger. De forma inseparable a las respuestas sobre el ser existencialista de Ortega, encontramos referencias al concepto de cultura.

Ante la crisis cultural que está desolando a España a Ortega no le queda más opción que apostar por una reforma vivida como tragedia y aceptar el dolor que supone crear algo nuevo. La cultura como solución a la crisis no es una solución fácil. Durante esos años concibe la cultura según Dust como una crítica y al mismo tiempo como una fascinación intelectual por lo irracional. Ortega viene de Alemania con un optimismo juvenil para conquistar el mundo con las ideas y pronto descubrió que el fundamento de estas es la vida. Reflexionando sobre ese concepto leyó a Heidegger y comenzó a hablar de la cultura a través de la idea de naufragio y de movimiento natatorio.

2.3. Jorge Uscatescu (1984)

Jorge Uscatescu, en 1984, escribió “Ortega y Gasset y la idea de cultura”, artículo que contiene datos interesantes sobre la idea de cultura aunque no es

⁵⁴ DUST, P. H., “Ortega entre el naufragio y la cultura”, en *Aporía*, Vol. 6, N° 21-24, 1983-1984, pp. 125-153.

exactamente el centro de su reflexión⁵⁵. En 1983 este autor de origen rumano había publicado *Introducción a la ontología de la cultura*, un libro en el que presenta un examen de la historia de la cultura y de una teoría científica de la misma⁵⁶. Simplemente el hecho de que en ese libro prácticamente no nombre a Ortega más que en dos o tres ocasiones y en ningún caso para algo interesante, hace pensar que Uscatescu no consideraba a Ortega como un teórico relevante de la cultura. Ello justificaría de alguna forma que su artículo, un año más tarde, sobre la idea de cultura en Ortega, no sea más que un conjunto de ideas bien trabadas, pero sin ninguna reflexión de cierto calado. Es un artículo cuyo centro de reflexión es la estética y el arte más que propiamente la idea de cultura, aunque como se verá a continuación ofrece alguna clave interesante.

Comienza el escrito destacando que uno de los aspectos menos conocidos del pensamiento de Ortega es el referido a la idea de cultura y al proceso íntimo de la creatividad. Realmente su objetivo es hablar de la integración de sus ideas sobre arte, literatura, poesía, música, teatro, la crítica y teorías artísticas de vanguardia, como estética de la razón vital. Un estudio de las ideas artísticas y estéticas de Ortega en función de su concepto de una cultura vital ontológica y axiológicamente considerada.

En segundo lugar realiza un repaso por las obras de Ortega en las que aparece el arte como proyección de la cultura vital, desde “Adán en el paraíso” a *La deshumanización del arte*. Analizando la pintura y el arte actual, llega el autor a la consideración que para Ortega lo esencial de la cultura y el arte es «estar en forma», ante ella la actitud del filósofo no debe ser pasiva sino activa, orientadora.

La tercera parte del artículo es la más interesante. Comienza a hablar de la idea de cultura en Ortega, pero el concepto que maneja en primera instancia es el propio de

⁵⁵ USCATESCU, J., “Ortega y Gasset y la idea de cultura”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Nº 403-405, 1984. pp. 149-165.

⁵⁶ Es un trabajo en dos partes: la primera analiza unas cuestiones teóricas sobre la cultura y la segunda es una historia de la cultura. Es muy destacable, y en este trabajo merece la pena ponerlo de relieve, la mención que hace Uscatescu al concepto de cultura de Husserl. Llama la atención que se detenga en un autor como éste especialmente en una época en la que las aportaciones de Husserl en ese terreno eran desconocidas para la mayoría de los investigadores. Afirma sobre el Moravo: “Según Husserl, la actividad personal, individual y colectiva, se ejerce sobre las cosas, modifica el sentido de su ser y les ofrece nuevas significaciones. La cultura entera no es sino un conjunto de «predicados significantes» conjunto de resultados de la vida espiritual, espiritualidad vertida sobre las cosas, en una palabra «espiritualidad sedimentada». Cultura es combinación de datos sensibles situados e individualizados en el tiempo y en el espacio y de datos espirituales. Lo espiritual brinda significación específica al dato sensible o cosa”. USCATESCU, J., *Introducción a la ontología de la cultura*, Ed. Forja, Madrid, 1983, p. 69. Por lo demás es un libro muy influido por el funcionalismo de Malinowski, aunque hay que reconocer que hace alarde de un conocimiento importante de las teorías de la cultura tanto de la antropología como de la filosofía.

los años treinta, es decir, la cultura como movimiento natatorio ante el naufragio de la vida europea. Su intención no es otra que plantear el problema que Ortega ve en la educación y en especial en la universidad. Este es en síntesis el contenido del artículo.

El siguiente texto, en el que Uscatescu cita a Ortega encontramos una reflexión que cabe destacar:

“Esta «conciencia de naufragio» que Ortega capta al final de su vida al considerar el destino global de la cultura europea está presente siempre en su idea de la situación de la cultura española y en sus proyectos de una acción cultural dinamizadora y recuperadora. Las exigencias y los límites mismos de este proyecto, inspiran acaso la teoría de la cultura que en general el propio Ortega posee e inserta en la perspectiva de su vitalismo filosófico. Hay un sentido «malestar» implícito, que determina en parte la idea orteguiana de la cultura y sus proyectos, siempre renovados, de una acción cultural española. En el conjunto de la cultura en general, Ortega distingue entre la civilización «uso de mecanismos o técnicas, políticas, industriales, etc.», la cultura en sentido amplio en cuanto «funciones culturales del pensar científico, de la moralidad, de la creación artística que siendo íntimas del hombre son ya especificaciones de la vitalidad psíquica dentro de cauces normativos e infranqueables; y por fin el conjunto de «ímpetus originarios de la psique, como son el coraje y la curiosidad, el amor y el odio, la agilidad intelectual, el afán de gozar y triunfar, la confianza en sí y en el mundo, la imaginación, la memoria». Con estos elementos Ortega llega a construir una teoría cultural de la educación”⁵⁷.

La educación superior debe dedicarse según Ortega a perfeccionar la condición cultural y civilizada del adulto y del hombre, hay que educar no para la vida ya hecha sino para la vida creadora. En este contexto presenta el autor lo que Ortega considera que es la cultura:

“La cultura es para Ortega un proceso espacial, corpóreo y vital. Es función vital y orgánica, y como tal, expresión del pensamiento. A través de la cultura, el *logos* y el *bios* llevan a una síntesis final y orgánica imprescindible para la realización del hombre como ser social. La dialéctica de la cultura es una dialéctica vital y biológica, consecuencia inmediata de urgencias vitales de forma que «la cultura consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que la digestión o la locomoción». En sus consideraciones sobre la esencia de la cultura, Ortega deja paso a los elementos fenomenológicos y evita conclusiones de tipo metafísico. Ello no quiere decir que la dialéctica de los fenómenos vitales y la prevalencia de la vida en la cultura excluyen una dimensión trascendente de la cultura misma y una autonomía axiológica de los hechos culturales, objetivamente desplegados. Además, la cultura se inscribe, según Ortega, en la serie de proyectos sugestivos de vida colectiva. Así la cultura es fidelidad consigo mismo, una actitud de religioso respeto hacia nuestra propia y personal vida”⁵⁸.

⁵⁷ USCATESCU, J., “Ortega y Gasset y la idea de cultura”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 403-405, 1984, p. 157.

⁵⁸ Op. cit., p. 159.

El autor nos informa también de la dinámica interna de la cultura. Al entrar en el debate en torno a la relación vida/cultura que con gran acierto presenta con las palabras de Ortega: “la cultura no es hecho permanente e inmutable, sino permanente dinamismo, constante manifestación superior de la vida”⁵⁹. Y un poco más adelante continúa:

“Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivizado, «se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró». Pero estas formas objetivas para su vivencia efectiva necesitan recibir un permanente flujo vital. Cuando esta transfusión se interrumpe, «la cultura se aleja, no tarda en secarse y hieratizarse. Tiene pues la cultura una hora de nacimiento –su hora lírica- y tiene una hora de anquilosamiento –su hora hierática-». Hay una cultura germinal y una cultura ya hecha”⁶⁰.

Finalmente, las últimas páginas del artículo están dedicadas a la reforma universitaria con la que Ortega soñó en tantas ocasiones. De alguna manera esa puesta en práctica de su pensamiento acerca de la cultura se convierte para Uscatescu en el objetivo y a la vez el culmen de la filosofía de la cultura de Ortega.

2.4. M^a del Carmen Paredes Martín (1994)

“Ortega y la crisis de la cultura” es un artículo de M^a del Carmen Paredes Martín que se incluyó en el libro editado por la misma autora *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis* en 1994⁶¹. Este trabajo ofrece interesantes reflexiones sobre la idea de cultura de Ortega y en especial sobre las crisis que se dan en la sociedad, dos aspectos de la filosofía de Ortega íntimamente relacionados.

En primer lugar dedica unos apartados a explicar en general y sin seguir líneas cronológicas, lo que es la cultura. En concreto se detiene en el aspecto necesario de la cultura y su sentido, para luego abordar la idea de generación y la importancia de esta para la temática de la cultura. Por último, trata la división entre minorías y masas para analizar especialmente la crisis del siglo XX, poniéndola en relación con la historia, asunto importantísimo para Ortega a partir de los años treinta.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ La referencia es PAREDES MARTÍN, M.C., “Ortega y la crisis de la cultura” en la obra PAREDES MARTÍN, M.C. (Ed.), *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994, pp. 101-117. También existe una versión en inglés, PAREDES MARTÍN, M.C., “Culture and life orientation in Ortega y Gasset” en *Analecta Husserliana*, Vol. LIV, Dordrecht, Netherlands, 1998, pp. 359-375.

El punto de partida es la definición de cultura que Ortega ofrece en *Misión de la Universidad*: la cultura es el sistema de ideas vivas que representa el nivel superior del tiempo, un sistema actual. Ortega afirma que no se puede vivir sin ideas y vivir no se puede entender más que como una tarea incesante que va construyendo nuestra existencia. Pues bien, el aspecto objetivo de la cultura guarda relación directa con la constante justificación que la vida hace de sí misma, pero eso no sería posible si no se diera antes un aspecto subjetivo que consiste en que el hombre debe haberse formado una serie de ideas sobre lo que son las cosas, el mundo y sí mismo. El papel que cumple la cultura para con la vida humana es simplemente fundamental, esta es la presentación del artículo de Paredes Martín.

Para poder explicar correctamente la necesidad de la cultura que tienen las personas, recurre a los dos extremos que pueden darse en la relación cultura/vida:

Desde una perspectiva negativa, la cultura se entiende como contraposición a la naturaleza. En principio la cultura es la negación de la naturaleza (nivel primario, la proclividad a abandonarse a los instintos), da un orden a la naturaleza bajo la forma de normas y reglas de conducta. Esto no significa que la cultura sea algo parecido a una superestructura que se impone sobre las formas de conducta animal, el hombre es parte de la naturaleza, está inserto en ella, sin embargo está siempre frente a ella, por lo que también es extraño a ella. La influencia de la cultura queda sometida a los límites que marca la misma dimensión de naturaleza que hay en el hombre.

Desde una perspectiva positiva, la cultura se entiende como una dimensión inherente a la plenitud de la vida. La cultura, el momento de claridad, viene exigida por la vida misma, como requisito para desplegar todas las virtualidades que se encierran en ella. La vida tiene una dimensión trascendente constituida por el pensamiento, la voluntad y los sentimientos y emociones que tienen que ver con la ciencia, la religión, el arte y cualquier otro aspecto de la cultura.

La idea básica es que incluso en su inmanencia la vida humana no se limita al círculo de las necesidades llamadas inmediatas, sino que en ella lo inmanente es un trascender más allá de sí misma. Esta idea se puede rastrear en toda la obra de Ortega, pero existen variaciones importantes en las interpretaciones del contenido de la cultura como dimensión de la vida.

En esta relación vida/cultura, como en toda unidad dinámica, es tan importante la fuerza de la dispersión como la de incorporación. La cultura debe entenderse dentro

de este ámbito de acción recíproca de integración y desintegración en el que la vida del hombre se desarrolla y no sólo posibilita la resolución de conflictos, sino que ayuda a comprender los conflictos mismos. La cultura nos permite la elección de un punto de vista desde el cual podemos obtener una perspectiva más exacta de las cosas el sentido de lo que en apariencia es sólo acaecer contradictorio. Citando textualmente:

“En la interrelación entre cultura y vida se muestra, por una parte, que la cultura puede ser entendida no ya como un ingrediente más de la vida, sino como la dimensión que da plenitud a la misma y, por otra parte, también la vida se manifiesta en su creatividad como principio de cultura t de la crítica misma. De ahí que la necesidad de la cultura venga en definitiva a dar respuesta a una exigencia fundamental de la propia vida y de su desarrollo [...] la cultura está llamada a aportar la normatividad necesaria para que la realidad de la existencia se ajuste a valores objetivos, elevándose por encima de los impulsos de la vida espontánea. En este sentido, la cultura no es sólo una necesidad humana, como venimos exponiendo, sino un imperativo en sentido estricto”⁶².

La cultura, con su orden, introduce en el vivir de cada día la salvación que el hombre necesita, permite que la vida del hombre no sea una tragedia sin sentido.

Hasta ahora la cultura se nos ha presentado bajo dos perspectivas: bajo la forma de producción humana y como un sistema de ideas, en ambos casos el hombre es el sujeto en el que se apoya todo el sentido de las obras culturales. Como producción humana, la cultura nace del fondo del sujeto, es espontaneidad a partir de la cual se consolidan normas, gustos, valores, es decir objetivaciones que integran la vida humana. Ese proceso supone que esas obras a medida que se separan del sujeto pueden secarse y hieratizarse, de forma que la cultura sólo sobrevive si sigue recibiendo el flujo vital de los sujetos. Como sistema de ideas, la cultura como sistema de ideas sobre el mundo y el hombre responde a, por un lado, la tarea de dirigir de un modo efectivo la existencia humana según la perspectiva de los mejores valores y, por otro, esta concepción se opone al supuesto de que la cultura es algo superfluo respecto de otras dimensiones fundamentales de la vida, son ideas con las que contamos para tratar con el mundo y su fuerza radica en que están conectadas con el flujo vital que les dio origen.

Lo que se espera de la cultura es que sirva de vía o camino para orientarse en la vida, pues en todo momento el hombre vive en un mundo que él interpreta y transforma, rigurosamente el mundo no es algo que deba ser interpretado por el hombre, sino que es ya la interpretación que él hace de su entorno y según la cual vive. El

⁶² PAREDES MARTÍN, M.C., “Ortega y la crisis de la cultura” en la obra PAREDES MARTÍN, M.C. (Ed.), *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994, pp. 103-104.

hombre va haciéndose a sí mismo a medida que define su propio mundo, ese trabajo es la práctica que le rescata y le salva de la radical inseguridad de la vida. Las crisis culturales son incomprensibles sin tener en cuenta todo esto.

La autora, citando a Ortega, expone la problemática de las crisis culturales en los siguientes términos:

“Toda crisis es un cambio histórico que no afecta a aspectos determinados del mundo humano, sino que lo trastoca por completo hasta su cimentación más sólida. El hombre se queda «sin mundo» y de ello resulta que vivir en crisis equivale a vivir en «pura pérdida». Estas expresiones no indican, sin embargo, una ausencia material de cultura, por cuanto es propio de las épocas de crisis que la cultura se complique y se multiplique y que el hombre culto de la crisis posea una cultura sobrecargada. Lo que se pierde entonces no es la cultura aprendida ni las ideas sobre el mundo que ésta transmite, sino la orientación en la propia vida. Se trata, en fin, de la pérdida del sentido de la cultura como saber de orientación. Por ese motivo, para Ortega «crisis histórica» y «crisis cultural» son formas fundamentales que puede adoptar la vida humana. En consecuencia, el hombre de la crisis no sabe qué hacer porque no sabe qué pensar sobre sí mismo y el mundo. Tanto desde una perspectiva individual como colectiva, las épocas de crisis revelan negativamente que la cultura como saber de orientación es el contraconcepto más adecuado al de la cultura como refinamiento”⁶³.

La pérdida del sentido de la cultura no se da de modo repentino, sino que se trata de una progresiva pérdida de la existencia auténtica y en ello juegan un papel clave las generaciones. Éstas representan las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en la historia puesto que cada una configura un modo integral de existencia con características propias. Lo que constituye la realidad histórica más genuina de cada época es entonces la sensibilidad vital que une a los distintos miembros de una generación.

El cambio histórico radica en el hecho de que cada generación modifica el mundo vital que encuentra hecho por las generaciones anteriores, si no lo hace se falsifican a sí mismas y se convierten en claro exponente de las épocas de crisis, pues la cultura no se realiza en ellas. En toda crisis existe una falta de responsabilidad por parte de la generación, pero en concreto es la falta de impulso de los hombres más relevantes lo que desencadena la situación.

Llegado a este punto el texto aborda la distinción entre minorías y masas, apreciando las diferencias que las distinguen y las funciones que las caracterizan. En los hombres eminentes está la fuerza espiritual que impulsa el afán de perfección y ese

⁶³ Op. cit., p. 107.

ejercicio es ejemplo y orientación para la masa. Así, en toda crisis cultural, ha tenido lugar una deserción de las minorías, no han servido de ejemplo a los demás. En conclusión, la cultura como institución adulterada frente a la cultura como creación es el resultado y la expresión antitética de la vida humana como crisis.

La masa debe destacar por su entusiasmo y docilidad ante los mejores, pues no tienen un proyecto de vida, nunca debe dar la espalda a los ejemplares. La crisis del siglo XX viene caracterizada por la rebelión de esta masa, por la toma de control del hombre cerrado, vulgar, etc. No es solo rebeldía ante la minoría, sino que creen tener «ideas» que no tienen, no proporciona cultura, está ciego para la verdad, es un primitivo.

2.5. Pelayo García Sierra (1996)

El 27 de septiembre de 1996 en el Aula Unamuno de la Universidad de Salamanca, Pelayo García Sierra ofrecía una ponencia sobre la cultura en Ortega que llevaba por título: “La idea de cultura (objetiva) en Ortega a la luz del materialismo filosófico”⁶⁴.

Pese a ser un escrito sin grandes pretensiones, trae a colación una serie de textos orteguianos muy sugerentes y de gran importancia para el estudio del tema. Como bien dice el título del artículo, la intención es relacionar el análisis de Ortega sobre la cultura con el materialismo filosófico, cuya norma y texto fundamental para la comprensión de la cultura es el libro *El mito de la cultura* de Gustavo Bueno.

En el citado libro de Bueno encontramos una clasificación de las formas de cultura objetiva, y lo que intenta García Sierra es trazar las líneas fundamentales del concepto orteguiano de cultura para poderlo clasificar según la taxonomía creada por Bueno. La conclusión del autor es que Ortega es un buen representante de las concepciones espiritualistas y humanistas de la cultura, es decir, por un lado, pertenece a aquellas concepciones que consideran a la cultura como una creación que, aunque tenga lugar en el seno de la naturaleza, sin embargo, es considerada como un proceso que tiene lugar con independencia de ella y es irreductible a ella. Y por otro lado pertenece al grupo de concepciones que identifican la cultura con el hombre, de ahí el apelativo de humanista.

⁶⁴ Puede encontrarse en <http://www.filosofia.org/gru/sym/syma004.htm>

¿Qué tipo de análisis le permite a este autor llegar a tal conclusión? Veamos brevemente el análisis que realiza de la cultura en Ortega y los rasgos principales que destaca. Advierte el autor que en Ortega podemos distinguir entre cultura objetiva y subjetiva, siendo la primera el objeto de su reflexión. *Meditaciones del Quijote* es presentado como el texto central y de partida, pero las reflexiones van a ir mucho más allá de ese primer libro de Ortega.

Para García Sierra la cultura en la Antigüedad y la Edad Media tenía un carácter subjetivo, mientras que en sentido moderno la idea de cultura tiene un sentido más objetivo o metafísico, con ello decide dejar a un lado todas las referencias orteguianas a una cultura subjetiva. ¿Qué características aprecia en la cultura objetiva de Ortega? Principalmente son tres:

En primer lugar, tiene un carácter sustantivo, porque a diferencia de la cultura subjetiva, constituye un mundo que está por encima de los individuos y precede a su nacimiento. Ortega identifica este carácter de la cultura con la sustancia de un pueblo, su mitología o con lo que denomina el «casticismo» (manifestación de los instintos de una especie, por ejemplo la cultura española, en un individuo).

En segundo lugar, destaca la perspectiva histórica de la idea de cultura. Las concepciones de la cultura en su sentido objetivo contemplan la cultura como el resultado de una tradición ininterrumpida que va acumulándose a lo largo de un proceso histórico indefinido. El hombre es heredero y su herencia comienza en Grecia. El clasicismo consiste precisamente en continuar la labor de una progresión indefinida que se inició en Grecia y que España no ha sido capaz de seguir, con lo que se ha quedado sin referencia histórica y con ello anquilosada. De la ciencia, rasgo fundamental de la cultura europea, se puede decir lo mismo.

En tercer y último lugar, otro rasgo de la cultura objetiva es presentarla constantemente en oposición a la naturaleza. Un rasgo que se puede apreciar constantemente en la obra de Ortega desde los primeros escritos. Para Ortega, el hombre además de compartir muchos rasgos con los animales, tiene espíritu, característica que le define y le coloca más allá del resto de animales, la manifestación de ese espíritu es la cultura: costumbres, derecho, ciencia, arte, religión, etc. De esta forma el mundo se puede dividir entre el reino de la naturaleza y el de la cultura. El segundo será un reino

que el propio hombre ha ido forjándose en un proceso ininterrumpido, eleva al hombre sobre la naturaleza y le da la capacidad de someterla.

Jugando con la tesis de *El mito de la cultura* de Gustavo Bueno, según la cual la cultura en sentido objetivo es la secularización de la idea de Gracia cristiana, se puede ver en la cultura rasgos fundamentales de esta idea clave de la antropología sobrenatural cristiana. De esta forma se dice que la Gracia es elevante y dignificante, precisamente como la cultura. Pero además es también medicinal, por la cultura el hombre domina sus instintos y rebasa su naturaleza animal y aquel que no participe de la cultura no podrá considerarse más que un «subhombre».

Finalmente concluye el artículo con una mención sobre la importancia de la cultura subjetiva en Ortega. Para que España se recupere de su crisis cultural es muy importante esa idea subjetiva, el pueblo español debe asimilar la cultura europea para así crear nuevas formas culturales en virtud de su propio espíritu superando las existentes.

2.6. Artículos de *Revista de Estudios Ortegaianos* (2002): Luis de la Corte Ibáñez y M^a Isabel Lafuente Guantes

En 2002 se publicaron en la *Revista de Estudios Ortegaianos* dos artículos sobre la filosofía de la cultura de Ortega. En el número cuatro aparecía “Apuntes para una Filosofía de la Cultura en Ortega y Gasset”⁶⁵ escrito por Luis de la Corte Ibáñez, y en el número cinco “Ortega: hombre y cultura” por María Isabel Lafuente Guantes. A continuación se procederá al análisis de sendos textos para ver sus aportaciones a la investigación sobre Ortega.

El primero de los artículos es de gran valor intelectual y recoge los puntos fuertes de la evolución de Ortega en cuanto a la cultura. El autor procede realizando un recorrido histórico por las diferentes etapas de la evolución de Ortega intentando extraer el significado de la idea de cultura en cada momento, acompañando cada apartado con un gran número de referencias a las obras de Ortega.

⁶⁵ Este artículo es un resumen de otro más amplio publicado en el año 2000. Las diferencias son escasas, básicamente el autor repite las mismas ideas en menos páginas, por ello, puesto que todas las ideas interesantes se encuentran en el texto de *Revista de Estudios Ortegaianos*, se ha decidido comentar el más reducido. La referencia del primer artículo citado es: DE LA CORTE IBÁÑEZ, L., “Cultura como razón vital. Una exégesis de los textos de Ortega” en *Revista de Historia de la Psicología*, Vol. 21, nº 4, 2000, pp. 37-76.

Comienza dedicando un apartado a *Meditaciones del Quijote* para remarcar el paso de un concepto de cultura neokantiano (*Kultur*) como conjunto de las más altas realizaciones de la humanidad, a un concepto influido por la fenomenología de Husserl, los vitalismos de Nietzsche, Bergson y Simmel o también Unamuno⁶⁶. La distinción de lo latente y lo patente, el concepto, la seguridad, la creación de sentido, la cultura como interpretación de la vida, perspectiva, ninguno de estos conceptos se le escapa al autor.

El segundo apartado está dedicado a los años veinte, especialmente a *El tema de nuestro tiempo*. Esta etapa está marcada por la consideración de los actos culturales como funciones vitales, procurando siempre considerar la cultura o la razón al servicio de la vida. Para De la Corte, es el momento en que Ortega se percató de los peligros que entraña la cultura, su capacidad de objetivarse y plantarse ante la vida como un valor por sí misma. Citando a Cerezo nos recuerda que la cultura objetivada puede llegar a la «alienación cultural». Es una concepción más dinámica y procesual de la cultura, donde ésta vive una «hora lírica» y una «hora hierática».

Continuando con *El tema de nuestro tiempo* el autor se centra en el concepto de generación para ver su relación con el de cultura. “Con el concepto de «generación» Ortega profundiza en el carácter esencialmente crítico que corresponde al proceso de evolución de la cultura a través del tiempo y que convierte a la vida social en un conflicto entre perspectivas diversas”⁶⁷. La coexistencia de varias generaciones es la forma en que se concreta la tensión entre el momento creador de la cultura y el momento de sedimentación y objetivación. La articulación de las generaciones es el fundamento de la dinámica de la cultura.

Otra idea que cabría destacar de los años veinte, ya al margen de la obra citada, es, por ejemplo, la refutación de la hipótesis sobre la existencia de una única cultura, la occidental, que mereciese tal nombre y que habría derivado de la raíz del mundo clásico. En *Las Atlántidas*, Ortega propondrá descubrir el sentido que muy frecuentemente queda oculto bajo la ilógica apariencia de las acciones en otras culturas u otras épocas, dando por hecho que la clave del fenómeno cultural es la creación de sentido.

⁶⁶ Ver DE LA CORTE IBÁÑEZ, L., “Apuntes para una Filosofía de la cultura en Ortega y Gasset”, en *Revista de estudios Orteguianos*, Fundación José Ortega y Gasset, nº 4, 2002, p. 112.

⁶⁷ Op. cit., p. 115.

En la época de madurez se pueden destacar diferentes obras. En *Misión de la Universidad* encontramos la cultura como el medio a través del cual la vida se planifica a sí misma. En la *Meditación de la técnica*, la técnica o cultura aparece no como un mero instrumento para conservar la vida sino para alcanzar un cierto bienestar. Al tener que inventar su vida, el hombre de cada época es un fabricante nato de universos, de forma que la imaginación o la fantasía serían las verdaderas fuentes de la cultura. Una idea que podría rastrearse también en *Una interpretación de la historia universal* o *El hombre y la gente*.

También se aborda en este trabajo la relación entre mundos interiores y cultura. En *En torno a Galileo*, los mundos interiores se corresponden con ciertas familias de ideas correspondientes a determinadas formas de pensar el mundo exterior (el mito, la religión, la poesía, etc.). Más tarde tiene que hacer una distinción entre esos tipos de ideas de los mundos interiores, diferencia que tiene que ver con la resistencia que oponen al cambio y la fuerza con que son sostenidas: son las ideas y las creencias. Afirma el autor que:

“En realidad la cultura vendría a incluir algo así como dos estratos superpuestos y correlativos a la diferenciación orteguiana entre ideas y creencias. Este binomio permite una definición más nítida de la cultura como una realidad dinámica en la que se combinan elementos nuevos y originales, a los que Ortega llamaría ideas y que nos remiten a una dimensión creativa, con otras formas sedimentadas de interpretación del mundo, las creencias, que informan sobre el marco de convenciones históricamente asumidas por una sociedad y una época determinadas y que generalmente cuajan en el lenguaje, vehículo fundamental para el pensamiento, según Ortega”⁶⁸.

Finalmente se trata la relación entre cultura y usos sociales. En *El hombre y la gente* define Ortega la sociedad como un sistema de «usos» y «vigencias colectivas». El concepto de uso es el que tiene mayor alcance para definir esa porción de la cultura que las personas heredan de su medio social e histórico en forma de normas, creencias y códigos simbólicos. Sin usos, sin el respeto mínimo a un sistema de normas, creencias y convenciones, la convivencia sería imposible. Sin la cultura hecha uso no hubiera sido posible conservar el pasado ni las soluciones que en él se crearon, pero Ortega también guarda cierto recelo al uso, ya que se actualiza cotidianamente de forma irreflexiva, de forma que se opone a la razón. A propósito de ello, Ortega creía poder distinguir entre sociedades tradicionalistas por el predominio de «usos fuertes», es decir, de difícil

⁶⁸ Op. cit., p. 120.

trasgresión, lo que podía llevar a esas sociedades a una obstrucción de la vida en favor de una estancada tradición.

El punto y final lo pone De la Corte con unas conclusiones. De ellas cabe destacar⁶⁹ que el tema de la cultura recibe un amplio tratamiento en la obra de Ortega y aporta materiales valiosos para reconocer el valor de los fenómenos culturales y su análisis de rigurosa actualidad. Nos enseña a asumir nuestra condición de animales culturales y ver sus implicaciones, lo cual es importante cuando en la actualidad existe tanto discurso demagógico sobre la cultura. La función de la cultura es dar continuidad y plenitud a la vida humana, resolviendo los problemas en que ella misma consiste y dándole orientación. También puede hacer posible la deshumanización de hombre y de sus formas de vida, la vuelta a la selva en nombre de la cultura misma.

En definitiva: “no hay otra cultura verdaderamente valiosa y digna de conservación que aquella que sea siempre capaz de cuestionarse y reinventarse a sí misma, de justificarse a sí misma ante el «tribunal de la vida»; todo lo demás es una cultura deplorable e inútil o sencillamente incultura”⁷⁰.

El artículo de María Isabel Lafuente Guantes presenta un análisis menos profundo que el anterior. Las primeras líneas ofrecen al lector un programa muy ambicioso que luego resulta poco logrado. La razón principal es que tras haber afirmado que su intención es ver cómo la idea de cultura orienta al resto de sus ideas filosóficas, para lo que se necesita rastrearla a lo largo de sus obras, resulta asombroso que no aparezca entre las obras que esta profesora considera importantes, *Meditaciones del Quijote*.

El trabajo continúa presentando dos definiciones de cultura, una de *El tema de nuestro tiempo*, que dice que la cultura es la vida espiritual, y la otra de *Misión de la Universidad*, donde dice que es el sistema de las ideas vivas que cada tiempo posee o, mejor dicho, el sistema de ideas desde las cuales el tiempo vive. Comentar el entorno de estas definiciones es el objetivo del artículo.

El origen de la palabra cultura en sentido moderno, lo encuentra Ortega en Luis Vives, aunque el origen remoto hay que buscarlo en el mundo griego. Para Ortega la cultura es propiamente occidental, pues es la única que ha sabido plasmar una forma

⁶⁹ Ver Op. cit., pp. 125-126.

⁷⁰ Op. cit., p. 126.

ejemplar de hombre. Es realmente la propuesta acerca de qué es el hombre lo que permite hablar de cultura, lo que lleva a Ortega a decir que la cultura oriental no es propiamente cultura. El nacimiento de la cultura supone, por tanto, toda una concepción del hombre. Según ésta el ser humano es el único, entre todos los seres, cuya realidad depende de un doble imperativo: biológico y espiritual. Cada hombre puede seguir más o menos cada uno de estos imperativos: el hombre que siga el imperativo biológico será sincero y espontáneo, el que sigue el imperativo espiritual se sumerge en el convencionalismo. Ortega ve en la cultura occidental al ser humano que sigue sobre todo su imperativo espiritual o razón, en cambio, en la cultura oriental se observan unas condiciones ejemplares como el placer, el pasado, la tradición, lo que Ortega identificaría más con el imperativo biológico. Los griegos grandes representantes de la primera cultura llegaron a sustituir la vida por la razón, en cambio los orientales se muestran irracionales. *El tema de nuestro tiempo* para Ortega es saber imbricar razón y vida, alcanzar un punto medio entre ambas posturas, restituir el valor de la vida frente a la rigidez que le imponen las formas anquilosadas de la cultura.

El cuarto apartado del artículo se llama “Cultura y vida”, en el continúa reflexionando sobre las diferencias entre la cultura oriental y occidental. Si el oriental mantiene el sentido originario de la vida como perpetuo fluir sin orientación, el occidental, en cambio, transforma el sentido originario de la vida, lucha para comprender las cosas y el mundo. Esa lucha es la cultura, las ideas. Para Ortega el hombre no puede vivir sin ideas porque la vida no se nos da hecha sino que hay que hacerla y eso requiere planes, identificarse con el entorno. La cultura no es un ornamento que se tiene que adquirir, sino un sistema de ideas capaz de dirigir efectivamente la existencia humana, con ellas se da sentido a la vida. La profesora Lafuente ve en estas afirmaciones un paralelismo con el concepto de *Weltanschauung* de Dilthey, la concepción del mundo como sistema capaz de hacer posible un orden orientado en todo lo que nos rodea.

El siguiente apartado del trabajo se titula “Vida, sentido y autenticidad”. En la línea del apartado anterior continúa explicando como el hombre culto es aquel que posee capacidad para integrar armónicamente la pluralidad contradictoria en que se realiza su existencia. Cuando el hombre renuncia a la integridad se vuelve contra la cultura, declarando nula la cultura en la que se encuentra. En lugar de integrar, toma un aspecto de la vida y lo declara el eje en torno al cual gira su vida, llegando al

extremismo. *En torno a Galileo* es una obra donde se explica muy bien qué es el extremismo, en esta situación el hombre no puede distinguir lo uno de lo otro y la vida se hace equívoca y pierde su autenticidad. Afirma Lafuente:

“Todo extremismo consiste en afirmar solo un punto y excluir el resto de la realidad vital. Pero como el resto no deja de ser real porque se niegue, vuelve siempre y se impone quiérase o no. En este sentido el punto de vista cultural es infinitamente más amplio. Consiste en afirmar, contrariamente a todo extremismo, que nada hay en nuestras vidas que sea plenamente satisfactorio, que se justifique a sí mismo. Y, es que para la cultura no existe un punto de vista, sino una pluralidad de puntos de vista y a cada uno de ellos le exige que sea razonado y razonable. Esta afirmación encierra la razón del fracaso del extremismo, pues, tener que ser razonable es renunciar al extremismo”⁷¹.

Este peligro que corre el hombre muestra la condición de inseguridad de las personas, ante la cual solo la cultura ofrece descanso. Si el hombre cree haber encontrado una perspectiva única y suficiente por sí, la cultura se esfuma. La pérdida de ésta es el tema de la última parte del texto de Lafuente, cuando eso sucede sólo cabe el avance de la cultura y ello remite a tres factores⁷²: que las nociones sobre las cosas se complican y desbordan la capacidad intelectual y moral del hombre, que las nociones y normas pierden vivacidad y evidencia, que la cultura no se reparte con espontaneidad sobre los grupos sociales que la crean.

Frente al avance de la cultura el hombre occidental es optimista, pero la cultura puede ritualizarse y estancarse, ante lo que caben sólo dos actitudes: la vulgar o acomodaticia (acomodarse a lo tradicional) o la reformista (pensar que la vida tal como se da es formularia e insincera y no merece ser reafirmada). Donde la primera podría llevar a lo que Ortega llamó la «beatería de la cultura» o también al «capitalismo de la cultura», situaciones en las que se pone la vida al servicio de la cultura o en que la cultura se convierte en un añadido de la vida que podría eliminarse.

Las conclusiones de este trabajo pueden resumirse de la siguiente forma⁷³: Primero, que el hombre necesita la cultura para ser propiamente hombre. Segundo, el hombre para vivir necesita tener una idea sobre lo que su vida es y quiere que sea, sobre lo que es el mundo en que discurre. Tercero, que la vida es peligro y la única solución que el hombre ha encontrado para amortiguarlo es la cultura. Es una necesidad vital. Cuarto, para Ortega la vida es circunstancia, es encontrarse siempre en un entorno

⁷¹ LAFUENTE GUANTES, M. I., “Ortega: hombre y cultura”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Fundación José Ortega y Gasset, nº 5, 2002, pp. 97-98.

⁷² Ver Op. cit., p. 99.

⁷³ Ver Op. cit., pp. 100-101.

determinado que me envuelve por todos lados. La circunstancia me exige rehacerla, reinventarla, orientarla, y en ese juego entra la cultura. La vida es esencial desorientación y ello me exige orientarla, pero se puede entender de dos formas: de forma auténtica o inauténtica. La primera es dejarse llevar por los significados que me da la sociedad, sin yo preguntarme por qué, en la segunda yo me preocupo por conocer los porqués relativos a la orientación de forma que la transformación de la realidad conseguirá la realización de cosas que se adapten a mí, a mi yo auténtico resultado de mi saber transformador, lo cual exige cultura.

2.7. Artículos de *El Basilisco* (2002): Alberto Hidalgo, Encarnación López Rojas y Juan David Mateu Alonso

En 2002 la revista *El Basilisco* dedicaba un número especial a Ortega que contenía varios artículos dedicados a la idea de cultura en el madrileño. De los tres que se refieren directamente al tema que trata esta tesis, se comentará con más detenimiento sólo uno de ellos, pues como se explicará a continuación, los dos restantes pueden sintetizarse en pocas líneas.

Alberto Hidalgo presenta “Los límites diltheyanos de la filosofía de la cultura de Ortega y Gasset”. El objetivo es mostrar la influencia que Dilthey ejerció sobre la filosofía de Ortega en los años treinta:

“Al valorar la filosofía de Dilthey como la de mayor empuje, novedad y originalidad en la década de los treinta, Ortega en su intento de ir más allá en ese camino, tropezará con la necesidad de superar las críticas gnoseológicas que el historicismo relativista levanta contra la Metafísica, de modo que se verá obligado a abandonar sus concepciones raciovitalistas por una filosofía de la cultura cada vez más insegura gnoseológicamente. El descubrimiento de la Vida que atribuye a Dilthey, escorará la última reflexión de Ortega hacia la senda del idealismo diltheyano, impidiéndole desarrollar materialmente algunas de las geniales observaciones sociológicas que avizoró en sus escritos más emblemáticos. De este modo se puede decir que la recepción de la filosofía de Dilthey provocó el estancamiento de la filosofía orteguiana de la cultura”⁷⁴.

El trabajo lo lleva a cabo en cuatro puntos: planteamiento del problema, impacto de Dilthey en Ortega, características de la obra de Dilthey y finalmente la influencia negativa sobre Ortega en el tema de la cultura. El texto es largo y dedica muchas páginas a los tres primeros puntos, en cambio cuando llegamos al último, el

⁷⁴ HIDALGO, A., “Los límites diltheyanos de la filosofía de la cultura de Ortega y Gasset”, en *El Basilisco*, 2ª Época, nº 32, 2002, p. 31.

más decisivo para los intereses de este trabajo, nos encontramos con poca argumentación. ¿Qué expone el autor en este último punto?

En primer lugar afirma que la obra de Ortega va degradando desde una lozana posición vitalista, sensualista y corpórea hacia un idealismo cada vez más exangüe, rehén del diltheyano. Ortega, desde un principio vincula la cultura con la reflexión, las ideas, la claridad intelectual, siempre despegada de lo biológico, con la vida (en minúsculas todavía). La cultura es la vertiente ideal de las cosas, como afirma *Meditaciones del Quijote*. Tras analizar esta primera época, se centra en El tema de nuestro tiempo y su biologismo exagerado para llegando al final afirmar: “Pues bien, lo que ocurre es que esta concepción de la cultura fenomenológica, armonista y en el fondo monista es la que pone en entredicho después de leer a Dilthey. A este respecto sólo voy a traer a colación dos testimonios”⁷⁵. De esta forma, cuando llega el momento culminante en qué se debe explicar como Dilthey influye en la idea de cultura de Ortega, apenas quedan ya cuatro párrafos para que finalice el artículo.

Dos razones ve el autor para justificar la influencia, para ello presenta dos testimonios, aunque hay que reconocer que no son muy convincentes:

La primera razón la extrae de un texto de Javier San Martín sobre *Ideas y creencias*, cuyas variaciones internas le permiten concluir que tales variaciones se explican mejor reconociendo que las insuficiencias gnoseológicas del último Ortega son causadas precisamente por su aceptación implícita del idealismo de Dilthey. Lo que le lleva a reconocer la historicidad de las creencias y, por tanto, de la realidad radical.

La otra razón es que en *La idea de principio en Leibniz* sólo contiene seis referencias a la cultura, y en todos los casos se refiere a la pluralidad de las culturas, a su relatividad, etc. Citando a Ortega recuerda que los dos últimos siglos se ha vivido de una fe en la cultura como ciencia, moral, arte, técnica, razón, etc. y esta teología cultural se ha volatilizado, lo que el autor relaciona con el final de la *Introducción de las ciencias del espíritu* de Dilthey.

El segundo artículo publicado en *El Basilisco* al que se va a hacer referencia es al de Encarnación López Rojas: “Lo virtual en la filosofía de la cultura en Ortega y miradas al presente”⁷⁶. Comienza haciendo notar la revolución que está sufriendo la

⁷⁵ Op. cit., p. 46.

⁷⁶ LÓPEZ ROJAS, E., “Lo virtual en la filosofía de la cultura en Ortega y miradas al presente” en *El Basilisco*, 2ª Época, nº 32, 2002, pp. 47-50.

cultura en el mundo actual, las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación y los avances científicos que conllevan están abocando a la sociedad a una cultura virtual. Ésta se presenta marcada por la existencia de un debilitamiento de la realidad y un enfrentamiento entre naturaleza y cultura. Más aún, el fenómeno de la globalización y su influencia tanto en las diferentes capas sociales, como en sus intereses vitales, familiares, medioambientales, está provocando una revolución en la idea de cultura.

La obra que Ortega ofreció hace tres cuartos de siglo, puede arrojar un poco de luz en esta coyuntura actual. Veamos pues la visión que tiene Ortega de «realidad virtual» como ingrediente básico de la cultura virtual, para ello se analizan dos textos del madrileño: “Nuevo libro de Azorín” y “Los versos de Antonio Machado”. ¿Qué características tiene la realidad virtual en estos textos?

En primer lugar, la cultura de los sentidos nos posibilita que nos pongamos delante de la misma realidad. Por un lado el sujeto, desde su experiencia sensorial llega a captar la realidad y por otro esta realidad no admite presupuestos. Nos muestra como el acceso al centro mismo de las cosas sólo es posible desde la sinceridad del sujeto. Para Ortega la realidad es conexión, las cosas son ingredientes de la realidad y es el pensamiento el encargado de descubrir e iluminar las conexiones que integran la realidad.

En segundo lugar, al detener el carácter del tiempo y someter el espacio real, triunfa la existencia virtual.

“Para Ortega las cosas adquieren un carácter virtual en el plano de la conciencia-de o de la convivencia, plano que es ajeno a toda cualidad espacio-temporal. La cualidad virtual es lo latente (de la que no tenemos sensaciones). Así el bosque no es una realidad física, sino una realidad vivida, el bosque es lo latente que late tras los árboles. Así los árboles (lo patente) adquieren un nivel de profundidad en el bosque (lo latente) que altera su propio sentido. La cualidad virtual se desarrolla en el plano de las cosas presentes, que solo existen en virtud del sujeto”⁷⁷.

En *Meditaciones del Quijote*, con el concepto, tenemos otro interesante ejemplo de la realidad virtual. Ortega entiende por concepto el sentido ideal que sustrae a las características de la realidad y del tiempo, ese sentido es lo que llama Ortega virtual. Todo acto, por la reflexión, modifica su modo natural de realizarse dando lugar a que aparezca el carácter virtual de todas las cosas, del mundo en general.

⁷⁷ Op. cit., p. 48.

Pero esa vida individual ante la que se da la realidad es algo relacional, vive en un mundo que es parte esencial de sí misma, se podría decir que la noción de objeto está implícita en la de sujeto y viceversa.

“La fenomenología está más allá de la representación, de la construcción de teorías, porque se sitúa en el punto de partida mismo, en la vida inmediata, en sus circunstancias concretas, donde toda representación es algo. Y estas circunstancias están integradas, para Ortega, en el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee «ideas vivas o de que se vive» (vida en sentido biográfico), esto es la cultura. Considera hombre, solo al hombre culto, que es el instalado en un sistema de ideas vivas que representa el nivel superior del tiempo, un sistema que es plenamente actual”⁷⁸.

En definitiva, cultura es la guía de los caminos por la selva de la existencia. Se puede decir que las cosas son, en primer lugar, pura presencia, pero esta tiene un carácter virtual, es la presencia de una realidad virtual que se da en el plano de la conciencia-de. La cultura es la vertiente ideal de las cosas, una ilusión. La cultura busca insertarse en un mundo aparte. El hombre se inserta en ese mundo como heredero de un sistema de soluciones que da a la vida y como náufrago, al tener que inventar nuestras propias soluciones. La cultura nos proporciona objetos que en su momento fueron vida espontánea y ahora están libres de la corrupción y del capricho, del espacio y del tiempo. La cultura debe entenderse también en un sentido biográfico, es decir, como sistema de ideas vivas que cada tiempo posee.

Esa cultura que para Ortega es el ideal aglutinante de las cosas, podemos dimensionarla como una cultura virtual que guarda parangón con lo que hoy se denomina «tercer entorno». De esta forma existe una relación entre la realidad virtual que nos delata los avances tecnológicos de la sociedad actual y la que Ortega nos muestra en su fenomenología de la cultura. ¿Qué consecuencias tiene esto según la autora? Las nociones de espacio y de tiempo tienen que ser revisadas y la realidad virtual, entendida desde los planteamientos orteguianos e instrumentalizada con los avances tecnológicos, nos posibilita un nuevo orden social que precisa ser civilizado y transformado en una sociedad transcultural basada en el conocimiento. En este contexto, la educación juega un papel fundamental.

El tercer y último artículo que cabe destacar de la edición citada de *El Basilisco* lleva por título “La idea de cultura: *El tema de nuestro tiempo*”, bajo la autoría de Juan David Mateu Alonso. Más que realizar grandes aportaciones, el trabajo es un

⁷⁸ Op. cit., p. 49.

comentario capítulo a capítulo de toda la obra desde la idea de cultura. Las consideraciones finales son posiblemente el apartado más personal del autor, así que destacaremos las claves más importantes⁷⁹.

Primero, en el texto de Ortega se articulan filosofía de los valores y filosofía de la cultura: la cultura atributiva, en su modulación idealista, que incluye moral, ciencia y arte, supone unos valores, que en la historia europea han tenido un excesivo protagonismo porque esos valores alternativos, los biológicos, han sido menospreciados por el idealismo culturalista.

Segundo, debido a esta articulación entre filosofía de la cultura y de los valores, surge la necesidad de hacer una genealogía de esa idea, para ver sus raíces fisiológicas e intrasomáticas: la cultura en Ortega es el fruto del «cultivo» de las potencialidades residentes en la vitalidad de los individuos. Ortega realizará una crítica de la cultura basada en la reivindicación de valores olvidados y oscurecidos en nombre de la cultura misma.

Tercero, la visión genealógica de la cultura permite no concebirla como algo ya hecho o dado, sino que la genealogía posibilita apreciar el proceso de producción de la cultura humana.

Cuarto, el perspectivismo permite apreciar un relativismo cultural y una valoración positiva de toda cultura en tanto que perspectiva única e insustituible sobre la realidad.

3. El concepto de cultura en ortega según los comentaristas más especializados. Selección de obras extensas relacionadas con la filosofía de la cultura de ortega

Para finalizar este capítulo dedicado a los críticos de Ortega, hay que detenerse en aquellos autores que, por su gran conocimiento sobre Ortega o por haber publicado algún libro de renombre en el que se trate el tema de la cultura, constituyen lo que podría llamarse el grupo de expertos sobre este tema. Concretamente son cinco los autores que destacan en cuanto a la realización de profundos análisis del concepto de cultura: Ciriaco Morón Arroyo, Ignacio Sánchez Cámara, Pedro Cerezo Galán, José Lasaga Medina y Javier San Martín Sala. En todos los casos encontramos una obra de

⁷⁹ Ver MATEU ALONSO, J.D., “La idea de cultura: El tema de nuestro tiempo” en *El Basilisco*, 2ª Época, nº 32, 2002, p. 56.

referencia que contiene análisis sobre el tema de la cultura⁸⁰, además se procedió a la realización de una entrevista a cada uno de los autores sobre el concepto del que es objeto este estudio⁸¹. En cada uno de los apartados dedicados a éstos, encontramos dos puntos, uno dedicado a su libro más relevante y otro en el que se destacarán los contenidos de dichas entrevistas.

3.1. Ciriaco Morón Arroyo

En 1968 se publicó el primer intento serio de sistematización del pensamiento de Ortega, una obra que lleva por título *El sistema de Ortega y Gasset*. Entre sus epígrafes se encuentra uno que lleva por título “Doctrina de la cultura”, concretamente es el capítulo X, el cual cuenta con veinticinco páginas. A continuaciones examinaran las ideas principales.

3.1.1 La doctrina de la cultura en *El sistema de Ortega y Gasset*

Su propuesta sobre la cultura tiene dos partes fundamentales, por un lado analiza la definición y por otro valora la evolución del concepto en las distintas etapas de su pensamiento⁸².

La palabra cultura en Ortega, según Morón Arroyo, puede definirse desde cuatro puntos de vista, pero la innovación de su obra consiste en hacer hincapié en la distinción en etapas de su pensamiento. En un artículo dedicado a Ortega y la literatura española clásica⁸³ recuerda esas etapas con precisión: escritos juveniles, 1902-1908; período neokantiano, 1908-1914; perspectivismo, 1914-1920; período biologicista, 1920-1927; época de madurez: razón histórica, perspectivismo de instalación en la circunstancia, 1927-...

⁸⁰ A todos ellos se les ha realizado una entrevista sobre la idea de cultura en Ortega, los resultados de las mismas se expondrán junto con los análisis de sus obras en los puntos siguientes. La transcripción de las entrevistas puede encontrarse al final del trabajo en forma de anexo.

⁸¹ En la actualidad las transcripciones están inéditas, pero han sido un valioso instrumento de aproximación al pensamiento de estos autores. Lamentablemente no se pudo llevar a cabo la entrevista a Pedro Cerezo Galán por motivos ajenos a esta investigación.

⁸² En adelante se cita casi textualmente la obra de Morón Arroyo para dar cuenta de sus avances en el tema de la cultura.

⁸³ Ver MORÓN ARROYO, C., “Ortega y la literatura española clásica”, en *Letras de Deusto*, Vol. 13, Núm. 26, 1983, pp. 175-192.

La importancia de tener presente esta evolución a la hora de estudiar cualquier concepto es máxima, por ello afirma: “cualquier tema que se estudie en los escritos de Ortega: cultura, vida, sociedad, arte o religión, demuestra que el pensador lo trató desde los distintos puntos de vista impuestos por las convicciones básicas de cada uno de esos momentos”⁸⁴. Los cuatro puntos de vista desde los que hay que analizar la cultura son:

1. Punto de vista individual. Desde el cual la cultura es la toma de conciencia por el hombre de su situación y el conjunto de proyectos y realizaciones para dominar la situación. ¿Cómo evoluciona esta idea en la filosofía de Ortega?

En los años de mocedad, esta función del sujeto individual se reducía a preguntar: ¿cómo quisiera ser yo en ese mundo de la «cultura objetiva» cuyos ingredientes son ciencia, moral y estética?

En la etapa scheleriana la cultura sería el acto creador y reflexivo; civilización sería la aceptación de las verdades creadas, convertidas en tópicos.

En la tercera etapa cultura y civilización se usan como términos indiferentes, a los cuales se opone la «vitalidad primaria», la cultura verdadera es esa vitalidad, lo que nosotros llamamos cultura es la serie de verdades que en nuestro momento son vigentes pero que pueden no serlo otro día.

Por último, en la filosofía madura, la cultura es el esfuerzo del hombre por salir de la primaria desorientación vital en que se encuentra al tomar conciencia de sí mismo, la metafísica u orientación radical en la vida es la labor principal de la cultura.

2. Punto de vista social. La cultura aparece como el conjunto de ideales, valores, impulsos y creencias que fundamentan la organización, división y dirección del trabajo de una sociedad. Lo esencial es que la cultura se define como relativa a cada sociedad. ¿Cuál es su opinión respecto del pluralismo? En la mocedad niega el pluralismo, no hay más cultura que la europea heredada de Grecia y llevada al máximo en Alemania. En *Meditaciones del Quijote* se compara la cultura mediterránea y la germánica, atribuyendo un valor superior a la germana. En la tercera etapa ya se admite un pluralismo y si en la última etapa admite pluralismo, también reconoce la superioridad europea.

⁸⁴ Op. cit., p. 175.

3. Punto de vista objetivo. Cultura es el conjunto de creaciones humanas, científicas, morales, estéticas, técnicas, institucionales que constituyen el nivel histórico en un momento dado. Los actos culturales crean un mundo de valor objetivo independiente de su creador. Esa cultura objetivada es lo que se llama propiamente la civilización, en principio no tiene sentido peyorativo, sin embargo, esa cultura objetivada tiene algunos peligros: si no la hacemos propia, la asimilamos y la recreamos nos moveremos en ella como niños mimados o niños satisfechos, como hombres masa. Esa cultura que nace para la vida, pero puede convertirse en prisión para ella, de ahí expresiones orteguianas como «beatería de la cultura».

4. Punto de vista neokantiniano. La cultura es la herencia científica, moral y estética acumulada lentamente en la historia. Tiene el carácter de objetividad, de reducirse a los tres modos de conocimiento consagrados por la cultura europea moderna, y tiene un carácter decididamente normativo. Los pueblos que no han alcanzado esa cultura no tienen un nivel auténticamente humano. La civilización es el conjunto de técnicas creadas por la humanidad para subvenir a sus necesidades subjetivas, el valor de la civilización se mide por su servicialidad respecto a la cultura.

Tras esta exposición, el autor propone unas tesis valorativas recordando lo que «cultura» significa en cada momento. En los escritos entre 1907-1913, la cultura es el valor supremo. “Dios es la cultura” dirá Ortega, la cultura es la realidad radical y por ella se humaniza el hombre. En la segunda etapa, la cultura no es la vida, sino la seguridad y reflexión sobre la vida. La cultura es la misión del hombre sobre la tierra, volverse sobre su circunstancia y preguntar qué son las cosas. Cultura es seguridad ante la espontaneidad de la vida. En la tercera etapa, lo que llama tradicionalmente cultura es racionalismo en peligro de subversión contra la vida. La cultura es valor supremo siempre que se haga cultura vital. La cultura está al servicio de la vida y ésta es el supremo valor. A partir de *La rebelión de las masas* la cultura es de nuevo la misión de la vida. La cultura es un trabajo imprescindible de toda vida, es una dimensión constitutiva de la existencia humana. Destaca Morón Arroyo de la última etapa de Ortega su *Misión de la Universidad*, trabajo fundamental para comprender la idea de cultura en la madurez de Ortega. Para el madrileño la Universidad es la institución que tiene por objetivo el cultivo de la cultura, formar profesionales competentes al servicio de la sociedad. Es el centro donde se enseña al hombre a hacerse cargo de las circunstancias, tomar conciencia de la misión que el tiempo pone. Cultura es en esa

etapa la búsqueda de orientación ante la necesidad de hacer la vida de cada cual, para ello es fundamental recibir la enseñanza de las grandes disciplinas culturales: física, biología, historia, sociología y filosofía.

3.1.2. Aspectos de la propuesta de Morón Arroyo sobre la cultura en Ortega más allá de *El sistema de Ortega y Gasset*.

Completando la información que se puede extraer de la obra escrita se recurre a la entrevista realizada al profesor Morón Arroyo sobre la filosofía de la cultura en Ortega. Ambas fuentes de información ofrecen una panorámica completa del pensamiento del profesor nacido en Pastrana. Podría decirse que los elementos más importantes de esa investigación se enumeran de la siguiente manera:

a. Los orígenes de la filosofía de la cultura en Ortega, influencias principales

Según Morón Arroyo, la primera influencia sería la de Cohen. Hegel también acompañaría al neokantiano, pero en realidad ese Hegel estaría pasado por Cohen. Como puede comprobarse, Ortega empieza a escribir sobre él muy tarde, en 1928 con *Hegel y la historiología*.

En 1911 vuelve a Marburgo, era un neokantiano tan fervoroso que vuelve a esta ciudad cuando en ese mismo año empieza a publicarse la revista *Logos*. En el prólogo de esa revista, Georg Mehlis afirmaba que en aquel momento no existía un sistema prevaleciente de filosofía, lo que exigía tener que prestar atención a temas concretos que se iban proponiendo. Surgió un pluralismo que marcaría la vida de Ortega, fue a Marburgo como neokantiano fervoroso y allí se le deshizo el neokantismo. En definitiva, se amplió su concepto de cultura. Asistió a un congreso internacional de filosofía que se celebró en Bolonia, en el que hablaron especialistas como Bergson, el norteamericano Schelling o Husserl, de forma que debió ser una experiencia que revolucionó su pensamiento. Proceso que desembocará en su primer libro *Meditaciones del Quijote*.

Simmel, según Morón Arroyo, también es fundamental para comprender la idea de cultura, especialmente por el giro que provoca en el concepto de vida de toda la tercera etapa, una vida biológica que a su vez crea los valores. Ese dualismo es el que Heidegger superó después con su concepto de existencia. La existencia es ser hacia

delante e incluye lo biológico, de forma que en nosotros hasta lo biológico está condicionado por lo biográfico. En ello Ortega encontró una revelación, a partir de 1927, el concepto de vida de Ortega se purificó de biologismo y se convirtió en biografía.

La idea es que en el tema de la cultura se observa a Cohen, Scheler, Husserl, Simmel, etc. Spengler y Frobenius deben tenerse en cuenta también al menos como horizonte, porque, aunque Ortega afirma no tener nada de Spengler, no cabe duda que maneja la idea de los distintos estadios de la historia: salvajismo, barbarie y civilización.

b. La idea de cultura en los distintos momentos de la filosofía de Ortega

En opinión de Morón Arroyo, para Ortega en su período neokantiano vida es igual a cultura. La vida es la vida ideal que hacemos contra la espontaneidad. Ciencia, ética y estética, recordando una frase de Ortega, son algo así como tres prejuicios que nos hacen nadar sobre el nivel de la zoología. Eso sería el periodo neokantiano en toda su pureza.

En *Meditaciones del Quijote* cultura significa la integración del ideal neokantiano, es decir, sistematismo y rigor en los conceptos, con las producciones espirituales que se han hecho en España, especialmente Azorín y Baroja. Hace notar este autor también que el concepto de cultura habría que estudiarlo sobre todo en *Las Atlántidas*. Donde aparece la idea del pluralismo de las culturas en cuanto que cada una tiene su propia lógica.

Y luego, después de la influencia de Heidegger, Ortega volvería otra vez al mismo concepto de cultura marcado por ese fulcro sistemático y de rigor en los conceptos. La diferencia es que ahora el centro de gravedad ya no es el mismo, en esta época va a ser la vida como biografía la que asume todo el protagonismo frente a la física matemática de períodos anteriores. Ahí es donde Ortega, por ejemplo, afirma que la ciencia es puro simbolismo y que antes de la ciencia está la vida. Esa vida es la existencia de Heidegger, sin el cual no se comprende.

En toda esta evolución existe pues un fulcro que es el fundamento de la cultura. Éste adquiere formas distintas según la época, así se puede hablar de: la física matemática en la época neokantiana, la jerarquía de valores sin materia ni alma de *Meditaciones de Quijote*, la vida como vitalidad primaria espontánea en la tercera época

y la vida como biografía. Todas son formas de ver ese fulcro básico desde el cual se establece un sistema.

En la obra *El sistema de Ortega y Gasset* el autor distinguía varias formas de aproximación a la cultura, como antes se ha expuesto, especialmente destacan la individual y la objetiva, pues a ellas pueden reducirse las cuatro. ¿Cuál es la predominante en la obra de Ortega? La respuesta de Morón Arroyo parte de un hecho que no tiene discusión, y es que también depende del momento. Por ejemplo, en la segunda época dice Ortega que el acto cultural es el acto creador, en tal caso estaríamos ante el acto creativo individual. Ahora bien, cree el autor que en Ortega la cultura es siempre más lo objetivo que lo subjetivo, lo cual se refleja en últimas obras como el estudio de Toynbee o los últimos cursos del instituto de humanidades. En ellos Ortega va hacia lo social y lo objetivo.

c. La cultura en relación con otros conceptos de la filosofía de Ortega

Términos como «uso», «creencia» o «vigencia», están muy vinculados con la idea de cultura de Ortega. El concepto de uso es bastante equívoco y, en opinión de Morón Arroyo, Ortega no lo elaboró al completo. La lengua por ejemplo es un uso, pero la lengua es el ser y la conciencia de la gente, es en definitiva su cultura. Sin ella no se es persona, pero a la vez la lengua y la cultura es lo que puede falsificar al ser humano. Como dice Unamuno, uno empieza a escribir un diario el día que tiene que escribir algo, pero al final acaba pensando lo que tiene que hacer para escribir en el diario.

Al antiguo profesor de Pennsylvania, el concepto de creencia siempre le ha parecido muy ambiguo. Según su opinión, Ortega concibe la creencia de una forma demasiado mecánica. Cree que, al fin y al cabo, la creencia es un hecho consciente de nuestro yo y, por consiguiente, la razón nunca puede estar opuesta. La idea nunca puede ser opuesta a la creencia, pero aquí puede haber de nuevo una confusión con lo que sería una actitud espontánea. Ortega establece una dicotomía demasiado pronunciada.

El concepto de mundo es también muy importante para la idea de cultura. Cuando Ortega lanza su frase “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” dice también: “preparados los ojos en el mapamundi conviene que los volvamos hacia el Guadarrama”. Es decir, Guadarrama es la circunstancia pero hay que tener los ojos preparados en el mapamundi, y el mapamundi es el mundo germánico, la

ciencia germana, la cultura seria que aparece frente al Guadarrama, al logos del Manzanares, a Baroja y Azorín. Hay que apreciar e integrar eso, pero sin olvidar la perspectiva y la jerarquía, porque lo germano es lo superior. Eso es *Meditaciones del Quijote* y también la razón para afirmar que el concepto es claridad y seguridad, lo que repetirá Marías. Frente a la cultura germana nosotros estamos inseguros, no sabemos dónde vamos, es la historia de un país invertebrado.

d. Vinculación entre la cultura y la ética

La misma idea de cultura posee un contenido ético, pues al final va a ser la exigencia de rigor en los conceptos y orden en la mente, y esa exigencia hay que preguntarse hacia dónde conduce. Ortega distingue hablando del Imperio Romano entre la «vida como es costumbre» y la «vida como es debido». La «vida como es costumbre» es abandonarse a la espontaneidad y la «vida como es debido» es estar constantemente tratando de levantarse. Heidegger define la vida espontánea y cotidiana como estado de caída, y la vida personal o auténtica como un tratar de elevarse sobre nuestro estado de caída espontánea. Estamos siempre en una constante necesidad de elevación sobre la espontaneidad caída. Sin duda la exigencia del hombre selecto responde a esto.

e. La crítica de la cultura que Ortega lleva a cabo

Además de *La rebelión de las masas*, toda la última obra de Ortega tiene que ver con esto. Por ejemplo, *El hombre y la gente* es una especie de respuesta propia a *La rebelión de las masas*, porque años después el concepto de masas le resulta muy discutible al igual que la idea de la selección. Esa obra pretende ser un estudio más objetivo de la relación individuo-sociedad.

Sobre crítica de la cultura, Ortega habla de tres épocas de la filosofía y dice que el pensamiento humano occidental, que para él sigue siendo el modelo (el modelo científico y de rigor), ha pasado por tres épocas: la época del realismo, la modernidad que es el idealismo y ahora se plantea una nueva época que es lo que hay que crear. En *Historia como sistema* dice que el hombre ha vivido de dos ilusiones, por un lado dios y por otro la fe en la ciencia. Hoy, perdida la fe en la ciencia, no queda más que la desilusión del vivir. Donde desilusionado no significa deprimido o triste, sino que ya no vivimos con ilusiones. Tenemos que enfrentarnos con la vida como biografía, como apertura a la sociedad, como solidaridad más o menos si es que podemos fundamentarla.

Vivir sin ilusiones sobre la llegada de un Mesías que nos vaya a salvar, ni la ciencia ni dios pueden hacerlo. Ortega ahí es un hombre agnóstico o ateo y eso es lo que significa desilusionado. Esa sería la nueva cultura que está por crear pero que supone una crítica de todo lo anterior.

3.2. Pedro Cerezo

En 1984 el catedrático de Granada sorprendió al colectivo de los estudiosos de Ortega con *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Pese a ser una recopilación de artículos, el libro tiene una cierta unidad en torno a unos temas que destacan entre los que forman la filosofía de Ortega: la relación entre libertad y cultura, la confrontación con Unamuno, la relación con la fenomenología, la relación con Heidegger, la moral, el lenguaje humano, etc. El objetivo de la obra era novedoso, buscaba situar la obra de Ortega en su contexto filosófico europeo y sacarla de su aislamiento, a la vez que realizar un preciso tratamiento de su circunstancia española, especialmente en su choque con Unamuno.

¿Cómo podría concretarse su pensamiento sobre la cultura? Ciertamente, el primero de los trabajos, “La dialéctica libertad y cultura”, es la fuente principal de datos en torno a este tema, pero a lo largo del resto de la obra encontramos continuas referencias al mismo. En realidad, es algo inevitable pues la filosofía de Ortega es fundamentalmente una filosofía de la cultura, de forma que al tratar cualquiera de los temas que nos ofrece, podemos encontrar continuamente alusiones a la cultura. En palabras de de Cerezo, la relación libertad/cultura atraviesa toda la progresión del pensamiento de Ortega⁸⁵.

La exposición del catedrático de Granada parece inevitable comenzarla por una división en etapas que realiza precisamente en función de la idea de cultura. Una presentación de cada una de ellas y de la noción de cultura que predomina puede mostrar sobradamente las líneas de interpretación más destacadas de *La voluntad de aventura*.

⁸⁵ Ver CEREZO, P., *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 15.

3.2.1. Las etapas de la filosofía de la cultura de Ortega según Cerezo

La mentada división en etapas aparece en la primera nota a pie de página del libro. Desmarcándose de las clásicas divisiones de Ferrater Mora y de Morón Arroyo, Cerezo propone matizar algunas cuestiones, pese a comprender que cronológicamente no existen muchas variaciones respecto de los otros dos expertos, sí existe una diferencia fundamental respecto al principio interno de desarrollo. Este principio que según Cerezo marca las etapas de la filosofía de Ortega es el binomio cultura/vida, ya que ofrece una articulación interna a la obra de Ortega y discrimina mejor los períodos de su evolución⁸⁶. Las etapas que pueden distinguirse son cuatro: la cultura como principio o etapa neokantiana; propuesta de vínculo funcional entre cultura y vida a partir de la fenomenología; la vida como principio; dialéctica entre vida y cultura.

España es para Ortega el principio de todas sus reflexiones, en cualquiera de sus etapas, pero se puede decir que de una forma especial marca las primeras. En 1908 Ortega se percató de que España no es nada; el individualismo español, su secuela de particularismos y cabilismos, el predominio de la instintividad y la incompetencia abundan en su país. Europa representa en cambio la cultura íntegra, la fe en la razón, la ciencia. Si España es el problema y Europa la solución, no queda más que proceder a una repoblación cultural de la primera desde la segunda, todas las energías de Ortega quedan canalizadas en esta dirección en el comienzo de su labor pública. La incultura reina en España y la solución hay que buscarla en Alemania, donde el neokantismo estaba cultivando la sustantivación y magnificación del espíritu objetivo, en definitiva, la *Kultura* germánica. Afirma Pedro Cerezo:

“El neokantismo era una filosofía de la cultura, del orden objetivo y las esferas del valor, a diferencia de la nuda realidad. Aun cuando se trate de la experiencia y pretenda ser una teoría crítica de la misma, no le interesa la experiencia natural del mundo, sino aquella otra que ya está fraguada culturalmente e investida, por lo tanto, de una específica legalidad. Era, pues, un racionalismo de nuevo cuño, esto es, crítico-trascendental, que en directa continuidad con el planteamiento kantiano, analizaba los productos de la cultura moderna, la ciencia, el arte, el derecho, la ética, la política, para descubrir su

⁸⁶ El profesor Cerezo insiste en numerosas ocasiones en la estrecha relación entre cultura y política en Ortega, debido a que la política sería la puesta en práctica a nivel nacional de su filosofía de la cultura. De ahí que se puede ver repetido el esquema de división en etapas que aplica a la cultura también aplicado a la política, dos evoluciones que corren paralelas. Dos artículos de Cerezo que se pueden tomar como ejemplo de lo expuesto son: “Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset”, en *Ortega y la fenomenología*, UNED, Madrid, 1992, pp. 223-240. Y también, más reciente, “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 623-645. En estos dos y en otros artículos del autor puede apreciar el investigador la relevancia que Cerezo otorga al liberalismo como expresión política de la teoría de la cultura orteguiana a lo largo de su evolución intelectual.

urdimbre constitutiva y los principios immanentes de cada esfera, su alcance o límites y sus criterios de validez⁸⁷.

Este planteamiento le venía a Ortega como anillo al dedo para hacer entrar en razón a España. Su sistematicidad, su vigencia en Europa y su disciplina metódica se acomodaban a las necesidades de la nación española.

a. La cultura como principio

Para el neokantismo la realidad del hombre es la cultura, la realidad del hombre no es tanto lo biológico o natural sino lo que éste consigue en virtud del método y el imperativo de su razón. A través de la cultura se elabora y crece lo específicamente humano. La distinción entre hombre de la naturaleza y hombre de la cultura marcará los inicios de la filosofía orteguiana. Para el primero sólo existen los bravíos instintos, para el segundo la clave de su existencia es la ciencia, el deber y la belleza, es decir, los objetivos de las tres críticas de Kant.

Como Cerezo explica, nos encontramos ante una postura de Ortega que podría llamarse idealismo ético. Al mundo que existe se opone uno que debe ser, y su camino no es otro que el kantismo y su clima moral. Ajustamiento a normas de carácter universal y objetivismo frente al subjetivismo tan característico de la vida española. Del yo subjetivo y caprichoso hay que pasar al yo genérico de la praxis racional, el interés de las personas debe recaer principalmente en las cosas, en lo objetivo, solo así pueden entenderse afirmaciones como: “¡Salvémonos en las cosas!” Éstas no serán las que encontramos en nuestra experiencia cotidiana, sino las grandes cosas en sentido platónico, las cosas del universo de la cultura que instituyen un orden normativo en la acción humana. Por otra parte, salvación no es otra cosa que la tarea específica de la libertad como cambio de un yo pegado a lo instintivo a un yo que alcanza a ver lo permanente y necesario. La cultura sería en definitiva el régimen de la libertad.

Para el autor de *La voluntad de aventura*, la obra más representativa de este período sería “Pedagogía social como programa político”. “Meditación sobre la cultura” hubiera podido ser su título en opinión de Cerezo, ahí desarrolla Ortega la profunda conexión entre lo ético y lo objetivo, la vida moral y el conocimiento intersubjetivo del valor. El individuo de la especie biológica y el individuo de la humanidad se enfrentan y en la lucha sólo el segundo puede ganar si se quiere ser verdaderamente humano. La

⁸⁷ CEREZO, P., *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 17.

contribución a la realidad social es más que una recomendación, es la misión y el destino del ser humano, lo que hay que entender como participación en una sociedad moral fundada en vínculos de razón. “La «forma» de la humanidad, como imperativo ético, se instituye en forma de la propia vida social, en su principio de configuración. Y, en consecuencia, el individuo sólo es «realidad humana» en cuanto participa de la «vida social», es decir, como sujeto y destinatario, a la vez, de una praxis genérica”⁸⁸.

El sujeto no se abre a la sociedad sino a través de su interés por las cosas y este falta en los españoles. Lo ético y lo objetivo está conectado y se puede observar en la circularidad trascendental que liga la vida intersubjetiva y el orden de la objetividad. Si la primera es condición de la segunda, a la vez la objetividad hace de fundamento de la vida social. La vida genérica es a la vez intersubjetividad y objetividad, porque no es posible una participación en la vida social que no sea a la vez producción de valores objetivos.

En esta etapa, cultura es el nombre orteguiano para la vida genérica. El ser humano está destinado a participar de la ciencia, la moral y el arte, ello le hace verdaderamente humano. Cultura es trabajar estas tres dimensiones y Cerezo ve en este idealismo ético y objetivo la clave para entender el socialismo que defiende el joven Ortega. Puesto que la cultura nos lleva más allá de la naturaleza hacia el hombre social, la cultura justificaría la revolución, pero Ortega piensa que una reforma moral y política la hacen innecesaria.

b. Conciliación vida/cultura. El ideal de salud

España juega un papel muy importante en esta etapa, pues ahora ya no ve Ortega la solución sólo en Alemania, España no puede salvarse sin ella misma, sin contar con sus posibilidades. Ello conduce a un replanteamiento del tema de la cultura que encuentra su formulación en *Meditaciones del Quijote*.

La cultura ya no se vincula con la vida genérica o libertad sino con la vida elemental, el énfasis se pone ahora sobre la vitalidad como el fin al que debe servir la actividad cultural. Es una inflexión que acaba modificando la idea orteguiana de cultura. Hasta ahora la cultura era una actividad suntuaria que no se regía por la necesidad sino que se vertía en lo superfluo. Esa cultura nacía de la libertad humana como una

⁸⁸ Op. cit., p. 21.

respuesta a la llamada del mundo autónomo del valor, un quiebro ante la naturaleza para escapar de la necesidad y espontaneidad natural. De esta visión pasamos a nuevos matices, ahora no es cuestión de hacerle un quiebro a la naturaleza sino abordarla desde el cuidado. La cultura es la terapeuta de la espontaneidad y de la naturaleza. Pasamos de la cultura como norma a la cultura como remedio.

Junto a la recuperación de lo español se da en Ortega una revitalización del trascendentalismo de la cultura germánica, a las normas ideales de ésta se oponen las cosas humildes del estilo español y la conciliación de ambas lleva a la nueva idea de cultura. “La cultura no ha de ser, pues, otra forma de vida, sino la forma de vivir esta vida en la plenitud de sus registros”⁸⁹. En la salud encontró la clave Ortega, él es el principio de la cultura, la salud es el equilibrio de tensiones opuestas. La inspiración para ello la encontró en la fenomenología y *Meditaciones del Quijote* su mejor expresión. Ortega busca una cultura armónica, vigorosa y tonificante, no quiere sustituir la cultura española por otra sino su revitalización.

En otros términos, el problema de la cultura integral no era otro que el problema de la síntesis entre impresión y concepto. La solución la encuentra en la fenomenología, el lema husserliano de “a las cosas mismas” resuena ahora tras el “salvémonos en las cosas” de Ortega. Entre una visión trascendente de las cosas y una naturalista, corre la visión fenomenológica que busca en las cosas su ser esencial, el ser como sentido. “Éste era el punto de síntesis entre impresión y concepto; el lugar donde las cosas de nuestra experiencia cotidiana trasparen en su significación, y, recíprocamente, el orden ideal/objetivo se inserta en la carne del mundo”⁹⁰.

La fenomenología con sus conceptos de “mundo de la vida” y de “reducción” es el camino perfecto para dominar la visión de la cultura española. Ese mundo de la vida sobre el que se aplica la reducción, es la cultura española basada en el primado de la vitalidad, un naturalismo agresivo y violento que debía ser educado con el método fenomenológico. Con ello se mira las cosas a la distancia necesaria para apreciar sus figuras y sus profundidades, la vida se convierte en el texto eterno que hay que interpretar. Esa interpretación con la que se pule y ordena la vida espontánea es la cultura.

⁸⁹ Op., cit., p. 28.

⁹⁰ Op., cit., p. 29.

Cerezo ve en este proceso una fascinante aplicación de la fenomenología a un contexto práctico, a la cultura. Ortega tiene una intuición sorprendente, convierte la fenomenología, un pensamiento que en esos años estaba volcado tan sólo en una dimensión teórica, en una filosofía práctica. La fenomenología es el método por el que la vida elemental se sobreeleva a la forma de la vida reflexiva y consciente y Ortega ve en él la solución al problema de España.

Salvar las cosas significará a la luz de la fenomenología descubrirlas en su valor específico, en su importancia, dándoles sentido cultural. Es la cultura la que salva las cosas, la cultura desvela el sentido que ocultan las cosas y ello consiste tanto en una retirada del mundo espontáneo como una vuelta a él conquistando su ser. Este ejercicio no deja al «yo» petrificado sino que lo transforma, el yo espontáneo es ahora autoconsciente, pues no existe ya frente a lo otro con indiferencia sino que el «yo efectivo» queda salvado de la experiencia cotidiana bajo la figura del «yo reflexivo». La salvación afecta por igual al yo y a las cosas, unas quedan purificadas de lo particular e inmediato, el «yo» queda sobreelevado a «yo reflexivo» de la experiencia cultural.

“Logra así Ortega replantear sobre una nueva base metafísica, la identidad de libertad y cultura. Una y otra no tienen más sustancia que la del mundo de la vida. Son las formas, subjetiva y objetiva, respectivamente, en las que la vida elemental se ha transmutado en vida intencional. Pero lo que alienta en el circuito de la reflexión, es siempre la vida misma, en su repertorio concreto de inquietudes y necesidades, resueltas en el orden de la cultura. La libertad no es más que vida reflexiva, es decir, fundada en el poder de la razón. La cultura, este poder mismo, objetivado en sus expresiones y obras, en cuanto configurador de la vida”⁹¹.

La cultura estaría muy vinculada con la claridad y la seguridad. El hombre piensa para estar seguro, en la medida en que logra estar en lo seguro acerca de las cosas de su vida. Pero lo seguro de las cosas es su ser, su sentido y ello lo da en concepto, la razón. Ante la vida inmediata como problema se despliega la vida reflexiva o culta como un sistema de respuestas ante la vida. “Claridad, seguridad, en una palabra, cultura, es la vida en forma, la vida recuperada, salvada de su problematismo en virtud del poder de la razón”⁹².

Ahora bien, no hay que olvidar que es la vida el principio de los principios, la vida es la razón de la cultura. Si la cultura es plenitud de la vida, lo es porque la vida es existencialmente cultura, la vida intencional sigue siendo en el fondo vida elemental. El

⁹¹ Op. cit., p. 32.

⁹² Idem.

ideal saludable será el equilibrio entre la una y la otra, entre espontaneidad y reflexión. Este ideal de la salud es el que lleva al hombre a la felicidad, la cual podemos decir que es el culmen de la cultura.

El yo personal está vertido a las cosas de su circunstancia, o en otras palabras, está abierto al sentido cultural. Ante la unidad del yo personal replica la unidad de las cosas en su doble vertiente de presencia y sentido o materialidad e idealidad. La cultura ya no tiene sentido que se conciba en un mundo aparte, sino en el mundo de la vida, como la convención de sentido con que habitamos la experiencia cotidiana.

En resumen, el ideal de la salud busca ahorrar toda unilateralidad y salva vitalmente la cultura al proponer que ésta está al servicio de la vida. La política también se ve afectada por la nueva concepción de esta etapa:

“Ahora es una política de realidades y no simplemente de ideales; de remedios técnicos y no de fórmulas mágicas, de expertos y minorías intelectuales frente a la vieja clase política de los ideólogos y legalistas; una política, en suma, de base objetiva, fenomenológica, y no doctrinaria”⁹³.

En *Meditaciones del Quijote* consigue Ortega un equilibrio dinámico entre vida y cultura mediante el circuito de la reflexión. En la cultura la vida vuelve sobre sí y recobra en forma explícita la multiplicidad de sentidos que había puesto fuera de sí como vida inmediata. Si la cultura es la plenitud de la vida, la vida espontánea o la vida en cuanto actividad de expresión debe considerarse el principio de la cultura. Fuera de este circuito, vida y cultura se convierten en antagonistas que ponen en jaque la libertad humana⁹⁴.

c. La vida como principio

El tema de nuestro tiempo es la obra representativa de la siguiente etapa. En ese momento Ortega llega a una posición diametralmente opuesta a la que defendía en la primera etapa, si antes la cultura era el principio, ahora es la vida. Su análisis de

⁹³ Op. cit., p. 39.

⁹⁴ Es digno de mención también en torno a este tema otro artículo de Cerezo sobre *Meditaciones del Quijote* en el que se destaca el papel de la cultura como ficción: “Desde luego no toda ficción merece el rango de cultura. La ficción puede ser un ensueño gratuito o un desvarío, o una simple alucinación, pero en tal caso no puede reconocerse sin destruirse a sí misma. En cambio, aquella ficción capaz de saberse como tal es propiamente la cultura. Pero entonces sabe también que se debe a lo que no es ella, a la vida de la que ha surgido”. Ver CEREZO, P., “Cervantes y El Quijote en la aurora de la razón vital” en J. LASAGA, M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO Y J. SAN MARTÍN (Eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007, p. 33.

España, lleva a Ortega a dar un giro desde el socialismo humanista de primera hora, de directa inspiración neokantiana, hacia un liberalismo reformador y progresista, con fuerte sentido social, y ello va a influir en su filosofía. En 1921, la situación española es de verdadera desintegración y *España invertebrada* se constituye como una primera respuesta al problema. Ante un país en horas inciertas, Ortega apuesta por la esperanza, por suscitar en los ciudadanos el hambre por la vida ascendente, por aquello que se considera lo mejor, en definitiva necesita recuperar la vitalidad, la cual parece haberse apagado en España como una llama que se consume.

El ámbito más propicio para revitalizar el país es la educación. La escuela no tiene otra finalidad que servir a la vida y una vida creadora, la educación como culturalización o vida ya hecha no satisface a Ortega. Más bien habla de vitalidad como puesta en forma de la propia vida. Esta institución tendría su fundamento en la autentificación y crítica de la cultura desde su principio vivificante que es la vida. “El Quijote en la escuela” corto ensayo en el que Ortega desarrolla estos pensamientos, son el prólogo propicio de *El tema de nuestro tiempo*.

Esta obra tan representativa de los años veinte no tiene otro objetivo que derrotar al culturalismo en cuanto sustantivación de la cultura como poder autónomo ante la vida. Cuando la cultura se independiza de la vida y se eleva sobre ella reclama a ésta que se ponga a su servicio, lo que podría denominarse alienación cultural pues el ser humano llegaría a sacrificarse por la cultura y a falsificar su existencia. Con ello, dice Cerezo:

“Se ha consumado la inversión. El anticulturalismo no constituye una prédica contra la cultura y una vuelta al primitivismo; mucho menos aún, una exaltación de lo irracional, sino la denuncia de la vida invertida, enajenada, que ha puesto fuera de sí su centro de gravedad. Ortega no ha relativizado el papel de la cultura; simplemente la ha puesto en quicio, al incardinarla en la vida, pues, como una función se debe a la economía del todo orgánico, en el que está integrada”⁹⁵.

Ortega continúa en la línea de *Meditaciones del Quijote*, no hay ruptura, nunca se retracta Ortega de su afirmación sobre la claridad y la seguridad de la cultura. En esta etapa se da una profundización del planteamiento anterior bajo la forma de una acentuación de la vida como principio constituyente. Si el equilibrio vida/cultura se hacía bascular sobre la espontaneidad o inmediatez en *Meditaciones* para sustituir a la cultura de la época neokantiana, ahora la espontaneidad está más vinculada a la

⁹⁵ CEREZO, P., *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 49.

creatividad. De la ejecutividad prerreflexiva de la vida inmediata a la ejecutividad en cuanto invención de la vida, en ello se da una profundización de la teoría orteguiana pues la inmediatez no puede proseguir la cultura, en cambio la creatividad es una espontaneidad que trasciende la cultura y puede juzgarla. En el libro de Cerezo puede leerse:

“Lo que está en juego ahora no es la necesidad de la reflexión, para superar la inmediatez, ya tratada en *Meditaciones*, sino la necesidad complementaria de la creación, para que los productos de la reflexión no degeneren en otra forma de inmediatez, a expensas de la vida. Por eso, la crítica orteguiana al culturalismo no supone una regresión al plano de la vida inmediata, al modo roussonian, sino la recuperación de aquella *potentia genitrix*, que es la vida en cuanto principio⁹⁶ .

La vida destaca por su estar abierta a lo otro, es una continua movilidad del ser hacia lo que está más allá de él, un estar en lo otro y hacia lo otro. La vida, al buscar satisfacer su necesidad trasciende en algo más que vida y ello en dos vertientes: por un lado se da un aumento subjetivo de la vitalidad, por otro se descubre el mundo objetivo del valor. La cultura se descubre entonces en un doble régimen: el del espíritu subjetivo y el del espíritu objetivo. La subjetividad creadora necesitada de expresión, acaba objetivándose en obras que poseen un valor cultural u objetivo.

La idea de Ortega, en resumen, no es destruir el valor objetivo de la cultura, sino llevarla al tribunal de la vida para reformarla y hacerla consonante con la vida. Ésta, en cuanto espontaneidad creadora, busca salvar la cultura de su anquilosamiento y dotarla de elasticidad vital. Pero ¿es posible mantener el equilibrio entre los polos subjetivo y objetivo? ¿Cómo mantener la síntesis entre lo apolíneo y lo dionisiaco? Ortega comienza a darse cuenta de que necesita un nuevo suelo donde fundamentar esa relación, pues parece consciente de que la fenomenología de Husserl ya no le es suficiente para dar cuenta de la relación histórica vida/cultura ni para mediar entre ambos términos. Heidegger será la inspiración que Ortega necesita para llegar a la cuarta etapa de su pensamiento.

⁹⁶ Idem.

d. La mediación entre libertad y cultura

El punto crítico de la mediación entre vida y cultura es la libertad, pues esta queda anulada si la relación no está perfectamente equilibrada. Tanto el culturalismo como el vitalismo acaban imposibilitando la reflexión y con ello la libertad.

La libertad brota de la cultura, pero a la vez está amenazada por ésta, de ahí que la libertad deba revolverse contra ella, criticarla y trascenderla. Existe pues una dialéctica permanente entre vida y cultura, una oposición de la que brota su dinamismo: la libertad se verifica en su poder creador de cultura y la cultura se pone a prueba en el movimiento crítico de la libertad. Según Cerezo, esta sería la postura de Ortega en su última etapa.

Este período está marcado por los análisis metafísicos y sociológicos, como es el caso de *La rebelión de las masas*, donde Ortega presenta la crisis de Europa en clave cultural. Falta sentido cultural, el hombre masa acaba devorado por sus obras, su libertad es inexistente y ya no es sólo un problema español sino también europeo. Sus análisis de la crisis son el paso previo a su nueva y definitiva forma de comprender la relación entre libertad y cultura.

La alternativa a la rebelión de las masas es una rebelión de la creatividad, destrucción de lo antiguo y erección de lo nuevo con el único objetivo de realizar un tránsito hacia una reinstitución de la libertad en nuevas convenciones culturales.

En *Misión de la Universidad* traza Ortega una firme distinción entre cultura y ciencia que le servirá para profundizar en el tema. La cultura es una cosmovisión, el sistema de ideas desde las que un tiempo vive, unas ideas vivas distintas de las de la ciencia. “La cultura no es meramente «teoría», en el sentido estricto con que este término se aplica a la ciencia, sino, más exactamente, construcción del mundo o interpretación de aquello que cada época admite o toma como realidad”⁹⁷. Si la ciencia llega hasta donde su método le permite, la cultura es mucho más, es una idea completa del mundo y del hombre. La vida no puede esperar a que la ciencia le dé una respuesta sobre el universo, la vida es urgencia y ello exige una interpretación de la misma aquí y ahora, esa interpretación es la cultura. Esperar sería vivir como un vegetal pues la vida

⁹⁷ Op. cit., p. 74.

es irreversible, tiene que hacerse y configurar un proyecto en base a una cierta orientación. Toda vida tiene que justificarse ante sus propios ojos.

“En definitiva, la cultura no es una necesidad vital, entre otras, sino la necesidad vital, el elemento mismo en que la vida humana se ejecuta o se despliega, una vez que ha sido expulsada de la naturaleza. Exigirle a la cultura que no sea vital, tal como reclama incesantemente Ortega, no es, pues, un desiderátum ético ni un refinamiento académico, sino aquella condición inexcusable en que le va a la vida su ser o no-ser, o si se quiere, su propia calidad de ser”⁹⁸.

En manos de la universidad recae, según Ortega, el cuidado de este valor de la cultura, ésta no sólo debe transmitirla, sino especialmente garantizar su régimen de vitalidad, criticarla desde el tribunal de la vida. Llegado a este punto Ortega vuelca su actividad intelectual en la Universidad, pues cree que es el medio adecuado para, desde su filosofía, intentar revitalizar Europa. A la vez, quizá inquietado por Heidegger, siente la necesidad de exponer sistemáticamente su filosofía, comenzando una nueva etapa de su pensamiento.

Heidegger es un revulsivo para Ortega, la temática de la vida sufre un giro existencial, hasta tal punto que los viejos temas de juventud alcanzan su estabilidad y sentido definitivo. ¿Cómo afecta a la cultura? Si en *Meditaciones del Quijote* era entendida como exégesis de la vida mediante la cual ésta alcanzaba claridad y seguridad o simplemente como vuelta a lo inmediato para recuperarlo en todo sentido,

“ahora, en cambio, la vida misma, es decir, en su condición constitutiva, es considerada como un «problema» a resolver; problema, por otra parte, inequívoco, porque se trata de una tarea no elegida, sino comprometida ya desde su inicio, impuesta como un destino, en virtud de la misma «exposición» a la circunstancia [...] El hombre es «excéntrico» a la naturaleza, puesto que no tiene una propia; consiste, pues, en una «pretensión extranatural» y está, por consiguiente, fuera de la naturaleza, desterrado de ella como Adán en el Paraíso, condenado a vagar históricamente en la búsqueda de sí, a la conquista de su identidad”⁹⁹.

Este afán de ser se despliega como afán de cultura, es decir, como orientación y acción. La cultura se constituye como el medio de la resolución existencial.

“El quicio del hombre está en la cultura, pero no porque ésta sea, al modo neokantiano, el reino puro de la libertad, sino al contrario, el medio de escapar de la necesidad y de mantenerse a flote, como el náufrago, a partir de su «extrañamiento». Propiamente hablando, la cultura es «construcción del mundo», ordenación e integración de la circunstancia en un sistema de representación y acción [...] Pero al hacer el mundo, el hombre se hace también a sí mismo, configura el proyecto de su existencia. Se trata, pues, de uno y el mismo

⁹⁸ Op. cit., p. 75.

⁹⁹ Op. cit., pp. 78-79.

acontecimiento: al interpretar el sentido de la realidad, se determina conjuntamente el sentido de la existencia. De ahí que la cultura sea indivisiblemente tanto la forma del proyecto histórico del yo como del mundo; la realización de lo uno y lo otro; o mejor, de lo uno por lo otro, pues la libertad humana sólo puede definir su figura y concretarla culturalmente, en el mismo esfuerzo por dar forma a su circunstancia y labrarla mediante la cultura”¹⁰⁰.

Una vez el profesor Cerezo ha presentado la nueva cara de la cultura con la que Ortega trabaja, intenta profundizar en la misma. Para empezar explica cómo la cultura está hecha según Ortega de «convicciones radicales» acerca de lo que hay fuera de mí, son ideas vivas u operativas, se cuenta con ellas como suelo firme y a la vez son ejecutivas porque nos afecta la convicción de la efectiva realidad. El desarrollo de la idea se produce en *Ideas y Creencias*, donde las creencias son el alma de la cultura y suministra el armazón de sus intereses, extendiéndose a todas las esferas de la vida y a todas sus actuaciones. De esta forma no hay aspecto de la vida que no esté sellado por la obra de la cultura, si esta última es la interpretación que el hombre da a su vida, también es la serie de soluciones más o menos satisfactorias que inventa el hombre para obviar sus problemas vitales.

Por otra parte, la cultura es viva si sus convicciones están vigentes, esto es, si son socialmente efectivas en cuanto inspiradoras y orientadoras de la vida de la sociedad, contrariamente, la cultura estaría enferma si subsistiese artificialmente (por inercia o violencia), lo que significaría que habría perdido su sentido y ya no le diría nada al hombre pues no responde a sus necesidades. Las viejas convicciones se volverían problemáticas e inciertas, además de carentes de firmeza. Lo cual puede agravar el problema existencial del hombre en lugar de resolverlo, la tradición y la herencia puede bloquear el mismo acto de libertad humana. Con las palabras exactas de Cerezo:

“Al rellenar, pues, el hueco del instinto, la cultura/tradición se ritualiza y anquilosa, como éste, en un sistema inercial de respuestas, anónimo, valido sin motivación e inmutable por designio [...] Pero la tradición no es sólo paralizadora por su carácter inercial sino por su misma riqueza. El abrumador tesoro de la cultura, amasado por generaciones y acreditado históricamente, se convierte en un dique de contención de la creatividad humana”¹⁰¹.

La misma riqueza de la cultura facilita la barbarización.

¹⁰⁰ Op. cit., pp. 79-80.

¹⁰¹ Op. cit., pp. 81-82.

La cultura también es socialización, es la gran fuerza de mancomunidad de la vida o de puesta en común efectiva de la existencia, lo que hace aparecer el problema de la absorción de los valores individuales por el yo social. La vida de cada uno podría poco a poco hacerse menos suya suplantándose por el yo de la gente, por el yo teóricamente «culto».

Con todo ello llega Cerezo al núcleo de la cuestión: el drama constitutivo de la libertad en la cultura, la falsificación de la vida por fórmulas hechas que no responden a problemas genuinos con la consiguiente disolución del yo en el magma social de las creencias. De estar perdido en la circunstancia pasamos a estar perdidos en la cultura, pues ésta se convierte en una selva infranqueable. La verdadera cultura consiste en ser capaces de superar esta dinámica de la libertad y la cultura, dejando atrás la amenaza del fracaso y aprovechar las oportunidades creadoras. Esta dialéctica interna es irremediable, pues la libertad necesita de las convicciones e instituciones culturales, pero a la vez la cultura necesita de una libertad sin raíces, ingrávida, creativa y a medio camino entre la incertidumbre y la seguridad, tiene que saber apoyarse en lo dado para después crear a partir de ello.

“En definitiva, la libertad sólo lo es verdaderamente cuando resiste a la tentación de la inercia y asume críticamente su cultura, como instrumento de expresión; y la cultura, por su parte, sólo es viva si está reanimada y trascendida por el impulso crítico del sujeto”¹⁰². Lo propio del ser humano sería una «libertad metacultural» que espera en la cultura misma como principio de autotrascendimiento.

3.2.2. Otros aspectos de la filosofía de la cultura de Ortega que destaca Cerezo

El tercer capítulo de *La voluntad de aventura* lleva por título precisamente el mismo que el libro, y su contenido está muy relacionado también con la idea de cultura orteguiana. Para Ortega, hablar de la cultura es precisamente hablar de la voluntad de aventura que lleva al hombre a buscar su destino mientras vive, cultura y aventura son inseparables. Pero ¿qué significa que los actos culturales son una aventura? Veamos cómo lo expone Cerezo.

En primer lugar, la voluntad de aventura es según Cerezo el núcleo directivo de la filosofía de Ortega, lo que está en consonancia con las afirmaciones del madrileño

¹⁰² Op. cit., p. 86.

en *Meditaciones*, el espíritu lúdico que trasluce es una especie de *leit motiv* que atraviesa su obra.

La determinación de la voluntad de aventura se lleva a cabo en diálogo con tres figuras puntales del panorama español. Frente al tragicismo de los sujetos de Unamuno, la desmotivación de los de Baroja y el apego a la costumbre de Azorín¹⁰³, despierta un héroe orteguiano que destaca por su voluntad de crear. En general, la propuesta de Ortega supone una ruptura con buena parte de la tradición filosófica y en especial al espíritu del cartesianismo. “La vida como experimento creativo, no sólo nacía de un temple existencial de signo opuesto, fundado en la confianza vital y el amor al riesgo, frente a «la cautela y precaución» cartesianos, sino que inauguraba una nueva actitud ante la realidad”¹⁰⁴. Con Ortega se pasa de la seriedad del trabajo cartesiano al aire jovial de una aventura, una invitación a experimentar el mundo, a vivir para la vida. Precisamente en eso consiste la cultura de la persona, si hasta entonces se había tomado la vida como un medio para alcanzar valores, ahora hay que cuidar y atender la vida como un valor en sí.

Con la vida como experimento creativo, se da también un desplazamiento del centro de gravedad del hombre, pues se da un movimiento desde el espíritu hacia el alma. Si en un primer momento el motor de la cultura es el espíritu, ahora es el alma, la espontaneidad creadora tendría en el alma el centro de gravedad si bien no es algo exclusivo de ningún estrato. Del alma resalta Ortega su yo excéntrico frente a los regímenes más públicos y homogéneos del yo corporal y del espiritual. El mundo anímico define la singularidad de la persona en su autoexpresión, ese carácter expresivo de toda vida tiene un valor simbólico, la vida es inventiva en el derroche de sus creaciones. Hablar de experimento creativo o de acción simbólica, son dos características fundamentales de la vida humana y de la cultura.

Este tipo de existencia que es la humana es una existencia deportiva, que debe vivirse en sentido deportivo como tarea de libre invención y realización. Lo que implica esto para con la actividad humana es que el esfuerzo es exigencia y disciplina queridas libremente y empleadas en aquellos objetivos que responden al ser de cada uno, es decir a su vocación. Es precisamente este modelo el que la sociedad industrial pone en jaque,

¹⁰³ En *La voluntad de aventura* se pueden ver los desarrollos de estas comparaciones en pp. 137-144. Además, en el segundo capítulo del libro “El sentido jovial de la vida” está dedicado a la polémica con Unamuno, lo que completa la contraposición entre ambos autores.

¹⁰⁴ Op. cit., pp. 149-150.

pues en vez de favorecer una vida elegida y puesta creadoramente en su vocación, generaban hombres-masa, arquetipo principal de rebelde anticultural.

Con la lectura de Heidegger, la dramatización de la vida va *in crescendo* en los escritos de Ortega, lo que provoca otra caracterización de la vida y con ello de la cultura, Pedro Cerezo destacará que en este contexto, la voluntad de aventura adquiere un carácter empresarial. El ser humano se encuentra como un naufrago o un desterrado, ambos pierden la referencia de su vida, ante tal situación aflora la figura del atleta que afronta la situación de forma deportiva. Ambos momentos son dramáticos y definen la condición humana bajo los polos de la derrota y el esfuerzo, los cuales tienen sentido sólo si se entiende que el hombre nunca llega a serlo sino que siempre está a punto de serlo, es un viviente que es problema, azarosa aventura con una empresa que llevar a cabo: realización, en y con su circunstancia, de su ser personal. “O dicho en otros términos: en la transformación del afronte dramático del yo ejecutivo con la circunstancia, que le ha caído en suerte, en la relación íntima, hogareña, del yo personal con el mundo que tiene como propiedad de sí [...] El ideal de ser Dios es una idea/límite, puramente reguladora. De ahí que el proyecto humano sea fantástico en su origen y utópico o abierto en su realización”¹⁰⁵.

Otro elemento que Cerezo destaca en su trabajo sobre el tema de la cultura, es la alienación cultural que ocasiona el idealismo¹⁰⁶. En los párrafos anteriores ya se puede entrever esta idea, pero está especialmente desarrollada en el capítulo llamado “La superación del idealismo”. Esta situación es característica de momentos en que la

¹⁰⁵ Op. cit., pp. 162-163

¹⁰⁶ Tema que también introduce bajo la denominación de «enajenación cultural» en CEREZO, P., “Cervantes y El Quijote en la aurora de la razón vital” en J. LASAGA, M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO Y J. SAN MARTÍN (Eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007, p. 34. Es, en general, un tema que Cerezo trata en bastantes ocasiones, por ejemplo, podría verse también CEREZO, P., “Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)”, en *Isegoría*, nº 19, 1998, pp. 97-136. En la página 100 y tratando el tema de la crisis de la cultura contemporánea afirma: “Entre los caracteres de esta crisis destaca Ortega tres vinculados estrechamente con la condición idealista de la cultura: de un lado, el exceso de prescripción, la hipertrofia del deber o del ideal, que tanto vale, en suma, de la norma, que sofoca y reprime la espontaneidad de la vida, al socaire de educarla. Surge así una cultura venerativa e hipócrita que guarda todavía el respeto escrupuloso por lo incondicionado y puro. De otro lado, a una cultura así le falta, consecuentemente, la ilusión, que es el estímulo específico del deseo. El puro deber exige la renuncia a la ilusión para mantenerse en su idealidad incondicionada. Pero sin ilusión no es posible el aliento creativo de la vida. Una cultura incapaz de generar ilusiones se pone *ipso facto* de espaldas a la vida. Pero lo más grave es, con todo, la falta de veracidad o de autenticidad, de atenerse a las cosas mismas en vez de dejarse guiar por fórmulas y consignas. Pero cuando la cultura se sustantiva y autonomiza como un mundo en sí, acaba exigiendo el sacrificio de la vida ante este nuevo ídolo, cuyo culto le roba todas sus energías. Es la alienación existencial, que denuncia Ortega a partir de El tema de nuestro tiempo como específica del culturalismo”.

cultura no sirve a la vida, sino que la vida sirve a la cultura, cuando la cultura reclama tal veneración y acatamiento, el ser humano queda alienado, su subjetividad queda anulada ante la objetividad de la cultura. La alienación cultural o fracaso de la cultura es tanto cosificación de la cultura, como instrumentalización de la vida. Explica Cerezo:

“La plusvalía de la cultura es el fruto de una expropiación de la vida natural, que se encuentra bajo la tiranía de sus propias obras; por eso, mientras más se afirma la soberanía de la norma, más vacía y depreciada queda la vida, reducida a un mero instrumento para producir o consumir cultura. Esta cultura hierática, fosilizada por la falta de autentificación vital, se carga sobre la vida como un peso muerto, agravándolas con nuevas y más onerosas exigencias”¹⁰⁷.

El tema de nuestro tiempo es conseguir sacudir el yugo de la cultura, un objetivo principal en la tarea de Ortega. Que la vida es lo primero y lo más valioso es uno de los argumentos más repetidos por Ortega a comienzos de los años veinte, cuando su filosofía pretende salvar la vida espontánea en su experiencia natural y justificar con ello a la razón, poniéndola al servicio de la vida.

“No hay que olvidar, por otra parte, que el «ideal de salud», que inspira el planteamiento de la cultura en *Meditaciones* exigía, también en este punto, una autentificación de la vida moral frente al fetichismo, que tanto abundaba en su circunstancia española”¹⁰⁸. Este texto muestra perfectamente, cómo en opinión de Cerezo, otra dimensión de la cultura en Ortega que cabe destacar es el carácter moral de la cultura. Para Ortega, la moral auténtica marcha por sendas que se alejan tanto del idealismo, como del utilitarismo, pues ambas conducen a diversas formas de dogmatismo.

Para Ortega la moral debe ser abierta, es decir, el ideal moral no puede ser una abstracción muerta, es un trabajo amoroso y afán de comprensión. Es una moral, en definitiva, heroica y de creación, dos calificativos que Ortega vincula también a la cultura porque en el fondo cultura y moral van unidas. Y es que la “cultura quiere decir exigencia, capacidad de regirse por normas y dar cuenta de las mismas, y es este sentido autónomo, autocrítico y autoregulatorio, de la cultura el que comienza a ceder en Europa”¹⁰⁹ según la visión de Ortega.

¹⁰⁷ CERESO, P., *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 261-262.

¹⁰⁸ Op. cit., p. 339.

¹⁰⁹ CERESO, P., “De la melancolía liberal al *ethos* liberal. En torno a La rebelión de las masas de José Ortega y Gasset”, en *Endoxa*, nº 12, 2000, UNED, Madrid, p. 320

El último de los aspectos que cabe destacar de La voluntad de aventura respecto a la idea de cultura, es el papel del lenguaje. Éste trabaja en la relación cultura/vida como el punto de mediación entre la conciencia natural e inmediata, ejecutiva, del vivir y la conciencia reflexiva, que nos depara el orden de la cultura, para reforzar esta idea Cerezo recurrirá el famoso texto de Ortega en *Meditaciones* en que afirma que la cultura es la interpretación de la vida, lo que sugiere una filosofía del lenguaje de fondo.

El binomio cultura/vida encuentra en el lenguaje su arista de mediación. La interpretación primigenia de nuestro ser en el mundo es la del lenguaje, cualquier otra interpretación se ha de hacer mediante ésta, por ello Cerezo llama al lenguaje «acto proto-cultural», pues es la primera fundación de la cultura en que se expresa la teleología reflexiva de la vida¹¹⁰. El lenguaje es ya cultura, y, a la vez, es todavía naturaleza, es expresividad de la vida. “De acuerdo con esto, toda exégesis cultural de la vida se produce, pues, en el espacio lingüístico, o remite a él, en última instancia, para clarificar su propósito. E, inversamente, cultura y lenguaje encuentran su razón de ser en el lugar metafísico de la razón vital”¹¹¹.

3.3. José Lasaga

Dos son las obras que cabe destacar de este profesor de la UNED y colaborador de la Fundación José Ortega y Gasset: *Figuras de la vida buena* y *José Ortega y Gasset. Vida y filosofía (1883-1955)*. Como por los títulos se puede inferir, ninguna de ellas trata directamente de la filosofía de la cultura de Ortega, pero a continuación se comprobará que especialmente el primero está íntimamente vinculado al tema de la cultura¹¹².

¹¹⁰ Ver CERESO, P., *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 380

¹¹¹ Op. cit., p. 381

¹¹² Conviene recordar que ya su tesis doctoral se titula *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega y Gasset*. El profundo análisis del yo que llevó a cabo en aquel proyecto inédito es la base de sus publicaciones y ya traslucía un interés por la cultura, pues no pueden presentarse el uno sin el otro. Se puede ver un breve resumen de la tesis en “Sobre la noción de yo en Ortega”, *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología*, nº 4, UNED, Madrid, 1991, pp. 91-97.

3.3.1. Una cultura asentada sobre la moral del héroe

Bien aprecia este autor el objetivo principal de la filosofía de la cultura de Ortega: la desmitificación de la Cultura del siglo XIX, pues ello ha generado una situación de crisis no sólo en España sino también en Europa. Ante ello Ortega trata de ofrecer una alternativa. Dice Lasaga:

“La Venus del espejo que pintó Velázquez es una invención, como Don Quijote, el imperativo categórico kantiano, los electrones, los genes, o la idea de nación. Se trata de hipótesis de la realidad, construcciones artificiales de ideas que inventamos para orientarnos en medio de «lo que hacemos y lo que nos pasa». Esto, ni más ni menos, es la cultura humana como repertorio de soluciones. Se ha criticado a Ortega por estas conclusiones que se interpretan como una devaluación si no de la cultura en general, sí de aquellas formas suyas que constituyen (precisamente por beneficiarse del régimen de creencias aún vigente) su núcleo de valor central: la verdad de las ciencias naturales, por ejemplo. Desde luego no se puede desmitificar más la Cultura, por la que se moría y se mataba tanto en el siglo XIX. La cultura no es más que un sistema de interpretaciones variables, circunstanciales, narraciones fruto de la fantasía humana que tienen en ocasiones la gracia de funcionar. La poesía y la física son mundos interiores, como la religión y la ética y todos ellos «obra de nuestra fantasía». El gran error de la filosofía moderna, especialmente desde el Romanticismo, consistió en confundir las ideas con la realidad misma, en suplantar lo real con lo ideal”¹¹³.

Este texto muestra con gran claridad qué entendía Ortega por cultura, especialmente en contraposición a la «Cultura» del XIX. Lasaga no se ha dedicado expresamente a profundizar más en esa idea de cultura alternativa que plantea Ortega, ahora bien, su trabajo sobre la moral orteguiana arroja mucha luz sobre el tema. En su libro *Figuras de la vida buena* ofrece una interesante presentación de las ideas morales de Ortega, y si se tiene en cuenta que los actos creadores de cultura son eminentemente morales, se puede decir que esta obra trata el tema de la cultura oblicuamente. ¿Qué reflexiones de esta obra pueden ayudar en la tarea de estudiar la cultura en Ortega?

a. Ética y cultura en *Meditaciones del Quijote*

Si José Lasaga piensa en *Meditaciones* como primer impulso de una ética de Ortega, no se puede olvidar que también es para él el inicio de una teoría de la cultura, lo que confirma la íntima unión entre los temas¹¹⁴.

¹¹³ LASAGA, J., *José Ortega y Gasset. Vida y filosofía (1883-1955)*, Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003, p. 149.

¹¹⁴ Para comprender cómo Lasaga se aproxima a *Meditaciones del Quijote* como teoría de la cultura se puede leer “Cultura y reflexión en torno a *Meditaciones del Quijote*”, *El Basilisco*, nº 22, Oviedo, 2002, pp. 77-82. Muy importante es destacar de éste trabajo la tesis que sostiene la interpretación de la cultura

En primer lugar, los capítulos II, III y IV de *Figuras de la vida buena* están dedicados al estudio de la figura del héroe como modelo moral y a la ironía en cuanto instrumento para interpretar la realidad. Ortega abandona la moral de grandes ideales a causa de su desconfianza en la razón pura como creadora de grandes ideales para dirigir la vida humana, en cambio, su comprensión de la ética pasa por la misma concepción de la vida humana, pues ésta no es una sustancia sino un acontecimiento determinado por categorías metafísicas y éticas simultáneamente, como son la libertad, la autenticidad, etc. La moral no es meramente un «deber ser», sino el ser inexorable de cada hombre, no es algo que se tome o se deje, sino que la vida humana es, de suyo, moral. Este es el principio sobre el que se asienta toda la ética de Ortega.

La figura del héroe es la gran protagonista de *Meditaciones del Quijote*, y tiene dos características principales: el descontento con la realidad junto con la intención de cambiarla por un lado, y, por otro, querer ser uno mismo asumiendo el propio destino. El héroe decide y se decide en confrontación con la dura realidad, pero esta tiene dos planos: la materialidad y su interpretación cultural siempre idealizante. Ésta es una distinción “clave para entender el problema que subyace al proyecto de aventura del héroe, quien produce cultura para renovar la vida dada, pues es lo inabarcable e ilimitado de la materialidad lo que simultáneamente hace necesaria la cultura y la vuelve insuficiente -insuficientemente real- manteniendo a una distancia constante el mundo de las realidades y el mundo de los ideales”¹¹⁵.

El objetivo del héroe orteguiano es la integración de ambos planos de la realidad, crear una cultura capaz de establecer vínculos entre cosas y hombres por la comprensión, por el descubrimiento de redes de sentido productoras de nuevas formas de entender la moral y la política. El héroe es el ejecutor de lo que se llama cultura, de esa integración, es capaz de vivir por encima de la alucinación del idealismo y de la desilusión del positivismo y el nihilismo. Ese estilo de vida es el que Ortega reivindica

como *Bildung* y no tanto como *Kultur*, pues Ortega busca no tanto traspasar una serie de rasgos culturales de Alemania a España, sino mostrar a los españoles cómo se hace la verdadera cultura. Para Ortega la cultura es más el acto subjetivo que la serie de «cosas» que se transmiten de generación en generación. Dice Lasaga: “No se podía comenzar pidiendo instituciones o programas de acción, pues no existían las personas capaces de atenderlos. Antes había que crear una demanda interior de cultura. Faltaba la necesidad misma de la cultura entendida en un sentido profundo: como autoformación y no como «cosa». En definitiva, lo que Ortega viene a postular en *Meditaciones del Quijote* no es una especie de «plan de desarrollo» cultural, a base de imitaciones, sino la creación de un nuevo *ethos* o sensibilidad colectiva que dé ideales a la desfondada voluntad española”. Op. cit., p. 79.

¹¹⁵ LASAGA, J., *Figuras de la vida buena. Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2006, p. 34.

al plantear la manera cervantina de acercarse a las cosas, es decir, la ironía cervantina¹¹⁶. ¿Cuáles son las características de ese héroe? ¿Qué es «ironía» en este contexto?

“Ironía es siempre un decir oblicuo que se aparta de la manera inmediata de considerar las cosas. Por tanto, presupone una intención de artificio cultural. Lo que caracteriza a la ironía de nuevo cuño que propugna Ortega es que, consciente de la artificiosidad de la cultura moderna, busca limpiar las cosas de la costra de interpretaciones que las recubren en un afán de realismo que parece inspirado en el método fenomenológico”¹¹⁷.

En esto consiste precisamente la manera cervantina de decir las cosas, eso es lo importante de *El Quijote* para Ortega, no el caballero sino el autor, no las locas ilusiones de Don Quijote sino la mirada irónica de Cervantes. Para Ortega *El Quijote* es el libro-escorzo o libro-ironía por excelencia, pues así como en el escorzo la superficie se dilata hacia la profundidad, la ironía finge decir una cosa para decir otra obligando al lector a ir más allá de la apariencia en pos de un significado más verdadero. La ironía de Cervantes tiene una cualidad tal que no puede ser considerada un modo de exasperar la existencia sino una manera de revelarla. Finge un mundo donde es posible el ideal caballeresco para criticarlo, para hacer una crítica del esfuerzo puro o modo de ser de lo español. Cervantes habría descubierto que muchos ideales pierden vigencia abocando a las personas a la desilusión, lo cual le llevó a buscar una solución que no dejase de lado las cosas fugaces de la vida (las cosas materiales), sino más bien las llevase a su plenitud. El ideal no sería más que una posibilidad que residiendo en las cosas mismas, pueda ser llevada a existir por una mirada atenta e ilusionada. La ironía hace transparente el ideal, muestra lo que hay debajo, su base material, haciendo posible la reforma y adaptación a nuevos tiempos. Citando a Lasaga:

“La ironía sirve a la realidad, pero no a una realidad inerte, cerrada, dada, sino que tiene como propósito hacer poroso lo real a la ilusión. La operación de destrucción de ideal como mero «más allá» absolutamente condición su reconstrucción en el acá de la realidad, de una realidad fluida, abierta, «aventurada». Cervantes pensaba en los libros de caballería; Ortega en el idealismo. Si no hay gigantes sino molinos, la cuestión en 1914, es que tampoco

¹¹⁶ Ver Op. cit., p. 43. En la nota a pie de página refiriéndose a “El sobrehombre”, una obra anterior a *Meditaciones*, se puede leer lo siguiente: “Es fácil advertir que Ortega piensa ya en el motivo del héroe como sujeto de reformas ético-culturales. Y es claro en qué consiste el cambio: ahora no basta ni con la alegría ni con la originalidad. Es menester buscar formas que se enraícen con lo real y lo transformen eficazmente. Ortega piensa que el problema de la Modernidad es, en los inicios del siglo XX, la búsqueda de formas integradas de cultura”. Insiste pues José Lasaga en la idea de que la reforma cultural de España, principal preocupación de Ortega, es inevitablemente moral.

¹¹⁷ Op. cit., p. 50.

hay *la Justicia* o *la Igualdad* y tomarlas como absolutos no es menos alucinado que creer haberse encontrado con un gigante en medio del llano”¹¹⁸.

Si la nueva cultura que Ortega busca consiste en la integración de opuestos, o «reabsorción» en lenguaje fenomenológico, integración del yo y su circunstancia, de la vida y la cultura, de la voluntad y la razón, sólo puede hacerse situando los opuestos en una perspectiva que debilite sus perfiles más acusados sin perder su jerarquía. Eso es precisamente lo que hace la ironía, poner la realidad en escorzo siendo respetuosos con las cosas. En definitiva:

“tendríamos la siguiente ecuación: cultura=ironía=perspectiva. El acto cultural es en última instancia un acto de interpretación de la cosa en su desnudez, mediante su inserción en una trama de relaciones que la dotan de sentido, asumiendo que el concepto no puede agotar el «ser» de la cosa (su materialidad). Una interpretación es una ironía en la medida en que siempre supone la operación de circunvalación del objeto, su inserción en una perspectiva siempre insegura y conjetural”¹¹⁹.

El héroe, con esta irónica manera de acercarse al mundo, renuncia a establecerse en uno de las partes escindidas, ni en la real dada ni en los ideales. La ironía es como un puente tensado entre los dos puntos, tal es la enseñanza que Ortega recoge de Cervantes y en ello consiste la cultura, en ese saber mantener las distancias.

Si Unamuno quería rescatar a Don Quijote, Ortega quiere destacar el papel de Cervantes. Lasaga destaca así lo siguiente:

“Contra el Unamuno que se propuso resucitar a Don Quijote, rescatarlo de su sepulcro tomado por los «bachilleres» que habían estudiado en Alemania y hablaban de «Kultura», Ortega señala que es Cervantes quien escribiendo *Don Quijote de la Mancha* fue capaz de comunicar ambos mundos, el de la ilusión ideal, en el que vive confinado el caballero, y el de la dura realidad histórica descubriendo así la inspiración para un nuevo modelo de cultura”¹²⁰.

La ironía tiene que evitar que se den dos situaciones: ni la afirmación desesperada del ideal, ni su negación. No se puede permitir la destrucción completa de los ideales, pues de ser así sería imposible hablar de un héroe, de un sujeto moral ya que éste despierta su voluntad. Mantener esa tensión es la tarea del héroe y refleja lo que de novedoso tiene la teoría de la cultura de Ortega según Lasaga: que la cultura es a la vez

¹¹⁸ Op. cit., p. 62.

¹¹⁹ Ver la cita a pie de página de Op. cit., p. 50.

¹²⁰ Op. cit., p. 56.

claridad y espejismo. El ideal reverbera en la materialidad de las cosas y a la vez la interpretación que le impone debe medir su propia violencia transformadora¹²¹.

La época en la que Ortega se mueve, presenta una coincidencia objetiva: Europa se ha quedado sin ideales y España ha vivido sin ellos apoyada en la leyenda del esfuerzo puro que representan tan bien héroes como Don Quijote o Don Juan, la voluntad de ambos se convierte en un querer sin objeto. El héroe o sujeto moral de Ortega se caracteriza por querer el propio paisaje, el cual, no hay que olvidar, es la circunstancia que me permite ser quien soy. De esta forma el sujeto moral de Ortega es un yo que ejerce de yo en el mundo, que se muestra solidario con él y toma su existencia en serio. El imperativo de la ética es el deber de la fidelidad con nosotros mismos, llegar a ser el que debemos ser. Pero ¿qué debemos ser? ¿Depende del antojo de cada uno? No. Es en mi circunstancia donde debo buscar los fines que luego determinaré como fines éticos de mi vida.

“La novedad que subyace a esta propuesta reside en sostener que sólo es moral el acto que no se desliga de su intención biográfica y, fiel a su inspiración, busca ejecutarse como fin en el mundo. Este enfoque se opone por igual al utilitarismo que degrada todo a medios y al rigorismo kantiano que postula normas inviables. De ahí que Ortega sugiera que sólo es moral la acción que respira a la vez por la intención subjetiva (lo que el sujeto quiere llegar a ser) y por las tareas de «salvaciones», de acuerdo con las posibilidades efectivas que impone la circunstancia”¹²².

Ortega no desea otra cosa que devolver al mundo su espesor e independencia respecto del sujeto, planteando el problema de la moral no en términos de si algo es malo o no, sino de si una existencia es moral o premoral.

b. Ética y cultura a partir de los años veinte

El héroe toma en Ortega la figura de un arquero, ese será el gran ejemplo que le sirve de paradigma ético. Es la solución que encuentra para el problema de ideales que plantea Europa y España, un modelo ético que presente un sujeto que ni termine en la alucinación ni en la melancolía, pues en un proyecto ético no puede evadirse la implicación tanto de un sujeto individual, como la de un horizonte de realidades en que debe realizar su vida.

¹²¹ Ver LASAGA, J., “Cultura y reflexión en torno a Meditaciones del Quijote”, *El Basilisco*, nº 22, Oviedo, 2002, p. 82.

¹²² LASAGA, J., *Figuras de la vida buena. Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2006, p. 87.

Los años veinte son el tiempo preciso en que Ortega profundiza en esta figura, especialmente con *El tema de nuestro tiempo*. En esta década se dedica a reivindicar el papel de la vitalidad como condición de posibilidad de una cultura y una ética en las que se reconozca la peculiar realidad humana. Si Sócrates tenía un problema con la vida y buscó la solución en la razón¹²³, Ortega tiene un problema con la razón y busca una salida en la vida, una razón que sea vital y que quede constituida como el equilibrio entre la dimensión espontánea y cultural de la vida. De esta forma, frente a la ironía socrática que imprime una gran fuerza a la razón, se presenta la ironía de Don Juan que corrige el exceso racionalista de los años previos a la época de Ortega.

El héroe está dispuesto a conceder a lo real su multilateralidad o salvaciones, en cuanto que lleva las cosas a su perfección. Está dispuesto a derramar su vida por algo que la llene y en eso consiste la ética de Ortega, en saber dónde poner la vida, en qué objeto. Es, en definitiva, un buen arquero que fija su blanco y dispara hacia él.

“Manda, por lo pronto, mirar hacia dentro para rescatar de una subjetividad dominada por las representaciones formalistas y utilitaristas el auténtico sentimiento, el deseo de ser el que se tiene que ser, el deseo del propio destino (que en Ortega es siempre individual e intransferible). Así, es el imperativo que ordena asumir éticamente la propia vida, «convertirse» en actor consciente y responsable, verdadero «sujeto ético» en una época en que éste había comenzado a disolverse en lo social”¹²⁴.

Es un héroe porque vive en un mundo en que la heroicidad es la única forma de salvación y afirmación ética.

Del héroe romántico del esfuerzo puro se pasa al héroe del esfuerzo deportivo, una idea más seria de lo que parece. Ese deportista es el arquero, y su motivación es más bien lúdica que profesional, se mueve por el desinterés y la libertad, no por la necesidad y la utilidad. Este paso supone saltar de la necesidad racional contenida en los a priori del Deber o de la Idea a una voluntad guiada por la ilusión de esforzarse en una tarea que merece la pena porque ha sido libremente asumida y a la que tenemos que permanecer fieles. No habría, según Ortega, ideales de perfección en sí, sino relativos a una vida que los necesita y de cuya realidad brotan.

El último giro de la ética orteguiana es una deriva hacia lo que se puede considerar una ética de la autenticidad. Dice Lasaga: “Salvar las cosas es salvarme en las cosas; llegar a ser el que tengo que ser es contribuir a que las cosas que forman mi

¹²³ Ver Op. cit., p. 101.

¹²⁴ Op. cit., pp. 105-106.

mundo lo sean en la figura y razón que posibilitan ese yo o persona que es mi realidad. El término que usa Ortega para nombrar ese doble imperativo es autenticidad”¹²⁵. La labor ética es inseparable de la contribución a que las cosas que forman mi mundo sean lo que deben ser, ese trabajo cultural que el hombre realiza es la razón que lleva a Ortega a afirmar que el ser humano no tiene naturaleza sino historia.

“El hombre, propiamente, no vive en un mundo natural, sino en uno recreado por él, mundo humanizado y al que llamamos historia. Pero esa mudanza de la naturaleza a la historia (o a la cultura), a ese otro plano de realidad creado por él, ha sido posible al precio de convertir su propia vida en problema, fruto de un canje o intercambio de necesidades: las naturales y heredadas por las culturales y aprendidas”¹²⁶.

Este texto de Lasaga propone la sustitución de «historia» por «cultura», lo que indica una lectura de la obra de Ortega en clave de filosofía de la cultura, desvelando nuevas posibilidades¹²⁷. Al librarse de la naturaleza y de sus necesidades, nos encontramos sin régimen impuesto, lo que exige inventar un sentido para la existencia no obligado por naturaleza. Ese vacío debe llenarse inmediatamente y ello exige creación de criterios propios de actuación que serán evaluados en la propia práctica. “Esto convierte a la moral orteguiana en una moral abierta, circunstancial y, sobre todo, creativa. La operación de conducir la propia vida es una operación radicalmente creadora”¹²⁸.

Esta época de la razón histórica resalta el carácter de heredero y de naufrago del ser humano, por la primera el hombre vive de unas soluciones que ha recibido, por la segunda resulta que esas soluciones se presentan como inseguras, capaces de fallar en cualquier momento. Todo eso, en definitiva, es la cultura y citando textualmente: “toda cultura es fronteriza, amenazada por lo que acampa más allá de lo que ella ilumina. De ahí que tenga el hombre, cada hombre y cada época, que repristinar, actualizar las soluciones heredadas”¹²⁹.

¹²⁵ Op. cit., p. 184.

¹²⁶ Op. cit., p. 186.

¹²⁷ Así podríamos leer en otro artículo de este autor lo siguiente: “La historia no es sólo la forma específica en que la vida se da al hombre, sino el sistema de soluciones que la hace posible. Toda superación ha de venirmos del pasado. El hombre europeo ha dejado a sus espaldas posibilidades inéditas. Para la circunstancia española, una de éstas, por ejemplo, se llama Cervantes” en “Notas sobre la dimensión metafísica del pensamiento de Ortega”, *El Basilisco*, nº 21, Oviedo, 1996, p. 59

¹²⁸ LASAGA, J., *Figuras de la vida buena. Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2006, p. 196

¹²⁹ LASAGA, J., “Notas sobre la dimensión metafísica del pensamiento de Ortega”, *El Basilisco*, nº 21, Oviedo, 1996, p. 59

3.3.2. Aspectos generales de la filosofía de la cultura de Ortega según José Lasaga

Teniendo como referencia la entrevista realizada a José Lasaga y buscando penetrar en su pensamiento en busca de un conocimiento de mayor alcance que el que se muestra accesible en sus trabajos escritos, se destacan ahora algunos temas de interés vinculados con la cultura en Ortega.

a. Los orígenes de la filosofía de la cultura en Ortega, influencias principales

Si se observan los textos entre 1908 y 1910, se puede decir que Ortega es un neokantiano estricto, pues basta con leer “Pedagogía social como programa político”. Esa lectura del año 1910 es suficiente para concluir que Ortega tiene una idea de la cultura estrictamente neokantiana con la que comienza su andadura filosófica. Aparece el predominio de la cultura de la humanidad sobre el individuo, una especie de mandato espiritual, estético y conceptual de la idea, que él siempre escribe con mayúscula durante esos años. Su interés en el neokantismo reside en su deseo de que España alcance un nivel europeo en cuanto a la ciencia, si España es el problema, Europa es la solución (Europa es igual a ciencia).

Lasaga piensa que Simmel queda a la espalda de Ortega en 1910. ¿Cuándo leyó Ortega a Simmel? Lo habría leído en 1905 y 1906, lo que no quita que tanto Simmel como Nietzsche pudiesen volver en los años 20. En lo que respecta al primero, la problemática de Ortega y la suya son absolutamente distintas. A su modo de ver la influencia de Simmel sobre Ortega es siempre limitada por una razón muy sencilla, porque Ortega va buscando siempre una filosofía sistemática, por eso es por lo que le sirve el neokantismo y la fenomenología, pero no le sirve la estrategia de ensayo cultural que lleva a cabo Simmel. Éste es un renegado de la filosofía académica alemana y Ortega no lo es de nada, porque en España no hay filosofía académica. Mientras que Simmel se presenta como alternativa al academicismo estricto de la larga tradición de la filosofía alemana, Ortega está haciendo simplemente lo contrario. Por lo tanto respecto a la influencia de Simmel o de cualesquiera otros filósofos alemanes, las influencias hay que buscarlas en las filosofías sistemáticas que Ortega absorbe en sus viajes: neokantismo y fenomenología.

b. La idea de cultura en los distintos momentos de la filosofía de Ortega

Ortega teoriza y se ocupa expresamente del concepto de cultura en *Meditaciones del Quijote*, donde busca una armonía entre vida y cultura a través de una

vivificación de la segunda. La vida sería, respecto de la cultura, aquello que proporciona los temas, aquello que da inspiración y respiración a la cultura, y, a la vez, la cultura sería el concepto o la forma.

El tema de nuestro tiempo contiene una interpretación mucho más crítica, donde se acepta la tensión entre vida y cultura, porque Ortega ya ha descubierto la crisis culturalista europea revelada por la guerra de 1914. No es que simplemente la modernidad esté cambiando o mudando de piel, que es lo que creía en 1914, en 1923 se hace cargo de esa crisis y le echa la culpa al exceso de cultura. Poco después escribirá “Fraseología y sinceridad”, donde prácticamente anuncia el tema de *La rebelión de las masas*. ¿Qué hay aquí? Un análisis donde la cultura europea está equivocada por su raíz idealizante, en definitiva, un exceso de idealismo. Este exceso de formalismo conceptual le quita a la vida lo suyo, tal es la tesis de *El tema de nuestro tiempo*: hay que devolverle a la vida lo que es suyo.

Habría una tercera fase en la que Ortega se ocupa de nuevo del concepto de cultura pero ya en términos antropológicos. Cuando se interesa, en la década de los cuarenta, por el origen de la filosofía, vuelve al concepto de cultura, pero ahora en clave etnológica.

c. La cultura en relación con otros conceptos de la filosofía de Ortega

El concepto de «mundo interior» es un sinónimo de la cultura y a la vez es uno de los conceptos más complejos, peor conocidos y menos estudiados de Ortega. Es un concepto que no se puede entender si no es contraponiéndolo al concepto de «creencia» y, por tanto, ya en un análisis a nivel de estructura de la vida humana. La creencia es interpretada por Ortega como la realidad misma, es algo conceptual o cultural, pero real. Los mundos interiores son lo contrario de las creencias, pero ¿de qué están hechos? Están hechos de ideas, e idea en Ortega significa, en principio, ni más ni menos que ocurrencia. Las ideas serían esas cosas que se les ocurren a los seres de carne y hueso cuando piensan, cuando imaginan, cuando van paseando o resuelven un problema. Ahora bien, esas ideas adquieren un cierto régimen de objetividad que se convierte, según el caso, en: experiencia de vida, en usos sociales, en ciencia o en ciertas instituciones. A todo ese conjunto, es decir, a cualquier forma de idea objetivada en cultura, es a lo que llama Ortega un mundo interior. En ese sentido es correcto interpretar los mundos interiores como una forma de cultura y, a su vez, los mundos interiores son la génesis de las creencias. Cuando las ideas se piensan, se elaboran, se

rehacen, se discuten, se convierten en materia de intersubjetividad, con el paso del tiempo, se decantan en creencia.

Ahora bien, la cosa es extraordinariamente compleja en Ortega, porque creencias y mundos interiores no son las únicas dimensiones de lo real. Los mundos interiores son algo de la vida y por lo tanto algo de la realidad, residen, se apoyan, en una especie de modelo físico que Ortega denomina «fondo enigmático de la vida humana». Ese fondo enigmático para Ortega no puede ser conceptualizado. Unas religiones lo conceptualizan, el psicoanálisis lo conceptualiza, el marxismo lo conceptualiza, pero Ortega piensa que eso no se puede conceptualizar.

Lasaga piensa, a pesar de todo, que en Ortega el concepto de cultura hay que reservarlo para los mundos interiores y no complicarse con llamar a las creencias cultura. Creencias son realidad y cultura sería mundos interiores. En el lenguaje de madurez de Ortega, a partir de *Historia como sistema*, eso queda muy codificado y no da lugar a confusión.

Por otra parte, los usos sociales son también cultura, pero en el mismo sentido que lo son las creencias, exactamente en el mismo sentido. Cuando dice Ortega que los usos son desalmados, quiere decir que no tienen conciencia, uno no sabe por qué hace eso, por ejemplo con el saludo. Es decir, los usos son palabras de las que hemos olvidado su etimología. Se puede decir que los usos y las creencias pertenecen a ese plano fundamental de la cultura, donde la cultura es ya algo pre-objetivado, es decir, donde la cultura no tiene la propiedad de la objetivación conceptual formalizada que tiene en cuanto arte, filosofía, literatura, moral o derecho.

3.4. Javier San Martín

Tras sus estudios sobre Husserl y la fenomenología, se aproximó a Ortega, lo que influyó determinadamente en los análisis sobre el filósofo madrileño. Sus trabajos sobre el madrileño han sido desde los años ochenta un referente entre los especialistas de la filosofía española, de entre ellos, especialmente, deben destacarse las obras: *Estudios sobre Ortega y Fenomenología y cultura en Ortega*. La primera es capital para comprender la influencia de la fenomenología en la evolución del pensamiento de Ortega, pues contiene una serie de ensayos que resaltan el carácter fenomenológico de la filosofía de Ortega. Por otra parte, el segundo texto trata más directamente del tema de la cultura y de su repercusión en el conjunto de la obra de Ortega, por lo que será necesario dedicar unos párrafos a la presentación de sus ideas principales.

3.4.1. Principales ideas de *Fenomenología y cultura en Ortega*

La obra realiza un repaso por diversos textos orteguianos desde la juventud a la madurez: las cartas con Unamuno, *Meditaciones del Quijote*, *Ensayo de estética a manera de prólogo*, *La rebelión de las masas*, *¿Qué es filosofía?* e *Ideas y creencias*, son objeto de estudio del profesor San Martín. A continuación se podrán ver los aspectos más relevantes referidos a la cultura.

a. *La noción de cultura en Ortega antes de 1911*

El marco que da sentido a esa comprensión de la cultura es el debate con Unamuno sobre la crisis de España. La correspondencia que en su momento se publicó sobre la polémica, fue definitiva para una comprensión correcta del enfrentamiento. El profesor San Martín comienza precisamente profundizando en esa polémica tan importante en los inicios de la carrera de Ortega, pues no es posible llegar al núcleo de *Meditaciones* al margen de ese conflicto.

La coincidencia entre Ortega y Unamuno se reduce en un principio al reconocimiento de una situación de crítica en la sociedad española, comprendiendo ambos que es muy necesario un plan de salvación. Pero ¿cuál?

“Hay varios puntos en cuestión: primero, a qué se debe el retraso y postración de España. Segundo, qué hay que hacer para regenerarla, es decir, qué queremos que sea España. Tercero, está implícito un ideal de cultura, qué cultura queremos que España desarrolle, por tanto, qué idea tenemos de España, o qué es la España ideal”¹³⁰. Los caminos que cada uno siguen son distintos en las respuestas, Unamuno piensa que la solución no está en la ciencia europea, en cambio Ortega defenderá a capa y espada que si España es el problema, Europa es la solución. ¿En qué sentido es solución para España? ¿Qué idea de cultura maneja Ortega desde la cual entiende el problema de España e interpreta la realidad europea?

La presentación de San Martín¹³¹ parte de unos artículos de 1907 y 1909: “Sobre los estudios clásicos”, “Teoría del clasicismo I y II”, “Al margen del libro *Los Íberos*” y “Pathos del sur”. Las reflexiones del catedrático de la UNED son las siguientes:

¹³⁰ SAN MARTÍN, J., *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 25.

¹³¹ Ver Op. cit., pp. 39-51.

Primero, Grecia no sólo es el embrión de la cultura, sino el sentido perenne de ella. La cultura sólo existe propiamente como cultura del hombre y significa crecimiento y progreso de lo propiamente humano. Sin progresión no hay cultura, la progresión es algo inherente a la cultura y ese sentido es introducido por los griegos. Por ello se puede decir que el hombre verdadero nació en Grecia.

Segundo, en un primer momento, los elementos propios de la cultura serían la ciencia y la ética, el arte no se menciona. Con ello se destaca que la cultura es la fuente de la razón, donde no tiene cabida el arte, pues éste es difícil de justificar racionalmente. Ortega, como buen neokantiano, mantiene una racionalidad que se asiente en tierra firme, en la ciencia o la ética, pero no en la estética.

Tercero, Ortega defiende una noción de clasicismo muy distinta de la romántica. Para él romanticismo es independiente de lo antiguo, lo que es clave en la comprensión de la idea de cultura como progreso. “Lo clásico, la quintaesencia de la cultura, no es lo mejor, lo que hicieron los antepasados, que es obligatorio imitar o adorar. Sólo es una norma de orientación, en cuya senda el hombre debe humanizarse, progresar, y que no debe adorar; la emoción clásica es la lucha por mejorarse, por superarse”¹³². El evolucionismo de la época también está presente en Ortega.

Cuarto, para Ortega no todas las razas son capaces de cultura, sólo los indoeuropeos tendrían verdadera cultura, herederos de Grecia capaces de las más altas realizaciones. En esta cuna debe descansar España y a ella debe aferrarse.

Estas características serían las más importantes de la cultura hasta 1911, año en que Ortega volverá a Alemania para descubrir nuevos horizontes intelectuales, lo que le llevará a plantear cambios importantes en su filosofía de la cultura.

b. La cultura en 1914: Meditaciones del Quijote y Ensayo de estética a manera de prólogo.

Todo el sentido de *Meditaciones* está en buscar con rigor qué es la cultura que constituye al ser humano en cuanto tal. La cultura es lo que permite al ser humano vivir, lo que pone de manifiesto que cultura ya no es sólo la europea, sino que por doquier se puede encontrar cultura. Ésta ya no se puede identificar sólo con lo superior y eso lo ve Ortega en Alemania a lo largo de 1911, europeizar ya no es importar la cultura alemana

¹³² Op. cit., pp. 43-44.

sino crear la cultura española, el neokantismo ya no le sirve y comienza a asimilar la fenomenología.

Lleva San Martín muchos años trabajando en el primer libro de Ortega y sus reflexiones son muy numerosas. Especialmente es muy sugerente el capítulo tercero de *Fenomenología y cultura en Ortega*, donde se dedica al comentario del prólogo “Lector...” y de la “Meditación preliminar”.

Comprender correctamente esta obra exige un marco interpretativo que no es otro que la fenomenología. San Martín piensa que está insertada en esa tradición filosófica con la que Ortega ya estaba trabajando hacía muchos meses. No se podría comprender tampoco al margen de otros trabajos en los que ya se había introducido el método fenomenológico, especialmente tres: “Sobre el concepto de sensación”, “Sensación, construcción e intuición” y el “Ensayo de estética a manera de prólogo”.

Los dos primeros marcan un hito en la obra de Ortega, pues con ellos se desmarca del neokantismo aplicando la reducción de la fenomenológica para obtener el carácter virtual del mundo. El tercero muestra con claridad los dos modos de ser de lo real que percibe Ortega en continuidad con los otros textos: lo ejecutivo y lo virtual. Por una parte, si una percepción es directa, sus objetos aparecen de modo real, definitivo o ejecutivo (ámbito de la realidad), por otra, si la percepción es refleja, su objeto parece que se espectraliza y adquiere un carácter no definitivo, no ejecutivo o virtual (ámbito del conocimiento). Mostrar qué es ejecutivo y qué es virtual, es el principal objetivo del “Ensayo de estética a manera de prólogo”. El ejemplo claro de ejecutividad es mi yo, pues cuando quiero analizarlo se me escapa, en cambio, la realidad de las cosas es virtual, es apariencia o espectro, no lo vivo. Igual que no es lo mismo sentir dolor que analizar el dolor de otra persona. El arte en esta panorámica jugaría un papel decisivo, pues éste nos daría, según Ortega, las cosas desde sí mismas, desde su ejecutividad, hace lo que el conocimiento no puede hacer, pues éste nos deja en la superficie¹³³.

En definitiva, el concepto de virtualidad, que es capital para comprender la cultura en esta época de la filosofía de Ortega, es un concepto fenomenológico que ya se hace presente antes de *Meditaciones* y que va a encontrar en ese primer libro de Ortega su desarrollo. De ahí que en *Meditaciones del Quijote* nos encontremos con una

¹³³ Ver el capítulo IV llamado “¿La primera superación de la fenomenología? El *Ensayo de estética a manera de prólogo* de Ortega y Gasset” de *Fenomenología y cultura en Ortega*. Ese texto es una reflexión de alto valor para acceder un conocimiento profundo de la lectura orteguiana.

filosofía de la cultura de corte fenomenológico cuyo núcleo sería ese carácter virtual del mundo.

San Martín realiza un comentario del prólogo y de la meditación primera de *Meditaciones* en el cap. III llamado “Mundo y trasmundo”. Ese es el eje principal que atraviesa la obra: la distinción entre mundo y trasmundo, superficie y profundidad, mundo real y mundo virtual, vida y cultura, además del intento de integración de ambos. ¿Cuáles son los puntos más decisivos que cabe destacar de la reflexión del catedrático de filosofía?

Primero, parte de una hipótesis de trabajo que es la siguiente:

“Ortega entiende la teoría fenomenológica de acuerdo a lo que lee en *Ideas I*. Pero ha seguido la práctica de la fenomenología en las *Investigaciones lógicas* y al menos también en los *Beiträge* de Schapp. Ortega en estos años intenta trabajar con su comprensión de la fenomenología, parte fundamental de cuyo núcleo es que la realidad fenomenológica es virtual, espectral. Pero pensará, lo que en mi opinión está de acuerdo con la intención profunda de la fenomenología que está en marcha en la práctica fenomenológica, que el itinerario fenomenológico no es sino un modo de acercarse a la única y verdadera realidad, que es la realidad radical ejecutiva”¹³⁴.

Esta idea es la que ilumina toda la lectura de *Meditaciones* que realiza San Martín.

Segundo, el apartado sobre el bosque es para San Martín un lugar privilegiado para apreciar cómo Ortega aplica la reducción fenomenológica. En la dialéctica árboles/bosque Ortega muestra que una realidad como el bosque no tiene consistencia autónoma frente a mi vida, el bosque es una realidad vivida cuyo sentido es ser una posibilidad nuestra. Lo que hay es reconducido a nuestra vida, descubriendo una dimensión de la realidad que suele permanecer oculta. El bosque sin vida no existe, es decir, “el mundo como realidad ha de ser llevado a mi realidad vital, es decir, el mundo, la realidad ha de integrar en sí misma la perspectiva. El mundo implica el modo de darse. No es otra cosa la reducción fenomenológica, que es la puerta de entrada en el nuevo continente”¹³⁵.

Tercero, en el apartado “Profundidad y superficie” se pueden observar dos movimientos: por un lado profundiza en la distinción patente/latente (el mundo tiene una espesura), por otro, afirma que tanto con el sensualismo como con el positivismo se amputa al mundo una de sus dimensiones, lo aplanan, pues no son capaces de captar las conexiones que cada cosa mantiene con las demás (lo latente).

¹³⁴ Op. cit., pp. 99-100.

¹³⁵ Op. cit., p. 103.

Cuarto, reflexiona San Martín en el apartado “Arroyos y oropéndolas” sobre la intencionalidad y la virtualidad. Son los procesos intencionales los responsables de que en la realidad estrictamente dada aparezcan esas realidades virtuales. La profundidad, la dimensión mundana de la realidad, es una dimensión virtual, pues depende de que exista una subjetividad para la que es tal realidad.

Quinto, el apartado “Trasmundos” ofrece dos importantes reflexiones: la teoría de la verdad y el tema de la constitución. Para poder explicar el acceso al trasmundo o cómo ponemos las estructuras de sentido, plantea su teoría de la verdad, la cual radica en que ésta es descubrimiento, iluminación. La profundidad es una dimensión que depende de mí, pero no significa que sea menos real que lo patente, yo no la creo sino que se me descubre.

En segundo lugar, en esa teoría de la verdad tenemos los dos conceptos que en la fenomenología hay que distinguir de la palabra «constitución». Uno como «aprender a conocer a una cosa» (cuando aparece algo nuevo ante nosotros, se constituye como realidad ante nosotros), la verdad sería la donación originaria de una realidad, una donación individual y subitánea. Una vez dada esa donación se convierte en una receta de reconocimiento que actúa mecánicamente, tal es el segundo sentido de «constitución». De alguna forma, este dato muestra lo importante que era en aquel momento la fenomenología para Ortega.

Sexto, en general es muy revelador como el profesor San Martín observa en la construcción de la meditación preliminar, una adecuación de la exposición de *Ideas* de Husserl, lo que muestra la dependencia que Ortega tenía de la fenomenología¹³⁶.

c. La madurez de Ortega y la idea de cultura

La obra de San Martín *Fenomenología y cultura en Ortega*, dedica los últimos tres capítulos a examinar tres obras destacadas de Ortega: *¿Qué es filosofía?*, *La rebelión de las masas* e *Ideas y creencias*. Sus análisis no tratan directamente de la cultura, pero se pueden destacar algunas ideas que oblicuamente influyen en ella.

¹³⁶ Para poder comprender mejor la relación de Ortega con la fenomenología es obligada la lectura del libro del profesor San Martín *Ensayos sobre Ortega* (UNED, Madrid, 1994). Los trabajos que se recogen en ese volumen son el fruto de largos años de investigación por parte del catedrático de la UNED en los que se trabaja a fondo cómo la fenomenología es el centro de gravedad de la obra de Ortega. También cabe destacar sobre el mismo tema el artículo del mismo autor: “Husserl y Ortega: sobre la crítica de la cultura en la fenomenología”, en LASAGA, J. Y SAN MARTÍN, J. (Eds.), *Ortega en circunstancia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

Recuerda San Martín en su comentario sobre *¿Qué es filosofía?* la nueva definición que Ortega aporta de ser humano: «viviente que piensa con sentido». La cultura es el sentido en que el hombre vive, lo que implicaría que todo ser humano tiene cultura. Con ello Ortega, según este autor, rompería por completo con las tesis evolucionistas que mantenía en un primer momento y que incluso subyacían en *Meditaciones*.

Cabe destacar la distinción que San Martín percibe en *¿Qué es filosofía?* entre la vida natural y la vida filosófica. La primera recibe el nombre de opinión natural, espontánea y contiene unas creencias elementales. Frente a ella se sostiene el plano de la filosofía que se caracteriza por la suspensión de esas creencias, desasiéndose de la actitud natural, proceso que no es otra cosa que la epojé fenomenológica aplicada con todo su sentido. Ese mundo derivado de la filosofía no es otro que el mundo de la cultura. Claro está que esa ruptura no puede ser más que metódica, es un desasimiento virtual, una convicción intelectual. Una vez más puede verse en estas afirmaciones una continuidad con *Meditaciones*. No hay que olvidar que en ese libro el objetivo no es hacer filosofía de la cultura, sino buscar un fundamento sólido para la filosofía, una tierra firme que será la vida humana como realidad radical o subjetividad trascendental husserliana.

Si el hombre se caracteriza por ser un gran creador de cultura, la situación de éste puede llegar a la degradación cuando se niega a llevar a cabo tal tarea o la realiza de forma muy deficiente¹³⁷. Tal es el caso del hombre masa y de sus figuras más representativas como el niño mimado, el bárbaro, el especialista, etc.

La cultura es la tarea más específica de los seres humanos, es ensimismarse y en esa situación crear una nueva mirada con la cual mirar la realidad desnuda, enigmática y terrible. Algunas de esas ideas que surgen del ensimismamiento, se consolidan en creencias, aunque una forma de sistematizarlas es hablar de ellas como mundos interiores, concepto que San Martín profundizará en el último ensayo de *Fenomenología y cultura en Ortega*¹³⁸. El hombre es un fabricante de universos o mundos, de ideas matemáticas, físicas, religiosas, morales, políticas, etc.

¹³⁷ Ver SAN MARTÍN, J., *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 199-212, donde el autor en un guión radiofónico que titula “La crítica cultural en Ortega y Gasset” presenta una serie de reflexiones en torno a la famosa obra de Ortega con un estilo muy personal.

¹³⁸ Ver Op. cit., pp. 213- 245.

3.4.2. Ideas generales en torno a la concepción de la filosofía de la cultura de Ortega según el profesor San Martín más allá de *Fenomenología y cultura en Ortega*.

Tomando de la entrevista realizada las aportaciones más determinantes del profesor San Martín, se pueden enumerar los siguientes temas generales en torno al tema central de este estudio.

a. Los orígenes de la filosofía de la cultura en Ortega, influencias principales y evolución del concepto.

Con toda seguridad, unos documentos que son clave para determinar la evolución de Ortega son las *Cartas de un joven español* y la correspondencia con Unamuno. Esta última correspondencia nos pone en la pista de qué se está debatiendo entre los dos, lo cual no es algo entre Ortega y Unamuno sino sobre la cultura española, sobre el mundo intelectual español.

Ortega fue a Leipzig en 1905, y en esos años posteriores al desastre del 98, de lo que se hablaba era de la necesaria regeneración de España a partir de Europa, es decir, de la europeización. España tenía que europeizarse, porque España era el problema y Europa la solución. Si se habla de la cultura, europeizarse sería adoptar la cultura europea, pero si se necesita una europeización, es porque estamos confesando que no somos Europa. En ese contexto nace el debate con Unamuno.

Toda la atención estaba en la cultura europea, por lo tanto en el concepto de cultura. El neokantismo convirtió a Kant en uno de los filósofos de la cultura, así los productos fundamentales de los sistemas de las críticas kantianas son: la crítica de la razón para garantizar la ciencia, es decir el sistema científico como elemento fundamental de la cultura; la crítica de la razón para garantizar el arte, segundo gran elemento de la cultura; y la crítica de la razón para garantizar la moral, la ética. Los tres son los sistemas fundamentales de la cultura. Además, precisamente a raíz de Bismark, el canciller alemán, el estado quiere constituirse en un estado de cultura, inspirándose para ello en Fichte. Ese es el contexto en el que Ortega se forma, por lo tanto es normal que la filosofía de la cultura fuera el núcleo en el que terminaba la filosofía. Este es el ambiente en el que estudia Ortega.

El concepto de cultura de Ortega en *Meditaciones del Quijote* tiene dos fuentes de inspiración que hay que estudiar: por un lado el concepto de cultura de Simmel y por otro el concepto de cultura de la fenomenología pero no tomado

directamente de ella sino de Schapp. Éste al analizar la percepción ve que consta de dos partes: la sensible y la idea con la que nosotros interpretamos la sensible. Ortega toma exactamente eso y lo hace casar con la idea de Simmel de que la cultura es la forma en que nosotros tratamos de asegurarnos en el manejo de la vida. Entonces esta contraposición de vida y cultura por una parte, y por otra la fenomenología de la percepción de Schapp, es lo que está en *Meditaciones del Quijote* en una síntesis que a San Martín le parece inestable y que va a llevar a una cierta inestabilidad en torno al concepto de cultura en Ortega lo que le llevará al final a prescindir casi totalmente de él.

La idea de cultura de Schapp que San Martín percibe en Ortega es el concepto de «perspectiva» en la frase: “cuando nos daremos cuenta de que el ser del mundo no es materia ni es alma sino una perspectiva”. Esa perspectiva clarísimamente es la cultura, es decir, el conjunto de los sentidos o conceptos con los que ordenamos el mundo y con los cuales nos garantizamos el saber a qué atenernos con las cosas.

b. El ideal y la crítica de la cultura que plantea Ortega

En *La rebelión de las masas* se puede hablar si no de un ideal de cultura, sí de un ideal social. Pero entonces, a esas alturas, ya ha formulado con bastante precisión el ideal moral, el cumplir el destino propio, el ser uno mismo, el ideal de Píndaro: “sé el que eres”. El ideal de cultura habría que ponerlo en relación con el fondo insobornable que es donde tenemos la vocación y consistirá en poner las bases para que la mayor parte de personas puedan alcanzar su destino. Justamente cumplir su destino es una tarea a realizar cada uno en su lugar, cada uno según sus posibilidades, según sus características, por ello en *La rebelión de las masas* lo que se hace es un análisis de la situación. Se pregunta por cuáles han sido los errores de la Modernidad para haber producido unos hombres insatisfechos que no cumplen con los requisitos ideales de persona humana. Se mueve en esa obra en un doble plano: por un lado, el plano de los individuos, de la deserción de los intelectuales o de las personas que tenían que ser responsables ante el problema de la masa; y, por otro, el problema cultural que producen realmente esos seres humanos.

3.5. Ignacio Sánchez Cámara

Este profesor de Filosofía del Derecho escribió hace ya unos treinta años su tesis doctoral sobre las minorías en el pensamiento de Ortega, texto que se publicó después con el nombre de *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y*

Gasset. La idea principal es la recuperación del valor de las minorías en sentido orteguiano para mejorar la democracia, lo cual no trata directamente de filosofía de la cultura, pero sí encontraremos algunas referencias interesantes que vale la pena remarcar.

3.5.1. El tema de la cultura en la obra escrita de Sánchez Cámara

Los temas que cabe destacar son los siguientes:

1. El primer capítulo del libro está dedicado a explorar al ser humano para poner de relieve cuales serían las características de una antropología orteguiana, base y fundamento para hablar de la idea de minoría. En ese contexto encontramos este párrafo:

“El hombre no es un ser meramente natural, podemos afirmar que es trascendente, que trasciende la naturaleza. Esa sobrenaturaleza que el hombre produce es la cultura. Además, si consideramos la realidad como proceso, como el proceso de la totalidad, el hombre sería la vanguardia, la avanzada de ese proceso. Pero no se puede avanzar si salir del lugar donde se está. Por eso es el hombre el ser que se interna en la tierra incógnita, el esencial explorador. Y esa tierra incógnita es el espíritu, la cultura, la sobre-naturaleza”¹³⁹.

Destaca en el hombre ese carácter dramático por tener que hacerse a sí mismo, proceso en el que la cultura es fundamental al comprender la serie de actuaciones que uno hace para llegar a la plenitud de su significado. La gran diferencia con los animales no es que el ser humano carece de naturaleza, pues está claro que tiene un contenido biológico dado, lo que ocurre es que sobre esa naturaleza, el ser humano produce una sobre-naturaleza, un ser histórico y cultural que es el propiamente humano. El ser humano tiene que hacerse, por eso es el único ser moral, en su naturaleza se encuentra extraño, menesteroso y aquí es donde radica la distinción entre masa y élite, lo que divide a los hombres en ejemplares y dóciles.

2. Puesto que el hombre tiene que hacerse su vida, existen dos formas de hacerla: la noble y la vulgar. La primera auténtica y centrada en el propio proyecto vital, la segunda inauténtica e infiel a la vocación, unos hombres de tonalidad ascendente y otros con tonalidad descendente. Uno vive del esfuerzo, el otro se deja llevar. En relación con esta distinción afirma el autor llegando al final de la obra: “Para que haya cultura popular tiene que haber cultura y la cultura es obra de minorías. Cultura popular no quiere decir cultura del pueblo, hecha por el pueblo. Eso es un contrasentido. El

¹³⁹ SÁNCHEZ CÁMARA, I., *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 35.

pueblo no crea cultura. Cultura popular quiere decir cultura para el pueblo. La élite crea cultura”¹⁴⁰. En un sentido restringido, la cultura sería la tarea propia de las élites, aunque más bien se tendría que decir que lo propio de las élites es la cultura auténtica, en cambio las masas no hacen cultura autentica porque reproducen cultura ya hecha, no crean, no es una cultura enraizada en la vida sino copiada y sacada de contexto, por ello inauténtica o falsa. En ese contexto es donde tiene sentido decir que sólo la élite crea cultura.

3. La minoría selecta se caracteriza por la autoexigencia, se mide por sus aspiraciones. En el hombre excelente predomina lo cultural sobre lo natural. El imperativo que sigue no es ser natural o espontáneo, sino aspirar a una norma, a un ideal o cultura superior que trascienda lo meramente natural. Es un ser creador, se vierte en lo que no es él mismo, se preocupa por lo otro que no es él. El capítulo tercero del trabajo de Sánchez Cámara está dedicado a profundizar en esta figura.

4. El cuarto capítulo del libro se dedica a la imagen contraria. El hombre masa se caracteriza por la inercia y el abandono, la falta de reflexión, la espontaneidad, el predominio de lo natural sobre lo cultural, en definitiva por su primitivismo. Carece de proyecto y va a la deriva, no le interesan los principios de la civilización y toma a esta como si fuera naturaleza. La vulgaridad preside toda su vida, solo tiene derechos, no obligaciones. En definitiva, lo que piensa y dice es siempre lo que piensan y dicen los demás, es opinión pública.

Estas son las ideas más destacables del texto de Sánchez Cámara. En resumen, tiene un cierto valor el haber relacionado el concepto de cultura con la distinción entre minorías y masas, estrechando los lazos de ese concepto con la moral, la crítica de la cultura y los ideales de cultura. De esta forma uno de los temas más recurrentes de Ortega (el de las masas) se convierte en un tema clave para comprender la cultura, o, más bien, se tendrá que afirmar que en el tema de las masas no es posible llegar a su corazón sin unas pinceladas de filosofía de la cultura.

En la línea de la obra presentada publicó Sánchez Cámara dos artículos en los años 2000 y 2001 en torno al problema de las masas y de la moral en Ortega, temas que él vincula con la idea de cultura como antes ya se ha podido comprobar. Los artículos son: “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores” y “De la rebelión a la degradación de las masas”.

¹⁴⁰ Op. cit., p. 209.

El primero tiene como objetivo mostrar que la adhesión de Ortega a la filosofía de los valores no es accidental sino clave para interpretar su ética. Ortega plantea una moral objetiva, no subjetiva. No es una moral vitalista, preocupada sólo por la búsqueda de la vocación y de su autenticidad, sino que la supera. No busca sustituir la cultura por la vida sino hacer una cultura vital, una cultura desde la vida, de forma que los imperativos vitales y culturales se complementen.

Ortega, pues, no estaría defendiendo una ética de la situación o formal, sino material. Su moral no es sólo una dimensión esencial de la estructura de la vida humana, no es sólo estructural, además responde a unos valores objetivos concretos. Como dice Sánchez Cámara: “Fidelidad a la vocación y autenticidad son condiciones necesarias, pero no suficientes de la plena y verdadera moralidad”¹⁴¹.

No es una ética sin deberes y valores, no tendría sentido su tesis sobre la ejemplaridad si lo único que cuenta en la moral es la autenticidad en el seguimiento de la vocación, pues la autenticidad puede estar al servicio de lo bajo o innoble. “Existen formas de vida, acciones y vocaciones de desigual rango, formas más o menos valiosas de vida y, por lo tanto, contenido material objetivo valioso de las personas y de sus acciones y hábitos. La ética de Ortega es una ética material, cuya materia viene determinada por el contenido de los valores”¹⁴². Los valores son una parte clave de la filosofía de la cultura de Ortega, si la moral lo es y los valores son su centro, también éstos son importantísimos en la teoría de la cultura. Una gran forma de sintetizar esta idea es la siguiente: “Una vida inauténtica es necesariamente una vida malograda, pero una vida auténtica puede también ser una vida errónea”¹⁴³. Lo que es una forma de explicar cómo la mera autenticidad no puede definir la moral, pues la misma idea de autenticidad está reclamando una instancia superior que Ortega tendrá en los valores.

“El hombre noble o selecto no se distingue del vulgar sólo por la fidelidad a la vocación o por la autenticidad, sino también, y sobre todo, por la altura de la meta a la que proyecta su vida, por la exigencia de realización de tareas más altas, y esta diferencia de nivel o de jerarquía sólo puede proceder de los valores”¹⁴⁴. El hombre noble o de auténtica cultura se somete al régimen de los valores, pero no desprecia la

¹⁴¹ SÁNCHEZ CÁMARA, I., “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores” en *Revista de estudios orteguianos*, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, nº 1, 2000, p. 169.

¹⁴² Op, cit., p. 169.

¹⁴³ SÁNCHEZ CÁMARA, I., “De la rebelión a la degradación de las masas” en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 241, Mayo 2001, p. 59.

¹⁴⁴ SÁNCHEZ CÁMARA, I., “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores” en *Revista de estudios orteguianos*, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, nº 1, 2000, p. 179.

vida. En cambio, el hombre masa se deja llevar por la barbarie, por la ausencia de normas, en definitiva por la ausencia de cultura. “Al hombre masa no le interesan los valores fundamentales de la cultura, las «instancias externas superiores»”¹⁴⁵. La consecuencia de estilo de vida es el relativismo cultural,

“lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo verdadero y lo falso se identifican con la opinión de la mayoría. Esta es la suprema instancia que decide en torno a los valores. La omnipotencia de las masas no soporta que exista una jerarquía de valores más allá y por encima de su libérrimo criterio. Allí donde veamos imperar al relativismo cultural podemos afirmar que triunfan las masas”¹⁴⁶.

3.5.2. Otros temas generales sobre la filosofía de la cultura en Ortega

Al igual que con el resto de autores, el siguiente espacio se reserva a los resultados obtenidos de la entrevista realizada al autor.

a. Orígenes de la filosofía orteguiana

Según Sánchez Cámara, existe, desde luego, un elemento neokantiano en el origen de la filosofía de la cultura en Ortega, una influencia de los filósofos de la vida y una influencia de Husserl. También habría una huella de Simmel y probablemente rasgos de Heidegger, quien no trata el tema directamente, pero que en todo caso su polémica en torno a la técnica pudo ser relevante para el tema de la cultura.

Un caso en que se distancia relativamente de otros especialistas, es en el grado de influencia de Scheler, quien sería más importante de lo que suele pensarse. Tendría un peso especial en cuanto al concepto de cultura en general, pero en particular en la ética y, de forma global, en el perspectivismo orteguiano, el cual tendría claras influencias de Scheler.

Según la opinión de Sánchez Cámara, incluso algunos de los ejemplos que utilizó Ortega fueron inicialmente propuestos por Scheler, además este autor sería clave porque el aspecto que más le interesó en su momento de la filosofía de Ortega, que era la distinción entre minorías y masas, sería incomprendible sin la influencia de Scheler y sus ideas sobre los valores.

¹⁴⁵ SÁNCHEZ CÁMARA, I., “De la rebelión a la degradación de las masas” en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 241, Mayo 2001, p. 64.

¹⁴⁶ Op. cit., 69.

b. Sobre el concepto de cultura propiamente dicho

El concepto de cultura en la obra de Ortega sufre cierta evolución, pero más allá de la misma, lo que permanece de la visión de la cultura para Ortega es el momento normativo o ideal. Cambian cosas, pero lo esencial permanece y ahí es donde Sánchez Cámara pone el acento. Cuando hay textos en los que su actitud es criticar el racionalismo moderno o el clásico, parece como si devaluara un poco el valor de la cultura, pero no es así. Ortega, en definitiva, le da un valor a la cultura como medio para poner orden y por ello es norma, ideal.

Es evidente que toda cultura es algo así como una sobrenaturalaza, la cultura no es algo natural, no es dado al hombre, sino que son unas formaciones que él se fabrica. De ahí que se podría decir que hay una definición muy cómoda y muy significativa de cultura, aunque en términos negativos, que es «todo lo que no es naturaleza es cultura». Pero más que eso es, ante todo, el ámbito del momento de la reflexión, de lo ideal y de lo normativo.

c. La cultura de las minorías selectas y la democracia

El interés de Sánchez Cámara por la cultura se encuadra en la situación política de España a finales de los años setenta. Este autor estaba interesado en la distinción entre minorías y masas, muy válido para la sociología, pero especialmente para la teoría de la cultura. La cultura era obra del esfuerzo de unos pocos, que no eran comprendidos pero acababan teniendo éxito, una distinción que parecía ir frontalmente en contra del igualitarismo imperante de la transición.

En ese contexto el profesor de La Coruña decidió armonizar la visión aristocrática de la cultura con la democracia o política y encontró en Ortega una solución. Él, con las matizaciones que se quiera, habría hecho compatible esa visión aristocrática, tanto con su época socialista, por ejemplo en “Socialismo y aristocracia”, como en la época más conservadora. Si se trata de un concepto que ha podido permanecer tanto en un momento como en el otro, debe ser que no viene definido por la coyuntura puramente política.

Tanto en la crítica cultural (la crítica de la cultura de masas y la reivindicación de una cultura aristocrática) como en la polémica en torno a la naturaleza y límites de la democracia, sigue siendo pertinente el pensamiento de Ortega. Incluso quienes lo rechacen no pueden dejar de reconocer que se trata de cuestiones que todavía tienen vigencia aunque uno quiera darles una solución distinta u opuesta a la de Ortega.

Todavía hoy en diferentes sectores políticos muchas veces la contraposición entre dos modelos de libertad, la liberal y la republicanista o democracia radical, está latente esta idea. Naturalmente las ideas de Ortega favorecen un clima de carácter más liberal.

La cultura es propia de todas las personas, va unida a la realidad personal del hombre. No hay verdaderamente vida humana sin cultura. La diferencia está en quien crea o avanza en los principios culturales y quien más bien los sigue, en ese sentido cabría distinguir entre una cultura auténtica o más noble y una cultura popular. Pero no hay que olvidar que lo decisivo al final no es que los demás disfruten, sino que es un esfuerzo, unos la crean para todos, para que influya en el hombre medio.

Lo que hay que subrayar es que no se trata de que el prototipo de hombre noble sea el intelectual, el filósofo, el científico, sino el hombre que tiene una ejemplaridad en cualquier ámbito de la vida. En cambio, el hombre masa se comporta ante la cultura como si fuera una especie de materialista, como si ésta fuera algo en cierto modo regalado y no es consciente del esfuerzo que algunos han tenido que hacer para que eso esté ahí, lo que lleva a hablar de la psicología del niño mimado. Entiende Sánchez Cámara que la actitud del hombre masa hacia la cultura y en especial hacia la técnica, es la de quien, por un lado, valora las consecuencias y las aprecia, pero, por otro, las considera como cuasi naturales y no valora los esfuerzos que han sido necesarios para producirlas. En definitiva la conciben casi como algo regalado para su disfrute. Otra consideración que puede ser incluso más grave es que, como consecuencia en parte de su propia psicología, se concluye que al final el hombre masa convierte sus caprichos, deseos o creencias en norma absoluta, con lo que se hace de ese modo, ciego y sordo a cualquier voz del exterior al hacerlo así impide cualquier vía de perfección. Esa es la consecuencia natural del fenómeno de la rebelión de las masas, al fin y al cabo el libro es, a pesar de todo, un diagnóstico de actitud moral, pero también de nivel cultural. Se investigan así las raíces morales de la crisis cultural.

d. La cultura y su vinculación con la moral

En opinión de Sánchez Cámara un trabajo sobre la cultura en Ortega debería tener necesariamente una dimensión moral, tanto porque la moral es una de las claves en todo lo que se conoce como cultura, como porque la cultura en sí misma es ideal y está íntimamente relacionada con el mundo del valor y el deber.

Si tuviera que detenerse en algún aspecto de la cultura, lo haría sin lugar a dudas en lo moral, en lo que en definitiva potencia la vida humana. Eso lleva a la

metafísica de Ortega, en ese sentido la interpretación de la cultura tiene que partir de la metafísica de la vida humana, donde encontraríamos un problema sobre la dimensión trascendente o religiosa. Una dimensión que está apuntada en Ortega, y que no es incompatible con su filosofía, aunque no está desarrollada.

La cultura al final ¿qué es para la vida? ¿Qué es para la persona? Decir que la hace más bárbara o menos bárbara es redundante, porque la barbarie supone cultura. ¿Qué es lo que la cultura añade o suprime? ¿Qué es una vida bárbara al fin y al cabo? Una vida no sometida a normas e imperativos, pues la cultura es ante todo norma e imperativo, pero ¿con qué fin? Ahí estaría la clave.

En definitiva, ese ideal del que se está hablando ¿en qué se concreta? En normas que hacen la vida más elevada. La única forma de presentar ese asunto en Ortega con seriedad sería teniendo en cuenta la filosofía de los valores, ya que es necesario valorar formas como más altas o más bajas, lo noble o lo vulgar, eso es una forma de valoración.

CAPÍTULO IV. CULTURA EN ORTEGA HASTA 1912

Este primer capítulo de los cuatro dedicados a la presentación de los textos de Ortega desde la óptica de la cultura, se dedica al período de juventud que comprende desde los primeros escritos hasta final de 1912.

Es el tiempo de la formación del filósofo madrileño en Alemania, donde realiza tres importantes viajes. El primero le lleva a Leipzig en febrero de 1905 y permanece en el país germano hasta marzo de 1906, un viaje de toma de contacto que le sirvió para no mucho más que aprender alemán. Parte por segunda vez en octubre de 1906 y su estancia se extiende hasta septiembre de 1907, residirá en Marburgo y se empapará de neokantismo bajo el magisterio de Cohen y Natorp. Por último, entre enero y diciembre de 1911 vuelve a Alemania y se encuentra con nuevas influencias que pondrán fin a una etapa de su vida intelectual. En 1913 la fenomenología empieza a ganar terreno al neokantismo y se puede decir que una nueva forma de filosofar se abre camino en la trayectoria de Ortega. Son estos tres viajes los que van a marcar el ritmo de trabajo en el capítulo que comienza y son la causa de su división en tres momentos, de esta forma podrá verse con mayor claridad su progresión intelectual y cómo cada uno de los viajes va aportando nuevas perspectivas a su trabajo.

Difícilmente puede comprenderse a Ortega si se le desliga de su circunstancia, es decir, de España. Precisamente España, a principios del siglo veinte, no está atravesando sus mejores momentos, más bien se encuentra aún conmovida por el desastre del noventa y ocho y encuadrada en un sistema de gobierno que no ofrece expectativas de reforma, lo que genera en Ortega un pensamiento de gran pesimismo que le impulsa a buscar soluciones al grave déficit cultural que domina su tierra.

Pero si el panorama político y social es deficiente a los ojos de Ortega, no lo es menos el panorama intelectual y especialmente el literario. En estos primeros años de la vida filosófica de Ortega, éste encuentra en la generación del noventa y ocho a sus grandes rivales intelectuales y contra ellos, en gran parte, va a dirigir sus artículos y reflexiones.

Cuando en 1902 sube al trono Alfonso XIII, el país se encuentra en plena renovación de sus partidos dinásticos: por una parte, Maura toma el control del partido conservador; por otra, en el partido liberal se afianzaba en la jefatura Canalejas. En ambos grupos políticos reina un clima regeneracionista, su propuesta política es la revolución desde arriba, que defendía la necesidad de que el régimen debía reformarse

desde el gobierno para impedir que lo transformase una revolución popular desbancando a la vez a la casta caciquil. Las reformas que se llevaron a cabo durante el período conservador de Maura no acabaron ni con la corrupción ni consiguieron democratizar el sistema político. En lugar de alcanzar logros, el gobierno conservador perdió toda credibilidad al aplicar duras medidas represoras tras las revueltas de la Semana Trágica de Barcelona en 1909 y el «gobierno largo» llegó a su fin.

En 1909, España, que llevaba siglos en posesión de Ceuta y Melilla, se lanza a la conquista de las tierras interiores del norte de África. Nuevas dotaciones de soldados se hacen urgentes en el frente y el gobierno decide enviar tropas de refuerzo y buena parte de ellas son llamadas de Cataluña. La tensión acumulada en Barcelona por las facciones contrarias a la monarquía movilizan a los ciudadanos y las bandas de trabajadores se apoderan de la ciudad atacando especialmente a la Iglesia, matando sacerdotes y quemando conventos y templos. Las represalias del gobierno fueron brutales y murieron 150 civiles.

En 1910 Canalejas alcanza el poder de la nación con un gran talante modernizador y tendiendo lazos a los grupos no monárquicos como los republicanos o los socialistas. Entre sus tareas se encontraba limitar el poder de la Iglesia y separarla con mayor claridad del Estado, mejorar las condiciones laborales de los trabajadores, imponer tributos sobre la renta y no tanto sobre el consumo de forma que hubiera una mayor redistribución de la riqueza, se sensibilizó con el problema catalán, etc. Ahora bien, gran parte del proyecto liberal se perdió con el asesinato de Canalejas en manos de un anarquista en noviembre de 1912, poco antes del momento en que se ha colocado el corte entre las etapas de la filosofía de Ortega. En 1913, tras un breve período de gobierno de Romanones en sustitución del asesinado, Eduardo Dato toma el control del partido conservador y comienza un nuevo turno de gobierno para éstos.

Tres personajes de la política hay que destacar entre los protagonistas de este período. En primer lugar cabe nombrar a Antonio Maura, quien será el gran representante del partido conservador entre 1907 y 1909. Para Ortega es el abanderado de una política berberisca y ecuatorial¹, representa el retroceso y la agonía de España pese a sus iniciativas regeneracionistas en temas como la Ley Electoral, la Ley de Huelgas y la de Administración Local. Maura quiso poner fin a la desconexión entre el pueblo y el gobierno, intentando desarticular el sistema caciquil y promoviendo la

¹ Ver “De re política” en O.C. I, p. 197.

participación política. Todo ello no fue suficiente para el filósofo madrileño y contra el conservadurismo y Maura llega a comentar:

“Pídase una idea enérgica, una idea útil, sabia, acertada, promisoría; predíquese esta idea para que parezca al mayor número posible de españoles útil, sabia, promisoría. ¿Ha traído el señor Maura alguna de estas ideas a flote de la conciencia nacional? ¿Ha traído, en general, alguna idea?

Disciplina, jefe, energía: tres formalismos, jineteo en el vacío, como dice a la americana el vigoroso Grandmontagne. Si no hubiera que combatir al partido conservador por regresivo, por inculto, por haber dado esos millones locos a una fantástica defensa de España en aras de un compromiso misterioso, habría que combatirle por ser el más formalista de los partidos, una especie de sociedad secreta”².

Si Maura representa a la España que Ortega rechaza, por otra parte, Pablo Iglesias es según Ortega uno de los posibles salvadores de la nación. El fundador del PSOE y de la UGT pisa con fuerza la arena política en 1910 cuando fue elegido diputado. Comentando este hecho Ortega afirma:

“Los cuarenta mil votos que han elevado a Pablo Iglesias hasta la representación nacional significan cuarenta mil actos de virtud. Merced a ellos las urnas ciudadanas se han purificado: dentro de sus paredes de vidrio han solido albergar los crímenes más graves que puede cometer el hombre moderno, hasta el punto de desacreditar esta espiritual materia arenosa que un tiempo fue usada como emblema de pureza. Hoy vuelve su honor de vidrio: los votos de Pablo Iglesias han henchido las urnas de virtudes teologales”³.

Si Ortega se declara abiertamente socialista en estos años, era evidente que el líder político por excelencia objetivo de sus apuestas fuera aquel gallego que dirigía el movimiento obrero y a quien dedicó el adjetivo de “santo laico”. El socialismo se había constituido en la opción más seria y constructiva para una España en horas bajas:

“Y hoy el socialismo se ha apoderado de nosotros, domina nuestros razonamientos, orienta nuestros instintos municipales y nacionales, constituye el fondo de todas nuestras combinaciones ideológicas. Hoy ya quien no sea socialista se halla moralmente obligado a explicar por qué no lo es o por qué no lo es sino en parte. El socialismo es una ciencia, no una utopía ni una grosería; merced a él los problemas políticos actuales son susceptibles de solución”⁴.

En tercer lugar, no se puede dejar de lado la figura de Joaquín Costa, pues representa para Ortega un intento loable de regenerar España, aunque es cierto que se mantiene alejado de sus preferencias. Si Maura y Pablo Iglesias representan lo mejor y lo peor entre las posibilidades que Ortega plantea para España, Costa se halla en tierra de nadie lanzando al viento propuestas bien valoradas pero a la vez carentes de

² En “Disciplina, jefe, energía”, O.C. I, p. 206.

³ En “Pablo Iglesias”, O.C. I, p. 345.

⁴ Op. cit., p. 347.

consistencia. Éste jurista e historiador murió en 1911, pero marcó la primera década del siglo XX con sus propuestas, su crítica al régimen y, especialmente, por su energía. Republicano y fundador del partido «Unión nacional» que abandonó en 1903, pasó a las filas de Unión republicana aunque su salud no le permitió llevar muy lejos su carrera política. Criticando la pasividad de los medios de comunicación y trayendo a colación que existen voces disidentes con el sistema de partidos, dice Ortega sobre Costa:

“Sólo una voz sonora se ha oído que sonaba por la parte de Aragón, la del señor Costa, dando al aire muerto bramidos, como un búfalo viejo desde el fangal de un barranco. Conviene que esa noble y clara voz no se pierda en ambiente tan poco vibrátil como el de estos días, y es un supremo deber ante la Historia para los españoles que quieran cumplir la clarísima virtud de la felicidad hacia los destinos de su raza, hacer que no queden vanos y estériles esos *diez años de crítica de la conciencia nacional*, años dolorosos de espiritual cautiverio y purificación de nuestras entrañas morales”⁵.

Joaquín Costa era para Ortega el celtíbero cuya alma alcanzaba más vibraciones por segundo⁶ y a quién dedicó un memorable artículo tras su defunción titulado “La herencia viva de Costa”. En ese trabajo el filósofo recoge sus intuiciones más valiosas haciéndolas suyas y llevándolas a su terreno.

“Costa –dice Ortega- nos ha enseñado este patriotismo del dolor; nos ha servido de ejemplo en medio de la frivolidad ambiente para que nos convenciéramos de que esa vaga abstracción que se dice decadencia española puede ser sentida inmediatamente como la más concreta herida corporal. El corazón de Costa hervía lacerado, traspasado por España, y Costa proyectaba ese desesperado hervor hacia fuera, en gestos de agencia quiijotesca”⁷.

Si en plano político estos personajes ocupan un lugar preferente en los textos de Ortega, no va a ser menos aquella generación del 98 brillantemente representada en las obras de Ortega por Azorín, Baroja y Unamuno, en ellos se concentra la atención del madrileño. A Azorín y Baroja dedica Ortega un buen número de artículos, mientras que con D. Miguel mantiene una correspondencia constante. La intención de todos ellos es mostrar la decadencia de España a través de su literatura, su fuerte crítica a la cultura dominante es bien considerada por Ortega, pero, por otra parte, no lo van a ser las soluciones que proponen. Especialmente intenso va a ser el diálogo con Unamuno sobre la solución para España a partir de Europa, donde se enfrentarán las posturas llegando en ocasiones a afirmaciones tan expresivas como duras.

⁵ En “La reforma liberal”, O.C. I, pp. 141-142.

⁶ Ver “Asamblea el progreso de las ciencias”, O.C. I, p.183.

⁷ “La herencia viva de Costa”, O.C. I, p. 403.

Una vez realizada esta breve introducción histórica a la época de juventud orteguiana, se llevará a cabo el acercamiento a los textos que destacan por sus referencias a la idea de cultura.

1. Hasta octubre de 1906. Juventud y primer viaje a Alemania

Hasta febrero de 1905, la vida de Ortega se desarrolla en un clima familiar en compañía de sus padres. Aprende a leer con un maestro privado en El Escorial durante el verano de 1887, para después asistir a la educación primaria en Córdoba, donde tuvieron que marchar a pasar los inviernos a partir de 1890. Por otra parte, lugares como Vigo, Marbella, Sigüenza, Guadalajara y especialmente Madrid (lugar habitual de residencia hasta ese año) son destinos habituales para el descanso vacacional.

Un año después, entró como interno en un colegio de jesuitas de Málaga donde no tuvo una buena experiencia y en 1897 adquiere el título de bachiller que le da paso a la formación universitaria en Deusto y Madrid. 1902 supone su titulación universitaria en Filosofía y Letras por la Universidad Central de Madrid y dos años más tarde presenta su tesis doctoral.

Los viajes de estudios al extranjero comenzarán en 1905, cuando marchará a Alemania para aprender la lengua germana y comenzar a profundizar en esta filosofía que marcaba el ritmo de la época. En Leipzig se instala en febrero y los últimos días los pasa en Berlín, hasta Marzo de 1906. Es un primer viaje de toma de contacto, tiempo en que se dedicará principalmente a aprender alemán y bucear en la cultura alemana.

A su vuelta consigue una pensión para ampliar estudios en el extranjero que le permitirá volver al país germano un año más para comenzar a estudiar en serio la filosofía alemana de la época. Segundo viaje que tendrá lugar entre octubre de 1906 y septiembre de 1907, marcando indeleblemente la trayectoria intelectual de Ortega.

1.1. La cultura en Ortega hasta octubre de 1906. Textos publicados

Los textos publicados por Ortega hasta 1905 son pocos y breves. En ellos no encontramos apenas referencias a la idea de cultura, ahora bien, desde estos primeros instantes ya ocupa en sus trabajos un lugar privilegiado.

Existe una crítica constante a la situación española, a su cultura entendida como conjunto de tradiciones nobles que pasa de unas generaciones a otras y que marcan el devenir de una nación. España es para Ortega un país pobre, su vida se apaga. Las *Glosas* de 1902 dejan entrever ya varias ideas que van a ser clave en el estudio de la

cultura, como es el caso de distinguir entre masas y hombres creadores capaces de realizar críticas enraizadas en su persona y no en la opinión de la muchedumbre. Hombres a quienes otros pueden seguir, ejemplares y creadores que no renuncian a ser quienes son en función de la multitud. El tipo de crítica de las cosas (libros, teatro...) que pueden ejercer estos sujetos, es el que defiende Ortega, pues España necesitaría de ellos para vivir, para ser un país con cultura y no de bárbaros.

Ortega considera que todo pueblo necesita hombres creadores, no obras despersonalizadas y anónimas. Necesita una razón social garantizada de capital fuerte de la que pueda saberse su origen, personas ejemplares, en definitiva, que guíen el destino del pueblo.

¿Cómo concreta la situación de España en este momento? En *Moralejas* recurre Ortega a las palabras de un embajador: España es

“el fraude en el sufragio, la mentira política y social, el caciquismo agresivo, la corrupción de la justicia, su lentitud mientras duran los bienes del pleito, la concusión, el parasitismo burocrático, el nepotismo, el crónico y fluido palabreo parlamentario, saturado de ese ingenio inferior que es el talento *manqué*, frustrado, el desorden administrativo, la incapacidad gubernativa, la pereza, la blandura de raspa, raíz idiosincrásica de los pechos fidalgos: la fe en el azar, el culto de la buena suerte, la esperanza en una lotería general que ha de dar el premio de la riqueza, el premio del cielo, el premio de la salud y hasta el premio de la inspiración en arte”⁸.

Pero la crítica de Ortega no acaba con la aceptación de estas palabras, sino que además reconoce en España un clima de tristeza⁹, de pesimismo, aunque no deja de tener esperanza en una futura regeneración. A propósito de un artículo sobre el papel de la mujer llamado *El rostro maravillado*, introducirá otros aspectos de esa crítica como es el eterno segundo lugar de la mujer en la sociedad: “si en España la vida fuera menos parduzca, menos severa y dolorosa, más sincera y ágil, en una palabra, más vida, veríamos los semblantes femeninos en estos días y estas noches exuberantes moverse de aquí para allá sobre los campos y las playas de veraneo con los ojos muy abiertos esparciendo sedientas miradas”¹⁰. Las mujeres tendrían una cierta sensibilidad especial para la cultura, frente a los hombres decadentes, neurasténicos y complicados, incapaces de crear, la mujer mantiene esa capacidad creadora que recoge la herencia de la civilización y de la cultura. Prima en ellas la sinceridad, el esfuerzo, y en España están

⁸ “Moralejas”, O.C., I, p. 13.

⁹ “La sonata de estío, de Don Ramón del Valle-Inclán”, O.C., I, p. 22.

¹⁰ “El rostro maravillado”, O.C., I, p. 35.

llamadas a despertar de su letargo, pues su aportación en la revitalización de la nación es clave.

Una vez Ortega marcha a Alemania, concentra su atención en comparar la cultura germana y la hispana, de forma que salgan a la luz las diferentes carencias de su sociedad. El 13 de noviembre de 1905 comentando la visita del rey Alfonso a este país afirma:

“Hasta que no sea llegado el claro día de primavera en que los publicistas y los oradores de café, los señores diputados y los arbitristas de afición se convenzan de que la cultura es algo que hay que tomar totalmente, y que es imposible y estéril fraccionado, nada se habrá hecho firme en la cien veces comenzada peregrinación regeneradora. Hoy está de moda en España una informe y vaga cosa llamada «practicismo», que consiste en declarar panacea única la enseñanza técnica e industrial, y en protestar de dos míseros cursos de latín que se estudian o, mejor dicho, que no se estudia en los Institutos [...]. La civilización, la cultura, es una e indivisible, y aquel país inventará y poseerá mejores máquinas donde mejor se comenten las *Analíticas* de Aristóteles”¹¹.

Como se puede concluir de un texto como éste, Ortega considera la cultura como un complejo de conocimientos prácticos y humanos, donde ambos son relevantes. Si en España parece que se estaba sacrificando la vertiente humana en pos de conseguir conocimientos más bien científicos, Ortega presenta a Alemania como un país que tiene muy clara la necesidad de mantener la unidad de la cultura estudiando seis años de latín a la vez que se ejercita una persona en el gimnasio. En definitiva: “los españoles somos un pueblo fantasma a quien un conjuro ha tornado en piedra: somos una raza fósil con una historia desafortunada y romántica”¹², mientras que sobre Alemania dice: “todo es flores en tierra del imperio: los viajes del emperador valen por batallas, los deseos todos se realizan, los sueños cuajan, como blancos requesones”¹³.

La Universidad española y la Universidad alemana son en origen un conjunto de artículos que fueron publicándose en *El imparcial* entre enero y febrero de 1906. Constituyen una buena síntesis de lo que Ortega está asimilando en este primer viaje a Alemania, pues aunque parece no progresar más que en el habla, lo importante es que se va empapando del estilo de vida alemán y éste le descubre una tarea inmensa a realizar en su patria. El tema central es la educación, es decir, la cultura, pues en este tiempo podrían considerarse sinónimas y su propósito es el siguiente: “en estas noticias se mostrarán frente a frente la Universidad alemana y la española, con el fin de que se vea

¹¹ “Notas de Berlín 1905”, O.C., I, p. 52.

¹² Op. cit., p. 54.

¹³ “Notas de Berlín 1906”, O.C., I, p. 61.

cómo la ventaja sencillamente infinita de aquélla sobre ésta no consiste en su mayor riqueza, sino en el pensamiento que la informa”¹⁴.

El punto de partida de Ortega es la cerrazón española para comprender el problema educativo que tiene España. “Los españoles no creemos en la educación”¹⁵, clama Ortega. Ni sabemos el proceder, ni conocemos qué la integra. Si la educación es reflexión, parece que España no es un país apropiado para encontrar hombres reflexivos, capaces de educar, pues están anclados en un pasado lejano.

En este clima social nacen voces discordantes que exigen reformas y Ortega se considera una entre otras, ahora bien, no parece fácil tratar el asunto:

“Lo lamentable es que la propensión unilateral nos imposibilita la acción. Así, por ejemplo, en España se clama por cultura, por europeización, lo cual parece muy bien. Pero inmediatamente salta la pregunta: ¿Qué es cultura? ¿Qué es europeización? Y el unilateralismo ha contestado: Escuelas de Artes en Industrias, Ingenieros industriales. Centros técnicos, manufactura a ultranza, economía y tente tieso, practicismo y agárrate. Eso es cultura, eso es Europa.

Todo ello también parece cosa acertada, salvo que eso ni es cultura ni es Europa, sino un trozo de cultura y un repecho de Europa”¹⁶.

Mientras para los españoles cultura y educación es practicismo, en Alemania cultura es mucho más. Tenemos una visión parcial, sesgada de la realidad de la educación en la que Ortega había insistido unos meses antes y que ahora busca explicar:

“Preciso es que unos y otros vayan comprendiendo la vulgaridad de que la cultura, como la mujer propia, no puede tomarse con reservas mentales, sino totalmente: que Europa es una tierra vieja donde se trabaja química y se inventan segadoras mecánicas, pero donde al mismo tiempo se glosa el *Código de Hammurabi* y los fragmentos del pobre Heráclito.

Conste pues que civilización no es *practicismo*. Que cultura no es tecnicismo. Que si se labrara un símbolo de la Europa moderna acaso aparecerían en él una segadora y una dinamo, pero no solas: junto habría que poner las gafas de Momsen, el martillo de Darwin y el lapicero de Wundt”¹⁷.

Insiste en una equiparación: cultura=civilización=educación=europeización. El modo de llevar esta educación a España pasa por la remodelación de la Universidad que en Ortega va a ser una propuesta muy recurrente. Su modelo es el alemán, el cual dando menos horas de clase, con carreras más cortas y donde los profesores sufren un verdadero calvario para alcanzar una plaza, de forma que llegan a ella sólo aquellos que verdaderamente tienen vocación y valía, consigue unos resultados notables. Todo lo

¹⁴ “La Universidad española y la Universidad alemana”, O.C., I, p. 64.

¹⁵ Op. cit., p. 63.

¹⁶ Op. cit., p. 67.

¹⁷ Op.cit., p. 68.

contrario del modelo español, lo que aquí se cree que es cultura, realmente no lo es. Hay que alcanzar nuevas cotas de madurez cultural.

Pese a su crítica de la educación española y sus halagos a los logros alemanes, no acaba Ortega de definir en este artículo qué significa una verdadera cultura o una verdadera educación, pues se centra en cuestiones prácticas como el ser de los profesores o temas de funcionamiento de la Universidad en general. La consistencia de esa europeización o en qué se concreta esa cultura que España debe asimilar aunque no imitar, será un tema a desarrollar en sus siguientes escritos.

Tras la vuelta de Alemania, Ortega no publica nada hasta junio, mes en que sale a la luz un interesante artículo en *El imparcial* llamado “La ciencia romántica”. Tras su periplo en tierras germanas continúa analizando la ciencia española, desmenuzándola y pensando cómo corregirla. Una de las carencias que el madrileño observa ahora es la discontinuidad de la ciencia española, frente a la continuidad y a la disciplina que reina en Alemania y Francia. En España nos encontramos con un vacío en cuanto a tradición científica que provoca que no exista tal ciencia al margen de los científicos, no existe una tradición que heredar y dejar después a otras generaciones. “Nuestra raza extrema, nuestro clima extremo, nuestras almas extremosas no son las llamadas a dejar sobre la historia el recuerdo de una forma de vida continua y razonable”¹⁸. Nuestra ciencia o lo que es lo mismo, nuestra cultura es “indisciplinada y como tal fanfarrona, atrevida, irá ganando la certidumbre a brincos y no paso a paso, acordará en un momento sus andares con la ciencia universal y luego quedará rezagada siglos. Ciencia bárbara, mística y errabunda”¹⁹.

Ante esta realidad abrumadora a Ortega no le queda otra que exigir: “Necesitamos ciencia a torrentes, a diluvios para que se nos emollezcan, como tierras regadas, las reseca testas, duras y hasta berroqueñas”²⁰. La ciencia verdadera se establece como una esfera ideal más allá del ser humano, eso es lo que se cultiva en Europa, en cambio, en España, sólo hay hombres de ciencia, no ciencia auténtica.

En último lugar, dentro de este apartado, otro conjunto de textos publicados en *El Imparcial*, componen las llamadas *Moralejas* de agosto y septiembre de 1906, justo antes de emprender su segundo viaje a Alemania. Se da aquí la primera definición de cultura de toda su obra en sentido estricto. Si hasta ahora se ha hablado de cultura de

¹⁸ “La ciencia romántica”, O.C., I, p. 90.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ *Op. cit.*, p. 89.

forma oblicua, ahora presenta una definición en toda regla que avanza ideas que desarrollará en el futuro, aunque el objeto de este texto no es tanto la definición en sí como la crítica a una sociedad española que no le convence. El texto es el siguiente:

“Grandes y chicos, viejos y mozos, sabios e inocentes, llevamos todos dentro una visión del universo más o menos fragmentaria. La cultura no es otra cosa que el canje mutuo de estas maneras de ver las cosas de ayer, de hoy, del porvenir. Una tiesura pecaminosa, florecimiento de la vanidad, suele encerrarnos a cada uno dentro de sí y convertir en una isla a cada hombre. Éste es un viejo pecado español: no sé si ver en él una secuela de la educación moruna de nuestra raza, porque así como los musulimes mantienen recelosos enjauladas a sus mujeres, nos recatamos unos a otros las ideas propias nuestras. Acaso la soberbia nos exige que seamos Cesar o nada, querríamos acaso que nuestras opiniones fueran las definitivas, las ejemplares, las únicas, y un tanto de desconfianza nos hace preferir su ocultación, antes que exponerlas al fracaso o a la indiferencia. Es preciso que aprendamos a huir de semejante vicio. [...] Que el cúmulo de estas visiones del mundo individuales, más aún íntimas, comunicadas de mil modos en la conversación, en los periódicos, en los libros, en los discursos, con literatura si se es literato, a la pata la llana si no se sabe coger una pluma; en la temperie se corrigen unas a otras, se disciplinan, se fecundan; sobre nuestras afirmaciones, proyectadas fuera de nosotros, erigimos nuestra morada interior, nuestro ánimo; los idearios análogos se aproximan, los más recios y completos, los más ricos en porvenir se hacen centros y núcleos en torno de los cuales se coagulan otros y otros y al cabo fórmanse las grandes corrientes políticas de los pueblos musculosos en cuyos programas y credos sería ya difícil reconocer aquel sinnúmero de torrentillos individuales, de íntimos sentimientos que en ellos desembocaron originándolos. Buena falta hace en España una de esas épocas de intimidad afable y respetuosa, de intimidad familiar, preparadora de los renacimientos”²¹.

Dos notas cabe resaltar de esta definición que Ortega propone con poco más de veinte años. En primer lugar «cultura» está vinculada con «maneras de ver las cosas», formas inteligentes, razonables o científicas de comprender el mundo, lo que después llamará «perspectiva». Una confluencia de éstas constituye la cultura, y no puede existir si las perspectivas no se comparten, critican y evalúan. Con la unidad de esas perspectivas quedaría constituida una unidad superior que estaría por encima de cada una de las aportaciones particulares (tema que Ortega ya ha abordado anteriormente). Sólo intersubjetivamente se consigue la cultura auténtica, cuando cada uno es capaz de hacer un acto de humildad y prestarse a la publicidad de sus ideas y también a su puesta en duda de las mismas. En segundo lugar, y es lo que a Ortega parece importarle más, España, desgraciadamente es incapaz de compartir un proyecto como ese, de ahí su decadencia. Si en España existía un ápice de inteligencia, lo peor que podía suceder es que esta fuera narcisista, preocupada por el puro virtuosismo y no

²¹ “Moralejas”, O.C., I, pp. 93-95.

por los intereses humanos en general y por los nacionales en particular. Así refiriéndose a los poetas afirma:

“Si no estás sumido en las grandes corrientes de subsuelo que enlazan y animan todos los seres, si no te preocupan las magnas angustias de la humanidad, a despecho de tus lindos versos a unas manos que son blancas, a unos jardines que se mueren por el amor de una rosa, a una tristeza menuda que te corretea como un ratón por el pecho, no eres un poeta, eres un filisteo del claror de luna”²².

1.2. La cultura en Ortega hasta octubre de 1906. Textos inéditos

Entre los textos inéditos de este período simplemente merece la pena destacar, para comprender con mayor exactitud las implicaciones de su viaje a Alemania, un breve escrito llamado “Vísperas de viaje” de 1905 en el que expone brevemente sus anhelos y sus esperanzas puestas en su visita a Alemania.

Dice Ortega:

“Dentro de muy pocos días saldré de mi casa para Alemania donde pienso estar dos años: ¿qué significa esto para mí? Significa simplemente entrar en la carne y en el espíritu de la vida. No me hago ilusiones: hasta ahora he vivido en la falsa provincia de los afectos familiares (de una familia terriblemente feliz y tranquila) y de los libros de un hombre de letras. Voy a Alemania a entrar en posesión de mis instintos y de mis miedos de *struggle-for-life* propios y al mismo tiempo a comenzar la construcción de una ideología general firme, sólida, robusta y lo más profunda en sus raíces que me sea dado”²³.

Añade después:

“Véase por qué voy a Alemania y éste será el único por qué que me consienta: el vencejo tiene excesivamente largas las alas y excesivamente cortas las patas: de aquí que si intenta alzar el vuelo tenga que subir a alguna elevación y mejor a un tejado o a un sitio más alto aun para desde allí lanzarse en el espacio. Yo tengo hipertrofiada la ideación y acaso la fantasía en tanto que las pasiones y aun los sentimientos, la noción inconsciente de lo que constituye la importancia o mengua de la vida, la observación de la realidad, en una palabra, las patas se han desarrollado en mí muy poco. Por esta razón voy al campanario de Alemania”²⁴.

Siente Ortega a pocos días de su marcha que su España se le ha quedado pequeña. Necesita un nuevo incentivo para despertar a la verdadera cultura, a la verdadera filosofía y lo va a encontrar en Alemania. Si España es una cultura decadente, Alemania presenta una cultura auténtica, verdadera, y se convierte en el reto de este joven español.

²² Op. cit., p. 98.

²³ “Vísperas de viaje”, O.C. VII, p. 19.

²⁴ Idem.

En el *Discurso de los juegos florales de Valladolid* de 1906, pocos días antes de partir, propone dos grandes males de la España en la que vive: la vanidad y la indiferencia. Dos grandes obstáculos para el progreso de la cultura nacional.

La vanidad se ha convertido en una característica notable de los españoles, lo que tiene graves consecuencias. En un análisis que prefigura sus futuros trabajos sobre las masas, afirma:

“España es hoy un pueblo de vanidosos y un sobrecrecimiento de vanidad todo nuestro vivir durante el siglo pasado. Vanidoso es el que rige su conducta por la opinión de los demás, y no la regula por un ideal íntimo, reclamador de incesante perfeccionamiento. Conténtase, a lo más, con que la distraída muchedumbre aprueba su proceder, y ordinariamente con que lo vitupere. El vanidoso es un enfermo de la voluntad que no tiene fuerza para sostenerse a sí mismo y necesita apoyarse en la opinión de los demás”²⁵.

La vanidad provoca que nuestras acciones sean imaginarias, meras apariencias, fantasmas sociales, de esta forma la sociedad española, mientras prime la vanidad, está falseada.

Además de la vanidad, en este país observa Ortega un predominio llamativo de la indiferencia. “Nada de cuanto acontece en mi país puede serme indiferente”²⁶, dice Ortega. Cuando las personas viven como si los demás no existiesen, nos encontramos ante un serio problema de cohesión social, sin la cual es difícil avanzar en la revitalización de la sociedad.

¿Dónde reside la confianza de Ortega para superar tal situación? En la educación y en la enseñanza, es decir en la cultura, tal como estaba promoviendo en los textos anteriormente comentados. Con la enseñanza y la educación se eleva la cultura del país y de esta forma se crean posibilidades reales de solucionar los problemas económicos, sociales y religiosos que Ortega destaca²⁷. Si no se crece en cultura, la sociedad no puede regenerarse.

Si la solución es la educación, Ortega se da cuenta de que tiene que perfilar el significado de tal afirmación. Dice Ortega:

“la más clara idea de lo que es educación que pueda daros será decirnos que educación es una apercebimiento, un apresamiento para el vivir. Pero ¿qué es vivir? Habrá entre nosotros quienes crean que vivir es satisfacer las primordiales necesidades instintivas: comer y amar. Si reflexionáis sobre lo que constituye vuestras propias vidas advertiréis que no basta con los placeres sensibles: que unos más, otros menos llevamos todos dentro una misteriosa cosecha de unos místicos frutos nunca madurados que se llaman ilusiones, deseos de nombradía, anhelos de

²⁵ “Discurso para los Juegos Florales de Valladolid”, O.C. VII, p. 77.

²⁶ Op. cit., p. 79.

²⁷ Ver Op. cit., p. 81.

mejoramiento, etcétera. Vivir no es vivir mal, es querer vivir mejor. Si preguntarais a los hombres de los campos qué es ser labrador y os respondieran que es llenar de mies los graneros, comprenderíais al punto que esto es falso. Ser labrador es luchar durante once meses del año contra los cuatro elementos para recoger un mes los frutos; y aún llegan años tan torvos que pasan de largo con once meses de labor dura, pero sin esos otros días de cosecha. Así la vida no es un placer, ni una ilusión, sino una larga hilera de esfuerzos para ver si se logra un placer o una ilusión”²⁸.

El aspecto problemático que presenta la vida española es el de tener que hacer frente a una serie de penalidades y dificultades sin ganas de vivir, habiendo renunciado a la lucha por conseguir cumplir sus ilusiones y vencidos por el pesimismo, de lo que se deriva que en España no habría vida en sentido estricto, sino, más bien, un prolongado no morir. El hombre español vive derrotado, no ha sido preparado para la empresa de vivir, para la cual hace falta una fuerza de voluntad bien anclada en aquello que se quiere conseguir. Esa crisis del querer tiene su origen, según Ortega, en una cierta incapacidad para proponerse ideales que predomina en la península ibérica. Por ello puede afirmar Ortega: “en mi entender la salud consiste en que seamos idealistas, en que estemos convencidos de que podemos formar la realidad según nuestras intenciones y que si la realidad es amarga hoy podemos con nuestros afanes convertirla en una realidad bella de mañana. En fin, que el optimismo y el pesimismo no están en las cosas, sino dentro de nosotros: las cosas serán lo que queramos que sean”²⁹. Tan sólo falta un detalle de la exposición de este artículo que cabe destacar, son los ideales que Ortega entiende que son importantes para alcanzar la educación que su pueblo necesita: sabiduría, tolerancia, sinceridad y disciplina. Todo ello teniendo en cuenta que debe ser una educación nacional, del pueblo español, propia y no copiada de otros países.

Un elemento muy interesante que entra en escena respecto al concepto de cultura es el idealismo. Sin un componente ideal, la cultura se asfixia, se cierra sobre sí misma y no da frutos. A través de la vinculación entre cultura, educación e idealidad, la primera (la cultura como ideal) alcanza nuevas cotas de significación que en la obra de Ortega tendrán un peso especial.

1.3. La cultura en Ortega hasta octubre de 1906. Correspondencia

En continuidad con esta temática, se pueden traer a colación algunos textos de la correspondencia entre Ortega y sus familiares. En ellos sigue aludiendo a la superioridad alemana y el ejemplo que ésta supone para el resto de países de Europa en

²⁸ Op. cit., p. 83.

²⁹ Op. cit., p. 86.

un tiempo en que Francia ha pasado a un segundo plano. Pero tal superioridad no radica en que el pueblo alemán sea una raza superior, “lo que ocurre es que es una raza superiormente aprovechada y nosotros, por el contrario, una raza inconcebiblemente disipada, pródiga”³⁰. España es un país donde reinan las apariencias, donde se da más importancia al traje que al cuerpo³¹.

Hablando de las mujeres alemanas insiste en que no es que sean más inteligentes que las españolas, sino que en España la educación consiste en podar todo lo personal y distintivo, de forma que la mujer española queda embobada e inutilizada³². Pero ¿cuáles son los principales instrumentos utilizados en España para conseguir esta debacle? Ortega apunta a una pobre idea de ciencia y a una religión falseada que están íntimamente unidas, pues son los jesuitas los grandes representantes para Ortega de la religión católica y del sistema educativo nacional. Por una parte tenemos una ciencia imprecisa, sin certezas, brumosa y sin solidez, de forma que muchos hombres de talento caen en el escepticismo y desfallecen al no poder saciar su sed de certidumbre³³. Y, por otra parte, en las cartas que Ortega escribe a su novia se puede observar una continua crítica, muy incisiva, a la religión que prevalecía en España. Dice Ortega: “¡Que cosas os hacen pensar esos hombres antiartísticos y antihumanos! ¡Que poco orgullo noble tienes si te dejas hasta ese punto influir de gentes que –según un día te explicaba– ignoran todo, no saben ni pueden saber lo que es la vida, ni el espíritu, ni la ciencia”³⁴. Ese es precisamente el problema de España, que no existe ni la vida, ni la ciencia, ni la cultura auténtica.

Para superar esta situación Ortega poco antes de volver a España de su primer viaje, expresa ya la línea de investigación que va a tomar desde ese momento, y no es otra que la marcada por Manuel Kant. Así, en una carta dirigida a su padre, escribe: “Ahora estoy en, de, con, por, sin sobre Kant y espero ser el primer español que lo ha estudiado en serio. Cuando te diga de la ignorancia en España acerca de este asunto será pálido”³⁵.

Estas ganas de europeizar España con la ciencia de los grandes países del viejo continente, no es compartida por todos los intelectuales compatriotas de Ortega, es con

³⁰ C. 35, marzo de 1905, en ORTEGA Y GASSET, J., *Cartas de un joven español* (1891-1908), Ed. El Arquero, 1991, Madrid, p. 118.

³¹ Ver C. 45, agosto de 1905, en Op. cit. p. 154.

³² Ver C. 99, marzo de 1905, en Op. cit. p. 318.

³³ Ver C. 43, mayo de 1905, en Op. cit. p. 148.

³⁴ C. 99, marzo de 1905, en Op. cit. p. 323.

³⁵ C. 83, febrero de 1906, en Op. cit., p. 255.

Unamuno con quien se va a enfrentar duramente por dilucidar qué es lo mejor para su país. Un enfrentamiento dialéctico que empieza a tener lugar antes de su segundo viaje a Alemania, tras el cual alcanzará su mayor grado de crudeza. En una carta dirigida a Ortega y escrita por Unamuno el 30 de mayo de 1906 da su opinión sobre la propuesta europeizadora del joven madrileño:

“Yo me voy sintiendo furiosamente antieuropeo. ¿Que ellos inventan cosas? ¡Invéntenlas! La luz eléctrica alumbra tan bien aquí como donde se inventó. (Me felicito de haberseme ocurrido este aforismo tan ingenioso.) La ciencia sirve de un lado para facilitar la vida con sus aplicaciones y de otro de puerta para la sabiduría. ¿Y no hay otras puertas? ¿No tenemos nosotros otra?”³⁶.

2. De octubre de 1906 hasta enero de 1911. Segundo viaje a Alemania y sus consecuencias

Si el primer viaje fue un simple reconocimiento de la tierra alemana, en Octubre de 1906, lleva a cabo un segundo que, como afirma José Lasaga, será el de la inmersión en su filosofía³⁷. El destino es Marburgo, una pequeña ciudad que se había convertido en un foco irradiante de conocimiento. Allí impartían clase Paul Natorp y Hermann Cohen, los máximos representantes del Neokantismo cuyos principios podrían resumirse en: revalorización del método trascendental kantiano; la filosofía sería, principalmente, teoría del conocimiento; su teoría del conocimiento destaca por negar la intuición y la sensación como forma de conocimiento y tener como base la deducción trascendental de las categorías a partir de la estructura del intelecto, las cuales estarían justificadas por la existencia de las ciencias (de esta forma el conocimiento se basa en lo *puesto* más que en lo *dado*, en ese ejercicio de poner bajo categorías).

Noé Massó ha descrito con gran acierto que:

“en esta segunda etapa el ánimo del joven pensador es más estable que el alma melancólica examinada en Leipzig: la neurastenia, el autoanálisis, la inseguridad, la pendulación entre entusiasmo y depresión, dan paso a estados algo más mesurados; las palabras buscan mayor precisión; la emotividad afecta con menor intensidad el discurrir de las ideas. La acción se orienta en un rumbo que dota de sentido general el transcurrir monótono de los días, corrige las derivas sentimentales y regula la continuidad del esfuerzo”³⁸.

Siguiendo al mismo autor, en esos meses se centra en el trabajo intelectual y casi no viaja. Con Cohen estudió: Sistema Kantiano, Ética, Estética e Historia de la

³⁶ C. IV, mayo de 1906, en *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Ed. El Arquero, Madrid, 1987, pp. 41-42.

³⁷ Ver LASAGA MEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 28.

³⁸ MASSÓ LAGO, N., *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente.*, Ellago Ediciones, Castellón, 2006, p. 114.

filosofía; con Natorp cursó Pedagogía general y Psicología social. Es un tiempo en que Ortega se encuentra con una gran encrucijada, ser sabio (vida oculta) o político (vida agitada) y conjugar lo universal con lo particular (lo racional y lógico con su cultura particular. En él luchan por un lado lo sentimental y propio de su raza con lo intelectual, lo pensado, en definitiva, la ciencia. Coordinar ciencia europea y esencia ibérica es el objetivo prioritario, de forma que el alma de España quede rehabilitada.

Cohen es para Ortega un ejemplo de filósofo y eso lo deja muy claro en varias ocasiones. En 1915 dice del maestro que es “uno de los más grandes filósofos que hoy existen”³⁹. Le llama gran creador y hombre de temple modesto, lo que denota su aprecio y su reconocimiento. En el mismo año, existe un texto que se atribuye a Ortega en el cual se presenta a esta personalidad germana⁴⁰. Le califica de venerable y presenta brevemente la heroicidad de Cohen al mantener sus postulados filosóficos y políticos en un ambiente nada favorable. Las referencias más notables sobre el neokantismo son las que brinda Ortega en el *Prólogo para alemanes* de 1934:

“Marburgo era el burgo del neokantismo. Se vivía dentro de la filosofía neokantiana como en una ciudadela sitiada, en perpetuo: ¡quién vive! Todo en torno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los psicologistas, Fichte, Schelling, Hegel. Se les consideraba tan hostiles, que no se les leía. En Marburgo se leía sólo a Kant y, previamente traducidos al kantismo, a Platón, a Descartes, a Leibniz [...] El gobernador de la ciudadela, Cohen, era una mente poderosísima. La filosofía alemana y la de todo el mundo tienen una gran deuda con él”⁴¹.

Marburgo es para Ortega un punto de inflexión, asimilación seria de filosofía que despierta en Ortega numerosos sentimientos no siempre positivos. También atravesará momentos duros de confusión y de aislamiento que no hacen más que curtir el alma de este joven pensador. Pese a ello, el madrileño se empapa de neokantismo, sistema de pensamiento que le marcará hasta 1911, momento en que volverá a Alemania y recibirá nuevas influencias. El 13 de octubre de 1906 llega a Marburgo consciente de su importantísima labor como heraldo de la nación española y constructor de la nueva cultura hispana⁴².

³⁹ “Meditación del Escorial”, O.C. II, p. 663.

⁴⁰ En O.C. I, pp. 1015 y 1016, se publican unos textos atribuidos a Ortega publicados en la revista *España* el 16 de septiembre de 1915.

⁴¹ *Prólogo para alemanes*, O.C. IX, p. 136.

⁴² Afirma Ortega en una de sus cartas: “Una nueva casta de hombres, acaso de pocos aún, va naciendo en España y yo soy el último de esa casta pero soy de ella. Sé la maldición de soledad que caerá sobre mí, conozco las tres palabras que está preparadas: Pose, Chifladura y Pedantería”. En C. 85, diciembre de 1906, en ORTEGA Y GASSET, J., *Cartas de un joven español* (1891-1908), Ed. El Arquero, 1991, Madrid, p. 262.

2.1. De octubre de 1906 hasta enero de 1911. Textos publicados

El segundo viaje de Ortega a Alemania provoca diferentes cambios en su idea de cultura. A partir de ahora estará enmarcada en el sistema neokantiano, lo que le va a dar un carácter muy marcado y un rigor conceptual que hasta ahora no tenía. Se puede decir que es una primera formulación de la idea de cultura dentro de un sistema conceptual desarrollado, consiguiendo así Ortega acotar el concepto con un cierto rigor intelectual. Así puede afirmar Ortega en su diario de viaje hacia enero 1907:

“Por primera vez en mi vida he comenzado a trabajar con norma y compás lento. En este tiempo he recorrido casi todo el sistema de Kant: he leído los libros exegéticos de Cohen, he leído los libros de Natorp, otros libros de psicología y de Historia: unos veinte volúmenes y entre ellos las dos *Críticas* de Kant. Estas dos piezas de sillería son el fundamento de mi futura catedral íntima. Y yo siento en mí una seguridad, una reciedad desconocidas: son las dos piedras que he puesto como lastre en mi espíritu. En cambio el mundo estético ha estado casi muerto para mí en este tiempo. Casi se me ha olvidado escribir: he perdido la agilidad de pluma y hasta creo que de intelecto.

Todo ello es natural: son las dos piedras que pesan. Ahora hay que hacerse a saltar con piedras en los bolsillos. No basta ser ágil para dar brincos llevando el mundo dentro y aprender a saltar en el vacío”⁴³.

2.1.1. 1907. El giro neokantiano se hace presente

1907 va a ser un año de inmersión y de estudio, lo que provoca una gran ausencia de textos, por ello deberemos ir hasta octubre de ese año, cuando Ortega y ha vuelto de Alemania, para encontrar textos publicados. El primero es “Reforma del carácter, no reforma de costumbres”, donde ya comienza a apreciarse el giro neokantiano al situar el problema de España en el carácter, es decir en la ética, y no tanto en las costumbres. Ciencia y moral van a ser las claves para la reconstrucción de España, esas dos grandes piezas de sillería sobre las que ahora se basa su pensamiento. Refiriéndose a la crisis española dice: “Es bueno o malo el carácter, es bueno o malo el medio vital, que suscita el carácter bueno o malo: pero la costumbre es irresponsable, es sencilla, trágica e ineludiblemente natural”⁴⁴. Por otra parte, lo reformable es el carácter de un pueblo, pero ¿a qué se refiere Ortega? Simplemente, cuando habla de carácter, se refiere a mejorar la moral mediante instrucción y leyes sociales, cuando afirma que no debe haber reforma de costumbres busca incidir en que no debe haber imitaciones de lo que ocurre aquí o allá, debe ser pues una reforma desde la persona, desde el interior, no cambiar solamente las formas externas y visibles. Y ¿cómo se puede mejorar ese carácter? Se ha dicho que mediante instrucción y leyes sociales, es decir, mediante

⁴³ “Diario de Marburgo, 1906-1907”, O.C. VII, p. 95.

⁴⁴ “Reforma del carácter, no reforma de costumbres”, O.C. I, p. 112.

ciencia que luego se lleve a la legislación. La virtud principal de ese nuevo carácter es la ciencia. De forma que si se desea hacer mejores celtíberos, hay que hacerlos más sabios, y fomentar la intelectualidad⁴⁵.

Unos días más tarde saldrán publicados un par de textos muy significativos de este periodo, llevan por título: “Sobre los estudios clásicos” y “Teoría del clasicismo”. Dos artículos unidos por la temática en los que se encuentran afirmaciones de gran calado para el estudio de la cultura.

Ensalza la figura de Grecia como encarnación del clasicismo y gozne entre la brutalidad y la cultura en la progresión del hombre hacia su humanización. En Grecia se da a luz a la ética y a la ciencia, en definitiva a la cultura, de forma que las obras del antropoide alcanzan carácter verdaderamente humano. Grecia es el lugar donde se origina la cultura, el punto de inicio de un proceso infinito hacia un ideal porvenir y será siempre la referencia en los fenómenos de renacimiento cultural.

Lo clásico para Ortega es la realidad más granada y plenaria, es el embrión y el sentido perenne de la cultura. Clasicismo y cultura son dos conceptos vinculados, pues “si creemos en la cultura, tenemos que creer en el clasicismo, porque es éste, en mi entender, algo así como un principio de la conservación de la energía histórica; algo así nada más, porque la energía histórica aumenta y la física permanece igual a sí propia”⁴⁶. Para que lo clásico pueda manar en cualquier momento de la historia hay que hacer de él un concepto sobrehistórico, debe orientar la vida y traer nuevos impulsos para llevar a cabo nuevas empresas. Pero ¿en qué consiste el clasicismo para Ortega? ¿Cuál es su contenido? Lo clásico no es simplemente lo antiguo, no es repetir tampoco lo que hizo Sócrates o Platón, ellos no culminaron obras perfectas. El clasicismo al que alude Ortega es la lucha por mejorarse o superarse que dominó a aquellos grandes helenos, esa es la clave del clasicismo. Clasicismo es superación del ser humano, pues éste puede ser todavía mejor.

El clasicismo es una inspiración y no tanto un ejemplo concreto de actuación. Esta sugestión implica una concepción pesimista del hombre, pues siempre puede ser mejor de lo que es, pero por ello mismo es un pesimismo positivo, no de desventurados. Lo mejor del ser humano no está en el pasado sino en el futuro y el primer impulso así como la toma de conciencia de ello se dio en la Grecia clásica. Ahora se entiende que Ortega afirme en “Teoría del clasicismo”: “Hay en un pueblo tanta mayor cultura,

⁴⁵ Ver Op. cit., p. 114.

⁴⁶ “Teoría del Clasicismo”, en O.C. I, p. 121.

cuantos más sean los temas ideales presentes en su conciencia”⁴⁷. Clasicismo es capacidad de poner ideales en el horizonte y seguirlos, mejorar, superarse, avanzar hacia tierras nuevas con ánimo de conquistarlas. Tal es la mejor herencia que podemos recibir de la antigua Hélade.

¿Qué diferencia existe entre clasicismo y cultura? Si la cultura se entiende como conjunto de tradiciones de un pueblo, se puede decir que el clasicismo es su sentido, su impulso y su embrión, ya que todas las culturas deben tener como horizonte la búsqueda del ideal que las lleve a plenitud. Ahora bien, para Ortega el principal significado de cultura se identifica en la práctica con el de clasicismo. Por ello podemos leer:

“Cultura vale en propiedad como cultura del hombre, y significa elaboración y henchimiento progresivo de lo específicamente humano. Si no se puede apreciar la progresión, la palabra cultura no tiene sentido, y no se puede apreciar aquella si no se supone una dirección, si no se tira una línea guión sobre la que luego hayan de marcarse los grados de avance”⁴⁸.

No cabe duda de que ambos conceptos, clasicismo y cultura están más que vinculados, parece imposible entrever la línea que los diferencia⁴⁹. La cultura humana si desea serlo verdaderamente, debe estar guiada por la estela del clasicismo, por el impulso de ser más y mejor. ¿Concreta Ortega el contenido de ese «más y mejor»? En dos ocasiones, una por artículo de los referidos presenta Ortega una aproximación de respuesta. La norma que sigue es la propia del neokantismo que envuelve ambos textos, especialmente el aspecto que refiere a los tres ámbitos fundamentales de la cultura. El texto de “Sobre los estudios clásicos”, a propósito de la diferencia entre civilización y cultura y el olvido de la segunda que se daba en la España de la época, dice:

“Acaso no haya habido época de las plenamente históricas tan ajena como la nuestra al sentimiento, a la preocupación de la cultura. Hoy nos basta con la civilización, que es cosa muy otra, y nos satisfacemos cuando nos cuentan que hoy se va de Madrid a Soria en menos tiempo que hace un siglo, olvidando que, sólo si vamos hoy a hacer en Soria algo más exacto, más justo o más bello de lo que hicieron nuestros abuelos, será la mayor rapidez del viaje humanamente estimable. Pues habremos de reconocer que la civilización no es más que el conjunto de las técnicas, de los medios con que vamos domeñando este ingente y bravío animal de la naturaleza para intenciones sobrenaturales”⁵⁰.

⁴⁷ Op. cit., p. 123.

⁴⁸ “Sobre los estudios clásicos”, O.C. I, p. 118.

⁴⁹ En 1910, en el artículo “Shylock”, volverá sobre la importancia de los clásicos para la revitalización de la cultura española: “Conviene, por tanto, volver a abrir nuestros corazones al culto de los clásicos, cuidando de dar a éste un sentido de mayor intimidad, más protestante y sin las pompas oficiales de la antigua retórica”, en O.C. II, p. 104.

⁵⁰ “Sobre los estudios clásicos”, O.C. I, p. 117.

En “Teoría del clasicismo”, por otra parte, a propósito de la amargura que el hombre siente al darse cuenta de que personas futuras harán las cosas mejor de lo que se pueden hacer en la actualidad, se expresa de la forma siguiente:

“La amargura suprema del hombre no es haber nacido, como cree impiamente el sacerdote Calderón, sino precisamente haber nacido ya, no poder ya gustar este jocundo suceso de nacer o de renacer en una edad más nueva, más futura; cuando los hombres sean más justos y hagan versos mejor medidos que cuantos fueron antes y tengan compuestas unas matemáticas más complicadas y, por tanto, más exactas”⁵¹.

En ambos casos se aprecia el mismo contenido de fondo: la cultura como progresión hacia un ideal vinculado con la ciencia, la estética y la moral. Un ideal compuesto de una idealizada exactitud científica, justicia y belleza, además de un fuerte impulso por llegar al mismo, es el sentido orteguiano más propio de la palabra cultura a finales del año 1907. En otras palabras, “se trata de domeñar dentro de nosotros la bestia romántica para que progrese en nosotros la realidad del hombre clásico, realidad inasible y por eso precisamente ideal seguro y perenne”⁵².

2.1.2. 1908. Frente a la reforma del gobierno, la reforma de la cultura

En 1908 Ortega comienza a vincular la idea de cultura con la política, de forma que va a ampliar los horizontes de su reflexión. Va a ser el liberalismo el ámbito apropiado para que su reforma de la cultura española tenga posibilidades de éxito. En continuidad con los trabajos comentados anteriormente, Ortega comprende el liberalismo como un régimen social que permite mantener siempre una línea de progresión donde los ideales tienen sentido frente a la línea conservadora. Si ésta última se ancla en el pasado, el primero mira hacia el futuro. Define Ortega el liberalismo de la siguiente manera:

“Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase o una nación. La dirección conservadora, por el contrario, se desentiende de exigencias ideales, niega su valor ético y se atiene en este punto a lo ya logrado, cuando no fomenta el regreso a formas superadas de constitución política.

Cree el liberalismo que ningún régimen social es definitivamente justo: siempre la norma o idea de justicia reclama un más allá, un derecho humano aún no reconocido y que, por tanto, trasciende, rebosa de la constitución escrita”⁵³.

⁵¹ “Teoría del clasicismo”, O.C. I, p. 125.

⁵² En Op. cit., p. 126. “Bestia romántica” hace referencia a un ser que cree que el ideal ya se ha conseguido y que no es necesario seguir progresando.

⁵³ “La reforma liberal”, O.C. I, p. 143.

El liberalismo es tierra fértil donde pueden germinar las semillas de los ideales culturales. La idea es para Ortega la suprema concentración de energía sagrada, desde ella se transforma el presente, es la instancia superior desde la cual fluye la plenitud de la humanidad. El trabajo de Ortega como teorizador del liberalismo es “estar fuera de la realidad, fuera de la realidad actual, ya que se pone en una futura y en nombre de ésta exige la transformación de la presente”⁵⁴. Y el papel del partido liberal no es otro que “adecuar trozo a trozo el ideal a la realidad y hallar las fórmulas para insertar en ella la mayor porción posible de ideal [...] El liberalismo señala dónde hay que ir; el partido liberal busca y proclama el camino, pero arbolando en todo instante aquella exigencia última, categórica, que da una dirección y un oriente a sus pasos”⁵⁵.

La orientación concreta que debe tomar el liberalismo no es otra en esta etapa del pensamiento orteguiano que el socialismo. Afirma Ortega:

“Frente a los equívocos elegantes de los partidos vigentes aparece la emergencia magnífica del ideal socialista. Su realización es el mandato nuevo, el imperativo moral puesto sobre el hombre moderno. Y, so pena de esfumarse en una vaga doctrina de la tolerancia, tiene que decidirse el liberalismo a arrancar la política de la región meramente utilitaria y regir su proa hacia la Atlántida de los deberes morales, de las virtudes sociales”⁵⁶.

Dos semanas después de escribir estas letras, publica “La conservación de la cultura”. En una frase lapidaria se lee: “No hay sólo naturaleza, hechos, ley de causalidad; hay también cultura, ideas, ley de libertad”⁵⁷. A lo que después añade:

“La libertad es la ley de la cultura; cultura es lo que no cabe dentro de la Naturaleza, en la cual reina el principio de la conservación de la energía, de la igualdad entre los trabajos latentes y patentes. Ley de la cultura no puede ser la conservación de la igualdad; eso será y es materialismo conservador e ingenuamente maquiavélico. El progreso exige que hoy intentemos rebosar la moralidad jurídica de ayer, y mañana la de hoy. Conservar la Libertad es pedir más Libertad, es conservar el progreso de la libertad. Tal suena el principio analógico, de la conservación de la cultura”⁵⁸.

La utilización de mayúsculas en la palabra Libertad de este texto no es baladí. Está hablando de la idea, de manera que existe una Libertad genérica (la idea) y una multitud de libertades que se subsumen en aquella. Existe un plano de la Idealidad y otro de la realidad que nos circunda, un mundo de ideas frente a un mundo de conceptos o participaciones de aquellas. Ambos son resultados de leyes científicas, el ideal moral

⁵⁴ Op. cit., p. 146.

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ “La conservación de la cultura”, O.C. I, p. 149.

⁵⁸ Op. cit., pp. 153-154.

no puede ser desvelado más que por la ciencia moral que los pensadores de cada pueblo tienen el deber de desarrollar, para llevarlo al resto de habitantes y progresar en el proceso de perfeccionamiento.

España se encuentra según Ortega en las profundidades de la incultura:

“España no es nada; es una antigua raza berberisca, donde hubo algunas mujeres hermosas, algunos hombres bravos y algunos pintores de retina genial. Mas por su alma no han pasado ni Platón, ni Newton, ni Kant, y con una terquedad incomprensible viene cometiendo desde hace tres siglos, el gran pecado contra el Espíritu Santo: la incultura, el horror a las ideas y a las teorías”⁵⁹.

Ante esta situación Ortega se plantea un reto, anticipar ideales y educar según ellos los corazones de los ciudadanos, pues para él “España no tendrá vida íntima, no será consciente de sus propias entrañas, no asegurará su existencia mientras no se preocupe de lo universalmente justo, verdadero y bello”⁶⁰.

Como se puede ir comprobando, el idealismo neokantiano preside cada una de las intuiciones del filósofo español, empapan por completo su producción literaria y ello le lleva a enfrentarse intelectualmente con algunos grandes pensadores españoles de la época. Si bien el caso de Unamuno es ejemplar, no se pueden olvidar las fricciones que se producen con Maeztu en junio de 1908⁶¹. Las críticas kantianas son los grandes árboles de la sabiduría cuyos frutos conducirán a la sociedad española a su integración en Europa,⁶² dejando atrás morales visigóticas⁶³ y vinculaciones al continente africano⁶⁴. La europeización sigue siendo para Ortega la clave del problema español y

⁵⁹ Op. cit., p. 152.

⁶⁰ Op. cit., p. 153.

⁶¹ ¿Son más importantes los hombres o las ideas? Se pregunta Ortega para contestar a un artículo de Ramiro de Maeztu llamado “Hombres, ideas, obras”. A ello responde: “La historia muestra con toda claridad que las ideas políticas son antes que los hombres políticos; más aún, que suscitan hombres que las sirven, y que una idea fuerte administrada por hombres débiles y modestos –por un partido sin grandes hombres- puede más que un genio sin idealidad en torno al cual se coagula una de esas aglutinaciones humanas que yo llamo kabila y otros partido conservador”. En “¿Hombres o ideas?” O.C. II, p. 29. En “Renan” desarrollará y clarificará esta idea.

⁶² La crítica que le dedica a Azorín en “Sobre la pequeña filosofía” es paradigmática. Según Ortega, Azorín se refiere a la *Crítica de la razón práctica* como de necedad, a lo que responde que si hubiera leído con detenimiento esta obra junto a la *Crítica de la razón pura*, habría descubierto la fundamentación científica de la única y verdadera democracia, la democracia como ley de la moralidad”. Ver “Sobre la pequeña filosofía”, O.C. I, p. 165.

⁶³ Así llama Ortega a la moral conservadora que no pone su atención más que en la conservación de la pureza sexual entre sus individuos. Frente a ello la principal preocupación para él es la ignorancia, la falta de cultura. “Hemos visto que lo que ha hecho al hombre hombre es la ciencia; la primera virtud moderna será, pues, la sabiduría, el ejercicio de la ciencia”. Ver “La moral visigótica”, O.C. I, pp. 166-168.

⁶⁴ Sobre la vinculación de España a Europa o a África léase “El cabilismo, teoría conservadora”, O.C. I, pp. 173-175. En él Ortega cuestiona la vinculación intelectual de España a África aunque acepta que frente a los partidos políticos europeos congregados por ideas, en España destacan las bandas o cuadrillas que se agrupan en torno a un hombre, algo más propio del continente africano. En 1910, sus juicios son mucho más claros y puede decirse que asume, en cierto modo, el origen africano de la raza ibérica. Ver “Al margen del libro *Los iberos*”, en O.C. II, pp. 77-81.

ahora ve en el neokantismo su principal aliado en la batalla contra la incultura española. En el texto “Asamblea para el progreso de las ciencias”, reconoce de entrada la importancia de ese concepto: “Muchos años hace que se viene hablando en España de «europeización»: no hay palabra que considere más respetable y fecunda que ésta, ni la hay, en mi opinión, más acertada para formular el problema español”⁶⁵. Ahora bien, se pregunta Ortega qué significa «Europa» y «europeización» para poder hacer tanto bien a España. “Europa=ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta”⁶⁶, esta es la idea directriz del madrileño. España necesita educar hombres de ciencia, es decir, de cultura, pues “el eje de la cultura, del *globus intellectualis*, pasa por todas las naciones donde la ciencia existe y sólo por ellas”⁶⁷. Pero cuidado, cultura no es civilización. España ha clamado por la civilización europea, por sus trenes, por sus industrias, por su comercio, pero tales cosas no son lo importante, lo relevante para España es crear capacidad científica, que exista ciencia y no sólo productos de ella, de lo contrario la situación empeorará mucho más:

“El nivel intelectual va bajando tanto y tan deprisa en estos confines de la decadencia, que dentro de poco no habrá academias ni teatros, sino que sentados los españoles en torno a enormes mesas de café nos contaremos cuentos verdes. Y con este gesto de simiesca apocalipsis desaparecerá una sublime posibilidad de riquezas humanas aún no sidas, de virtudes futuras aún no intentadas, de emociones profundas hoy ignoradas, todo eso que queremos designar cuando hablamos religiosamente conmovidos de cultura española por venir.

No se pidan pues, ferrocarriles, ni industrias, ni comercio —y mucho menos se pidan costumbres europeas. Me atrevería a sostener como una ley histórica la afirmación de que las formas de la cultura son intransferibles. Y todo eso, las costumbres principalmente, no son más que formas de la cultura”⁶⁸.

Pero si el neokantismo es, como se puede comprobar, la influencia principal que rebosa Ortega, también es cierto que comienzan a hacerse muy presentes otras influencias alemanas que, si bien no eran nuevas en su trayectoria, se afianzan y se robustecen. Es el caso de Simmel y de Nietzsche, o más bien la lectura que realiza el primero del autor de *Así habló Zaratustra*.

El 13 de julio de 1908 publica en *El imparcial* “El sobrehombre”, donde recoge algunas enseñanzas de un libro que acababa de publicar Simmel sobre Nietzsche. Es la voluntad de poderío y el sobrehombre los aspectos que a Ortega más le seducen, pues los encuentra íntimamente vinculados a la cultura. Si para Nietzsche vivir es más

⁶⁵ “Asamblea para el progreso de las ciencias”, O.C. I, p. 183.

⁶⁶ Op. cit., p. 186.

⁶⁷ Op. cit., p. 187.

⁶⁸ Op. cit., pp. 189-190.

vivir, algo progresivo, un instinto de crecimiento, la voluntad de la vida es voluntad de poderío. Cada siglo que pasa debe estar marcado por la liberación de una mayor cantidad de energías vitales para que, al menos, unos pocos puedan vivir más intensamente y aproximarse a la figura del sobrehombre. Tal es la dinámica interna que encontramos tras la idea de cultura, la posibilidad de poder ser más, de progresar tras la búsqueda de ideales. La cultura, afirma Ortega a propósito de la relectura del maestro alemán,

“es la verdadera humanidad, es lo humano: con la expansión de las virtudes nobles no se hacen mayores, más intensas estas virtudes. En cada época unos hombres privilegiados, como cimas de montes, logran dar a lo humano un grado más de intensidad: lo que suceda a la muchedumbre carece de interés. Lo importante es que la humanidad, la cultura, aumente su capital en unos pocos: que hoy se den algunos individuos más fuertes, más bellos, más sabios que los más sabios, más bellos y más fuertes de ayer”⁶⁹.

Neokantismo y nietzscheanismo son dos riachuelos que confluyen en un solo torrente que inunda la teoría de la cultura orteguiana. A propósito de Nietzsche, la cuestión moral comienza a tener un gran peso en la obra de Ortega, de forma que si bien para Ortega cultura es principalmente ciencia, no va a descuidar la reforma moral por la que necesariamente debe atravesar España en la superación de su crisis. Ahora bien, según Ortega la ciencia encuentra su mayor aspiración en el descubrimiento de la virtud, así pues no son aspectos inconexos, sino todo lo contrario.

Zaratustra es un moralizador, no busca eliminar la moral, sino una que de mayor plenitud al ser humano, superando las morales del XIX. Ortega, al igual que aquel gran profeta oriental, se toma muy en serio este encargo, su reforma de la cultura pasa por ser una reforma moral.

“La cuestión moral” es un escrito paradigmático en estos aspectos. Ortega ve en España a “una manada de antropoides recluida en un extremo de Europa, tiritando de puro frío moral bajo un sol ancho y recio, últimos ejemplares de una fauna humana incapaz de perdurar en el clima moderno, como la de los fueguinos o los bosquimanos”⁷⁰. Para alcanzar un cierto nivel cultural, considera Ortega que el paso previo es constituir una nación, lo que equivale a estar unidos por un ideal moderno que se constituya en religión nacional. De este proceso no sólo depende el progreso espiritual del pueblo, sino también su bienestar económico, ya que la riqueza, repetirá Ortega en varias ocasiones, es un producto de la cultura. La ciencia tiene en todo ello,

⁶⁹ “El sobrehombre”, O.C. I., p. 178.

⁷⁰ “La cuestión moral”, O.C. I., p. 210.

como se ha ido comprobando, un papel principal, pero hay que entenderla en su profundidad, de la ciencia no se pueden esperar sólo inventos mecánicos, sino, principalmente, el conocimiento de la virtud. Sin virtud, los esfuerzos de progreso son vías muertas. Se pregunta Ortega:

“¿Creéis que la nueva Ley de administración local –puesto que fuera divinamente perfecta- mejorará la vida nacional si no ligáis los españoles a su articulado con lazos místicos de virtud? Si no se acrecienta el peso moral de nuestra raza, bien seguros podemos estar de que se nos irá de las manos como un ingrátido milano de viento [...] La cultura es un acto de bondad más que de genio, y sólo hay riqueza en los países donde tres cuartas partes de los ciudadanos cumplen con su obligación”⁷¹.

La energía socializadora que tenían las religiones debe brotar ahora de las virtudes terrenas, municipales y laicas. La ciencia va obteniendo la nueva moral y va precisando las nuevas virtudes como son la justicia social o la veracidad. Sin valores universales, la cultura española no puede sostenerse, lo que hace a Ortega pensar que nuestra reforma no ha de ser económica sino, en primer lugar, moral e intelectual.

A caballo entre 1908 y 1909 Ortega va publicando en *El imparcial* unos artículos sobre Renan que después se publicarán juntos en *Personas, Obras, cosas*. Es un trabajo que afecta a diversos ámbitos de la filosofía, transversalmente también a la teoría de la cultura. En estos artículos describe Ortega al joven Renan a partir de sus cuadernos de juventud que recientemente se habían publicado, son los pensamientos de Renan los que trasluce el libro y Ortega comparte gran parte de los mismos. Los temas más importantes de este conjunto de textos son: el enaltecimiento del idealismo, la contraposición natura/cultura y la relación entre cultura y religión. Veamos cada uno de ellos brevemente.

“En general, no concibo que puedan interesar más los hombres que las ideas, las personas que las cosas”⁷². Un teorema algebraico, es decir, un fruto de valor universal de la ciencia, pertenece a un régimen de realidad de mayor significatividad que un trabajador cualquiera. Los genios son excepcionales, no están a la orden del día, pero con sus apariciones ven la luz las realidades universales. Al genio se le atribuye, en definitiva, la potencia suma de energía cultural. No es fácil saber cuando una persona alcanza la genialidad, pero existe un criterio que es inamovible: si la obra es un pedazo real del universo, si representa una verdad científica o ética o bella, una verdad objetiva

⁷¹ Op. cit., p. 211.

⁷² “Renan”, O.C. II, p. 31.

que habla de las cosas y no del sujeto que la crea. Para Ortega, lo verdadero y lo subjetivo son mundos contradictorios, lo subjetivo, en suma, es el error.

El conjunto de la objetividad constituiría al Ser supremo, Dios, un ser sin intimidad, completamente objetivo. Éste se contraponen al humano, pues las personas humanas tienen un recinto secreto, una intimidad dónde sólo ella entra plenamente. En resumen:

“Lo objetivo es lo verdadero y ha de interesarnos antes que nada; los hombres que hayan logrado henchir más su espíritu de cosas, habrán de ser puestos en los lugares excelsos de la jerarquía humana. Ellos serán los genios, los clásicos, los modelos que nos empujen a salvarnos en las cosas, como en unas tablas, del naufragio íntimo [...] Abracémonos a las hermanas cosas, nuestras maestras: ellas son las virtuosas, las verdaderas, las eternas. Lo subjetivo e íntimo es, en cambio, perecedero, equívoco y, a la postre, sin valor”⁷³.

Si Ortega apuesta por salvarse en las cosas, hay que aclarar a qué se refiere, algo que el mismo hace. «Cosas» es ley, orden, prescripción superior a los hombres tanto en el campo de la matemática o física, en la estética o en la moral.

El Gran artífice o Promotor del bien que es la cultura, no es algo conformado, sino que está en proceso de formación, los individuos y los pueblos van realizando sus aportaciones, las cuales se entretajan como hilos que forman el telar divino. Este ejercicio hace que las personas vayan superando el estado original de hostilidad entre los hombres en favor de una unidad pacífica, en este sentido afirma Ortega que “la cultura hace a los hombres amigos”⁷⁴. Toda esta dinámica la expresa Ortega de la siguiente manera:

“¡Genios clásicos, fisionomías incomparables, tejedores de la humanidad, vosotros vais labrando la gran paz del universo, vais construyendo, más allá de toda frivolidad inquieta, la trastierra de la cultura, donde un día los hombres reunidos en la espléndida democracia del ideal, serán justos, veraces y poetas! ¡Afán divino, oficio santo, labor eucarística!”⁷⁵.

El segundo tema importante de “Renan” es la distinción entre naturaleza y cultura que se entrevé de lo ya comentado. Si tomamos un montón de piedras de mármol extraídas de una cantera, diremos que es naturaleza, pero si esas piedras son distribuidas en un orden y talladas de cierta forma, diremos que estamos ante un objeto cultural. “La cultura es siempre la negación de la naturaleza, y como en el hombre a lo natural llamamos espontáneo, tendremos que definir la cultura como la negación de lo

⁷³ Op. cit., p. 33.

⁷⁴ Op. cit., p. 43.

⁷⁵ Op. cit., p. 45.

espontáneo, es decir, Ironía”⁷⁶. Ortega piensa que en el ser humano hay dos grandes dimensiones: por una parte tenemos la capa laborable y fértil, por otra la tierra de subsuelo. La segunda es dura, malsana, estéril, es la originaria y primitiva sobre la que se va depositando la primera a través de la historia. El depósito es la herencia histórica: virtudes, reglas metódicas para el pensar, ejemplos de gusto, sensibilidad para cosas remotas, normas colectivas, todo ello ha ido cubriendo la bestialidad de la materia original. Si se imagina que durante unos siglos deja de pasar el torrente de la cultura sobre la tierra originaria, ésta se seca y reaparece el egoísmo y la brutalidad original. Se vuelve a un estado de espontaneidad, tal sería la situación por la que atraviesa España que Ortega califica de chabacanería. En estos períodos reina la sinceridad, es decir, la huida de los convencionalismos, un dejar de lado la lógica, la ética, estética, etc. Pues “¿qué es la cultura sino un convencionalismo? Lo sincero, lo espontáneo en el hombre es, sin disputa, el gorila. Lo demás, lo que trasciende de gorila y le supera, es lo reflexivo, lo convencional, lo artificioso”⁷⁷.

En definitiva, el juego de la cultura consiste en sustituir el yo individual y originario por el yo superior de la cultura. Un segundo yo que consiste en normas relacionadas con la sociedad, la lógica, la moral, la estética, la buena educación, en definitiva, una serie de convenciones ya que no corresponde a ellas ninguna realidad material. No son cosas, son condensaciones de espíritu, valores que sobre la materia ha ido decantando la cultura, adornos de nuestra naturaleza primitiva. En conclusión dice Ortega: “La materia no es nada; el orden, la medida, la ficción, lo convencional, la postura, son todo”⁷⁸.

Por último, se puede destacar algún aspecto de la relación que se establece en este trabajo entre religión y cultura. Si bien Ortega no parece compartir al completo las opiniones de Renan en este tema, al llegar éste a proponer un cierto panteísmo, es cierto que en Ortega, sobre este tema, también vibran pensamientos muy cercanos al francés. Si partimos de la idea de que Dios es la cultura, una idea muy asentada en la mente de Renan y también de Ortega, cada cosa estaría impregnada de Dios. Renan ha estudiado las religiones, pero el tema de Dios lo lleva más allá de éstas, busca a Dios en las cosas humildes en lo que aparentemente está más lejos de la santidad. No le interesa tanto el Dios de los dogmas como el de los ritos, el Dios que quiere dejarse ver en el orden, en

⁷⁶ Op. cit., p. 46.

⁷⁷ Op. cit., p. 47.

⁷⁸ Op. cit., p. 49.

la norma, en la objetividad, en ideas universales. Este Dios se revela en la objetividad y nunca lo hace en plenitud, es un proceso lento unido al desarrollo humano:

“La humanidad es el camino que lleva hacia a Dios, o lo que es lo mismo, a la absoluta objetividad en que nada hay secreto, sino todo patente, todo cosa. En España solemos decir, cuando algo es muy bueno: esto es una gran cosa. Tal vez en el dicho vulgar vaya incluida una profunda sospecha teológica, según la cual la Gran Cosa por excelencia sería Dios. Pero la absoluta objetividad significa una meta infinitamente remota, a la que sólo podemos aproximarnos, sin tocarla nunca”⁷⁹.

2.1.3. 1909. El año de la tesis doctoral

1909 es un año en el que Ortega no lleva a cabo grandes aportaciones a lo anteriormente dicho a través de artículos. La publicación de su tesis doctoral es el trabajo más relevante, de forma que no escribe artículos con profusión.

“Pidiendo una biblioteca”, escrito en febrero, insiste de nuevo en que España está desviada de la línea de la cultura y se pregunta por el contenido de este concepto.

Afirma Ortega:

“Yo creo que el símil de una esfera es muy aplicable a la cultura, también tiene ésta un centro y una periferia. Las matemáticas, juntamente con la filosofía, son el centro de la cultura europea, que es de la que hablamos [...] Si no hemos tenido matemáticas, «orgullo de la razón humana», que decía Kant; si, como es consecuencia, no hemos tenido filosofía, podemos decir muy lisamente que no nos hemos iniciado siquiera en la cultura moderna. Éstas no son palabras para quien conozca el valor de las palabras: éste es el hecho brutal, indubitable y trágico; ésta es la herida profunda que lleva en medio del corazón nuestra raza, y la hace andar como un pueblo fantasma”⁸⁰.

La espontaneidad española, el carácter romántico es enfermizo en opinión de Ortega. España debe dejar de mirarse a sí misma para mirar a Europa y ello no puede llegar sino por la educación, que es lo contrario de la espontaneidad, es decir, reflexión y tutela. España debe fingir un yo ideal, simbólico y ejemplar que deje atrás lo espontáneo y castizo, para ello hay que empezar produciendo ciencia y ello exige la presencia en este país de una biblioteca de libros científicos, inexistente en su momento en palabras de Ortega.

La educación en ciencia de la sociedad española llevará a la nación a la riqueza y a la paz, pues “si el órgano de la guerra es, en apariencia, el ejército, el órgano de la paz es, sin disputa, la Universidad [...] tanto de paz hay en un Estado cuanto hay de Universidad; y sólo donde hay algo de Universidad hay algo de paz”. Estas palabras

⁷⁹ Op. cit., p. 34.

⁸⁰ “Pidiendo una biblioteca”, O.C. I, p. 237.

del trabajo “Una fiesta de paz”, amplían un poco más el horizonte de afección de la cultura. La paz de una nación está vinculada a la cultura, se puede decir que la primera brota de la segunda y a la institución que la representa que no es otra que la Universidad. La paz no es algo alcanzable, sino que marca el horizonte, es un ideal. En este sentido dice Ortega:

“La paz no es útil para el individuo porque él jamás estará en paz y contento. La paz no es real ni lo será, no existe ni existirá. La paz es el nombre que damos al tiempo psíquico en que nos ocupamos de la justicia absoluta, de la verdad, de la belleza. Ahora bien, ninguna de estas cosas existirán nunca en la realidad. Por eso las llamamos ideales: no hay otra paz que la de los corazones. [...] Vivimos una época de grosero materialismo, pero no tardará en llegar la hora en que parezca verdad de Pero Grullo sostener que las ideas son más reales que las piedras, ya que todas las cosas no es al cabo sino una manera de pensarlas”⁸¹.

Con estos textos quedan ensalzadas las ideas por encima de cualquier otra realidad, los ideales tienen preferencia para Ortega en el ámbito de lo humano, pues éstos son los que conducen al ser humano hacia su plenitud. El idealismo neokantiano rezuma a través de cada uno de sus textos.

2.1.4. 1910. El socialismo, la cultura y la humanidad

En el año 1910 los temas sobre los que Ortega escribe tienden a ser repetitivos en materia de teoría de la cultura. Comprobaremos de inmediato que los avances no son muy notables, si bien existen novedades enriquecedoras como es la identificación de la cultura con Dios que en “Renan” ya se estaba atisbando y la vinculación explícita de la cultura al socialismo. Referencia obligada en este año son dos trabajos publicados en *Personas, Obras, Cosas*: “La pedagogía social como programa político” y “Adán en el paraíso”. Estas dos obras junto con “Renan” quizá son las más comentadas de su juventud, pues su contenido es de gran importancia para comprender su pensamiento. A finales de año, Ortega, con un discurso que comienza ya a agotarse, siente la necesidad de volver a Alemania en busca de nuevos incentivos.

En primer lugar puede hacerse alusión a “Las revoluciones”, donde en continuidad con los artículos anteriores, mantiene el vínculo entre paz y cultura llevándolo a las últimas consecuencias. Apuesta Ortega por defender las revoluciones, pero no los crímenes que suelen llevar unidos. La Semana trágica de Barcelona está muy presente en la mente de Ortega en estos momentos, los asesinatos, la quema de conventos, etc. todo eso le parecen actos criminales que merecen castigo. Ahora bien,

⁸¹ “Una fiesta de paz”, O.C. I, p. 246.

no deja de reconocer que las revoluciones son necesarias en cuanto que sacuden los cimientos de la sociedad en nombre de altos valores culturales. Sin embargo, éstas deben tener un carácter no violento, la revolución por la que apuesta Ortega tiene estas líneas directrices:

“Europa, señores, es ciencia antes que nada: ¡amigos de mi tiempo, estudiad! Europa es también sensibilidad moral, pero no de la vieja moral subjetiva, de la moral cristiana, acaso más bien jesuítica, de las intenciones, sino de esta otra moral de la acción, menos mística, más precisa, más clara, que antepone las virtudes políticas a las personales porque ha aprendido -¡Europa es ciencia!- que es más fecundo mejorar la ciudad que el individuo. [...] Sin respeto y sin seriedad no es posible la cultura. Puesto que no podemos aprender esas virtudes en español, estamos obligados a buscarlas dondequiera que se hallen. Tomando el bastón de hacer camino echémonos por el mundo peregrinos, como Ibn Batuta, en busca de los santos de la tierra.

Y luego, a nuestra vuelta, encendamos la pura alma del pueblo con las palabras del idealismo que aquellos hombres de Europa nos hayan enseñado”⁸².

Tal es la revolución que aspira a poner en marcha Ortega, una revolución cultural desde la educación que supere la violencia y el crimen. Se considera un pacífico y piensa que la paz, la cultura, es el destino del hombre, ya que no pueden separarse ambos términos. Dice Ortega:

“la paz y la cultura tienen un valor recíproco en mi vocabulario: paz es la postura del alma culta, cultura es cultivo, es labranza de paz. *Homines ex natura hostes*. Por naturaleza son los hombres hostiles; sólo la cultura los hace amigos. Nuestros cuerpos manan enemistad, nuestros instintos segregan desvío y repulsión. ¡Qué importa! Alojada en el órgano material es cada alma una hilandera de ideal productora de hilos sutilísimos que traspasan otras almas hermanas, como rayos de sol y luego otras y otras. Lentamente los hilos se multiplican, el tejido de la cultura se va haciendo más prieto, más firme, más extenso hasta que un día la Humanidad entera se halle tramada y como con un manto místico cubra con ella sus lomos desnudos el Gran Artífice, el Promotor del Bien”⁸³.

Interesa y mucho la alusión última del texto referida al Gran Artífice. Como puede entreverse por las expresiones de Ortega, esos títulos tienen que ver con Dios, con el ser supremo, aunque Ortega no entra de lleno en el significado de estas expresiones. “La teología de Renan” escrito 10 días después del artículo anteriormente citado, encara precisamente este asunto: la relación cultura y Dios⁸⁴.

⁸² “Las revoluciones”, O.C. I, pp. 324-325.

⁸³ Op. cit., p. 321.

⁸⁴ En el fondo el tema no era tan nuevo. Ortega ya había ensayado sobre él anteriormente, lo que se pudo ver en la obra *Personas, obras, cosas* cuando en 1916 publicó una serie de artículos de juventud. En “Sobre *El santo*”, un artículo a propósito de la traducción de esta obra de Antonio Fogazzaro, habla de la religión como un aspecto importantísimo de todo ser humano que desee henchir su espíritu de forma indefinida. Si en el mundo se distinguen entre las superficialidades y las profundidades, éste último es el ámbito de la religión. La religión es comprendida por Ortega como un impulso creativo, así quienes no poseen este carácter se ven obligados a vivir de la repetición o imitación de otros. Tal emoción religiosa

Ortega, siguiendo el pensamiento del francés Renan, mira la historia con ojos de teólogo, y busca en lo histórico lo divino. Para Renan Dios es la categoría del ideal, es toda cosa elevada al colmo de su perfección e integridad, todo puede ser Dios algún día. De la misma forma pasa con las personas, Dios sería la categoría de la dignidad humana, no sería más que el hombre llevado a su máxima plenitud.

En consonancia de las teorías de Feuerbach sobre la religión, Ortega apuesta por ver en la gran variedad de dogmas religiosos y en lo divino en general, el lugar imaginario donde el ser humano proyecta cuanto halla en sí de gran valor. Si Dios obligaba al hombre a ser justo y veraz porque Dios era el Justo, el Veraz o el Sabio, la reflexión que sigue Ortega destruye la personificación de Dios y de sus virtudes. Dios, no es algo hecho que influye sobre el hombre, sino que está en proceso de formación. Dios es la cultura y su proceso de conformación es el proceso de conformación de Dios. Veamos cómo lo expresa Ortega:

“La Justicia queda descompuesta en la serie de actos justos realizados por los hombres; la Verdad suma hay que buscarla en la historia de las matemáticas; el Bien queda convertido en el proceso doloroso de renunciamentos, de sacrificios, de generosidades, merced al cual ha llegado a madurar la constitución política y habitual de nuestra sociedad. Dios queda disuelto en la historia de la humanidad; es immanente al hombre: es, en cierto modo, el hombre mismo padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal. Dios, en una palabra, es la cultura. «Tu eres mi mejor yo», canta una vez Shelley a la mujer que inspira sus canciones; podría decirse que Dios es el conjunto de las acciones mejores que han cumplido los hombres: el Partenón y el Evangelio, Don Quijote y la mecánica de Newton, la Revolución francesa y la *Historia Romana* de Mommsen, las cooperativas de consumo y el régimen parlamentario. Dios es lo mejor del hombre, lo que le enorgullece, lo que intensifica su energía espiritual, la herencia científica y moral acumulada lentamente en la historia”⁸⁵.

La historia universal es la historia del desenvolvimiento de un gran personaje, es la embriogénesis de Dios, es decir, de la cultura. Los actos que no sirven de alimento a este proceso, no pertenecen a la historia humana, con ellos podría tejerse una historia de orangutanes, dice Ortega. ¿Qué ha aportado España a este proceso? Responde Ortega:

es el hogar donde se condimenta la cultura, es el ardor interior que suscita y bendice las cosechas, dice Ortega. Si bien no identifica la religión con la cultura, estos son los primeros pasos para la identificación posterior entre ésta y Dios. Ahora se mantiene en el plano del respeto, la emoción religiosa es sobre todo respeto. De ésta virtud depende el éxito y el futuro de cualquier cultura. Pensar que la vida es una cosa seria, tal es el carácter del hombre religioso. Afirma Ortega: “La cultura liviana y de ánimo fofo piensa que el mundo, en su tremenda fatalidad, es un inmenso juguete, una diversión metafísica, nada más: con esta disposición de espíritu lo sumo que puede el hombre producir es una literatura ingravida, sin densidad y sin nervio, algo así como esta literatura pomez, toda ella poros y adjetiva, a que nos vamos habituando. El hombre respetuoso piensa, en cambio, que es el mundo un problema, una dolorosa incógnita obsesionante y opresora que es preciso resolver, o cuando menos aproximarse indefinidamente a su solución”. En “Sobre el santo”, O.C. II, pp. 24-25.

⁸⁵ “La teología de Renan”, O.C. I, p. 334.

“la historia del progreso de la ciencia y la historia del progreso de la moral pueden construirse perfectamente sin que en ellas aparezca un nombre español, sin que en su tejido prodigioso se inserte un solo hilo, un solo motivo fundamental oriundo de la peculiaridad étnica española”⁸⁶. Si para Ortega Europa es precisamente el conjunto de pueblos que han aportado su grano de arena a la formación de la cultura, las razas de primer orden, España se encuentra fuera de ese conjunto. La lucha por introducir a España en el juego de la producción cultural es el gran reto que Ortega quisiera llegar a cumplir.

Esta desconexión de España no implica que podamos haber establecido grandes contactos con Francia o Alemania, haber recibido influencias o haber asimilado productos o costumbres extranjeras. Para Ortega el problema es más profundo:

“Hoy estamos afrancesados, anglizados, alemanizados: trozos exánimes de otras civilizaciones van siendo traídos a nuestro cuerpo por un fatal aluvión de inconsciencia. El hecho de que importemos más que exportamos es sólo la concreción comercial del hecho mucho más amplio y grave de nuestra extranjerización. Somos cisterna y deberíamos ser manantial. Tráennos productos de la cultura; pero la cultura, que es cultivo, que es trabajo, que es actividad personalísima y consciente, que no es otra cosa –microscopio, ferrocarril o ley–, queda fuera de nosotros. Seremos españoles cuando segreguemos al vibrar de nuestro nervios celtibéricas sustancias humanas, de significado universal –mecánica, economía, democracia y emociones trascendentes”⁸⁷.

El 12 de marzo de 1910 leyó una conferencia en la sociedad “El sitio” de Bilbao con el nombre “La pedagogía social como programa político”. Este texto es, en palabras de José Lasaga, expresión del momento más plenamente neokantiano de Ortega⁸⁸. Su confianza en la existencia de una Idea capaz de organizar los intelectos y reformar las naciones es máxima. Parte Ortega de un fuerte pesimismo referente a la situación de España que está en continuación de sus análisis de la realidad española: “España es un dolor enorme, profundo, difuso: España no existe como nación. Construyamos España, que nuestras voluntades haciéndose rectas, sólidas, clarividentes, golpeen como cinceles el bloque de amargura y labren la estatua, la futura España magnífica en virtudes, la alegría española”⁸⁹. Ante esta situación, Ortega se manifiesta

⁸⁶ “Venerables ironías”, O.C. I, p. 354.

⁸⁷ “Nueva revista”, O.C. I, p. 340. En otro momento, muy vinculado a este texto afirma: “España es una posibilidad de Europa. Sólo mirada desde Europa es posible España”. En “España como posibilidad”, O.C. I, p. 337. La posibilidad de que España se constituya como una nación fuerte y con futuro, pasa inexorablemente por la participación en la vida Europea. Una participación activa, que es la que realmente aporta a la formación de la cultura.

⁸⁸ Ver LASAGA, MEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Biblioteca nueva, Madrid, 2003, p. 35.

⁸⁹ “La pedagogía social como programa político”, O.C. II, p. 87.

como un patriota que quiere el bien de su pueblo, ahora bien, distingue Ortega dos clases de patriotismo, uno que mira al presente y al pasado de la tierra, y otro, el él defiende, que apunta al futuro. La patria es algo que todavía no existe y que no puede existir sin el esfuerzo de los ciudadanos, “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”⁹⁰. Es el patriotismo una acción sin descanso, un afán costoso por realizar la idea de mejora que nos propongan los maestros de la conciencia nacional. La patria, más que una veneración, es un deber y una tarea a cumplir consistente en una crítica a la tierra de los padres y en una construcción de la tierra de los hijos. ¿Cómo llevar a cabo esa tarea en España? ¿En qué consiste la España ideal que propone? Va a partir Ortega de un hecho ejemplar, la acción pedagógica.

La educación es el paradigma de las acciones que buscan convertir una cosa menos buena en una mejor, con ella los individuos se convierten en hombres virtuosos, bondadosos, sabios. No tendría sentido la educación sin un ideal humano a alcanzar, unos fines claros de la educación. El primer paso es fijar una idea del deber ser, después, buscar los medios para conseguir hacerla realidad. ¿Con qué idea de hombre se pretende llevar a plenitud el ser humano? Ortega lo tiene muy claro:

“La física está más allá de los hechos físicos: la física es un hecho metafísico. Lo mismo podemos decir de la matemática, del arte, de la moral, del derecho, de todas estas cosas que no son naturales, que consiguientemente no son cosas sino ideales substancias. Ciencia, moral y arte son los hechos específicamente humanos. Y viceversa, ser hombre es participar en la ciencia, en la moral, en el arte”⁹¹.

La pregunta ahora es: ¿qué es lo propio de la ciencia, la moral y el arte? Lo más característico de ellos es que sus contenidos no son patrimonio individual sino universal. Frente al mundo individual de los caprichos se alza un hombre que piensa la verdad común a todos, la bondad general, la universal belleza. El individuo salvaje e irreductible a las reglas se opone a aquel que busca pensar ideas exactas, participar en la ciencia, en el deber, en la belleza, en definitiva a un hombre de cultura. Este programa solo es alcanzable en sociedad, de forma que la pedagogía o es social o no será.

Aplicando esta teoría a la realidad española, insiste Ortega en varias propuestas:

⁹⁰ Op. cit., p. 88.

⁹¹ Op. cit., p. 94.

Primera, conseguir que las clases directoras del futuro estén compuestas por un buen número de personas de cultura, personas de ciencia. A propósito de ello ofrece un texto Ortega que sintetiza a la perfección la idea de cultura que Ortega sostiene en estos años y el problema de España:

“Cultura es labor, producción de las cosas humanas; es hacer ciencia, hacer moral, hacer arte. Cuando hablamos de mayor o menor cultura queremos decir mayor o menor capacidad de producir cosas humanas, de trabajo. Las cosas, los productos son la medida, y el síntoma de la cultura. Los españoles –ésta es nuestra grave maldición- hemos perdido la tradición cultural; dicho más vulgarmente, hemos perdido el interés por las cosas, por el trabajo productor de manufacturas –mentefacturas humanas. Ahora bien, esta suprema pedagogía de las cosas, esta suprema disciplina de los objetos nos falta; sólo nos rigen y dirigen los apetitos individuales, los cambiantes humores sentimentales, las simpatías o antipatías de nuestros nervios. Y como entre individuos los motivos de divergencia y antipatía son a la larga mayores que los de concordia y simpatía, he ahí que nuestra nación en la actualidad disgregada en átomos: nuestra actividad se reduce a negarse unas personalidades a otras, unos grupos a otros, unas regiones a otras”⁹².

La segunda es revalorizar el trabajo. Éste es el medio por el que las personas comunes pueden participar en los procesos creadores de cultura. Un trabajo que no esclavice y que permita al trabajador sentirse parte de la sociedad. Dice Ortega: “La comunidad del trabajo no ha de ser puramente exterior: ha de ser comunión de los espíritus, ha de tener un sentido para cuantos en ella colaboren. La comunidad será cooperación”⁹³. La tarea de la cultura queda así extendida a todos los miembros de la sociedad a través del trabajo, la cultura abarca desde cavar la tierra hasta componer versos. Un estado de cultura estaría vinculado a un socialismo donde socializar al hombre es hacer de él un trabajador en la magnífica tarea humana que es la cultura. La educación es la clave para conseguir estos objetivos.

En tercer lugar, la escuela debe tener un carácter laico, donde la vida privada tenga menos peso que la vida social. “No compete, pues, a la familia ese presunto derecho de educar a los hijos: la sociedad es la única educadora, como es la sociedad único fin de la educación: así se repite en las aplicaciones legislativas concretas la idea fundamental de la pedagogía social: la correlación entre individuo y sociedad”⁹⁴.

En cuarto y último lugar, en España, la religión debe dejar paso a la cultura, pues ésta puede realizar con más intensidad los objetivos de aquella. Afirma el autor:

“La idea de Dios halla en su interpretación social el *máximum* de reverberaciones. «Siempre que estéis juntos me tendréis entre vosotros» -dijo Jesús. No creo que haya apotegma más suave, más rico en promesas, más

⁹² Op. cit., p. 98.

⁹³ Op. cit., pp. 98-99.

⁹⁴ Op. cit., p. 101.

significativo de la divina misión del Hijo, que formule mejor lo que hay de más hondo en el oficio de un Cristo. Dios es el cemento último entre los hombres, el aunador, el socializador: es el fondo armonioso del cuadro humano sobre el cual se dibujan las siluetas individuales, ásperas, nerviosas y enemigas”.

El futuro de España pasa por ser comunidad. Comunion en el trabajo, en la cultura, en un orden y en una tarea. Un pueblo es una escuela de humanización y ello exige un régimen democrático, tradición europea por excelencia (de ahí la necesidad de la europeización). Concluye Ortega:

“Regeneración es inseparable de europeización; por eso apenas se sintió la emoción reconstructiva, la angustia, la vergüenza y el anhelo, se pensó la idea europeizadora. Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución”⁹⁵.

“Adán en el paraíso” se publica entre mayo y agosto de 1910, un conjunto de artículos de cierta complejidad que partiendo de reflexiones artísticas pone su atención en el problema más profundo del ser humano que es vivir. La vida es un problema infinito que nació cuando el primer hombre se percató de su propia existencia, es decir, cuando Adán se encontró en el paraíso. La vida no puede abarcarse desde un punto de vista meramente biológico, por ello Ortega busca mayor profundidad en el análisis de la mano de la idea de cultura. Dice Ortega:

“El hombre lleva dentro de sí un problema heroico, trágico: cuanto hace, sus actividades todas, no son sino funciones de ese problema, pasos que da para resolver ese problema. Es éste de tal calibre, que no hay manera de darle batalla campal: siguiendo la máxima *divide et impera*, el hombre lo secciona y lo va resolviendo por partes y estadios. La ciencia es la solución del primer estadio del problema; la moral es la solución al segundo. El arte es el ensayo para resolver el último rincón del problema.

Tenemos, por tanto, para nuestro asunto, que indicar en qué consiste el problema humano, del cual, como de un foco virtual, se derivan todos los actos del hombre, y luego, mostrando qué de ese problema queda en vías de solución por la ciencia y por la moral, obtendremos el problema puro y genuino del arte”⁹⁶.

La ciencia nos ofrece leyes sobre lo que las cosas son en general, sobre lo que tienen en común unas con otras. Convierte a las cosas en casos, es decir, en aquello que es común a una cosa con otras muchas. Ello se llama abstracción, de forma que la vida que descubre la ciencia es una vida abstracta, pero, por otra parte, la vida es lo individual, único e incomparable. Este es el primer estadio de análisis.

El campo de la moral ve la vida como un campo de relaciones. Desde esta óptica, no existen cosas sino estados. Dice Ortega: “No hay, por ejemplo, una tristeza

⁹⁵ Op. cit., p. 102.

⁹⁶ “Adán en el paraíso”, O.C. II, p. 63.

absoluta, una cosa «tristeza». Si antes sentía yo inmensa alegría, y ahora los motivos de alegría, aunque grandes, son menores, me sentiré triste. La tristeza y la alegría florecen una de otra, son estados diversos de una misma cosa fisiológica, la cual, a su vez, es un estado de la materia o un modo de la energía”⁹⁷. Ello no quita que las ciencias morales no utilicen la abstracción, describen la tristeza en general, pero lo verdaderamente triste, es sentir la tristeza en la misma carne. La tristeza en cuanto vida es algo concreto, individual y no tanto algo abstracto.

Las ciencias, tanto las naturales como las morales, proceden de manera discursiva, buscan relaciones, pero su tarea se alarga en el infinito. De esta tragedia original de la ciencia que consiste en buscar algo que no conseguirá lograr nunca plenamente, nace el arte. Tras los métodos científicos, llegan, para seguir respondiendo al problema de la vida, los artísticos. El arte es lo más vital, lo concreto, lo individual. Si el mundo natural, producto de la ciencia, es un mundo de generalizaciones, el arte es el mundo de las individualizaciones.

De la persona Napoleón no puede saberse nada si no hay un biógrafo que cuente su historia. No es hablar de hombres, de individuos, sino de personas concretas, de cosas concretas. Si un individuo o una cosa son un conjunto de relaciones, ¿cómo se pueden describir todas las relaciones que posee un individuo con lo que le rodea? De un modo real, tal trabajo es imposible por su infinitud, de forma que el arte debe crear mundos virtuales, artificios que suplan al infinito y que lo concentren. Puesto que la materialidad de cada cosa o individuo en el plano de relaciones es imposible de abarcar, hay que buscar su forma.

La moral y la ciencia rompen la realidad en dos mundos: la materia y el espíritu, pero la realidad nunca es una cosa o la otra. Toda materia es idea y todo sentimiento lleva tras de sí una vibración nerviosa. El arte intenta unir ambos planos y para hacerlo parte o de uno o del otro, dependiendo de cual parta, tenemos unas artes u otras. Si se parte de la materia hacia lo emocional, tenemos las artes plásticas, si partimos del espíritu hacia la materia, aparecen las artes espirituales como la poesía y la música.

La palabra sagrada que envuelve toda la actividad cultural y en especial la artística es «realizar», convertir en cosa lo que por sí mismo no lo es siguiendo una idea. Dice Ortega: “El verdadero idealista no copia, pues, las ingenuas vaguedades que

⁹⁷ Op. cit., p. 67.

cruzan su cerebro, sino que se hunde ardentemente en el caos de las supuestas realidades y busca entre ellas un principio de orientación para dominarlas, para apoderarse fortísimamente de la *res*, de las cosas, que son su única preocupación y su única musa. El idealismo verdaderamente habrá de llamarse realismo”⁹⁸. El idealismo no es copia de la realidad, pues la realidad no es lo que vemos con los ojos (pues cada par de ojos ve una cosa distinta). La realidad de una cosa viene marcada por sus relaciones con todas las demás y eso no se puede copiar, a lo sumo se copia una idea creada por el autor que entiende representativa de su realidad.

Con esta serie de enseñanzas, Ortega está profundizando en el ser más íntimo de la cultura. Si ésta es ciencia, moral y arte, Ortega intenta explicar en qué sentido cada uno de estos ámbitos puede llamarse cultural.

En agosto de este año y poco antes de que saliera publicada en *El Imparcial* la última entrega de “Adán en el paraíso”, a propósito de las declaraciones de un diputado que fue gobernador de Barcelona en las que atacaba a toda clase de lirismo por ser funesto, Ortega escribe “El lirismo de Montjuich”. Breve artículo que apunta un detalle de interés sobre el tema de la cultura al tratarlo desde la literatura, al realizar una defensa del lirismo. Para Ortega el lirismo es potencia radical y distintiva del hombre. El animal, frente al hombre, no posee dimensión de profundidad personal, intimidad o yo, que le aleja de la superficialidad. Afirma Ortega:

“Esto es lirismo: mantener frente a lo que hay fuera un huertecillo íntimo, cerrado, libre, un yo, una conciencia de lo bueno y lo discreto, de lo bello y lo ordenado y lo justo. En este lugarcillo interior se perpetúa la divina fermentación espiritual que luego pone algún aroma sobre la carroña pútrida de la naturaleza, de los instintos naturales; sobre todo, del instinto radical: la conservación.

Donde el lirismo falta, la cultura se estanca y las razas se pudren, como se descompone el cuerpo cuya alma se ha ausentado. Y es exacta medición del valor histórico de los pueblos la fórmula de la densidad lírica. ¿Cómo no ha de ser así? Lirismo es vida interior; vida interior es personalidad; personalidad es poder plástico, energía creadora de realidades, fuerza para conformar la materia dura del mundo exterior según nuestra voluntad y nuestra idea. Un pueblo sin lirismo no es sujeto histórico, no es protagonista, no hace historia; es traído y llevado por los puntapiés del azar”⁹⁹.

Nótese que es la primera vez que Ortega vincula con claridad la personalidad, el «yo» con la idea de cultura. Este es un tema que dará mucho que tratar más adelante, pero se tiene un avance de la importancia que poco después va a tener pronombre personal singular de primera persona. Los pueblos, las personas deber ser creadoras,

⁹⁸ Op. cit., p. 70.

⁹⁹ “El lirismo de Montjuich”, O.C. I, p. 374.

deben tener una fuerte vida interior que lleve a alcanzar cotas de cultura nunca alcanzadas, no meras repeticiones. Sin el cultivo de esa vida interior no es posible llevar a cabo transformaciones del mundo circundante de la naturaleza. Si un gobernador español se posiciona en contra de todo lirismo, está indicando la situación de España en el universo de la cultura.

2.2. De octubre de 1906 hasta enero de 1911. Textos inéditos

Con la publicación de *Personas, Obras, Cosas* en 1916, recopilación de ensayos y artículos de juventud, pocos son los inéditos de interés a los que pueden aludirse. Aún así, se pueden destacar algunos textos más que interesantes.

Un manuscrito de 1909 llamado “La ciencia y la religión como problemas políticos” parece una de las mayores aportaciones a la teoría de la cultura que Ortega realiza entre los inéditos de este período. Fue el dos de diciembre de ese año cuando Ortega participó en un ciclo de conferencias titulado “Religión, anticlericalismo, socialismo”, organizado por el Partido Socialista en la Casa del Pueblo de Madrid. El manuscrito de la conferencia lleva por título “Anticipación de la conferencia” y en él Ortega reflexiona sobre la religión y el socialismo.

Una de las primeras afirmaciones de peso que presenta Ortega es la siguiente:

“Para mí, socialismo y humanidad son dos voces sinónimas, son dos gritos varios para una misma y suprema idea, y cuando se pronuncian con vigor y convicción el Dios se hace carne y habita entre los hombres.

Para mí socialismo es cultura. Y cultura es cultivo, construcción. Y cultivo, construcción, son paz. El socialismo es el constructor de la gran paz sobre la tierra”¹⁰⁰.

Desde esta peculiar forma de ver el socialismo¹⁰¹, pone sus ojos Ortega en la religión y está convencido que ésta no es ya más que una convicción torpe y sentimental que debe dejar paso a otra convicción más firme y basada en razones en lugar de sentimientos: la convicción científica, es decir, la cultura. Si antes el poder espiritual que organizaba a los hombres era la religión, ahora debe ser la cultura, un poder ideal. ¿Cómo puede llegar la cultura a todos los ciudadanos en una sociedad como la española? Constituyendo una democracia socialista en la que todos los hombres puedan participar de la cultura. Es preciso que todos los hombres tengan la oportunidad

¹⁰⁰ “La ciencia y la religión como problemas políticos”, O.C. VII, p. 131.

¹⁰¹ Ortega en esta época se confiesa liberal y socialista, en otras palabras, anticonservador. Su repulsa al conservadurismo la expresa en numerosas ocasiones, pero puede leerse “Imperialismo y democracia” en O.C. VII, pp. 177-181.

de ser hombres, sean educados por la ciencia y se comporten de acuerdo con una rígida moralidad, tal ha sido, según Ortega, el programa de los partidos socialistas. El derecho al producto del trabajo tiene un alcance mayor, se traduce en un derecho universal a la cultura, el primero es el cauce del segundo. De esta forma la socialización de los medios de producción es el medio para la socialización de la cultura, convirtiéndose ésta en la sustituta de la idea de Dios en cuanto elemento socializador.

El socialismo, antes que una necesidad económica es un deber, una virtud, una moral, es la verdad científica, es la justicia, es, en definitiva, la cultura. Así lo presenta Ortega:

“Éste es señores mi socialismo: el socialismo idealista expuesto en un rudo esquema.

Socialización de la cultura, comunidad del trabajo, resurrección de la moral: esto significa para mí democracia.

En una sola voz: socialismo, humanización”¹⁰².

La conclusión del discurso que dirige a los obreros no tiene desperdicio:

“nosotros traemos y afirmamos la única cosa que no es material: la idea. Aportamos una concepción científica de la naturaleza y de la política, una visión más precisa y vigorosa de la moral, un sentimiento de mayor densidad estética. Traemos, señores, a España la justicia y la seriedad. Traemos una nueva religión: traemos la sublime Eucaristía: traemos la cultura”¹⁰³.

Con la comparación entre cultura y Eucaristía, se hace efectivo el mayor acercamiento entre cultura y religión. El centro de la vida de los cristianos, el acto por excelencia de fuerza religiosa, es simbólicamente equiparado con la cultura¹⁰⁴.

En “La lección del quince de diciembre”, unos días más tarde, continúa Ortega insistiendo en la importancia de la cultura dirigiéndose a sus alumnos de Magisterio. Los hombres que buscan la cultura superior, explica Ortega, no pueden dejarse llevar por pareceres y opiniones particulares, por los caprichos. La cultura debe seguir la

¹⁰² O.C. VII, p. 136

¹⁰³ O.C. VII, p. 137

¹⁰⁴ En noviembre de 1906, ya en Alemania y antes de el artículo comentado, deja entrever a una carta a su novia estas opiniones que están en gestación. Dice Ortega: “Hoy el liberal tiene que ser más liberal, mucho más, por ejemplo socialista. Esto soy no por las razones que suelen llevar el pensamiento al socialismo sino porque creo que sólo en él serán posibles de un lado las *libertades íntimas*, de otro las *virtudes viriles*”. En la misma carta, unas líneas después continúa: “Nena: ¡el catolicismo es el gran enemigo de la Idea, de la Idea que crea hombres, que enriquece la vida, que construye porvenir, que rompe cadenas! ¿Cómo no voy a ser profundamente, desde las entradas, anticatólico? Yo quiero que tú ames también la Idea: mejor dicho que en la Idea nos amemos. Ella es antes que yo, por tanto es para mí antes que tú. Si yo vivo aún, es porque vivo en la Idea. Si te amo, si te adoro es porque eres una Idea, más aún, mi idea”. En C. 140 de noviembre de 1906, ORTEGA Y GASSET, J., *Cartas de un joven español* (1891-1908), Ed. El Arquero, 1991, Madrid, p.476. Sobre la funesta opinión que manifiesta Ortega por el catolicismo, no por la religión, queda manifestada con creces en la carta 180 del 24 de junio de 1907.

lógica de la ley universal, no la de los caprichos. La filosofía precisamente se va a encargar de establecer las leyes universales que constituyen el yo humano intelectual y moral para que nosotros ajustemos a él nuestro yo individual. Ese es el destino del ser humano, la asimilación de la cultura. El filósofo es el gran entusiasta y apasionado por la cultura, por la plenitud del ser humano. En un largo y profundo texto, afirma Ortega concluyendo:

“Sólo es lícita, sólo es humana la pasión por la ley, por la norma: es decir, por la verdad, por el Bien, por la Belleza. Sólo esto merece nuestro entusiasmo pues sólo eso merece que salgamos fuera de nosotros mismos y nos trasplantemos a ellas. La ciencia, la moral, el arte componen la cultura: cultura no significa ilustración ni ninguna otra vaga cosa. Culto no es el que ha corrido más o menos tierras sino el hombre sabio, virtuoso y capaz de sentimientos estéticos.

Yo espero que ustedes sientan este fervor por la cultura, por lo ideal, que sean en este sentido entusiastas: de otro modo habríamos perdido ustedes y yo un año de la manera más necia y trivial. Sean ustedes entusiastas: no teman el ridículo es este país de gentes infrahumanas, incapaces de toda religiosidad.

[...]

Sólo interesándonos verdaderamente en esta labor de la cultura podremos hacer de este montón de seres instintivos, disgregados y enemigos los unos de los otros que llamamos España, una verdadera nación, una verdadera sociedad, una verdadera comunidad. La cultura, es decir, lo objetivo, no lo subjetivo: la verdad de las cosas no la buena pasión ni el feliz instinto”¹⁰⁵.

En “Notas sobre el *apeiron* de Anaximandro”, Ortega se recrea en el carácter objetivo de la cultura. Insiste en que “la cultura es el proceso de separación de lo objetivo y de lo subjetivo. La historia del desarrollo de la ciencia es la historia de los progresos que va haciendo la humanidad en esta faena sutilísima de cendrar el objeto, de purificarlo extrayendo de él lo que es meramente subjetivo. Lo subjetivo es en el asunto de que ahora hablamos es lo afectivo, lo sentimental”¹⁰⁶.

En “*Stumpfheit*” (apatía), un pequeño cuaderno fechado en marzo de 1909 donde se recogen algunos pensamientos. De ellos se pueden entresacar los siguientes:

“Históricamente cultura, la manera como un pueblo reacciona frente a los problemas físicos y metafísicos”¹⁰⁷.

“¿Y qué es cultura? El mundo como creación incesante del hombre en oposición al mundo muerto, al mundo dado. No es el mundo eso que pensaron otros hombres –error del clasicista– ese mundo por otros pensado no me sirve sino como un punto de apoyo para sobre él crear mi mundo. No está el universo en los libros ni mucho menos la verdad: no es la verdad una cosa –error de los dogmáticos– sino una acción perdurable nunca conclusa”¹⁰⁸.

¹⁰⁵ “Lección del quince de diciembre”, O.C. VII, p. 141.

¹⁰⁶ “Notas sobre el *apeiron* de Anaximandro”, O.C. VII, p. 148.

¹⁰⁷ “*Stumpfheit*”, O.C. VII, p. 165.

¹⁰⁸ Op. cit., p. 168.

2.3. De octubre de 1906 hasta enero de 1911. Correspondencia

La correspondencia de este periodo es fundamental para conocer en profundidad los desarrollos de Ortega en torno a la cultura en sentido neokantiano. Distinguiremos entre la correspondencia a la familia y a los amigos, entre los cuales destacan las cartas a Unamuno.

En cuanto a la correspondencia a su familia, puesto que en octubre emprende su viaje, comenzamos a tener alguna referencia interesante hacia diciembre de 1906. La primera tiene que ver con la importancia que tiene la capacidad de mirar en profundidad la realidad para crear verdadera cultura. Ésta tiene que ver con cierta humildad en el mirar para poder captar problemas más allá de lo que existe ante nosotros, lanzando nuestra mirada en busca de niveles de realidad no superficiales. Comenta a sus padres lo que sigue:

“Es preciso tener la modestia verdadera –que no es ciertamente la que huye los honores- y pensar que el mundo debe tener más tierras y más ideas de las que nosotros hemos visto y pensado y como consecuencia buscarlas. Una de las formas del achabacamiento –el de la mujer católica por ejemplo- es creer que es muy sencillo lo que bien mirado es un nido de problemas. De tal manera que la cultura y la inteligencia no viene a ser sino esto y el hombre más inteligente el que más problemas lleva dentro de sí. Lo que hay en Bismack de sanamente inteligente no es más que haber visto desde luego toda una serie de problemas o si quieres de teoremas políticos donde los demás veían blanco”¹⁰⁹.

Las cartas dedicadas a su novia ofrecen una mayor cantidad de material. Son memorables las palabras con que Ortega explica a su futura esposa la inmersión en *Ideas* a la que se está sometiendo, una imagen ejemplar del neokantismo más puro. Dice Ortega: “Mi estudio va muy bien y espero en este año hacer una labor enorme, cortar leña, mucha leña, poner ante mí mi monte de leña ya cortada para calentarme con ella el alma, leña de ideas, calor de ideas, hogar de meditación”¹¹⁰.

El filósofo madrileño se propone como paradigma del pensamiento español joven. En su persona admite una tensión entre un mundo subconsciente y sentimental que se ha formado por decantación de su cultura de origen y un mundo intelectual formado por la ciencia¹¹¹. Ambos tienen que conseguir un equilibrio en el interior de Ortega, pero siempre debe primar el de la ciencia, así lo explica en otro momento: “mi educación alemana ha consistido precisamente en superar mi yo inconsciente, el yo inculto, el yo de los nervios. Creo haberlo en gran parte conseguido: y la porción en que

¹⁰⁹ C. 87, diciembre de 1906, en ORTEGA Y GASSET, J., *Cartas de un joven español* (1891-1908), Ed. El Arquero, 1991, Madrid, p. 269.

¹¹⁰ C. 145, 8 de diciembre de 1906. En Op. cit., p. 489.

¹¹¹ Ver C. 131, 28 de octubre de 1906. En Op. cit., pp. 461 y 462.

lo haya conseguido será lo que yo llamo mi fuerza”¹¹². Intentando profundizar en este mundo de la cultura continúa:

“Hay dos mundos, el mundo de la sensación y el de la verdad; aquel es momentáneo como la sensación, éste eterno, el mundo normal, el mundo de $2+2=4$ cuya igualdad sigue siéndolo esté uno triste o alegre. Este mundo de la verdad, de lo que es en verdad –diría Platón-, es el que vivimos cuando pensamos científicamente, el otro es el que construimos con nuestro bueno o mal humor, con nuestro bueno o mal parecer. Si mi vida intelectual se entrega a este mundo, mi vida intelectual no será verdadera, no estará conforme con lo que las cosas son en verdad: en cambio, cuanta mayor energía de régimen científico logre, será mi vida intelectual más fuerte, más honda y verdadera”¹¹³.

Las cartas dirigidas a los amigos prestan quizá una riqueza de mayor abundancia que el resto de fuentes epistolares. En un escrito a Julio Cejador resalta perfectamente los tres grandes ámbitos de la cultura que ya se conocen: ciencia, moral y arte. Afirma Ortega:

“En la matemática es donde debemos buscar y donde he hallado el concepto de lo clásico. Ahí no hay lugar a duda ni a caprichos personales; matemáticamente se demuestra lo que es un clásico de la matemática. Luego de fijado este concepto de la ciencia teórica, es clara y sin dudas su aplicación a la ética (santo) y a la estética (genio artístico)”¹¹⁴.

En otro momento, sobre el mismo asunto, explica también:

“para mí el hombre, lo humano, no es algo que es, sino algo que debe ser; el hombre no existe ni la humanidad, sino que hombre y humanidad son precisamente el ideal que orienta la historia y la tarea que ha de cumplir esta variedad del *orang-utan* que llamamos *homo europeus*. Y éste fue el momento genial de Grecia, lo que de ella hace punto eterno de partida para toda cultura y lugar de retorno y reforzamiento para todo *Rinascimento*: cuando Sócrates halló en la realidad simiesca del *homo europeus*, la posibilidad del *homo sive humanitas*. Y al hacer este descubrimiento inventó tres cosas decisivas: la lógica, la ética y la estética. Pues en nuestro noble sentido idealista no hemos de buscar el concepto de hombre en una leve peculiaridad histológica y sabemos que jamás, jamás se descubrirá el hombre con el microscopio. Para nosotros el hombre es el ser capaz de lógica, de ética y estética en cuanto ciencias análogas a las matemáticas”¹¹⁵.

A Joaquín Costa también dirige unas palabras el 16 de julio de 1908 que ofrecen interesantes apreciaciones sobre la cultura:

“No puedo creer que cultura sea una cosa, sino un proceso, una continuidad en ciertas labores. Por eso si seguimos un hilo cualquiera de los que indican las grandes corrientes culturales y lo cortamos en cualquier punto, hallamos siempre, no un hombre, sino dos: uno más viejo en que se inicia otro más joven, uno más joven en quien madura otro más viejo”¹¹⁶.

¹¹² C. 177, 12 de junio de 1907. En Op. cit., p. 556.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ C. 197, julio de 1907, En Op. cit., p. 664.

¹¹⁵ C. 199 probablemente de septiembre de 1907. En Op. cit., p. 670.

¹¹⁶ C. 200, 16 de julio de 1908. En Op.cit., p. 674.

Por último, más allá de estos personajes, el problema de la cultura aparece con toda su crudeza en las cartas que mutuamente se dirigen Ortega y Unamuno. Mientras Ortega apuesta por la idea como concepto clave de la humanidad, Unamuno apela a los seres humanos concretos, la persona que cada uno es, como verdadero motor del género humano. Pueden destacarse varios textos que reflejan ambas posturas, en primer lugar Ortega presenta sus credenciales de esta forma: “La humanidad es Idea: el hombre –lo único importante que existe en el Universo- es Idea”¹¹⁷. El odio a la idea es para Ortega el peor pecado que pueda cometerse¹¹⁸ y España ha demostrado con creces su rebeldía contra la ley divina. Su país no contribuye a la cultura universal y ello le hace sentir una profunda vergüenza que expresa así: “Africanos somos, Don Miguel; y lo que es lo mismo enemigos de la humanidad y de la cultura, odiadores de la idea [...] Toda cultura que lo es, lo es por su valor eterno”¹¹⁹.

Ante tales propuestas de Ortega, Unamuno responde con gran rotundidad: “A mí me interesa usted personalmente, no sus ideas. Y el otro, y el otro y el de más allá y todos, pero todos uno a uno”¹²⁰.

3. De enero de 1911 hasta fin de 1912: tercer viaje a Alemania y primeros síntomas de cambio

En enero de 1911 Ortega emprende un tercer viaje a Alemania, esta vez en compañía de su mujer Rosa. El destino es Marburgo, su estancia se alarga durante casi un año durante el cual nace su primer hijo Miguel y visita también Florencia y Bolonia. Es un viaje de maduración, Ortega ya no es un aprendiz, sino que se trata de igual a igual con otros profesores del país germano. La generación de intelectuales con la que coincide busca nuevas formas de filosofía más allá del neokantismo, el cual comienza a tratarse como parte del pasado. Frente a Cohen y Natorp, se alza ante Ortega una nueva figura ejemplar que marcará sus proyectos intelectuales: Edmund Husserl y su fenomenología. Si el neokantismo estaba agotado, la fenomenología estaba gestándose con gran energía y Ortega se sumerge en ella junto con personajes de la talla de Hartmann, Scheler y Heimsoeth.

¹¹⁷ C. VIII, 30 de diciembre de 1906, en *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Ed. El Arquero, Madrid, 1987, pp. 56 y 57.

¹¹⁸ Ver Carta XV en Op. cit., p. 79.

¹¹⁹ Op. cit., p. 58.

¹²⁰ C. XX, 18 de mayo de 1908, en Op. cit., p. 90.

Todo parece indicar que el viraje intelectual de Ortega es un proceso relativamente lento. Al llegar a Marburgo sigue unido a sus maestros neokantianos, pero poco a poco, el contacto con otros profesores de renombre, la recopilación de material, el descubrimiento de Husserl, provocarán que en los meses siguientes a su viaje, comencemos a poder observar las influencias de la nueva corriente filosófica cuyo lema es «a las cosas mismas». En esta larga visita, según explica Noé Massó, asiste a diferentes lecciones:

“Asiste a las lecciones de Cohen sobre «Lógica», «El sistema de Kant» y «Filosofía griega» y a sus seminarios sobre «Crítica de la razón pura» y «Puntos de clásicos de Historia de la Lógica: Descartes (Meditaciones), Leibniz (fragmentos), Sigwart (Lógica) y los diálogos de Platón (Teeteto y Sofista)». Con Natorp, cursa seminarios sobre «Metafísica de Aristóteles» y «Crítica de la razón pura». También asiste a clases de «Calculo diferencial e integral» (Hensel) y «Teoría de conjuntos y geometría analítica» (Helinger). Trata con Heinz Heimsoeth, Paul Scheffer, Wilhelm Sesemann y Wladislaw Wyscheslawsew y mantiene intensas discusiones privadas con Nicolai Hartmann acerca de la renovación de Schelling y Hegel, conversaciones que considera lo más fructífero del viaje. Cabe añadir sus lecturas de Freud y, ante todo, su toma de contacto con las investigaciones abiertas de Husserl y Scheler, cuya digestión le ocupará en los próximos años”¹²¹.

La vuelta de Alemania coincide prácticamente con su toma de posesión de la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid en enero de 1912. Ortega y su esposa se instalan en la calle Zurbano de Madrid. Su actividad como conferenciante se hace más intensa, aunque la compagina con los artículos frecuentes de periódico. La segunda mitad de 1912 va a ser clave en su tránsito hacia la fenomenología, son con gran seguridad los días en los que Ortega se dedica con gran atención a profundizar en la filosofía que Husserl abandera. Su trabajo docente y a sus estudios filosóficos ocupan gran parte de su tiempo, pero además está procesando los múltiples materiales recopilados en su reciente viaje, así lo reconoce años más tarde en su *Prólogo para alemanes* cuando afirma que 1912 fue un año dedicado a estudiar fenomenología en serio¹²². Dos obras que influyeron en él en gran medida y que leyó por estos tiempos son las *Investigaciones lógicas* de Husserl y la *Fenomenología de la percepción* de Wilhelm Shapp, material clave para su giro fenomenológico en el campo de la cultura como se verá en el capítulo siguiente.

Una nueva etapa se está abriendo para Ortega alrededor de 1912, el sistema filosófico que había sostenido toda su aportación intelectual comienza a resquebrajarse

¹²¹ MASSÓ LAGO, N. *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*. Ellago Ediciones, Castellón, 2006, p. 225.

¹²² *Prólogo para alemanes*, O.C. IX, p. 155.

y él lo puede comprobar cuando, en sus estudios sobre arte español, el neokantismo no le es útil y le parece forzado¹²³. Que ese año es un momento de cambio queda claro también cuando Ortega publica *Personas, Obras, Cosas* y recopila ensayos inéditos de juventud que alcanzan precisamente hasta 1912 inclusive. A la vez, en ese año, toma posesión de la cátedra de metafísica de la Universidad Central de Madrid, que había ganado por oposición en 1910 antes del tercer viaje a Alemania, ocupando el lugar de Salmerón, comenzando las clases y el contacto con alumnos. Todo ello es el inicio de un importante cambio en la filosofía de Ortega en unos años marcados políticamente por la muerte de Costa y el asesinato de Canalejas, signos de una decadencia nacional cada vez más profunda.

3.1. De enero de 1911 hasta fin de 1912. Textos publicados

Para reflejar con mayor claridad la importancia de estos dos años en la juventud de Ortega, se procede a dividir este apartado en dos momentos que hacen referencia a los dos años que ocupan la reflexión. El primero de ellos será el último en que Ortega muestra un idealismo neokantiano todavía con gran orgullo y poderío, el segundo es el momento de iniciar cambios y reformular posturas. Aun sin ser cambios de gran calibre, se muestra un giro importante, aparecen nuevas intuiciones y el neokantismo comienza a ponerse en duda como punto de referencia. En 1913, como se verá más tarde, se consuman las intuiciones del año anterior en forma de planteamientos más novedosos.

3.1.1. 1911. Últimos coletazos de un neokantismo puro

El primer texto que Ortega presenta en el año de su tercer viaje es del 20 de febrero y es una defensa de la figura de Joaquín Costa en la que, una vez más, denuncia la desgracia de la sociedad española y resalta la necesidad de una europeización de la nación. Dice Ortega en “La herencia viva de Costa”:

“España es un dolor enorme, profundo, difuso; España no existe como nación. Construyamos España, que nuestras voluntades haciéndose rectas, sólidas, clarividentes, golpeen como cinceles el bloque de la amargura y labren la estatua,

¹²³ En el *Prólogo para alemanes*, haciendo referencia a lo que un grupo de estudiantes pensaba, se lee: “Las filosofías neo-kantianas o próximas a ellas, únicas vigentes entonces, nos producían un extraño efecto que no nos atrevíamos a confesarlos: nos parecían... forzadas [...] Había mucho de ortopedia en aquel estilo de pensar. Se tomaba un autor o una ciencia –Descartes o la matemática o la jurisprudencia- y se le obligaba a decir, *velis nolis*, lo que previamente se había resuelto que dijese”. En O.C. IX, pp. 143 y 144. En general, el *Prólogo para alemanes*, es la mejor introducción que puede leerse para comprender mejor la evolución intelectual de Ortega en estos años.

la futura España de espléndidas virtudes, la alegría española. Sea la alegría un derecho político, es decir, un derecho a conquistar. Podemos reconocer nuestro itinerario moral en aquel lema que Beethoven puso sobre una de sus sonatas: «A la alegría por el dolor...» 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”¹²⁴.

Pero la idea de europeización de Ortega y de Costa en el fondo es muy distinta, Costa apuesta por una regeneración a partir del espíritu del pueblo español, el cual ha sido mal orientado por los políticos españoles y le han llevado a la desgracia. Don Joaquín apoya una vuelta a la espontaneidad étnica, a lo más íntimo o nativo del pueblo español, sólo ella devolverá al país a su destino designado¹²⁵. Por otra parte Ortega opina que tal espíritu no existe más que en un pensamiento superado y que la puesta de España al nivel de Europa tiene un itinerario contrario. No puede comenzar de lo particular hacia lo universal, sino que la regeneración debe partir de lo universal para elevar lo particular.

Entre julio y agosto de 1911 escribe Ortega una serie de reflexiones sobre arte en las que se entrevé una inquietud que ha ido haciendo mella en él. El arte, en cuanto ámbito de la cultura, comienza a no cuadrarle con la reflexión general sobre la cultura que durante años ha defendido. Mientras intenta defender la particularidad española, la universalidad neokantiana se le presenta como un muro infranqueable. Es el primer síntoma de insatisfacción de la filosofía neokantiana.

Javier San Martín presenta en *Fenomenología y cultura en Ortega* un análisis de estos meses en los que afirma que se está gestando el giro fenomenológico en la mentalidad del madrileño a partir de los problemas del arte. Si “Adán en el paraíso” era el inicio de una reflexión sobre las propiedades del arte español, ahora se insiste en las particularidades de éste. Explica San Martín que “Adán en el paraíso” no tuvo un resultado esperanzador y

“precisamente en virtud de los principios en él aplicados, fundamentalmente, que el tema del arte ante todo es el hombre en general, el hombre como género, porque ése es el único tema verdaderamente universal, el por entonces más famoso pintor español, Zuloaga, no sería tanto un pintor como un sociólogo que utilizaba los colores para descubrir la realidad española. La particularidad de Zuloaga haría que no fuera artista”¹²⁶.

Un poco más adelante, hablando de 1911, continúa el catedrático de la UNED:

¹²⁴ “La herencia viva de Costa”, O.C. I, p. 404.

¹²⁵ Ver el artículo “Observaciones”, en O.C. I, pp. 405-409.

¹²⁶ SAN MARTÍN, J., *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 52.

“Al llegar a Alemania se encontró con que la revista *Kunst für alle* había dedicado un número precisamente a Zuloaga. También leyó el libro de Worringer sobre la evolución del arte. En ese libro Worringer, aseguraba, por una parte, la existencia de estilos diversos de arte, lo que no encajaba de todo punto de vista en la tesis neokantiana, pero sí mostraba un estilo de pensar muy propio del neokantismo, la teoría es una propuesta de explicación que luego se trata de ratificar en la realidad. Si hay algún dato que no encaja ese dato debe ser interpretado de acuerdo a la teoría. Para Worringer, el arte debe empezar siendo abstracto, así el arte primitivo del Mediterráneo y Levante español es abstracto. Con esta visión no encajaba, sin embargo, el arte paleolítico, por ejemplo, el de Altamira. En ese caso Worringer sentencia que Altamira no es arte, que es imitación”¹²⁷.

Y continúa San Martín:

“Parece que esos datos fueron decisivos, porque le hicieron ver a Ortega que en la propuesta neokantiana ha de haber algo que no encaja bien con los hechos, más en ese caso habrá que dar la razón a los hechos y revisar la teoría. Como dirá unos años después, “es indudable que los fenómenos no se han hecho para las teorías sino éstas para aquéllos”. Pues bien, la fenomenología es precisamente ese nuevo estilo de pensar que ante todo reivindica las cosas en sí mismas al margen de las teorías”¹²⁸.

Pedro Cerezo, ya había afirmado algo parecido unos años antes, pero el énfasis del cambio hacia la fenomenología lo ponía en un cambio de planteamiento del problema de España. Dice Cerezo:

“Un lento viraje de estos planteamientos comienza a producirse en 1911, en “Arte de este mundo y el otro”, hasta encontrar su formulación adecuada en *Meditaciones del Quijote* (1914). Y de nuevo, el cambio de dirección está en función de la circunstancia española. El motivo proviene, a mi juicio, de un replanteamiento del problema de España. Ésta no puede ser salvada sin ella misma, sin contar con sus posibilidades. Necesita, es cierto, cultura, pero también estimulación de su propia energía y provocación de entusiasmo; en definitiva, una cultura vigorosa –no de formas, sino de contenidos sustantivos-, que devuelva la vitalidad al cuerpo enfermo”¹²⁹.

El texto “Arte de este mundo y del otro” comienza contraponiendo la catedral de Sigüenza a una gótica, es decir, el arte español frente al alemán. Cada uno expresa dos polos del hombre europeo, dos formas extremas: el tipo materialista o del sur y el tipo trascendental o del norte. La arquitectura es un arte étnico, expresa estados del espíritu de un pueblo, de un colectivo y ello no exige que un tipo esté por encima de otro. Va a pedir Ortega que frente al hombre gótico o germánico, el alma mediterránea que está representada por los españoles tenga un puesto entre la galería de los tipos culturales. Este arte quiere salvar las cosas en cuanto cosas, en cuanto materia

¹²⁷ Op. cit., p. 53.

¹²⁸ Idem.

¹²⁹ CERESO, P., *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 25.

individualizada; por otra parte el alemán busca regularidades, es un artista abstracto y geométrico. Para Ortega el punto medio entre ambos es el arte clásico, el cual sin dejar de buscar regularidades, no se desconecta de las realidades materiales. Este análisis deja entrever al menos que el neokantismo en el arte no acaba de ser efectivo, pues no es sólo la norma y la abstracción lo que cuenta, sino también la circunstancia concreta. El arte se convierte de esta manera en el principio de una regeneración filosófica que va a ir afectando al resto de ámbitos culturales, aunque Ortega no vincula todavía este trabajo con el resto de sus escritos sobre la cultura. En general sus análisis culturales van a mantener la misma línea que en tiempos anteriores y especialmente sigue proclamando la superioridad de Alemania sobre el resto de Europa en cuanto a cultura se refiere. Ahora bien, no es baladí que afirme que los dos ámbitos que ahora más le importan en la cultura son la ciencia y la moral¹³⁰. El arte, que se ha vuelto problemático para él, comienza a perder protagonismo en su filosofía de la cultura y a la vez es el germen de un cambio en la misma.

En los artículos “Alemán, latín y griego”, “Una respuesta a una pregunta” y “Problemas culturales”¹³¹, los tres de mediados de septiembre, hacen hincapié en temas parecidos. En el primero trata Ortega de profundizar en la decadente cultura francesa, decadente en el sentido de ser incapaz de crear pasiones e ideas nuevas, es una cultura despreciable, llamada a morir y exenta de porvenir. Por esta razón Francia no puede ofrecer nada a la cultura española, ésta necesita una cultura de pasiones y de ideas, no de formas. Ello lo brinda la cultura germana, su método científico y su moral. De gran importancia es ese apunte realizado por Ortega sobre el ser de la cultura, pues ésta “más que la forma de las pasiones e ideas humanas; es creación de pasiones nuevas y de ideas nuevas”¹³². Es más importante la creación, el henchimiento de la cultura, que las formas, su estancamiento.

Francia e Italia ya han comenzado, según Ortega, la reabsorción de la cultura germánica, mientras España se queda atrás. Con esta idea, Ortega encabeza el segundo de los artículos citados. Insiste en la decadencia de Francia en cuanto ciencia y moral, una cultura sin principios vivos y capaces de porvenir. Frente a ella, la cultura germana es moderna y actual, todo lo vive con enérgica vitalidad. España, en cambio, tiene una

¹³⁰ “Una respuesta a una pregunta”, O.C. I, p. 460.

¹³¹ “Problemas culturales” de 19 de septiembre, texto distinto del publicado en *Palabras, Obras, Cosas* con el mismo título pero del 15 de agosto. En realidad son dos partes de un mismo trabajo, en el primero se publican los cuatro primeros puntos y en el segundo otros tres.

¹³² “Alemán, latín y griego”, O.C. I, p. 453.

historia por construir y ello impide conocer las razones de nuestra crisis, la historia que se hace no busca los motivos de lo que le ha sucedido, sino que se limita a señalar lo que ha dejado de ocurrir. Todo ello se refleja en la ausencia de nombres españoles en la historia de la cultura universal.

La cultura española se ha negado a realizar esta transformación, es un pueblo resistente, esta es la clave de la historia de España. Si como describe Ortega, la cultura es un cambio progresivo y una eterna destrucción de los pueblos que la crean, la resistencia a la cultura misma por un puro instinto de conservación, puede ser la muerte del sujeto, en este caso de España. Con gran ímpetu, recalca Ortega el ser progresivo y de superación que implica la cultura y del que su país reniega, para ello recurre a la imagen de Gregorio el Botero en otro texto de la misma época. De él dice Ortega:

“¡Divino enano inmortal, bárbara animácula que aún no llegas a ser un ser humano y lo eres bastante para que echemos de menos lo que te falta! Tú representas la pervivencia de un pueblo más allá de la cultura; tú representas la voluntad de incultura. ¿Y qué hay más allá de la cultura? La naturaleza, lo espontáneo, las fuerzas elementales [...] Ser hombre es un perenne superarse a sí mismo. Tú sátiro botero, eres el hombre que hace alto en el camino de perfección, hinca los pies en tierra y decide perdurar desafiando la incontrastable mudanza. La tierra en torno, tu madre, sacude como tú el cultivo, y se vuelve áspera y cruda y cabría, como tú, haz de músculos bravos”¹³³.

Principalmente Ortega ve la cultura alemana como ciencia y método, ese es su mayor interés, tales elementos son los dignos de asumir de la vida alemana. De hecho, a Ortega no le interesa la actualidad de las costumbres germanas, más bien considera que está atravesando por una crisis nacional. El sentido de la cultura alemana es lo que califica Ortega de «cultura esencial»¹³⁴. ¿En qué se concreta ésta? Dice Ortega:

“La cultura alemana se caracteriza por su impersonalidad, que sus progresos no son debidos a una genialidad del instinto étnico, sino que se ha agenciado un sistema de energías artificiales, reflexiva, técnicas, con que ha corregido sus defectos individuales y potenciado sus ímpetus nativos. La famosa pedantería germánica no consiste en otra cosa: cuando el individuo no reacciona conforme a su espontaneidad, sino que para tomar una resolución teórica o práctica sale de sí mismo y suplanta su yo por un yo artificial, normal, por un yo académico, un yo científico, nos parece una pedantería.

¹³³ “La estética de *El enano Gregorio el botero*”, O.C. II, p. 123.

¹³⁴ Por ejemplo, se puede ver “Una respuesta a una pregunta” en O.C. I, p. 460. También en “Problemas culturales” perteneciente a *Personas Obras, Cosas*, se concreta el sentido de esa cultura esencial: “Las cosas verdaderamente humanas son claras, precisas, expresas, comunicables, o, de otro modo, el pensar, el sentir, el querer sólo llegan a aquella buena sazón y madurez que llamamos cultura merced a la expresión”. O.C. II, p. 126. En la misma obra dedica Ortega un epígrafe a “La disciplina de lo esencial” en el que se lee: “Necesitamos una educación de actualidad omnimoda, necesitamos de una disciplina intelectual, moral y estética que nos sitúe por el camino más corto en medio de lo vital. La cultura se ha hecho de tal complicación y densidad, son tantas las claridades que ha almacenado, como Eolo almacenaba vientos, que es de enorme dificultad dar con el centro y el nervio de ella. Necesitamos una introducción a la vida esencial”, en p. 130.

Mas esto, que podrá ser un defecto en el cuadro general del carácter germánico, constituye la ventaja decisiva que su cultura sobre las demás nos ofrece. Porque es imposible aprender de Inglaterra o de Francia sin anglosarse o afrancesarse, sin extranjerizarse; pero es posible reabsorber la ciencia alemana sin que pierda nuestro individuo lo más íntimo de su espiritual autoctonía”¹³⁵.

Esta característica de la cultura alemana es la clave de la «cultura» en sentido estricto. Por ello Ortega la compara con la cultura clásica, pues los griegos son los primeros que intentaron, el punto de inicio en que la cultura se mostró con toda pureza y exenta de exterioridades ornamentales, de superficialidades¹³⁶. En este contexto, indica Ortega, que “la actualidad, es decir, el medio vital en que hoy podemos respirar cultura, es germánica”¹³⁷.

Afirma Ortega resumiendo las aportaciones de este conjunto de artículos: “A los ojos salta la necesidad de superar las formas diferenciales que constituyen las culturas particulares, francesa, italiana, española, alemana, salvarse de esta confusión de pretensiones análogas y fijar con inequívoca fórmula la cultura esencial, la única cultura verdadera”¹³⁸.

¿Qué solución propone Ortega en estos meses para salir de la oposición mediterráneo versus Germania? El particularismo del mediterráneo y el universalismo germano afirma Ortega que deben encontrar un equilibrio perdiendo sus particularidades, dejando de lado sus limitaciones, pero ello no puede realizarse en Europa mientras ésta sea capitalista. El socialismo, es el primer paso para conseguir la cultura esencial europea que se busca y, puesto que tal sistema no se halla en Europa y no parece que pueda tener relevancia a corto plazo, Ortega pone sus ojos en América.

América es para Ortega la posibilidad de una Europa mejor, especialmente el centro y el sur de ésta. De esta parte del continente dice Ortega:

“Es para nuestra vieja y melancólica sensibilidad metropolitana un energético canto de vida y esperanza, como canta Rubén Darío, el indio divino. «Tú eres mi mejor yo» -dice a su amada en un soneto al poeta Shelley: «Tú eres mi mejor yo» piensa Europa de América, cuando se reconcentra en sí misma allá en las meditaciones de alguno de sus filósofos o historiadores.

¡Argentina! ¡De los Andes al Atlántico, una inmensa matriz en que se concibe al hombre nuevo! Ni francés, ni italiano, ni español, ni alemán, será este hombre nuevo, sino todos ellos a la vez, es decir, lo mejor de cada uno, lo esencial de las razas europeas, lo europeo. Lo europeo es un ideal, una esperanza y un

¹³⁵ “Una respuesta a una pregunta”, O.C. I, p. 462.

¹³⁶ Ver “Problemas culturales”, O.C. I, pp. 471-472.

¹³⁷ Op. cit., p. 468.

¹³⁸ Op. cit., p. 471.

proyecto que por vez primera se levantó en los corazones de unos hombres habitantes de las costas del Mar Egeo: los clásicos, los griegos”¹³⁹.

No profundiza más el autor en las razones por las que propone esta solución al problema de la cultura. Además, el año 1911 da poco más de sí en cuanto a textos publicados, tan sólo se va a hacer referencia a dos pequeños artículos de los que destacan un par de ideas. “Psicoanálisis, ciencia problemática” es un artículo en cuyo inicio se propone espigar unas notas sobre el carácter de la ciencia. Explica Ortega que la ciencia tiene unas doctrinas centrales, pero que la vida diaria está inmersa en una mitología que también es parte de la cultura. Entiende Ortega que la ciencia es purificación de lo mítico y entiende por mito un contenido mental indiferenciado que aspira a ejercer la función de concepto o explicación teórica de un problema, pero que no se ha liberado suficientemente del empirismo sensitivo ni de la tonalidad afectiva y sentimental de todo lo que en el hombre es espontáneo. Este material que ofrece la mitología es la materia prima que con el tiempo se consagrará en ciencia. Dice Ortega:

“La rigidez metódica del pensar científico, que debe constituir el eje de nuestra mentalidad, ha de ejercitarse sin cesar, alerta y solícita, contra la vida mítica circundante, pero no ha de traspasar su misión pretendiendo suprimir a mano airada, mecánica y externamente el resto de nuestra vida interior, que no es sólo el más extenso, sino el que encierra la potencialidad del porvenir mismo de la ciencia”¹⁴⁰.

Si mantenemos que la cultura esencial tiene como base la ciencia más estricta, divide Ortega la cultura en dos planos, el de la cultura auténtica y el de la cultura vital. Entre ellas se da una cierta dinámica por la que la vida pasa a ser absorbida por la cultura, al menos ese es su destino. La vida más espontánea o mitología¹⁴¹ tiene su sentido en la purificación que será ejercida por la ciencia. Son planos diferenciados pero ambos forman la cultura en general, ahora bien, la cultura auténtica es la ciencia que ha dominado la mitología.

Afirma Ortega:

“Esta interpretación de la génesis cultural me ha movido siempre, cuando del aumento espiritual de nuestra raza he escrito, a sostener estos dos imperativos en apariencia contradictorios: hay que centrar la vida del intelecto español en los hábitos críticos, metódicos de la ciencia más exacta, rígida e integérrima: hay que enriquecer la conciencia nacional con el mayor número posible de motivos culturales. En primer término, crítica científica; en segundo,

¹³⁹ Op. cit., pp. 470-471.

¹⁴⁰ “Psicoanálisis, ciencia problemática”, O.C. I, pp. 483-484.

¹⁴¹ En la trabajo “Notas sobre el *apeiron* de Anaximandro”, O.C. VII, p. 148-152 de 1909, se puede ver ya una exposición incipiente de la importancia de la idea de mitología para la cultura.

sobrealimentación ideológica: esta terapéutica paradójica es la única oportuna para el paradójico enfermo: España”¹⁴².

Reconoce Ortega que ambos planos tienen su importancia y se necesitan mutuamente, pues según dice: “la evolución de la ciencia se verifica en dos dimensiones: una es la dirección en que la ciencia de hoy influye inmediatamente sobre la de mañana; otra es la influencia difusa que sobre la ciencia de hoy van ejerciendo los mitos flotantes en la conciencia actual”¹⁴³.

Hay una cierta retroalimentación entre cultura auténtica y mitología, pues si la primera está destinada a reabsorber la segunda, la primera evoluciona también y está influenciada por los mitos que orientan y guían tal progreso científico. Con todo ello, Ortega está introduciendo la problemática entre cultura y vida que va a dominar en los siguientes años.

El último texto al que podemos referirnos del año 1911 es del 28 de diciembre y en el hallamos una referencia a un asunto que ya ha aparecido con anterioridad. A propósito de unos comentarios sobre El Greco, comenta Ortega que “gravita sobre la historia una paradoja fatal: la cultura, que es la vida de los pueblos, es a la vez su muerte, como el heroísmo, al potenciar la vida del individuo, la destruye y consume. El instinto de conservación es el resorte de la natura, y, por lo mismo, resulta incompatible con la cultura y con el heroísmo”¹⁴⁴. De nuevo aquí Ortega insiste en la pérdida de las cualidades particulares del pueblo en favor de alcanzar una cultura esencial.

Cada vez con más claridad se va entendiendo que España no puede salvarse sólo con un amarre a algo exterior a ella, a un sistema de ideas que le orienten. Más bien se percibe en los textos de Ortega una inquietud vinculada con una salvación de España desde sí misma, pero ello no implica una hipervaloración de lo español, pues lo español puede verse eclipsado por la dinámica de la cultura esencial.

3.1.2. 1912. Comienza la transición

El año 1912 se caracteriza por una cantidad de artículos publicados verdaderamente pobre. No alcanza a la docena los trabajos que Ortega lleva a la imprenta. En su mayoría están vinculados de una manera u otra al tema de la cultura, pero no ofrecen novedades respecto al año anterior. Ésta es la mayor prueba de la

¹⁴² “Psicoanálisis, ciencia problemática”, O.C. I, p. 484.

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ “El Greco en Alemania”, O.C. I, p. 525.

dedicación de Ortega a trabajar todo el material que ha traído de Alemania y a desarrollar nuevas ideas. De hecho, en “Una visita a Zuloaga” del 4 de febrero sostiene las mismas ideas de “La estética de *El enano Gregorio el Botero*” e incluso copia párrafos. En él continúa explicando que la raza española se ha negado a realizar las transformaciones propias de la Modernidad. Unos cambios que obligan a renunciar al ser propio en favor del poderío la moralidad y el saber. Al igual que Fausto, es necesario vender el alma para adquirir mejorar la fortuna del pueblo. Puesto que España se niega a ello, Ortega afirma:

“La cultura, que es un eterno cambio progresivo, es a la vez una eterna destrucción de los pueblos mismos que la crean, y la terribilidad del caso se hace más patente allí donde un pueblo se niega a consentir la amputación de su carácter y centra todas sus energías, antes ocupadas con producir cultura, en el puro instinto de conservación contra la cultura misma, contra el nuevo orden férreo y fatal. Como toda tragedia, reclama ésta una forma paradójica que puede sonar así: una raza que padece muerte transitoria por instinto de conservación”¹⁴⁵.

Por otra parte, Ortega ofrece varios textos de cierta relevancia y que contienen ciertos atisbos de nueva filosofía. Si ya en “Arte de este mundo y de otro” se llamaba la atención sobre un cierto desapego respecto del neokantismo a propósito de la pintura, en este año se publica “Un nuevo libro de Azorín” (publicado entre junio y julio), “Del realismo en la pintura” (junio), “Los versos de Machado” (julio) y “Miscelánea socialista” (octubre). A continuación se procede al comentario de estos textos, los cuales parecen continuar la línea trazada el año anterior, aunque incidiendo en algunos aspectos importantes¹⁴⁶.

Como se ha ido viendo en 1911, Ortega insiste sobremanera en el sacrificio que España debe realizar de su propia identidad para asumir la cultura esencial y universal que caracteriza a Alemania. Pese a ello, en diferentes momentos ha realizado Ortega alguna ligera defensa del españolismo, por ejemplo, en el arte. En los textos mentados esta defensa se hará más firme de forma que el universalismo alemán pueda compaginarse con el particularismo español, busca una fórmula de compatibilidad sobre la que ya ha ensayado al hablar de América y en particular de Argentina y el equilibrio entre Germania y el Mediterráneo. En definitiva, Ortega busca a tientas dar solución a

¹⁴⁵ “Una visita a Zuloaga”, O.C. I, p. 534.

¹⁴⁶ Es importante el análisis que presenta Javier San Martín en su libro *Fenomenología y cultura en Ortega* sobre el paso del neokantismo a la fenomenología. Explica el catedrático de la UNED dónde se aprecian las señales del cambio y como el arte se vuelve problemático para Ortega. Ver especialmente páginas 52 a 56.

un problema que cada vez va teniendo más claro y para el que en 1912 va encontrando herramientas nuevas en sus estudios de fenomenología.

Estudia Ortega una obra de Azorín que le parece una nueva manera de entender la historia de España, *Lecturas españolas*. En ella Azorín acusa a España de falta de curiosidad por las cosas del espíritu, y ello es causa de todos sus males. Esto da pie al filósofo de Madrid para cuestionarse la posibilidad de hacer cultura manteniendo su identidad española. Pese a que Ortega no aclara su postura, al final del artículo presenta dos testimonios: el primero de Cautelar, el segundo de Cadalso. El primero quería ser español, hablar el idioma de Cervantes, recitar a Calderón, gustar de los cuadros de Murillo y Velázquez, gozar de las aventuras del Cid, etc. El segundo trataba de ridículo el patriotismo mal entendido. Ante ellos Ortega proclama: “¡Patria, patria! ¡Divino nombre, que cada cual aplica a su manera! Por la mañana, cuando nos levantamos, repasamos brevemente la serie de ocupaciones más elevadas en que vamos a emplear el día. Pues bien; para mí eso es patria: lo que por la mañana pensamos que tenemos que hacer por la tarde”¹⁴⁷. Como se puede observar, no define Ortega su opinión con claridad, pero sí habla de dos elementos en su conclusión, por un lado «cosas elevadas», por otro habla de circunstancias concretas, del día a día, de la mañana y la tarde. Es precisamente la tesis en la que se encuentra, quiere salvar ambos planos aunque no sabe bien cómo hacerlo.

“Del realismo en la pintura”¹⁴⁸ es una nueva defensa del arte español en la que intenta mostrar que éste es más dinámico y amigo de las torsiones y del expresivismo. El arte español no es copiar sino creación de formas nuevas, de esta forma el arte español está a la altura de Europa, no se ha quedado atrás. La misma alma creativa que descubre en los pintores, también la halla en la poesía de Machado a quien coloca al nivel de los místicos alemanes¹⁴⁹.

En último lugar, “Miscelánea socialista” ofrece al lector una meditación sobre el socialismo como mediación principal a nivel político entre el universalismo y el particularismo. La conclusión de estos pensamientos es la siguiente:

“El día que los obreros españoles abandonaran las palabras abstractas y reconocieran que padecen, no sólo como proletarios, sino como españoles, harían del partido socialista el partido más fuerte de España. De paso harían España. Esto sería la nacionalización del socialismo; quiero decir, el socialismo concreto frente a

¹⁴⁷ “Nuevo libro de Azorín”, O.C. I, p. 539.

¹⁴⁸ En “Del realismo en pintura”, O.C. II, pp.142-145.

¹⁴⁹ “Los versos de Antonio Machado”, O.C. II, pp.146-150.

un socialismo abstracto que sólo es eficaz cuando se confunde con los confusos movimientos radicales.

Porque todas las gentes de Europa van hacia una internacional bienaventuranza; pero cada cual ha de echar a andar sobre el pie y desde el sitio en que le coja.

Lo internacional no excluye lo nacional, lo incluye”¹⁵⁰.

Esa última frase es posiblemente la más importante del ensayo y deja patencia del problema que atraviesa sus trabajos ¿es posible un equilibrio entre lo universal, la verdadera cultura para Ortega y la cultura española? En los próximos años Ortega no hace más que ensayar soluciones.

3.2. De enero de 1911 hasta fin de 1912. Textos inéditos

Son ya de 1912 los textos que se pueden traer a colación en este momento, pues de 1911 no tenemos nada relevante para el tema que se estudia. Vamos a reducir este apartado a dos puntos: en primer lugar, se tratarán dos artículos que, en realidad, son apuntes para conferencias sobre el idealismo; en segundo lugar, se presentará el escrito “Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa” con sus diferentes añadidos.

En 1912, Ortega se había comprometido a dar tres conferencias sobre una introducción al idealismo en el ateneo de Madrid, pero todo ello quedó en una sola ponencia que tuvo lugar el 12 de mayo y de la que se conserva “La «idea» de Platón”. Más tarde, en diciembre, retoma el asunto con “Tendencias actuales de la filosofía”.

En el primero de los textos citados, Ortega realiza un gran elogio del idealismo. Palpita entre sus líneas aquella primacía de las ideas sobre las cosas que llevaba anunciando varios años. Para dar explicación de ello busca en los inicios de la filosofía. Según Ortega, la postura ideal sigue siendo la única posición seria en medio del dolor del universo y la entiende siempre en vinculación con la seriedad y con Europa.

Si algo merece el título de «clásico» es la «idea» de Platón. “Clásico no es el antiguo. Clásico es un concepto precisamente opuesto a los términos de antiguo y moderno, superior a ellos, remoto a ellos. Clásico es lo perenne, lo siempre vivaz, lo siempre eficiente, lo siempre actual. La actualidad, la eficacia a través de los siglos es el síntoma del clasicismo”. Si lo clásico es la idea, palmaria es la importancia que ésta tiene para Ortega en 1912, pero ¿qué es la idea?

¹⁵⁰ “Miscelánea socialista”, O.C. I, p. 570.

En la idea se concentran las aportaciones científicas de los griegos, las regularidades descubiertas en el mundo, la abstracción como concepto frente a las cosas como concretas, lo uno frente a lo mucho. La idea es, en definitiva, unidad frente a la pluralidad de fenómenos. Las ideas convierten las cosas en objetos, reconstruyen el mundo científicamente. Ésta es la dura misión que el idealismo propone al ser humano: reconstruir virtualmente el mundo. Incompatible con pueblos holgazanes y sin energía. Europa será para Ortega el gran ámbito de creación cultural, científica, y con gran ejemplo ésta hace ejercicio de la virtud de la seriedad, la cual consiste en poner las cosas en serie, en orden, conceptualizadas.

En diciembre del mismo año y también en el Ateneo de Madrid, comienza una serie de cinco conferencias sobre las corrientes ejemplares de filosofía en su tiempo: dos sobre el positivismo, idealismo clásico, indeterminismo y la filosofía del espíritu. De todo ese material se recogerán algunas precisiones que Ortega realiza sobre el tema de la cultura que pueden resultar de interés.

Es importante afirmar que entre las tendencias que presenta, sigue creyendo que el idealismo es la única manera científica de superar el positivismo, lo que implica una continuidad con el texto comentado anteriormente. Insiste en las tres dimensiones de la cultura (ciencia, moral y arte) y en ésta como algo que trasciende a los individuos. La cultura es algo más amplio que ellos, los envuelve y lleva como una atmósfera que los determina. Para explicarlo bien pone el ejemplo de la Física:

“La Física, por ejemplo, es un unidad sistemática de conceptos y proposiciones que no se halla íntegramente en ninguna conciencia individual sino desparramada en muchas. Es, pues, algo que aun siendo en definitiva una realidad puramente ideológica es independiente de la conciencia individual, de cada uno de los sujetos, es espíritu pero a la vez liberado de, más aún, superior a los espíritus subjetivos, que tiene una vitalidad propia. Esto acontece con todos aquellos productos psíquicos bien fundados –como Leibniz decía- que constituyen la cultura: ciencia, moralidad y arte, tal vez, religión. Hegel ha encontrado una expresión feliz para nombrar ese carácter peculiarísimo de la cultura: la ha llamado espíritu objetivo”¹⁵¹.

Durante ese año, Ortega ha leído las *Investigaciones Lógicas* de Husserl y ello también va a influir de alguna forma en sus planteamientos sobre la cultura. De hecho, cuando Ortega se pregunta por el fundamento y sostén último de las leyes generales de la ciencia, recurre a la lógica, un elemento extracientífico. Afirma Ortega:

“Tenemos, pues, reducidas las ciencias a un ámbito más amplio: la conciencia lógica. Pero ¿no sabemos ya que en la vida real del espíritu lo intelectual no se da en este aislamiento del orden volitivo y sentimental? Como a

¹⁵¹ “Tendencias actuales de filosofía”, O.C. VII, p. 239.

toda sensación acompaña una tendencia, un querer o no querer y un sentimiento de agrado o desagrado, así en la conciencia de la cultura el mundo científico íntegramente vive penetrado, envuelto en una atmósfera emocional¹⁵².

Ahora bien, la ciencia aspira a eliminar todo lo emocional que en ese ámbito de la cultura es poco, pero que en la moral y en el arte, se amplía progresivamente su protagonismo respectivamente. Si la cultura tiene una vocación que se caracteriza por la eliminación de los sentimientos, a la vez éste es un aspecto casi esencial de la cultura que no se puede eliminar más que en un progreso que Ortega considera infinito.

El arte es precisamente el ámbito de la cultura más subjetivo y menos objetivo, pero reconoce Ortega que tiene una gran importancia para el hombre: “Siendo la cultura adjetivación, la construcción firme de todo faltando en ella el arte faltaría la objetivación casi de lo que más nos importa: nuestra subjetividad. Si nos arrancan el arte arrastraremos en nuestro corazón sólo una criatura amputada, grotesca y sin intimidad”¹⁵³.

La importancia del sujeto va encontrando un ámbito más definido en la filosofía de la cultura de Ortega. Criticando a Bergson por su defensa de la vida, Ortega reconoce a la vez que esto tiene cierto sentido, pero el vitalismo, en su opinión, queda absorbido por los valores culturales, ya que en tiempos de crisis

“sentimos anhelo de movimientos plenos y libres. Nuestro yo se ha sobrecrecido y toda una porción de él, de aspiraciones volitivas, de vagas emociones, de difusos problemas ideológicos, forma como una zona fosforescente en torno al yo de las claras ideas recibidas y vigentes, de las costumbres al uso, de las artes maduradas. Esta inadecuación pone en nosotros desasosiego y como una aspiración a desentendernos de aquel ideario inhábil y que traba el libre paso. Queremos salir de nuestro yo congelado y anquilosado a una conciencia mejor articulada cuyas opiniones y teorías no dejen nada de ella fuera, valgan para toda ella y de esta manera viva de acuerdo consigo misma, elásticamente. En suma empleada con esta generalidad quiere decir la palabra vida no más que una nueva teoría más perfecta, que una ampliación de la ciencia, de la moral y del arte”¹⁵⁴.

Para acabar este apartado sobre los inéditos de Ortega en este período, se centra la atención en una serie de escritos dedicados a Baroja. Son cuatro ensayos de los que puede afirmarse, tras un largo trabajo de crítica textual, que forman una unidad, una especie de constelación de escritos en torno al literato vasco¹⁵⁵: “Pío Baroja: anatomía

¹⁵² Op. cit., p. 241.

¹⁵³ Op. cit., p. 250.

¹⁵⁴ Op. cit., pp. 267-268.

¹⁵⁵ También habría que añadir los publicados “Calma política” que no es más que una síntesis de “Anatomía de un alma dispersa” y también la “Meditación primera” o “Breve tratado de la novela” inserto en *Meditaciones del Quijote* pero que tras los estudios de Garagorri e I. Fox queda palmaria su vinculación con este grupo de de escritos de 1912 y no con los que fue publicado en 1914. En este último

de un alma dispersa”, “Variaciones sobre la *circum-satantia*”, “La voluntad del Barroco” y “Una primera vista sobre Baroja”. De entre ellos Ortega publicó el último en el primer volumen del espectador varios años después de haberlo escrito, pero parece adecuado citarlo aquí junto a los otros tres inéditos por los lazos que los unen¹⁵⁶. Los temas referidos a la cultura que interesan para esta investigación los encontramos principalmente en el primero de ellos, de ahí que va a servir de guía en el comentario y a partir de éste se realizarán algunas referencias al resto.

“Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa” es un ensayo que, partiendo de la crítica de un libro del escritor vasco titulado *El árbol de la ciencia*, estudia la figura del autor yendo mucho más allá de la obra. Según Ortega es un libro que intenta explicar lo que ocurre con una persona que tiene un temperamento sensible a las ideas pero que a la vez se encuentra sometido a la cultura de su tiempo. Tal personaje es Andrés Hurtado, pero también es Baroja. El sustrato principal del libro es llevar a cabo una crítica de la cultura española, pero el análisis del vasco dista y mucho del que propone el madrileño, de ahí su pésima valoración de la obra barojiana.

El primer paso es aclarar la idea de pueblo que posee Baroja. Si el de la generación del 98 distingue en un pueblo entre las opiniones de tal pueblo sobre sí mismo y sobre sus cosas y la ideología circulante entre sus miembros, el filósofo de la generación del 14 niega tal distinción. Ortega afirma que para Baroja la ideología parece ser consecuencia de la raza, de la historia o del ambiente físico y moral, como si viniera de un lugar distinto del pueblo. Más bien, en su opinión, la ideología difusa de un pueblo es el pueblo mismo, no se pueden separar. Afirma Ortega: “mas lo que a nosotros nos interesa es meramente la concepción de los pueblos, según Baroja, como realidades anatómicas, físicas, bestiales que cruzan la historia a la carrera, mientras las ideas son saetas que un saetero ideal les va clavando en los flancos. Lejos de ser éstas

se pueden encontrar afirmaciones como esta: “La cultura –la vertiente ideal de las cosas- pretende establecerse como un mundo aparte y suficiente, adonde podamos trasladar nuestras entrañas. Esto es una ilusión, y sólo mirada como ilusión, sólo puesta como un espejismo sobre la tierra, está la cultura puesta en su lugar” O.C. I, pp. 812-813. Y también lo siguiente: “La insuficiencia, en una palabra, de la cultura, de cuanto es noble, claro, aspirante –éste es el sentido del realismo poético. Cervantes reconoce que la cultura es todo eso, pero, ¡ay!, es una ficción. Envolviendo la cultura –como la venta el retablo la fantasía- yace la bárbara, brutal, muda, insignificante realidad de las cosas. Es triste que tal se nos muestre, pero ¡qué le vamos a hacer!, es real, está ahí: de una manera terrible se basta a sí misma. Su fuerza y su significado único radican en su presencia. Recuerdos y promesas es la cultura, pasado irreversible, futuro soñado” O.C. I, p. 814. Además de éstos textos, debe destacarse la descripción que Ortega propone del héroe y de su voluntad de aventura, personaje que encarna la verdaderamente la cultura, frente al vagabundo de Baroja que no aspira más que desconectarse de su ambiente pero sin llegar a proponer una tarea de reconstrucción.

¹⁵⁶ Ver los comentarios a estas obras que se realizan en los volúmenes de las Obras completas de Ortega, especialmente el tomo VIII, pp. 872-876.

las exudación más íntima de las almas étnicas, serían elementos inorgánicos e instrumentales de que se dejan penetrar”¹⁵⁷.

Para explicar Ortega su visión de este asunto recurre a una obra de Schelling llamada *Filosofía de la mitología* en la que se explica que un pueblo en última instancia es su mitología. Esta palabra que ya ha aparecido en Ortega vinculada a la cultura, es desarrollada en este ensayo y aporta intuiciones valiosas para el estudio de la cultura. ¿Qué es mitología en este contexto? Schelling inicia su investigación sobre la aparición de los pueblos vinculando la disgregación de éstos a la presencia de diferentes idiomas, los cuales brotan de diferentes estilos de pensar y para un primitivo el pensamiento no es más que la noción de dios y del mundo, en otras palabras, su mito. En función de ello los pueblos tienen ideologías distintas y se separan. Véase este texto de Ortega:

“Un pueblo es su mitología y mito es todo lo que pensamos cuando no pensamos como especialistas, como médicos, como abogados, como pintores, como economistas. Mitología es el aire de ideas que respiramos a toda hora, son los pensamientos espontáneos que van por las calles de las urbes como canes sin dueño, son las emociones anónimas que mueven las muchedumbres, son los prejuicios de las madres y los pardos consejos que cuentan las nodrizas, son los lugares comunes de la prensa y de los oradores. Pero son también mitología las creencias básicas de que parte nuestro edificio espiritual, las tendencias intelectuales que constituyen el empujón inicial recibido del ambiente por nuestra conciencia infantil, es el módulo decisivo, el ritmo mental que penetra íntegramente nuestra estructura psicológica, atmósfera omnipresente e irradiante, siempre y dondequiera eficaz sustancia colectiva de que los individuos somos sólo variaciones. Una mitología es un pueblo”¹⁵⁸.

El trabajo de Baroja y en general de sus compañeros del 98, son una generación que se ha alzado contra la mitología envolvente de su época. Son unos hombres que no se encuentran en el ambiente de su España e introducen nuevas intuiciones para el cambio, ahora bien, más que intuir balbucean, diría Ortega. Son la generación de los Hércules bárbaros, lo primero por alzarse poderosos frente a su época, lo segundo, por hablar ya un lenguaje distinto al de sus contemporáneos iniciando algo nuevo. Tienen una nueva sensibilidad ante las cosas y todos comparten que una nueva España no podía salir por evolución normal de la vieja España, lo que implicaba cambios importantes. Poseían una mentalidad crítica y catastrofista que Ortega valorará positivamente y realizará una comparación que arroja gran luz: si la patria era un establo de Augías, aquellos bárbaros, nuevos Hércules, se pusieron a limpiar el establo, de ahí que su tarea principal fuera negativa: crítica, improprios, agresión, rebeldía, etc.

¹⁵⁷ “Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa”, O.C. VII, pp. 278-279.

¹⁵⁸ Op. cit., p. 282.

Pero la generación del 98 destaca también por su soledad, su tarea les llevó a encontrarse solos. Siendo Hércules, fueron débiles y no pudieron llevar a cabo el trabajo que pretendían, pues separarse de la mitología dominante es un esfuerzo sobrehumano. La mitología o cultura ambiente es una red muy resistente, establece unos límites difíciles de sobrepasar.

Baroja es un gran representante de la generación del 98, es un alma que nace de una catástrofe en el espíritu colectivo y a través de él se puede ver un paisaje español de destrucción, pero de ese erial se levanta un anhelo hacia una nueva vida original. Para Baroja todo en su sociedad es farsa, es mentira, pues se ha abierto un abismo entre lo humano interior y lo humano exterior, es una mitología de falsedades ante la que propone una mitología de la sinceridad cuyo principio sería el siguiente: “No hay valores absolutos, ni realidades absolutas: todo puede valer absolutamente, ser absolutamente real si es sinceramente sentido”¹⁵⁹.

Ortega, en contra de este principio, califica a Baroja de cínico y piensa que con ese programa no se llega a ninguna parte. El sincero se condena a no construir nada, odia la organización y le repugna el orden. Esta postura choca frontalmente contra los principios neokantianos de universalidad, método y orden, por lo que a Ortega no le parece más que una majadería¹⁶⁰.

Pese a ello, reconoce Ortega dos grandes valores en Baroja, por un lado la crítica feroz a su sociedad, por otro la dinamicidad que imprime en su planteamiento. Ambas son como reconoce Ortega, las dos principales características del vagabundo, personaje principal en las novelas del vasco¹⁶¹.

Si a la crítica ya se le han dedicado unas breves líneas, también merece la dinamicidad unas palabras. ¿Dónde encontrarlas? En “La voluntad del Barroco”

¹⁵⁹ Op. cit., p. 290.

¹⁶⁰ Frente a la idea de sinceridad que presenta Baroja, Ortega presenta otra diferente en “Variaciones sobre la *circum-stantia*”. Afirma Ortega: “La sinceridad no es cosa tan fácil como quiere hacerla el cinismo. La ostentación incontinente de nuestro yo momentáneo es una infidelidad contra nuestro yo integral. Tenemos que encontrar nuestra persona, más aún, tenemos que organizarla constantemente como un ejército en perpetua dispersión. Y para esto es necesario algo más que la pasiva sinceridad, que esa virtud arisca del yo del momento. [...] Nos proponemos dar la batalla a la sinceridad si ésta quiere decir el abandono, el dejarse ir, el reducir la vida a una serie de actos reflejos, de reacciones inarticuladas. No sentimos fruición alguna en decir lo que en cada instante se nos ocurre: no va nuestra sinceridad de la piel hacia fuera sino al contrario. Es una sinceridad constructora, organizadora”. O.C. VII, pp. 303-304.

¹⁶¹ Ver el examen que hace del vagabundo Ortega en “Una primera vista sobre Baroja”, en O.C. II, pp. 258-261. Afirma Ortega: “el héroe de Baroja es el vagabundo. Nada mejor podía hallar para reunir un en un solo individuo sus dos tendencias: la crítica y el momento dinámico. El vagabundo es una mixtura del pícaro y del idealista”. Y también escribe: “el vagabundo es un hombre que no se atiende a un medio; fugitivo de todas las costumbres, llega, echa una ojeada y se va. Es un Don Juan de los pueblos, de los oficios y de los paisajes. Atraviesa todos los medios sin fijarse en ninguno. Tiene el alma dinámica de una flecha que en el aire hubiera olvidado su blanco”.

reflexiona principalmente sobre ello. ¿Por qué recurre al Barroco para hablar de la dinamicidad? Simplemente porque lo que más interesa a Ortega de la generación del 98 es su gesto de moverse, algo que aprecia también en este tipo de arte. “El cuatrocentista se entretiene con las cosas del mundo exterior y pasaría cien años deleitándose en la contemplación de un almendro, como el fraile de la conseja oyendo un pajarillo. Fue una época de aprendizaje en que los ojos gozaban adaptándose al objeto, persiguiendo sus formas, acariciando sus contornos”¹⁶². En cambio Ortega postula una cultura de postrimerías, quiere Ortega que las cosas sean camino para otros mundos y a ello no se llega pasivamente. Dice el filósofo: “Los valores morales y estéticos necesitan para existir ser inventados por el sujeto. Más allá de nuestra vida de adaptación comienza otra vida que se crea e inventa a sí misma, un ámbito original de dinamismos y generaciones”¹⁶³.

En la misma obra y aplicando esta idea de dinamismo al yo individual concluye Ortega:

“Entendamos la palabra *yo* con una significación de imperativo. El que quiera conquistar poderosa individualidad apodérese de la mayor cantidad posible de mundo, respire con pulmones bien abiertos, asimílese el universo. Lo demás es quietismo, soberbia, alucinación. Cosas, cosas individualizadas son la hacienda del individuo. La magnífica «Y» de nuestro primer pronombre personal se presenta desde luego como una tenaza para hacer las cosas *mías*. Y esta sublime paradoja de que el yo se forma con lo que no es él, con lo de fuera, con el grande mundo en torno, es la expresada tan paradójicamente por Cervantes: Cada uno es hijo de sus obras. Es decir, primero son las cosas, el bien mostrenco que alumbra indiferente el sol y luego las cosas forman un peculiar remolino, una unidad de movimiento, y esto es el individuo.

De suerte que como la obra barroca nace de una suma potencia unificadora, así el individuo se va formando merced a una pasión unitiva, a un ímpetu de salir a las cosas, de recorrerlas unas tras otra, sin perder la una cuando se está ya en la otra.

Esta pasión unitiva suele decirse amor.

A este punto quería llegar. La voluntad del barroco representa dentro del dominio estético lo que referido a la vida integral podríamos llamar «reino del amor»¹⁶⁴.

El individuo es poder creador de diferencias, esfuerzo por el que se individualiza lo ajeno, eso es lo que le define y en cierta forma Baroja lo intuyó. Con estas ideas no puede negarse una cierta conexión con *Meditaciones del Quijote*¹⁶⁵, obra

¹⁶² “La voluntad del Barroco”, O.C. VII, p. 314.

¹⁶³ Op. cit., p. 315

¹⁶⁴ Op. cit., p. 318

¹⁶⁵ Se aprecia un avance de la frase “Yo soy yo y mi circunstancia” y también de la filosofía como un ejercicio amoroso que Ortega describirá en el prólogo “Lector...” de *Meditaciones del Quijote*.

que ya se está gestando en estos tiempos tanto en la conciencia de Ortega como en los folios en que escribe, y que va a ser el centro gravitatorio de la etapa siguiente.

Como se puede comprobar, asistimos a interesantes reflexiones sobre la cultura en estos comentarios de Ortega a la obra barojiana. En primer lugar ha reflexionado sobre los pueblos y la cultura como mitología, después, en un segundo momento y tratando el alma de Baroja, profundiza en el ser humano, en el hombre creador de cultura que tiene que llevar en su interior dos características fundamentales: la capacidad de crítica y una dinamicidad interna que supere todo quietismo. Ambas ideas son las bases de su teoría del ser humano en toda su obra.

3.3. De enero de 1911 hasta fin de 1912. Correspondencia

La correspondencia publicada en este período se reduce a unas pocas cartas escritas a Unamuno continuando su particular polémica sobre los hombres y las ideas. De entre ellas no hay contenido destacable que brote de la pluma de Ortega, pero sí se puede hacer referencia a dos cartas de Unamuno en respuesta a otras tantas del madrileño que reflejan el estado de la cuestión y arrojan un haz de luz al debate entre una cultura ideal o una cultura de las cosas cercanas que nos rodean.

A una carta que Ortega escribió a Unamuno preguntándole por su vida, salud y andanzas, la respuesta de Unamuno se carga de tintes filosóficos y responde:

“Ya sabe usted mi único problema, el de la inmortalidad del alma en el sentido más medieval. Todo lo concreto en la persona. Lo grande del cristianismo es ser el culto a una persona, a la persona, no a una idea. No hay más teología que Cristo mismo, el que sufrió, murió y resucitó. Y sólo me interesan las personas. Si dentro de 10, 100, 1.000 ó 100.000 siglos nuestra tierra es una bola de hielo o un puñado de asteroides desiertos toda la ciencia, y la filosofía y el arte y etc. no valen nada. [...] Cuando salgo de casa, cuando dejo el hogar, cuando oigo a los que dicen que saben, me muero de frío. Mis hijos jugando, mi mujer, junto a mí cosiendo, la leña ardiendo en la chimenea y yo con mi Evangelio o con algún místico cristiano”¹⁶⁶.

Un año después y contestando a otra carta de Ortega que no se conserva de octubre de 1912 dice Unamuno de Cohen:

“Cohen, se lo repito a usted, no me entra: es un saduceo que me deja helado. Comprendo bien su posición, pero ese racionalismo o idealismo a mí, espiritualista del modo más crudo, más católico en cuanto al deseo, todo eso me repugna. No me basta que sea verdad, si lo es. Y luego no puedo, no, no puedo con lo puro: concepto puro, conocimiento puro, voluntad pura, razón pura... tanta pureza me quita el aliento; es como meterme debajo de una campana neumática y hacerme el vacío. Hay alturas a las que está tan enrarecido el aire que la sangre

¹⁶⁶ C. XXVI, 2 de septiembre de 1911, en *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Ed. El Arquero, Madrid, 1987, pp. 101 y 102.

salta de las arterias y se asfixia uno. Y desea bajar a lo más bajo, donde hay aire graso y tierra que agarrar y en ella flores de pasión, de ilusión...¹⁶⁷.

Con estos testimonios de Unamuno se refleja muy bien el estado de la cuestión de la disputa entre estos gigantes del pensamiento. No parece que las posturas se hallan limado, sino más bien nos encontramos con unos testimonios que reflejan una fuerte tensión. Ortega defendiendo a Cohen y las ideas, mientras que Unamuno fija su atención en las personas que tiene a su alrededor. Mientras Ortega realiza un viaje al espacio en busca de ideas superiores donde según D. Miguel falta el oxígeno y no se puede vivir, el pensador de Bilbao apuesta por quedarse en su hogar, junto a su familia, allí es donde encuentra el calor de las personas y su alma se siente como en casa. El año siguiente, 1913, es el año de tomar decisiones para Ortega y *Del sentimiento trágico de la vida* será uno de los detonantes del acercamiento de Ortega a la cultura de las cosas que tenemos más próximas a nosotros y no tanto de ideales inalcanzables.

4. La idea de cultura en Ortega hasta finales de 1912. Conclusiones

A continuación se intentará realizar una síntesis de las notas principales de la idea de cultura hasta finales de 1912.

Inicia Ortega su trayectoria intelectual con un concepto muy poco preciso de la cultura. En principio no pretende más que insistir en que ésta significa principalmente educación. Frente al practicismo propio de la tierra hispana, se alza la educación europea que le falta a ésta y que deja un hueco en su ser. La europeización que España necesita en las primeras reflexiones orteguianas es la puesta al día en educación siguiendo patrones como el alemán. España no tiene ciencia, simplemente hombres de ciencia, es decir, no inventores, no creadores. España no ha aportado nada a la historia de la ciencia porque no es capaz de unir a los ciudadanos en un proyecto común que busque el interés general.

Tras el contacto con los neokantianos, se construye un concepto más elaborado que marca toda la reflexión de Ortega hasta 1913. Las características más importantes de este concepto tan utilizado por Ortega en esta etapa son las siguientes:

a. La humanidad es la cultura

En el *Prólogo para alemanes* Ortega describe a la perfección qué significa para él la cultura en su época neokantiana: “El ser humano es la cultura”. La realización

¹⁶⁷ C. XXIX, 21 de noviembre de 1912, en Op. cit., p. 111.

de éste en plenitud está vinculada inextricablemente con la cultura. La cultura es la humanidad llevada a su perfección.

b. La época clásica como referente de la cultura

La referencia obligada para Ortega al hablar de la cultura es la época clásica. El clasicismo griego concretamente es para el madrileño el gran referente para aprender el espíritu de este concepto. La lucha por mejorarse y superarse que dominó a los griegos es la clave de la cultura, concebir que el hombre pueda ser todavía mejor.

c. Los tres grandes ámbitos de la cultura son la ciencia, la moral y el arte

¿En qué tiene el ser humano que aspirar a crecer? En los tres grandes ámbitos que la cultura abarca: ciencia, moral y arte. Estos tres aspectos están constantemente presentes en los textos de Ortega, siempre que se trata el tema de la cultura, suelen aparecer como adheridos los tres objetos de las críticas kantianas. Ciencia, moral y arte, son los hechos específicamente humanos y, a la vez, ser hombre es participar en la ciencia, la moral y el arte.

d. Una cultura intensamente idealista

Es un concepto de cultura fuertemente idealizado. La exactitud científica, la justicia y la belleza como ideales a alcanzar marcan el camino a recorrer por el ser humano en su tarea de vivir buscando su bien. No se puede asegurar la existencia de una nación o de una persona si ésta no se preocupa por lo universalmente justo, verdadero y bello. El trabajo principal de una cultura es conseguir que constantemente la humanidad aumente su capital en unos individuos que sean más fuertes, más bellos y más sabios que los que existieron anteriormente. Son unos ideales que parecen existir por sí al margen de la vida personal, ocupando un recinto sagrado en el que cada uno debe adentrarse para luego reconducir su vida. En la tensión vida / cultura, en estos años la balanza se decantaría hacia el lado de la cultura.

e. Cultura y socialismo

El ámbito político más apropiado para el desarrollo de una cultura humana es el liberalismo, un régimen social que permita mantener siempre una línea de progresión donde los ideales tienen sentido frente a la línea conservadora que no deja margen de movimiento. Pero ¿qué tipo de liberalismo? No cabe duda de que Ortega apuesta por un

liberalismo socialista para crear las condiciones de cultura óptimas para un pueblo en estos años de su vida. Llegando a identificar la cultura con el socialismo, proclama la socialización de los medios de producción como medio para conseguir la socialización de la cultura. Dos objetivos principales tendría marcados este socialismo cultural orteguiano: en primer lugar, la revalorización del trabajo y la conversión de éste en un proceso no esclavizador, pues es el medio ordinario para que las personas comunes puedan participar en los procesos creadores de cultura y así se sientan miembros de una comunidad; en segundo lugar, la conversión de la escuela en una escuela laica, donde la vida privada tenga menos peso que la vida social y la educación en el Dios de las alturas deje lugar a la educación en la cultura, nuevo ser divino.

El socialismo es para Ortega el primer paso en el equilibrio entre la cultura universal y la cultura particular, es una visión que equilibra posturas nacionales con posturas internacionales. En él ve Ortega un principio de solución a la europeización de España sin dejar de ser por completo ella misma.

f. Cultura y civilización como conceptos diferenciados

Cultura y civilización son dos conceptos que Ortega distingue con claridad. La civilización son productos de la cultura, son los trenes, las industrias, los inventos, logros científicos. Por otra parte la cultura está vinculada con la creación de la capacidad de hacer ciencia y no con los productos de ella.

g. Cultura como europeización

En multitud de ocasiones identifica Ortega a la cultura con Europa, de forma que las necesidades culturales españolas hallarían solución con una europeización. Concretamente se refiere a aquello que se lleva a cabo en Alemania, un intento de cultura universal, más allá de los particularismos, que España debe asumir si quiere sobrevivir como nación aun a costa de perder elementos propios. El ámbito representante de la cultura universal es la ciencia y el método, de ahí que Ortega afirme que cultura es igual a ciencia y todo es igual a Europa y en concreto a Alemania, nación que cultiva la ciencia y método por encima de todo.

h. La objetividad de la cultura frente a la subjetividad de las personas

Estas ideas sobre la cultura llevan a Ortega a un desprecio de la subjetividad en favor de la objetividad. La cultura es un proceso de separación entre lo objetivo y lo

subjetivo, de alejar lo sentimental y afectivo de lo universal y objetivo. Los hombres que consiguen llenar su espíritu de cosas ocupan los lugares más excelsos de la jerarquía humana, según Ortega. Las «cosas» que se hallan ante nosotros tienen un valor muy superior a los individuos, pero las «cosas» para Ortega no son cualquier cosa, sino orden, ley o prescripción superior a los hombres tanto en el campo de la matemática o física, como en la estética o la moral.

i. La creación de la cultura es la misión inacabable de la humanidad

La cultura es el Gran artífice o Promotor del bien, dice Ortega, pero no es algo acabado, sino en proceso de formación. El hombre, la humanidad o la cultura no existen como tales, son procesos basados en ideales de forma que la cultura no es una cosa sino una continuidad en ciertas labores. Los individuos y los pueblos van realizando sus aportaciones a la creación de este organismo superior. La gran tarea de la humanidad es la formación de la cultura, una labor sagrada, un oficio santo que busca constituir a los pueblos en democracias regidas por un ideal donde los hombres sean justos, veraces y poetas.

j. Cultura y naturaleza como opuestos

La distinción entre naturaleza y cultura queda patente en los trabajos de Ortega. La cultura es siempre negación de la naturaleza, concretamente, en el hombre, es negación de lo espontáneo. El estado de naturaleza en las personas implica una reducción de estas a la animalidad, es un estado de sinceridad irreflexiva donde reina el gorila que llevamos dentro y no permite el desarrollo de lo reflexivo, lo convencional y lo artificioso, en definitiva de la cultura. La dinámica de la cultura no es otra que la sustitución del yo originario y espontáneo por un yo orientado por normas sociales, por la lógica, la estética, la buena educación.

k. Dios es la cultura

Dios es la cultura, en el Ser superior se concentran todos los ideales humanos. Dios representa la proyección de lo mejor del hombre, su dignidad, su perfección, su integridad, su máxima plenitud. Dios es el perfecto Justo, el perfecto Veraz, el perfecto Sabio, la concentración de la Belleza. Este gran personaje que es Dios o la cultura, es el gran fruto de la evolución histórica a la cual España no ha aportado nada según Ortega y no tiene otra salida que comenzar a realizar aportaciones si desea seguir manteniendo su

estatus de nación. Si Dios tiene un papel social de unificador, de crear lazos de unión entre las personas, tal papel es para Ortega clave en la cultura, la labor cultura une a las personas, crea comunión, tiene un papel socializador fundamental. Con otras palabras, si para el cristiano Dios es amor, para Ortega la cultura es una labor amorosa de integración de la realidad que me rodea en mi vida, una labor creativa por la que hago domino la realidad en función de los ideales de la ciencia, la moral y el arte.

l. Cultura es paz

Cultura es sinónimo de paz para el filósofo madrileño. Cuanta más educación y más Universidad hay en un estado, más paz se crea en la sociedad. La paz de una nación está vinculada a la cultura, pero para Ortega la paz es un ideal a conseguir y no tanto algo que se puede imponer en un determinado momento.

m. Cultura como mitología

La mitología es para Ortega todo lo que un pueblo todavía no ha pasado por el filtro de la ciencia. Es una cultura de segundo grado frente a la cultura de la ciencia, pues en la primera el contenido aspira a ser purificado por la ciencia, aspira a ejercer la función de concepto o explicación teórica de un problema pero que no se ha liberado suficientemente del empirismo sensitivo y afectivo de la espontaneidad humana. La verdadera cultura, asentada en la ciencia, se basa en hábitos metódicos y críticos, es rígida e íntegra. Tanto la mitología como la cultura auténtica forman la cultura en sentido amplio, ambas son necesarias y se retroalimentan. La mitología son las creencias básicas de nuestro edificio intelectual, es el aire de ideas que respiramos a toda hora, pensamientos espontáneos, pero sirven de materia prima para poner en marcha la cultura auténtica, por lo que, en cierto modo, son parte de ella.

n. Cultura como lirismo, ironía y labor creativa

Cultura es lirismo e ironía. El lirismo es vida interior, personalidad, poseer una fuerte energía creadora para conformar la materia dura del mundo exterior según nuestra voluntad. Los pueblos y las personas sin lirismo son incapaces de aportar algo a la historia de la cultura. Es también ironía la negación de lo aparente, de lo espontáneo para ir viajar a un nivel de profundidades. Cultura es educación y virtud, respeto y veracidad. La cultura rechaza la violencia y la imposición de forma que una reforma cultural no puede ser nunca sangrienta sino virtuosa. Especialmente, cultura es

capacidad de creación, creatividad frente a estancamiento intelectual, más que pasiones e ideas humanas, es creación de pasiones nuevas e ideas nuevas. La cultura es el mundo como creación incesante del hombre en oposición al mundo muerto o dado, la manera como un pueblo reacciona frente a los problemas físicos y metafísicos.

CAPÍTULO V. CULTURA EN ORTEGA ENTRE 1913 Y 1915

Entre 1913 y 1915 se producen los avances más importantes en cuanto a la filosofía de la cultura de Ortega. Son tres años de creaciones constantes, publica su primer libro, multitud de artículos, prólogos a otras obras, etc. Además 1916 es un año clave para Ortega, pues da por zanjada su juventud y hace balance de la misma con la publicación de *Personas, Obras y cosas*. Con ello comienza la llamada primera navegación y marcha por primera vez a Argentina, donde hará nuevas amistades y recibirá un gran reconocimiento a su trabajo.

Los años a los que se dedica este capítulo son también turbulentos en lo político y ello se refleja en cada trabajo de Ortega. En lo nacional, tras el asesinato de Canalejas, el turno de partidos coloca en la presidencia al conservador Eduardo Dato, quien va a ser objetivo de incisivas críticas de Ortega por su inoperancia y especialmente por su quietismo. Con el cese de este político se abre 1916. En lo internacional dos importantes sucesos: uno es el tema de Marruecos, en el cual España se halla metido de lleno, por otra parte, el estallido de la Gran Guerra refleja la crisis de Europa¹ y hace del panorama internacional un hervidero de problemas y amenazas ante el cual España se declara neutral. A ambos asuntos dedica Ortega parte de sus letras, insistiendo siempre en la incapacidad de España para tomar decisiones relevantes en las materias que exigen tomas de posición significativa. El panorama español era desolador, pues si con la caída de Maura el partido conservador llegó a la disgregación, también llegó a este punto el partido liberal con la muerte de Canalejas. Si esto ya era grave para España, la neutralidad ante la guerra y la actitud del gobierno acabó dividiendo el país entre aquellos que apoyaban a los aliados y los germanófilos alejándose la nación de ese proyecto común soñado por el profesor de la Universidad Central de Madrid.

En último lugar, en materia intelectual no se debe olvidar que estos son años de aportaciones filosóficas importantes tanto en España como en Europa, entre las que se debe destacar *Del sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno. Este libro

¹ Afirma el profesor López Frías: “Ortega entenderá la guerra como una crisis de la sociedad europea y mundial. No será ocioso recordar lo que aquella palabra significa en su pensamiento, que la aleja extraordinariamente del sentido de una decadencia. A nivel no meramente biológico sino también espiritual, Ortega entiende la crisis en el sentido pleno que tenía, por ejemplo, en la medicina hipocrática, es decir, momento o período crítico en la evolución de un proceso. En este sentido la guerra europea fue la convulsión lógica de la sociedad en trance de ampliación; sin embargo, todos los períodos críticos comportan asimismo un elevado porcentaje de peligro, lo que es esencial a su pensamiento, y que puede, por tanto, no llegar a realizarse”. En LÓPEZ FRÍAS, F., *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Ed. PPU, Barcelona, 1985, p. 207.

del bilbaíno resulta ser de gran importancia para entender la evolución de Ortega y sin él, con toda seguridad, *Meditaciones del Quijote* no hubiera sido lo mismo. José Lasaga expresa perfectamente esta idea:

“Ortega venía trabajando desde 1912 en un largo escrito sobre Baroja. Habría sido el inicio de un programa de «meditaciones» sobre temas españoles. Es probable que a la publicación de 1913 del libro de Unamuno *Del sentimiento trágico de la vida* obedezca el cambio de estrategia consistente en dejar de lado a Baroja como fondo sobre el que destacar las propias posiciones y que Cervantes pese a ser el argumento de la exposición orteguiana”².

Veamos pues las publicaciones de Ortega en cada uno de los años citados e intentemos poner de manifiesto las ideas más relevantes en materia de cultura, buscando a la vez, en la primera obra de Ortega, arrojar un poco de luz sobre las influencias que con más intensidad incidieron en su pensamiento.

1. 1913. Los inicios de una fenomenología española

1913 es el año en que Ortega se dedica y concentra su atención en la fenomenología. Sus pocos trabajos publicados indican de alguna forma que se halla en un periodo de reflexión más que de producción y, como se verá a continuación, los textos centrales publicados giran en torno a temática fenomenológica.

Los inéditos son casi inexistentes, pero los pocos conservados no dejan de tener una cierta relevancia.

1.1. Textos publicados. Los primeros textos de fenomenología en español

La obra de Ortega en 1913 comienza con una serie de textos de temática política variada. El primero es un texto muy crítico sobre Maura, aunque también es crítico con los liberales, una opinión que sostiene con mucha insistencia en aquellos meses. “Sencillas reflexiones”, de enero de 1913, es reflejo de una fuerte frustración personal con el mundo de la política oficial española que en lugar de aminorar se agudiza. Dice Ortega sobre los conservadores y los liberales:

“Uno y otro partido se hallan formados a la antigua usanza. Esta antigua usanza es conocida; consiste en reunir unos cuantos intereses privados y anárquicos, colocar encima unas cuantas incompetencias y tapar todo con una palabra: conservación, liberalismo. Siempre hallan pretexto estos grandes partidos –que como las bolas de nieve con la nieve que ya ha caído se formaron, recogiendo

² LASAGA MEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca nueva, Madrid, 2003, p. 41. Es muy significativo que el prólogo de Ortega lleve por título “Lector...”, su intención no sería otra que responder a las últimas palabras que Unamuno escribe en su trabajo: “Espero, lector, que mientras dure nuestra tragedia, en algún entreacto, volvamos a encontrarnos. Y nos reconoceremos. Y perdona si te he molestado...”.

los hombres que ya habían fracasado—, para no acometer la organización de una fisiología nacional mínima”³.

Ante el panorama político dominante, Ortega sigue apostando por el socialismo como solución para una España decadente. En mayo escribe “Socialismo y aristocracia”, donde ensalza esta postura y la intenta hacer casar con una sana aristocracia. Si para Ortega el capitalismo hace imposible la presencia de la aristocracia en cuanto influencia real de los mejores en el estado, el socialismo abre una puerta a la presencia efectiva de hombres fuertes y óptimos.

“La humanidad no puede vivir sin aristócratas, sin fuertes hombres óptimos. Si pudiera vivir sin ellos, el Socialismo carecería de sentido. Porque lo grande, lo profundo del Socialismo, su misión histórica, aquello a lo que tiende con energía irresistible de cósmica potencia, es a la producción de aristocracias verdaderas, y si ha nacido en nuestra época débase a que en ésta se ha hecho más imposible que nunca la existencia de aristócratas”⁴.

El mes de junio de 1913 es un momento clave en la evolución del pensamiento de Ortega. Comienza la publicación de “Sobre el concepto de sensación” en la *Revista de libros* y también llega al público “Sensación, construcción e intuición” como discurso inaugural de una de las secciones del IV Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. El primero se divide en cinco apartados: uno se publica en junio, el segundo y el tercero en julio, finalmente, el cuarto y el quinto ven la luz en septiembre. Es precisamente entre la primera y la segunda entrega cuando da la conferencia sobre la intuición y puesto que no hay duda de que entre ellos existe más que una mera relación temporal, se tratarán a continuación conjuntamente.

Rodríguez Huéscar observa con gran acierto que estos dos textos “son dos escritos que, aunque no son «críticos», sino estrictamente «expositivos», lo son en esa forma en que la mente creadora de Ortega pone siempre algún destello personal y revelador, sea cualquiera el tema que trate, aun los más aparentemente «objetivos», como son las exposiciones de doctrinas ajenas”⁵. Es decir, pese a que Ortega en estos escritos se ciñe, en principio, a exponer las novedades de la fenomenología, no hay duda de que el autor va haciendo suyas las nuevas ideas y ya se pueden ir apreciando sus propias intuiciones.

Ambos textos son el grueso de las publicaciones de ese año y abren una nueva etapa para Ortega, pues en él ya no domina el neokantismo sino la fenomenología.

³ “Sencillas reflexiones”, O.C. I, p. 597.

⁴ “Socialismo y aristocracia”, O.C. I, p. 622.

⁵ RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *La innovación metafísica de Ortega*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1982, p. 44.

Ambos trabajos son los primeros textos de fenomenología en español e introducen grandes novedades en el panorama filosófico de su nación.

Los excelentes comentarios que el profesor San Martín vertió en *Ensayos sobre Ortega* a propósito de ambos trabajos siguen siendo en la actualidad fundamentales a la hora de comentar y profundizar en los mismos⁶. A continuación se procede a realizar una breve introducción a ambos por la importancia que pueden tener en la comprensión del giro filosófico de Ortega, pues no cabe duda que la cultura era el centro de su pensamiento hasta entonces y con esta nueva visión de la realidad se verá afectada irremediabilmente. Pese a que no son obras que traten directamente el tema de la cultura, son claves para la comprensión del primer libro de Ortega que será publicado en 1914, *Meditaciones del Quijote*, el cual gira por completo alrededor del concepto mentado.

El punto de partida debe ser por razones obvias “Sobre el concepto de sensación” al cual le complementa perfectamente la conferencia citada. Javier San Martín, en un extenso comentario, analiza con minuciosidad cada párrafo de este texto y comenta que tras la conferencia “Sensación, construcción e intuición” tenemos que “considerar a Ortega más que como un apasionado de la fenomenología, como un filósofo a la expectativa de los resultados que la intuición nos pueda deparar. Sin embargo, estos pequeños textos sobre el concepto de sensación nos ofrecen quizás una primera aproximación de Ortega a temas que desbordan la mera expectativa, indicando que a esa altura Ortega ha asumido ya la fenomenología como su filosofía propia”⁷. Si el núcleo de los textos es responder a la pregunta ¿qué es la fenomenología?, Ortega no sólo responde, sino que deja entrever que su exposición es también una confesión que manifiesta su nuevo lugar en el universo filosófico.

El artículo comienza siendo un comentario a unos estudios de Hoffmann, discípulo de Husserl, sobre el concepto de sensación, pero Ortega va más allá de ellos. Parece ser que su obra se dividía en una parte crítica y una parte descriptiva, la primera es abordada por Ortega en el apartado primero y nos informa sobre insuficientes conceptos de sensación que el autor germano analiza. El segundo punto es relativo a la parte descriptiva en la que aparece la percepción como puente ineludible para llegar al

⁶ Los comentarios son: “El primer texto de fenomenología en español. Comentario al texto «Sobre el concepto de sensación»” y “Las tres posibilidades de la teoría del conocimiento. Comentario a una conferencia del joven Ortega y Gasset”, ambas en SAN MARTÍN, J., *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994.

⁷ SAN MARTÍN, J., *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, pp. 164-165.

concepto fenomenológico de sensación, esta parte de la obra de Hoffmann es la que Ortega considera representativa de la novedad que se está dando en Gottinga, la fenomenología.

La investigación de la percepción como la presenta el madriño no puede entenderse sin tener en cuenta la V investigación lógica de Husserl⁸ que se oponía frontalmente a las tesis de Natorp sobre el yo. Comienza Ortega por contraponer dos tipos de actos: la percepción (acto presentativo) y el juicio (acto predicativo). Percibir bien algo es vivir definitivamente en el acto de percepción, es decir, centrar nuestra atención en él pese a que en nuestra conciencia puedan darse otros actos, lo convertimos en el centro de nuestra vida mental. Por otra parte, un juicio como «esto es blanco» es un acto complejo que necesita de actos como la percepción para que se dé el «esto». Por lo tanto el acto de percibir es fundante, el de juzgar es fundado.

Ante ello se pregunta el autor si estos actos de percepción son independientes o se fundan en otros, lo que da pie a profundizar en el concepto de percepción. En este momento finaliza el apartado segundo y se abre un tercero que rompe con el esquema trazado, el cual se retoma en el quinto donde se avanza hacia la idea de sensación a partir de la percepción visual. A pesar de apuntar asuntos de gran relevancia como el perspectivismo, este apartado se percibe como un epílogo, pues Ortega parece que ya ha alcanzado su objetivo. Éste no era precisamente comentar la obra de Hoffmann sino introducir la fenomenología, lo cual lleva a cabo en los apartados tres y cuatro. Lo más destacable de ambos se halla en el tercero cuya reflexión nos llevará a introducir la conferencia “Sensación, construcción e intuición” pues en tal apartado se asumen las conclusiones de ésta.

Comienza Ortega la tercera parte planteándose la cuestión del método de análisis filosófico. Las posibilidades son tres: sensación, construcción e intuición⁹. De la conferencia de junio se pueden extraer las siguientes conclusiones:

⁸ El profesor San Martín lo explica con claridad en Op. cit., pp. 161-246.

⁹ En opinión de Julián Marías se puede apreciar ya en estas exposiciones una cierta asunción personal de las propuestas husserlianas, buscando sus límites y pensando en sus posibilidades desde su visión personal: “En este primer trabajo, Ortega examina las tres posiciones empirista, neokantiana y fenomenológica, y poner su esperanza en la última. La intuición representa la justificación de las exigencias, parcialmente acertadas, del empirismo de la sensación y el idealismo de la construcción. Me interesaba subrayar, sin embargo, que Ortega toma el problema en una dimensión muy amplia, y que, a pesar de su admiración por Husserl, no se adscribe sin más a su posición. Tiene que preguntarse por su constitución y sus límites, que todavía no se ven bien claros”. En MARÍAS, J., *Obras*, Revista de Occidente, Vol. IX, Madrid, 1982, p. 525. En este trabajo de Marías, entre las páginas 520 y 534, puede leerse un comentario de cierto interés a los trabajos “Sensación, construcción e intuición” y “Sobre el concepto de sensación”.

Primero, ni la sensación (empirismo) ni la construcción (idealismo) ofrecen métodos válidos para analizar el mundo que nos rodea. El problema de ambos es parecido: “La extrema desconfianza del empirismo radical respecto a las actividades noéticas superiores, se convierte en extrema confianza por parte del idealismo”¹⁰. En consecuencia, la inducción y la deducción no le sirven a Ortega como método de investigación.

Segundo, la intuición es reconocida como el método adecuado. “Intuición es, por consiguiente, una función previa aún a aquella en que construimos el ser o el no ser. Vuelve a aparecer en consecuencia la pasividad de que habla el empirismo. Pero ¡en cuán diferente significado! Para aquél, pasividad era sinónimo de sensación y no había más contenido originario que lo sensible. La intuición abarca todos los grados intelectuales”¹¹. Es decir, antes del juicio constructivista tenemos un mundo pleno en el que se presentan estructuras de pertenencia, rasgos esenciales y conexiones de sentido de un modo pasivo, pero no en sentido receptivo sino como mundo abierto por la conciencia racional.

Tercero, esta alternativa exige cambiar la mayor parte de los postulados sobre el conocimiento al desechar la sensación pura que ha sido la base de la filosofía hasta el XIX. Se debe volver a definir la percepción como estancia en el mundo, como presencia directa irrefleja y pasiva, sólo desde la cual podemos comprender nuestra propia actividad. Por esta intuición el ser humano sólo es tal por estar siempre más allá de cualquier contenido concreto, por adelantarse a sí mismo, por estar en la propia realidad, en la totalidad del ser¹².

Partiendo de estas tres conclusiones se puede abordar mejor los inicios del apartado tercero de “Sobre el concepto de sensación”, el cual se puede dividir en tres partes¹³. La primera, recogiendo las consecuencias de su conferencia, queda determinada por la introducción de la intuición como base del método fenomenológico. Si la deducción y la inducción trabajan según leyes lógicas, no pueden valer como método primario, hay que ir más allá de las ciencias (las cuales trabajan según estos métodos). El conocimiento fundamental ni es una inducción a partir de sensaciones, ni es una deducción a partir de teorías previas, frente a estas posturas, la fenomenología

¹⁰ “Sensación, construcción e intuición” en O. C. I, p. 648.

¹¹ Op. cit., p. 651.

¹² Ver San Martín, J., “Tres posibilidades de la teoría del conocimiento. Comentario a una conferencia del joven Ortega y Gasset” en Op. cit. pp. 157-158.

¹³ Así lo hace San Martín en su comentario, Op. cit., pp. 226 y ss.

quiere ponernos ante la vida de cada uno tal como la vivimos, ante una percepción tal como la experimentamos.

La segunda parte la dedica Ortega a profundizar en la intuición y para ello parte de una proposición: “Estoy viendo una mesa con libros y papeles”. Ésta no deriva su verdad más que de su estado de objetividad al que refiere, es una objetividad patente, ni inferida ni deducida. Supone la capacidad de darme cuenta de estados objetivos individuales, es una intuición individual por la que me es dado un objeto que tiene según Ortega dos vertientes: una esencial (su ser) y una existencial (su existencia). La segunda la hace ser un hecho pero la sujeta al cambio constante, ahora bien, toda intuición individual puede abstraerse y convertirse en intuición esencial al poner su atención en la vertiente de su ser, de aquello que es estable y no está afectado por el espacio y el tiempo.

¿Cómo se hace esto según Ortega? A ello dedica la tercera parte de este punto. Debe distinguir Ortega entre la manera natural de ver las cosas y la manera reflexiva:

En la manera natural de efectuar actos de conciencia, los actos tienen valor ejecutivo, se aceptan como existiendo ante nosotros. A la eficacia de los actos cuando nuestra conciencia los vive en su actitud natural se le llama poder ejecutivo de tales actos.

La manera reflexiva de efectuar actos de conciencia se da cuando en lugar de vivir en la contemplación del objeto sensible nos ocupamos de la percepción misma, de su esencia. La idea de que hay algo real ante la conciencia queda en suspenso y nos quedamos sólo con la percepción. El carácter ejecutivo se coloca entre paréntesis y nos colocamos en una perspectiva espectacular. La descripción de las esencias es la fenomenología para Ortega. Quedan introducidas en el texto orteguiano ideas tan importantes como la *epoché* y la reducción trascendental.

Las apreciaciones que el profesor San Martín ha destacado a propósito de esta tercera parte en su comentario¹⁴ son muy importantes para comprender la evolución posterior de Ortega. Se pregunta el profesor de la UNED: ¿es correcta la visión de Ortega? Según su opinión con ello Ortega consigue grandes logros al hacer una interpretación propia de la fenomenología, pero a la vez su errónea interpretación de Husserl le va a llevar a romper su relación éste poco tiempo después.

¹⁴ Op. cit., pp. 238-246.

El logro de Ortega es descubrir la vinculación del mundo a la conciencia, a la subjetividad, en definitiva a la vida. El mundo es el resultado de la presencia ejecutiva de la conciencia o vida humana y a la vez la vida no es sino ejecución del mundo, posición del mundo.

Ortega alcanza esta conclusión de una forma casi directa a partir de sus lecturas de Husserl, al leer *Ideas* desde los conceptos de *Investigaciones Lógicas* (interpreta la eficacia ejecutiva de los actos que Husserl expone en *Ideas* desde el concepto de vivir ejecutivamente expuesto en *Investigaciones lógicas*) Ortega toma un atajo en la comprensión de la actitud natural. Mientras que Husserl alcanza el mismo resultado a partir de una larga investigación que le supone creación de nuevos y complejos conceptos. ¿Qué consecuencias tiene este hecho? Ortega da un giro que no va a abandonar nunca, para Ortega yo soy un sujeto de un mundo real y éste sólo es real en la medida en que me es (en definitiva, “yo soy yo y mi circunstancia”).

Por otra parte, en Ortega quedará una idea de Husserl que no será la adecuada. Ortega había quedado convencido de la importancia de la tesis de la actitud natural, pero parece que había entendido que Husserl defendía que la conciencia reflexiva era la primaria y la fundante en el conocimiento del mundo¹⁵. ¿Es apropiada esta visión de Husserl? San Martín explica perfectamente cómo en última instancia Husserl vio la conciencia trascendental, fruto de la reducción trascendental y la epojé, no como un fin, sino como un medio para descubrir la vida que vive en actitud natural que precisamente sería la primaria y que llama «vida trascendental» (aunque Ortega no podía saber esto por las pocas publicaciones de Husserl que manejaba). En definitiva, lo que Husserl reconoció tras un rodeo, Ortega lo alcanzó de inmediato pero le llevó a malentender al moravo. Las consecuencias para la fenomenología serán terribles, pues Ortega tras darse

¹⁵ De lo contrario no se entiende la versión oficial que sostiene que Ortega lleva a cabo una crítica a la fenomenología en el *Ensayo de estética a manera de prólogo*. Julián Marías fue quien en 1956 interpretó este ensayo como el momento de abandono de la fenomenología siguiendo las confesiones de Ortega en el *Prólogo para alemanes* (O. C. IX, pp. 155 y ss.) y publicó “Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología”. En él afirma Marías a propósito de un breve comentario al *Ensayo de estética* de Ortega: “Resulta, pues, que en 1914, cuando la teoría de la fenomenología solo había cumplido un año, Ortega había superado las nociones de reducción y conciencia, para afirmar la realidad personal y ejecutiva de la vida humana” (en MARIAS, J., *Obras*, Tomo V, Revista de Occidente, Madrid, 1960, p. 439). Estos comentarios de Marías influyen enormemente en el futuro de los estudios sobre la relación entre Husserl y Ortega, por ejemplo puede leerse el trabajo de Francisco Javier Olmo García que lleva por título “Husserl en los textos de Ortega” publicado en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* de la Universidad Complutense de Madrid, Vol. XVIII, 1983, pp. 97-111.

cuenta de que la conciencia reflexiva no es la primaria rechaza la fenomenología y evita con ello que se estudie en España situándola en el idealismo más extremo¹⁶.

Si los textos “Sobre el concepto de sensación” y “Sensación, construcción e intuición” deben tenerse en cuenta, es porque están adelantando una serie de temas que son los que ocupan el tiempo de reflexión de Ortega en estos años y que van a tomar cuerpo tanto en *Meditaciones del Quijote*, en un contexto de filosofía de la cultura, como en *El espectador*. De esta forma no pueden obviarse estos avances para la posterior comprensión de sus obras, pero ¿cuáles son los temas que empiezan a germinar y que luego se van a desarrollar en el primer libro de Ortega y en uno de sus grandes proyectos como *El Espectador*? Algunos ejemplos son:

Primero, la distinción que Ortega propone entre lo latente y lo patente o entre lo espontáneo y lo reflexionado es la puesta en marcha y aplicación de los pensamientos que ha presentado en estos textos previos. El ser y la existencia, lo fundado y lo fundante o, como Ortega señala en la quinta parte de “Sobre el concepto de sensación”, lo superficial y lo interior, lo oculto y lo manifestado. Todas estas formas de hablar remiten a la distinción que Ortega utiliza como la base de interpretación de la cultura en *Meditaciones*, pues la cultura es precisamente esa dimensión de la realidad no superficial sino purificada, profunda, latente.

Segundo, la famosa frase “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” se puede entrever en las importantes conclusiones a las que Ortega llega en su investigación sobre la intuición. Para Ortega yo soy un sujeto de un mundo real y éste sólo es real en la medida en que me es, de forma que uno no puede entenderse sin el otro como explicará posteriormente a través de la metáfora de los *Dii consentes*.

Tercero, cuando en *Meditaciones del Quijote* hace referencia a que los objetos purificados o culturales son aquellos a los que se les ha extraído su «sentido», se ha

¹⁶ Esta visión de la fenomenología de Husserl fue transmitida por Ortega a sus discípulos, lo que provocó que éstos sostuvieran durante sus carreras una visión distorsionada del pensador alemán. Como se ha visto anteriormente, Julián Marías asume esta interpretación al pie de la letra y José Gaos también la trasluce en sus escritos e incluso en sus traducciones de los textos de Husserl. De hecho Javier San Martín insiste en la mala traducción del párrafo 50 de *Ideas* por parte de Gaos debido a la influencia de la mala interpretación que Ortega le transmitió. Para profundizar en ello se puede leer algunos textos de San Martín como: *Ensayos sobre Ortega* pp. 206 y ss.; *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte* p. 293 y fundamentalmente un artículo de 1992 publicado en el número 5 de la revista *Isegoría* con el título “Ética, antropología y filosofía de la historia” p. 51. Nelson Orringer tras no comprender el razonamiento del catedrático de la UNED, en su artículo “La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: La influencia de Georg Misch” publicado en *Revista de Estudios Orteguianos* n° 3 de 2001, afirma de forma sorprendente que fue la traducción de Gaos (publicada en México en 1942) la que influyó en Ortega. Algo, a todas luces, carente de sentido.

descubierto su espíritu, sus conexiones, etc., resuenan tras él textos como este de “Sensación, construcción e intuición”: “En general, lo sensible es lo contrario de lo objetivo, su puro fenómeno, la deformación que lo objetivo experimenta al individualizarse en el sujeto psico-físico. Y la objetivación de los fenómenos consiste en referirlos a ese orden único espacio-temporal, donde convertidos en relaciones cuantitativas adquieren un «sentido» -dicho de otro modo, donde son”¹⁷.

Cuarto, la doctrina del punto de vista que se expone en “Verdad y perspectiva”, artículo inaugural de *El Espectador*, se avanza con gran claridad en la quinta parte de “Sobre el concepto de sensación” cuando describe la percepción de una silla insistiendo en que “la cosa real visual consiste, pues, en una serie de vistas tomadas sobre la cosa con una cierta continuidad que nos representa la permanencia de un idéntico objeto. Y es esencial para lo que todos entendemos por cosa real, que esa serie de vistas, es decir, de experiencias, sea literalmente infinita. No podemos agotar los puntos de vista desde los cuales cabe ver una cosa”¹⁸.

Quinto, el papel de espectador que Ortega resalta y asume para su trabajo, también se intuye cuando afirma en la tercera parte de “Sobre el concepto de sensación” que,

“el mundo «natural» íntegro, la ciencia en cuanto es un sistema de juicios efectuados de una «manera natural» queda reducido a fenómeno. Y no significa aquí fenómeno lo que en Kant, por ejemplo, algo que sugiere otro algo sustancial tras él. Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva”¹⁹.

Cuando en *El espectador*, Ortega declara que toma el papel de contemplar su alrededor, es mucho más que un mero mirar lo que sucede en la sociedad. Ortega con ello cumple con la misión de verdad que tiene todo hombre, asumir su perspectiva, la vertiente que hacia él envía la realidad.

Otra serie de referencias podrían seguir resaltándose para hacer comprender la relevancia de estos primeros textos sobre fenomenología en español y la importancia que ejerce ésta en Ortega, pues los próximos años de su vida estarán marcados por el desarrollo de los conceptos que en 1913 se encuentran todavía *in nuce*. Con los destacados es más que suficiente para poder adentrarse en un año tan importante para la carrera de Ortega como es 1914.

¹⁷ “Sensación, construcción e intuición”, O. C. I, p. 648.

¹⁸ “Sobre el concepto de sensación”, O.C. I, pp. 636 y 637.

¹⁹ Op. cit., p. 631.

1.2. Textos inéditos

No existen gran cantidad de textos inéditos en este año de la carrera de Ortega. Algunos de ellos, escritos en los meses finales, avanzan temas que van a ser desarrollados en 1914.

Destacan en materia política algunas notas sobre la acción de Liga de Educación Política Española que en pocos meses se iba a presentar al público. Ortega reclama un cambio en la vida política, un cambio que debe ser eminentemente cultural, pues considera que los usos y costumbres públicas necesitan una profunda purificación. El punto de partida para Ortega es que España no existe, no hay alma nacional y su recuperación es el principal objetivo de la nueva asociación, convertir a los hombres en ciudadanos a través de un trabajo de acercamiento a las aldeas y a las vidas de sus ocupantes, buscar sus intereses colectivos y potenciarlos frente a poderes caciquiles. En resumidas cuentas, el proyecto de Ortega “no es más que el ensayo de un aparato, de un órgano que nos haga posible ser fieles a los destinos de nuestra generación y por tanto fieles a nuestros individuales destinos”²⁰.

Por otra parte, y conectando directamente con *Meditaciones del Quijote*, el escrito “Lógica de las ciencias históricas”, una serie de apuntes para unas charlas de filosofía, establece las conexiones entre unos conceptos tan relevantes para el tema de la cultura como: ser, verdad y conocimiento. Las ideas principales podrían ser las siguientes:

1. El pensar o conocimiento es la actividad de un sujeto por la cual se apodera del ser. Los productos del pensar, que aspirando a contener el ser realmente lo contienen, se llaman verdaderos. La verdad es pues una afeción del pensar, sólo un juicio puede ser verdadero o no.

2. El Ser no significa existir, es el pensar verdadero que da seguridad y firmeza, un mundo levantado por el hombre frente a la problematidad natural de lo que nos rodea. Es el fruto del conocimiento, no un mero saber, sino una forma de dar razón del saber.

3. El texto siguiente expresa a la perfección una tercera idea:

“Todo en el conocimiento, en la ciencia, tiene que ser creado por ella. Ahora bien, esto sólo es posible si lo espontáneo es transformado en relaciones. Partiendo de un punto de vista o de referencia se relacionan o refieren a él los datos brutos de lo espontáneo. Así: derecha e izquierda. Lo derecho e izquierdo es sólo

²⁰ “Notas para dos reuniones de la Liga de Educación Política Española”, O. C. VII, p. 337.

en el pensar, como objetivación del pensar. El ser es siempre con respecto a. Conceptuación es el establecimiento de determinaciones en función de un respecto. La verdad o error significan siempre si algo es tal o no tal –tal es siempre un concepto, un punto de vista”²¹.

4. La verdad es relativa no en el vulgar sentido escéptico, sino en el de que la verdad consiste absolutamente en una relación. No hay derecha absoluta, porque es absolutamente, esencialmente relación a la izquierda. El pensar es un proceso infinito porque el sistema de relaciones varía siempre. El concepto es un punto de vista sobre el universo, establece relaciones en función de una perspectiva. La verdad del mundo se va descubriendo con el pensamiento, con la conceptuación, consiste absolutamente en una relación, lo que le da una dinamicidad y a la vez una estabilidad.

2. 1914. La teoría de la cultura y la aplicación de ésta a sus diferentes ámbitos

Este año destaca especialmente por la aparición del primer libro de Ortega, el cual es la publicación más importante de su carrera en cuanto a filosofía de la cultura se refiere. Como se irá viendo a continuación, dicha teoría de la cultura se ve reflejada según sus ámbitos concretos en otros de sus trabajos, tanto anteriores a la publicación como es el caso de *Vieja y nueva política*, como posteriores.

2.1. Textos publicados. *Meditaciones del Quijote* y las primeras aplicaciones de sus teorías

El año 1914 es el más importante hasta la fecha en publicaciones referidas a filosofía de la cultura orteguiana. En primer lugar porque se publica *Meditaciones del Quijote*, obra que condensa su pensamiento sobre estos asuntos y queda como el primer libro publicado de Ortega y para muchos el más importante. Pero más allá de ese trabajo, la cultura en todos sus aspectos es el tema principal de sus planteamientos. Siguiendo las propuestas de raíz kantiana, la cultura tendría tres grandes ámbitos: ciencia, moral y arte; pero Ortega pese a que cita ese conjunto en numerosas ocasiones, también es cierto que en ocasiones lo amplía con otros ámbitos, como la política o la religión²², y otras veces los reduce a solo unos campos como la ciencia y la ética²³. Lo

²¹ “Lógica de las ciencias históricas”, O. C., VII, p. 372.

²² “¡Salvémonos en las cosas! La moral, la ciencia, el arte, la religión, la política, han dejado de ser para nosotros cuestiones personales; nuestro campo de honor es ahora el conocido campo de Montiel de la lógica, de la responsabilidad intelectual”, en “Unamuno y Europa. Fábula”, O. C. I, p. 259.

²³ “Cultura es física y ética; ¿cabe nada más concreto y exacto que la matemática y la jurisprudencia? Pues bien: la historia del progreso de la ciencia y la historia del progreso de la moral pueden construirse perfectamente sin que en ellas aparezca un nombre español”, en “Venerables ironías”, O. C. I, p. 354.

que interesa de esta lista de ámbitos es que Ortega, pese a que existen tres principales, es capaz de ampliarlos. Recurre a visiones más amplias de la cultura cuando comienza a aplicar la teoría fenomenológica a los diferentes ámbitos de ésta. El año 1914 y 1915 es un tiempo de generación, expresión y aplicación a sus diferentes esferas de la teoría de la cultura.

Como es evidente las aplicaciones tienen diferentes profundidades y diferentes logros, pero parece posible una lectura de los trabajos de Ortega en esta clave, pues incluso en *Meditaciones* se puede apreciar cómo Ortega aborda los tres ámbitos principales. A nivel de ciencia/lógica, es un libro que presenta a la filosofía como ciencia general del amor, una ciencia que busca la comprensión, de forma que uno de sus objetivos es dar al público unas directrices claras de teoría del conocimiento. En cuanto a la moral, el prólogo “Lector...” contiene, como dice Julián Marías, una primera formulación de su pensamiento ético, negativa y positivamente²⁴. Finalmente, no es casual que la “Meditación primera” sea un tratado sobre la novela, una forma de hacer arte.

En primer lugar se expondrá la teoría general de la cultura de *Meditaciones del Quijote*, a continuación y pese a publicarse antes que el primer libro una primera aplicación de ésta a la esfera de la política²⁵ en *Vieja y nueva política*. En tercer lugar la aplicación a la esfera de la estética con el “Ensayo de Estética a manera de prólogo” y, en cuarto lugar, la aplicación a la esfera de la ética con otro prólogo como es el que escribe a la obra *Pedagogía general derivada del fin de la educación* de J.F. Herbart. En 1915 con el *Sistema de la psicología* puede decirse que lleva a cabo una aplicación al ámbito de la ciencia. De esta manera se aprecia en los trabajos de Ortega una cierta

²⁴ En sus comentarios, Marías plantea un resumen de la ética de Ortega en diez puntos a partir de las afirmaciones de Ortega en “Lector...”. Ver ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 1984, p. 53 y 54.

²⁵ La idea de que en *Vieja y nueva política* se aprecia una aplicación de las nuevas intenciones fenomenológicas al terreno de lo político la expone brillantemente Pedro Cerezo en “Experimentos de nueva España” publicado en *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*, Anthropos, Barcelona, 1997. Concretamente en la p. 105 afirma: “Frente a esta vieja política, doctrinaria y convencional, la nueva política tenía que ser, por el contrario, objetiva y experimental. Política fenomenológica, como la he llamado en otra ocasión, inscrita efectivamente en el mundo real de la vida, y fundada, como declaraba Ortega en clara sintonía con el método fenomenológico, «en simples intuiciones de realidad»”. Ese otro lugar al que hace referencia son las páginas 37-39 de *La voluntad de aventura*: “Ahora, en cambio, es una política de realidades y no simplemente de ideales; de remedios técnicos y no de fórmulas mágicas, de expertos y minorías intelectuales frente a la vieja clase política de los ideólogos y legalistas; una política, en suma, de base objetiva, fenomenológica, y no doctrinaria” (p. 39).

coherencia en estos primeros años de carrera fenomenológica²⁶, si bien pueden hacerse otras lecturas, también cabe llevar a cabo una que organice el material de Ortega en torno a la cultura y sus ámbitos.

Si “la filosofía es nivel”, como afirma Ortega en el *Prólogo para alemanes*, y en estos años hacer filosofía es sentar las bases de la cultura, es comprensible que Ortega intente en estos primeros años de filosofía propia poner en el nivel adecuado o poner en su lugar a cada uno de los grandes aspectos de ésta, especialmente aquel que socialmente es básico para que el resto sean promocionados: la política. De ahí la centralidad de ese asunto en sus trabajos.

2.1.1. *Meditaciones del Quijote*, una filosofía de la cultura general en clave fenomenológica

Hasta *Meditaciones del Quijote* Ortega maneja un concepto de cultura puramente neokantiano, la ciencia, la moral y el arte se convierten en los ideales que el hombre debe asumir e imitar. En cambio en *Meditaciones* el concepto se hace más complejo, las influencias de su reciente viaje a Alemania estaban dando fruto, lo que provocó que esta idea alcanzase nuevas cotas de significación.

¿Qué influencias se hacen presentes en esta obra en cuanto al tema de la cultura? Todo parece apuntar que existen dos fuentes de inspiración para Ortega que destacan entre el resto de su bagaje intelectual: los estudios de Simmel y la fenomenología. Esto no implica que el concepto de cultura propio del neokantismo desaparezca por completo, pues su presencia es latente y aflora en algunos momentos.

La influencia de Simmel ya la apreció Morón Arroyo en su trabajo *El sistema de Ortega y Gasset* de 1968²⁷. Especialmente importante es un artículo de 1911 que lleva por título “El concepto y la tragedia de la cultura”, publicado por la prestigiosa revista *Logos* alemana. Por otra parte la influencia de la fenomenología en Ortega es uno de esos temas de gran tradición entre los estudios orteguianos, destacando los trabajos de Silver, Orringer, San Martín o Cerezo²⁸.

²⁶ Como explica Noé Massó “en *Meditaciones del Quijote* hay rastros de una ética, una lógica, una estética, una política o una aventura –una experiencia esencial–”. Y tras esta afirmación presenta los prólogos estético y ético además de las *Investigaciones psicológicas* (ámbito de la lógica) como frutos naturales del primer gran trabajo del madrileño que son las *Meditaciones*. Ver MASSÓ LAGO, N., *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*, Ellago Ediciones, Castellón, 2006, p. 290.

²⁷ MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Ed. Alcalá, Madrid, 1968.

²⁸ Me refiero a las obras: SILVER, P.W., *Fenomenología y razón vital. Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*, Alianza, Madrid, 1978. SAN MARTÍN, J., *Fenomenología y cultura en Ortega*,

Puesto que antes de 1914, la fenomenología no estaba aparentemente vinculada con el tema de la cultura, es posible que no se haya prestado la atención suficientemente sobre la influencia de ésta en la idea de cultura de Ortega. San Martín²⁹ ha insistido mucho en que el madrileño asumió la intención general de la fenomenología cuando fue a Alemania en 1911, y no fue convencido por las teóricas propuestas de *Ideas e Investigaciones lógicas*. Esto parece de gran importancia, pues la fenomenología está vinculada en su origen con una filosofía de la cultura latente, una intención de regenerar la cultura del momento³⁰. Es posible que Ortega comprendiese ese objetivo perfectamente, de ahí que en su primer libro, cuya intención no es otra que «salvar» la cultura española, recurra a los instrumentos que la fenomenología le estaba brindando.

Ahora bien, puesto que la fenomenología no tenía una filosofía de la cultura explícita cuando Ortega escribe *Meditaciones*, necesita de otras perspectivas que le ayuden a comprender su cultura y especialmente la tragedia por la que atraviesa, de ahí el recurso a las ideas de Simmel. De esta forma, las influencias de ambas teorías confluyen en Ortega para alumbrar su primer libro. Una pone la parte más teórica: el análisis de la percepción, una base científica fuerte, una teoría del conocimiento, una ciencia estricta como quería ser la fenomenología. La otra pone la parte valorativa que permite una crítica de la cultura y analizar la trágica situación de la cultura española. Todo ello se entrelaza y se combina con otras influencias intelectuales, pero no cabe duda de que éstas tienen un lugar muy destacado.

2.1.1.1. Dos fuentes de inspiración. Aportación de Simmel a la filosofía de la cultura y la fenomenología a través de la tesis de Wilhelm Schapp.

La idea de cultura de Simmel se podría resumir en los siguientes puntos:

Primero, la cultura tiene dos dimensiones:

- a. Cultura subjetiva: la formación de un alma que asciende de la naturaleza a la cultura (espíritu subjetivo).
- b. Cultura objetiva: objetivaciones en las que se plasma la vida (espíritu objetivo).

Tecnos, Madrid, 1998. ORRINGER, N., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979. CEREZO, P., *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984.

²⁹ Ver su obra *Ensayos sobre Ortega*, publicada en UNED, Madrid, 1994. Es el autor que ha visto con más claridad la influencia de la fenomenología en la idea de cultura de Ortega. La razón de ello es, sin duda, estar en posesión de un conocimiento muy profundo de la fenomenología.

³⁰ El ensayo de San Martín “La filosofía de la historia de Husserl como núcleo de una filosofía de la cultura” es un texto excepcional para comprender esta afirmación. Se puede encontrar en *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Biblioteca Nueva / UNED, Madrid, 2007.

Segundo, una dinámica que consiste en que la finalidad de la cultura es el desarrollo del espíritu subjetivo, pero para ello debe seguir el esquema: sujeto-objeto-sujeto. Sin algo externo no puede haber desarrollo personal.

Tercero, una tragedia interna que consiste en que en el núcleo del proceso de culturización se da una antítesis, el enfrentamiento entre sujeto y objeto. Se da la tragedia cuando existe una imposibilidad de desarrollar el núcleo interno del sujeto porque éste queda apresado por los objetos.

Cuarto, épocas en que la tragedia se vuelve más patente. Especialmente se fija en la era moderna donde confluyen tres factores: la división del trabajo, el dinero como forma cultural predominante y la vida en las grandes ciudades.

La presencia de estas ideas en *Meditaciones del Quijote* es especialmente clara si nos detenemos en el prólogo “Lector...”, pero como se verá a continuación también han dejado su huella en la “Meditación preliminar”.

Si Simmel tiene un peso importante en la concepción de la cultura de Ortega en *Meditaciones*, la fenomenología también lo tiene. El viaje de Ortega a Alemania entre 1910 y 1911 es el momento clave para el giro hacia la fenomenología. Antes de la publicación de *Meditaciones del Quijote*, Husserl había publicado *Investigaciones Lógicas e Ideas*, pero la enseñanza de la fenomenología había creado ya una escuela cuyo alcance desbordaba con creces las publicaciones del maestro.

Husserl, con su lema «a las cosas mismas», tiene por objetivo recuperar la racionalidad como nota fundamental de la persona y establecer un criterio de fundamentación estable para las ciencias. La razón de esta preocupación de Husserl es la constatación de una grave crisis en la fundamentación de las ciencias que acaba siendo una crisis antropológica y, con ello, cultural. Lo que significa que la fenomenología aparece desde su origen vinculada con el tema de la cultura.

Wilhelm Schapp entra en contacto con la fenomenología en 1905 y publica su tesis doctoral en 1910, cuyo título es *Aportaciones a una fenomenología de la percepción*³¹. Se trata de un estudio sobre la percepción en el cual explora detalladamente la forma en que aparecen los objetos físicos y los fenómenos que no son cosas sustanciales. Es considerado uno de los mejores ejemplos de fenomenología temprana.

³¹ El título original de la obra es *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Halle a. S., Max Niemeyer, 1910.

Ortega, ya en posesión de la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid, marchó de repente a Marburgo donde residió durante el año 1911. En este tiempo no parece posible un encuentro personal con Schapp, pero su interés por la fenomenología le llevó a leer con diligencia aquellas publicaciones más notables, entre ellas la citada. La presencia de este trabajo en la biblioteca de Ortega y todo el estudio que a él dedicó Nelson Orringer, son razones suficientes para vincular a los autores.

En *Ortega y sus fuentes germánicas*, Orringer dedicó unas páginas a analizar el libro de Schapp y a relacionarlo con Ortega. Dice en cierto momento refiriéndose a *Meditaciones*: “la tesis doctoral de este discípulo de Husserl, según veremos aquí, ha tenido una influencia concentrada en la forma ensayística y en el fondo doctrinal del libro más controvertido de Ortega”³². Veremos a continuación cuales son las claves de este temprano libro de fenomenología, para lo que recurriremos al trabajo del gran investigador de fuentes orteguianas.

Según Schapp, la percepción sensorial es la vivencia de intuir lo que es dado a los sentidos y lo que, al mismo tiempo, está alumbrado por una idea a través de la cual lo sensible es aprehendido. Intuir es recibir colores, sonidos y roces de tal forma que éstos se presentan en su inmediatez a la conciencia. Con ello se alcanza la claridad mental, pues los datos sensibles, a través de la idea, adquieren una esencia inequívoca.

Aprender por medio de una idea significa: destacar ciertos datos de entre otros con el fin de intuirlos, la idea individúa las cosas y permite la percepción distinta de éstas, por medio de la idea individual puede el hombre progresar de la cosa particular a la ley general y, por último, la idea segmenta los datos, limita todo objeto percibido correctamente y le da una constitución unitaria y autosuficiente.

Para Schapp los datos sensibles adquieren sentido en la medida en que absorben en sí mismos las ideas. Esa absorción de la idea se hace patente en la definición, en el concepto, que es una agresión al caos de impresiones que se le presenta con resistencia. Pese a la agresión que supone el concepto, el cosmos acepta éste por medio de las ideas que se adhieren al dato sensible.

Todo aprendizaje es una repentina iluminación, es un salto hasta el medio de la verdad, revelación del mudo de las ideas, distinto del mundo sensible al cual confiere significación.

Orringer resume la doctrina de Schapp en siete propuestas³³:

³² ORRINGER, N., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Ed. Gredos, Madrid, 1979, p. 134.

³³ Ver Op. cit., p. 139.

Primera, la idea de claridad, entendida como la calidad de ser evidente en sí mismo y aplicada por igual a las impresiones y a las ideas.

Segunda, el regreso a las cosas mismas en el conocimiento, con el fin de conseguir semejante claridad.

Tercera, la «razón», la ley, que informa la realidad.

Cuarta, la percepción vista como la activa búsqueda de la verdad.

Quinta, la esencia velada que se concibe como un inmenso potencial no realizado.

Sexta, la definición como tal, considerada como una agresión no del todo eficaz contra el caos.

Séptima, la vivencia del aprendizaje como una revelación súbita.

La nota común a todas estas doctrinas es la situación de las impresiones, de las ideas y de las relaciones entre unas y otras en el mismo plano, en cuanto ninguna parece ni más ni menos real que otra alguna, si bien todas son igualmente imprescindibles para la percepción.

2.1.1.2. Filosofía de la cultura en el prólogo “Lector...”

Valorar el alcance de las aportaciones de Ortega a la filosofía de la cultura hace necesario revisar todos aquellos textos relevantes que se encuentran en este prólogo. De esta forma podrán destacarse las ideas principales y apreciarse las influencias. Este breve texto tiene como objetivo denunciar la situación de España y hacer una propuesta de solución a través de la antítesis amor/odio. Si la filosofía es para Ortega un ejercicio de amor, de amor a las cosas, especialmente de amor a lo que nos rodea de forma que lo que hay frente a nosotros no nos sea indiferente; aprecia el madrileño en el clima español una creciente indiferencia por la circunstancia, un odio e intolerancia que provoca la muerte espiritual de España.

En lo referente a la cultura, el prólogo insiste más en la función que en el ser de ésta. Prima en las primeras páginas explicar para qué se escribe el texto y en consecuencia para qué va a servir su teoría de la cultura. Salvación, ese es el objetivo, una salvación a través de la conexión y el amor, las dos palabras que se repiten más veces³⁴ y que no se entienden por separado.

³⁴ Así lo aprecia Julián Marías en la introducción a su versión comentada de *Meditaciones*, en ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 1984, p. 24.

a) *La posibilidad de plenitud de las cosas y de las personas*

La intención de Ortega en *Meditaciones del Quijote* es presentar unas «salvaciones» en las que se pretende lo siguiente:

“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. Colocar las materias de todo orden que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones”³⁵.

Existe una tendencia hacia la perfección tanto en los objetos como en las personas, ambos están necesitados de «salvación». La tarea del ser humano es llevar a las cosas, y con ello a sí mismo, a la plenitud de su significado. El desarrollo de un núcleo interno que consuma el ser de las cosas según su sentido es una idea que en Simmel está muy arraigada y constituye uno de los pilares de su filosofía de la cultura. Para Simmel, cultivar no es sólo llevar un ser a un estado de desarrollo superior al alcanzable por su naturaleza, sino “desarrollo en la dirección de un núcleo interno originario, consumación de este ser, por así decirlo, según la norma de su propio sentido, de sus más profundos impulsos; pero esta consumación no es alcanzable en el estadio que llamamos natural”³⁶.

“Hay dentro de cada cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla”³⁷. Los hombres y las cosas tienen vocación de plenitud, una idea que para Ortega es fundamental, pues yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo. Mi desarrollo personal y el de las cosas que me rodean está en juego, tanto yo como las cosas estamos llamados a la plenitud, a alcanzar un estado de perfección que satisfaga las aspiraciones de la persona. “El hombre rinde el máximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias”³⁸ ¿Cómo puede conseguirse esto? ¿Cómo alcanzo mi salvación? Por lo pronto salvando mi circunstancia, las cosas que me rodean, si las salvo a ellas me salvaré yo. En el fondo está la dinámica simmeliana de sujeto-objeto-sujeto. Si mi percepción no me lleva más allá de las impresiones, si quedamos atrapados en las cosas, no vamos más allá del sensualismo que denuncia Ortega.

³⁵ *Meditaciones del Quijote*, O.C. I, p. 747.

³⁶ SIMMEL, G., “De la esencia de la cultura”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Península, Barcelona, 1986, p. 121.

³⁷ *Meditaciones del Quijote*, O. C. I, p. 747.

³⁸ Op. cit., p. 754.

b) La cultura española como necesitada de salvación

La cultura española ha provocado que el universo para un español se haya convertido una cosa rígida, seca, sórdida y desierta. Y cruzan nuestras almas por la vida haciéndole una agria mueca, suspicaces y fugitivas como largos canes hambrientos. Es una cultura donde domina el odio, la separación, la división. En cambio es el amor, la unión o ligazón entre las cosas y de estas con las personas, el que puede hacer del mundo un lugar donde el hombre se sienta como en casa y no desorientado. La propuesta que Simmel realiza en el artículo “Puente y puerta”³⁹, puede estar latiendo bajo estos textos: la capacidad propiamente humana es la de ligar, atar las cosas a través de un sentido. Si el amor/conexión es la plenitud de la persona, la inconexión es su aniquilamiento. El corazón español no es capaz de recibir las cosas y asimilarlas, más bien las rechaza, tal como las recibe las devuelve a su lugar, no es capaz de perfeccionarse en una unión con ellas.

Simmel afirma sobre la cultura moderna lo siguiente:

“Al igual que las mercancías en la esfera económica, los diversos objetos culturales han derivado hacia una autonomía que los convierte en poderes extraños y, ya vacíos de real significación, han caído en una proliferación o «inmensidad» y en una fragmentación babélica con la que recubren y sobrecargan la vida. El efecto es la disociación y enfrentamiento de la cultura objetiva y su soporte subjetivo: una cultura sin rumbo y vacía choca con individuos extrañados y que tienden a refugiarse en la interioridad pura. Todo se encamina hacia esta lógica disociativo-antagónica”⁴⁰.

Todo esto debe cambiar, la cultura española está sumida en la más trágica situación utilizando la terminología de Simmel.

c) La salvación en la cultura, pero en una cultura de las cosas cercanas

¿Cómo emprender esa tarea? Ortega ofrece posibles formas nuevas de mirar las cosas a los lectores. En estas meditaciones se habla de cosas nimias, atiende a detalles de la vida en España, a costumbres, a manifestaciones menudas donde se revela la intimidad de nuestra cultura. En definitiva, a cosas cercanas a nosotros. Adquirir plena conciencia de lo que nos rodea nos lleva al máximo de nuestras capacidades, a la plenitud personal. Dice Ortega: “El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando

³⁹ Ver SIMMEL, G., “Puente y puerta”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Península, Barcelona, 1986.

⁴⁰ SIMMEL, G., “Transformaciones de las formas culturales”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona, 1986, p. 134.

adquiere la plena conciencia de sus circunstancias”⁴¹. La doble influencia de la fenomenología y de Simmel se concentra en este punto, por un lado el ser humano busca su plenitud, pero a la vez, esta no cabe si no es a través de las cosas mismas que nos rodean, de nuestra circunstancia.

Si el neokantismo invitaba a observar los grandes ideales de la ciencia, la moral y el arte, formas culturales lejanas y estancadas que diría Simmel, ahora Ortega, guiado por el principio de la fenomenología «a las cosas mismas», propone una cultura de las cosas cercanas, de las cosas mismas y no de grandes ideales. La Kultura de la tradición kantiana, deja paso a la cultura de la nueva filosofía. Usando la metáfora de Ortega, el héroe que avanza raudo hacia metas gloriosas debe darse cuenta de la importancia que tiene la doncella anónima que con rostro humilde y suplicante le ama en secreto y le despide el día de su partida.

El gran protagonista es la circunstancia,

“¡las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisionomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas”⁴².

Las cosas, como en la visión de Simmel, esperan ser cultivadas y ansían alcanzar su plenitud de su ser, o en la versión de Schapp, esperan la idea que las llene de significado.

El cambio de sensibilidad respecto a la circunstancia es el gran cambio que se espera respecto del siglo XIX, en el

“todas nuestras potencias de seriedad las hemos gastado en la administración de la sociedad, en el robustecimiento del Estado, en la cultura social, en las luchas sociales, en la ciencia en cuanto técnica que enriquece la vida colectiva. Nos hubiera parecido frívolo dedicar una parte de nuestras mejores energías –y no solamente los residuos- a organizar en torno nuestro la amistad, a construir un amor perfecto, a ver el goce de las cosas una dimensión de la vida que merece ser cultivada con los procedimientos superiores. Y cómo ésta, multitud de necesidades privadas que ocultan avergonzados sus rostros en los rincones del ánimo porque no se las quiere otorgar ciudadanía; quiero decir, sentido cultural”⁴³.

d) Qué es la cultura

“La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen

⁴¹ *Meditaciones del Quijote*, O.C. I, p. 754.

⁴² *Idem*.

⁴³ *Op. cit.*, p. 755.

libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho. Forman como una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales siempre azarosas y problemáticas. Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*.

Y como espíritu, *logos* no son más que «sentido», conexión, unidad, todo lo individual, inmediato y circunstante, parece casual y falto de significación»⁴⁴.

Lo que hoy recibimos como objetos culturales, en su momento tuvieron que estrecharse y encogerse para pasar por el corazón de un hombre, por ello no debe hieratizarse la cultura adquirida. Más que repetirla hay que aumentarla. Simmel podría aceptar estas afirmaciones como suyas, pues concibe los objetos culturales no como algo estancado, sino siempre al servicio del desarrollo humano. Los objetos culturales no tienen sentido por sí mismos sino revierten sobre el ser humano.

“El acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (*i-lógico*). La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas. Por eso, en comparación con lo inmediato, con nuestra vida espontánea, todo lo que hemos aprendido parece abstracto, genérico, esquemático”⁴⁵.

Vida espontánea (Simmel) y lo inmediato (Schapp) quedan identificados en estos textos. La vida espontánea se Simmel se opone a las formas culturales que no dejan al ser humano desarrollarse, por eso en Simmel las formas culturales no son la verdadera cultura, sino que la verdadera cultura es un cultivo de lo espontáneo, es una vida creadora: “lo que consiguen el genio y las épocas afortunadas es que la creación se torne, por medio de la vida que fluye desde el interior, una forma felizmente armónica, que por lo menos conserve durante un tiempo la vida en ella y no quede petrificada en ninguna autonomización, por así decirlo, enemiga de la vida”⁴⁶. Esta vitalidad del ser humano debe volcarse especialmente con lo cercano, con lo que nos rodea, con las cosas mismas de la fenomenología. Si lo cercano no es importante, tampoco lo será lo mayor, por lo que dice Ortega: “para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande”⁴⁷.

En definitiva, no podemos dejar que las formas de la cultura ahoguen la vida, sino que la vida debe desarrollarse contando con las cosas que nos rodean pero manteniendo el norte de nuestra salvación. Dice Ortega: “no detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Op. cit., p. 756.

⁴⁶ SIMMEL, G., “Transformaciones de las formas culturales”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Península, Barcelona, 1986, pp. 133-134.

⁴⁷ *Meditaciones del Quijote*, O.C. I, p. 756.

oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”⁴⁸.

La cultura no es algo absoluto, la vida es el sustrato primigenio y, como dirá Ortega años después, la realidad radical. En cambio la cultura está abierta, no es un campo cerrado. “Toda necesidad, si se la potencia, llega a convertirse en un nuevo ámbito de cultura. Bueno fuera que el hombre se hallara siempre reducido a los valores superiores descubiertos hasta aquí: ciencia y justicia, arte y religión. A su tiempo nacerá un Newton del placer y un Kant de las ambiciones”⁴⁹. A propósito de esta frase comenta Julián Marías:

“Se inicia aquí un tema que habrá de tener amplio desarrollo en el pensamiento ulterior de Ortega: la obligación de derivar de la vida misma todas las realidades humanas, y concretamente la cultura. La raíz de lo que el hombre hace y crea es su propia vida en su inmediata realidad, y la elaboración humana de sus necesidades, lo que el hombre hace con ellas, eso es la cultura. Por eso el ámbito de ésta no está agotado y dado de una vez para todas; enormes porciones de la vida no han recibido aún su adecuado tratamiento humano; cuando algún hombre genial potencia una zona de vida elemental, crea una nueva porción de cultura que queda ya conquistada para los hombres posteriores”⁵⁰.

En definitiva, yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo, es decir, hay que “buscar el sentido de lo que nos rodea”⁵¹ si queremos alcanzar nuestra plenitud personal. Una idea que se puede vincular al siguiente texto de Simmel:

“Constituye la gran paradoja de la cultura que la vida subjetiva, sentida por nosotros en su corriente continua, y que tiende por sí misma a su acabado interior, no puede lograrlo por sí sola, sino valiéndose de esas formaciones que se le presentan con un aspecto completamente extraño, herméticamente cristalizadas. La cultura nace –y esto es lo esencial para su comprensión– en la concurrencia de dos elementos que, aisladamente, no la contienen: el alma subjetiva y el producto espiritual objetivo”⁵².

Ortega desea salvar su circunstancia y ello es un trabajo que está íntimamente ligado con la salvación de su persona, de la misma manera que Simmel considera indispensable para su cultivo el recurso a formas culturales objetivas.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Op. cit, p. 755.

⁵⁰ Ver las notas de Julián Marías en ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 1984, p. 68.

⁵¹ *Meditaciones del Quijote*, O.C. I, p. 757.

⁵² SIMMEL, G., “El concepto y la tragedia de la cultura”, en *Revista de Occidente*, vol. XLII, nº 124, Madrid, 1933, pp. 41-42.

2.1.1.3. Filosofía de la cultura en “Meditación preliminar”

A continuación nos aproximaremos a las ideas de la “Meditación preliminar”, donde las influencias de la fenomenología son notables. Como ha mostrado Javier San Martín, no podemos sino leerla en conexión con el prólogo, pues entre los textos hay incluso un cierto paralelismo, no puede esperarse de su lectura más que una concreción de lo anunciado en las páginas anteriores⁵³. Veamos por temas cómo desarrolla Ortega su pensamiento.

a) *La realidad en dos planos*

Comienza Ortega su disertación tomando como punto de partida el paisaje que le brinda el Escorial y sus arboledas. El ejercicio que le ocupa está relacionado con la percepción de lo que le rodea. La distinción entre los árboles que ve y el bosque que no ve, es el punto de partida de su reflexión:

En la percepción encontramos: lo que vemos, lo que percibimos (los árboles que le rodean) y lo que no vemos porque “es de una naturaleza invisible”⁵⁴ (el bosque).

“El bosque está siempre un poco más allá de donde nosotros estamos. De donde nosotros estamos acaba de marcharse y queda sólo una huella aún fresca”⁵⁵. Nunca vemos el bosque al completo, lo que percibimos nunca es suficiente, es sólo una perspectiva que necesita completarse con otras.

Para explicar lo imbricadas que se encuentran ambas dimensiones de la percepción, recurre Ortega a los conceptos de «patente» y «latente». Los árboles que ve Ortega son lo patente, lo superficial, mientras que el bosque es lo latente o profundo de la realidad que se percibe. Lo patente es la puerta de acceso a lo latente, y éste se manifiesta sólo a través de lo superficial. “Los objetos materiales, por ejemplo, que vemos y tocamos, tienen una tercera dimensión que constituye su profundidad, su interioridad. Sin embargo, esa tercera dimensión ni la vemos ni la tocamos. Encontramos, es cierto, en sus superficiales alusiones a algo que yace dentro de ellas;

⁵³ En “Mundo y trasmundo. Un fragmento sobre las Meditaciones del Quijote”, San Martín explica la íntima unión que existe entre el Prólogo y la Meditación preliminar. Para el catedrático de la UNED es muy importante esta conexión porque trasluce la puesta en práctica de la fenomenología entendiéndola como el análisis concreto tal como Husserl lo practicó y que Ortega supo leer en sus trabajos. Ver SAN MARTÍN, J., *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Taurus, Madrid, 1996, p. 91-114.

⁵⁴ *Meditaciones del Quijote*, O.C. I, p. 764.

⁵⁵ *Idem*.

pero este dentro no puede nunca salir afuera y hacerse patente en la misma forma que los haces del objeto”⁵⁶.

Se puede decir que hay dos formas de ver, una forma pasiva y una activa. Cada una nos da unas cualidades de las cosas y sin ambas ciertas cualidades de las cosas no existirían para nosotros.

En esta misma sección intercala Ortega una observación sobre algo que le preocupa, y es que algunas personas quieren confundir ambas dimensiones. Hay gentes que exigen ver lo profundo con la claridad de lo superficial, y eso no es posible, “nadie ha visto jamás una naranja” dirá Ortega, pues la mayor parte de ella se encuentra latente ante nuestras miradas. Cuando esta actitud se mantiene en las gentes, nos hallamos ante una reducción de la realidad, “nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es”⁵⁷. Con esta afirmación Ortega comienza a avanzar las tesis que en breve desarrollará, pues éste es el centro de sus preocupaciones, una forma de percepción que no respeta las dos formas de claridad que existen: la claridad de lo latente y la de lo patente, sino que reduce todo a lo superficial. La superación de este error es el principal objetivo de la obra.

Si es fácil comprender que la parte patente o superficial de las cosas se nos da de forma inmediata, no podemos decir que la dimensión de profundidad se capta tan fácilmente. ¿Cómo se da la latencia? Se pregunta Ortega. Recurre para ello a dos sonidos: el agua de un arroyo y el canto de una oropéndola.

Describe Ortega estos sonidos y los compara con otros parecidos, más distantes. Afirma: “Si me limito a recibirlas pasivamente en mi audición, estas dos parejas de sonidos son igualmente presentes y próximas. Pero la diferente calidad sonora de ambas parejas me invita a que las distancie, atribuyéndoles distinta calidad espacial. Soy yo, pues, por un acto mío quien las mantiene en una dimensión virtual: si este acto faltara, la distancia desaparecería y todo ocuparía indistintamente un solo plano”⁵⁸.

Nosotros hacemos lejanos los sonidos, esa dimensión de profundidad necesita de nuestro esfuerzo, de nuestra actividad. “Toda esta profundidad de lontananza existe en

⁵⁶ Op. cit., p. 766.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Op. cit., p. 768.

virtud de mi colaboración, nace de la estructura de relaciones que mi mente interpone entre unas sensaciones y otras”⁵⁹.

Presentando una recopilación de ideas alcanzamos la sección cuarta llamada “Trasmundos”:

En la percepción del bosque, Ortega ha descubierto dos planos de realidades:

PLANOS DE LA REALIDAD	Carácter de la realidad	Forma de hacerse presente	Cómo le hace frente el ser humano	Órgano humano perceptor	Ejemplos
Realidad patente	Superficial / visible	Se impone de manera violenta e inmediata	Actitud pasiva. Una forma pura de ver.	Los sentidos	Los colores, los sonidos, el placer y el dolor sensibles, el hambre, el frío.
Realidad latente	Profundo / invisible	Requiere nuestra iniciativa, querer su existencia y esforzarse hacia él. Nace de la estructura de relaciones que mi mente interpone entre unas sensaciones y otras	Actitud activa. Un ver que es mirar o ver activo que interpreta viendo y ve interpretando	El escorzo	La ciencia, el arte, la justicia, la cortesía, la religión

Ambas están íntimamente unidas y aportan distintos niveles de claridad mental,

“la dimensión de profundidad, sea espacial o de tiempo, sea visual o auditiva, se presenta en una superficie. De suerte que esta superficie posee en rigor dos valores: el uno cuando lo tomamos como lo que es materialmente; el otro cuando lo vemos en la segunda vida virtual. En el último caso la superficie, sin dejar de serlo, se dilata en un sentido profundo. Esto es lo que llamamos escorzo.

El escorzo es el órgano de la profundidad visual; en él hallamos un caso límite, donde la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual”⁶⁰.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Op. cit., p. 770.

El escorzo o perspectiva de cada persona es el órgano principal de la comprensión de la realidad, desde él la materialidad se percibe como profundidad. A las implicaciones que tiene ese concepto tendrá que detenerse Ortega más adelante. Con él Ortega llega al final de la cuarta sección de la meditación preliminar, a partir de aquí el tema de la cultura se convertirá en su principal preocupación, pues, ante todo, este libro busca salvar la cultura española, no hacer un ejercicio de fenomenología de la percepción. Pero el caso es que Ortega parte de ella para analizar la cultura española que considera en crisis.

¿En qué se parecen las propuestas de estudio de la percepción de Ortega y de Schapp? Como se puede observar, hasta el momento ya existen muchos paralelismos:

Tanto Schapp como Ortega distinguen dos planos de la realidad en la percepción. Por un lado, lo dado a los sentidos, por otro, el ejercicio humano de ideación que configura lo percibido con los sentidos.

En ambos casos se afirma la claridad que se alcanza en la percepción y el doble nivel de ésta. Si los sentidos nos hacen alcanzar una cierta claridad respecto a lo que nos rodea, también el ejercicio intelectual que se ejecuta sobre lo percibido con los sentidos da una claridad distinta e irreductible a la anterior.

b) Dos tipos de cultura

Tras la reflexión sobre el Quijote de la sección quinta, las siguientes nos colocan ante la gran tesis Orteguiana. La cultura germánica se distingue de la mediterránea en que la primera es una cultura de realidades profundas, en cambio la segunda es una cultura de superficies. “Para un mediterráneo, no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas”⁶¹. Por ello el nombre que le identifica es sensualismo, pues “somos meros soportes de los órganos de los sentidos: vemos, oímos, olemos, palpamos, gustamos, sentimos el placer y el dolor orgánicos...”⁶². La cultura mediterránea se enorgullece de estar volcada sobre el mundo exterior, pero Ortega se pregunta si la dimensión de profundidad no es también externa. Afirma el madrileño que estas tierras, por supuesto, “son exteriores y aún en grado máximo”⁶³.

⁶¹ Op. cit., p. 779.

⁶² Op. cit., p. 780.

⁶³ Idem.

Advierte Ortega que a la cultura mediterránea le viene íntimamente adherido un grave peligro, una trágica consecuencia de su olvido de las profundidades. “Andamos en peligro de que esa invasión de lo externo nos desaloje de nosotros mismos, vacíe nuestra intimidad, y exentos de ella quedemos transformados en postigos de camino real por donde va y viene el tropel de las cosas”⁶⁴.

No es muy difícil ver en este texto la influencia de Simmel que hasta ahora no había aparecido en la “Meditación preliminar”. Mientras Ortega se ha dedicado a describir la realidad, Schapp ha sido la influencia fundamental, pero cuando entramos en los riesgos y la problemática interna de nuestra cultura, Ortega recurre a las ideas de Simmel.

Lo externo puede llegar a anular nuestra persona. Ésta es la consecuencia de que no nos fijemos en la profundidad de las cosas (Ortega) o de que el cultivo de las cosas se quede en las cosas mismas sin volver al sujeto (Simmel). Si esto sucede, nos convertimos en meros instrumentos para que crezcan las cosas y eso lleva a una situación trágica.

“El predominio de los sentidos arguye de ordinario falta de potencias interiores. ¿Qué es meditar comparado al ver? Apenas herida la retina por la saeta forastera, acude allí nuestra íntima, personal energía, y detiene la irrupción. La impresión es filiada, sometida a civilidad, pensada –y de este modo entra a cooperar en el edificio de nuestra personalidad”⁶⁵. Tanto para Ortega como para Simmel, no hacer frente de una forma adecuada a las cosas, implica un estado de crisis personal.

Con ello queda formulada al completo la tesis del problema de España, pues pertenece a la cultura mediterránea y ese carácter le ha hecho entrar en una situación problemática que requiere soluciones.

La sección novena titulada “Las cosas y su sentido” comienza por traer a colación la consecuencia natural de la existencia de dos culturas tan distintas como la germana y la mediterránea, y es que a dos culturas distintas corresponden dos tipos de hombre distintos: los meditadores y los sensuales. Los primeros viven en la dimensión de profundidad, en cambio, para los segundos, el mundo es una reverberante superficie. Los órganos de los sensuales son la retina, el paladar o los dedos, mientras que para los meditadores el órgano fundamental es el concepto (antes dice escorzo/perspectiva).

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Op. cit., p. 781.

c) Una cultura de profundidades: el concepto

Ante esta diferencia se pregunta Ortega por la consistencia de la profundidad, pues es la clave de la distinción. Su punto de partida es la idea de estructura, la cual definirá como elementos más orden y la utilizará para comprender la realidad. “Una estructura es una cosa de segundo grado, quiero decir, un conjunto de cosas o elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos. Es evidente que la realidad de ese orden tiene un valor, una significación distintos de la realidad que poseen sus elementos”⁶⁶.

La dimensión de profundidad se perfila como la percepción de las estructuras que relacionan las cosas, el descubrimiento de cómo unas están perfectamente imbricadas bajo un orden que les da unidad. De ahí que diga Ortega:

“¿Cuán poca cosa sería una cosa si fuera sólo lo que es en el aislamiento? ¡Qué pobre, qué yerma, qué borrosa! Diríase que hay en cada una cierta secreta potencialidad de ser mucho más, la cual se liberta y expansiona cuando otra u otras entran en relación con ella. Diríase que cada cosa es fecundada por las demás; diríase que se desean como machos y hembras; diríase que se aman y aspiran a maridarse, a juntarse en sociedades, en organismos, en edificios, en mundos”⁶⁷.

Y después continúa:

“Una cosa no se puede confinar más que con otras. Si seguimos atendiendo a un objeto este se irá fijando más porque iremos hallando en él más reflejos y conexiones de las cosas circundantes. El ideal sería hacer de cada cosa el centro del universo.

Y esto es la profundidad de algo: lo que hay en ello de reflejo de lo demás, de alusión a lo demás. El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra. El «sentido» de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, en su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el «sentido» que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo”⁶⁸.

¿Dónde se concentra la relación que una cosa tiene con el resto? En el concepto, en él se hace explícito el sentido de algo. Éste es la expresión del sentido de una cosa, de la relación que con ella establecen el resto de seres. Anima Ortega a buscar conceptos y no meras sensaciones de las cosas, hay que hacer de cada una de ellas el centro del mundo, sólo así alcanzamos su dimensión latente. Schapp está muy presente en la idea de «concepto» orteguiana, en su protagonismo y en su contenido, pues este discípulo de Husserl entendía que en los datos sensibles se absorbían las ideas, haciéndose esto patente en el concepto.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ Op. cit., p. 782.

⁶⁸ Idem.

Pero ¿qué es un concepto? Si la impresión de una cosa nos da su materialidad o carne, el concepto contiene todo aquello que la cosa es en relación con las demás, y lo que en principio contiene el concepto son los límites de las cosas, es decir, lo que está entre ellas. La cuestión es ¿dónde están esos límites?

“Los límites son como nuevas cosas virtuales que se interpolan e interyectan entre las materiales, naturalezas esquemáticas cuya misión consiste en marcar los confines de los seres, aproximarlos para que convivan, y a la vez distanciarlos para que no se confundan y aniquilen. Esto es el concepto: no más, pero tampoco menos. Merced a él las cosas se respetan mutuamente y pueden venir a unión sin invadirse las unas a las otras”⁶⁹.

De nuevo las ideas de Schapp irrumpen con fuerza: el concepto segmenta los datos, limita los objetos, evita que las cosas se confundan.

Cuando además de ver algo tenemos su concepto, ¿qué nos proporciona este sobre la visión?

Primero, frente a lo visto, el concepto es un espectro, una repetición de la cosa misma vaciada en una materia espectral. El carácter espectral es su contenido esquemático, es decir, los límites, siendo estos nada más que la relación en que un objeto se halla respecto de los demás.

Segundo, el concepto no busca desalojar la impresión de los sentidos. “La razón no tiene que aspirar a sustituir la vida”⁷⁰. Con ello está identificando razón con profundidad y vida con superficialidad, aunque la razón con sus conceptos es una parte más de la vida, igual que el palpar o el ver, de forma que en la vida están la superficialidad y la profundidad, pese a que en ocasiones se tiende a reducir la vida a lo superficial. Simmel y su apuesta por la vitalidad se traslucen en la afirmación de Ortega, ahora bien, Simmel no identifica superficialidad y vitalidad, pues la vitalidad es el camino para el desarrollo de la persona. Desde esta perspectiva, la afirmación de Ortega puede volverse un poco confusa, pues vida podría entenderse como impulso vital o como la superficialidad de las impresiones, pero en ambos casos tiene sentido. Ni la circunstancia debe ahogar al sujeto, ni las ideas deben anular las impresiones, estamos ante dos dimensiones distintas del problema. Por una parte el problema de la percepción o de teoría del conocimiento, por otra, la el problema radical de la existencia humana.

Tercero, “sin el concepto, no sabríamos bien dónde empieza ni dónde acaba una cosa; es decir, las cosas como impresiones son fugaces, huideras, se nos van de entre las manos, no las poseemos. Al atar el concepto unas con otras, las fija y nos las entrega

⁶⁹ Op. cit., p. 783.

⁷⁰ Op. cit., p. 784.

prisioneras”⁷¹. Esta idea del concepto como capacidad de ligar, recuerda la presentación de Simmel del ser humano como un ser que liga y desliga en el ensayo “Puente y puerta”⁷².

Cuarto, si la impresión da la carne de las cosas, el concepto da la forma, el sentido físico y moral de las cosas. “El concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas”⁷³. Sin la razón, no poseemos nada en plenitud, “la sensación nos da únicamente la materia difusa y plasmable de cada objeto; nos da la impresión de las cosas, no las cosas”⁷⁴. De esta forma expresa Ortega la prioridad de la dimensión de la profundidad sobre la de superficialidad, pese a ofrecer dos planos distintos de claridad, el concepto es el único medio para comprender verdaderamente la realidad.

d) Frutos de una cultura de profundidades

La sección “Cultura-seguridad” comienza con este texto:

“Sólo cuando algo ha sido pensado, cae debajo de nuestro poder. Y sólo cuando están sometidas las cosas elementales, podemos adentrarnos hacia las más complejas.

Toda progresión de dominio y aumento de territorios morales supone la tranquila, definitiva posesión de otros donde nos apoyamos. Si nada es seguro bajo nuestras plantas, fracasarán todas las conquistas superiores”⁷⁵.

Se observa aquí la presencia influyente tanto de Schapp como de Simmel. Recordemos que el primero sostenía que sólo por medio de la idea individual puede el hombre progresar de la cosa particular a la ley general. Simmel, por otra parte, es muy explícito en la necesidad de partir de una base de tipo cultural para progresar en la cultura.

La cultura de la que habla Ortega es una cultura de profundidades, pues una cultura meramente de impresiones, no es una cultura progresiva. Una cultura sólo de impresiones se vive de forma discontinua, cada impresionista toma el mundo de la nada, no donde otros lo dejaron. Como Simmel apuntaba, la cultura subjetiva necesita siempre de una base objetiva, no brota de la nada. La cultura, dice Simmel,

⁷¹ Idem.

⁷² “El hombre es el ser que liga, que siempre debe separar y que sin separar no puede ligar”. En SIMMEL, G., “Puente y puerta”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Península, Barcelona, 1986, p. 34.

⁷³ *Meditaciones del Quijote*, O.C. I, p. 784.

⁷⁴ Op. cit., p. 785.

⁷⁵ Idem.

“representa aquel tipo de plenitud individual que sólo puede llevarse acogiendo o utilizando estas formaciones de carácter sobrepersonal que, en algún sentido, se hallan fuera del sujeto. Porque éste no podrá alcanzar el valor específico que es su cultura, si no lo busca por el camino de las realidades espirituales objetivas; y éstas no pueden convertirse en valores culturales si no recogen y hacen pasar a su través el camino que conduce al alma hacia sí misma, desde su estado que podríamos llamar natural a su estado cultivado o cultural”⁷⁶.

La cultura española está en el marco de las culturas de meras impresiones, “todo genio español ha vuelto a partir del caos, como si nada hubiera habido antes”⁷⁷. Disputa cada día el terreno donde pisa. No desea Ortega hacer comparaciones valorativas entre los dos tipos de culturas, pero en el siguiente apartado se declara partidario de la cultura de profundidades. Dice Ortega: “yo no pretendo decir ahora que la cultura española valga ni menos ni más que otra. No se trata de avalorar, sino de comprender lo español”⁷⁸. ¿Está Ortega adaptando la idea de tragedia de la cultura simmeliana a la situación española? Todo parece apuntar a que es así. El problema que Simmel apreciaba en la modernidad era su incapacidad para superar la dominación que las formas culturales objetivas ejercían sobre los individuos. Ortega plantea el problema desde la incapacidad de la cultura española para profundizar en las cosas y descubrir su sentido. En ambos casos el problema de fondo es el mismo, no descubrir una forma adecuada de enfrentarse a las cosas que nos rodean, no extraer de ellas todas sus posibilidades.

Nuestra cultura tiene una profunda inseguridad como punto de partida, en cambio la cultura que comienza en Grecia para extenderse a todo el mundo lleva en sí una preocupación por la seguridad y la firmeza. “Cultura –meditan, prueban, cantan, predicán, sueñan los hombres de ojos negros en Jonia, en Ática, en Sicilia, en la Magna Grecia- es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo oscuro. Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad. E inventan el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla”⁷⁹.

Frente a la inseguridad de la cultura de meras impresiones destaca la cultura de profundidades marcada por la seguridad y la claridad. La vitalidad que espontáneamente domina al ser humano se atenúa con los conceptos, estos se presentan como islas donde

⁷⁶ SIMMEL, G., “El concepto y la tragedia de la cultura”, en *Revista de Occidente*, vol. XLII, núm. 124, Madrid, 1933, p. 50.

⁷⁷ *Meditaciones del Quijote*, O.C. I, p. 785.

⁷⁸ Op. cit., p. 786.

⁷⁹ Idem.

los naufragos reposan de sus esfuerzos por mantenerse a flote en los mares de la inseguridad que les es consustancial. Como en tantas otras ocasiones es la fenomenología la que inspira estos párrafos. Su intención de establecer una racionalidad fuerte, unos sólidos fundamentos de la ciencia, en definitiva, unos presupuestos de seguridad y claridad en los que sostener la vida y la cultura de cada cual.

La sección duodécima, es el momento de tomar partido para Ortega. Si existen dos culturas, también existen dos tipos de claridad: la de la impresión y la de la meditación. ¿Cuál es preferente para Ortega? Veamos su respuesta:

“No me obliguéis a ser sólo español, si español sólo significa para vosotros hombres de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azucéis al íbero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración”⁸⁰.

Desea una colaboración entre la sensación y la meditación (la intuición como superación de la sensación y la construcción), pero no a partes iguales, pues no tienen las dos los mismos papeles: se necesita una jerarquía y una eminencia⁸¹. Como es de imaginar ésta eminencia recae sobre la claridad dada por el concepto, y Ortega la encuentra a faltar tanto en la política como en la ciencia y el arte español.

Podría hacerse el siguiente esquema a partir de las ideas de Ortega y Simmel:

Si se cultiva exclusivamente el mundo de lo patente o superficial	Sólo los objetos culturales, las formas establecidas alcanzan cierta plenitud, pero la persona no es más que un canal a través del cual las cosas fluyen.
Si se cultiva también el mundo de lo latente o profundo	Los objetos culturales quedan salvados, pero a la vez me salvo yo, pues revierte en mi propia plenitud.

Parece ser que en este contexto tiene sentido la frase célebre: “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”. La integración que Ortega reclamará a todos los niveles durante el resto de su carrera, tiene un contexto original en el que Simmel tiene una gran relevancia.

⁸⁰ Op. cit., p. 787.

⁸¹ Ver idem.

e) *Qué es la cultura*

Es en este punto cuando Ortega introduce de forma precisa su idea de cultura:

“Toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis- de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiente al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura –arte o ciencia o política- es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por esto no puede nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital. Para dominar el indócil torrente de la vida medita el sabio, tiembla el poeta, levanta la barbacana de su voluntad el héroe político. ¡Bueno fuera que el producto de todas estas solicitudes no llevara a más que a duplicar el problema del universo! No, no; el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios, ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución”⁸².

La misión de claridad la lleva el ser humano en lo más íntimo, lo que se puede identificar con las afirmaciones de Simmel sobre el origen radical de los actos culturales. Dice Simmel:

“Todos los movimientos del alma del tipo de la voluntad, del deber, de la vocación, de la esperanza, no son sino prolongación espiritual del destino fundamental de la vida: en el presente comprender el futuro y ello en una forma peculiarísima que constituye el proceso vital. Esto no reza sólo para desarrollos y perfeccionamientos aislados, sino para la persona toda, que lleva prefigurada en líneas invisibles una imagen cuya verificación hará de ella, de su posibilidad, que es ella, su realidad plena”⁸³.

La existencia del ser humano es en su raíz un problema que hay que resolver y en ello juega un papel fundamental la idea de cultura. Al igual que al interpretar un libro se busca su sentido más profundo, de la misma forma la vida se somete a la interpretación de la cultura. La vida se presenta como un impulso desbocado que provoca un sentimiento de desorientación existencial, frente al cual sólo cabe esperar que los lazos que establece la cultura superen el ímpetu vital y lleven al hombre a una situación menos caótica. Ahora bien, la cultura no debe acabar con ese ímpetu vital, pues si lo hace es el fin tanto de la persona como de la cultura, como bien ha visto Simmel. Si Ortega resalta tanto en *Meditaciones* las ideas de seguridad, claridad, concepto, etc. es porque su objetivo consiste en salvar la cultura española, en cambio no faltan momentos en los que Ortega ve necesario resaltar la vitalidad de la persona ante la cultura que le aprisiona, como será el caso de los trabajos a comienzo de la década de los años veinte.

⁸² Op. cit., p. 788.

⁸³ SIMMEL, G., “El concepto y la tragedia de la cultura”, en *Revista de Occidente*, vol. XLII, núm. 124, Madrid, 1933, p. 38.

El ser humano se realiza en la cultura, es su tarea más propia, pero en una cultura de profundidades, no de superficies. Postura que no devalúa la claridad que ofrece la cultura de superficies, ya que ésta es el puente hacia lo latente. Esta cultura de profundidades exige extracción del sentido, del orden de las impresiones a través de los conceptos, el cual con su luz ilumina la percepción, le da claridad y la asegura (reduciendo su carácter inestable/vital y problemático). La plenitud de la vida es la claridad, pero esta sólo se alcanza por el concepto que arroja luz sobre las cosas.

“Frente a lo problemático de la vida, la cultura –en la medida en que es viva y auténtica- representa el tesoro de los principios”⁸⁴. Al igual que Simmel, entra el tema de la valoración de las culturas: hay auténticas y no auténticas, culturas vivas y culturas muertas.

Finaliza la “Meditación preliminar” con la intención de reforzar dos ideas: por un lado la necesidad de no perder nuestra cultura impresionista e integrarla con una cultura de profundidades, por otro, la de que el individuo no puede orientarse en el universo sino a través de su contexto, de su circunstancia, de su raza dirá Ortega. Porque el individuo va sumido en ella como la gota en la nube viajera, lo que implica que la regeneración de España y su propuesta filosófica son dos tareas que se vuelven inseparables en la vida de Ortega. El famoso “yo soy yo y mi circunstancia” resuena ahora, al final de la exposición, con más fuerza que en el prólogo.

2.1.1.4. Conclusión: la cultura en *Meditaciones del Quijote*

Dos son las ideas que cabe resaltar sobre la cultura en el prólogo de *Meditaciones*, ambas tendrían que ver con la función de este concepto. ¿Para qué sirve pues la cultura?

1. La cultura es por lo pronto un acto humano cuya finalidad es salvar a la persona que lo ejerce y a su circunstancia. Son actos creadores de sentido, buscan extraer el *logos*, el significado de lo que nos rodea. Un sentido que Ortega interpreta como conexiones o límites.

La fenomenología parece tener gran influencia en Ortega en esta descripción de la cultura, pues la extracción de la razón, del sentido, es la extracción de los conceptos, de los límites de las cosas frente a las demás y de las relaciones que entre ellas se

⁸⁴ *Meditaciones del Quijote*, O.C. I, p. 789.

establecen. Unas ideas que Schapp ya maneja y que pertenecen al sentir general de la fenomenología.

2. La cultura ya no está vinculada exclusivamente a grandes ideales (kultura). Ahora la acción cultural puede llevarse a cabo ante cualquiera de las cosas que nos rodea, especialmente las más cercanas, aquellas que forman nuestra circunstancia (cultura). No está circunscrita a unos determinados ámbitos de naturaleza ideal, más bien puede hacerse cultura de cualquier cosa. En definitiva lo cultural no viene definido por la materia con la que se trabaja, sino por la acción humana que es capaz de hacer cultura. La perspectiva cambia radicalmente, la primacía del objeto o de la materia deja lugar a la primacía de la acción del sujeto.

Es una superación del concepto neokantiano de cultura en cuanto a la delimitación de los objetos que la competen. ¡Santificadas sean las cosas! Gritará Ortega. De unas actividades superiores se pasa a una cierta actitud ante todas las cosas del mundo circundante.

Simmel diría que debemos pasar de una cultura encerrada en grandes formas culturales a una cultura más vital, cuyo objetivo sea la plenitud del sujeto. Lo cual está en consonancia con esta visión de Ortega en la que tiene como prioridad salvar su circunstancia y con ello a sí mismo. Recordemos uno de los textos de Ortega más explícitos en cuanto a la necesidad de llevar a cabo una democratización de la cultura, de forma que ésta ya no esté vinculada solamente con la ciencia, la moral y el arte:

“Nadie impide el heroísmo —que es la actividad del espíritu—, tanto como considerarlo adscrito a ciertos contenidos específicos de la vida. Es menester que dondequiera subsiste subterránea la posibilidad del heroísmo, y que todo hombre, si golpea con vigor la tierra donde pisan sus plantas, espere que salte una fuente. Para Moisés el Héroe, toda roca es hontanar”⁸⁵.

Este texto explica cuál es el significado de la insistencia de Ortega en volver sobre las cosas que están cerca de nosotros. La cultura no debe reducirse sólo a lo que tengo en este momento a mi alrededor, también son cultura, evidentemente, las grandes formas culturales del concepto neokantiano, pero ya no son las únicas. Sólo al volver sobre lo que nos rodea, sobre la circunstancia, la vitalidad de la que habla Simmel se recupera y nos abre a la plenitud, tanto nuestra como de nuestra circunstancia, que en el caso de Ortega es España. Esta labor cultural no puede realizarse al margen de la circunstancia sino contando con ella, partiendo de ella. Sólo así yo y mi circunstancia llegaremos a la plenitud a la que estábamos destinados desde el origen. De ahí que la

⁸⁵ Op. cit., p. 757.

idea de cultura esté enraizada en el problema de España. El desarrollo de este concepto está íntimamente ligado a la búsqueda de soluciones para el país de Ortega.

Con esta presentación de la cultura como cultivo de las cosas más insignificantes quiere resaltar este cambio de perspectiva, ahora nuestros actos pueden ser culturales en cualquier situación, ante cualquier piedra se puede hallar una fuente de agua.

La “Meditación preliminar” constituye un ejercicio de descripción fenomenológica de la realidad. Destaca en esta parte una comprensión de la cultura enraizada en el ser de la misma. Se pueden destacar los siguientes rasgos:

3. La cultura es una actividad relacionada especialmente con la vertiente profunda de la realidad. Ante el ser humano la realidad se abre en dos niveles: el superficial y el profundo. Si el primero es el nivel de lo espontáneo, el segundo es el nivel de la reflexión, de la cultura.

Ortega considera el plano de lo latente como propio del ser humano, es el más auténtico y provechoso, pues sin él no existe salvación. Ahora bien, si el primer plano sólo exige de nosotros que abramos los ojos, el segundo implica un mayor esfuerzo por nuestra parte, debe meditarse lo que se presenta a la vista, aplicar conceptos. Como dice Ortega: “El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros”⁸⁶.

Al hacerlo se crea la cultura, unos esquemas virtuales o imaginarios en definitiva. A partir de esta realidad virtual se interpreta la superficie, pero no hay que olvidar su carácter fantástico frente a la vida ejecutándose que constituye la realidad en estado puro. Es muy significativo uno de los párrafos que presenta la meditación primera, pese a ser escrita antes que las dos partes anteriores, para insistir en el carácter virtual de la cultura:

“La insuficiencia, en una palabra, de la cultura, de cuanto es noble, claro, aspirante —éste es el sentido del realismo poético. Cervantes reconoce que la cultura es todo eso, pero ¡ay!, es una ficción. Envolviendo la cultura —como la venta el retablo de la fantasía— yace la bárbara, brutal, muda, insignificante realidad de las cosas. Es triste que tal se nos muestre, pero ¡qué le vamos a hacer!, es real, está ahí: de una manera terrible se basta a sí misma. Su fuerza y su significado único radican en su presencia. Recuerdos y promesas es la cultura, pasado irreversible, futuro soñado.

Mas la realidad es un simple y pavoroso «estar ahí». Presencia, yacimiento, inercia. Materialidad”⁸⁷.

⁸⁶ Op. cit., p. 768.

⁸⁷ Op. cit., p. 814.

4. El contenido de la cultura es el conjunto de conceptos creados. El concepto es la capacidad humana de limitar, relacionar y con ello independizar las cosas dándoles autonomía. Es el órgano con el que se aprecia el *lógos* de las cosas, su sentido o razón. Por él las cosas se respetan mutuamente y a la vez pueden unirse sin invadirse unas a otras.

Los frutos de la creación de conceptos son la claridad y la seguridad, de forma que se pueda combatir la impetuosidad de la vida y la desorientación que le es inherente. Ponen orden en el caos que rodea. “Si la impresión de una cosa nos da su materia, su carne, el concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura”⁸⁸. Si no se olvida que una estructura es para Ortega unos elementos más un orden que en este contexto hace referencia a los reflejos que cada cosa deja en las demás, como el vacío que una tesela deja en un mosaico. Este esfuerzo es para Ortega la clave de la filosofía, hacer de cada cosa el centro del universo, es decir situarla en el centro de nuestra atención amorosa. Si la meditación es ejercicio erótico, la conceptualización es un ritual amoroso.

5. La cultura es interpretación de la vida. Si no la interpreto, la vida pasa ante mi desapercibida, igual que un libro incomprensible se deja de lado porque no se consigue acceder al núcleo de su mensaje. Para que la vida sea algo para mí, necesito interpretarla, descender al nivel de sentido, con ello puede salvarse y convertirse en algo serio para mí.

6. La cultura es una tarea heroica, por lo tanto no todos tienen a su alcance lograr establecer nuevas cotas de materia cultural. Una minoría selecta es quien puede y debe llevar a cabo la tarea, ahora bien, ello no es óbice para entender que sería deseable que cualquiera pudiese crear cultura. Para Ortega unos la crean y todos la disfrutan, puede salvar a todos.

7. La cultura no tiene valor absoluto, sino que está al servicio de la vida. Su valor es relativo, sirve para nuevas conquistas, para más cultura. Permite descubrir la profundidad de la vida de cada cual y llevarla a la plenitud de su significado.

8. La función del conocimiento humano no es otra que asegurar la existencia humana, darle seguridad, en otras palabras, el pensamiento es el esfuerzo humano por desvelar, alcanzar y formular la verdad. La cultura, es ese continente de seguridad que

⁸⁸ Op. cit., p. 783.

se va componiendo con el esfuerzo humano y que aspira servir para seguir alcanzando más verdad, más territorios claros en los que el hombre sienta tierra firme bajo sus pies.

9. Se puede añadir por último, que, pese a su superación, Ortega no renuncia del todo al neokantismo. Su reflexión fenomenológica, no implica un rechazo de todo lo que implicaba la filosofía de Marburgo para la cultura, pues en cierto sentido una parte pervive y aflora también en esta etapa especialmente en la búsqueda de principios e ideales en unos ámbitos concretos: ciencia, moral y arte.

La prioridad de las ideas simmelianas en “Lector...” parece fuera de discusión. Se puede decir que es la influencia principal del prólogo de *Meditaciones*. Las dos ideas sobre la cultura que se han recopilado atraviesan todo el trabajo de Ortega, ahora bien, en el prólogo, puesto que intenta exponer el sentido general de su obra, hace más hincapié en la idea de volver a las cosas que nos rodean, ya que en ella encuentra sentido la salvación de España, objetivo principal de la obra. Por ello podemos decir que la presencia de Simmel se impone sobre el resto de influencias.

En cambio, como se ha visto en la “Meditación preliminar”, donde profundiza en el concepto de cultura, tiene más presencia el desarrollo de la cultura como acto creador y con ello la presencia de la fenomenología se hace abrumadora. Lo dicho no debe ser inconveniente para comprender que todo el libro es una trama entretejida con ambas influencias y muchas otras, simplemente parece razonable llamar la atención sobre el lugar destacado que ocupan las dos tendencias en cada una de las partes.

Mientras que Ortega se mantiene en el terreno teórico, la fenomenología está en primer plano. Pero Ortega no se contenta con una mera descripción de la percepción, quiere realizar aplicaciones prácticas, quiere salvar la cultura española, valorarla. Ello le obliga a tomar partido por una de las dos culturas propuestas: la de superficies o la de profundidades. La opción por la segunda coloca a Ortega en un plano ante el cual la fenomenología no había desarrollado aún sus armas en 1914. Cuando Ortega pasa de la teoría a la práctica, encuentra en Simmel un análisis muy familiar de la cultura Europea que aplicará a España. Pese a no reproducir todos los matices de Simmel, la presencia de éste en Ortega es muy patente.

En definitiva, puesto que en “Lector...” Ortega hace más énfasis en la intención de salvar a España que en exponer una teoría, Simmel tiene una presencia más destacada entre todas las influencias intelectuales de Ortega. En cambio, en la “Meditación preliminar”, al dedicar la mayor parte del texto a precisar cómo es la

percepción de la realidad, es la fenomenología la tendencia que predomina de forma eminente.

Se puede añadir que el hecho de que Ortega recurra a dos planteamientos tan distintos, como son la fenomenología y Simmel, no está exento de problemas. El salto de una teoría de la percepción a una crítica de la cultura como lo presenta Ortega en este trabajo, puede dar la sensación de que no acaba de cuajar, pero si algo está claro es que Ortega recurre a las armas que Alemania le brinda para intentar salvar la cultura española. Una síntesis de ambas posturas con el objetivo de arrojar un poco de luz en la comprensión de la maltrecha cultura española.

2.1.2. *Vieja y nueva política*, la aplicación de la fenomenología a uno de los ámbitos concretos de la cultura: la política

Tras el asesinato de Canalejas en 1912 sube al poder el partido conservador para formar un gobierno presidido, en este caso, por Eduardo Dato. Si bien esta facción es la más censurada por Ortega, no podemos olvidar que el objeto de sus críticas es todo el sistema de la Restauración.

Vieja y nueva política es una conferencia que Ortega da en el teatro de la Comedia de Madrid el 23 de marzo de 1914, antes de la publicación de *Meditaciones*, la cual va acompañada de un prospecto que resume la intención del nuevo movimiento político que encabeza Ortega. Pese a ser anterior a su primera obra publicada, no puede negarse el estrecho vínculo que las une y cómo surgen reflejos entre ambas.

La intención de esta conferencia es presentar la Liga de la Educación Política Española, una asociación con ánimo de renovar el panorama político de España. Su deseo es mover un poco de guerra a las políticas tejidas exclusivamente de alaridos, esas que predominan en España a principios del siglo XX. Los principales receptores de sus propuestas no pueden ser otros que una minoría inicial que sea capaz después de transmitir sus intuiciones a las masas, éstas no son el objetivo prioritario, pues antes se ha de llevar a cabo una labor previa y de más moderada ambición⁸⁹. Estas minorías cultas y reflexivas quedan invitadas por Ortega a la colaboración y a la transmisión del entusiasmo propio de un nuevo proyecto.

⁸⁹ Ver *Vieja y nueva política*, O.C. I, p. 739.

El discurso de Ortega comienza con una gran contraposición entre la vieja política imperante y la nueva propuesta por Ortega, tema que atraviesa todo el escrito pero que en las primeras líneas adquiere mayor precisión y relevancia.

La nueva política de la que habla el autor apela a la conciencia ciudadana para que afloren los pensamientos más auténticos de sus compatriotas.

“Nueva política es nueva declaración y voluntad de pensamientos, que, más o menos claros, se encuentran ya viviendo en las conciencias de nuestros ciudadanos. Decía gentilmente Fichte que el secreto de la política de Napoleón, y en general el secreto de toda política, consiste simplemente en esto: declarar *lo que es*, donde *por lo que es* entendía aquella realidad de subsuelo que viene a constituir en cada época, en cada instante, la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad”⁹⁰.

Como es apreciable se asiste a una gran referencia a lo expuesto en *Meditaciones*. La distinción que Ortega realizaba entre lo latente y lo patente, entre lo superficial y lo profundo se aprecia en este contexto aplicado a la verdad sobre la política. Lo que verdaderamente «es» política invita Ortega a buscarlo en lo profundo de nuestro ser, donde se halla el destino al que nos sentimos llamados. Este fondo oscuro e íntimo que cita Ortega no puede estar de acuerdo con las políticas de su tiempo y cree que todos los españoles sentirán lo mismo si hacen el esfuerzo de pensar sobre su vida. De ahí que en primer lugar sea urgente realizar una llamada a la voluntad, hay que querer descubrir que la vieja política no es más que un conjunto de tópicos que caen sobre la población formando una costra muerta que impide la vida. El verdadero político para declarar *lo que es*, debe “desprenderse de los tópicos ambientes y sin virtud, de los motes viejos y, penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a luz en fórmulas claras, evidentes, esas conexiones inexpresas, íntimas de un grupo social, de una generación, por ejemplo. Sólo entonces será fecunda la labor de esa generación: cuando vea claramente qué es lo que quiere”⁹¹.

Existe, como años más tarde dice Julián Marías, una falsedad en el ambiente⁹², pues las ideas expuestas en política no son queridas en el fondo por los ciudadanos, mientras que Ortega considera indispensable que las ideas no sólo sean propuestas sino también queridas. El problema es cuando una gran parte de la población no sabe lo que quiere, esta falta de introspección a nivel personal revierte en el plano social dando lugar a generaciones baldías. Si los españoles no se toman más en serio la realidad de su

⁹⁰ Op. cit., p. 711.

⁹¹ Idem.

⁹² Ver MARÍAS, Julián, “La falsedad ambiente” en *El curso del tiempo 2*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 74.

vida y sus aspiraciones, la realidad de España está condenada a la extinción. Dice Ortega:

“En historia, vivir no es dejarse vivir, como si fuera un oficio. Por esto es menester que nuestra generación se preocupe con toda consciencia, premeditadamente, orgánicamente, del porvenir nacional. Es preciso, en suma, hacer una llamada enérgica a nuestra generación, y si no la llama quien tenga positivos títulos para llamarla, es forzoso que la llame cualquiera, por ejemplo, yo”⁹³.

En estos primeros momentos de la conferencia, Ortega asume el papel de filósofo y lo lleva al terreno de la política. Si la filosofía es, según *Meditaciones*, un ejercicio de amor intelectual o de meditación con el que se intenta hacer de un objeto el centro del universo, Ortega está decidido a enseñar a los españoles que el verdadero político ha de ser buen filósofo y provocar en las personas ese amor por lo concreto que en este caso es España misma y la vida de cada uno de los españoles.

El apartado que lleva por título “La España oficial y la España vital” continúa el análisis de la España que es y la que puede ser, pero a todas luces parte de la dinámica cultura/vida para explicar lo que significan estos títulos. En el análisis de *Meditaciones* se ha visto con claridad como Ortega apuesta por la vitalidad frente a la cultura petrificada que anula a la primera, y que si la cultura es preciosa para el hombre lo es en el caso de que sea una cultura vital, en función de la vida. Cuando la cultura se anquilosa y no se deja atravesar por la vida, la cultura se convierte en una losa que aplasta a la sociedad y la esclaviza. Una cultura tiránica que ahoga la imaginación, la innovación y la regeneración que es propia del proceso vital. Este es precisamente el análisis que el autor dedica en la conferencia a la política. Ésta, como ámbito de la cultura, está presidida por unos partidos que “se han ido anquilosando, petrificando, y, consecuentemente, han ido perdiendo toda intimidad con la nación”⁹⁴. Y un poco más adelante insiste: “Lo que sí afirmo es que todos esos organismos de nuestra sociedad – que van del Parlamento al periódico y de la escuela rural a la universidad-, todo eso que, aunándolo en un nombre, llamaremos la España oficial, es el inmenso esqueleto de un organismo evaporado, desvanecido, que queda en pie por el equilibrio material de su mole, como dicen que después de muertos continúan en pie los elefantes”⁹⁵.

Si en todas las épocas la sensibilidad íntima de cada pueblo se encuentra en transformación y España no es una excepción, la cultura, en este caso la política,

⁹³ *Vieja y nueva política*, O.C. I, p. 712.

⁹⁴ Op. cit., p. 713.

⁹⁵ Idem.

debería ir acorde con este fluir vital. Contrariamente, la política española se ha tornado opaca y no se deja traspasar por el dinamismo propio de la vida. De ahí que se pueda hablar de una España oficial que se obstina en prolongar los gestos de una edad acabada y una España vital sincera, honrada, que es aspirante a entrar en la historia y se halla en estado germinal. La distancia entre una y otra la expresa Ortega también con estas palabras: “Lo que antes decíamos de que las nuevas generaciones no entran en la política, no es más que una vista parcial de las muchas que pueden tomarse de este hecho típico: las nuevas generaciones advierten que son extrañas totalmente a los principios, a los usos, a las ideas y hasta al vocabulario de los que hoy rigen los organismos oficiales de la vida española”⁹⁶.

¿Cómo se concreta esta gran contradicción en la España de Ortega? Con el desmoronamiento de las instituciones públicas, de la prensa, de las administraciones, etc. “La España oficial consiste, pues, en una especie de partidos fantasmas que defienden los fantasmas de unas ideas y que, apoyados por las sombras de unos periódicos, hacen marchar unos Ministerios de alucinación”⁹⁷. En definitiva, es una España que está abocada a la extinción, pues no puede subsistir con esa guerra civil interna. Ante esta situación se abren nuevas posibilidades, las cuales están representadas en el grupo político que dirige Ortega y cuyas ideas presenta en los dos apartados siguientes: “Qué significa para nosotros «política»” y “Diferencia radical entre la «Liga de Educación Política Española» y los partidos actuales”.

Lo más importante para la nueva política no es hacerse con el gobierno de España, sino encabezar una nueva actitud histórica. Si para el Estado la única ocupación es el orden público, ahora se trata de fomentar la vida nacional. La primacía del Estado debe dejar espacio a la primacía de la sociedad, a la sustancia nacional. Con ello se amplía el concepto de política, al control del orden como único objetivo se suma el aumento de la vitalidad nacional. ¿Cómo hacerlo? Creando órganos de socialización, de cultura, de técnica, de mutualismo, de energía pública en definitiva. El Estado no debe asumir la vida de la sociedad, más bien, es la sociedad la que debe ser capaz de llevar las riendas del Estado, “nadie está dispuesto a defender que sea la Nación para el Estado y no el Estado para la Nación, que sea la vida para el orden público y no el orden público para la vida”⁹⁸. El juego entre la cultura y la vida que ya aparecía en

⁹⁶ Op. cit., p. 714.

⁹⁷ Op. cit., p. 715.

⁹⁸ Op. cit., p. 718.

Meditaciones sigue siendo explícito en estas líneas y conforman el núcleo de la tesis política de Ortega.

¿A qué apela Ortega para que los asistentes a su conferencia asientan ante sus propuestas y se decidan a colaborar en esta tarea? Afirma en el texto:

“La lealtad puede decirse que es el camino más corto entre dos corazones, y yo ahora no hago sino dirigirme al fondo leal de los vuestros y preguntaros si allá, en ese fondo insobornable que no se deja desorientar nunca por completo, al comparar la época actual con la que queda del otro lado –por lo menos en el pleno dominio de la conciencia española-, del otro lado del 98, si no notáis que esta característica de la actual la sospecha recia y trágica de que no ha sido sólo éste o el otro Gobierno, tal institución o tal otra, quien ha llegado por sus errores y sus faltas a desvirtuar la energía nacional al punto a que ha llegado; y estoy seguro de que en ese fondo leal de vosotros a que antes me refería, si recordáis lo que os pasara siempre que hayáis pensado en un tema político con un poco de atención, habréis sorprendido en vosotros la sospecha previa de que las soluciones políticas no son bastantes; de que, bajo las presentes o posibles texturas legales, la raza se halla como exánime”⁹⁹.

Ese fondo insobornable del que habla Ortega es el núcleo más íntimo donde reside el ser que busca ser quien es, recordando las palabras de Píndaro que Ortega traía a colación en el prólogo de *Meditaciones*. Estaba convencido de que existía poca energía vital en España, que primero era vivir y luego vivir con orden, algo que podía descubrir cualquier español que mirase en su interior con sinceridad. En nuestro interior llevamos impresa la huella de un proyecto que hay que llevar a cabo en nuestro vivir y éste se revela ante las presiones de una cultura política que asfixia a la voluntad particular de los españoles de hacer de España un proyecto vivo y común.

En el sistema de la Restauración se concentra el problema de la política contemporánea de Ortega, pues significa éste la detención de la vida nacional. Es un panorama de fantasmas y Cánovas, su creador, el gran empresario de la fantasmagoría. No puede resumirse mejor que en estas palabras: “fue la Restauración, como hemos visto, la corrupción organizada, y el turno de partidos, como manivela de ese sistema de corrupción”¹⁰⁰.

Uno de los momentos más sugerentes de la ponencia del madrileño está vinculado a esta crítica de la Restauración y en el llamamiento que hace al público a tomar la política desde sus situaciones concretas. La vuelta a lo cercano y concreto que defiende en *Meditaciones* tras la influencia de la fenomenología se aplica en este texto al terreno de lo político y se refleja cuando llama a los nuevos políticos a no renunciar a

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Op. cit., p. 722.

su oficio, a no avergonzarse de sus hábitos mentales. Anima Ortega a pensar desde su circunstancia, pues el pensamiento general no sirve más que para adueñarse de ésta y potenciarla. Es importante citar las siguientes líneas:

“Lo general no es más que un instrumento, un órgano para ver claramente lo concreto; en lo concreto está su fin, pero él es necesario. Mientras sean para los españoles sinónimos la idea general y lo irreal, lo vago, todo empeño de renacer fracasará. Porque la cultura no es otra cosa sino esa premeditada, astuta vuelta que se toma con el pensamiento –que es generalizador- para echar bien la cadena al cuello de lo concreto”¹⁰¹.

Es posiblemente una de las definiciones de la cultura más importantes entre las que Ortega propone en estos años.

Si sustituimos en el texto citado “lo general no es más que un instrumento” por “la cultura no es más que un instrumento” quizá se entienda mejor lo que Ortega quiere decir. En España se ha convertido en absoluto lo que tiene un valor relativo, se ha hecho de la cultura un becerro de oro (la política del orden y de las generalidades), a la vez que se ha dejado de lado la vida concreta que realmente es lo que importa a los ciudadanos en el fondo de sus conciencias. Ante ello hay que dar un gran paso y transformar la realidad, la vida debe pasar a un primer plano, la vida de cada cual, con su circunstancia concreta no debe quedar al margen de la política en vistas a una generalidad que no es más que una creación fantástica. Si la cultura tiene un papel en la vida, éste es el de descubrirla y potenciarla, arrojarle luz, claridad y darle seguridad. Ahora bien, si la cultura sustituye a la vida, esta queda alienada y no puede desarrollar sus potencialidades. Este discurso que es el alma de las *Meditaciones del Quijote* late con gran fuerza tras su conferencia política.

En adelante el discurso de Ortega centra la atención en dos asuntos, concretar lo que va a proponer y concretar los aspectos que hay que eliminar. Si Ortega no tiene la intención de pedir votos en esta conferencia, es precisamente porque éste no es su objetivo prioritario, más que votos desea colaboración. ¿Qué quiere hacer concretamente?

“Vamos a ver España y a sembrarla de amor y de indignación. Vamos a recorrer los campos en apostólica algarada, a vivir en las aldeas, a escuchar las quejas desesperadas allí donde manan; vamos a ser primero amigos de quienes luego vamos a ser conductores. Vamos a crear entre ellos fuertes lazos de socialidad –cooperativas, círculos de mutua educación, centros de observación y de protesta. Vamos a impulsar hacia un imperioso levantamiento espiritual los

¹⁰¹ Op. cit., p. 724.

hombres mejores de cada capital, que hoy están prisioneros del gravamen terrible de la España oficial, más pesado en provincias que en Madrid»¹⁰².

Llama la atención especialmente las primeras líneas de esta cita, las que hacen referencia al ejercicio de amor, el cual no puede concebirse más que como acción filosófica, *amor intellectuallis*, dice en *Meditaciones*, hacer de España el centro del Universo y buscar su profundidad penetrando en su dimensión espiritual¹⁰³. Para ello Ortega propone llevar a cabo actividades como las susomentadas en la cita, entre las cuales destaca la labor de «ver España» que va a ser tan significativa para Ortega en los próximos años y que se pondrá en práctica de forma especial en *El Espectador*¹⁰⁴.

Con el tratamiento de algunos temas a superar finaliza Ortega esta presentación pública de su pensamiento político: una forma de gobierno liberal y democrática que no tiene por qué estar reñida con la monarquía, el retiro de la vida pública de aquellas personas incompetentes y el descubrimiento de instrumentos que saquen a la luz la finura moral necesaria para ocupar cargos de peso en la Administración, Maura como prototipo de figura de la Restauración y el problema de Marruecos como reflejo de la crisis interna Española.

Revitalización de España o, como Ortega lo llama también, nacionalización, es el principal objetivo del filósofo. Revitalización del ejército, de la monarquía, del clero, del obrero, etc. Más vida frente a las políticas caducas y las prácticas culturales desfasadas que han quedado desconectadas del flujo vital que les dio luz.

2.1.3. El *Ensayo de estética a manera de prólogo*, la aplicación de la fenomenología a uno de los ámbitos concretos de la cultura: la estética

Tras la exposición de *Meditaciones del Quijote* como una teoría fenomenológica de la cultura en sentido amplio, en el *Ensayo de estética* Ortega concentra su atención no en la cultura como totalidad sino en un ámbito concreto de la

¹⁰² Op. cit., p. 725.

¹⁰³ “España ha de ser una obra de amor” dice Ortega también en el prospecto de la Liga, un amor que no rehuye la lucha sino que se manifiesta en ella. Ver Op. cit., p. 744.

¹⁰⁴ Dice en el prospecto de la Liga lo siguiente: “La obra características de nuestra Asociación ha de ser el estudio al detalle de la vida española y la articulación, al pormenor, de la sociedad patria con la propaganda, con la crítica, con la defensa, con la protesta y con el fomento inmediato de órganos educativos, económicos, técnicos, etcétera. [...] Por el periódico, el folleto, el mitin, la conferencia y la privada plática haremos penetrar en las masas nuestras convicciones e intentaremos que se disparen corrientes de voluntad”. O.C. I, p. 742. Con estas palabras Ortega describe a la perfección las tareas que va a emprender en los próximos años.

cultura como es el arte¹⁰⁵. Pese a que la fecha de escritura del *Ensayo* es problemática, si se siguen los estudios de Noé Massó se entiende que éste es posterior aunque no llegue a datarlo en ningún momento¹⁰⁶. Una vez Ortega ha expuesto su teoría de la cultura no extraña que piense en el arte como una de las primeras aplicaciones, pues, como explica García Alonso, escribir sobre el mundo de la estética se había convertido para Ortega en una autoexigencia intelectual y no un capricho¹⁰⁷.

El texto de Ortega prorroga un libro de poesía y ese es su cometido, ahora bien, el madrileño teniendo este contexto como punto de partida, se propone desarrollar una personal teoría del arte introducida por una reflexión en torno a la realidad ejecutiva del yo. En consecuencia, pueden distinguirse en el ensayo dos partes diferenciadas: en la primera asentará el fundamento de su teoría para después, en un segundo momento, explicar las potencialidades del arte como uno de los ámbitos capitales de la cultura junto con la moral y la ciencia.

La primera parte podría incluir los cuatro primeros números que concluyen con el gran ejemplo del *Penseroso*, en cambio, la segunda ocuparía los tres apartados restantes donde destaca el análisis de la metáfora. A continuación se llevará a cabo una reducida presentación de ambas incidiendo en aquellas afirmaciones que resultan de mayor interés para la investigación. Para ello se seguirá la estela de los trabajos del profesor San Martín quien, en su libro *Fenomenología y cultura en Ortega* lleva a cabo un valioso comentario que lleva por título “¿La primera superación de la fenomenología?”

¹⁰⁵ No debería tratarse este trabajo de Ortega como una obra que habla de la fenomenología de forma subrepticia como dice P.W. Silver, más bien parece una aplicación explícita de la fenomenología de la cultura al contexto de la estética. La fenomenología no aparece aquí como algo secundario, sino como el método de análisis de Ortega cuyos fundamentos establece en *Meditaciones del Quijote*. Ver SILVER, P.H., *Fenomenología y razón vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote”* de Ortega y Gasset, Alianza Editorial, Madrid, 1978, p. 121, donde se afirma a propósito de la aparición de *Meditaciones del Quijote* que: “La razón está en que hasta ahora sólo hemos visto a Ortega tratar de la fenomenología de una forma descriptiva y subrepticia, tanto en “Sensación, construcción e intuición” como en “Sobre el concepto de sensación” y *Ensayo de estética*. Lo que ahora necesitamos es una formulación más específica de una fenomenología mundana”.

¹⁰⁶ Ver MASSÓ, N., *El joven José Ortega. Anatomía de un pensador adolescente*, Ellago Ediciones, Castellón, pp. 290 y 361.

¹⁰⁷ “Analizar este mundo es uno de sus empeños fundamentales y muy conscientes. No sólo porque le interesaran las artes en general más de lo que solía reconocer, sino porque coherentemente con la concepción relacional y funcional de la realidad a la que nos hemos referido, sólo adentrándose en uno de sus dos polos –el ser real y el ser irreal-, y estudiando sus relaciones podía establecer un sistema filosófico con el rigor que pretendía hacerlo. Escribir sobre el mundo estético no era, pues, un capricho o un descanso, por grato que indudablemente le fuera, sino resultado de una autoexigencia intelectual. Había que reconquistar para la reflexión la dignidad intelectual de ese lado del ser que es lo irreal, y de su forma artística”. En GARCÍA ALONSO, R., *El naufrago ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*, Siglo XXI, Madrid, 1997, p. 27.

El punto de partida de Ortega es la distinción entre las cosas y lo que llamamos yo. Frente a las primeras podemos situarnos en actitud utilitaria, mientras que ante la segunda tal actitud es imposible. El yo es lo único que no puede convertirse en cosa, una afirmación en la que el filósofo debe detenerse pues le resulta un pensamiento de gran profundidad. Para demostrarlo utiliza, en primer lugar, la distinción entre el andar visto por dentro (yo ando) y el andar visto en su exterior resultado (él anda). Para aclarar la diferencia que separa una experiencia de la otra para Ortega a hablar del dolor, y distingue entre el dolor visto y el dolor sentido. Con este ejemplo se aprecia con claridad que uno es lo contrario del otro ya que si en uno el dolor es puro espectáculo, en el otro caso se vive el dolor en la propia carne. Finalmente, con el ejemplo de la caja de piel roja concluye en una lapidaria y problemática frase que “todo mirado desde dentro de sí mismo es yo”. Es yo en cuanto verificándose, ejecutándose, es decir, simplemente siendo lo que es, siendo todo en cuanto intimidad. Este plano del yo se sitúa a tal distancia de los demás e incluso de nosotros mismos cuando reflexionamos (a este plano del yo Ortega a partir de ahora lo cita con comillas: «yo») que se nos hace inaccesible.

Íntimamente ligado al anterior, el siguiente apartado del ensayo comienza precisamente con una distinción entre el yo y el «yo». El primero hace referencia al yo ejecutándose¹⁰⁸, el segundo refiere al yo cuando intenta reflexionar sobre el yo que está ejecutándose. Si el primero es el yo real y viviente, el segundo no es más que una imagen de la realidad. El error de la Modernidad no fue otro más que colocar al «yo» como eje de la realidad mientras no era más que un espejismo, y es que según Ortega el yo ejecutivo es tan inaccesible para un tercero como para mi «yo», de forma que se puede abordar como si de un objeto cualquiera se tratara. Concluye Ortega el tercer apartado con estas palabras:

“Ese yo a quien mis conciudadanos llaman Fulano de Tal, y que soy yo mismo, tiene para mí en definitiva, los mismos secretos que para ellos. Y, viceversa: de los demás hombres y de las cosas no tengo noticias menos directas que de mí mismo. Como la luna me muestra sólo su pálido hombro estelar, mi «yo» es un transeúnte embozado, que pasa ante mi conocimiento, dejándole ver sólo su espalda envuelta en el paño de una capa”¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Antonio Rodríguez Huéscar en *La innovación metafísica de Ortega* recuerda a propósito de la noción de ejecutividad que: “el concepto de ejecutividad, del «ser ejecutivo», viene a instalarse así en el pensamiento de Ortega como idea clave de su visión metafísica de la realidad. En rigor, es, bajo otra «advocación», la propia noción de la «realidad radical» o de la «vida humana», un concepto o idea cuya paradójica esencia consiste, precisamente, en apuntar a una realidad libre o exenta de toda conceptualización o «ideación»” (p. 46).

¹⁰⁹ *Ensayo de estética a manera de prólogo*, O.C. I, p. 670.

La intimidad, el yo ejecutándose queda a igual distancia de la imagen de lo externo (un tercero), como de lo interno («yo»). Tal intimidad o yo no puede ser objeto de nuestro ni de la ciencia, es el ser de cada cosa. Este presupuesto va a ser fundamental para poder comprender la teoría del arte que quiere exponer a partir del apartado cuarto.

Si la intimidad de cualquier cosa es ésta en cuanto ejecutándose y esta dimensión es inaccesible, en principio, a las potencias humanas, las cosas sólo existen para nosotros en cuanto dejan de ser ellas. Es decir las cosas sólo son para nosotros imágenes o sombras de lo que son en realidad. ¿Presenta Ortega algún camino que permita acceder a tal dimensión? Ese precisamente es el cometido del arte y en ello consiste la teoría de Ortega en este ensayo: presentar el arte como una forma de acceder a la intimidad de las cosas en cuanto ejecutándose. Mediante el arte se crea un mundo intermedio virtual al que se accede desde la percepción humana y a la vez hace presente, en alguna medida, la intimidad de algo ejecutándose. De esta forma se puede apreciar perfectamente cómo Ortega está poniendo en práctica su noción fenomenológica de cultura como creación de sentido o de conexiones que había expuesto en *Meditaciones del Quijote*. Con el ejemplo del *Penseroso* Ortega se pregunta por el objeto de la contemplación cuando se observa el arte y concluye que su existencia material nos es indiferente. Esta dimensión “no interviene en nuestra fruición estética –o interviene, mejor dicho, sólo como medio para que nosotros vengamos a la intuición de un objeto puramente imaginario que podríamos transportar íntegramente en nuestra fantasía”¹¹⁰. Pero ¿a qué alude? ¿Qué se hace presente a través de la figura de mármol? Precisamente lo que hace presente es que alguien piensa, la imagen visual obra como una narración sobre nosotros que nos cuenta sobre alguien pensando, nos da el mismo acto de pensar ejecutándose. El arte es el idioma que parece hacer patente las cosas ejecutándose, de forma que el objeto estético sea una intimidad en cuanto tal, frente a él otras noticias de la ciencia no parecen más que esquemas y sombras.

El ejemplo de la metáfora le parece excelente a Ortega para seguir profundizando en su teoría del arte en el apartado quinto de su ensayo, pues la metáfora es el objeto estético elemental. Objeto estético y metafórico son una misma cosa para el autor. La metáfora elegida para el comentario es un ciprés que se relaciona con el espectro de una llama muerta. Lo primero que nos sugiere es una cierta similitud entre los dos objetos, la llama y el ciprés, pero esto no es más que el comienzo. El objetivo de

¹¹⁰ Op. cit., p. 671.

la metáfora es crear un nuevo objeto virtual que Ortega llama «ciprés bello» en oposición al ciprés real. ¿Cómo pasamos de uno al otro?

Primero buscamos un elemento semejante al ciprés (una llama) y los identificamos, pese a saber que es imposible, rompiendo con la realidad del ciprés y la realidad llama. Ambos se vuelven objetos ideales para nosotros y la metáfora nos aboca a la creación de un nuevo objeto: un ciprés que podamos tratar como una llama que sólo encontraremos en un mundo virtual. En ese plano yo tengo la imagen del ciprés, pero a la vez yo lo estoy imaginando, es un momento de mi ser. El ciprés que veo tiene que convertirse en actividad mía, debe des-realizarse y a ello Ortega lo llama sentimiento.

Al leer el texto donde se habla del ciprés, su imagen y la llama se compenetran, se hacen transparentes en un plano sentimental. La razón de su conexión siempre es desconocida, es lo propio del arte: descubrir conexiones y crear nuevos objetos. Sin saber por qué, identificamos las partes y vivimos su presencia. Concluye Ortega:

“Hemos hallado un objeto constituido por tres elementos o dimensiones: la cosa ciprés, la cosa llama –que se convierten ahora en meras propiedades de un tercera persona-, el lugar sentimental o la forma yo de ambas. Las dos imágenes dotan al nuevo cuerpo maravilloso de carácter objetivo; su valor sentimental le presta el carácter de profundidad, de intimidad. Cuidando de acentuar por igual ambas palabras podríamos llamar al nuevo objeto ciprés sentimental”¹¹¹.

¿Qué conclusiones extrae Ortega de todo este análisis? Pueden encontrarse tres en el sexto apartado:

1. El arte no es sólo una actividad de expresión de sentimientos. El objeto del arte, el ciprés sentimental, no es un sentimiento sino un objeto que pertenece a un mundo virtual. El arte usa los sentimientos ejecutivos como medios de expresión y por ello da a lo expresado el carácter de estarse ejecutando.

2. El arte es esencialmente irrealización. Primero porque no es real y segundo porque la cosa nueva, que es el objeto estético, lleva dentro de sí, como un elemento propio la trituración de la realidad¹¹².

¹¹¹ Op. cit., p. 677.

¹¹² “El ciprés es cosa, la imagen no es cosa alguna. Mediante las imágenes descosificamos las cosas. Las hacemos perder su carácter material, grávido, pesado. Mediante imágenes, en suma, desrealizamos la realidad, desmaterializándola, dotándola de levedad. Los seres irreales en cuanto son estados del sujeto, son siempre imágenes (ya sean seres fantásticos, números, valores o conceptos) o, eliminando la ambigüedad de ese término, son siempre representaciones. Algo que hay en el modo de irrealidad”. En GARCÍA ALONSO, R., *El naufrago ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*, Siglo XXI, Madrid, 1997, p. 25.

3. Nuestros sentimientos se convierten en medio de expresión y para lograrlo se rompe la visión natural de las cosas para que aflore el valor sentimental de las cosas. El estilo del artista no es más que la manera que tiene de des-realizar las cosas y el yo de cada uno es un nuevo diccionario o un nuevo idioma a través del cual llegan nuevos objetos que no existían y amplían el mundo, por ejemplo, el ciprés-llama.

Este ensayo de Ortega resulta ser una buena aplicación de la teoría orteguiana de la cultura que Ortega ha expuesto en *Meditaciones* poco antes a propósito de un ámbito concreto de la cultura: la estética. No es de extrañar que Ortega lleve al arte sus reflexiones fenomenológicas en estos primeros años, pues de hecho encuentra en ella una salida al problema sobre el arte español que su anterior visión neokantiana no le permitía valorar¹¹³. Estos análisis del *Ensayo de estética* le permiten valorar el arte en sus visiones particularistas ya que la fenomenología le hace superar la visión universalista propia del neokantiano, dando lugar a una teoría estética más acorde con su intento de salvar la cultura española que ha puesto en marcha en su primer libro¹¹⁴.

Por otra parte, en este ensayo que se ha comentado se percibe con claridad la aplicación de la fenomenología de la cultura que preside *Meditaciones* en materia

¹¹³ Al problema del arte ya se ha hecho referencia anteriormente y consistía, por ejemplo, en que el arte particularista de Zuloaga no fuera tratado como arte desde la perspectiva neokantiana. Ver SAN MARTÍN, J., *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid, pp. 52-57.

¹¹⁴ Ciriaco Morón Arroyo sitúa el *Ensayo* en el contexto todavía del neokantismo al vincular el texto con la *Estética* de Cohen. Aún más, Ortega, en cuanto a cuestiones de estética no abandonaría a Cohen hasta 1924 (Ver MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid, 1968, p. 389). Frente a esta hipótesis puede plantearse otra que quizá sea más coherente con la evolución de Ortega tal y como se está proponiendo en este trabajo. Más allá de los paralelismos con la *Estética* de Cohen, que no tienen por qué negarse, se puede plantear que Ortega deje de gravitar sobre el neokantismo para gravitar sobre la fenomenología en cuanto a los temas estéticos. Si la función principal del arte en el *Ensayo* es ser un puente o acceso a la intimidad ejecutiva de las cosas, se puede decir que Ortega en lugar de tener presente principalmente la *Estética* de Cohen podría tener presente otras estéticas como la de Schopenhauer, pensador más cercano a la fenomenología. Debe recordarse que el libro de Georg Simmel *Schopenhauer y Nietzsche* resultó ser una obra fundamental para Ortega en estos años y en ella se dedica un buen número de páginas a la estética de Schopenhauer (Ver capítulo V de SIMMEL, G., *Schopenhauer y Nietzsche*, Ediciones Espuela de Plata, Madrid, 2004). Algunos textos en los que se percibe el paralelismo con en *Ensayo de estética* podrían ser los siguientes: “el arte debe revelar la esencia de las cosas, es decir, no su mera apariencia, que debe ser la respuesta a una pregunta que penetra en la superficie de su propio dominio, implica una contradicción evidente con significación fundamental: significa traspasar aquellos límites que debía guardar frente a la vida, y de donde recibía sentido y justificación. Pero en esta contradicción –aun cuando Schopenhauer no se dé cuenta de ella, o quizá por eso mismo- se revela con mayor profundidad el hecho de que el arte cumple la fusión de valores y exigencias lógicamente contradictorios. El arte expresa lo más exterior, la pura apariencia superficial, lo inmediato sensual; pero expresa al mismo tiempo lo eterno inefable, el sentido más íntimo de la existencia, para el cual toda intuición no es sino un símbolo (p.158). También puede leerse a propósito del arte que “su reino ya no es el reino de la representación, frente al cual caben la desilusión y el ridículo, sino que expresa en forma inmediata el ser de la voluntad misma, que es lo más serio posible” (p.145). Si se tiene en cuenta que donde Schopenhauer habla de voluntad y representación, Ortega habla de yo ejecutivo y de lo exterior u objetivo, el paralelismo en cuanto a la intención general del arte por parte de ambos autores es patente.

artística: la distinción entre el mundo ejecutivo y el reflexivo (profundidad y superficie; lo latente y lo patente; voluntad y representación), la cultura como ejercicio de creación de sentido o de conexiones entre objetos, la creación de un mundo virtual más allá de lo real, etc. Todos estos temas están muy presentes en el *Ensayo de estética*, lo que permite encontrar las razones para que Ortega escriba este texto en esos meses. Si se tiene en cuenta este contexto, el trabajo queda perfectamente encuadrado en la obra y la evolución del madrileño.

2.1.4. El “Prólogo a *Pedagogía general derivada del fin de la educación de J.F. Herbart*”, la aplicación de la fenomenología a uno de los ámbitos concretos de la cultura: la ética

Ante la traducción al español de este texto clásico de pedagogía, Ortega escribe un prólogo en el que aprovecha para destacar las virtudes de esta obra de Herbart dedicada y escrita para los maestros.

La labor de los maestros es para Ortega la introducción en la vida, este es el sentido más profundo de su trabajo, y la ciencia que deben conocer es la pedagogía. ¿En qué consiste ésta según Herbart? Ortega escribe que la pedagogía es ciencia en cuanto que remite para la solución de sus problemas a dos ciencias filosóficas: la ética, que determina el fin de la educación, y la psicología, que regula sus medios. En consecuencia, para que el maestro lo sea en sentido estricto, ha de ejercer también como filósofo. Este es el núcleo del libro que Ortega comenta.

El interés del trabajo se centra en la psicología y en la ética del autor, aunque en realidad, dice Ortega: “tengo la ética de Herbart por lo más fuerte de toda su filosofía”¹¹⁵. En él ve Ortega una forma de entender la ética que abre nuevas posibilidades a los estudios sobre éste aspecto de la vida humana.

La labor del filósofo que se describe en *Meditaciones del Quijote* se ve reflejada en estos comentarios de Ortega. La filosofía es para Herbart la elaboración de conceptos, ésta parte de la experiencia, de las sensaciones, las cuales provocan en las personas cierto escepticismo e inquietud en el pensamiento. Nuestra mente “no logra contentarse con lo dado, antes bien, hallando en éste siempre un problema, entra en un movimiento reflexivo y se dispone a buscar soluciones. Este movimiento del pensar,

¹¹⁵ “Prólogo a *Pedagogía general derivada del fin de la educación de J.F. Herbart*”, O.C. I, p. 699.

dirigido a aclarar y corregir los conceptos problemáticos ofrecidos por la experiencia, es la filosofía”¹¹⁶.

Si la idea de filosofía se corresponde con lo que Ortega ya expuso en *Meditaciones*, también se va a corresponder su forma de llevarla a cabo en el momento de analizar un ámbito de la realidad humana. Herbart parte de una ética que no inventa o construye la idea de bien, más bien el papel de la persona es la descripción. Lo bueno no se puede definir racionalmente, demostrar ni decir, sólo se puede mostrar. En otras palabras, el valor no se conoce sino que se reconoce o acepta. El órgano para percibir el valor es una peculiar sensibilidad del hombre que actúa en forma de aprobación o desaprobación. De ahí que la ética sea en definitiva una estética o ciencia de la sensibilidad estimativa.

El objeto de esta estética es lo bello moral, y las reflexiones que lleva a cabo Herbart son el objetivo primordial de todo el prólogo que Ortega le dedica. Si la filosofía y la cultura era para Ortega en *Meditaciones* encontrar el sentido de lo que nos rodea y hacer de cada cosa el centro del universo para encontrar los lazos que la unen con el resto, sus relaciones o conexiones, Ortega ve en la propuesta de Herbart la aplicación de estas ideas. La ética, como ámbito de la cultura, busca establecer relaciones entre las cosas, buscar sus sentidos, pero en este caso un tipo de relaciones concretas que el filósofo llama “voluntades”. Dice Ortega:

“La ética trata de hallar esas relaciones fundamentales que el gusto declara en sí mismas estimables. No pretende establecer una casuística ni anticipar todas las situaciones morales concretas. Pero sí obtener aquéllas que constituyen el fondo decisivo de las concretas y que, si no aparecen en la práctica aisladas y puras desde luego, como en la ética, es por encontrarse complicadas o confundidas con detalles indiferentes a la relación esencial”¹¹⁷.

Estas relaciones o ideas prácticas que así las llama Herbart recurriendo a Platón, “no las inventa la ética: simplemente las halla y las presenta en todo su fulgor y evidencia. Son las valoraciones ejemplares yacentes en todas las valoraciones concretas, son lo moralmente estimable”¹¹⁸. Estas relaciones o ideas prácticas que la ética pone al descubierto son cinco, de las cuales se derivan otras de forma secundaria:

1. La primera es la idea de libertad íntima. De esta idea primaria surge de forma secundaria otro ámbito de moralidad que llama «la sociedad unánime», la corona del mundo ético. Cuando una volición se alza en un yo, también el yo hace una

¹¹⁶ Op. cit., p. 685.

¹¹⁷ Op. cit., p. 701.

¹¹⁸ Op. cit., p. 702.

estimación de la misma. Una vez llevado a cabo o no el acto, puede haber sucedido varias cosas: que la voluntad haya sido más fuerte que el juicio negativo, que se ha omitido con la voluntad lo que el juicio designaba correcto, que juicio y volición han afirmado o negado a la vez. Estas posibilidades reflejan la libertad íntima del individuo que ante una acción debe decidir si su deseo va acorde con la estimación que él mismo hace del acto. Cuando los miembros de una sociedad son conscientes de esta libertad interior y buscan su perfección, se alcanza el culmen de la moralidad.

2. La segunda es la idea de perfección. De esta idea primaria surge, de forma secundaria, otro ámbito de moralidad que es un sistema de cultura, de cultivo de las fuerzas humanas en dirección a su plenitud. Un acto no es bueno por ir en consonancia con lo que el juicio aprueba, sino porque hay un querer anterior con el que se relaciona en función del cual la aprobación tiene sentido. Esa relación es lo verdaderamente estimable o desestimable. Dice Ortega:

“El contenido estimable, bello por sí mismo que ofrece esta idea, es el del mayor valor de lo grande frente a lo pequeño. Aquí se ve de un modo palmario cómo lo estimable o desestimable es una relación y no uno u otro de los elementos de la relación. Nada es en sí grande ni pequeño, fuerte ni débil: lo grande es grande relativamente a lo pequeño, y éste lo es en relación con aquél. Lo más, por el mero hecho de ser más, es mejor que lo menos. Preferir lo débil a lo fuerte significa perversión moral. Perfección equivale a henchimiento y potenciación; no incluye ninguna cualidad, es un valor puramente cuantitativo”¹¹⁹.

3. La tercera es la idea de benevolencia. De esta idea primaria surge de forma secundaria otro ámbito de moralidad que es un sistema de administración, un ideal económico. Aparece cuando relacionamos una volición mía con la de otra persona. Un buen carácter es aquel que no quiere para el otro lo que él cree que es el bien, sino lo que el otro cree que es. Querer para el otro lo que ése quiere para sí es la clave de la benevolencia.

4. La idea de derecho. De esta idea primaria surge de forma secundaria otro ámbito de moralidad que es la sociedad jurídica que evita los conflictos entre los individuos. El conflicto de diversas voluntades es el origen del derecho, el cual intenta mediar entre las posturas, pero refleja el aspecto ingrato de todo conflicto.

5. La idea de compensación o equidad. De esta idea primaria surge, de forma secundaria, otro ámbito de moralidad que es el sistema de premio y castigo. Cuando una acción se realiza y se producen ventajas o disgustos, nace la exigencia de reparación.

¹¹⁹ Op. cit., p. 703.

Pese a los reparos que Ortega presenta a esta propuesta de Herbart, se aprecia una cierta asunción de las ideas principales, especialmente llama la atención cómo, al resaltar los cinco principios, Ortega está intentando poner en marcha la teoría explicada en su primer libro, aunque también es cierto que el éxito de esta aplicación puede ponerse en duda.

De todas formas estas ideas no son más que los prolegómenos de una ética que en Ortega es todavía incipiente, pero que destaca especialmente por su propuesta de perfección, de cultivo de las fuerzas humanas para alcanzar la perfección de la persona, asunto trabajado en *Meditaciones* y que en este texto aparece con gran energía en la segunda relación que Ortega descubre entre las cosas desde el punto de vista ético.

2.2. Textos inéditos

A finales de este año Ortega redacta varios escritos relacionados con Unamuno en los que se trata el tema de su destitución, en ellos se pueden descubrir las líneas principales de la conferencia *Vieja y nueva política*. En definitiva, no sólo critica las necesidades más íntimas de España, sino que también ofrece algunas pautas a seguir para recuperar la vitalidad de la nación. Los nombres de los textos son: “En defensa de Unamuno”, “La destitución de Unamuno” y “Defensa de Unamuno en Salamanca”¹²⁰.

Los tres textos giran en torno al cese de Unamuno como rector de la Universidad de Salamanca en 1914 y el marco de referencia intelectual para Ortega no es otro que la distinción entre una vieja y una nueva política. Dice Ortega:

“Dos Españas, señores, están trabadas en una lucha incesante: una España muerta, hueca y carcomida y una España nueva, afanosa, aspirante, que tiende hacia la vida y todo está arreglado para que aquélla triunfe sobre ésta. Porque la España caduca se ha apoderado de todos los organismos públicos [...] y esa España cadavérica y purulenta convertida en España oficial gravita, aplasta, agosta los gérmenes de la España vital”¹²¹.

Ortega, como es de esperar, sitúa a Unamuno en la vertiente vital, en la nueva España. El madrileño, pese a sus diferencias con el bilbaíno, se siente muy cercano al rector de Salamanca:

“Reñíamos un combate cuerpo a cuerpo, pero en toda lucha cuerpo a cuerpo hay siempre un momento que hace de ella un abrazo. Salvando las distancias del mérito personal yo diría que combatimos el uno contra el otro pero ambos por unas mismas cosas: por el triunfo del espíritu y por las altas esperanzas españolas. Y éstas son las cosas que han sido holladas y escarnecidas en la

¹²⁰ Los tres escritos se ofrecen correlativos en O.C. VII, pp. 388-400.

¹²¹ “En defensa de Unamuno”, O.C. VII, p. 391.

destitución del señor Unamuno y una profunda lealtad nos obliga a suspender un instante nuestra pendencia y volvernos juntos contra el agresor forastero”¹²².

La agresión de la que habla Ortega no es otra que el proceso destructor de los mejores que está llevando a cabo la España oficial para defenderse de los envites de la España vital.

Mientras que Unamuno se alzado ante la España decadente con unos gestos de energía y esperanza: la educación de las gentes, su independencia y laboriosidad, la rehabilitación del castellano, etc., lo único que ha recibido de su país es una invitación a retirarse.

Ante ello, Ortega lanza una pregunta a los lectores:

“Aquí tenéis al vencido y los que han triunfado. ¿Por quién os decidís? Los vencedores son estos hombres reptantes, torcidos y mañosos, inhábiles para toda creación: suyo es el poder, la fuerza política, el apoyo de las grandes oligarquías financieras, y esas enormes paletas para hacer la lluvia y el buen tiempo que llamamos la gran prensa: todo es suyo —el vencido, no tiene nada sino su corazón y su cabeza, es este hombre solitario y sin compromisos, pobre y sin embargo constructor, edificador de la conciencia patria que desde un rincón de España, con el instrumento de su existencia pura y valerosa fábrica honor nacional. ¿Por quién os decidís?”¹²³.

España tiene pervertida su sensibilidad para los valores, sus preferencias se inclinan hacia lo abyecto y su odio se concentra en lo mejor. En este panorama el rector de Salamanca no puede ser calificado más que como un héroe¹²⁴, un hombre de cultura en tierra hostil.

El aniquilamiento de los mejores no es más que el reflejo de la situación de España. Mientras que en otros pueblos los hombres de gran fuerza vital, de recto corazón y fuerte cerebro ocupan el lugar propio de los creadores y constructores pudiendo desarrollar sus posibilidades, en España sucede lo contrario.

“En lugar de sustentarlos y poner en sus manos los órganos de la vida pública se han puesto con sus actos o con su pasividad del lado de los peores, de los que arrastran un corazón sin pulsaciones y un cerebro estéril, de los inútiles, de los viciosos y negativos. Y han tolerado que una vez y otra estos peores triunfen sobre aquellos mejores y andando el tiempo, a fuerza de persecución y de desdén, arrojados de las instituciones públicas, inermes y oprimidos han ido los mejores sucumbiendo, han ido desapareciendo, se han convertido en raras excepciones”¹²⁵.

¹²² Idem.

¹²³ Op. cit., p. 394.

¹²⁴ Muy interesante es la definición de héroe que Ortega destaca en el texto “En defensa de Unamuno”: “El héroe es el que vive para los demás”, en O.C. VII, p. 395.

¹²⁵ “Defensa de Unamuno en Salamanca”, O.C. VII, p. 399.

España requiere hombres de corazón puro según Ortega, personas que necesitan lo concreto y lo inmediato y Unamuno es uno de ellos, su destitución no es más que una maniobra para seguir triturando los restos de la vitalidad española.

3. 1915. El semanario *España* y el *Sistema de la psicología*

1915 es un año que Ortega dedica a las publicaciones en prensa, tanto es así que funda un periódico para la ocasión y en él ven la luz todas sus inspiraciones sobre la realidad político-social. Respecto a los inéditos, ha sido una verdadera lástima que el curso que inicia este año sobre su *Sistema de la psicología* no se haya conservado en su integridad, ahora bien, no es lo único de importancia. Hay que sumar a estas lecciones un conjunto de textos que en sus obras se recopilan bajo el título de “Temas del Escorial”, en el cual, desde el mismo paisaje de sus *Meditaciones* lleva a cabo otras reflexiones de interesante calado.

3.1. Textos publicados. Los comienzos del semanario *España* y su nueva política

1915 es el año de nacimiento del semanario *España*, dirigido y fundado por Ortega al servicio de la Liga de Educación Política de España¹²⁶. El primer año de vida de esta publicación destaca por la continua presencia del madrileño y por su directa influencia, hasta que en 1916 tomó la dirección Luis Araquistáin.

Salvo varias excepciones, las publicaciones orteguianas de este año se dan en dicho semanario, el cual se convierte así en el principal medio de comunicación del pensamiento del maestro. Como es de suponer, el tema dominante es el político, manteniendo la tensión entre la España oficial y la nueva España emergente que había iniciado en el año anterior. A la vez destacan también otros dos asuntos: la respuesta de España a la primera Guerra Mundial y las políticas internacionales (especialmente el tema de Marruecos). El tratamiento de la cultura que Ortega lleva a cabo este año en sus obras publicadas, es pues meramente político. Ahora bien, destaca, en cuanto al concepto analizado respecta, uno de los últimos artículos de ese año que curiosamente no se publica en *España*, es “La guerra, los pueblos y los dioses”, el cual aporta

¹²⁶ En opinión de Ortega, el panorama periodístico de la época es desolador y es necesario devolver la seriedad a la profesión. En uno de los artículos de ese año titulado “Matonismo periodístico” dice: “aproximáos a esos quioscos y comprad, por vía de investigación, esos semanarios. Abrid sus páginas, y vuestro optimismo se os caerá a los pies, como un pobre pájaro herido. Un denso vaho de mentecatez os azotará el rostro. Sentís la sensación de haberos asomado a una cloaca. Arrojáis las inmundas hojas con asco y os quedáis meditando tristemente en su existencia, como fenómeno de la sociedad española”. En O.C. I, p. 895.

sugerentes reflexiones sobre la cultura que se expondrán tras un breve análisis de los escritos anteriores a éste. Si Ortega afirmaba en *Vieja y nueva política* que se iba a dedicar a ver, descubrir, analizar y revitalizar a los pobladores de España y el arma para ello era la prensa, esta es la inicial puesta en práctica de su proyecto.

Si los usos vigentes en España están corrotos y los abusos están fuera de lugar, la crisis grave proviene de los primeros, pues son los que encarnan el estilo de vida español. Estos usos están bien arraigados en el Estado, y no pueden cambiarse sin cambiar éste. Para ello Ortega toma la determinación de hacer política de nación frente a política de Estado: “La política que España va a propagar y defender, cuando menos, parte de esta idea clara, encinta de minuciosos corolarios: la organización de los españoles frente al Estado español”¹²⁷. La Restauración dejó un patriotismo fácil e inepto, frente al cual había que levantar un patriotismo más severo y eficaz para el cual la patria no es gloria de que se goza, sino una obra difícil que hay que cumplir, un deber y un esfuerzo¹²⁸. En definitiva, para Ortega, no hay más hechos públicos que los políticos, la política es el único poder social con que se contaba, ante ello afirma: “nuestro más urgente deber patriótico consiste en suscitar y fomentar otros poderes que, a lo menos, se repartan con aquél el escaparate de la atención pública”¹²⁹.

Uno de los objetivos principales para Ortega es el presidente del gobierno. En palabras de Ortega, un día se dirá que durante el gobierno del señor Dato, llegó el corazón de España a dar el menor número de latidos por minuto¹³⁰. Esta es una forma de decir que la vitalidad de España era inexistente, su forma de gobernar era simplemente la inmovilidad y el colapso¹³¹, el suspenso de actividades. Si la neutralidad era la posición del país ante la Gran Guerra, esta es una actitud que impregnaba todo el sentir del gobierno de España, todos los ámbitos, no sólo el internacional.

Tal es la crítica al gobierno del momento, que Ortega acaba recuperando en parte la figura de Maura, a quien sitúa ahora más cerca de la nueva España que de la oficial en el artículo “Un discurso de ida y vuelta” publicado el 23 de abril. A final de año cesa Dato como presidente, dejando su puesto a Romanones y la evaluación de su mandato queda resumida por Ortega el 16 de diciembre con estas frases: “El señor Dato

¹²⁷ “La Nación frente al Estado”, O.C. I, p. 838.

¹²⁸ Ver “Nueva España contra vieja España”, en O.C. I, p. 839.

¹²⁹ “¡Libertad divino tesoro!”, O.C. I, p. 890.

¹³⁰ “Alma del purgatorio”, O.C. I, p. 846.

¹³¹ Ante esa inmovilidad recuerda Ortega la voluntad del Barroco, “la nueva sensibilidad aspira a un arte y a una vida que contengan un maravilloso gesto de moverse”. En “La voluntad del Barroco”, O.C. I, p. 900.

ha preferido no hacer nada. El resultado no ha podido ser más desastroso. El ambiente público ha llegado en los últimos meses a tal extremo de pesimismo, que parecía respirarse un aire de fin de mundo”¹³².

Las instituciones inútiles están también en el ojo del huracán. Además de criticar duramente las administraciones públicas e incluso las culturales, Ortega pone su atención en la apertura de nuevas Universidades innecesarias como la de Murcia. Dice Ortega que había que convencer a los murcianos de que “llevar a Murcia una Universidad era como enviarles un cuerpo muerto, de que en su lugar debía crearse una institución más moderna y eficaz, donde lo peculiar de la existencia local recibiera un fomento técnico que luego reobrará sobre la economía de la provincia”¹³³. El esquema mental de la cultura que Ortega defiende en *Meditaciones* se vuelve a ver en este caso con claridad: la cultura debe partir de la vida cercana para revertir más tarde de nuevo sobre ella.

Los conflictos internacionales también son preocupaciones orteguianas. El tema de Marruecos lo aborda en escritos como “Ideas políticas” donde destaca las actitudes equívocas por parte de España, la indeterminación con que trata el tema de Marruecos que no es más que un reflejo de su indeterminación para cualquier asunto de interés nacional¹³⁴. Por otra parte, la postura de Ortega ante la primera Guerra Mundial se hace explícita en “Una manera de pensar” donde expresa el deseo de victoria aliada y apunta diecisiete asuntos a raíz de la guerra que quiere destacar. Entre ellos sobresale el sexto que reza así:

“Después del renacimiento, la cultura consiste en la comunicación y colaboración espiritual de estos tres pueblos: Francia, Inglaterra y Alemania. No cabe, pues, hablando rigurosamente, aislar de las otras la cultura de estos pueblos que sólo se diferencian en matices, cuya integración es la verdadera cultura. Sólo cabe hablar de la mayor o menor densidad en la producción cultural que en cada época manifiesten esos pueblos. En este sentido creo que nunca ha superado tanto uno de esos pueblos a los demás, como en los últimos cien años ha superado en ciencia Alemania a los otros dos pueblos”¹³⁵.

Es muy interesante comentar aunque sea brevemente este texto, pero resulta de gran interés poner antes la mirada sobre un artículo de gran importancia publicado el 15 de diciembre que lleva por título “La guerra, los pueblos y los dioses”. En él critica Ortega la concepción de los pueblos como realidades físicas que cruzan la historia

¹³² “El gobierno que se ha ido”, O.C. I, p. 920.

¹³³ “La Universidad de Murcia”, O.C. I, p. 855.

¹³⁴ Ver “Ideas políticas”, O.C. I, pp. 882-894.

¹³⁵ “Una manera de pensar”, O.C. I, p. 911.

mientras las ideas caen del cielo y los penetran. El ideario de un pueblo no viene de fuera, sino de dentro de sí mismo, un pueblo o una raza no es más que una manera de pensar, una clase de productos culturales, de ideas, de acciones, de sentimientos. A propósito de estas ideas afirma el madrileño:

“No me refiero ahora al pensar científico, a las creaciones estéticas o jurídicas de un pueblo: estas operaciones no son nunca en rigor populares, sino que las realizan individuos especializados. Pero en cada país, de la labor de los sabios, del ejercicio de los artistas, de la actividad técnica de juristas y administradores que tiene lugar en cerrados laboratorios, en estudios, en oficinas, trasciende como un fosforescencia ideológica, que es la luz con que se ven las cosas andando por las calles y deteniéndose por las plazuelas. Todo lo que es científico en la labor científica, estrictamente artístico en bellas artes, técnico en la administración y en la política queda dentro de los recintos donde se produce: aquella fosforescencia está, en cambio, compuesta por cuanto hay de confuso, de amorfo, de genético en esos ejercicios. O, mejor dicho, es aquella misma ideación reflexiva en su expresión germinal indiferenciada. Es la atmósfera mítica del pueblo dentro de la cual, procediendo de la cual, adquieren sus formas concretas las ciencias, las artes, las leyes”¹³⁶.

Y más adelante, en otro texto de cierta relevancia:

“Un pueblo es su mitología, y mito es todo lo que pensamos cuando no pensamos como especialistas, como médicos, como pintores, como economistas. Mitología es el aire de ideas que respiramos a toda hora; son los pensamientos espontáneos que van por las calles de las urbes como canes sin dueño; son las emociones anónimas que mueven las muchedumbres; son los prejuicios de las madres y las pardas consejas que cuentan las nodrizas; son los lugares comunes de la Prensa y de los oradores. Pero son también mitología las creencias básicas de que parte nuestro edificio espiritual, las tendencias intelectuales que constituyen el empujón inicial recibido del ambiente por nuestra conciencia infantil; es el módulo decisivo, el ritmo mental que penetra íntegramente nuestra estructura psicológica, atmósfera omnipotente e irradiante, siempre y dondequiera eficaz, substancia colectiva de que los individuos somos sólo variaciones. Una mitología es un pueblo. La mitología en que nacemos es nuestra fatalidad y nuestro determinismo. Ella nos separa, nos incomunica en lo más íntimo con los otros hombres de los otros grupos. [...] Rota la humanidad, los pueblos se educan trashumando, se hacen vagabundos. La historia es la historia de esta peregrinación en busca cada pueblo, cada nación, de su parte del mundo”¹³⁷.

Estos dos grandes textos son muy sugerentes y deben leerse teniendo en cuenta las citas y los comentarios ya realizados en el capítulo anterior a “Anatomía de un alma dispersa”, pues es allí donde Ortega trataba ya la cultura como mitología. Era para Ortega todo lo que un pueblo todavía no ha pasado por el filtro de la ciencia, una cultura de segundo grado frente a una cultura superior de la ciencia, la moral o el arte. El contenido de la mitología aspira a ser purificado por la cultura superior, aspira a ejercer la función de concepto o explicación teórica de un problema pero que no se ha

¹³⁶ “La Guerra, los pueblos y los dioses”, O.C. I, pp. 915-916.

¹³⁷ Op. cit., pp. 917-918.

liberado suficientemente del empirismo sensitivo y afectivo de la espontaneidad humana. La mitología son las creencias básicas de nuestro edificio intelectual, es el aire de ideas que respiramos a toda hora, pensamientos espontáneos, pero sirven de materia prima para poner en marcha la cultura auténtica.

La misma distinción se aprecia en los dos textos citados, la mitología no es más que una cultura popular, la manera de pensar de un pueblo o su ideario, propia del pueblo en general. Por otra parte está la cultura de los especialistas, propia de una pequeña porción de la sociedad. Entre una y otra no hay una cesura, sino que están en constante relación. De la superior rezuman restos que impregnan la mitología popular y a la vez la cultura popular es el sustrato originario de la cultura superior.

En el segundo texto citado profundiza en la idea de mitología, esta cultura popular. Es una serie de pensamientos espontáneos, no tamizados por la ciencia, una serie de ideas que se pueden respirar en el ambiente de la sociedad, pueden ser grandes intuiciones o simples prejuicios, son la base de la cultura superior o edificio espiritual. Es a la vez el sustrato que une a todos los miembros de un pueblo y también aquellos contenidos que van a determinar intelectualmente a sus integrantes. Esa es la razón por la que Ortega puede decir que la mitología es un pueblo, aunque se deba reconocer que un pueblo no es sólo su mitología pues también habría que sumar de alguna forma la cultura superior aunque sea obra de una minoría.

Al volver a leer ahora el texto citado de “Una manera de pensar”, se pueden sacar varias conclusiones:

1. La cultura superior junto con la mitología forman los pueblos, pues como se observa, Ortega habla en ese texto específicamente de la cultura superior, de las producciones en ciencia, moral y arte, asumiéndolas como elementos clave de los pueblos. Ahora bien, ello no es óbice para que pudieran encontrarse pueblos constituidos casi en su totalidad por mitologías mientras que su cultura superior podría ser casi inexistente.

2. La cultura verdadera es una integración de las culturas existentes, ninguna de ellas puede abrogarse la titularidad de la misma. Ahora bien, eso no quiere decir que una pueda ofrecer una mayor producción de creaciones.

3. La distinción entre cultura superior (creaciones relacionadas con la ciencia, la moral o el arte) y cultura popular o mitología está en la mente de Ortega y debe otorgársele gran consideración si se desea entender con precisión el concepto que es objetivo de este estudio.

3.2. Textos inéditos. La teoría de la cultura y la aplicación de ésta al ámbito de la ciencia: *Sistema de la psicología*.

Aunque el protagonismo de los inéditos de este año se lo lleva al completo el *Sistema de la psicología*, se debe abordar primeramente otro trabajo más breve pero también enjundioso que lleva por título “Temas del Escorial”, nombre puesto por Paulino Garagorri a una composición realizada a partir de varios materiales relacionados con conferencias dadas por Ortega en 1915.

3.2.1. *Temas del Escorial*

En consonancia con las exposiciones de *Meditaciones*, este texto presenta una serie de asuntos que glosan o profundizan en aquéllas. El primero de sus capítulos, al hablar de la adaptación al medio de los seres vivos, insiste en la diferencia existente entre el mundo para el hombre y el mundo para un organismo como la *amoeba*, e incluso la diferencia entre el mundo para un ciego y el mundo para un vidente. La vida de cada uno es única, es un diálogo entre el cuerpo y su contorno. La vida no es un escenario único para todos los seres, hay un mundo para la avispa, uno para el águila y otro para el hombre. Como dice Ortega: “el individuo y su medio nacen el uno para el otro –más aún, el individuo no es sino la mitad de sí mismo; su otra mitad es su medio propio, con él forma la verdadera unidad superior que llamamos organismo. De él recibe las excitaciones frente a las cuales reacciona. La vida es precisamente este esencial diálogo entre el cuerpo y su contorno”¹³⁸.

Ortega llama «paisaje» a aquello del mundo que existe realmente para cada individuo, es su realidad, su vida misma. Cada animal tiene su paisaje y cada raza de hombres, es decir, cada cultura, el suyo. Aunque en última instancia cada individuo tiene el suyo, ya que cada uno además de pertenecer a un pueblo tiene su propio mundo. “No hay un yo sin un paisaje con referencia al cual está viviendo: yo soy aquello que veo, y aquél desearía odiar lo que veo y aquello que me hace sentir lo que veo. No hay un yo sin un paisaje, y no hay un paisaje que no sea mi paisaje o el tuyo o el de él. No hay un paisaje en general”¹³⁹. Esta afirmación que es otra forma de decir que “yo soy yo y mi circunstancia”, lleva a Ortega a la manera cervantina de ver las cosas. Ésta no es

¹³⁸ “Temas del Escorial”, O.C. VII, p. 409.

¹³⁹ Idem.

otra que la de apreciar a cada uno con su paisaje, intentar reconstruir y adivinar el mundo con el cual está en constante diálogo vital.

El paisaje de cada uno es la esfera de sus posibilidades, hay hombres que no son capaces de percibir lo noble, lo excelente, que no tienen órganos para ello, de la misma forma que hay sordos para escuchar los cañonazos. El paisaje es nuestra limitación y nuestro destino, es todo lo que se puede aspirar a ser y a la vez el coto cerrado del que no podemos salir.

El paisaje de Ortega como español es España y el patriotismo no es otra cosa que la fidelidad al paisaje propio, al ser propio, y ello exige que “volvamos los ojos, pues, a nuestros paisajes que en ellos está la pauta de nuestro porvenir. Pensemos nuestros paisajes y los amaremos más: La cabeza es el arsenal del corazón: ella da las flechas ideales al arco del amor. En los campos más yermos de nuestra España hay debajo de cada piedra un alacrán y un pensamiento: matemos las alimañas y pensemos bien entero el pensamiento”¹⁴⁰. En estas breves palabras se aprecia el deseo de Ortega de tomar en serio a España, de mirarla con cariño y buscar su salvación. De alguna manera Ortega siempre aborda la cultura a dos niveles, uno personal y uno comunitario, el cultivo de su persona y el cultivo de su pueblo en busca del perfeccionamiento. Ahora bien, la salvación de ambos se realiza a la vez, ambos planos están inextricablemente unidos, la salvación de uno es imposible sin la salvación del otro.

Cómo se concreta el paisaje de los españoles en general es un tema reservado para el segundo capítulo. En el Escorial se encuentra petrificada un alma que es toda voluntad, todo esfuerzo, exenta de ideas y de sensibilidad. Es un signo de acción, querer e ímpetu, todos ellos componentes del paisaje del pueblo español. En un ademán de coraje se resume la grandeza de los españoles, un esfuerzo no regido por la idea, todo mitología, todo cultura popular y una inexistente cultura superior, es decir, no existe una finalidad fruto de la inteligencia. *El Quijote* es la crítica del esfuerzo puro, Cervantes da en el blanco cuando describe el alma española y tal es el objetivo de las *Meditaciones* de Ortega, descubrir el paisaje de España para poder salvarlo, el cual es ofrecido por Cervantes de manera excepcional.

La tercera y última parte de la obra es un llamamiento a la esperanza. Los españoles pueden recuperar el tiempo perdido y convertirse en una gran nación. Si el español de la época de Ortega es rudo y vive a partir de instintos primarios, no es más

¹⁴⁰ Op. cit., p. 411.

cierto que juntos conforman una gran cantera para hacer hombres de verdad. Frente al Enano Gregorio el Botero puede alzarse el San Mauricio del greco, símbolo de dinamismo, espiritualidad, cultura superior en definitiva.

3.2.2. Sistema de la psicología. La aplicación de la fenomenología a uno de los ámbitos concretos de la cultura: la ciencia

Hacia Octubre inicia el joven catedrático en el Centro de Estudios Históricos de Madrid un curso público de psicología que concluirá en marzo del año siguiente. Como se verá a continuación, es una obra que profundiza en algunos aspectos de *Meditaciones* y a la vez avanza asuntos clave de los años siguientes como es la metáfora de los *Dii Consententes*. También refleja asuntos que Ortega, en esos días, está poniendo por escrito, tal es el caso de su famosa expresión “nada moderno y muy siglo XX”, todo ello son expresión de sus intenciones para con la Modernidad.

A través de este curso sobre psicología, Ortega hace una aplicación de su filosofía de la cultura al tema de la ciencia, pues no sólo habla de la psicología sino de la ciencia en general y especialmente de la pretensión de verdad, un tema central en el primer libro de Ortega. Se puede llegar a pensar que Ortega ni lleva a cabo realmente un sistema, ni habla de psicología, pues no acaba las lecciones y tampoco habla con propiedad de psicología hasta las últimas publicadas¹⁴¹.

Se propone Ortega nada más y nada menos que hacer una filosofía de la ciencia con un estilo propio, superando a los clásicos y con un objetivo claro: perseguir los fundamentos de la psicología en cuanto ciencia. Precisamente son los fundamentos,

¹⁴¹ Pese a que Ortega no parece conseguir en este trabajo hacer un gran discurso sobre la psicología como tal, su esfuerzo por profundizar en esta ciencia está más que reconocido. Su maestro Natorp en Marburgo era un gran experto en psicología y Ortega podría haber heredado de él este interés, además no debe olvidarse que Husserl salta a la palestra con las *Investigaciones lógicas*, una obra que deja una gran huella en el madrileño. En definitiva, Ortega es heredero de filosofías que giran en torno a problemas de psicología y es obvio que en su obra se refleje esta tendencia. Ante ello, autores como Antonio Sánchez-Barranco y Reyes Vallejo afirman que Ortega “nunca llegó a establecer un compromiso profundo con la psicología, aunque le parecía un saber valioso” (ver “Ortega y Gasset, la psicología y el psicoanálisis” en *Revista de la asociación española de neuropsiquiatría*, Vol. XXV, nº 95, julio/septiembre de 2005, p. 128). Por otra parte, otros escritores han llegado a ver en Ortega incluso un antecesor de la actual psicología socioconstruccionista, como es el caso de Anastasio Ovejero Bernal en su artículo “Ortega y Gasset como antecedente de la actual psicología socioconstruccionista” en *Revista de Psicología General y Aplicada*, 2003, Nº 56 (3), pp. 377-390. Este autor reconoce que si la psicología española hubiera descubierto antes a Ortega y no hubiera puesto su objetivo en la psicología americana en los años setenta, “sencillamente nos hubiéramos colocado en la vanguardia de la psicología mundial, porque, como intentan hacer ahora los psicólogos construccionistas, los del discurso y los narrativos, hubiéramos sido capaces de aproximarnos a la esencia del hombre, a su naturaleza histórica, cultural y simbólica. La psicología por la que aboga Ortega, pues, es indiscutiblemente una psicología social, cultural, histórica, narrativa..., es decir, socioconstructivista, al fin y al cabo” (p. 38).

más que la psicología en sí misma de lo que va a hablar Ortega, y para aclararlos no tiene otra que profundizar en el papel de la ciencia, en sus objetivos y en sus supuestos. Ese va a ser el corazón de las lecciones programadas.

El punto de partida no es otro que una situación de crisis de las ciencias a nivel europeo. Debido a esa crisis, es necesario un nuevo planteamiento y no porque se descalifique la labor ya hecha, sino para revisar los principios en vista a resolver los problemas que en su momento eran actuales y que se resumen en una insuficiencia patente de los métodos de trabajo. Este hecho no sólo afecta a la ciencia, sino a la cultura en general que está en crisis y necesita nuevos flujos vitales, es decir, el problema no es sólo de la ciencia, sino también de la moral, del arte, la política o la religión.

La reforma de las ciencias está vinculada siempre a una renovación más profunda. Para reformar la física hay que salir de ella para llegar a un territorio distinto: la filosofía. En definitiva, el geómetra o el psicólogo, cuando se ocupan de la constitución de sus ciencias o de su restauración, se convierten en filósofos. Lo que la estrella es para la astronomía es la astronomía para la filosofía. Esta es la razón por la que autores como Enrique Lafuente pueden decir que “el «Sistema de Psicología» resulta ser un curso de filosofía”¹⁴².

La primera tarea es delimitar el campo de investigación, distinguir entre lo psíquico y lo físico, para lo que deberán revisarse las opiniones tradicionales y poner de manifiesto su insuficiencia. Tradicionalmente se ha distinguido con claridad entre lo físico y lo psíquico, pero Ortega llama la atención sobre la inseparabilidad de subjetividad y objetividad en cuanto realidades y la posible separabilidad como fenómenos. Afirma Ortega:

“Cuando yo percibo la piedra no percibo –no φαίνεται- ante mí sino la piedra, sólo ese objeto tan ajeno a mí, sólo ese objeto que ocupa un espacio, ahí, a tal distancia de mi cuerpo. Cierto que, a la par que la piedra es percibida por mí, es término de mi conciencia, mi percibir está ocurriendo, está verificándose. Pero no

¹⁴² LAFUENTE NIÑO, E., “El «Sistema de Psicología» de Ortega y Gasset”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. XVIII, Universidad Complutense, Madrid, 1983, p. 69. Una interesante aportación de este trabajo es la presentación que realiza de los tres rasgos que le parecen decisivos al autor de éste trabajo de Ortega. Para él las lecciones de psicología tienen una índole subjetiva, progresiva y fenomenológica. La primera porque Ortega distingue con claridad el momento subjetivo de la ciencia y la ciencia misma, no ofrece ciencia hecha sino que desea hacer participar a los oyentes en el proceso de descubrimiento de la verdad. En segundo lugar, la investigación es la forma de avanzar de la ciencia, tiene un carácter progresivo y le lleva a replantear y superar las posturas con las que se encuentra. Finalmente, su propuesta está enmarcada sin duda en el ámbito de la fenomenología (ver pp. 56-60).

lo estoy yo percibiendo, no existe él para mí. Cuando miro a la piedra sólo a ella miro y no, además, por decirlo así, con el rabillo del ojo a mí mismo”¹⁴³.

Ahora bien, “puedo revertir el eje de mi atención y transferirle de la cosa piedra a la cosa «mi percepción de la piedra». Ahora es mi percepción y no la piedra lo que tengo delante, ahora es algo que inmediatamente se ofrece como algo mío y sólo mío”¹⁴⁴.

Lo psíquico y lo físico se nos dan como fenómenos distintos pero con la misma inmediatez. No pueden reducirse el uno al otro, ni el físico al psíquico, ni el psíquico al físico. Las implicaciones de ello no son objetivo para Ortega, más bien la idea era mostrar las insuficiencias de las doctrinas anteriores.

Otro asunto a debate es la independencia de las ciencias. La psicología es abordada como ciencia independiente, pero Ortega cree que eso no es posible. Todas las ciencias parten de supuestos que no pueden ser probados por ellas, no existe la independencia, más bien todas son partes de un gran edificio bien trabado. Sólo la ciencia de la ciencia es independiente. Ninguna ciencia lo es por sí misma, sino como parte del universo de la gran ciencia. Independencia no significa, pues, en realidad, más que la posibilidad de investigar separadamente unos problemas de otros. Esa ciencia de las ciencias que es independiente es la filosofía, pues no supone otras y a la vez es supuesta por las demás. De esta ciencia depende la verdad del resto, la calidad de verdad de sus proposiciones dependen de su relación con la verdad filosófica que al no tener supuestos podemos llamar absoluta. De esta forma la posibilidad de la psicología lleva a Ortega al problema de la posibilidad de la verdad.

Este va a ser el gran tema del *Sistema de la psicología*, la verdad; la verdad en la filosofía de la que beben el resto de ciencias y sin la cual todas estarían bajo sospecha en cuanto a sus resultados. La ciencia primera de la verdad es el fundamento principal de la psicología, objetivo primario de las conferencias. Veamos a continuación cómo Ortega va perfilando los principios de una teoría de la verdad a propósito de sus investigaciones sobre psicología, para cual deberemos tener muy en cuenta lo expuesto en *Meditaciones* sobre este asunto.

La primera obligación de la ciencia de la verdad es asegurar ésta contra toda duda, pero para ello se deben realizar unos ejercicios previos entre los que destaca uno

¹⁴³ *Sistema de la psicología*, O.C. VII, pp. 450-451.

¹⁴⁴ Op. cit., p. 451.

especialmente relevante: ver dónde puede encontrarse la verdad, es decir, preguntarse por qué objetos son verdaderos o falsos.

Inicia Ortega su reflexión tomando como ejemplo un centauro. Éste es un ser fantástico, pero susceptible de descripción, perfectamente delimitable. No es un ser real, lo real es la imagen que imaginamos, pero ello lo afínca en el ser marcándole un barrio para habitar. Por otra parte, una rosa la percibo, ocupa un lugar y un tiempo, es un ser perceptible de la misma forma que el centauro es un ser fantasioso. Según el autor, percepción y fantasía clasifican los seres mientras que en otras concepciones se identificaban realidad, cosas y seres perceptibles. ¿En función de qué se puede hablar de seres reales y seres irreales? Ambos constituyen la meta de nuestra conciencia, son aquello a que nos referimos cuando vemos, imaginamos, juzgamos, etc. ¿Qué podemos decir de ella?

La conciencia siempre está ocupada con algo que no es ella, al describirla siempre contiene el acto de un sujeto y un algo al cual se dirige ese acto. Tal acto puede ser de muchas formas: ver, fantasear, querer, entender, etc. Parece consistir en la perfecta unión entre dos cosas distintas: mi «acto de referirme a» y «aquello a que me refiero», este segundo componente es el que suele llamarse objeto. El objeto es el destino de la conciencia y toda conciencia lo es de un objeto, son como dioses conjuntos que nacen y mueren juntos (*Dii consentes*).

Esta idea separa a Ortega tanto del realismo como del subjetivismo, situándole en otro nivel. El mundo antiguo pensaba que las cosas estaban ahí por sí mismas, apoyándose unas en otras y la conciencia no era más que un espejo donde las cosas se reflejaban. Pensar no era más que tropezar con las cosas. El mundo moderno apuesta por lo contrario, el ser es el pensar. Las cosas no serían más que partes de un yo en el que todo tiene su ser e impregna el área infinita del universo. Ante estas posturas Ortega busca una tercera:

“Rehacer según nueva planta los cimientos mismos de la conciencia general e intentar nueva resolución al problema primario de las relaciones entre el ser y el pensar. Se trata, pues, nada menos que de un nuevo reparto de jurisdicciones entre el sujeto y el objeto. No tiene sentido una vuelta al realismo de los antiguos, pero tampoco nos es posible permanecer dentro del *quid pro quo* en que el subjetivismo se funda. No puede supeditarse el sujeto al objeto –como dice Aristóteles– ni el objeto al sujeto –como hace en parte Kant, resueltamente Fichte”¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Op. cit., p. 476.

Nuestra disposición natural nos lleva a ocuparnos de los términos de nuestra conciencia, de los objetos, pero no nos hace atender a nuestra conciencia de ellos. Afanarse con los objetos es propio de la «actitud natural», abrir los ojos y encontrarlos como un donativo. Si hacemos objeto nuestro pensar las cosas, tal reflexión sólo se alcanza a través de una torsión de la actitud natural. De esta forma se puede hablar de una conciencia o actitud natural y de una conciencia filosófica, términos en los que se adivina la importante impronta fenomenológica que todo el escrito posee¹⁴⁶.

Si atendemos a los actos propios de la conciencia podremos descubrir cuáles son los objetos de ésta. En primer lugar se puede hablar de actos objetivadores, aquellos que presentan un objeto ante la conciencia, pero no exigen nada más de ésta, por lo que podría entenderse que son los propios de la actitud o conciencia natural. Si tenemos una rosa blanca, la rosa y la blancura pueden ser vistas (forma de presencia), fantaseadas (ausencia) o mentadas (referencia). Los conceptos no son más que actos de mención, cuando se nos da algo por alusiones o referencias (algo sin haberlo visto nunca lo comprendo). Cuando se crea un concepto, en el fondo lo que existe es un acto de alusión, con el nos referimos a otra cosa diferente tras establecer entre ellas una conexión. Éste era para Ortega la base y la clave de la cultura en *Meditaciones*, un concepto que establecía las relaciones entre diversos objetos.

Por otra parte encontramos otros actos que Ortega llama secundarios o sintéticos y que exigen de la conciencia un esfuerzo, pues llevan a cabo una conexión entre varios objetos previamente presentados por actos primarios. Sobre estos actos sintéticos dice Ortega:

“De estos actos les nacen a los objetos las nuevas calidades de ser entre sí sustancia e inherencia, su identidad, su igualdad, su muchedumbre, su estar el uno en el otro como la parte en el todo, etcétera, etcétera. Se caracterizan estos actos porque el rayo mental en lugar de dirigirse a un solo objeto parece dividirse e

¹⁴⁶ Destaca Javier San Martín la especial deuda que tienen estas lecciones con la fenomenología. Si bien suele ser presentada como dependiente de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, añade el catedrático de la UNED la importancia que también tiene *Ideas* para una correcta interpretación de este curso oral. “Si la refutación del psicologismo proviene de la primera obra de Husserl, los objetivos de la nueva filosofía proceden de las *Ideas*, y además no sólo de la primera y segunda sección, sino, en mi opinión, estará muy presente la cuarta, la fenomenología de la razón”. En *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 76. En opinión del profesor navarro, la teoría de la creencia de estas lecciones estaría muy vinculada a *Ideas*, así como la teoría de la verdad que también propone Ortega, de esta manera no tendría mucho sentido seguir apostando por una dependencia de la psicología natorpiana. Como contrapunto a la opinión de San Martín estaría la visión de Nelson Orringer quien apuesta por un Ortega fenomenólogo pero no desvinculado del neokantismo, el cual estaría muy presente en el madrileño habiendo conseguido éste la forma de hacer convivir ambas tendencias. Ver ORRINGER, N., “Ortega, psicólogo y la superación de sus maestros”, en *Azafea. Revista de Filosofía*, 1, 1985, pp. 185-236.

ir a los dos objetos de una vez: por esto se llaman sintéticos, por esto articulan un objeto y otro”¹⁴⁷.

El principal de ellos es el juicio y si a cada acto de conciencia corresponde una clase de objeto (una presencia, una ausencia o una referencia en los primarios), el juicio tiene como objeto correlativo la validez o no validez de sí mismo, su verdad o falsedad.

Todas las ciencias flotan sobre una inmensa suposición de verdad, de forma que esa idea ciñe y sustenta toda la cultura. “Como toda ciencia y toda parte de cada ciencia no es sino la creencia de que se posee una serie de verdad, la inexistencia de la verdad convertiría la actividad científica en un ejercicio sin sentido, ficticio y hueco. Para que la ciencia tenga sentido es menester que la verdad sea asegurada, fundamentada. Y aquí tienen la primera misión de la filosofía: cimentar inmoviblemente esa suposición matriz de toda una provincia de la cultura”¹⁴⁸. Pero no hay que engañarse, lo mismo sucede en el campo de la moral y del arte, por ello acaba afirmando Ortega: “La filosofía, ciencia de la cultura, ciencia del sentido de la vida consciente, ὁ ἀνεξήταστος βίος οὐ βιοτὸς ἀνθρώπου. Mientras vivimos, vivimos embarcados en esos supuestos –usamos de ellos-, los ejercitamos. Tratar de fundamentarlos es ya ponerlos en crisis, y es apartarse de la vida espontánea de la conciencia, y pasar como a una transvida o vida virtual. Por eso la filosofía es lo contrario de la vida”¹⁴⁹. Filosofar es en parte un no vivir, pues produce una vida virtual para poder, desde ese plano, buscar unos fundamentos que aseguren la vida más espontánea, objetivo que Ortega abordó en *Meditaciones* especialmente con su reflexión sobre los conceptos en cuanto principios obtenidos filosóficamente que constituyen el núcleo de la cultura y aseguran la vida sin sustituirla.

Siendo la ciencia de las ciencias, la filosofía debe proceder sin presupuestos y especialmente sin el supuesto de la verdad ¿cómo movernos entonces? El escepticismo va a rondar la filosofía constantemente como un problema natural. La historia es un largo panorama de brazos que empuñan cada uno su espada de la verdad, a la cual se siguen añadiendo otros actuales. Ello no es óbice para probar la inexistencia de la verdad, pues ésta es en realidad el sentimiento de evidencia, es decir, creer que algo es verdad. Ser verdad es parecerle a uno verdad. ¿Cómo distinguir el acento de la certidumbre que acierta, de la que yerra? El relativismo no es una opción aceptada por

¹⁴⁷ *Sistema de la psicología*, O.C. VII, pp. 491-492.

¹⁴⁸ Op. cit., p. 498.

¹⁴⁹ Op. cit., p. 499.

Ortega, en ningún momento piensa que no puede poseerse verdad alguna, si fuera así, la ciencia no tendría ningún sentido. Debe haber una verdad que sustente el trabajo de la cultura, pero más que saber si algo es verdad o mentira, debe aclararse antes qué es la verdad y qué es la mentira y para ello Ortega debe ir más allá de éstas posturas pues “verdad, falsedad y duda no son lo primero: el mundo de lo verdadero, de lo falso y de lo dudoso son provincias de un imperio que los envuelve y lleva”¹⁵⁰. Es el imperio del sentido. Una cosa, antes de ser verdadera o falsa, puede decirse que tiene o no sentido ya que antes de admitir o rechazar una proposición debe entenderse.

Las cosas no son verdad ni falsedad, ni verdaderas ni falsas, verdadera o falsa sólo puede ser la conciencia de las cosas, el pensar las cosas. Pero de ese pensar sólo una parte; verdad y falsedad hacen sentir su presencia en el momento en que de representar, imaginar o percibir algo paso a juzgarlo, a creer. El juicio posee un componente de eficacia, de ejecutividad o sentencia, una convicción o, cómo Ortega lo llama, una creencia. La creencia es la piedra angular de la verdad o la falsedad y exige que la atención se pose ahora sobre ella.

No se cree en las cosas sino en nuestro pensar las cosas, cuando un pensamiento queda impregnado de creencia recibe la pretensión de que a él le corresponde exactamente algo que no es nuestra realidad. La creencia es la declaración de que lo creído vive por sí mismo, independientemente de mi acto de creer, ni nace ni muere con éste. El ser no es sino el correlato del creer.

Sólo la creencia puede ser verdadera o falsa, son cualidades de la creencia. Podría pensarse que “toda creencia cree que es verdadera”¹⁵¹ y, a propósito de esta frase y la necesidad de ser escrupuloso con las distinciones, añade Ortega el texto más importante quizá de estas investigaciones sobre la psicología para el asunto de la cultura:

“Estamos puliendo y asegurando el vértice sutil donde viene a descansar el orbe inmenso y sagrado de la cultura. No creo que haya más abonada ocasión para andar con pulcritud y alertas [...]. Estamos manejando las verdades donde flotan todas las demás; y no sólo las demás verdades sino también donde vive inmerso nuestro corazón; nuestra ciencia y nuestro arte, nuestra economía y nuestro derecho, nuestra ética y nuestro Dios respirarán aquella atmósfera que ahora le preparemos”¹⁵².

¹⁵⁰ Op. cit., p. 508.

¹⁵¹ Op. cit., p. 515.

¹⁵² Idem.

La verdad no es más que un carácter que creemos encontrar en las creencias y que se corrobora cuando al comparar el pensamiento y la realidad coinciden. Cuando las proposiciones que hemos hecho sobre algo creemos que son verdaderas, llamamos a ese fenómeno conocimiento. Pero ¿se puede comparar el pensamiento y la realidad? ¿No acabamos en otros actos internos? No quiere entrar Ortega en esa cuestión, lo importante es saber qué es la verdad, no decir si es posible, pues quizás el hombre no es apto para ello.

Para Ortega en cierta forma el relativismo tiene algo de razón en cuanto a poner de manifiesto las limitaciones del hombre para alcanzar la verdad, pues, en efecto, ni poseemos todas las verdades ni podemos hacerlo. Pero no es la verdad la que es relativa, sino que el mundo visible es de tantas maneras como sean las formas de verlo, de forma que lo relativo es el número y la clase de verdades que podamos poseer. Cuantos estemos alrededor de un objeto vemos caras y lados diversos, pero la diversidad no quita que sea el mismo objeto el que se percibe. El contenido que del objeto puede llegar al sujeto depende de la estructura de éste, especialmente de la atención que preste. Uno puede ser ciego para los problemas matemáticos, pero puede ser muy agudo en la resolución de problemas químicos. Se deriva así que la verdad de las cosas se refracta en múltiples perspectivas, el mundo envía a cada uno una perspectiva única.

Si una parte de nuestro mundo nos es común por tener todos los hombres una estructura básica igual, también las individualidades marcan la diferencia. Se puede hablar de mundos más o menos comunes en función de grupos que comparten una gran parte de su estructura, tal es el caso de los pueblos o razas. En el interior de ellos y gradualmente se acrecientan las diferencias hasta llegar al individuo, de forma que “cada individuo es un órgano de percepción en algo distinto de todos los demás, y como un tentáculo que llega a trozos de universo para el resto secretos”¹⁵³.

Aquí se funda la distinción entre cultura de un pueblo y la cultura personal. Entre ambas sólo hay una diferencia de grado. Cada uno tiene una perspectiva del mundo y un pueblo tiene una perspectiva común, porque los ciudadanos comparten una serie de características, lo que no quita que se mantengan las posiciones particulares¹⁵⁴.

¹⁵³ Op. cit., p. 525.

¹⁵⁴ Noé Massó lo explica perfectamente cuando dice: “En cada *contextura del alma individual* podemos advertir sucesivos círculos concéntricos de relativa comunidad con otras almas: la tesisura general de la especie humana, las razas, las épocas, las culturas, los paisajes, las generaciones... Los círculos de coincidencia se van estrechando hasta detenerse en torno al núcleo íntimo, propio e intransferible,

Ahora bien tanto un pueblo como un individuo pueden optar por crear una cultura de orden superior o una cultura gregaria, Ortega desearía que España como conjunto dejara de ser un país gregario de Alemania, Francia e Inglaterra, de forma que pudiese realizar sus aportaciones propias a la ciencia, la moral y al arte. Tal es el esfuerzo de Ortega. Para conseguir este objetivo en un país no es necesario que todos aspiren a ser grandes hombres creadores, pero sí que es necesaria una élite que tome esta tarea en serio para poder hacer partícipes a las masas de sus hallazgos¹⁵⁵. ¿Qué diferencia a esa élite? Una mayor capacidad de atención para captar parcelas del mundo, para detectar aspectos que son invisibles para otros. Tal es el objetivo de la psicología descubrir el perfil interior de esos grandes hombres que han traído grandes aumentos de cultura. ¿Qué tenía de especial Newton? Newton fue un gran creador, un hombre culto, fue capaz de descubrir parcelas de realidad que otros no percibían, tenía esa capacidad especial. De alguna manera, la cultura es una creación reveladora que responde a la voluntad de verdad que los seres humanos tenemos en nuestro interior y que tiende a ser compartida con los demás.

El acto de vivir buscando la salvación es buscar claridad y seguridad, buscar verdad. Ir desvelando parcelas del mundo para saber a qué atenerse, tal es el propósito y la razón de la cultura por lo que ésta no es más que retazos de conocimiento que se creen verdades en un momento de la historia y que tiende a ser corregida y aumentada.

Este *Sistema de la psicología* supone un cierto desarrollo de la doctrina sobre la cultura en el marco de la ciencia que apareció en *Meditaciones del Quijote*, ahora bien, pueden aflorar algunas dudas sobre la correspondencia entre ambas. En *Meditaciones*, como dice Marías¹⁵⁶, el tema de la verdad es un punto capital, lo que se comprueba al leer los apartados “Trasmundos” y “La luz como imperativo”. En ellos la verdad aparece como el objetivo de la vida humana, pues ésta sólo alcanza la plenitud

«*unipersonal peculio*», posesión individual, ámbito donde cada cual se encuentra consigo mismo en «*soledad radical*». La anatomía de las almas, frente a las ciencias que acumulan verdades sobre el mundo, estudia el «*órgano de percepción del mundo*» de cada individuo, «*el mecanismo y la estructura de cada conciencia subjetiva*». Tal es el propósito de la psicología que presenta Ortega. En MASSÓ, N., *El joven José Ortega*, Ellago Ediciones, Castellón, 2006, p. 300.

¹⁵⁵ Esta idea que tanto de sí iba a dar en la filosofía de Ortega, puede provenir, según José Luis Abellán, del socialismo fabiano inglés que habría hecho mella en Ortega a través de Ramiro de Maeztu: “La idea de la *Fabian society* era constituir una minoría intelectual que preparara a la sociedad para una paulatina difusión del socialismo; esta sin duda era la misma pretensión de Ortega al fundar la Liga de Educación Política”. En ABELLÁN, J. L., *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa, Madrid, 2005, p. 60.

¹⁵⁶ Ver los comentarios que Marías realiza a estos apartados en la versión comentada de *Meditaciones* citada anteriormente. En ellos Marías realiza sugerentes indicaciones para una correcta comprensión del tema de la verdad en Ortega.

iluminando la realidad a través de los conceptos, captando las cosas con sus límites. Ser hombre es iluminar, clarificar, echar luz sobre las cosas y así desvelarlas, hacerlas patentes o verdaderas. El concepto es el instrumento humano principal para descubrir la verdad.

Por otra parte, en el *Sistema de la psicología*, aparece un elemento nuevo que en *Meditaciones* no aparece, el juicio. En sus lecciones orales distingue Ortega unos actos primarios y unos secundarios, los primeros presentan los objetos y los segundos los ponen en relación. El concepto, que en *Meditaciones* se describía como una actividad que ponía en relación por encima de todo, llevando al sujeto a la profundidad o latencia, en el *Sistema* es situado entre los actos presentativos, pues hacen presentes las cosas a través de una referencia. Frente a los presentativos, el juicio es el órgano de la profundidad, el que desvela la verdad de las cosas y las trae de la profundidad a la patencia desvelándolas. ¿Está llamando en el *Sistema* «juicio» a lo que en *Meditaciones* llamaba «concepto» y reserva este último para otra aplicación? ¿Cómo puede interpretarse esta aparente contradicción? Dos ideas pueden arrojar algo de luz:

La primera es que posiblemente no estamos más que ante una forma de perfilar la idea de «concepto», concretando en el segundo trabajo las propuestas del primero. Si se lee *Meditaciones* desde el *Sistema de la psicología*, posiblemente no habría reparos en utilizar la palabra «juicio» cuando en *Meditaciones* usa «concepto».

La segunda es que el acto de presentación que Ortega llama «mención» en el que el concepto es la clave, difícilmente puede entenderse sin el juicio, pues cuando Ortega al explicarlo utiliza ejemplos como el monasterio o catedral, ha exigido una comprensión¹⁵⁷ y ahí precisamente entra el juicio. Es un acto presentativo que exige un acto sintético previo, lo que puede llevar a Ortega a matizar la idea de “concepto” y darle un poco más de claridad.

Pese a todo, no parece que Ortega le de gran importancia a esta aparente confusión, al contrario, debe entenderse que, puesto que la segunda obra no es más que

¹⁵⁷ “Cuando yo digo ahora «cálculo infinitesimal» me entienden aquéllos de ustedes que no conocen el cálculo infinitesimal. Pero se me dirá: rigurosamente algo conozco de él. Cuando entiendo la palabra «cálculo infinitesimal» me digo interiormente: «una disciplina o parte de la matemática». Entender aquella palabra es sustituirla yo por estas otras [...] Pero lo grave es que la palabra «cálculo infinitesimal» no queda en rigor sustituida por estas otras, «una parte de la matemática», ni por doscientas más. La geometría proyectiva es también «una parte de la matemática» y, sin embargo, no es el cálculo infinitesimal. Al objeto «cálculo infinitesimal» le conviene, en efecto, como una de sus innumerables cualidades, ser una parte de la matemática, pero en la palabra «cálculo infinitesimal» entendemos desde luego que se trata de una parte que no es cualquiera sino justamente esa única, inconfundible, que podíamos llamar H y que usualmente llamamos «cálculo infinitesimal»”. En *Sistema de la psicología*, O.C. VII, pp. 484-485.

un desarrollo de la primera y en un espacio de tiempo de diferencia muy corto. Lo más probable es que Ortega al plantearse el desarrollo de la temática cultural en el ámbito de la ciencia y exigirse llevar a cabo una presentación pública de este asunto, tuvo que matizar más las propuestas de su primer libro.

CAPÍTULO VI. CULTURA EN ORTEGA ENTRE 1916 Y 1927

1916 es un año para hacer balance en la vida del filósofo español, con treinta y dos años evalúa su trayectoria y pone fin a su juventud. En un texto de este mismo año sobre Baroja explicará con detalle la diferencia entre tener veinte años y tener treinta. ¿Qué sucede al llegar a los treinta? ¿Cómo se enfrenta Ortega a este nuevo período de su vida? Si bien es una cita larga la que se presenta a continuación, es muy necesaria, pues enmarca perfectamente el momento vital por el que Ortega atraviesa:

“A los veinte años se lee como se vive: añadiendo unidades nuevas a nuestro cúmulo de ideas y pasiones. Más ya a los treinta años sospechamos que no es lo decisivo el número bruto de unidades, sino la proporción entre el debe y el haber. Nuestro espíritu se recoge sobre sí mismo y con la frialdad de un contable se pone a hacer el balance de la vida [...].

Es inevitable: hacia los treinta años, en medio de los fuegos juveniles que perduran, aparece la primera línea de nieve y congelación sobre las cimas de nuestra alma. Llegan a nuestra experiencia las primeras noticias directas del frío moral. Un frío que no viene de fuera, sino que nace de lo más íntimo y desde allí envía al resto del espíritu un efecto extraño, que más que nada se parece a la impresión producida por una mirada quieta y fija sobre nosotros. No es aún tristeza, ni es amargura, ni es melancolía lo que suscitan los treinta años: es más bien un imperativo de verdad y una como repugnancia hacia lo fantasmagórico. Por esto, es la edad en que dejamos de ser lo que nos han enseñado, lo que hemos recibido en la familia, en la escuela, en el lugar común de nuestra sociedad. Nuestra voluntad gira en redondo. Hasta entonces habíamos querido ser lo que creíamos mejor: el héroe que la historia ensalza, el personaje romántico que la novela idealiza, el justo que la moral recibida nos propone como norma. Ahora, de pronto, sin dejar de creer que todas esas cosas son tal vez las mejores, empezamos a querer ser nosotros mismos, a veces con plena conciencia de nuestros radicales defectos. Queremos ser ante todo, la verdad de lo que somos, y muy especialmente nos resolvemos a poner bien en claro qué es lo que sentimos del mundo. Rompiendo entonces con conmisericordia la costra de opiniones y pensamientos recibidos, interpelamos a cierto fondo insobornable que hay en nosotros. Insobornable, no solo para el dinero o el halago, sino hasta para la ética, la ciencia y la razón. La misma convicción científica [...] toma un cariz superficial si se la compara con las afirmaciones y negaciones que inexorablemente ejecuta ese fondo sustancial”¹.

Ortega ya ha puesto en marcha ese giro del que habla varios años atrás y se aprecia con claridad en *Meditaciones*. Lo que ha ido quedando de manifiesto precisamente en ese trabajo y en los posteriores es el paso de la ciencia y la ética, es decir de la cultura, a un segundo plano frente a la búsqueda de la verdad. Qué es ese fondo insobornable que Ortega refiere en el texto y cuál es la naturaleza de esa fuente de inquietudes por la verdad se irá desvelando progresivamente, aunque la sombra que

¹“Ideas sobre Pío Baroja”, O.C. II, p. 216.

envuelve el concepto puede ser más espesa que la luz que Ortega arroja con su perspicacia.

En 1916 se pueden detectar algunos detalles de la vida del madrileño que hacen pensar en el definitivo cierre de su etapa de juventud. El más importante de los gestos de Ortega para poner fin a su trayectoria juvenil es la publicación de *Personas, obras, cosas*, una recopilación de artículos que va desde 1904 a 1912. Este ejercicio de revisión de su producción filosófica es una forma de establecer una cesura entre su juventud y su madurez.

Otra ruptura que se da en Ortega por esos meses es el cese como director de España. Tras el cese de su participación en *El Imparcial* y tras dejar *España*, Ortega se propone un nuevo proyecto periodístico muy personal e independiente. Lo llamará *El espectador*, una propuesta arriesgada pero que con el tiempo se convirtió en una de las obras maestras del catedrático de la Central.

En este año realiza su primer viaje a América. Nuevos horizontes de pensamiento se abren para el filósofo y lo que es más importante, si ya la Gran guerra había roto con su idea de Europa como referencia para España², el descubrimiento de América supone para él un nuevo incentivo para interpretar la vida y España³. España es el problema, pero Europa no es la solución. Tanto el problema como la solución comienzan a tener un carácter más complejo y más personal, síntoma todo ello del nuevo periodo de madurez que Ortega inaugura en esta fecha.

Recorreremos en este capítulo un período de años más amplio que en los anteriores. Se comenzará con una revisión de los trabajos de Ortega hasta su viaje a la Argentina y también de su curso allí. El núcleo de este capítulo es *El tema de nuestro tiempo*, y se verán los trabajos que le anteceden así como los trabajos escritos después de este otro gran libro.

² Marías habla de “decepción europea” frente al entusiasmo y el crédito que concede a Argentina en MARIAS, J., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 79

³ Ortega considera la Argentina como una nación de vida ascendente frente a la decadencia Española y por ello un referente importante para su país: “Conviene que de una vez corrijamos la imagen de ser la República Argentina una nación germinal, sin interna estructura y falta de aquel tejido oculto que da su cohesión y solidez a los pueblos europeos. Todo lo contrario es la verdad; es un pueblo que en todo lo esencialmente público ha logrado una sobrada plenitud, cuyos órganos de nacionalidad funcionan, salvo excepciones, mucho más perfectos que los correspondientes en España”, en “Impresiones de España en América”, O.C. VII, p. 673. Reconoce en Argentina un pueblo superior culturalmente y por ello una fuente de grandes potencialidades para el suyo. Hablando de los tres ámbitos de la cultura dice: “Yo no creo que exista un pueblo de mayor sensibilidad para la poesía y la idea que el argentino. Y no solo esto: hay un orden de cultura más profundo, más delicado y etéreo, me atrevería a añadir que más humano: la elegancia moral. Pues bien, tenemos que irnos acostumbrando a reconocer la superior sensibilidad para todas estas cosas de ciertas colectividades americanas”. En “Marquina y América”, O.C. VII, p. 693.

1. 1916. *El Espectador* y la visita a Argentina

Mientras Ortega estaba acabando su curso *Sistema de la psicología* en los primeros meses de este año, comienza una nueva aventura periodística muy personal que lleva el nombre de *El espectador*. Los artículos que en el primer volumen se publican están entre los más leídos de su producción y destacará el dedicado a Baroja, el cual debe leerse junto con “Azorín, primores de lo vulgar”⁴. Los dos literatos españoles son dos circunstancias de Ortega con los que tiene el deber de dialogar e intentar ir más allá.

Ortega buscaba un proyecto propio y decidió crear una publicación bimestral, un ritmo de publicación que siempre le superó. En los ocho volúmenes que componen *El espectador* encontramos trabajos realizados principalmente entre 1916 y 1930, aunque pueden encontrarse algunos más tempranos así como otros más tardíos. Tras unos problemas económicos surgió el primer volumen a finales de mayo de 1916. Inmediatamente después de la publicación se le presenta la ocasión de viajar a Argentina, una invitación que no podía despreciar.

Por otra parte el viaje a América le sirve para preparar un curso sobre los problemas actuales de la filosofía. Un viaje que hará con su padre y que ampliará considerablemente su círculo de amistades, en el cual su inquietud es conocer a aquel pueblo más que enseñarle. El siete de agosto comienza un curso de nueve conferencias en la facultad de filosofía de Buenos Aires y fue muy bien recibido, también visitó otros lugares como Córdoba o Rosario de forma que su regreso se dilató hasta febrero de 1917⁵.

1.1. Temas culturales en los artículos de *El espectador*

Los dos primeros artículos que presenta el tomo primero de *El espectador*, están en la órbita de las lecciones que Ortega imparte por esos días sobre psicología. Como se vio en el capítulo anterior, uno de los conceptos centrales de tal curso es la verdad y no menos importante es la superación de la Modernidad. Estos dos asuntos

⁴ Como el mismo Ortega explica en el texto, “Azorín, primores de lo vulgar” se escribió antes de ir a Argentina en 1916, aunque se publicó en el segundo volumen de *El espectador* de 1917.

⁵ Para conocer más datos concretos de este primer viaje a Argentina es imprescindible remitirse al artículo ASENSIO, C. Y GABARAIN, I., “Viaje a la Argentina, 1916”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 1-4, Madrid, 2000-2002.

encabezan el primer volumen del proyecto orteguiano con “Verdad y perspectiva” y “Nada moderno y muy siglo XX”.

El Espectador tiene como objetivo último modificar la política española, una intención nada extraña a los objetivos de Ortega en esta etapa de su vida. La idea es poder interiorizar la vida española para después poder iluminarla con el pensamiento, disponerse a meditar sobre su circunstancia observando el interior de los paisajes, de los acontecimientos, de los problemas sociales. Este es el primer paso ineludible en el proceso de transformación de la sociedad. Detecta Ortega que la posibilidad de mirar con profundidad está en aquel momento imposibilitada por el pragmatismo imperante que obliga a buscar el éxito y la utilidad desprestigiando la reflexión.

Siguiendo el imperativo kantiano, propone Ortega una cultura de postrimerías y no de medios en un ambiente donde prima el uso de las demás personas en beneficio propio. La mayor expresión de este predominio de la cultura de medios es la entronización de la política en nuestras mentes. Dice Ortega:

“Mientras tomemos lo útil como útil, nada hay que objetar. Pero si esta preocupación por lo útil llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar lo verdadero tenderemos a confundirlo con lo útil. Y esto, hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira. El imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira”⁶.

Abrir el camino a una cultura de postrimerías o de fines, exige abordar el tema de la verdad, tomarla en serio, algo que al parecer Ortega no ha encontrado más que en unos pocos hombres. En lugar de encontrar hombres veraces, Ortega encuentra políticos, personas que no quieren ver el mundo como es sino que usan de él como les conviene. La cultura de los políticos o de medios se opone diametralmente a una cultura de fines o de la verdad. Esta distinción referente a la cultura no había aparecido con tanta claridad en los escritos de Ortega hasta ahora, y va a tener un gran protagonismo en su etapa de madurez⁷.

¿Qué quiere hacer Ortega para propagar una cultura de postrimerías? Ni más ni menos que fundar una comunidad de “amigos del mirar”. El espectador quiere atraer hacia sí a un grupo de lectores a quienes

“interesen las cosas aparte de sus consecuencias, cualesquiera que ellas sean, morales inclusive. Lectores meditabundos, que se complazcan en perseguir la fisonomía de los objetos en toda su delicada, compleja estructura. Lectores sin

⁶ “Verdad y perspectiva”, O.C. II, p. 160.

⁷ Su obra más conocida, *La rebelión de las masas*, no cabe duda de que se asienta sobre esta distinción. La cultura de masas no es más que una cultura utilitaria, donde los niños mimados exigen el mayor placer con el menor esfuerzo.

prisa, advertidos de que toda opinión justa es larga de expresar. Lectores que al leer repiensen por sí mismos los temas que han leído. Lectores que no exijan ser convencidos, pero, a la vez, se hallen dispuestos a renacer en toda hora de un credo habitual a un credo insólito. Lectores que como el autor se hayan reservado un trozo de alma antipolítico”⁸.

En definitiva, esos amigos de las cosas son unos amantes del mundo, unos amantes de la circunstancia. La idea que en *Meditaciones* Ortega arrojaba a la opinión pública y que explicaba que la filosofía no es más que un ejercicio de amor intelectual, quiere ponerla en práctica y trasladarla al público que quiera ser fiel. Desea hacer de cada cosa el centro del universo, no convertirlas en medios sino considerarlas fines, de forma que se supere el utilitarismo y florezca la verdad cuando nos enfrentamos al mundo que nos rodea. Este es el gran programa de *El espectador* que Ortega manifiesta en ese primer artículo “Verdad y perspectiva”.

Exige Ortega que no se malinterprete su actitud, que nadie crea que para él es más importante la actitud teórica que la vida, pues ya en escritos precedentes, poco a poco, ha caído del lado de la vida frente a la cultura en la balanza de la existencia. Ahora bien, la vida espontánea debe fijar su atención de cuando en cuando en la teoría siempre que esta se haga con toda pureza y no como ha sido hecha hasta ahora, es decir, dando un peso especial al sujeto. La ciencia, como parte de la cultura ha oscilado entre el escepticismo y el racionalismo y ambas visiones no son compartidas por Ortega. Si la cultura quiere hacer un buen servicio a la vida su punto de partida debe ser distinto, de lo contrario su objetivo serán problemas vagos y remotos y no servirá para poder ver fluir la vida ante el sujeto.

El punto de partida que propone Ortega es recuperar la veracidad de los individuos a través del perspectivismo, propuesta inspirada en Leibniz⁹ y que en *Meditaciones* ya había sido formulada, ello generará una cultura más vital. En estos textos lo expresa Ortega con precisión:

“La verdad, lo real, el universo, la vida –como queráis llamarlo-, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la

⁸ “Verdad y perspectiva”, O.C. II, p. 161.

⁹ El mismo Ortega en “Verdad y perspectiva” cita el párrafo 57 de la *Monadología* Leibniziana en francés: “Y como una misma ciudad contemplada desde diferentes lugares parece diferente por completo y se multiplica según las perspectivas, ocurre igualmente que, debido a la multitud infinita de substancias simples, hay como otros tantos diferentes universos, que no son, empero, sino las perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada Mónada” LEIBNIZ, G.W., *Monadología*, Orbis, Barcelona, 1983, p. 39. En el artículo de CESAR PÉREZ GRACIA titulado “Leibniz y Ortega” publicado en *Cuenta y Razón* (nº 3, 1999) se explica cómo entre 1930 y 1950 se da en España un resurgir de los estudios sobre Leibniz. Fue estudiado por Zubiri en 1931, por Marías en 1942 y por Ortega a partir de 1947 aunque la presencia de éste en su trabajo es transversal a toda su trayectoria filosófica.

eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo.

Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios [...].

La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término”¹⁰.

En la perspectiva de cada ser humano se entrelazan dos dimensiones: la primera hace referencia a lo visual e intelectual (la fuente originaria es el paisaje), la segunda a la valoración (el origen está en el corazón de cada uno). Integrar las diferentes visiones personales del mundo sería el paso para la formación del gran torrente de lo real.

Este proyecto puede dejar en Ortega un sabor amargo, pero no tiene duda de que con ello el hombre avista una época mejor¹¹. Una edad más rica, más compleja, más sana, más noble, con más ciencia, religión y placer, en definitiva con más cultura, pero una cultura adecuada, una cultura de postrimerías y no de medios.

Ortega apuesta por una cultura nueva, opuesta a la triunfante en la modernidad. Ésta última está marcada por lo habitual, lo acostumbrado, algo acabado y perfecto. Además creó una coraza a su alrededor para asegurarse que nadie la superara llamándose a sí misma progresista, de forma que nada ni nadie osase a destronar el positivismo imperante. Frente a ello Ortega lo tiene claro, no es nada moderno y muy siglo XX, como declara en el segundo artículo de *El espectador*. No puede admitir que alguien se abrogue el término progreso y lo universalice, el progreso es algo más particular, como demostrará en “Estética en el tranvía”.

Su nueva cultura no acepta límites en las costumbres y apuesta por ensanchar el campo de lo habitual, la originalidad es su nuevo carácter. En “Leyendo el *Adolfo*, libro de amor” explica:

“Las cosas no se crean, se inventan en la buena acepción vieja de la palabra: se hallan. Y las cosas nuevas, las minas aún no denunciadas, se encuentran no más allá, sino más acá de lo ya conocido y consagrado, más cerca de vuestra intimidad y domesticidad, en torno de vuestras entrañas, llenando en inmenso filón las horas más humildes de vuestra vida. No insistáis sobre lo que ya triunfa santificado; esforzaos, por el contrario, en hacer arte con lo que, dado que sea percibido, parece antiartístico; en hacer ciencia sobre lo que la ciencia de hoy

¹⁰ “Verdad y perspectiva”, O.C. II, p. 163.

¹¹ Dice Ortega: “en el fondo de nuestra conciencia hallamos como la seguridad de que, en suma, damos vista a una época mejor” (Op. cit, p. 164). Utiliza la misma metáfora marítima que unos años después rescatará para hablar del avistamiento de Dios en “Dios a la vista”. Lo cual no es de extrañar, pues en el pensamiento de Ortega suelen estar relacionados Dios, una cultura al servicio de la vida, la conjunción de perspectivas, etc.

ignora, y política con los intereses que hoy se antojan antipolíticos. Eso mismo han hecho cuantos alguna vez hicieron verdaderamente arte y ciencia y política”¹².

Abre Ortega la idea de progreso y rompe la superstición que se cernía sobre ella en el siglo XIX. Hacer cultura exige atrevimiento, ruptura de esquemas y originalidad y ello lleva a Ortega a hablar de erotismo, un tema poco abordado en su momento.

Ni el clasicismo ni el romanticismo satisfacen a Ortega. El primero reduce la realidad eliminando aquello que no cae bajo sus instrumentos de medida, el segundo ansía una integridad ilimitada que busca tomarlo todo sin renunciar a nada. Ortega apuesta por un crecimiento de la cultura y no un estancamiento, pero esa progresión hacia una cultura más satisfactoria no debe caer en una mera curiosidad de explorar territorios desconocidos, más bien, como afirma respecto al erotismo, el ánimo que impulse la expedición ha de ser la purificación de esos ámbitos.

Lo contrario de la progresión cultural es la actitud filistea que Ortega destaca en “Horizontes incendiados”:

“¡Los filisteos, los «burgueses», los hombres en cuyas manos la vida se congela, se petrifica! Para ellos, lo que encontraron sobre la Tierra al nacer – instituciones, ideas, valoraciones, maneras- toma un carácter de inmutabilidad. No les cabe en la cabeza que las cosas puedan cambiar. Todo es «imposible». El régimen político en que viven les parece incommovible, fijo por toda la eternidad. Y asimismo las opiniones sobre Dios y sobre el hombre. Y asimismo el gusto artístico y el código moral”¹³.

Su cultura inmutable se opone a la cultura que propone Ortega, una cultura abierta y dinámica. Es precisamente en “Estética en el tranvía” donde intenta exponer cómo concibe una cultura de forma abierta y progresiva a través de su dimensión estética y aplicando el perspectivismo. Con él además clarifica su postura frente al etnocentrismo imperante empapado de idealismo que dominaba en Europa.

“Estética en el tranvía” es un análisis de cómo los hombres, al subir a este medio de transporte, no pueden dejar de dirigir una mirada a las mujeres que allí viajan para examinar su belleza. Se trata, según Ortega, de uno de los hábitos más arraigados y característicos de los españoles que a él mismo le provoca una gran repugnancia, ahora bien, si este acto se ve depurado en su grosería y potenciado en su nobleza, quizá pueda llevarnos a alguna conclusión interesante. Dice Ortega:

“Hoy he tomado el tranvía, y como nada español juzgo ajeno a mí, he ejercitado esa mirada de especialista arriba dicho. He procurado desembarazarla de

¹² “Leyendo El *Adolfo* libro de amor”, O.C. II, p. 171.

¹³ “Horizontes incendiados”, O.C. II, p. 173.

insistencia, petulancia y tactilidad. Y me ha causado gran sorpresa advertir que no han sido menester tres segundos para que las ocho o nueve damas incluso en el vehículo quedase filiadas estéticamente y sobre ellas recayese firme sentencia. Esta es muy hermosa; aquélla, incorrecta; la de más allá, resueltamente fea; etc., etc.”¹⁴.

Se pregunta Ortega sobre este fenómeno que le lleva a calcular la belleza femenina a partir de una idea de belleza predeterminada, como la idea de Platón, una unidad de medida preexistente y aparte de las realidades con la que medimos éstas. Al reflexionar sobre ello y admitir que todo ese fenómeno es una construcción personal, puesto que no existen modelos únicos y generales a los que imitan las cosas, busca una explicación por otro cauce. Si no tenemos en nosotros ese modelo arquetípico único de belleza, se pregunta si quizá existe una pluralidad de ellos, como sería la perfecta rubia o la morena ideal. Pero desecha este camino por multiplicar las dificultades que se apreciaban en el anterior aunque se ha dado un importante avance:

“No obstante, algo nos interesa subrayar en esta doctrina que dispersa el modelo único en una pluralidad de modelos ejemplares típicos. Pues ¿qué es lo que ha invitado a esa dispersión? Sin duda, la advertencia de que, en realidad, cuando calculamos la belleza femenina, no partimos del esquema único ideal para someterle la fisonomía concreta, sin otorgar a ésta voz ni voto en el proceso estético. Al contrario: partimos del rostro que vemos, y él, por sí mismo, según esta teoría, selecciona entre nuestros modelos el que ha de aplicársele. De esta suerte, la realidad individual colabora en nuestro juicio de perfección y no permanece, como antes, totalmente pasiva”¹⁵.

Para Ortega no consiste tanto este proceso en tener una idea de la belleza y aplicarla sobre las mujeres, sino en estar constantemente buscando esa belleza. De los rostros que encuentra quiere indagar qué es la hermosura de la cual cada rostro ofrece una perspectiva única. Cuando observa a una mujer que no parece aportar nada a tal búsqueda de la belleza, se propone detallar qué le ha llevado a esa conclusión y a detenerse en el proceso. Afirma Ortega:

“La mirada se fija primero en el rostro entero, en el conjunto y parece tomar una orientación; luego elige una facción, la frente acaso, y se desliza por ella. La línea es suavemente curva y mi espíritu la sigue como placentero, sin enojo ni interna disconformidad.

La frase que describe más certeramente mi estado de ánimo en este momento sería: ¡Esto va bien! Más de pronto, al poner mi vista su etéreo pie en la nariz, percibo como una dificultad, vacilación o estorbo. Algo análogo a lo que experimentamos en un bivio, donde nacen dos caminos. La trayectoria de la frente parece –no sé bien por qué– como si exigiera ser continuada en una línea de nariz distinta a la real. Pero ésta impone otra trayectoria a mi mirada. Sí, no hay duda; yo veo dos líneas, una sutil y como espectral sobre la nariz de carne, que es, digámoslo con franqueza, algo roma. Entonces, ante esta dualidad, la conciencia

¹⁴ “Estética en el tranvía”, O.C. II, pp. 176-177.

¹⁵ Op. cit., p. 178.

sufre un *piétinement sur place*; vacila, oscila y en ese titubeo mide la distancia entre aquella facción que debía ser y la que es”¹⁶.

A partir de estos pensamientos llega a Ortega a la idea de que el modelo no puede ser único para todos, sino que cada rostro suscita un exclusivo ideal¹⁷. Cada cosa trae su ideal propio y no puede forzarse la realidad en pos de un ideal común construido a priori. De la misma forma que se ha analizado la belleza femenina, se puede centrar la atención en la diversidad cultural y su problemática haciendo caso a Ortega cuando dice: “El cálculo de la belleza femenina, una vez analizado, sirve de clave para todos los demás reinos de la valoración. Como en belleza, así en ética”¹⁸.

¿Qué conclusiones pueden extraerse de este ensayo sobre estética en cuanto a la idea de cultura? Podrían enumerarse las siguientes:

Primera. Existe una tendencia, especialmente en las culturas de origen europeo a valorar las culturas que ocupan el tranvía de nuestro mundo. Cuando el europeo ocupa su asiento inmediatamente dirige su mirada hacia el resto concluyendo con firmeza que tal pueblo es bárbaro, tal otro es atrasado, aquel se halla bajo los mínimos de humanidad, etc. Aplica en primera instancia un juicio directo sobre las culturas que le rodean a partir de un ideal de cultura que juzga como correcto y humano. Con él mide y valora al resto de pueblos, sometiéndolos a su parecer.

Segunda: como bien advierte Ortega, esta postura es del todo errónea. Cada cultura tendría su propio ideal estético y moral que alcanzar. No existe un ideal único de plenitud, refiriéndonos especialmente al europeo, que satisfaga a todos los conjuntos culturales. Más bien, hallar la cultura más plenamente humana es una tarea en proceso de ejecución, es un ideal buscado y no realizado.

Tercera: es inevitable descubrir en las diferentes culturas que ocupan nuestro mundo diferentes elementos que no permiten reconocer en ellas el ideal de belleza o de bondad buscado. En estas situaciones, el trabajo no consiste en sustituir esa cultura por otra mejor, sino en conseguir que alcance su propia plenitud a partir de sí misma buscando soluciones que broten de su propio ser. Con un ejemplo muy preciso, afirma Ortega en los párrafos finales del ensayo comentado:

“Al leer un libro, sobre el cuerpo que forma lo leído, va golpeando como un íntimo martilleo de agrado o desagradado: «Esto va bien, decimos; es como debía ser». «Esto va mal; su perfección designa otra trayectoria». Y automáticamente,

¹⁶ Op. cit., p. 179.

¹⁷ Para ver cómo trata Ortega el mismo asunto, pero en el plano moral puede leerse “Conversación en el golf o la idea de Dharma” en O.C. II, pp. 521-527.

¹⁸ “Estética en el tranvía”, O. C. II, p. 181.

sobre la obra, inscrito o circunscrito en ella, vamos dejando un respunte crítico que es el esquema por ella pretendido. Sí, todo libro es primero una intención y luego una realización. Con aquélla medimos ésta. La obra misma nos revela a la par su norma y su pecado. Y el mayor absurdo fuera hacer a un autor metro de otro”¹⁹.

Cuarta. La existencia de una cultura ideal en su aspecto moral o estético que sirve de canon para medir al resto, no tiene sentido en la óptica de Ortega. Cada cultura tiene un valor en sí misma y debe buscar su ideal, de ahí que Ortega afirme con contundencia: “No midamos, pues, a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. «Llega a ser el que eres». He ahí el justo imperativo...”²⁰. Con ello se alcanza el primer principio sobre la interculturalidad que Ortega podría formular; no es otro que el valor que poseen todas las culturas en cuanto actividad humana por sí mismas y no por referencia a un ideal preexistente que las mide y confiere cierta sacralidad. El etnocentrismo europeo quedaría así fuera de juego²¹.

El perspectivismo de Ortega aplicado a la teoría de la cultura genera una visión de ésta que se divide en multitud de caminos. El ideal moral y el ideal artístico no tienen un solo camino y ni siquiera un único punto de llegada, más bien responden a un proyecto personal encuadrado en una circunstancia precisa. Ahora bien ¿qué sucede con el otro gran aspecto de la cultura? ¿Qué sucede con la ciencia? ¿Tiene también diversos modos de acceder a su objetivo? Con toda probabilidad Ortega no apostaría por una solución como la anterior ¿No es la ciencia más objetiva que la moral y el arte? ¿A qué se debe? La respuesta la encontraríamos en la misma propuesta perspectivista Orteguiana:

“La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración. En vez de disputar, integremos nuestras visiones independientes en generosa colaboración espiritual, y como las riberas

¹⁹ Op. cit., pp. 181-182.

²⁰ Op. cit., p. 181.

²¹ Un interesante artículo sobre la crítica al etnocentrismo cultural europeo a partir de la filosofía de Ortega y en diálogo con la Antropología Cultural es el DE HARO HONRUBIA, A., “Antropología del «sentido histórico» de la vida. Una crítica al etnocentrismo cultural occidental desde Ortega”, *Gazeta de Antropología*, nº 25, 2009. Se puede consultar en www.ugr.es y en su conclusión destaca especialmente la importancia que Ortega da a la diversidad cultural y la gravedad de querer mantener posturas etnocentristas: “Resumiendo, la curiosidad que despierta en Ortega el conocimiento de la sensibilidad vital de cada uno de los pueblos conocidos en el mapa mundial abona intelectualmente tanto el campo de la antropología filosófica como cultural. Ortega se interesa con precisión por la perspectiva vital y el sentido de la vida, tanto histórico empírico como metafísico, que desfoga cada grupo popular o étnico cultural en su más inmediato contexto circunstancial. Y esto es en esencia su doctrina filosófica antropológica de la razón histórica y vital”.

independientes se aúnan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real”²².

El paisaje y el corazón son los dos órganos que componen la perspectiva, uno representa la dimensión más subjetiva, el otro la objetiva. El corazón valora lo bello y lo bueno, en cambio el paisaje impone la circunstancia ineludible en la que se vive. Están inextricablemente unidas, si la ciencia está más vinculada al paisaje, la moral y el arte lo están más al corazón, aunque difícilmente pueden separarse de la primera. Además en lo que atañe al ser humano, es la perspectiva del estimar la que al cambiar supone mayores cambios en la vida humana y en sus posibilidades de satisfacción²³.

1.2. Baroja y Azorín. La cultura y dos circunstancias españolas

La última parte que cabe destacar del primer tomo de *El espectador* es el ensayo que Ortega dedica a Baroja, éste no puede entenderse sin el escrito sobre Azorín compuesto en los mismos meses, aunque el último se publicó en el segundo volumen de la obra un año después. Puesto que ambos están muy unidos serán analizados conjuntamente, no hay que olvidar que ambos personajes están en la mente de Ortega desde los inicios de la segunda década del siglo XX. Sobre Baroja ya se han analizado unos ensayos preliminares de 1910 y éste junto con Azorín se convirtió en objetivo del análisis orteguiano ya en su primera propuesta de *Meditaciones*²⁴.

Si existe una palabra que resuma la intención de ambos trabajos esa es «regeneración». ¿Regeneración de qué? De la vida española, especialmente son una llamada a la juventud como encargada de tal hazaña. Si Baroja y Azorín son a su modo una forma de criticar y animar a la sociedad que les envuelve, Ortega va a partir de ellos y de sus propuestas para poder compartir con la sociedad española sus proyectos filosóficos²⁵. A continuación se examinará la revisión que Ortega hace de cada uno de los personajes del 98 y finalmente se propondrán unas breves conclusiones sobre las propuestas orteguianas en relación al concepto de cultura.

²² “Verdad y perspectiva”, O.C. II, p. 163.

²³ Ver “Ideas sobre Pío Baroja”, O.C. II, p. 214.

²⁴ Si se revisa el programa original de Ortega para *Meditaciones del Quijote*, se podrá comprobar cómo Azorín y Baroja eran blancos de los ejercicios reflexivos del madrileño. Ver la explicación completa en O.C. I, p. 941-943.

²⁵ Para comprender mejor la relación entre Ortega y la generación del 98 puede leerse la conferencia de Vicente Cacho Viu “Ortega y el espíritu del 98” publicada en *Revista de Occidente*, nº 48-49, Madrid, 1985, pp. 9-53 y también el trabajo de FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Ortega y el 98*, Rialp, Madrid, 1979.

1.2.1. Baroja

“Ideas sobre Pío Baroja” presenta una actitud de Ortega frente al vasco que difiere en cierta medida de la que tenía el madrileño en 1910. Si entonces la crítica de Ortega a Baroja era dura e incluso descarada, ahora su empeño en purificar a Baroja le lleva a buscar en él todos aquellos aspectos salvables. No debe extrañar este viraje en el abordaje de los textos barojianos, pues entonces Ortega, influido todavía en gran medida por el neokantismo, no puede juzgar a Baroja más que como un bárbaro. En cambio en 1916, una vez su proyecto filosófico ha adquirido nuevos perfiles, su estilo y análisis no son tan agresivos. De hecho, cuando Julián Marías comenta la relación entre Baroja y Ortega en los textos de *El espectador*, comienza hablando de “Una primera vista sobre Baroja” (texto de 1910) y explica cómo en él destaca todo lo malo que Ortega tenía que decir sobre el vasco, mientras que en el texto de 1916 se destacan sus bondades²⁶.

1916 es pues un tiempo constructivo respecto a las relaciones entre Ortega y sus circunstancias literarias. ¿Qué le interesa a Ortega salvar de la propuesta barojiana?

a. *El vagabundaje y la aventura*

Estos dos grandes temas de la literatura de Baroja son claves para comprender su visión del ser humano. Más de una veintena de tomos sobre vagabundaje han ocupado la mente del vasco, en ellos la persona aparece enaltecida en la figura de hombres inquietos y despegados, sin raíces ni oficios, vagando de pueblo en pueblo empujados por la fuerza de sus corazones. Personas inadaptadas, errabundas e indóciles, decididas a oponerse a las costumbres que su sociedad les impone. Frente a la actitud reinante en la sociedad española que se caracteriza por la estabilidad y la monotonía, la rigidez y la ausencia de novedades, los vagabundos barojianos son héroes y sus aparentes fracasos vitales son realmente victorias morales para Baroja y también para Ortega. Tal actitud le parece al madrileño loable y digna de unos espíritus que intentan desvincularse de la perversión del utilitarismo. Es nada más y nada menos que un signo de regeneración de Europa. Es un cambio radical, pues proviene de la variación de la perspectiva del estimar. Es una vida que prefiere ser fiel a su fondo insobornable y el destino que este marca a ser manipulada por la cultura imperante, es “insobornable, no solo para el dinero o el halago, sino hasta para la ética, la ciencia y la razón”²⁷. Si la

²⁶ MARÍAS J., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 94-95.

²⁷ “Ideas sobre Pío Baroja”, O.C. II, p. 216.

vida adaptada y sumisa tiene visos de esclavitud, la vida vagabunda destaca por su dinamicidad, una característica que Ortega llevaba ya años elogiando.

Si la dinamicidad es uno de los aspectos notables del ser humano, el vagabundaje no la representa con todo el acierto, pues libertarse de las cosas, de esa cultura de medios que Ortega nombraba anteriormente, no implica huir de ellas. Frente al vagabundo hay una figura más representativa, el aventurero, pero para el madrileño Baroja reduce la aventura a una acción pura²⁸.

De una forma u otra, la acción es el ideal barojiano para el ser humano, ahora bien, cabe matizar el sentido del término «acción», pues es muy amplio y Ortega lo restringe a «la vida entera de nuestra conciencia cuando está ocupada en la transformación de la realidad». Precisamente lo contrario de la vida contemplativa que idealiza la realidad. ¿Dónde está Baroja? En la defensa de la pura actividad. ¿Dónde está Ortega? En la importancia tanto de la vida activa como de la contemplativa y su correcta articulación. El activismo de Baroja no satisface a Ortega, pues vive sólo de su fondo insobornable²⁹, aunque no acaba Ortega de formular con precisión una postura propia. Ahora bien, deja claro Ortega que Baroja debería alimentar más su sinceridad, su pura actividad con la contemplación. Una persona de cultura debe comenzar mirando bien a su alrededor, debe comportarse como un espectador y ello ya marca las diferencias entre él y Baroja. A su modo, Baroja comete el gran pecado, hierra en la perspectiva.

²⁸ Apunta Ortega: “El aventurero no cree en nada: siente dentro de sí una como turbulencia sin orientación concreta, que le empuja a buscar aquellas situaciones peligrosas de las que sólo se puede salir poniendo a máxima tensión las energías. En este sentido, no cabe mayor acierto que escoger a Avineta como ejemplar admirable de aventurero. En la historia y, según parece, entre sus contemporáneos, ha gozado de una fisonomía equivoca. No se supo nunca bien cuáles fueron sus opiniones políticas. Sirve hoy a unos, mañana a otros. Pero cada día consume una cantidad enorme de esfuerzo. Y esto es lo que interesa a Baroja. Puesto que el mundo está hueco –viene a decir-, llenémoslo de coraje”. En Op. cit., pp. 232-233.

²⁹ ¿Significa aquí “fondo insobornable” simple fuerza o ímpetu vital o algo más? Este contexto parece restringir su significado, el ser humano debería vivir de su fondo insobornable siempre, pero aquí a Ortega parece que no le conviene y que debe compartir terreno con la cultura. ¿Es una exageración de Ortega? Dice Ortega: “como toda virtud es a la par una limitación, tal vez sorprendemos aquí lo que tiene de unilateral vivir sólo del fondo insobornable” (O.C. II, p. 237), y también aprecia que la sinceridad (fondo insobornable) debería estar alimentada con contemplación (p. 238). ¿Es otra manera de formular que “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”? El fondo insobornable parece el primer “yo” de la frase. La primacía está en el yo, no en la circunstancia, pues es la fuente de actividad humana, pero por sí sólo no tiene sentido, necesita de la circunstancia, sólo así la acción de las personas (la cultura) puede llevar al hombre a plenitud. Son los avances de las teorías que va a desarrollar en los años veinte.

b. Dinamismo frente a cultura anémica

La cultura de medios y utilitarista dominante en España se caracteriza también por ser una cultura quietista:

“Es verdaderamente perverso el placer que siente un español cuando encuentra algo de hoy hecho enteramente con lo de ayer. Eso de que hoy no sea hoy, sino ayer, nos produce un frenesí de entusiasmo. En cambio, no podemos tolerar la petulancia que muestran algunas cosas al pretender ser nuevas, distintas, y hasta ahora no sidas. La innovación, el gesto creador, ese ademán con que se suscita algo nuevo sobre el haz del mundo, nos parece casi, casi un gesto indecente, incompatible con la dignidad nacional [...].

Obra sobre nuestro espíritu un terrible poder de inercia, el cual nos induce a contentarnos con el trozo de vida que nos es habitual. A poco que nos descuidemos, esa propensión estadiza y morosa creará en nosotros la firme convicción de no haber más realidad que la presente ante nuestros ojos. De nada, como de esta inclinación, debe desconfiar quien aspire a hacer de sí mismo un delicado instrumento de humanidad”³⁰.

Siguiendo el concepto leibniziano de «*percepturatio*», insiste Ortega en una cultura creadora e innovadora que destaque por la sensibilidad ante lo desconocido, lo ausente, lo futuro y oculto. Un afán de superación y de aumentar las posibilidades de vida sin el cual el hombre no es más que una roca. Es la humanidad de las personas lo que está en juego, responder a su íntima llamada de plenitud o no. Una cultura quietista deshumaniza, en cambio, una cultura creadora y dinámica enaltece la condición humana.

c. La felicidad como consecuencia de la apertura vital

Se pregunta Ortega qué tipo de cosas pretenden llenar en su sociedad la vida de un hombre. Su respuesta no es otra que la ciencia, la moral, el arte, la religión, en definitiva la cultura en sus grandes ámbitos, ahora bien, parece que ésta sólo tiene la máscara de lo que debería ser y se presentan como huecas e incapaces de satisfacer la inquietud profunda del ser humano por ser feliz. “Si queremos plantar en ellas el vértice de nuestro corazón, que se estremece sobre un abismo de nada, notamos que ceden, que se resquebrajan como cáscaras, que se esfuman como ficciones, que vacilan tanto como nuestra pobre víscera cordial, menesterosa de sostén, de una tierra firme donde asentarse”³¹. ¿Cuál es la respuesta de Ortega al problema de la felicidad? Si la cultura no satisface, ¿es necesario deshacerse de ella? Ortega vería tal actividad como imposible, ahora bien, lo que parece proponer es un cambio en la comprensión de la

³⁰ Op. cit., p. 218.

³¹ Op. cit., p. 220.

cultura. Es una regeneración cultural lo que propone, una regeneración de la ciencia, de la moral y del arte que puedan sostener el corazón del ser humano y convertirse en tierra firme donde asentarse.

En primer lugar hay que percatarse de que el sujeto es pura actividad (alma, espíritu, etc.), unas actividades que se ejecutan y otras que aspiran a hacerlo, un potencial de actos. Lo más opuesto a ello es el sueño, la inacción, por ello no puede estar ahí la felicidad. Tampoco está la felicidad en la mera satisfacción de deseos, pues implica pensar que ésta tiene que ver con la obtención de cosas externas y no tanto con nuestra actividad. Si algo en el mundo colmase nuestras expectativas se realizaría la felicidad, pero ¿puede hacerlo alguno de los ámbitos de la cultura? La respuesta de Ortega es que depende de si esas cosas dejan o no en nosotros porciones de vitalidad vacantes y no ejercidas, es decir, si esa cultura, como se ha dicho anteriormente es capaz de suscitar mayores inquietudes en lugar de aquietar el espíritu.

La felicidad para Ortega se resume en «estar fuera de sí», salir de nosotros mismos y a la vez lo relaciona con la vida reflexiva y la espontánea. Los actos espirituales o culturales mientras se verifican no se perciben por nosotros, para ello debemos establecer un paréntesis y pensar sobre ellos, dejamos de vivir y nos encontramos con espectros de nosotros mismos.

d. El fondo insobornable y la sinceridad

¿Dónde radica el ansia de felicidad y el ímpetu de vivir? Ortega lo llama «fondo insobornable» y lo iguala al «yo profundo» de Bergson³². ¿En qué medida describe Ortega ese fondo insobornable? Hay que reconocer que es uno de los conceptos más oscuros que Ortega plantea. Ese fondo insobornable emite una voz que resuena en la conciencia y se opone al «yo convencional» que lo envuelve, pero son pocos los hombres que sienten su llamada y responden. La mayoría de la sociedad son «hombres medios» o como los llamará Ortega después, «hombres masa». Este tipo de hombre triunfa en la sociedad y tiene una mentalidad tradicionalista, tiene miedo a las novedades, aún más las combate, y no las acepta hasta que se convierten en costumbres.

³² En 1916 presentó Ortega a Bergson en el Ateneo de Madrid y quedaba patente la admiración de éste por el filósofo francés cuando decía que “no hay duda para mí, cualesquiera sean las divergencias que halle entre mis ideas y las del señor Bergson, que ha sido éste uno de los más poderosos anticipadores del porvenir”. En “Nota sobre Bergson”, O. C. VII, p. 540. El “yo profundo” de Bergson está desarrollado en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, sintetizando su significado puede decirse que se caracteriza por ser “un único fluir, una creciente y cambiante duración”. En CHACÓN, P., *Bergson o el tiempo del espíritu*, Cíncel, Madrid, 1988, p. 71.

“El hombre medio piensa, cree y estima precisamente aquello que no se ve obligado a pensar, creer y estimar por sí mismo en esfuerzo original. Tiene el alma hueca, y su única actividad es el eco”³³. Baroja y sus propuestas no pueden provocar en él más que indignación y repulsa. Un hombre como Baroja es un universo a explorar, sus reacciones son puras, espontáneas y destaca por su sinceridad. Entre su fondo y su realidad (lo interno y lo externo) hay una correspondencia.

La sinceridad es para Ortega y Baroja el imperativo principal del ser humano, ser y ser sincero deben ser sinónimos, la patencia de la intimidad debe vencer a la apariencia. Frente a la sinceridad se alza la cultura convencional basada en la apariencia y la doblez de carácter. Pero hay que reconocer que los ámbitos de la cultura no tienen en origen la finalidad de favorecer la mentira, sino lo contrario. La cultura debe potenciar la vida, pero en ocasiones queda desconectada de ésta y la esclaviza. Afirma Ortega:

“Siendo la cultura un estuario construido para que en él circule la vida, queda, en ocasiones, vacío y hueco, como un caracol, sin animácula. Ésta es la cultura ficticia, ornamental, farsante. Cuando esto sobreviene, el instinto radical de vitalidad se revuelve sobre sí mismo, da unas cuantas embestidas a los tinglados de la cultura y propone a los hombres como salud el retorno a la naturaleza originaria, a la simple e inmediata” [...]

Ese carácter de ficción, de cosa insinceramente vivida y a la que no presta su espontánea anuencia nuestro fondo insobornable, cree Baroja descubrir en las ideas de nuestra época, en sus juicios y estimaciones sobre arte y sobre moral, sobre política y sobre religión. Una repugnancia indomable a ser cómplice en esa farsa, a repetir en sí mismo –en su vida y en su obra–, esos estériles lugares comunes, cuya única fuerza proviene precisamente de su repetición”³⁴.

Esta actitud de Baroja ante la sociedad le lleva a valorar al máximo la vida, a luchar por la vida y despreciar la cultura, algo que Ortega no aceptará. Pese al ensalzamiento de la vida, Ortega nunca renuncia a la cultura, hay que salvarla, revitalizarla, pero no eliminarla. La cultura por sí misma deja frío a Ortega, no le llena, no inunda por entero su interior.

La esclavitud que puede imponer la cultura es brutal, es como un dios al que todo hombre debe rendir pleitesía. Dice Ortega: “Hemos dotado de colosales proporciones a aquellas cosas que están más lejos de nuestros nervios, y consideramos nimias, nulas y aun vergonzosas las que, queramos o no, influyen con mayor vigor en nuestro ánimo”³⁵. Este es el pecado de Satán al que se refería Ortega en *Meditaciones*,

³³ “Ideas sobre Pío Baroja”, O.C. II, p. 224.

³⁴ Op. cit., pp. 226-227.

³⁵ Op. cit., p. 229.

un error de perspectiva que nos aleja de nuestro bien de la misma forma que Satán se alejó de Dios. Siguiendo con la imagen, el pecado original del hombre sería también un error de perspectiva, no ser capaces de observar aquello que nos rodea, aquello que brotaría de nuestro interior frente a un idealismo que pondría sus ojos en objetos lejanos alienando al ser humano. La cultura según Ortega estaría repleta de grandes cosas que nos han enseñado a adorar pero que a la vez ni sentimos necesarias ni nos parecen suficientes para colmar nuestro deseo, por ello el madrileño la llama cultura hipócrita. *El Espectador* desea poner en práctica esa revolución que es en el fondo un acto de redención, de curación y salvación. Volviendo al texto de Ortega:

“Hemos heredado una cultura enferma de presbicia que sólo percibía lo distante. La Humanidad, la Internacionalidad, la Ciencia, la Justicia, la Sociedad, son los valores que se nos proponían. Mas ¿cómo llegar a ellos si la presbicia nos hacía tropezar a cada paso, ciegos para lo inmediato y próximo? Nada malo haríamos ensayando, como reacción, una cultura miope –que exija a los ideales proximidad, evidencia, poder de arrebatarlos y de hacernos felices”³⁶.

Son estas palabras de Ortega una gran expresión de cómo intenta salvar la cultura, del nuevo carácter que debe adoptar si quiere ser tierra firme para el hombre. No rechaza la idealidad de la cultura, sino su desconexión de la vida, para Ortega el ideal es necesario, pero es un ideal que a la vez es una espuela que se clava en los costados de la vida.

Baroja es un perpetuo vagabundo lleno de sinceridad, en él aflora al máximo el fondo insobornable, “no vive al servicio y domesticidad de nada que no sea su vida misma, ni siquiera el arte o la ciencia o la justicia. Llámese esto, si se quiere, nihilismo; pero entonces es nihilismo la actitud sublime: sentir lo que se siente y no lo que nos mandan sentir”³⁷.

Continúa Ortega: “Poco puede esperar de la sociedad quien de este modo se resuelve a afirmar su libertad íntegra. La sociedad es un contratista de servicios y la organización del utilismo. Por eso, el puro amor y la pura belleza y la pura verdad son arrojados de la plaza de abastos social”³⁸. Si Ortega se concibe unido a una circunstancia a la que salvar, es decir, a una ciencia, a una moral y a un arte que puede ser purificado, Baroja plantea la existencia de un «yo» completamente desapegado de su contexto y ello no satisface al madrileño.

³⁶ Op. cit., p. 230.

³⁷ Op. cit., p. 240.

³⁸ Idem.

1.2.2. Azorín

El excesivo protagonismo de la acción que imprime Baroja en sus novelas provoca que la vida de los personajes corra rauda sin dejar rastro en el lector. En sus novelas no suele afectar nada al lector, son trabajos en los que el aire corre de lado a lado, son muy porosos y abiertos. Tal es la razón por la que sus trabajos son siempre sobre viajes.

En cambio Azorín se presenta a modo de polo opuesto. Sus libros huelen a cuarto cerrado y a pasado, dice Ortega, son lo opuesto a innovación y apertura, a futuro, a más allá. De Baroja dice Ortega que cuando “mira al cielo le preocupan sólo las estrellas fugaces: el Sol le parece un señor burgués y petulante, acaso jefe superior de administración, que hace todos los días lo mismo. En cuanto a la Luna, hacendosa y ordenada, podría, a su juicio, pasar por una señorita de *comptoir* un tanto ridícula. Ama los astros errabundos y, a lo sumo, tolera los cometas”³⁹. Palabras muy diferentes de las que dedica a Azorín con las que explica la inversión de la perspectiva que se ejecuta en sus trabajos respecto al vasco: “lo minúsculo, lo atómico, ocupa el primer rango en su panorama, y lo grande, lo monumental, queda reducido a un breve ornamento”⁴⁰.

a. Lo humilde y mínimo al primer plano

Azorín es capaz de tomar detalles de la vida y destacarlos sobre el resto de una forma magistral, mientras Baroja destaca el mismo hecho de pasar por la vida con el máximo de energía, Azorín pasa por su existencia descansando en cada elemento, distraiéndose en minucias. Si uno tiene ante sí un horizonte inagotable e inalcanzable, el otro relaja su mirada fijándola en los objetos más próximos.

A propósito de estos pensamientos presenta Ortega un texto de gran profundidad:

“Pienso que no debiera llamarse culto sino al hombre que ha tomado posesión de todo sí mismo. Cultura es fidelidad consigo mismo, una actitud de religioso respeto hacia nuestra propia y personal vida. Decía Goethe que no podía estimar a un hombre que no llevase un diario de sus jornadas. El detalle del diario puede abandonarse; pero reservemos la aguda verdad diamantina que envuelve la frase. Un ser que desprecia su propia realidad no puede verdaderamente estimar nada ni haber en él nada verdad. Sus ideas, sus actos, sus palabras tendrán sólo una calidad ilusoria: no serán nunca lo que aparentan ser. No por su contenido son reales mi fe o mi duda, sino como trozos de mi vida personal. Un hombre que no cree en sí mismo no puede creer en Dios”⁴¹.

³⁹ Op. cit., pp. 238-239.

⁴⁰ “Azorín o primores de lo vulgar”, O.C. II, p, 293.

⁴¹ Op. cit., p. 295.

En primer lugar, la primera frase ya es llamativa. “Todo sí mismo” ¿Qué significa? Yo y también la circunstancia, esa de la cual Baroja huye como un fugitivo y Azorín adora con profunda devoción. En segundo lugar, “el detalle del diario debe abandonarse” ¿Por qué? Posiblemente indica para Ortega darle un peso desmesurado a la circunstancia en detrimento del yo, ahora bien, no puede despreciarse. Despegarse de la realidad como el vagabundo barojiano provoca crear un mundo de ilusión y una vida que se alimenta de fantasmas. Por último, Dios es la gran imagen de la cultura, es la circunstancia total y este sólo tiene cabida en el mundo personal cuando el hombre toma su vida en serio.

El ensayo de Ortega sobre Azorín parte de un trabajo llamado *Un pueblecito*. Es un análisis de aquello que rodea al autor, algo minúsculo, sencillo, pobre, angosto. Entre la circunstancia y el yo hay una relación que Azorín vive con gran intensidad. Y es que Ortega insiste en la interrelación que existe entre ambos:

“Una lectura, una persona, un hecho sobrevenido prestan de súbito tal misteriosa corroboración a nuestras íntimas germinaciones. Dijérase que esa circunstancia exterior y esta posibilidad en mí latente poseyeran una previa, radical fraternidad y una misma calidad de sangre pulsara en ambas, de suerte que mutuamente potencian su energía sin modificar lo más mínimo el sentido, la curvatura en que coinciden”⁴².

b. Trivialidad y aristocracia

Le sirve la obra azoriniana a Ortega para incidir de nuevo también en la distinción entre hombre medio y hombre selecto. Los segundos son una minoría, en cambio los primeros son mayoría y entre ellos existe un abismo. El hombre trivial coincide con su alrededor, sus actos parecen encajar perfectamente con la circunstancia, de forma que lo que piensa y dice lo han dicho o pensado otros o lo harán en el futuro. Por otra parte, el selecto se propone realizar un acto creador con aquello que lo rodea, algo inédito. En la historia existen momentos en los que el abismo entre ambos tipos de hombres se reduce o se ensancha, las épocas de decadencia tienen su origen en la separación de las figuras, mientras que las de progreso coinciden con la cercanía entre ellas ¿En qué momento se halla Ortega? Tiempo de separación que más tarde calificará de rebelión de unos contra otros. En esos años cree Ortega que los hombres selectos son especialmente inactuales. ¿Qué carácter tiene ese hombre selecto? “Yo creo que todo hombre superior ha tenido esta facultad de asistir a su propia existencia, de vivir un

⁴² Op. cit., pp. 299-300.

poco inclinado sobre su propia vida, en actitud a la vez de espectador exigente y de investigador alerta, pronto a corregir una desviación o desperfecto, presto al aplauso y al silbido. Y esto debe ser la vida de cada cual: a la vez un armonioso espectáculo y un valiente experimento”. Y es que Ortega en 1916 se dispone a enaltecer la actitud especuladora frente a una sociedad que marcha sin rumbo, distraída por políticos que convencen de lo que les conviene y pedagogos que ofrecen bienes inalcanzables, de ahí que quizá muestre en estos ensayos un cierto apego hacia Azorín pese a la incisiva crítica que le dedica.

c. España país de ruina

España se ha convertido en un país de tópicos, es decir, de ideas incapaces de mover los corazones, arruinadas y mohosas. ¿Qué hace Azorín para salvar esta ruina? Se regocija con el placer estético que le aporta cualquier elemento que se encuentra en el camino. “Quisiera suspender la vida del mundo en una de sus posturas, en la más insignificante, por los siglos de los siglos. Y esta quietud virtual es para Azorín la única forma de inmortalidad. Moverse es llevar actos a conclusión, es preterir, fenecer, caminar al aniquilamiento”⁴³. Azorín aparta de sí lo grandioso, lo genial, lo heroico y busca lo vulgar, lo que se repite en todo lugar y tiempo, es decir, las costumbres. Por ello puede decir Azorín que “vivir es ver volver”.

En una España donde prima la costumbre ¿comparte Ortega la propuesta de salvación de Azorín?

“La impresión espontánea que la vida me produce es contradictoria de la que produce Azorín. Yo veo en la innovación, en la invención, el síntoma más puro de la vitalidad. En consecuencia, yo quisiera un arte de lo heroico donde todo fuera inventado; un arte dinámico y tumultuoso que desplazara la realidad [...].

Vicio de nuestra época es pretender que el mundo –la verdad, la virtud, el arte- coincida con nuestra limitación. Por muy grande que nuestro corazón sea, siempre será más vasto el horizonte. De aquí que la grandeza de ánimo, mejor que en pretender abarcar todo, consista en reducirnos a nuestro rincón y dejar que otras cosas innumerables se oreen junto a nosotros, crezcan y se satisfagan”⁴⁴.

El mundo o la cultura quedan identificados en este texto de Ortega y la persona no puede abarcarla al completo, siempre será mayor, algo que Azorín no parece resignarse a reconocer.

⁴³ Op. cit., p. 307.

⁴⁴ Op. cit., pp. 310-311.

d. Enaltecimiento de la costumbre

Azorín es un poeta de la costumbre, se regocija en lo baladí e insignificante. Propone Ortega un símil muy oportuno: en un paisaje montañoso el ojo se posa sobre las crestas y no sobre el mar, pero nadie duda que sin el nivel del mar no existirían las montañas. Ese nivel del mar son las costumbres, parte necesaria del paisaje de la vida, más no el objetivo de nuestros anhelos. La vida es innovación, en cambio la costumbre es vida vivida que se acumula en las espaldas de una vida enérgica y progresiva, como la ceniza de un cohete que se pierden mientras él busca el infinito.

Las costumbres son para Azorín un instrumento para poder explicar su visión de la vida y la cultura. ¿Por qué utiliza este medio? Para mostrar que la vida y el mundo es repetición, vacuidad y monotonía en última instancia. Sólo tiene realidad para Azorín lo que vuelve, las innovaciones son apariencia. ¿Dónde le lleva esto? A ver la historia no compuesta de hazañas y hombres magníficos, sino por hormigas anónimas, sin personalidad que van construyendo la sociedad. La ausencia de personalidad individual en la construcción de la vida es parte del credo del siglo XIX, siglo que Azorín no ha conseguido superar.

1.2.3. Conclusión

Baroja y Azorín representan para Ortega dos polos opuestos entre los cuales debe situarse. Cada uno representa una tesitura distinta, una forma diferente de predisponerse ante las cosas, y de las dos puede obtener ideas con las que combatir la tesitura reinante del XIX que es el utilitarismo⁴⁵. En ambos encuentra motivos loables y también posiciones criticables. De Baroja destaca la dinamicidad que imprime en el ser humano frente a la quietud que desea destacar Azorín. La forma de mirar el mundo de cada uno es diferente, Baroja mira al infinito, Azorín pone su mirada en aquello que le rodea y puede resultar más insignificante: frente a la costumbre de Azorín, el vagabundaje y la aventura barojiana. En las novelas de Baroja los personajes no tienen costumbres, son todo movimiento y aspiración. Los personajes de Azorín no tienen más que costumbres, lo que hacen todos los días, con monotonía, acciones que le son comunes con otras mil cosas.

La salvación de la circunstancia ha sido el objetivo de Ortega desde hace unos años y la generación del 98 es uno de sus objetivos principales. Ortega intenta purificar

⁴⁵ La idea de tesitura la desarrolla en las conferencias de Buenos Aires de ese mismo año. Ver *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, O.C. VII, pp. 633-636.

estas figuras y extraer de ellas lo mejor y más válido, asimilándolo y haciéndolo suyo. Como se ha visto, Ortega se sitúa constantemente entre ambos e intenta concretar su posición, ahora bien, pese a tener un buen conjunto de ideas claras e intuiciones profundas, no acaba de definir la relación entre cultura y vida en términos concretos. De alguna manera se atisba en estos trabajos de Ortega la germinación de algo nuevo, pero todavía en construcción en 1916, las bases de *El tema de nuestro tiempo*. Como afirma Julián Marías al comentar estos textos de su maestro: “Ortega está muy cerca de poseer su doctrina de la vida como proyecto y de la felicidad como realización de la vocación; pero la expresión –y creo que la intuición- no es todavía adecuada”⁴⁶.

1.3. Viaje a Argentina y los *Problemas actuales de la filosofía*

Bajo el título de *Introducción a los problemas actuales de filosofía* recoge Ortega las lecciones impartidas en su curso sobre el sistema de la psicología en Madrid y las presenta al público bonaerense en los meses que pasa en el Río de la Plata. Reescribe las lecciones con un nombre nuevo, pero con el mismo contenido de fondo. Es posible que el título en esta ocasión sea más acertado y se encuentre más acorde con los proyectos de Ortega en ese momento, pues aunque han pasado sólo unos meses, hay que recordar que Ortega tiene ahora su mente puesta en *El espectador* y eso se hace notar en las lecciones de Buenos Aires. El curso puede resumirse en el intento de respuesta de unas preguntas: ¿qué cambios se están produciendo en el panorama filosófico actual? ¿Qué insuficiencias presenta la filosofía del XIX? ¿Qué nuevas perspectivas se están abriendo en el siglo de Ortega?

A través de nueve lecciones impartidas los sábados procura Ortega responder a estas preguntas y plantear una regeneración de la cultura. Es un trabajo en el que Ortega realiza una gran tarea de análisis y no tanto de exposición de nuevas intuiciones filosóficas. Se está gestando ya en su mente cómo responder con precisión al panorama intelectual que describe en sus lecciones. *El tema de nuestro tiempo* comienza a avistarse como posibilidad entre los trabajos de Ortega.

No existen pues grandes novedades respecto a las aportaciones de los textos anteriores, pero es cierto que en estas lecciones dedicadas al pueblo porteño el madrileño gana claridad respecto a las pronunciadas en Madrid. Se revisarán a continuación aquellos textos en los que la cultura es el tema nuclear y que puedan

⁴⁶ MARIÁS J., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 97.

suponer cierta ampliación de sus planteamientos, los temas que tienen mayor interés son los siguientes.

a. La cultura o pueblo como forma de vivir

En la primera de las lecciones Ortega habla de los distintos pueblos como formas diferentes de sentir la existencia o formas de vivir y se pregunta ¿cómo será en este sentido el pueblo argentino? No desea quedarse con la apariencia externa de éste (lo económico, lo político, etc.) sino buscar su interior, su cultura, su espíritu latente.

Cada pueblo tiene una propia perspectiva de atención y en última instancia está compuesto por una identidad de ciertas radicales propensiones, exactamente igual sucede con las épocas históricas. Hay pueblos y tiempos en los que se prefiere vivir bien y pueblos y tiempos en los que se prefiere pensar bien. Tiempos y personas dedicadas a la acción o a la contemplación⁴⁷. Con el ánimo de descubrir el alma argentina viaja Ortega al nuevo continente.

b. La cultura como materia de la historia universal

Dice Ortega:

“La historia universal o historia de la humanidad no es un tejido de biografías, no son los hombres en plural su sujeto y protagonista sino el hombre, y el hombre no quiere decir sino un conjunto de actividades espirituales características. El hombre no es el cuerpo de los hombres, asunto de la antropología: el hombre de la historia, el sujeto y protagonista de la historia es la cultura del hombre, la formación y ejercicio de unas ciertas funciones específicas. Tales son la ciencia, la moral y el arte. Nada importa para la cuestión presente si esas actividades psíquicas –pensar científico, volición moral, sentimiento artístico–, dependen de una u otra forma de la constitución fisiológica. Sea de ello lo que quiera, procedan o no de estados materiales, advertimos en ellas un carácter común que las distingue de todo lo demás que acontece en el universo”⁴⁸.

¿Qué hace a estas actividades diferentes? ¿Qué tiene de especial la cultura para ser la protagonista de la historia universal? Con ello Ortega intenta ofrecer un fundamento filosófico de la cultura.

⁴⁷ Sobre la acción y la contemplación escribe Ortega este texto en el cual parece retratar a Baroja y Azorín como representantes de las dos tendencias: “Pensad en el sentido que tiene la palabra acción cuando hablamos de un hombre de acción. Es tal un hombre proyectado con todas sus energías hacia el mundo en torno, presto en todo instante a aprovechar cuanto está a su mano para transformar la realidad física o social según su ventaja. Llamamos pues, acción, como lo opuesto a la pura contemplación, cuanto va en definitiva encaminado a intervenir en la realidad. Teoría y contemplación por el contrario, si existen, serán el esfuerzo por no cambiar o deformar las cosas sino, recibirlas incólumes, virginales, según ellas son, en sí mismas”. En *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, O. C. VII, p. 592.

⁴⁸ Op. cit., p. 560.

c. La racionalidad como fundamento de la cultura

Nuestra conciencia o psique está siempre llamada por el mundo exterior, por lo que la existencia consiste en estar afanado con las cosas que nos rodean. Cuando la conciencia da un giro hace el interior de sí misma encontramos un nuevo panorama de elementos: deseos, voliciones, sentimientos, percepciones, imágenes, etc. De todas ellas Ortega concentra su atención en las creencias, en aquellos estados psíquicos donde afirmamos una serie de imágenes que pretende reflejar el mundo exterior.

La creencia tiene pues dos elementos articulados: la imagen (el pensamiento) y nuestra convicción. Existen dos formas de unirse creencia y pensamiento:

1. En unas se cree sin saber por qué, el pensamiento aparece unido a la convicción de forma mecánica. Es una *creencia ciega*.

2. En otras ocasiones, además del pensamiento y la convicción aparece la razón por la que existe el nexo. La convicción nace tras entender el pensamiento. Es una *creencia motivada*, fundada, tiene conciencia de su propio fundamento.

Esta capacidad de otorgar nuestra convicción a un pensamiento sólo cuando hallamos su razón se llama racionalidad, el carácter genuino de las funciones de la cultura. La racionalidad es el elemento sublime de cierto pensar y cierto querer y cierto sentir. Cuando la ciencia, la moral y el arte tienen este carácter puede hablarse de cultura. “Ese pensar, ese querer, ese sentir que en magnífica integración constituyen la cultura se distingue de todo lo demás que en el universo acontece por este elemento de racionalidad”⁴⁹. Recogiendo la definición de *Meditaciones*, cultura es ante todo y sobre todo la voluntad de ver claro, voluntad luciferina, un afán por ir de lo oscuro hacia lo claro⁵⁰.

En otro momento también afirma: “y pensar racional es la teoría, la ciencia; querer racional, la moral; sentir racional, el arte, la religión. Todo ello la cultura, el vivir culto, breve círculo incluso en el amplísimo horizonte del vivir espontáneo. Poned aquí todas las ciencias, todas las artes, todos los actos morales”⁵¹.

La racionalidad es la tarea más difícil que pueda imaginarse, pues “es ella un terrible imperativo que nos exige no aceptar ninguna de esas creencias ciegas que en forma de hábito, de costumbre, de tradición, de deseo, componen la textura misma de nuestra psique. Toda esa vida ingenua y espontánea del espíritu tiene que ser

⁴⁹ Op. cit., p. 563.

⁵⁰ Ver Op. cit., p. 611.

⁵¹ Op. cit., p. 586.

intervenida, rota, pulverizada a fin de que dudando da la creencia ciega hallemos su razón y nazca la creencia fundada, motivada, probada”⁵². Con la razón tomamos las riendas de nuestra naturaleza y la reconstruimos según nuestro juicio.

No es el hombre el protagonista de la historia universal, sino la razón y su heroísmo, en otras palabras, la cultura. “La historia investiga la preparación, la madurez, la progresión de ese esfuerzo heroico que bajo formas variables –hoy luchando con este problema, mañana con el otro, hoy abriendo una nueva ciencia, mañana una moral más perfecta, luego un nuevo estilo de arte- perdura en su esencia siempre el mismo: independencia espiritual, voluntad de claridades”⁵³.

Si un pueblo quiere ser sujeto de la historia debe destacar por ser una potencia cultural, no por tener una política o economía rica. Descubrir las verdaderas posibilidades culturales de Argentina es el objetivo principal de las relaciones de Ortega con sus nuevos seguidores, a la vez que propone un quehacer y un objetivo a la actividad de los americanos.

d. La cultura como realidad abierta

A la razonabilidad va unida la crítica y la duda, pues de cuando en cuando conviene hacer crítica de las creencias que sostenemos y dudar de su firmeza. La cultura debe tener como carácter fundamental la capacidad de dudar y de replantear aquello que hasta ahora se creía verdadero. Pese a haber realizado grandes descubrimientos en más de veinte siglos de labor filosófica, es una exigencia seguir preguntándose ¿qué es la verdad? La cultura en sentido estricto no tiene otro cauce que el abierto por la filosofía, el amor por la sabiduría, por la verdad, trabajo nunca acabado y siempre realizándose a través de la crítica y la duda, todo ello hace de la cultura algo dinámico y en continua regeneración. Dice Ortega:

“El hombre que aspire a hacer de su alma un delicado instrumento de humanidad se creará siempre obligado a revolve contra todo lo que le es solemnemente impuesto con el carácter de imperativo cultural –tal ciencia, tal arte, tal fórmula moral, tal ley política, tal idea religiosa- y exigirles la prueba de su realidad, de que no son meros juegos y convenciones, sino que manan de alguna irreductible inquietud como la sangre de la herida. A toda hora entre las severas y necesarias creaciones de la cultura pretenden alzarse fraudulentas las ficciones aparatosas ahogando a veces con su vana exuberancia la sobria mies de la verdadera cultura. Por esto no hay cultura sin constante crítica de la cultura. Ese

⁵² Idem.

⁵³ Op. cit., p. 564.

fuego purificador de la crítica consumirá la cultura artificiosa y cendrará la cultura esencial”⁵⁴.

Cabría preguntarse por el fundamento último de la racionalidad y a ello también intenta responder Ortega, ¿podemos preguntarnos, por ejemplo, cómo es posible saber si un acto que llamamos bueno lo es realmente? Esta es la respuesta del filósofo:

“Que la pretensión científica de poseer la verdad, es una pretensión fundada, que la dignidad de lo bueno es justificada, que la belleza esparcida por las artes no es sólo una grata conmoción de los nervios, que el latido de Dios bajo las cosas no es una equívoca ilusión, he aquí dudas graves, terribles que el físico en cuanto físico, el hombre honrado en cuanto tal, el artista como artista, el religioso no pueden sentir. Verdad, bien, belleza, Dios son últimos supuestos de su actividad racional, de los cuales ellos parten, sobre los cuales plantan sus pies seguros de su firmeza, como el pastor planta los suyos sobre la tierra del valle que no vio nunca temblar”⁵⁵.

El autor afirma que esto es un residuo de creencias ingenuas que funcionan como verdades incommovibles y toda la cultura se asienta sobre ella, de ello depende que las mayores empresas humanas no sean fraudulentas. Sostener esta opinión obliga al autor a preguntarse cómo distinguir más allá de nosotros lo verdadero de lo falso, a lo que responderá que el ser humano es un prisionero de sí mismo pues la verdad en su interior parece no un orbe firme en su derredor⁵⁶. La vida humana está volcada hacia fuera, pero un fuera que no sabemos si existe. “Es nuestra vida como una flecha impetuosa que hubiera en el aire olvidado su blanco”⁵⁷. La filosofía no es más que el esfuerzo constante e infinito por encontrar el blanco adecuado y la cultura el resultado de tal esfuerzo.

Este el objetivo principal de las conferencias de Ortega en Buenos Aires, la búsqueda de la verdad y la crítica de la filosofía pasada y especialmente de la del XIX: realismo, idealismo, positivismo, biologismo, psicologismo, historicismo, etc. A partir de ello se trata de transmitir nuevas formas de acceder a la realidad, de recuperarla para el sujeto frente al fuerte idealismo imperante en su época.

⁵⁴ Op. cit., p. 583.

⁵⁵ Op. cit., pp. 586-587.

⁵⁶ Ver Op. cit., p. 612.

⁵⁷ Idem.

2. De 1917 a finales de 1921. Hacia *El tema de nuestro tiempo*

Son cinco años para Ortega dedicados a escribir para los periódicos y continuar en la medida de lo posible *El espectador*. La inmensa mayoría de sus escritos tiene un carácter político, pues la situación española es tan crítica que Ortega pone todos sus recursos al servicio de España. Debe describirse brevemente la situación de la nación antes de continuar analizando escritos, pues en estos años el contexto social, económico y político tiene vital importancia.

2.1. El contexto social, económico y político de estos años

La Guerra Mundial en la que España no participó fue una buena oportunidad para hacer negocios y obtener buenos beneficios. Los países combatientes necesitaban productos industriales y agrícolas y las empresas españolas se prestaron gustosamente a proveerlos a precios altos para aumentar sus ingresos. Si esta situación pudo suponer un enriquecimiento de un porcentaje de la población española⁵⁸, también es cierto que la subida de los precios implicó una gran pérdida de poder adquisitivo para las clases obreras españolas. La carestía de vida se convirtió en un problema para las clases populares pues productos básicos como el arroz, el pan o los combustibles sufrieron alzas desorbitadas en comparación con sus salarios. Las posibilidades de negocio que abrió la guerra se convirtieron en 1917 en una crisis interna de gran calado que marcará la política de los próximos años y que Ortega calificó de “revolución por entregas”⁵⁹.

1917 es un año caracterizado por una crisis a tres niveles: militar, política y social. Estalló un conflicto en el interior de ejército debido a un excesivo número de

⁵⁸ Javier Tusell explica que: “Si la sociedad española se vio durante los años de la primera guerra mundial violentamente agitada por controversias internas, todavía hubo de resultar más perdurable el impacto que aquella tuvo la sobre economía nacional, hasta el punto de que un estudioso de la cuestión ha podido escribir que esta etapa tuvo una entidad y una trascendencia fundamentales en el desarrollo del capitalismo español. Una verdadera riada de oro valorable, según algunos economistas, en unos 5.000 millones de pesetas de entonces llegó a las arcas de comerciantes e industriales españoles. Lo que desde el punto de vista económico supuso la guerra mundial fue a la vez un eficaz sistema de protección automática para la producción española y un sistema de primas a la exportación de un país cuya balanza comercial era permanentemente negativa”. Durante la guerra el número de mineros en Asturias se duplicó por la exportación de carbón, la siderurgia vasca multiplicó por 14 sus beneficios, la industria naviera pudo multiplicar sus beneficios un 500%, los precios de la industria textil catalana se multiplicó por veinte, etc. Ver TUSELL, J., *Manual de Historia de España. Siglo XX*, Vol. 6, Historia 16, Madrid, 1990, pp. 142-146.

⁵⁹ “Y en efecto, desde entonces asiste España a una revolución por entregas. La rebeldía militar de junio es seguida por la secesión parlamentaria de Barcelona. Tras ésta viene la huelga general de agosto, que repercute en la crisis patética de octubre y en la expulsión de sargentos y brigadas en diciembre. El azar, el puro y benévolo azar, permitió que no corriese igualmente la sangre en todas estas fechas; pero en todas, la misma amenaza cruenta se cernió sobre nuestro pueblo”. En “Hacia una mejor política” de enero de 1918, en O.C. III, p. 45.

oficiales en relación al de soldados (los primeros alcanzaban galardones en las contiendas coloniales africanas mientras que en la península era muy complicado ascender) y los bajos salarios de los últimos en comparación de los nuevos precios. Se genera así un gran descontento entre los oficiales de baja y media graduación y los soldados. La iniciativa que ponen en marcha es la creación de Juntas de Defensa, unas asociaciones de militares que reclamaban aumentos salariales y se oponían a los ascensos por méritos de guerra frente a la antigüedad. Culpaban al gobierno de los males del ejército y del país y llamaban a la regeneración de la política.

En lo político, si el gobierno liberal de Canalejas se truncó con su asesinato en 1912, el gobierno conservador de Dato llegó a su fin en 1916. Le sustituyó un gobierno liberal al mando del conde de Romanones que por sus prácticas corruptas fue sustituido de nuevo, si bien antes cerró las cortes, por un gobierno conservador de Dato en abril de 1917. A Dato se le exige la reapertura de las cortes y en lugar de ceder declara el estado de excepción y aumenta la censura en la prensa, medidas que se tomarán en diferentes ocasiones a lo largo de los siguientes años⁶⁰. A ello los parlamentarios responden convocando una asamblea parlamentaria en Barcelona con propósitos regeneracionistas, pero la asistencia fue mínima y la Guardia Civil restauró el orden.

En lo social, la CNT y la UGT en marzo de 1917 pidieron al gobierno contener los precios bajo la amenaza de una huelga general. En junio Ortega se preguntaba si el verano sería tranquilo⁶¹ como una premonición de lo que podía llegar y en agosto, tras un conflicto ferroviario en Valencia, estalló la huelga y las reivindicaciones eran poner fin a la monarquía y formar un gobierno republicano provisional que convocara Cortes constituyentes. Se declaró la Ley Marcial y en ciudades como Madrid y Barcelona en las que había un seguimiento importante el ejército reprimió el movimiento⁶². Setenta muertos, dos centenares de heridos y unos dos mil detenidos fueron el mayor indicio de la crisis de un sistema político que había entrado en su última, aunque todavía duradera,

⁶⁰ Ortega escribió palabras muy contundentes a favor de la libertad de prensa en “Los cazadores de pluma” y en “La censura negra y la censura roja” en O.C. III pp. 108-111 y 218-221 respectivamente. Del primero destaca este texto: “Cuando un gobierno se dispone a hacer una ejemplar manifestación de autoridad, ya se sabe en qué termina: en vejar a los que ponen negro sobre blanco. No es extraño, y aun debe reconocerse un progreso. Somos una raza que se había especializado en quemar escritores. Ahora se les quema la sangre nada más”.

⁶¹ Ver “El verano, ¿será tranquilo?”, O.C. III, pp. 5 y 6.

⁶² ¿Cómo vivieron los políticos catalanes este suceso? Cambó, que era el más representativo estaba en contra de la lucha de clases y era partidario decidido de una razonable y pacífica conciliación. Ver PABÓN, J., *Cambó 1876-1947*, Alpha, Barcelona, 1999, pp. 648-651.

fase⁶³. Las consecuencias posteriores de esta huelga fueron económicamente desastrosas, pues las acciones violentas sindicalistas en los meses siguientes se multiplicaron y el proceso desembocó en un *lock out* empresarial en 1919⁶⁴.

El ejército, los parlamentarios y los sindicatos, que son los líderes de las protestas no tienen objetivos comunes en su lucha contra el gobierno. Si entre los primeros reinaba la confusión y entre los últimos las iniciativas violentas, nada de esto favoreció los intentos reformistas de los parlamentarios.

Tras las huelgas de Agosto se buscó una solución con un gobierno de concentración presidido por Prieto⁶⁵ en el que tuvieran cabida representantes parlamentarios y militares. De estos últimos el elegido fue De la Cierva y pasó a encabezar el Ministerio de la Guerra. Este militar agravó el asunto de las Juntas de Defensa y no solucionó ningún problema del ejército, además en él quedó concentrado un poder decisivo para la vida pública nacional. Autoritario y defensor de políticas del orden eclipsó el papel de Prieto como presidente.

Prieto gobernó hasta noviembre de 1918, entre marzo y noviembre de ese año se renueva su gobierno e incluye a todos los políticos de renombre: Maura, Dato, Cambó, Romanones, García Prieto, etc. Después fue Romanones quien formó gobierno liberal entre diciembre de 1918 y abril de 1919. Hasta 1921 vuelven los conservadores con diferentes gobiernos: entre abril y julio de 1919 preside Maura y a final de año le cede el poder a Joaquín Sánchez de Toca, en 1920 inicia gobierno Allendesalazar con un gobierno de corte maurista y en mayo de 1920 toma el poder Dato de nuevo hasta su asesinato en marzo de 1921 por militantes anarquistas barceloneses. Tras un breve gobierno de Bugallal, Allendesalazar gobernó hasta agosto de 1921, momento en que

⁶³ Sobre las tensiones políticas de agosto de 1917 puede leerse el discurso en las Cortes de Eduardo Dato, quien replica a la minoría socialista su actitud ante lo sucedido en el trágico verano y a la vez defiende la actitud del gobierno. En la sesión del 31 de mayo de 1918 se puede leer: “Los autores, los promovedores, los directores de un movimiento revolucionario que tenía por fin derribar el régimen monárquico e instaurar el régimen republicano; los que se lanzaron o lanzaron a los demás por caminos de perturbación, de revuelta, de algarada, de motín, de revolución en suma, esos, ante un movimiento fracasado, considerando que la amnistía no es el perdón, sino la apoteosis del delincuente, vienen aquí a dirigir cargos, a formular acusaciones a aquellos gobernantes que en los días de agosto, en cumplimiento de deberes sacratísimos, del juramento que habían prestado, tuvieron que defender el orden social, sostener la monarquía e imponer a los revoltosos la obediencia de las leyes, sin cuyo imperio no pueden existir armónicamente estos grandes organismos que se llaman naciones”. Ver DATO, E., *Discursos parlamentarios*, Congreso de los diputados, Madrid, 2009, p. 383.

⁶⁴ El anuncio y las consecuencias del *lock out* en Cataluña son comentadas por Ortega en “Ante el movimiento social” (O.C. III, pp. 264-280) y especialmente en “En tiempo de *lock-out*” (O.C. III, pp. 286-288) donde apela a la cordura, a la inteligencia y al diálogo para superar el conflicto.

⁶⁵ Varios artículos dedica Ortega a este gobierno: “Albricias nacionales” y “Gobierno de reconstrucción nacional” en los que el madrileño muestra cierta esperanza y anima a la duración y a la seriedad. En O.C. III, pp. 81-92.

Marruecos se torna protagonista en la política española con el desastre de Annual. Entre agosto de 1921 y marzo de 1922 se da otro gobierno de concentración para poner orden en El Riff al que seguirán otros hasta 1923.

Entre 1918 y 1923 se dieron diez gobiernos diferentes y ninguno pasó el año de duración⁶⁶. El 13 de septiembre de 1923 se inicia el gobierno militar de Primo de Rivera. Es pues una etapa de gobiernos inestables debido a la fragmentación de los partidos dinásticos. El sindicalismo y la movilización obrera crece tras el triunfo de la Revolución Rusa, pero los gobiernos usan la violencia cuando éstos se manifiestan o los mismos patronos contratan pistoleros a sueldo para amedrentar a los trabajadores. Las huelgas y los atentados se cuentan por centenares entre 1918 y 1920, en Andalucía la miseria abundante entre el campesinado y el aumento de los precios provocaron innumerables revueltas campesinas con quema de cosechas, ocupación de tierras, etc. En definitiva, la situación es caótica y exige soluciones claras y de futuro.

En estas condiciones Ortega no hace tanto filosofía teórica como práctica, su tema es crear opinión pública con sus participaciones en *El Sol* y mientras tanto deja de lado momentáneamente la reflexión sobre la cultura en un plano teórico⁶⁷. *España invertebrada* es el gran ejercicio recopilador de su pensamiento regenerador de la política nacional y lo lanza al público en 1922, constituye éste la obra política por excelencia de Ortega en la que ofrece una solución al problema interno de la nación. También existen algunos artículos hasta 1920 en los que encontramos datos de interés

⁶⁶ Miguel Martínez Cuadrado refleja perfectamente la crisis de los partidos políticos: “Desde 1919, disuelto el gobierno nacional de Maura, entre las dos opciones posibles, Cortes constituyentes o regresión al más atrás, todos los grupos del sistema, cortes; gobiernos, planas mayores de los partidos, rey, etc., terminaron inclinándose por la ley del menor esfuerzo, es decir, por el retroceso continuista. Restaurar el turno en 1919, como si nada hubiese ocurrido en 1916-1919, era empresa poco menos que absurda ya que según testimonio del conde de Romanones, el más conspicuo de los jefes liberales de entonces, “casi nadie concentraba a casi nadie” en los gobiernos de partido y aún menos en el nacional de 1918. Las razones habría que buscarlas en el hecho de que el dualismo liberales-conservadores ya no representaba la complejidad de las relaciones económicas y políticas entre los estratos y las clases sociales reales del país”. En MARTÍNEZ CUADRADO, M., *Historia de España Alfaguara VI. La burguesía conservadora (1874-1931)*, Alianza Universidad - Alfaguara, Madrid, 1986, p. 416.

⁶⁷ Insiste Ortega en la necesidad de que grandes hombres puedan tener relevancia pública para favorecer la regeneración, pues lo contrario es muestra de una grave incultura. “Y por esos hombres que se dice no haber, se entiende hombres con mayúscula, lo que llaman grandes hombres, personajes rodeados de mística aureola, seres de mágica potencia... Esta mitología de grandes poderes demoníacos revela sólo nuestra incultura. [...] Y estos hombres no los hay: pero no exactamente en el escaparate de la política. Como antes os decía, nuestra existencia ha operado una selección inversa. ¿Cómo queréis hallar esos nuevos hombres en lugares eminentes y visibles desde lejos? Precisamente su pureza, su seriedad, su laboriosidad les ha obligado a ocultarse y ponerse en discreta lontananza de la vida pública, donde festejaba su impúdico triunfo la más omnívota verecundia”, en “Política de la hora presente” inédito de 1917 en O. C. VII, p. 681. También destacan las mismas ideas en “La verdadera cuestión española”, donde insiste en la inexistencia de minorías conscientes de los problemas profundos de España (ver O.C. III, pp. 112-117)

sobre la idea de cultura. 1920 es un año clave, pues escribe *El Quijote en la Escuela* y poco después comienzan las lecciones en la Universidad sobre *El tema de nuestro tiempo* que constituirán la base de la publicación posterior.

2.2. Artículos ordinarios e inéditos

¿Qué artículos ofrecen algún tipo de contenido que favorezca la investigación sobre la idea de cultura?

“Estafeta Romántica. Un poeta indo” es un artículo que comenta la obra poética de Rabindranath Tagore, a propósito de los pensamientos de este sabio presenta Ortega una serie de comentarios que cabe destacar. “Nada define mejor a un hombre como las cosas que él necesita para la obra de su vida”, comienza destacando Ortega. ¿Qué necesita Tagore?

“No necesita nada histórico y suntuario, nada peculiar de un tiempo y un pueblo. Con un poco de sol, de cielo y de nube, de hontanar y de sed, de tormenta y de ribera, con el quicio de una puerta o el marco de una ventana donde asomarse, sobre todo con un poco de amoroso incendio y de fiebre hacia Dios, elabora sus canciones. Esta lírica se compone, pues, de cosas universales, que dondequiera hay, dondequiera ha habido, y hacen de ella un pájaro pronto a cantar desde toda rama”⁶⁸.

Indica con esta apreciación una nueva forma de hacer cultura con la que Ortega no está familiarizado. Tagore parece reducir al mínimo el componente «circunstancia» que es parte de toda vida, convirtiéndolo en algo casi accidental. La razón está en que el hindú pone todo el peso de su vivir en el «yo» y no tanto en la circunstancia, de ahí que Ortega quiera destacar qué significa ese «yo» (segundo de la célebre frase de Ortega “yo soy yo y mi circunstancia”) y para ello recurre a una de las historias de este sabio oriental.

Comenta Ortega especialmente un poema llamado *El cartero del Rey*, en el que un niño huérfano y enfermo llamado Amal, que no puede salir a la calle, mira por la ventana de su cuarto intentando asimilar el mundo que le rodea. Pone su atención en la casa del correo del Rey y su tío le anima diciendo que cualquier día llega una carta del Rey para él. Mientras va muriéndose, la llegada de la carta es su única ilusión hasta que fallece a la vez que a su hogar llega el heraldo del rey.

“El caso es que todos hemos esperado una carta de un Rey. Es más: si por yo entendemos, no esa personalidad externa, periférica, convencional que se ocupa en los negocios, en la política, en la lucha social; si por yo entendemos el núcleo profundo e íntimo de nuestro ser, bien podemos decir que no hemos hecho

⁶⁸ “Estafeta romántica. Un poeta indo”, O.C. III, p. 58.

en la vida otra cosa que esperar esa carta inverosímil. Lo demás que hemos hecho ha sido faena impuesta por el medio. No éramos nosotros en ella los protagonistas, eran los demás –las cosas, los otros hombres- quienes operaban en nuestra vida. De cuando en cuando, en horas de ocio o de extrema congoja, veíamos con superlativa sorpresa que de lo más hondo de nuestra persona salía nuestro verdadero yo, y que este yo era un niño, un niño incorregible, un pequeño cazador de mariposas, voluntarioso e indomesticable, que siempre esperaba lo absurdo. Y a la vez sentimos, señora, que sólo lo que este niño interior desea lograría satisfacernos por completo.

Esto no es una manera de decir, sino una verdad radical. Lo que ocurre es que nos da vergüenza hablar de ello. Porque al hablar es una de nuestras actividades sociales, de aquellas que nos sirven para fingir ante los ojos del prójimo una fisonomía ventajosa. Por esta razón callamos todas esas pueriles esperanzas de mágicos acontecimientos, que, sin embargo, son el último resorte de nuestra existencia. Somos poco leales con nosotros mismos y gravemente ingratos con nuestro niño interior. Él es, él es quien empuja nuestros días, llenos de desazón y de insuficiencia, con el aliento caliente de sus fantásticas esperanzas. Sin él, señora, diez veces en la jornada nos tumaríamos vencidos al borde del camino como el can reventado. Pero nuestro Amal íntimo espera siempre su carta del Rey.

Todos los grandes espíritus han sabido escuchar, por debajo de los ruidos exteriores de la vida, la alegría y el llanto del niño que llevamos dentro”⁶⁹.

En los momentos culminantes de la vida, en el gran dolor o felicidad, el niño en nosotros reaparece. En *El cartero del Rey* el héroe dramático es un anhelo incorpóreo, una extraña potencia del espíritu que nos hace fluir hacia lo que aún no es. Rabrindanath se complace subrayando una vez y otra ese dinamismo espiritual que, a la postre, constituye nuestra realidad decisiva y que Ortega ya había precisado como fuente y sustento de la cultura. La sed se convierte para el hindú en la fuente de la vida y del mundo. Esta visión podría compensar la forma europea de entender la existencia y sirve a Ortega para lanzar unas notas sobre la importancia de la interculturalidad:

“Los europeos necesitamos, si no queremos petrificarnos, confrontar nuestras actitudes esenciales con las de otras porciones planetarias. Durante muchos siglos hemos vivido sin culturas rivales de la nuestra y, nutriéndonos de nuestro propio fondo, hemos llegado a creer que fuera de nosotros nada tiene sentido. Pero he aquí que el Asia, durmiente secular, se incorpora, y del otro lado emerge, con una fisonomía nueva, la vida americana. Otras maneras de entender la existencia, distintas de la europea, vuelven a alzarse en el horizonte, disputándose nuestra adhesión. Torna a haber rivalidad en el mundo, y ya sabe usted que, en mi entender, todas las obras delicadas que el hombre ha realizado se deben a la emulación. [...] Los europeos de los últimos siglos estábamos alistados bajo la bandera del progreso, que quiere decir multiplicidad y apresuramiento. En oposición al *prestissimo* de nuestra vida occidental, es Rabrindranath un corazón donde la vida pulsa en un *adagio cantabile*. Asia no tiene prisa: vive en un tiempo más cósmico que humano”⁷⁰.

⁶⁹ Op. cit., pp. 62-63.

⁷⁰ Op. cit., pp. 64-65.

En resumen, es este un corto trabajo que pone de manifiesto la importancia que Ortega concede a ese yo profundo o fondo insobornable, considerándolo lo más hondo de nuestra persona, fundamento de la cultura, voluntad de vivir y de poder en clave nietzscheana del cual brotan nuestro anhelos y a la vez éstos configuran su constitución.

Una segunda entrega de “Estafeta romántica”, ahora con el subtítulo de “Eva ausente” ofrece también algunas notas sobre la cultura que cabe destacar. Comienza Ortega haciendo una breve reflexión sobre la importancia de la cultura, pues no es lo mismo afrontar las tareas elementales de la vida, para las que es suficiente la sinceridad, que la ciencia o el arte, es decir los ámbitos que abarca la cultura.

“En el arte como en la ciencia, nos encontramos con un orden suntuario de la vida. ¿Tendría sentido que se nos recomendase ser sinceros en matemáticas o en química? Acercarse al arte o a la ciencia equivale a aceptar libérrimamente un superfluo régimen de imperativos y de normas: supone que hallamos un placer en someternos a ciertas leyes y que en vez de acomodarlas a nuestro gusto más sincero deseamos adecuar a ellas nuestro gusto. Acontece lo mismo que en el tiro al blanco. Puede uno perfectamente vivir sin tirar al blanco; pero si tira, hay que esforzarse por dar en él”⁷¹.

La cultura exige ceder un poco del yo personal y profundo a favor de unas normas externas a mí que asimilo y que no me importa hacerlo. Si la sinceridad es la característica principal de una vida completamente dominada por el yo profundo, lo que se denomina cultura no puede reducirse a una vida así. Implica compromiso con algo más que con uno mismo, también exige una complicidad con la circunstancia, con las normas que la rigen. Una vez más Ortega insiste en que “yo soy yo y mi circunstancia”.

Si en el primer artículo Ortega ponía la sed y el anhelo en el centro del yo profundo, en este otro escrito, profundizando en estas ideas, trata el concepto de ilusión, una idea íntimamente ligada a las citadas. Dice Ortega:

“Sobre este instinto de la ilusión hace su labranza milenaria la cultura. ¿Pues qué otra cosa es la cultura sino un perfeccionamiento progresivo que el esfuerzo humano obtiene de las realidades naturales? La labor es doble: por una parte se van creando objetos cada vez más esenciales, más perfectos: por otra, se va educando la sensibilidad del hombre para percibir sus diferencias y valorarlas con exactitud. Así, de las combinaciones cromáticas que emplea en su cerámica un pueblo salvaje, a las armonías luminosas de Goya o Whistler, corre un lento y glorioso proceso de cultura visual”⁷².

¿Qué es lo que ilusiona más intensamente a las personas? Vuelve Ortega con ello al ideal. Los ideales son imágenes de perfecciones remotas que tiran de nosotros

⁷¹ “Estafeta romántica. Eva ausente”, O.C. III, p. 100.

⁷² Op. cit., p. 102.

mismos y nos incitan a llegar hasta ellas. Además de este asunto presenta Ortega la posibilidad de hablar de una cultura femenina y una cultura masculina ¿Qué distancia una de otra?

“El talento consiste en una aptitud para crear, ciertos productos socialmente útiles –la ciencia, el arte, la riqueza, el orden público. Lo que propiamente estimamos en estos productos, y sólo un reflejo del valor que les atribuimos se proyecta sobre las dotes necesarias para producirlos. No es el poeta sino la poesía lo que nos interesa; no es el político, sino su política”⁷³.

La excelencia del hombre es más un hacer que un ser. Si el hombre vale por lo que hace, la mujer vale por lo que es. Las acciones de la mujer excelente se convierten ante nuestros ojos en emanaciones de su ejemplar esencia y, si para el hombre vivir es trabajar, para la mujer vivir es irradiar. Aunque Ortega no va más allá de estas ideas, es innegable que es un camino abierto ante el público que quiera tomar dicho rumbo. Uno de sus discípulos más queridos, Julián Marías, no dudará en seguirlo⁷⁴.

Por último, el artículo “Fabricantes de rencor” nos recuerda una vez más la importancia del amor en la formación de una cultura o pueblo. Apela a él Ortega ante la desintegración política a la que asiste en su país. Un cultura o un pueblo no es más que un monumento que el amor se erige a sí mismo, el amor une las piedras de una nación así como el rencor las separa. En un pueblo se unen diferentes pareceres, se integran muchos caracteres y esa posibilidad la brinda el amor, pues éste es el gran inventor de ideales, dirá Ortega, y colaborar en un ideal común es la gran razón de existir de un pueblo.

Si estos tres artículos destacan entre las publicaciones de Ortega, también cabe recurrir a los inéditos en busca de algún dato de interés en este período que va desde 1917 hasta 1921. Tres son los trabajos que cabe destacar y cada uno dedicado a un aspecto de la cultura diferente. El primero es una gran crítica de la cultura europea que dirige su atención a la labor educativa en un continente enfermo por la guerra, el segundo habla del «plebeyismo» como ejemplo de incultura y, por último, su discurso de entrada en la Academia de las Ciencias Morales trata la cultura desde uno de sus campos principales: la moral.

En “La pedagogía de la contaminación” se pregunta el filósofo a qué llaman nuestras escuelas enseñar la ciencia. Ortega califica esta actividad de dogmatismo,

⁷³ Op. cit., p. 103.

⁷⁴ Julián Marías ha dedicado dos libros y varios artículos a profundizar en lo que Ortega llamaría la cultura femenina. Tanto *La mujer y su sombra* como *La mujer en el siglo XX* niegan un feminismo trivial y apuestan por comprender el hombre y la mujer como dos formas distintas y complementarias de estar en el mundo, de entenderlo y vivirlo.

descargar sobre los alumnos unas doctrinas científicas ya hechas, enseñar una ciencia congelada. Por el contrario, lo real de la ciencia es la actividad sin descanso del intelecto que se enfrenta a los problemas que le ofrece el mundo y lucha por encontrar soluciones. Afirma Ortega:

“El hecho de que la sociedad contemporánea parezca en todo el mundo tan satisfecha de sus centros de enseñanza superior, a pesar de que en ellos no se enseña lo que hace de la ciencia ciencia, revela simplemente, dicho sin hipocresías, que la sociedad contemporánea no le interesa la ciencia, no tiene sospecha de qué es eso. La gente quiere no sabiduría sino recetas: recetas para fabricar aparatos de locomoción o alcaloides o sueros. Cuando hablan de cultura, entiéndase el confort; un progreso en la rapidez de los vehículos y en la exención de los dolores corporales. Se me dirá que siempre ha acontecido así, que siempre el monstruo del millón de cabezas que llamamos gente ha sido ciego y sordo para toda la vida esencial y sólo ha aspirado a que se le llene bien el millón de fauces del millón de cabezas. Es cierto, pero en otras épocas la gente no ejercía el papel de protagonista responsable que tiene en nuestro tiempo, vivía más o menos relegada a un segundo plano y permitía que sobre el haz de Europa resonara la voz de la opinión selecta, anegada hoy por el torrencial alarido de la opinión pública”⁷⁵.

Si la incapacidad para educar en ciencia es palmaria, más lo es en arte, porque no se puede enseñar ni a crear ni a gozar el arte mecánicamente. Ser artista, dice Ortega, es aprender a hacer sonar la propia alma en una modulación original nunca antes puesta en práctica y si en la escuela se fracasa en este aspecto, también se cae en el mismo error cuando se pretende enseñar moral. El maestro solo puede enseñar tópicos y gustos genéricos que matan la vida personal frente al proyecto individual y único que es la existencia de cada cual.

¿En qué se ha convertido la moral, la ciencia y el arte si no pueden enseñarse mecánicamente y si la gente sólo se queda con la palabra y no con la cosa a la que refieren? En vocablos cóncavos y huecos. La problemática cultural estriba en la suplantación del significado de ésta, no tanto en su desconocimiento. La cultura no es algo que se recibe de fuera y puede meterse en el bolsillo sin que el conservarlo exija esfuerzo continuo, más bien insiste Ortega:

“El hombre verdaderamente culto, ante un fenómeno como la guerra u otra grave emergencia en que se patentiza algún cruel defecto e insuficiencia de la vida, siente potenciarse su fe en la cultura, ve con mayor lucidez que nunca el sentido de ésta, su radiante necesidad. Porque darse cuenta de un problema nuevo o del recrudecerse un problema añejo es, a la vez, darse cuenta de una nueva tarea para el espíritu, de una nueva solución a buscar. No es inculta la piedra porque no acierte con las soluciones sino porque no tiene sensación de problemas”⁷⁶.

⁷⁵ “La pedagogía de la contaminación”, O.C. VII, pp. 686-687.

⁷⁶ Op. cit., p. 689.

El filisteo, excelente figura anticultural, desea volver a ser piedra, dejar de lado los problemas que suscita la realidad y Ortega detecta en su época una proliferación enorme de ciudadanos así. Esta opinión es la opuesta al ser mismo de la cultura y a ella ha contribuido la forma de enseñar de la época, la crisis educativa que ha dado muchos médicos, muchos abogados e ingenieros y pocos hombres cultos. La incultura que denuncia Ortega es

“el desconocimiento de aquellas meditaciones que aclaran el sentido de la cultura, y en consecuencia, el sentido de la vida humana: es la incultura del sabio médico, del sabio ingeniero, del sabio jurista, la ignorancia de lo general que padece el sabio de lo especial. Del siglo X hasta nuestros días la época que se caracteriza por su incultura filosófica es el siglo XIX, centuria del especialismo. Porque la conciencia de la cultura no es, señores, otra cosa que la filosofía”⁷⁷.

Hacer cultura es para Ortega filosofar, son dos actividades que podrían identificarse, ni una ni otra se enseña mecánicamente, más bien su puesta en práctica se contamina, se transmite de persona a persona envuelta en una halo de seducción. Esa seducción es con la que durante años ha intentado Ortega acercarse a la sociedad española para suscitar en ella deseos de saber.

Cada uno de nosotros va arrastrado en la gran corriente que es la vida, río turbio, raudo e inmenso. Espíritu o cultura significa para el madrileño un momento de serenidad en medio del vital torbellino de la muchedumbre, de deseos parciales, de penas y amarguras que nos rodean. Esa serenidad permite no perder la conciencia de una dirección, de un sentido que orienta y califica todo ese torrente vital.

“De la cortesía o las buenas maneras” presenta al plebeyo como una figura que también se opone al filósofo. Si la vida decadente implica aflojar todos los resortes, la vida ascendente es un esfuerzo constante contra ese abandono que predomina en el plebeyo. “Para el hombre decaído –el plebeyo- todo esfuerzo significa amaneramiento. Sólo le es cómoda el alma en mangas de camisa. Si queremos dar a la existencia un grado más de intensidad tendremos que considerarla, comprimirla: para el que mira esto desde un grado inferior de intensidad la vida esforzada, en efecto es forzada –o como suele decirse- amanerada”⁷⁸. Para las gentes vivir es dejarse flotar sobre el flujo de la vida sin ofrecer resistencia alguna, en cambio, el hombre superior no deja que le atraviese el torrente vital impunemente, reobra sobre él le impone una trayectoria peculiar, deforma y reforma la vida espontánea. El hombre en el mejor de los casos es una extraña voluntad de ser sí mismo que comúnmente se conoce como personalidad.

⁷⁷ Op. cit., p. 690.

⁷⁸ “De la cortesía a las buenas maneras”, O.C. VII, p. 699.

El último de los escritos inéditos que se trae a colación es el *Discurso para la real academia de ciencias morales y políticas*. Es un discurso que nunca Ortega llegó a pronunciar, pero que conservó en la recámara por si se daba la ocasión, ya que en varios momentos fue llamado a ocupar un lugar en dicho organismo⁷⁹. El tema dominante no podría ser otro que la moral y especialmente un aspecto de ésta que Ortega comienza a poner de relieve: el valor o los valores.

La pregunta que hubiera lanzado Ortega al auditorio si el discurso se hubiera hecho efectivo es ¿qué es el valor? ¿Qué es estimar? El interés de Ortega no está en valores concretos, sino en la actividad humana que llamamos estimar o valorar. Si se habla de un valor positivo como el bien y de un valor negativo como el mal, ¿qué es «valor» para que estos elementos contrarios lo compartan?

El ser humano no se contenta con percibir, analizar, ordenar y explicar las cosas, también prefiere unas a otras, las estima o desestima, es decir las valora.

“Si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas, pero compenetradas: el mundo del ser y el mundo del valer. La constitución de uno carece de vigencia en la del otro: por ventura lo que es nos parece no valer nada y en cambio lo que no es se nos impone como un valor máximo. Hay en el vocabulario vulgar palabras cuyo significado alude especial y exclusivamente al mundo de los valores: bueno y malo, mejor y peor, valioso o inválido, precioso y baladí...”⁸⁰.

Cuando utilizamos una de estas palabras se da a entender que hay un acto real que tiene un valor positivo frente a uno negativo. Queda claro que existe una enorme extensión y frecuencia del fenómeno valor, pero aún falta material para poder comprender su significado.

Que las cosas son buenas o malas según su relación al placer o al dolor es una idea extendida, pero no satisfactoria para Ortega, pues puede haber cosas valiosas que no tienen relación alguna con el placer. El objetivo de Ortega es

“definir por medio de conceptos descriptivos que pretendemos añadir a un objeto cuando, no contentos con verlo o pensarlo, hallamos en él valor, más o menos valor, etcétera; no pues lo que acaece fuera, debajo o en torno a nuestra conciencia del valor, sino sólo que en ésta o ante ésta hallamos cuando decimos que ante nosotros hay algo valioso, algo estimable, bueno, preferible o supremo”⁸¹.

Cuando valoramos algo bueno, no proyecto yo la verdad en él, sino que la bondad que está en él se me impone, hallo en el objeto un carácter valioso.

⁷⁹ El texto se fecha en 1918, para conocer los avatares de éste conviene leer la nota explicativa en O.C. VII, pp. 896-899.

⁸⁰ *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, O.C. VII, p. 711

⁸¹ Op. cit., p. 719.

El acto por el que se detecta el valor de algo es la estimación. Estimar es percatarse de un valor positivo que hay en algo, desestimar es encontrar su valor negativo. El valor no es una cosa, si siquiera es la cosa que vale o no, la bondad de un acto no es nada de la acción vista, es un valor que tiene el acto realizado. Si fuéramos capaces de separar el valor de las cosas y tratarlos por separado tendríamos la ciencia de la Estimativa.

“Son pues, los valores cualidades ideales de los objetos. No se dan aparte de éstos ni sirven en un lugar sobrecelestes como las Ideas platónicas, no son naturalezas angélicas o místicas como no lo son la igualdad o la semejanza”⁸². Los valores puros como belleza, igualdad, belleza, etc. se presentan como objetos ideales, pero no existen sino en las cosas concretas, pues por ejemplo la igualdad no existe sino como igualdad entre dos cosas. Además la percepción de los valores se lleva a cabo con toda evidencia, lo bueno se prefiere a lo malo con toda claridad. ¿De dónde viene la evidencia? El juicio intelectual que una frase como “esto es mejor que aquello” nutre su evidencia de una intuición directa de los valores y su esencial relación jerárquica.

Afirma Ortega contundentemente:

“La ciencia de los valores, de sus caracteres contributivos, de sus rangos, etcétera, es una doctrina de verdades absolutas. Qué sea la justicia y cuál su rango frente a la bondad moral o frente a la belleza, etcétera, constituye un cuerpo de proposiciones ajenas a todo relativismo empírico. Más en qué hechos físicos y psíquicos se realiza la justicia, o de otro modo, la atribución del valor justicia a estas o aquellas realidades será siempre un conocimiento probable, inductivo y aproximado”⁸³.

Esta ciencia general estimativa a la que Ortega se inicia en este discurso tendrá otros trabajos que permitan su profundización⁸⁴, ahora bien, en éste ya queda clara una idea: la moralidad y el arte son áreas de valoración regidas por esta ciencia de la cual dice Ortega para acabar su discurso que

“merced a ella podremos reconquistar esos orbes al subversivo capricho que bajo la bandera del relativismo se había apoderado indebidamente de tan fértiles territorios, no sólo hay una ley en Lógica que nos permite calificar ciertos actos intelectuales que este o el otro hombre ejecuta, de acertados o erróneos; hay también un sistema de leyes estimativas que nos obliga a sentenciar como rectos o errados los afectos, los apetitos, las voliciones y, en general, las reacciones

⁸² Op. cit., p. 729.

⁸³ Op. cit., p. 734.

⁸⁴ Es el caso de “Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?” en O.C. III, pp. 531-549. En ese ensayo Ortega, unos años después, completa su reflexión sobre este asunto. En algunos momentos reproduce su antiguo discurso, pero también introduce nuevos elementos. Para una investigación sobre la idea de cultura no es necesario matizar más las diferencias entre ambos textos, pues las ideas más relevantes ya se introducen en el discurso citado.

dinámicas, de los individuos en lo moral y en lo jurídico, en el arte y en la vida social”⁸⁵.

Con ello Ortega concreta que la cultura es precisamente el ámbito de la normatividad⁸⁶. Aquellos ámbitos como son: ciencia, moral y arte que están sujetos a una serie de leyes y no al arbitrio personal, si bien la primera por un lado y la segunda y tercera por otro gozan de leyes distintas. La primera se rige por las leyes de la lógica, las otras dos por las leyes de la estimativa. Ambas ciencias suponen el sustrato de la cultura. Cabría preguntarse cuál es el elemento principal que distancia ambos tipos de leyes a lo que Ortega no responde, pero podría pensarse en la diferencia de objetividad que existe entre ambas o el peso que supone en ellas el hecho empírico, mientras unas están siempre encarnadas en objetos, las lógicas se sustentan en el vacío. De ahí que las primeras gozan de una mayor aceptación frente a las segundas y éstas admiten siempre una mayor diversidad de preferencias e imprecisión.

2.3. Los textos de *El espectador*: “El Quijote en la escuela”

Pero si entre 1917 y finales de 1921 destacan textos sobre la cultura, son principalmente aquellos que Ortega publicó en *El espectador*, destino de sus mejores producciones. Entre ellos se destacarán a continuación algunos pequeños artículos y por último la atención se concentrará en el escrito más relevante de Ortega sobre la cultura en estos años y hasta las lecciones universitarias de finales de 1921: “El Quijote en la escuela”.

El primero a destacar es “Democracia morbosa” de 1917. Su intención última es expresar que si bien la democracia es una buena forma de organizar la política, no significa ello que sus normas sean válidas para el resto de ámbitos culturales. Ni en el arte, ni en religión, ni en la costumbre la democracia es efectiva, más bien provoca que

⁸⁵ *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, O.C. VII, p. 736.

⁸⁶ Reconoce Ortega en su inédito “Militares y clases sociales” de 1920 (O.C. VII, pp. 754-757) que cada individuo tiene una forma peculiar de estimar, un sistema peculiar de amores y odios, de preferencias y negligencias. Un pueblo por su parte o una época está determinado también por un sistema propio de preferencias. De ese sistema de preferencias dependen la moral, el derecho o el arte de un pueblo o de una época. Y no solo eso, cada oficio tiene su sistema de preferencias y las personas se unen en un oficio por afinidad en sus amores u odios. Ese sistema privado de estimación o *ethos* (en palabras de Ortega) es el origen de la vocación de cada uno, un sentirse llamado por voces interiores a realizarse de una forma determinada y va de la mano de otro de los grandes conceptos de Ortega: el fondo insobornable o yo profundo, el cual estaría constituido por un sistema personal de estimaciones o desestimaciones. Visto desde el perspectivismo, ninguno de los sistemas de estimación personales son absolutos, sino perspectivas de algo mayor. El conocimiento de la sociedad pasa por comparar los *ethos* de los diferentes grupos sociales, trabajos, generaciones, etc. En este contexto es donde la frase de Ortega: “la historia es la historia de la cultura” adquiere su mayor significación.

estas actividades queden dominadas por el morbo. Las personas no pueden ser «ante todo» o «solo» demócratas, pues la democracia, fuera del ámbito político, poco tiene que aportar al resto de la vida de cada uno y si hacemos de ella el principio integrador de toda la existencia se da ese fenómeno anticultural que Ortega califica como «plebeyismo». Hablando de la democracia dice Ortega:

“Nace ésta como noble deseo de salvar a la plebe de su baja condición. Pues bien, el demócrata ha acabado por simpatizar con la plebe, precisamente en cuanto plebe, con sus costumbres, con sus maneras, con su giro intelectual. La forma extrema de esto puede hallarse en el credo socialista -¡porque se trata, naturalmente, de un credo religioso!-, donde hay un artículo que declara la cabeza del proletario única apta para la verdadera ciencia y la debida moral”⁸⁷.

La consecuencia de esto es una cierta inversión en los valores, pues lo superior queda suplantado por lo inferior. La democracia que denuncia Ortega es la que trata igualmente a los desiguales, lo que le lleva a pensar que es una degeneración. Quizá el texto más contundente del escrito sea el siguiente:

“Vivimos rodeados de gentes que no se estiman a sí mismas, y casi siempre con razón. Quisieran los tales que a toda prisa fuese decretada la igualdad entre los hombres; la igualdad ante la ley no les basta: ambicionan la declaración de que todos los hombres somos iguales en talento, sensibilidad, delicadeza y altura cordial. Cada día que tarda en realizarse esta irrealizable nivelación es una cruel jornada para esas criaturas «resentidas», que se saben fatalmente condenadas a formar la plebe moral e intelectual de nuestra especie. Cuando se quedan solas les llegan del propio corazón bocanadas de desdén para sí mismas. Es inútil que por medio de astucias inferiores consigan hacer papeles vistosos en la sociedad. El aparente triunfo social envenena más su interior, revelándoles el equilibrio inestable de su vida, a toda hora amenazada de un justiciero derrumbamiento. Aparecen ante sus propios ojos como falsificaciones de sí mismos, como monederos falsos de trágica especie, donde la moneda defraudada es la persona misma defraudadora”⁸⁸.

La democracia no es un instrumento válido para el funcionamiento de la cultura, salvo en el caso de la política. La cultura no es nivelación forzada sino crecimiento personal y social a diferentes ritmos. Si la igualación frente a la ley es ciertamente necesaria, la nivelación forzada de los ciudadanos en ámbitos como el talento, el arte, etc. no sería nada más que la destrucción de éstos y con ello de la cultura. En lugar de que una persona con menor talento decida crecer e intentar alcanzar a aquel que posee una mayor capacidad para las ciencias, sucede que se obliga al talentoso a descender a niveles superficiales para que el inferior no se sienta inferior. Son estos unos planteamientos que en lugar de ser democráticos, son todo lo contrario.

⁸⁷ “Democracia morbosa”, p. 272.

⁸⁸ Op. cit., pp. 274-275.

La cultura no es un asunto democrático ni un tema de igualdades, la cultura responde al interior del ser humano, a su fondo insobornable, único y por ello desigual al resto.

“Para la cultura del amor” de 1917 retoma Ortega la relación cultura-amor y las consecuencias de la ausencia de éste: la proyección de todo el universo sobre un solo plano en lugar de respetar las múltiples dimensiones que le proporcionan una ilimitada concavidad. En el mundo encontramos el plano de lo real y el plano de lo virtual y si el amor es compenetración, insiste Ortega en que en la vida debemos aprender a manejarnos en ambos planos y no reducirlo todo al real.

Lo virtual se sustenta en la ilusión y ésta es un componente esencial de la vida. Es preciso separar lo real de lo imaginario, pero también lo es conservarlos cada uno en su régimen, de lo contrario la cultura no puede ser auténtica.

El amor se lee también como querer, ahora bien, debe matizarse bien qué significa esa palabra y qué relación puede tener con la cultura. En “Muerte y resurrección” comenta Ortega un cuadro de El Greco con la figura de San Mauricio. En él San Mauricio muestra la actitud ética por excelencia que consiste en hacer de cada cosa un fin, es un querer que afirma cada cosa por sí misma y no en función de otra (utilitarismo). Hacer de cada cosa el centro del universo, tal acto es el amor y tal es el acto cultural por excelencia.

Si hay un ensayo entre los publicados por estos años en *El espectador* de relevancia para el asunto de la cultura, es con diferencia “El *Quijote* en la escuela”. Este ensayo que intenta razonar si el *Quijote* debe ser leído en la escuela o no, presenta una fuerte influencia nietzscheana y simmeliana⁸⁹. Ortega se propone explicar por qué *El Quijote* no tiene cabida en edad escolar y a la vez defender una postura peculiar ante quienes sostienen la misma opinión, pues no comparte tampoco que los niños queden inmersos en lecturas de periódicos de actualidad.

Lo más importante para los niños no es leer *El Quijote* y tampoco es averiguar qué es un ferrocarril, una fábrica o una letra de cambio. Según Ortega el problema es el de la educación esencial, conocer la vida íntima, personal y profunda. Pero ¿qué es todo eso?

⁸⁹ Para Pedro Cerezo este ensayo representa el clímax de la presencia de Nietzsche en la obra de Ortega. Ver CEREZO GALÁN, P., “La tensión Fichte/Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano”, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, p. 162. Si se desea tener una perspectiva más amplia de la influencia de Nietzsche en Ortega se puede ver SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid, 1967, pp. 527-565.

Piensa que existen tres clases de actividad espiritual en el hombre. La primera es el uso de mecanismos o técnicas industriales, políticas, etc. que llamamos civilización. La segunda es la cultura y tiene diferentes funciones como el pensar científico, moral o artístico, las cuales son íntimas al hombre, pero son especificaciones de la vitalidad psíquica a través de cauces normativos e infranqueables. La tercera y última es el ímpetu originario de la psique: el coraje, la curiosidad, el amor, el odio, la agilidad intelectual, el afán de gozar y triunfar, la confianza en sí y en el mundo, la imaginación, la memoria, son funciones espontáneas de la psique y la raíz de la existencia personal. En resumen, la curiosidad mental es el origen de la ciencia y ésta posibilita la creación de nuevas técnicas. Hay una forma eterna y radical de la vida psíquica que es supuesto de la civilización y de la cultura, esa es la vida esencial: nuestros apetitos y potencias primigenios. El resto de nuestra existencia es decantación de esta vitalidad originaria y mecanización o anquilosación de la misma.

La escuela sería el lugar apropiado para potenciar esa vida esencial, para darle un impulso tal que pese a las decantaciones en cultura o civilización, ese manantial de vitalidad siguiera fluyendo durante la existencia de cada ser humano. Esta es la educación que Ortega quiere para los niños. “A mi juicio, pues, no es lo más urgente educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora. Cuidemos primero de fortalecer la vida viviente, la *natura naturans*, y luego, si hay solaz, atenderemos a la cultura y la civilización, a la vida mecánica, a la *natura naturata*”⁹⁰. A colación de esta propuesta educativa, Ortega va espigando diferentes ideas que permitan comprender mejor su propuesta.

a. La vitalidad esencial

La vida humana va especializándose cada vez más, pero ello no niega la existencia siempre como substrato de una vitalidad esencial. Bajo el hombre culto perdura siempre un hombre salvaje (sin sentido peyorativo) guiado por esa vitalidad. La vida del culto siempre es secundaria y derivada, la vida del salvaje es organizante, primaria y radical y ello lleva a concluir que la cultura y civilización que tanto envanece al hombre europeo son una creación de ese hombre salvaje, éste crea la organización cultural y todo progreso de ésta, su mantenimiento, su impulsión

⁹⁰ “El *Quijote* en la escuela”, O.C. II, p. 406.

constante. La labor de esa vida esencial es pues ser fontana inagotable de la organización cultural y civil.

La vitalidad esencial no puede tomarse como tipo ideal de organización, que sería la opinión de Rousseau, más bien debe potenciarse para que la cultura resultante sirva bien al ser humano en lugar de aprisionarlo. La vida esencial, espontánea o dimensión salvaje del espíritu son diferentes formas de nombrar una misma dimensión del ser humano que consiste en unas cualidades psíquicas generales como el ímpetu para obrar y la energía para soportar, la solidaridad e interno acuerdo con que la persona se mueve y que le presta ese cariz de sustancia íntegra quieta o vibrante. La actual pedagogía tiene que intentar sistematizar la vida esencial, analizarla, buscar métodos para aumentarla, equilibrarla y corregir sus deformaciones.

b. Tipos de vitalidad

Si la persona tiene una sustancia quieta como el mármol, se habla de vitalidad decadente, si su sustancia es vibrante como el bronce se habla de vitalidad ascendente.

“Hay quien siente brotar su actuación espiritual de un torrente pleno de energía, que no percibe su propia limitación, que parece saturado de sí mismo. Todo esto nace en almas de este tipo con la plenitud magnánima de un lujo, como un rebosamiento de la interna abundancia. En este clima vital no se dan, por lo menos con carácter normal, las envidias, los pequeños rencores y resentimientos. Hay, por el contrario, en otros hombres un pulso vital descendente, una constante impresión de debilidad constitutiva, de insuficiencia, de desconfianza en sí mismos”⁹¹.

Las consecuencias de la proliferación de unos u otros tipos de hombres marcan el carácter no solo de cada uno, sino de un pueblo, una cultura o una época. ¿Por qué? Porque precisamente de esa vitalidad depende la cultura: ciencia, moral y arte fruto de esa persona, pueblo o época.

“En un caso la historia asciende; la energía y el amor, la nobleza y la liberalidad, la idea clara y el buen donaire se elevan dondequiera sobre el haz planetario como espléndidos surtidores de vital dinamismo. En el caso opuesto, la historia declina, la humanidad se contrae estremecida por convulsiones de rencor, el intelecto se detiene, el arte se congela en las academias y los corazones se arrastran tullidos y decrépitos”⁹².

Para encaminar las vidas hacia una tonalidad ascendente, una técnica posible es la estimulación de los sentimientos, pero no de cualquier tipo de éstos.

“El niño debe ser envuelto en una atmósfera de sentimientos audaces y magnánimos, ambiciosos y entusiastas. Un poco de violencia y un poco de dureza

⁹¹ Op. cit., p. 416.

⁹² Op. cit., p. 417.

convendría también fomentar en él. Por el contrario, deberá apartarse de su derredor cuanto pueda deprimir su confianza en sí mismo y en la vida cósmica, cuanto siembre en su interior suspicacia y le haga presentir lo equívoco de la existencia. Por eso yo creo que imágenes como las de Hércules y Ulises serán eternamente escolares”⁹³.

Mitos como los que sugiere Ortega suscitan grandes sentimientos y dinamizan la vida psíquica. Si bien es cierto que no se corresponden del todo con hechos, el mito nutre el pulso vital, da ganas de vivir, es, en palabras de Ortega, la hormona psíquica. El mito vive de la irrealidad, de fantasmagorizar el mundo exterior y difícilmente podrá existir la vida cultural sin un buen substrato mitológico que encienda la vitalidad.

c. Diferencia entre el mundo del hombre y el mundo del niño: historia y leyenda

El mundo para el hombre no es el mismo que el de la araña o el del águila. Si el organismo se adapta al medio, también es verdad que el medio se adapta al organismo, tanto en así que la vida de cada uno no sólo es su cuerpo sino también su mundo, los objetos que para él existen.

Pero si el mundo de los humanos no es igual al de los animales, tampoco es igual el de los adultos que el de los niños, este último será indispensable para colocar los cimientos de la educación en la escuela, ya que el problema de la educación de los niños suele empezar cuando se intenta imponer en ellos el mundo de los adultos en lugar de potenciar el suyo propio. La cultura del futuro está en juego principalmente en la educación presente de los niños. Dice Ortega:

“La madurez y la cultura son creación, no del adulto y del sabio, sino que nacieron del niño y del salvaje. Hagamos niños perfectos, abstrayendo en la medida de lo posible de que van a ser hombres; eduquemos la infancia como tal, rigiéndola, no por un ideal de hombre ejemplar, sino por un *standard* de puerilidad. El hombre mejor no es nunca el que fue menos niño, sino al revés: el que al frisar los treinta años encuentra acumulado en su corazón más espléndido tesoro de infancia”⁹⁴.

La madurez no debe entenderse como eliminación sino como integración de la infancia. Dicho de otra forma, el mundo no depende sólo de nuestra estructura corporal, sino también de nuestra estructura psicológica. Cada individuo según su etapa vital o según su dedicación, tiene ojos para unas cosas y no para otras, ahora bien, si hay un factor que incide en el mundo de cada uno es el grado de utilitarismo con que alguien se acerca a lo que le rodea. “Cuanto más desprendida de intereses prácticos sea nuestra

⁹³ Op. cit., p. 420.

⁹⁴ Op. cit., pp. 423-424.

visión, más amplio y múltiple será nuestro contorno”⁹⁵. La cultura, como dice Ortega no es hija del trabajo utilitario, sino del deporte, es decir, de ese esfuerzo superfluo y desinteresado en que toda naturaleza busca esparcimiento. En la medida que la vida es más utilitarista, su mundo se torna más angosto, por ello un mundo amplio y lleno de posibilidades es otro requisito para hacer posible la cultura, pues permite dedicar parte de la existencia a ese esfuerzo desinteresado que la crea. Un sentido deportivo y festival de la vida es para Ortega sin duda la forma superior de la vida humana.

¿En qué se diferencia concretamente el mundo del niño del mundo del adulto? En el niño los objetos que le ocupan y fijan su atención son los deseables y no los reales y precisamente al niño le interesan porque son deseables. Por otra parte, al hombre maduro le interesa lo real por lo real, no puede permitirse vivir de ilusiones. Estos dos mundos llevan a Ortega a pensar en dos tipos de hombres al preguntarse por el origen de los objetos deseables. Los hechos o cosas al sernos sensibles provocan dos reacciones: una es conocer y comprender al máximo ese objeto, con lo que se crea historia; otra es descomponer esa realidad presentada y tras unir ciertos ingredientes diversos nace un nuevo objeto deseable gracias a la fantasía y al deseo, con lo que se crea leyenda.

En la vida humana siempre se suscitan ambas reacciones, ahora bien, en ocasiones puede que una sea casi imperceptible mientras que la otra destaca. Pero nunca falta, dice Ortega, una u otra. En las personas que domina el espíritu legendario, las cosas se miran siempre no como lo que son sino como lo que deberían ser y en ello son especialistas los niños. Para ellos incluso las experiencias u objetos rechazables se presentan por la fantasía en su vertiente atractiva: del ladrón se quedan con la audacia y de la muerte con la posibilidad de resurrección, igual que el ausente que vuelve tras la marcha (San Mauricio). La cultura qué duda cabe que necesita un espíritu legendario destacable y una fantasía poderosa, pues la misma idea de ciencia, así como la de moral o arte son siempre un *desideratum*, una leyenda.

3. El tema de nuestro tiempo, segundo pilar de la filosofía de la cultura orteguiana

Pese a que la datación oficial de *El tema de nuestro tiempo* es 1923, el mismo Ortega confiesa que los seis primeros capítulos provienen de unas lecciones universitarias de finales de 1921 y principios de 1922. Además fue publicándose

⁹⁵ Op. cit., p. 426.

parcialmente tanto en *El Sol* como en *La Nación*, de ahí que vamos a tratar el texto en dos partes. En primer lugar analizaremos las lecciones inéditas de 1921 y en un segundo momento daremos el salto a 1923 para continuar analizando la obra. Puesto que entre estas dos fechas Ortega no publicó otras grandes obras, puede estar justificada esta forma de trabajar el proyecto, si puede considerarse así. En el apartado siguiente se ofrecerán el resto de escritos orteguianos a partir de inicios de 1922 hasta 1927, tanto publicados como inéditos.

3.1. Las lecciones universitarias de 1921-1922

El objetivo de estas lecciones era para Ortega la superación del subjetivismo, y la primera labor no podía ser otra que presentar la consistencia de éste, además del resto de teorías epistemológicas fundamentales de la historia de la filosofía.

Por los documentos conservados, tanto manuscritos de Ortega como apuntes de Fernando Vela, parece plausible indicar que aquellas lecciones estaban organizadas en tres partes⁹⁶: la primera serían unas lecciones que Ortega habría usado y ampliado en los seis primeros capítulos de *El tema de nuestro tiempo* en 1923; la segunda parte constaría de una exposición detenida de los conceptos y tendencias fundamentales de teoría del conocimiento; la tercera y última sería un análisis de la filosofía de Rickert.

¿Qué ha quedado de todo ese material? De la primera parte la redacción final de 1923, de la segunda cuatro lecciones y de la tercera otras cuatro. A todas luces el material es incompleto e insuficiente, pero aún así pueden extraerse unas conclusiones iniciales que orienten la lectura de la redacción definitiva de *El tema de nuestro tiempo* en 1923:

1. El objetivo inicial es la superación del subjetivismo y este propósito atraviesa por completo todo el proyecto de *El tema de nuestro tiempo*.

2. Rickert es una filosofía a superar, es parte del subjetivismo, aunque tiene unas nuevas intuiciones muy valiosas sobre los valores y su función en la filosofía. Influirá en Ortega en buena medida, ya que durante estos años va a dedicar diversos trabajos a los valores y a su importancia filosófica⁹⁷.

⁹⁶ Muy importante para conocer la génesis de *El tema de nuestro tiempo* es leer las notas a las ediciones en O.C. III, pp. 931-933 y O.C. VII, pp. 901-904.

⁹⁷ En 1922 escribió Ortega el prólogo a *Ciencia cultural y ciencia natural* de Rickert donde afirma: “La filosofía de Rickert conserva su raíz anticuada, neokantiana y neofichteana; pero es lo interesante y más instructivo en ella advertir cómo se orienta hacia nuevas curiosidades, problemas y métodos. En vez de reducirse a la reflexión sobre las ciencias físicas, como hizo Kant, busca el contacto con las ciencias históricas, y del conflicto dramático entre ambas formas nace el tema de este libro. Asimismo descubre en

3. Rickert pone en relación directa teoría del conocimiento, valores y cultura, un patrón que sigue también Ortega. Francisco Romero, en su introducción a Rickert, presenta esta idea al escribir que “la filosofía de Rickert es, según se la mire, filosofía de la cultura, filosofía de los valores y teoría de las concepciones del mundo”⁹⁸.

Debido a que todo el proyecto de *El tema de nuestro tiempo* entre 1921 y 1923 es muy complejo pues consta de fragmentos, manuscritos, publicaciones parciales, nuevas redacciones, etc., difícilmente se puede proceder con gran acierto en el análisis de todo ese material.

Si tomamos el esquema de las lecciones de 1921, podría comenzarse por exponer las primeras seis lecciones de la publicación de 1923. Ahora bien, en el material conservado de 1921 predominan textos de las lecciones menos interesantes para trabajar la idea de cultura, pues de la tercera parte, que quizá sería más relevante para esta investigación, no se conserva gran cosa, además de estar esquematizada en buena medida. Por todo ello se procederá en primer lugar a presentar el contenido de lo conservado en 1921 a excepción de la primera parte y después, en un segundo momento, se presentará lo publicado en 1923, teniendo en cuenta que las seis primeras lecciones tienen dos contextos: ser la primera parte de las lecciones de 1921 y ser las primeras lecciones de la publicación de 1923.

Comencemos pues por la segunda parte de las lecciones de 1921, las cuatro referidas a la historia de la teoría del conocimiento. En los análisis preliminares no aporta grandes ideas nuevas si tomamos como referencia su *Sistema de la psicología* o las lecciones de Buenos Aires del 1916 y su intención es presentar la teoría del conocimiento empirista, realista, idealista y positivista. Especialmente se detiene en la idealista y en la positivista, para el primero no existe el mundo más que como representación y todo se reduce a la conciencia y a sus contenidos; el segundo quiere reducir el conocimiento a lo dado, lo inmediato.

A continuación, tercera parte, se presentan cuatro lecciones en las que se analiza la filosofía de Rickert, ahora bien las limitaciones de las mismas son muy importantes. En algunos momentos es sólo un esquema, existen vacíos y no hay que olvidar que son simples cuartillas de Ortega que en un discurso desarrollaría. ¿Cómo

el concepto de valor un territorio cuya exploración y conquista será, tal vez, una de las glorias epónimas del siglo XX”. En O.C. III, p. 413.

⁹⁸ RICKERT, E., *Ciencia cultural y ciencia natural*, Austral-Espasa, Buenos Aires, 1945, p. 21.

sintetiza Ortega la teoría del conocimiento de Rickert? Los párrafos que siguen intentan captar las ideas principales.

Piensa Rickert que el conocimiento implica a un sujeto y un objeto, pero que el objeto no precisa ser más que aquello a que el sujeto se ajusta cuando conoce, aquello que le rige y adaptándose al cual logra esa pretendida verdad de su conocimiento. Se queda Rickert con los objetos inmanentes, lo que se ve, oye o toca. No hay más realidad propiamente dicha que la inmediata sensible y la inmanente queda calificada de fantasma. Si esto es así, tales objetos deberían ser los reguladores de nuestro conocimiento, tal es la propuesta positivista, pero Rickert no acaba de seguir esa senda y ello lo demuestra con su análisis de las ciencias de la cultura.

En el conocimiento existe la forma y el contenido. En el conocimiento domina la forma, éste se rige por el «deber ser», por algo irreal. Afirma Ortega: “Si la forma propia a todas las cosas reales es el «ser» o «realidad», diremos que todo lo que consiste en «deber ser», los imperativos, normas, exigencias, etcétera, tiene como forma el «valer» –«valen». «La luz es real», pero el conocimiento «que la luz es real» vale y no es. Propiamente los juicios valen porque la forma vale para el material”⁹⁹. Ver o tocar la luz no es conocimiento, es simplemente tenerla o vivirla. El conocimiento llega cuando el sujeto adopta una especial actitud inquisitiva y, por decirlo así, pregunta al objeto cuál es su verdad, renunciando a vivir el objeto pasivamente y sometándose a los imperativos de las cosas. Concluyendo la primera de las lecciones de la tercera parte se lee:

“Donde acaba el mundo de las cosas reales y parece que el ánimo se nos oprime bajo la presión emocional de un límite esta «realidad» de las cosas reales, sorprendida por medio de nuestra reflexión, sesga el aire con su vuelo, como primer albatros de ala larga que avanza hacia nosotros del mundo de los valores. Allende lo real y en lo lejano advertiremos de pronto una sugestiva palpitación de horizontes y, tras ella, la emergencia bajo el *dolce tremolar della marina* de una costa inesperada e intacta coronada por el vago perfil de serranías que nos hace una gesticulación de promesas y esperanzas. Es tierra nueva, la tierra irreal de los valores”¹⁰⁰.

El juicio es el órgano principal del conocimiento pero ¿qué órganos y funciones típicas posee? El juicio interesa no como hecho psíquico, sino como una máquina que produce conocimiento. El juicio puede entenderse como un acto psíquico real (pensar que dos y dos son cuatro), pero también como contenido del acto de juzgar (que dos y dos son en efecto cuatro). El contenido de un juicio no es la cosa real que

⁹⁹ “Lecciones del curso universitario 1921-1922”, O.C. VII, p. 788.

¹⁰⁰ Op. cit., p. 790.

puedo tocar sino una idea que puedo entender, el contenido del juicio es un objeto ideal. Juzgar es poner en mi mente algo que tiene sentido, pues lo que se entiende no puede ser real, lo real se ve o toca, El juicio no tiene realidad sino sentido, agota su realidad en ser entendido. Continúa Ortega:

“De modo que el «sentido» de los elementos sueltos de un juicio no son su contenido cognoscitivo, no son lo que le caracteriza como conocimiento. En cambio su «sentido total» –«esta luz es real», «el león es noble» –será verdad o error. No bastará, pues, con entenderlo, sino que una vez entendido lo reconocemos o no como verdad. Este «sentido» peculiar del juicio que no consiste sólo en ser algo entendido sino algo aprobado o desaprobado, verdadero o falso, es lo que Rickert llama el «sentido teorético». Él es la célula cognoscitiva, el elemento de que va a componerse el cuerpo científico”¹⁰¹.

El detalle de esta filosofía de Rickert que más capta la atención de Ortega es la introducción del valor como motor del conocimiento y en último término de cada ámbito de la cultura, también de la moral y del arte.

“Por ser la filosofía para Rickert la ciencia de los valores y no saber Rickert hallar éstos sino ligados al sujeto hombre, como normas para el hombre, como regulativos de sus actos de conciencia, resulta ser la filosofía una reflexión sobre aquella porción de la vida humana en que ésta se pone al servicio de aquellos valores, esto es, realiza en sí valores. Ahora bien, esta vida consagrada a los valores es lo que se llama cultura. La filosofía de Rickert es una filosofía de la cultura”¹⁰².

Hacer cultura es hacer filosofía y el valor es el principal elemento de ella, es fundamental en todos sus ámbitos.

3.2. La publicación de 1923, *El tema de nuestro tiempo*

Antonio Pérez Quintana ha realizado una destacable introducción a esta obra en su trabajo *El raciovitalismo: la cultura como función de la vida*. Resulta de gran valor cómo este profesor de La Laguna encuadra la obra en el resto de la trayectoria del filósofo¹⁰³ y relaciona su trabajo con el de otros filósofos contemporáneos: Nietzsche, Bergson, Hegel, Scheler, etc. Haciendo especial hincapié en la relación con el primero, quien intermitentemente aflora con gran fuerza en los trabajos del español. En el apartado que ahora comienza no puede llevarse a cabo más que una labor de comentario del texto y no se citarán más que aquellas influencias menos tenidas en cuenta por los intérpretes más conocidos.

¹⁰¹ Op. cit., p. 792.

¹⁰² Op. cit., p. 796.

¹⁰³ El libro pretende ser un comentario al capítulo V del libro de Ortega. Está dividido en dos partes: la primera contextualiza la lectura de *El tema de nuestro tiempo*, la segunda intenta profundizar en el lugar que ocupa la cultura en la vida humana. Ver PÉREZ QUINTANA, A., *El raciovitalismo: La cultura como función de la vida*, Eikasía Ediciones, Oviedo, 2005.

Se encuentra Ortega tomando partido en una gran encrucijada tanto en lo filosófico como en lo social. Una gran parte de España, especialmente la institucional, se presenta vieja y angosta, parece que no fluya sangre por sus venas, sólo quedan los restos de algo que fue. Tal es la imagen de su país a comienzos de los años veinte con su particular crisis política, social y económica, preso de su propia costumbre, de su estructura asfixiante, de su gran cultura y de su escasísima vitalidad. Ortega refleja en su trabajo lo que sucede en las calles, la situación de una nación moribunda y cautiva de su propia creación clamando por una inyección en favor de la vida. Aquel debate que lanzaba Ortega en 1914 entre vieja y nueva política sigue haciéndose presente ahora bajo los términos cultura y vida. La nueva política y toda la cultura debe estar al servicio de la vida, deber ser vital, pero ¿cómo se puede llevar a cabo tal transformación? En las generaciones, que son el eje vertebrador de la historia, existen minorías y masas, son como cuerpos sociales íntegros o microcosmos sociales en los que los hombres enérgicos operan sobre las masas dándoles una determinada configuración. Son las élites vigorosas y enérgicas las que deben insuflar en las masas la vitalidad que necesitan en cada generación y así continuar dando forma a la historia. Pero las élites pueden ser de dos clases: contemplativas o activas, y las segundas observa Ortega que el momento actual no les permite desarrollar su potencial (de ahí la actitud de Ortega en *El espectador*). Si España ha estado durante mucho tiempo en una época acumulativa, es hora de dar paso a una época eliminatoria y polémica¹⁰⁴, pero ¿cómo se propone Ortega poner en marcha una regeneración así de su circunstancia? A continuación se presenta un análisis de la idea de cultura¹⁰⁵ en este trabajo considerado por los expertos como una de las obras cumbre de su autor.

¹⁰⁴ Para cada generación vivir es un trabajo en dos dimensiones: recibir lo vivido por los demás y dejar fluir la espontaneidad personal. “El espíritu de cada generación depende de la ecuación que estos ingredientes formen, de la actitud que ante cada uno de ellos adopte la mayoría de sus individuos. ¿Se entregará a lo recibido, desoyendo las íntimas voces de lo espontáneo? ¿Será fiel a éstas e indócil a la autoridad del pasado? Ha habido generaciones que sintieron una suficiente homogeneidad entre lo recibido y lo propio. Entonces se vive en épocas cumulativas. Otras veces han sentido una profunda heterogeneidad entre ambos elementos, y sobrevinieron épocas eliminatorias y polémicas, generaciones de combate. En las primeras, los nuevos jóvenes, solidarizados con los viejos, se supeditan a ellos; en la política, en la ciencia, en las artes siguen dirigiendo los acianos. Son tiempos de viejos. En las segundas, como no se trata de conservar y acumular, sino de arrumar y sustituir, los viejos quedan barridos por los mozos. Son tiempos de jóvenes, edades de iniciación y beligerancia constructiva”. En *El tema de nuestro tiempo*, O.C. III, p. 565.

¹⁰⁵ Un breve pero enjundioso comentario a esta obra desde el punto de vista del concepto de cultura es el de MATEU ALONSO, J. A., “La idea de cultura: El tema de nuestro tiempo”, en *El Basilisco*, 2ª Época, nº 32, enero-junio 2002, pp.51-56. También cabe recordar el planteamiento de José Emilio Esteban en su comunicación por el cincuenta aniversario de la muerte de Ortega, quien a partir de cuatro parejas de conceptos opuestos presenta la idea de cultura en *El tema de nuestro tiempo*. Ver ESTEBAN, J. E., “Notas sobre el concepto de cultura en *El tema de nuestro tiempo*”, en LASAGA, J., MÁRQUEZ, M., NAVARRO,

a. *Del problema de la verdad al problema de la cultura*

El tema de nuestro tiempo plantea explícitamente la existencia de una lucha entre la cultura y la vida que exige solución. Ortega inicia su abordaje a partir del concepto de verdad, ante lo que se abren dos grandes tendencias que son el racionalismo y el relativismo.

El relativismo afirma que puesto que la vida humana ha cambiado constantemente de opinión respecto a la verdad, se llega a la conclusión de que la verdad no existe, pues no hay más que verdades relativas a la condición de cada sujeto. Pero ello tiene consecuencias muy graves, ya que la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana y su amputación implica reducir al absurdo la misma vida. Según Ortega, es una teoría suicida que para salvar la vida sacrifica la verdad.

La tendencia antagónica es el racionalismo. Aquí queda de un lado lo vital, lo que somos, nuestra realidad palpitante e histórica. Con Descartes el mundo inmediato y evidente que contemplan nuestros ojos, palpan nuestras manos y atienden nuestros oídos pasa a un segundo plano. “Descartes decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión, queda descalificado y se le considera, en cierto modo, como ilusorio”¹⁰⁶. Una afirmación que completa con la siguiente: “El hombre cartesiano sólo tiene sensibilidad para esta virtud: la perfección intelectual pura. Para todo lo demás es sordo y ciego”¹⁰⁷.

Ortega ante estas dos posturas se mantiene distante, ninguna de las dos tendencias le es suficiente. El absolutismo racionalista salva la razón y hace nula la vida, por otra parte, el relativismo salva la vida evaporando la razón¹⁰⁸. Ortega no puede instalarse en ninguno de los términos y necesita buscar una nueva solución.

Esta cuestión que aparentemente pertenece meramente a la teoría del conocimiento, Ortega la lleva al terreno de la cultura, de forma que ambos planos se entrelazan a partir del capítulo IV de *El tema de nuestro tiempo*. Si la verdad es el centro de la teoría del conocimiento, la justicia lo es del arte y la belleza de la estética,

J.M. Y SAN MARTÍN, J., *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después 1955-2005*, Biblioteca nueva, Madrid, 2007, CD de Comunicaciones. El autor hace un planteamiento a partir de la oposición jerárquica o englobamiento del contrario, de las relaciones gnoseológicas inmanente/transcendente y sujeto/objeto y de la relación medio-fin.

¹⁰⁶ *El tema de nuestro tiempo*, O.C. III, p. 575.

¹⁰⁷ Op. cit., p. 576.

¹⁰⁸ Ver Op. cit., p. 577.

al hablar de la teoría del conocimiento Ortega está tratando uno de los aspectos de la cultura que siempre ha sido para él determinante.

El planteamiento inicial se mantiene, es decir, Ortega va a proponer un cambio de rumbo en la sociedad, va a buscar una superación del pasado que está marcado por el relativismo y el racionalismo, pero esta tarea no va a quedar en la mera proclamación de una nueva tendencia filosófica, sino que va a enunciar también una solución a la problemática interna de la cultura siguiendo la línea de *Meditaciones del Quijote*. En definitiva, la obra es explícitamente una filosofía de la cultura que bien podría suponer un segundo pilar, tras *Meditaciones*, en la progresión de su pensamiento sobre tal concepto¹⁰⁹. Desarrolla las intuiciones de su primer libro y abre algunas nuevas líneas directrices para el futuro. Dice Ortega:

“El problema de la verdad, a que someramente he aludido, es sólo un ejemplo. Lo mismo que con él acontece con la norma moral y jurídica que pretende regir nuestra voluntad, como la verdad nuestro pensamiento. El bien y la justicia, si son lo que pretenden, habrán de ser únicos. Una justicia que sólo para un tiempo o una raza sea justa, aniquila su sentido. También hay un relativismo y un racionalismo en ética y en derecho. También los hay en arte y religión. Es decir, que el problema de la verdad se generaliza a todos aquellos órdenes que resumimos en el vocablo «cultura».

Bajo este nuevo nombre, la cuestión pierde un poco de su aspecto técnico y se aproxima más a los nervios humanos. Tomémosla, pues, aquí, y procuremos plantearla con todo rigor, con todo su agudo dramatismo”¹¹⁰.

Con estas palabras Ortega, como ya se ha admitido, da un salto desde la verdad hacia la cultura, donde va a situarse a partir de ahora en esta obra. El problema del racionalismo y el relativismo afecta a la cultura: moral, arte, al derecho, a la religión... y en la medida que encontremos solución al problema de la verdad, encontraremos solución a la problemática de la cultura, una salida a esa tensión entre la cultura objetiva y subjetiva que, en otras palabras, Ortega enuncia como enfrentamiento entre cultura y vida. La primera haría referencia a la cultura en cuanto creaciones objetivadas y la segunda estaría vinculada a la vida espontánea, al cultivo de la vida individual.

¹⁰⁹ Que las dos obras están íntimamente conectadas parece ser más que evidente. Julián Marías afirmaba: “*El tema de nuestro tiempo* entronca directamente con *Meditaciones del Quijote*. Nueve años separan estos dos libros, los dos únicos escritos como tales hasta entonces”. MARIAS, J., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 167.

¹¹⁰ *El tema de nuestro tiempo*, O.C. III, pp. 578-579.

b. Nuevas precisiones en el concepto de cultura

En el capítulo IV intenta Ortega perfilar un poco la idea de cultura. Explica cómo la labor intelectual o cultural, no puede estar separada ni del sujeto, ni del mundo que trasciende a éste. Así se expresa hablando del pensamiento, una de las dimensiones de la cultura:

“En la función intelectual, pues, no logro acomodarme a mí, serme útil, si no me acomodo a lo que no soy yo, a las cosas en torno mío, al mundo transorgánico, a lo que trasciende de mí. Pero también viceversa: la verdad no existe si no la piensa el sujeto, si no nace en nuestro ser orgánico el acto mental con su faceta ineludible de convicción humana. Para ser verdadero el pensamiento, necesita coincidir con las cosas, con lo trascendente de mí; mas, al propio tiempo, para que ese pensamiento exista, tengo yo que pensarlo, tengo que adherir su verdad, alojarlo íntimamente en mi vida, hacerlo inmanente al pequeño orbe biológico que yo soy”¹¹¹.

“Yo soy yo y mi circunstancia” decía Ortega, y dilucidar qué es la cultura no está al margen del dicho orteguiano. La cultura, como acción humana está vinculada a ambos elementos interrelacionados: el sujeto y algo trascendente a él. Este es el contexto adecuado para comprender una frase que puede resultar equívoca en un primer momento y que Ortega enuncia poco después: “La cultura consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que la digestión o locomoción”¹¹². La cultura, como construcciones objetivas, es una función biológica en cuanto que no tiene sentido al margen de la vida, al margen del sujeto. El hombre necesita de la cultura para alcanzar su realización y, a la vez, la cultura no es nada sin el ser humano que la crea. Reconoce Ortega en estos pensamientos la importancia de Georg Simmel quien afirmaba que la vida del hombre tiene una dimensión trascendente. La vida consiste en salir de sí misma y participar de algo que no es ella, es decir, trascender más allá de sí misma. Esa dimensión transvital puede llamarsele cultura.

El racionalismo se equivoca al separar la vida y la cultura haciendo de la última un reino de lo espiritual que parece estar al margen de la vida, cuando lo cierto es que lo espiritual no es menos vida ni es más vida que lo no espiritual. En este contexto Ortega define con toda precisión el vocablo cultura: “Esas funciones vitales –por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos-, que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital”¹¹³. La cultura es actividad biológica, pero también espiritual en cuanto que son funciones vitales cuyos productos tienen una

¹¹¹ Op. cit., pp. 580-581.

¹¹² Op. cit., p. 581.

¹¹³ Idem.

consistencia más allá de la vida. Dice Ortega: “Lo espiritual no es una sustancia incorpórea, no es una realidad. Esta cualidad consiste en tener un sentido, un valor propio”¹¹⁴. Verdad, rectitud moral y belleza son cosas que valen por sí mismas y no sólo como útiles para la vida, pero son también vida biológica en su origen. Cuando una actividad biológica no tiene más utilidad que servir al organismo es vida espontánea o natural, cuando una actividad biológica va más allá del organismo y está sujeta a un valor que le trasciende hablamos de cultura.

Hay que notar que Ortega ha introducido en estos párrafos la noción de cultura como aquello dotado de valor. Matiza además que ese valor no coincide con lo biológico, que en ese contexto puede significar también utilidad. ¿Qué quiere decir Ortega al hablar de valor aplicado a la cultura? Ortega no parece añadir por el momento más datos, ahora bien, hay que recordar que estas lecciones tienen su origen en las lecciones universitarias donde Rickert era el punto de llegada y naturalmente en algún lugar debía notarse su presencia. Es Rickert quien introduce en su obra *Ciencia cultural y ciencia natural* la distinción entre naturaleza y cultura en términos de valor al explicar la diferencia entre ambos conceptos:

“Por mucho que estiremos esta oposición, siempre supondrá necesariamente que en los procesos culturales está incorporado algún valor, reconocido por el hombre y en atención al cual el hombre los produce o, si ya existen, los cuida y cultiva. En cambio, lo que ha nacido y crecido por sí, puede considerarse sin referencia a valor alguno; y debe considerarse así si realmente no ha de ser otra cosa que naturaleza en el indicado sentido. En los objetos culturales residen, pues, valores, y por eso vamos a llamarlos bienes; de ese modo podremos distinguirlos, al mismo tiempo, como realidades valiosas, de los valores mismos, que no son realidades y de los cuales puede prescindirse. Los procesos naturales no son pensados como bienes y están libres de toda relación con los valores. Por lo tanto, si de un objeto cultural se retira el valor, queda reducido a mera naturaleza. Por medio de esta referencia a los valores, referencia que existe o no existe, podemos distinguir con seguridad dos especies de objetos; y sólo por ese medio podemos hacer la distinción, porque todo proceso cultural, si prescindimos del valor que en él resida, tendrá que considerarse como relacionado con la naturaleza y, por ende, como naturaleza”¹¹⁵.

¹¹⁴ Op. cit., p. 582.

¹¹⁵ RICKERT, H., *Ciencia cultural y ciencia natural*, Austral-Espasa, Buenos Aires, 1945, pp. 47-48. Otras precisiones que hace el de la Escuela de Baden sobre el concepto de cultura son las siguientes (ver especialmente el capítulo IV de la obra citada):

1. De los valores que transforman algunas realidades en bienes de cultura no puede decirse ni que son ni que no son reales, sólo puede decirse que valen o no valen.
2. Un valor de cultura debe ser reconocido por todos como válido o su validez ser postulada por un hombre de cultura.
3. Los objetos culturales no son meros objetos de deseo, sino que a su valoración nos sentimos en cierta forma obligados por consideración a la comunidad en que se vive o por otros motivos que Rickert no precisa.
4. Es un concepto de cultura muy enraizado en la misma etimología pero también está limitado al contexto de dividir las ciencias en que el profesor de Heidelberg lo utiliza, cultura no es más que la

Si en la idea de cultura se observa un paralelismo entre los autores, también hay que remitirse a otro aspecto de la obra de Rickert que puede tener resonancias en las lecciones de Ortega. Si Ortega coloca como objetivo de *El tema de nuestro tiempo* una solución a la contradicción de la cultura en cuanto a la tensión sujeto-objeto, también Rickert plantea una cuestión relacionada con esta problemática al final de su *Ciencia natural y ciencia cultural*. En términos diferentes el asunto es semejante, el planteamiento del discípulo de Windelband está relacionado con la posibilidad de superar el capricho en la órbita del valor¹¹⁶, lo que equivale a tratar el tema de la verdad en teoría del conocimiento. Precisamente tal era la idea clave de Ortega al comenzar sus lecciones de 1921 y razón quizá suficiente para tener que dedicar la tercera parte del

totalidad de objetos reales en que residen valores universalmente reconocidos y que por esos mismos valores son cultivados.

¹¹⁶El último capítulo de la obra citada de Rickert ya no entra en cuestiones relacionadas con la diferenciación de las ciencias, sino que se enrola en la difícil tarea de precisar si el valor es algo objetivo o caprichoso, ahora bien la cuestión la analiza desde su distinción entre ciencias históricas o culturales y las naturales. ¿Qué solución aporta Rickert? Podría resumirse como sigue.

Según Rickert, una exposición avalorativa no rige más que para un círculo determinado de hombres que comprenden a unos valores como tales, es decir, para un determinado círculo cultural y ello implica que estamos ante una objetividad históricamente limitada, algo que podría ser visto como un defecto desde el punto de vista de las ciencias naturales. Los valores sólo valdrían para un determinado tiempo, lo cual significa que no valen como verdades objetivas, pero no hay que olvidar que las ciencias naturales también modifican sus conceptos cuando unas teorías sustituyen a otras., “no es, pues, una objeción contra la cientificidad de la historia el decir que hay que volverla a escribir de nuevo constantemente, pues tal es la suerte común de todas las ciencias” p. 205. Si en las ciencias naturales se cree firmemente que poco a poco nos aproximamos a una verdad absoluta, difícilmente puede decirse ello de las culturales, pues sus conceptos van y vienen como las olas del mar, pero significaría eliminar la posibilidad de una verdad cultural o valorativa que no fuera la de los hechos puros y simples.

Se pregunta Rickert si no debemos presuponer la validez de ciertos valores superhistóricos de los cuales estén más o menos cerca los valores culturalmente reconocidos. Escribir una historia de la humanidad con estas características implicaría hacerlo desde un círculo cultural y unos valores concretos y en ella no habría objetividad empírica, quien escriba una historia universal “ha de presuponer que algunos valores valen en absoluto y que, por lo tanto, los valores que él ha puesto a la base de su exposición avalorativa no carecen de relación con lo absolutamente válido; pues sólo así puede exigir él a los demás hombres que lo que él ha acogido en su exposición como esencial lo reconozcan ellos también como significativo para aquello que vale en absoluto” p. 207. Y continúa: “El problema de la objetividad de la historia, el concepto de la historia universal y el concepto de un sistema de las ciencias culturales empíricas, concurren a situarnos fuera de las valoraciones efectivas empíricamente dadas. Y en realidad tenemos que suponer, si no la existencia de un conocimiento definitivamente adquirido de lo que valga como valor, por lo menos la validez de valores objetivos y la posibilidad de ir aproximándonos cada vez más a su conocimiento. El progreso esencial en las ciencias culturales, en lo que se refiere a su objetividad, a su universalidad y a su conexión sistemática, depende del progreso que se realice en la elaboración de un concepto objetivo y sistemáticamente organizado de la cultura; es decir, que depende de que nos acerquemos a una conciencia de los valores fundada sobre un sistema de valores válidos. En suma: la unidad y objetividad de las ciencias culturales está condicionada por la unidad y objetividad de nuestro concepto de cultura, y ésta, a su vez, por la unidad y objetividad de los valores que valoramos” pp. 209-210. ¿Hasta qué punto comparte Ortega esta solución? Si bien puede decirse que no suscribiría al completo su propuesta, no puede negarse que el perspectivismo de Ortega no está lejos de Rickert. Ortega está muy interesado en otras culturas por estos años y en los siguientes y además nunca aprueba cualquier valor, sino que tiene claro que existen unos valores superiores que defender y que podrían ser la base de una cultura universal.

curso a Rickert con quien sentiría en consecuencia cierta afinidad entre sus más que notables diferencias¹¹⁷.

c. El equilibrio entre la cultura y la vida

En los primeros párrafos del último capítulo Ortega afirma:

“Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes –el immanente de lo biológico y el trascendente de la cultura- quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro”¹¹⁸.

Aunque en ocasiones, como se podrá comprobar, Ortega parece insistir en que la vida es más importante que la cultura, todo indica que lo que pretende es buscar el equilibrio, ahora bien, debido al peso que tradicionalmente ha tenido la cultura en su tiempo, era preciso entonces hacer gran hincapié en la vida y sus valores. Como dice María Zambrano: “no se ha dado nunca en el pensamiento de Ortega el endiosamiento de la vida, pues. No es la potencia que todo lo arrasa y lo sobrepasa, imprevisiblemente”¹¹⁹.

El capítulo V lleva por título “El doble imperativo”, en el cual, siguiendo el desarrollo anterior, se parte de que la vida humana tiene dos caras: la puramente biológica y la espiritual, estando sometida así a dos polos opuestos de atracción. La actividad intelectual, la moral y el arte gravitan por un lado sobre la necesidad biológica, por otro sobre las leyes propias de la lógica, la moral o la estética. Si existe este doble imperativo dice Ortega que:

“La cultura no puede ser regida exclusivamente por sus leyes objetivas o transvitales, sino que, a la vez, está sometida a las leyes de la vida. Nos gobiernan dos imperativos contrapuestos. El hombre, ser viviente, deber ser bueno –ordena uno de ellos, el imperativo cultural. Lo bueno tiene que ser humano, vivido: por tanto, compatible con la vida y necesario a ella –dice el otro imperativo, el vital. Dando a ambos una expresión más genérica, llegaremos a este doble mandamiento: la vida debe ser culta, pero la cultura tiene que ser vital”¹²⁰.

¹¹⁷ Pese a los paralelismos citados, la distancia entre los autores es de grandes dimensiones y se puede apreciar en un artículo llamado “Generación contra generación”, donde Ortega critica el culturalismo de Rickert desde su raciovitalismo. En O.C. III, pp. 699-702. Tal podría ser una de las razones para nombrar a este filósofo una sola vez en el momento de componer *El tema de nuestro tiempo* de 1923, colocándolo en un pensamiento opuesto al del autor junto con el resto de culturalistas neokantianos (Cohen y Windelband).

¹¹⁸ *El tema de nuestro tiempo*, O.C. III, p. 611.

¹¹⁹ ZAMBRANO, M., “Ortega y Gasset y la razón vital” en *Escritos sobre Ortega*, Ed. Trotta, Madrid, 2011, p. 185.

¹²⁰ Op. cit., p. 584.

Si estos principios no se regulan mutuamente la vida humana se degenera como barbarie o como bizantinismo. La verdad debe acompañarse con la sinceridad, la bondad con la impetuosidad y la belleza con el deleite y es que el raciovitalismo rechaza el idealismo pero no los ideales¹²¹ y precisamente la cultura tiene la función de aportar ilusión e ideales a la vida.

En los tres grandes órdenes de la cultura se hace presente este doble imperativo: el pensamiento nace como necesidad vital del individuo y por ello regido por el principio de utilidad, pero a la vez consiste en una adecuación a las cosas y se somete a la ley objetiva de la verdad; las voliciones responden a un ímpetu que nace de las profundidades orgánicas y de sus necesidades, pero querer es querer hacer lo mejor que puede hacerse y aceptar una norma objetiva de bien; con la estética sucede lo mismo aunque aceptando una norma objetiva de belleza. Ambos planos se necesitan: el pensamiento, la volición o el acto artístico necesitan acercarse a la verdad, el bien o la belleza; pero para ello el sujeto tiene que pensar, querer o crear. La verdad, el bien o la belleza son trascendentes al sujeto, pero éste los aloja en su vida y los hace inmanentes a su mundo biológico, por ello puede decirse que la vida del hombre sale de sí misma y participa de una dimensión trascendente, como ya se ha indicado.

En una época que Ortega describe como de utopismo cultural, las personas reciben los principios intelectuales, morales o estéticos al margen de la vida, dándolos por buenos sin someterlos al juicio de la ésta. La cultura europea actual no es vivida, sentida, sino adoptada místicamente, afirmará Ortega. Tomando como referencia los tres grandes ámbitos de la cultura, una idea científica no basta que aparezca por razones geométricas, una moral no puede dejarnos fríos, una obra de arte no puede apreciarse sólo por ser «clásica». Si el arte no deleita y la moral no excita nuestra impetuosidad, no pueden ser cultura verdadera, son una ficción colectiva y acaban anquilosándose al desconectarse del flujo vital en el que vieron la luz¹²².

¹²¹ Dice Ortega en "Notas del vago estío": "La proyección de ideales es una función de la fisiología humana. Como tenemos un sistema de miembros, estamos dotados de un repertorio de normas, y lo mismo que aquéllos nos proporcionan un determinado perfil, así éstas poseen su peculiar figura". Se ve perfectamente cómo Ortega comprende la cultura como la creación de ideales y cómo éstos son al ser humano como sus órganos vitales, salvo que en otra dimensión. O.C. II, p. 550.

¹²² Hans Freyer, discípulo de Simmel, en su trabajo *Teoría del espíritu objetivo* realizó un intento de sistematización de la teoría de la cultura de su maestro. En él se explica con acierto la dinámica entre la cultura objetiva y la subjetiva. "Hay un mundo objetivo. Éste no es simplemente caos: a base de su orden categorial tiene una estructura autónoma. Pero el mundo en cuestión es relativamente un caos: no es algo ordenado en el sentido de una totalidad. Y ahora (con ello comienza la creación), el sujeto viviente establece entre ciertos contenidos de este mundo una conexión objetual de tensiones; no de tal manera que los contenidos se incluyan vitalmente en la vida y en cierto modo quedasen apuntalados en los actos,

Estos pensamientos llevan al autor a una reflexión que Simmel ya adelantaba una década antes y en la cual imprime su personal carácter, especialmente cuando habla del fondo viviente¹²³ del sujeto como origen de la cultura:

“La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, «subjetividad». Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró. [...] En este punto celebra la cultura su sazón mejor. Pero esa contraposición a la vida, esa su distancia al sujeto tiene que mantenerse dentro de ciertos límites. La cultura sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos. Cuando esta transfusión se interrumpe, y la cultura se aleja, no tarda en secarse y hieratizarse”¹²⁴.

Si la cultura y la vida no están unidas, la primera pierde su capacidad de conducir al ser humano hacia su plenitud, se deshumaniza. Sócrates y Don Juan son para Ortega dos grandes ejemplos para resaltar la importancia de un imperativo o de otro. Si Sócrates intenta desalojar la vida espontánea para sustituirla por la pura razón, Don Juan apuesta por la vida frente a la cultura y se revuelve contra aquella que no cuenta con la plenitud vital como norma principal. La vida no debe estar el servicio de

sino de forma tal que una parte de la tensión subjetiva de la vida se traslade a los objetos, se transforme por medio de una ofrenda en tensión objetual y de esa manera se logra en el mundo objetivo, más allá de la estructura que yace en él, un avance de la forma, a partir de la energía vital del sujeto. A esta primera proposición elemental puramente activa sigue ahora, en el acto, la reacción del mundo objetual. Toda la estructura objetiva de este mundo pone de relieve su vigencia. Lo que en el primer acto de creación quedó establecido como tensión objetiva, actúa como núcleo de cristalización en la relación de los contenidos objetivos entre sí, que se conjugan en el sentido de la autonomía de su conexión material. Después que el sujeto creador ha dado la orden, tiene que obedecer; después de haber establecido, encuentra. A su vez, este juego recíproco no procede como un período simple de sólo dos golpes, sino como un ir y venir de variada repetición. La primera proposición concepcional es complementada por el sujeto mediante nuevas objetivaciones de tensiones que se subordinan a la primera, se integran en ella, la rodean. Y cada vez responde el mundo objetivo de conformidad a sus necesidades estructurales inmanentes. En este juego recíproco la obra se hace necesariamente tanto más fuerte cuanto más progresa el proceso. Pues todo lo que el creador ha objetivado como tensión vital dentro de la obra, pertenece ya no a él, sino que opera en cierto modo contra él: como forma objetiva, a cuyas exigencias de convicción tiene que someterse en sus posteriores actividades, que se agreguen a la primera”¹²². En FREYER, H., *Teoría del espíritu objetivo*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1973, pp. 111-112.

¹²³ El fondo viviente que cita Ortega es lo que más tarde llama “vitalidad”, una de las potencias psicológicas de lo que comúnmente se conoce como alma y cuyo significado intentará precisar en “Vitalidad, alma, espíritu” en O.C. II, pp. 566-592.

¹²⁴ *El tema de nuestro tiempo*, O.C. III, pp. 587-588. En relación con estas palabras de Ortega pueden verse también éstas extraídas de “Oknos el soguero” en *Espíritu de la letra*: “El sepulcro es tal vez el primogénito de la cultura. «A la piedra – dice Bachofen- que indica el lugar del enterramiento está adherido el culto más antiguo; a la construcción sepulcral, al más antiguo edificio religioso; al adorno de la tumba, el origen del arte y la ornamentación». Por ser la obra más vieja, es también la más tenaz. Cuando las ideas y los sentimientos han desaparecido del resto de la vida, perduran agarrados a las paredes de las tumbas en forma de símbolos graves y misteriosos”. En O.C. IV, p. 190.

la cultura, sino que hay que conseguir que la cultura sea vital¹²⁵, tal es el tema de nuestro tiempo en opinión del madrileño. En uno de los apéndices a la obra resume Ortega todo lo dicho aprovechando unas palabras del Evangelio: “Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida, o, como dice el Evangelio, que «el sábado por causa del hombre es hecho, no el hombre por causa del sábado»”¹²⁶.

d. La urgencia de fomentar el vitalismo y sus valores

Los capítulos entre el VII y el X, puesto que el diagnóstico de su tiempo es la falta de vitalismo, intenta Ortega profundizar en él y no es de extrañar que el concepto de valor siga apareciendo continuamente teniendo en cuenta el papel de Rickert en las partes anteriores y también el de Max Scheler como se apuntará en su momento.

Vitalismo no es un retorno al primitivismo, sino una nueva forma de hacer cultura. Si en Europa se ha vivido e incluso se ha dado la vida por la ciencia, la moral o el arte, es porque en ello se captaba un valor superior. La persona ante un objeto tiene experiencias sensibles que le ofrecen su faceta, sus detalles, pero también experimenta el valor que tiene por la facultad estimativa. Hay genios del estimar y hay genios de la percepción. Cada objeto tiene pues una doble estructura, una de cualidades reales y otra de valores. ¿Qué caracteriza a los valores frente a las cualidades reales?

Los valores son positivos o negativos y todo valor positivo es siempre superior, equivalente o inferior a otros valores, por ejemplo la honradez es superior a la elegancia. La degeneración de un pueblo o de una persona llega cuando comete un error de preferencia en los valores. ¿Por qué trata Ortega este asunto? Para explicar porque la vida no ha sido el valor central en torno al cual se han organizado el resto, ¿cómo se ha valorado la vida? Cuando la modernidad ha ensalzado la cultura, ese esfuerzo no ha revertido sobre la vida, es decir, no han existido valores vitales, sino valores externos a la vida y en función de los cuales la vida tenía sentido. ¿Por qué la vida es un valor fundamental que hay que cultivar?

¹²⁵ La cultura para Ortega no es más que un poder corrector del torrente vital, un poder formativo que no tiene razón de ser al margen de la vida. Dice en 1924: “Hay quien cree que el ideal de cultura es conseguir cortar las amarras que nos mantienen sujetos a las fuerzas elementales. Yo creo que esto es un error. La cultura es sólo un poder plástico, formativo. Tal vez, sólo un impulso corrector. Supone, pues, una materia, un dinamismo que ella pueda elaborar. Toda cultura que no quiera anquilosarse, secarse y morir cuidará de conservar franca la comunicación con las energías subterráneas de lo precultural”. En “Los alemanes y lo infrahumano”, O.C. III, p. 708.

¹²⁶ “El ocaso de las revoluciones”, O.C. III, p. 630.

Vivir es ocuparse de lo que no es vida, ésta está volcada sobre lo que no es ella, la vida no tiende al egoísmo, más bien es altruista y por ello los valores trascendentales están a su servicio y no al revés. La vida es entusiasmo con algo ajeno a ella y la cultura incita nuestra actividad de forma que si ésta vale para algo es precisamente para la vida.

¿Cómo incita Ortega a revalorizar la vida? Fomentando valores vitales y no tanto trascendentales. Los valores de la vida que destaca son al menos tres: el mismo vivir, la nobleza y la vileza. El vivir mismo vale más que el no vivir, la vida vale por sí misma igual que la verdad, la justicia o la belleza, ahora bien pueden haber vidas ascendentes (siendo cada vez más vida o tendente a la perfección) o decadentes (descenso de la vitalidad y degeneración), logradas o malogradas. La nobleza y la vileza son dos valores puramente vitales¹²⁷, pues tienen que ver con la salud, la fuerza, la celeridad, el brío, buena proporción orgánica, etc. La cultura se asentará sobre estas potencias y tomará una dirección, por ello puede decir Ortega: “podrá ser Napoleón un forajido –cosa por lo demás, no tan fácil de demostrar para quien no se halla inscrito previamente en determinadas parroquias-; pero, quiérase o no, es evidente que en él dio la estructura humana altísimas pulsaciones”¹²⁸. Cuando la tradición no ha hecho más que despreciar la vitalidad y sus valores, Ortega se propone ensalzarlos, pues cree que su época es la adecuada tras la labor de Goethe y Nietzsche, dos grandes precursores. ¿Qué sucede en la época de Ortega para que realice tal apuesta? La respuesta a la pregunta la ofrece en el capítulo IX, originalmente llamado “La depreciación de la cultura”.

Ortega cree que se da en Europa una crisis de valores, el europeo ha sido disparado como una flecha a la existencia, pero no sabe a qué blanco dirigirse. Las

¹²⁷ Es muy importante recordar que Max Scheler dejó una profunda huella en el pensamiento de Ortega en relación al concepto de valor. En su *Ética*, Scheler distingue cuatro órdenes de valores: sensibles, vitales, espirituales y religiosos; los primeros y los últimos no son objeto de interés en este momento para Ortega, pero sí los vitales y los espirituales o culturales. Esa distinción de Scheler es la que está usando Ortega aunque no comparte la prioridad de los espirituales que Scheler concede. Sobre los valores vitales que tanto interesan a Ortega afirma Scheler: “Resalta como una segunda modalidad de valor el conjunto de valores del percibir afectivo vital. Los valores de cosas en esta modalidad –en tanto que valores por sí mismos- son todas aquellas cualidades comprendidas en la antítesis noble-vulgar (o también lo bueno, en la peculiar significación de excelente, y opuesto, no a malo, sino a ruin. Corresponden a estos valores, como valores por referencia (técnicos y simbólicos) todos aquellos valores que se hallan situados en la esfera del bien o bienestar y que están subordinados a lo noble e innoble; y como estados caben aquí todos los modos del sentimiento vital (por ejemplo, el sentimiento de la vida ascendente y decadente, el sentimiento de salud y de enfermedad, de la vejez y de la muerte; sentimientos como agotado, vigoroso, etc.); como reacciones sentimentales, por ejemplo, el alegrarse y el afligirse (de cierto modo); como reacciones instintivas caben aquí valor, angustia, venganza, cólera, etc.”. En SCHELER, M., *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 175.

¹²⁸ *El tema de nuestro tiempo*, O.C. III, p. 604.

generaciones anteriores vivían para la cultura y con ello parecían satisfechas, pero en la suya observa que esto no es suficiente. ¿Ya no interesa la ciencia, la moral o el arte? Sí que interesa, pero de otra manera. Si antes la cultura estaba destinada a sostener todo el peso de la vida humana, ahora se entiende como algo menos serio. Ciencia, moral y arte deben tenerse como diversión, como juego, como un deporte o una fiesta, son valiosos, pero lo son para vivir. La vida encuentra más interesante y valioso su propio ejercicio que los resultados culturales, es más valioso el esfuerzo creador jovial y desinteresado que el autor pone en su creación artística que el cuadro que resulta al final¹²⁹. Afirma Ortega:

“Los valores de la cultura no han muerto, pero sí han variado de rango. En toda perspectiva, cuando se introduce un nuevo término, cambia la jerarquía de los demás. Del mismo modo, el sistema espontáneo de valoraciones que el hombre nuevo trae consigo, que el hombre nuevo es, ha aparecido un nuevo valor –lo vital–, que por su simple presencia deprime los restantes. La época anterior a la nuestra se entregaba de una manera exclusiva y unilateral a la estimación de la cultura, olvidando la vida. En el momento en que ésta es sentida como un valor independiente y aparte de sus contenidos, aunque sigan valiendo lo mismo la ciencia, el arte y la política, valdrán menos en la perspectiva total de nuestro corazón”¹³⁰.

e. La historia como superación de la tensión cultura/vida

El último capítulo de *El tema de nuestro tiempo* lo dedica Ortega a la doctrina del punto de vista, teoría que llevaba planteando desde *Meditaciones del Quijote* para reformar la filosofía en su vertiente más especulativa y que ahora queda integrada perfectamente en su teoría de la cultura. Ante el relativismo y el racionalismo Ortega habla de perspectivismo¹³¹, una síntesis que anuncia que la realidad es de tal forma que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. Cada hombre y cada cultura sostienen un punto de vista sobre la realidad, cada uno es distinto, debido a que cada uno centra su atención en unas peculiaridades de lo que les rodea. Contrariamente a lo

¹²⁹ Como afirma en “No ser hombre ejemplar” (O.C. II, p. 478): “La norma de perfección vale simplemente como la meta para la carrera. Lo importante es correr hacia ella, y el que no la alcanza no queda por ello ni muerto ni deshonrado”.

¹³⁰ *El tema de nuestro tiempo*, O.C. III, p. 610.

¹³¹ En el anexo llamado “El sentido histórico de la teoría de Einstein” (O.C. III, pp. 642-652) pone en relación su perspectivismo con la teoría de la relatividad del genial físico. Considera el trabajo del científico como una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. “La teoría de Einstein representaba un nuevo afán de garantizar que se podía llegar a tener un conocimiento absoluto de la realidad, pero no partía de la razón pura sino que tenía presente que la verdad se presenta siempre desde una perspectiva, que la verdad tiene su condición espaciotemporal. Por eso, Ortega se atreve a interpretar la teoría de la relatividad diciendo que lo relativo no es conocimiento que tenemos de la realidad, el cual es absoluto, sino la propia realidad, que vista desde perspectivas espaciotemporales distintas presenta distintas verdades, las cuales vendrían a sumarse en la gran verdad”. ZAMORA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002, p. 228.

que podría pensarse, esto no empobrece la realidad, la cultura (verdad, belleza, bien) necesita de esas perspectivas particulares. “Todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad y no tiene sentido que pueblo ni época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica: ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto con íntegra renuncia a la existencia”¹³².

Al definir la vida como historia¹³³, narración de la vida, Ortega está intentando superar la contradicción entre vida y cultura. Con el desarrollo histórico de la vida humana y de sus pueblos, la realidad de la cultura se va haciendo más patente, más cercana. El mundo queda dotado de una dimensión vital (horizonte), queda referido al sujeto viviente, de forma que la peculiaridad de cada ser no es un problema para alcanzar la verdad, sino que precisamente su peculiaridad es el órgano por el cual puede captar una porción de la verdad del mundo que le rodea. Cada individuo o pueblo queda constituido como un punto de vista esencial que espera yuxtaponerse con el resto en busca de una verdad completa que se simboliza en Dios, punto de vista supremo y razón absoluta.

4. La filosofía de la cultura entre *El tema de nuestro tiempo* y su segundo viaje a Argentina.

Entre 1922 y 1927 son muy variados los trabajos de Ortega. Escribe sobre política, sobre antropología, sobre diferentes pueblos y costumbres, etc. Entre todas ellas es posible encontrar todavía algunos matices que añadan riqueza al camino recorrido sobre la idea de cultura. Su proyecto más exitoso y de gran repercusión social es la fundación de la *Revista de Occidente* que como dice Abellán, es “el instrumento intelectual y órgano de expresión más importante que va a contar en toda su vida pública”¹³⁴.

La dictadura de Primo de Rivera se instaura en septiembre de 1923 tras la inestabilidad de los años anteriores con el objetivo de atajar el terrorismo, restablecer el

¹³² *El tema de nuestro tiempo*, O.C. III, p. 613.

¹³³ Son los inicios de la razón histórica que Ortega comenzaba a manejar y que desarrollará en escritos inmediatamente posteriores. Dicha razón histórica es, como dice Javier Zamora, la intuición última de *El tema de nuestro tiempo* y no la razón vital. Ahora bien, para llegar a la firme comprensión de la primera había que ver primero qué es la segunda, la cual se había entrevisto años antes pero que cabía formularla con la mayor precisión posible para alcanzar el nuevo continente. Ver ZAMORA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002, p. 226.

¹³⁴ ABELLÁN, J.L., *Ortega y los orígenes de la transición democrática*, Espasa, Madrid, 2005 p. 90.

orden público y pacificar el asunto marroquí. El precio era muy caro: se enmudeció el regionalismo, se suspendieron las Cortes, se suprimieron las libertades de prensa y asociación, etc. Ante ello Ortega no puede más que reaccionar, pero dentro de sus posibilidades y de las limitaciones del régimen¹³⁵.

4.1. Las obras publicadas de mayor relevancia

Continuando con la línea seguida en el resto del trabajo, distinguimos entre los trabajos publicados y los inéditos. Estos últimos son casi inexistentes en estos años, pues prácticamente la totalidad de la obra de Ortega sale a la luz pública. Ahora bien, entre los publicados, es preciso distinguir sus aportaciones en *El espectador* del resto de publicaciones, aunque sea meramente por mantener la unidad del proyecto tan querido por Ortega.

4.1.1. Los trabajos de *El espectador*

En las entregas de *El espectador* publicadas a partir de 1925 Ortega ya no aporta grandes ideas sobre la cultura a lo expuesto en *El tema de nuestro tiempo*. Quizá la aportación más novedosa está relacionada, más que con la propia cultura, con las bases antropológicas de la misma¹³⁶. Son varios los escritos en los que se desarrolla un estudio del cuerpo o del alma, pero el más destacado es “Vitalidad, alma, espíritu”.

¹³⁵ Javier Tusell explica con cierto detalle la relación entre la dictadura y los intelectuales de la época, destacando el papel de un Ortega benévolo que intentaba influir en Primo para conseguir enderezar el rumbo político. Ver *Manual de historia de España. Siglo XX*, Historia 16, Madrid, pp.272-278. Para concretar la posición de Ortega frente a la dictadura puede leerse ZAMORA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002, pp. 235-266. En uno de sus párrafos más descriptivos se lee: “Dos meses después de la irrupción de Primo de Rivera en el poder, El Sol y Ortega iniciarán una campaña educativa, consejera, no hacia el pueblo, ni hacia una minoría, sino hacia los más altos representantes de la Dictadura, la posición adoptada ahora por el filósofo y por el periódico será similar, aunque elevando la acritud en algunos momentos, sobre todo en 1929. Con otros gobiernos constitucionales, ni Ortega ni el diario habían tenido tanta paciencia. La situación era, no obstante, distinta. Las críticas de Ortega al régimen fueron, a pesar de sinceras y rotundas, tan sibilinas que no tuvieron problema en acomodarse en la primera página del diario más influyente de la época, aunque al final siempre acabaron chocando con la censura” pp. 237 y 238.

¹³⁶ El proyecto de renovación de la razón que tiene Ortega para hacer de ella una razón vital tiene dos líneas de acción. Por un lado elaborar una antropología filosófica que amplíe el campo de la razón a todo lo que el idealismo dejaba fuera: sentimientos, expresividad, etc. Por otra parte desarrollar una ética del esfuerzo deportivo. La primera parte de ese proyecto tiene el papel de ser el fundamento de las ciencias de la cultura, su antropología constaría de una psicología analítica encargada de analizar la conciencia en su integridad y una ciencia histórica capaz de interpretar las vidas y culturas ajenas. Estos ámbitos son los que Ortega está desarrollando en estos años, pero “en última instancia, la filosofía de Ortega no madurará como antropología filosófica. Más bien ocurre lo contrario: que su pensamiento empieza siendo una especie de «antropología filosófica» o estudio del hombre, pero termina por renunciar al abstracto «hombre» por el concreto «vida humana de cada cual» o «mi vida»”. Es decir, Ortega, que en estos años piensa que la antropología es la tarea urgente a realizar, renunciará a ésta en favor de una metafísica. Ver

En general uno de los protagonistas en estos años de los trabajos de Ortega es la vitalidad y su fomento que, como se ha visto en el apartado anterior, era el objetivo de *El tema de nuestro tiempo*. También pueden apreciarse en otros ensayos detalles que subrayan algunos aspectos de esta obra citada, por ejemplo:

En “Notas del vago estío” realiza varias apreciaciones sobre el valor que la vida tiene para el espíritu industrial y burgués, a la vez que insiste en su propia concepción: “La moral de la modernidad ha cultivado una arbitraria sensiblería en virtud de la cual todo era preferible a morir. ¿Por qué si la vida es tan mala? Por otra parte, el valor supremo de la vida –como el valor de la moneda consiste en gastarla- está en perderla a tiempo y con gracia. De otro modo, la vida que no se pone a carta ninguna y meramente se arrastra y prolonga en el vacío de sí misma, ¿qué puede valer? ¿Va a ser nuestro ideal la organización del planeta como un inmenso hospital y una gigantesca clínica?”¹³⁷.

“El origen deportivo del estado” insiste de nuevo en la importancia de dar a la vida una orientación deportiva. “La vida plena nos aparece siempre como un esfuerzo, pero este esfuerzo es de dos clases: el esfuerzo que hacemos por la simple delectación de hacerlo, como dice Goethe: «Es el canto que canta la garganta, el pago más gentil para el que canta»; y el esfuerzo obligado a que una necesidad impuesta y no inventada o solicitada por nosotros nos apura y arrastra. Y como este esfuerzo obligado, en que estrictamente satisfacemos una necesidad, tiene su ejemplo máximo en lo que suele el hombre llamar trabajo, así aquella clase de esfuerzos superfluos encuentra su ejemplo más claro en el deporte. Esto nos llevará a transmutar la inveterada jerarquía y considerar la actividad deportiva como la primaria y creadora, como la más elevada, sería e importante en la vida, y la actividad laboriosa como derivada de aquélla, como su mera decantación y precipitado. Es más, vida propiamente hablando es sólo la de cariz deportivo, lo otro es relativamente mecanización y mero funcionamiento”¹³⁸. Esta vida con carácter deportivo de la que habla Ortega es la que da como resultado una cultura más rica y menos mecánica.

Un tercer texto que puede servir como ejemplo de cómo Ortega sigue trabajando sobre aspectos ya tratados es “Abenjaldún nos revela el secreto” donde afirma que vivir es:

LASAGA MEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pp.71-74.

¹³⁷ “Notas del vago estío”, O.C. II, p. 547.

¹³⁸ “El origen deportivo del estado”, O.C. II, p. 707.

“Ocuparnos con las cosas en torno, con el mundo en derredor: vivir es ver, oír, pensar en esto o en lo otro, amar y odiar a los demás, desear uno u otro objeto. De donde resulta que vivir es, a la vez, estar dentro de sí y salir fuera de sí; es precisamente un movimiento constante desde un dentro –la intimidad reclusa del organismo- hacia fuera, el Mundo. Pero al llegar a ese fuera, por ejemplo, a un paisaje cuando lo vemos, lo que hemos hecho es meterlo dentro de nosotros, nos lo hemos tragado. Por tanto, desde fuera hemos vuelto adentro, trayéndonos en las garras botín cósmico. En consecuencia, vivir es un verbo, a la par, transitivo y reflexivo: vivirse a sí mismo en tanto en cuanto vivimos las cosas.

Para que la vitalidad sea completa y sana es menester que ese movimiento se cumpla enérgicamente en su doble dirección. No sólo salir de sí a las cosas, sino traerse luego éstas, apoderarse de ellas, internarlas, entrañárselas. El que sólo es curioso no hace más que lo primero: todo le llama la atención. Ya es algo. Comienza a vivir. Sale de sí. Pero si todo le llama la atención, no podrá fijarse en nada”¹³⁹.

Este camino de ida y vuelta de la fuerza vital que atraviesa la cultura y la hace volver al sujeto para enriquecerlo, es una de las claves de la cultura en estos años.

La vida es lo que pasa dentro de una persona, en los límites de su cuerpo y de su conciencia o alma. A estas dos dimensiones dedica Ortega en 1925 sendos ensayos que es preciso comentar aunque brevemente: “Vitalidad, alma, espíritu” y “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”.

El segundo de ellos se concentra en el cuerpo, materia que para comprender la cultura excede los objetivos de esta investigación aunque cabe traer a colación algunos apuntes. Diferencia Ortega dos tipos de cuerpo: el mineral y el de carne. Lo que distancia uno del otro es que al ver la carne¹⁴⁰ se presenta algo más allá de ella, algo interno, mientras que el mineral es todo exterioridad. En el hombre especialmente la carne esconde la intimidad, un “dentro”, de forma que el hombre exterior (cuerpo) está habitado por un hombre interior (alma) y ambos forman una unidad estructural. La vida humana es siempre realidad oculta presente sólo a través de la carne y ésta es principalmente expresión y símbolo de una realidad latente.

¿Dónde profundiza Ortega en esa intimidad del ser humano? En “Vitalidad, alma, espíritu”, un ensayo cuyo objetivo es descubrir la anatomía de lo que vagamente solemos llamar alma. ¿Qué expone Ortega en ese trabajo que pueda arrojar luz a la idea de cultura?

¹³⁹ “Abenaldún nos revela el secreto”, O.C. II, p. 759.

¹⁴⁰ Ortega insiste en que el cuerpo del hombre no puede verse nunca como mero cuerpo sino como carne, es decir, como forma espacial cargada de alusiones a una intimidad. Esta distinción entre cuerpo y carne no reproduce más que la distinción típica de la fenomenología entre *Leib* y *Körper*. El artículo “Problemas del aspecto humano” publicado en La Nación de 1925 insiste en los mismos temas, ver O.C. III, pp. 815-818.

Divide Ortega esa dimensión latente de la vida humana en tres regiones diferentes y concéntricas según refieren al centro más íntimo de la persona: vitalidad, alma y espíritu. ¿Qué características tiene cada una de estas potencias psíquicas?

La vitalidad o alma corporal es la porción de nuestra psique que vive infusa en el cuerpo, hincada y fundida con él. Es una fuerza vital de la que emana lo corporal y lo espiritual, que puede ser mayor o menor, y del cual depende nuestra personalidad.

Cualquiera se percata de que los actos mentales o materiales manan como de una fuente de energía viviente que es el fondo de nuestro ser. Esta energía se percibe en uno mismo pero también en los demás, se percibe la cantidad y calidad de la vitalidad ajena. Una personalidad culturalmente vigorosa (que destaque en Ciencia, moral o arte), es imposible sin un abundante torrente de esa energía vital.

El alma en sentido estricto es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos. La tristeza o la antipatía brota en nosotros, pero no de nuestro espíritu, puede incluso surgir sin yo quererla. Son impulsos del alma que vemos situados en torno al espíritu, a cierta distancia. Los impulsos, inclinaciones, amores, odios, deseos, son míos pero no son «yo» (espíritu). El espíritu asiste a ellos como espectador, sentencia sobre ellos como juez y los disciplina como capitán.

El espíritu ni puede crear ni aniquilar sentimientos, ahora bien, puede el espíritu una vez ha surgido un deseo o una emoción en el alma, cerrar el resto de ella e impedir que ocupe todo su volumen. El alma puede ser hermética o porosa, abierta o cerrada y puede estarlo hacia fuera o hacia dentro. Cuando está cerrada hacia fuera se es una persona insensible, cuando es hacia dentro el hombre es de alma seca (nada sentimental). Lo habitual es que el alma tenga períodos de porosidad y períodos de hermetismo.

El alma es un recinto privado frente al resto del universo, un lugar acotado para el individuo como tal, allí vive desde y sobre sí mismo y no desde la Verdad o el Bien. El alma es excentricidad, desde ella manan sentires y anhelos, desde un centro que no es algo externo al sujeto.

El espíritu, la mente o «yo» es lo más personal del ser humano, su centro último y superior, lo más individual. No es ningún ente metafísico sino el conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista, estos actos pueden ser de tres tipos principalmente: el pensamiento, la voluntad y el sentimiento

estético¹⁴¹. Estos actos brotan de ese núcleo interior que llamamos «yo». Ni el alma corporal ni el cuerpo pueden llevar a cabo estos actos, sólo el «yo» espiritual puede desempeñarlos. En el pensar, en el querer y en el sentir se aprecia ese carácter generador de actos propios que se llama espíritu (en la ciencia, en la moral o en el arte).

Está envuelto por el alma y ésta le alimenta. La voluntad decide, pero decide sobre unas opciones que plantea el alma, como el juez existe porque existen los pleitos. Entendimiento, voluntad y sentimiento estético son operaciones racionales, lo que significa que se ajustan a normas objetivas. Por ejemplo, pienso en la medida en que deo cumplirse en mí las leyes lógicas y en que amoldo mi actividad de inteligencia al ser de las cosas. Podría decirse que el pensamiento puro sería idéntico en todos los individuos, el espíritu no nos diferencia a unos de otros. Al pensar o querer abandonamos nuestra singularidad y entramos en un orbe universal.

El espíritu es lo más personal, pero no vive de sí mismo sino de la Verdad, la Bondad o la Belleza, de un mundo objetivo. Tampoco el cuerpo vive desde sí mismo, pues está preso de una fuerza externa y previa a él. El predominio del espíritu y el cuerpo tienden a desindividualizarnos y a suspender la vida del alma.

En cierto modo la vitalidad es subconsciente y latente, el espíritu es plenamente consciente y el alma se sitúa en una región central, más claro que la vitalidad, más oscura que el espíritu. Cada persona resulta ser una ecuación diferente según la importancia de cada ingrediente. Hay personas con mucha alma y poco espíritu u otras con mucha vitalidad y poco del resto. La cultura encuentra su lugar de origen en el espíritu, éste la sustenta hasta el punto de que su actividad se identifica con ella.

El hombre culto necesita desarrollar sobremanera la región espiritual, pero no hay que olvidar que tal trabajo es imposible sin una vitalidad poderosa. La persona debería guardar un cierto equilibrio entre las tres regiones mentadas, pero no cabe duda de que podríamos encontrar un científico brillante insensible ante las desgracias ajenas,

¹⁴¹ Llama la atención que Ortega en estos textos no incluya el sentimiento estético cuando cita las actividades culturales, pero puesto que en *El tema de nuestro tiempo* Ortega es muy explícito y lo incluye, también se entiende que aquí debería estar mentado. Puede ser una omisión porque Ortega lo da por entendido, o realmente Ortega no lo incluye porque al hablar del alma une los sentimientos a ésta y podría crear confusiones. La solución más coherente sería pensar que los sentimientos comunes están vinculados al alma, pero el sentimiento estético, por responder a unas normas de belleza, debería estar incluido en las actividades del espíritu, aunque Ortega no deja claro este punto en la obra "Vitalidad, alma, espíritu". Cabe recordar de todas maneras que el arte es, desde los inicios, un aspecto de la cultura que entra y sale con cierta periodicidad de entre las actividades culturales, reflejando una cierta indecisión o mejor una falta de precisión en este aspecto por parte del filósofo. Sin embargo, y como contrapunto a esta apreciación, es capaz de dedicarle ensayos enteros como actividad cultural.

lo que implicaría tener ante los ojos una persona culta pero con un alma muy poco cultivada.

4.1.2. El resto de publicaciones ordinarias

Dos trabajos van a destacarse de los realizados por Ortega en este intervalo de tiempo: *Las Atlántidas* y *La deshumanización del arte*. El primero tiene una formación algo compleja, ya que Ortega se sirve de materiales previos, algo que era habitual. El origen está en la visita de León Frobenius a la Residencia de Estudiantes a principios de 1924, en torno a este intelectual presenta cuatro artículos que luego utilizó parcialmente en *Las Atlántidas* pocos meses después.

Tanto los artículos como el posterior ensayo tienen una gran importancia para el tema de la cultura. Es un conjunto que sigue la estela de *El tema de nuestro tiempo* y, es más, se constituye como una profundización del último capítulo: una exposición de lo que Ortega llama el sentido histórico, primeras intuiciones de la gran protagonista de la segunda navegación de Ortega: la razón histórica. Los dos trabajos que se comentan previamente a *Las Atlántidas* están en la órbita de ese trabajo y por ello es necesario dedicarles unas líneas.

“Las ideas de León Frobenius” recoge tres artículos de los que Ortega utilizó en la composición de *Las Atlántidas*, aunque sin los párrafos que directamente incluyo en dicho trabajo. Ortega tiene gran aprecio por la obra de Frobenius e intenta compartirla con lectores y alumnos. Este primer texto que se cita va a resumir con claridad toda la intención de Ortega en estos trabajos:

“La Historia es el ensayo que un hombre hace de entender a los demás. Por eso, es preciso que al construirla evitemos introducir en ella nuestros ideales. Los demás son precisamente los demás, y no nosotros mismos, porque tienen ideales distintos de los nuestros. En qué y en cuanto se diferencian, es justamente lo que la historia va a averiguar.

Llamo ideales a todo lo que para cada cual tiene un valor definitivo: así para nosotros, la ciencia, ciertas normas éticas o religiosas, ciertos estilos de belleza. El sistema de estos ideales constituye la cultura. Pero esa cultura, única para nosotros vigente, no tiene vigencia para el asiático ni para el griego pericleo. Lo que se ha denominado sentido histórico empieza cuando dejamos en suspenso esa vigencia absoluta y única de nuestra cultura y aceptamos hipotéticamente que ha habido otras cada cual con vigor en un tiempo y una comarca. El pluralismo de las culturas es, pues, una y misma cosa con el método propio de nuestra ciencia histórica. Progresará ésta en la medida en que sepamos negar metódicamente, ficticiamente, el exclusivismo de nuestra cultura”¹⁴².

¹⁴² “Las ideas de León Frobenius”, O.C. III, pp. 660-661.

Seguir creyendo que la cultura de un grupo es la única válida y el gran producto de la historia, no es más que provincialismo, utopías de filosofías pasadas. Una cultura ejemplar no puede más que alardear de un gran sentido histórico, es decir, de reconocer el papel de las otras culturas que le acompañan tanto en el espacio como en el tiempo. Pero tal cultura no debe renunciar a sus ideales, pues como dice Ortega con claridad, éstas se suspenden por razones metódicas, no porque realmente queden abandonadas¹⁴³.

“El sentido histórico” es una serie de dos artículos publicada en julio de 1924. El segundo de ellos se incluyó en *Las Atlántidas*, y al primero nos referimos a continuación. Recuerda Ortega que aún hay muchos que piensan que en el mundo existe una sola cultura atravesando por diferentes estadios y la europea es el recipiente en que queda recogido todo lo verdaderamente culto del resto. Por ello la nuestra sería la única merecedora del título «cultura». Ortega observa esta actitud en el *Glosario* de Eugenio d’Ors y lo critica con firmeza.

Ante la cantidad de nuevos descubrimientos y teorías de su tiempo, Ortega pone en duda la primacía de la cultura europea y lanza unos interrogantes:

“¿Qué es civilización? ¿Qué es cultura? En rigor, sólo tenemos de ellas un concepto claro cuando nos contentamos con un concepto formal. Cultura es todo aquello que para nosotros tiene buen sentido. Son ideas cultas las que nos parecen verdaderas; instituciones cultas, las que nos parecen justas. Cultura es el conjunto de reacciones intelectuales y prácticas en que se realizan ciertas normas ungidas para nosotros de un valor absoluto y decisivo”¹⁴⁴.

Esta definición tan precisa de lo que significa cultura no proporciona ninguna información sobre si la cultura europea es la más acertada. El primer problema se encuentra en delimitar los valores de la misma, algo complejo debido a la diversidad interna de Europa tanto en la actualidad como históricamente. Frente a la cultura

¹⁴³ A propósito de ideas como esta afirma Julián Marías: “Se trata siempre de *dilatación de horizonte*. Pero en modo alguno de una apertura abstracta e inerte, de un «cosmopolitismo sin fronteras», que supone que la vida es igual en todas partes y quizá en todas las épocas. Al contrario, eso sería el empobrecimiento de la visión, y al mismo tiempo su falsificación, por pérdida de todo punto de vista o perspectiva real. Precisamente la visión histórica, al hacer que *nuestra* perspectiva aparezca como un a entre otras muchas, le da sustantividad y valor, más allá de la ingenuidad de que coincide con la realidad sin más. Pero tampoco basta con el mero reconocimiento de que hay muchas épocas, países, culturas, formas de vida; si no se toma posesión de ellos, transmigrando con mirad histórica a sus respectivos puntos de vista, falta de impleción, todo contenido real que repercute sobre nuestra propia perspectiva y la llene de contenido. Hace falta, pues, la *visión* histórica efectiva”. En MARÍAS, J., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, 1983, pp. 210-211. Una efectividad que Ortega pone en marcha al intentar comprender épocas de la historia y sus protagonistas (como la Antigüedad, la Modernidad o el Imperio Romano) o personajes de gran relevancia (como Mirabeau, Kant, Descartes, Velázquez, Goya, etc.). En una gran cantidad de escritos que tienen por protagonistas estos u otros personajes intenta Ortega hacer efectivo ese sentido histórico.

¹⁴⁴ “El sentido histórico”, O.C. III, p. 696

européa se hallan muchas otras que en un tiempo fueron capitales y que podrían volver a tener algún protagonismo. Si la cultura Europea quiere tener algún privilegio frente al resto debe volverse problemática, es decir, debe tener el valor de reconocer que no es la única e intentar demostrar por qué cree que sus valores son ciertamente los más notables.

Tras estos breves apuntes se concentra ahora la atención en *Las Atlántidas*, un trabajo que recoge las inquietudes de Ortega sobre el etnocentrismo. Como afirma Alejandro de Haro, “Ortega se interesa con precisión por la perspectiva vital y el sentido de la vida, tanto histórico empírico como metafísico, que desfoga cada grupo popular o étnico cultural en su más inmediato contexto circunstancial”¹⁴⁵ y ello le permite superar el etnocentrismo imperante en Europa.

Las Atlántidas comienza tratando el sorprendente atractivo que provocaron descubrimientos de culturas antiguas como la tumba de Tutankhamon. El europeo se sentía deslumbrado por las más remotas civilizaciones, y los hallazgos ampliaron enormemente el horizonte histórico del viejo continente. A todas esas culturas sumergidas por el paso del tiempo Ortega les pone el título de Atlántidas.

Cada ser humano posee un paisaje propio en relación con el cual se comporta y no hay razón para que coincida con el de otros. La suposición de que existe un medio vital único donde están inmersos todos los seres es fruto del capricho. Cada pueblo y cada individuo tiene un escenario natural y por él se preguntan los antropólogos cuando han realizado grandes descubrimientos. Suplantando con nuestro mundo el de los demás es un grave error de perspectiva y frente a tal es necesario tomar en serio la labor de perfilar el horizonte propio de cada uno o de cada pueblo¹⁴⁶. La etnología es la ciencia que ha conseguido crear esta nueva sensibilidad y ha provocado un seísmo en los fundamentos de un concepto como el de cultura. Dice Ortega:

“Mientras teníamos del cosmos histórico una visión provincial, mediterránea y europea, cultura quería decir una cierta manera ejemplar de comportarse. No había más que una cultura, la nuestra, la presente. La Edad Media,

¹⁴⁵ DE HARO HONRUBIA, A, “Los estudios etnográficos en perspectiva antropológica y filosófica: Una reflexión desde Ortega, en SAN MARTÍN, J. Y DOMINGO MORATALLA, T., *Las dimensiones de la vida humana*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, p. 120. Este texto del profesor de la Universidad de Castilla La Mancha es una buena introducción a los textos de Ortega sobre etnografía, estudia las relaciones de éste con las diferentes tendencias de la Antropología Cultural y prepara el escenario de una lectura más rica de sus textos.

¹⁴⁶ Afirma Ortega en “Para un libro no escrito” en *Espíritu de la letra* que “todas las culturas son soluciones o intentos de solución al problema de la vida. Y son diferentes entre sí porque el problema de la vida, radical punto de partida, es sentido por cada raza de un modo distinto. Ésta es la razón de que una cultura extraña no sirva a un pueblo; la solución que ella aporta es incongruente con la fórmula del problema vital que en su fondo orgánico lleva” O.C. IV, p. 159.

Grecia, Roma, Egipto, eran sólo etapas al través de las cuales se había llegado a la actual perfección. Cualquier otro sistema de formas religiosas, intelectuales, políticas, era automáticamente desvalorado como inculto. Habíamos, pues, hecho de la cultura un concepto estimativo y una norma

[...]

Gracias a la etnología, el singular de la cultura se ha pluralizado, y al pluralizarse ha perdido su empaque normativo y trascendente. Hoy la noción de cultura deriva hacia la biología y se convierte en el término colectivo con que denominamos las funciones superiores de la vida humana en sus diferencias típicas. Hay una cultura china y una cultura malaya y una cultura hotentote, como hay una cultura europea. La única superioridad definitiva de ésta habrá de ser reconocer esa esencial paridad antes de discutir cuál es la superior. El hotentote, en cambio, cree que no hay más cultura que la hotentote¹⁴⁷.

No renuncia Ortega en estos párrafos a un concepto estimativo o normativo de cultura, sino a la absolutización del mismo. Ortega aprecia cuánto hay de error en la reclusión de un pueblo al salvajismo cuando parecía no haber contribuido al progreso, un progreso medido por las aficiones europeas. La estrecha visión del progreso europeo iba despertando a un horizonte más universal, un hecho que venía marcado por el desarrollo de un nuevo sentido: el histórico. Éste “comienza cuando se sospecha que la vida humana en otros tiempos y pueblos es diferente de lo que es en nuestra edad y en nuestro ámbito cultural. La diferencia es la distancia cualitativa. El sentido histórico percibe esa distancia psicológica que existe entre otros hombres y nosotros¹⁴⁸”.

Hasta hacía poco la etnología sólo buscaba semejanzas y cuando se encontraban con una forma de vivir muy diferente a la europea era calificada de salvaje, se le extraía de la historia humana. En lugar de esforzarse por penetrar en las almas de aquellos humanos se les consideraba animales y se olvidaba el problema de las diferencias. El desarrollo de este sentido histórico trae una serie de consecuencias para el futuro:

La primera es que el privilegio de «tener sentido» se extiende a todos los pueblos, sin importar edades ni distancias. Una democratización de la plenitud humana.

La segunda es que intimar con el alma de otros pueblos va a dar fértiles descubrimientos. Cada cultura podría gozar de cierta genialidad para algún tema vital, de forma que sería maestra en algún aspecto de la existencia.

Concluyendo y conectando de nuevo con el capítulo X de *El tema de nuestro tiempo*, la Historia es para Ortega razón histórica, esfuerzo e instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica igual que la física busca dominar la materia. Más

¹⁴⁷ *Las atlántidas*, O.C. III, p. 757.

¹⁴⁸ Op. cit., p. 767.

allá de las culturas está un cosmos eterno e invariable del cual va el hombre alcanzando vislumbres en un esfuerzo milenario, las culturas son los órganos gigantes que logran percibir algún breve trozo de es trasmundo absoluto.

La deshumanización del arte es un esfuerzo más de Ortega por comprender su circunstancia, en este caso el arte nuevo que se extiende por Europa. Un estilo que tiene en contra a la masa popular, ya que es antipopular porque ésta no puede entenderlo. Es un arte que divide la sociedad entre aquellos que entienden o no entienden el arte. Mientras la masa no entiende, Ortega se propone lo contrario.

Mientras que el arte del XIX ha sido muy popular por el realismo, ya que no hacía falta tener un gran sentido para éste, la nueva tendencia busca deshumanizar el arte, evitar las formas vivas, que el arte sea simplemente arte, considerarlo sólo un juego sin trascendencia ninguna.

¿Qué significa deshumanizar el arte? El nuevo arte extirpa de lo representado la realidad vivida. Pintar a un hombre que se parezca lo menos posible a un hombre, una casa que conserve de tal sólo lo estrictamente necesario. Se busca la máxima virtualidad sin desconectarse de lo real y al analizar la obra exige, por parte del observador, realizar un trabajo de reconstrucción que no todos están dispuestos a llevar a cabo. Si antes el arte era reflejo de la vida, ahora se muestra un deseo de ir más allá de la realidad vivida, como desarrollo de una gran energía creadora. Frente a un arte que tiende a la hieratización de la vida, el nuevo busca acrecentarla, dilatar su horizonte.

Además de deshumanizador, el nuevo arte es intrascendente y pueril. No es que al artista le interese poco su obra y oficio, sino que le interesa precisamente porque no tienen importancia grave y en la medida que carecen de ella. Si antes poesía o música eran actividades de gran importancia, pues se esperaba que salvaran al género humano, la clave ahora está en la falta de seriedad:

“Todo el arte nuevo resulta comprensible y adquiere cierta dosis de grandeza cuando se le interpreta como un ensayo de crear puerilidad en un mundo viejo. Otros estilos obligaban a que se les pusiera en conexión con los dramáticos movimientos sociales y políticos o bien con las profundas corrientes filosóficas o religiosas. El nuevo estilo, por el contrario, solicita, desde luego, ser aproximado al triunfo de los deportes y juegos”¹⁴⁹.

Si se recuerda el programa de *El tema de nuestro tiempo*, Ortega insistía en la revitalización de la cultura, en la inyección de vida en cada uno de sus frentes: ciencia, moral y arte. Valorar la cultura no tanto por los resultados sino por el esfuerzo que

¹⁴⁹ *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*, O.C. III, p. 875.

implica trabajar en ella, de forma que frente al trabajo (dominado por el producto final), apostaba por una cultura valorada por el esfuerzo, por el proceso, convirtiéndola en un juego o en un deporte, donde lo serio es el simple jugar o progresar. No hay duda de que Ortega ve en el nuevo arte un rayo de luz para la regeneración de la cultura del que no podía esperar más que se extendiese al resto de ámbitos de la misma¹⁵⁰.

4.2. Las obras inéditas de mayor relevancia

Los inéditos de Ortega en estos años son muy escasos y tan solo se destacan dos trabajos: “El sentido deportivo de la vitalidad” y “Elogio de las virtudes de la mocedad”. Como puede intuirse por los títulos el tema de fondo es el mismo y abunda en los mismos temas que los textos que se han comentado ya.

El primero de ellos está vinculado en su origen con “El origen deportivo del Estado” que ya se ha destacado, pues son dos conferencias dadas en la Residencia de Señoritas en noviembre de 1924. Critica en él Ortega duramente el siglo XIX y sus teorías de la vida. La vida había sido definida como un conjunto de procesos útiles, todo estaba dominado por el sentido de la utilidad, de ahí el carácter industrial de la sociedad. El darwinismo descubre que vivir es satisfacer necesidades, es decir, todas las operaciones de los vivientes son respuestas a imperativos inexcusables. La necesidad sería la musa de la vida y el genio creador de todos los procesos históricos e ideológicos.

Sin duda la vida es esfuerzo y energía que se gasta, pero este puede ser obligado o desinteresado. El mayor ejemplo del primero es el trabajo, donde predomina la utilidad. Es la respuesta a una necesidad imperiosa y su esfuerzo no sirve sin resultados. Por otra parte está el deporte cuyo resultado no es lo más importante sino la calidad misma del esfuerzo. Aquí lo que vale es el esfuerzo por sí mismo, su ímpetu, su tono: “el arte pictórico, en efecto, no es trabajo sino deporte. Y como él la ciencia pura, la gran política, la religión misma son formas soberanas de nuestra vitalidad deportiva”¹⁵¹.

¹⁵⁰ José Lasaga interpreta esta etapa como una apuesta fuerte de Ortega por la nueva sensibilidad descrita en el ámbito del arte y que el filósofo espera que se implante también en lo moral, lo político, etc. La nueva sociedad resultante, siguiendo las apreciaciones en el terreno de la estética sería “una sociedad de minorías selectas con un régimen de mayor reparto de la riqueza y atención a las necesidades sociales, en lo que hoy llamaríamos sistema socialdemócrata. Por un momento Ortega creyó, al menos a corto plazo, que eso podía suceder”. Pero Ortega se equivocó y su desilusión se plasmó en *La rebelión de las masas*. Ver LASAGA MEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 68.

¹⁵¹ “El sentido deportivo de la vitalidad”, O.C. VII, p. 833.

La cultura real no es fruto de la necesidad, sino de la gracia. El deporte es entrenamiento, disciplina, riesgo, etc. y los hombres que mayores frutos culturales han dado se han consumido en puro frenesí deportivo, su vida era una fiesta continuada. Como Ortega apuntaba en *El tema de nuestro tiempo*, la cultura es el fruto no de una vida consagrada al trabajo, sino consagrada al esfuerzo deportivo. Son valores vitales los que Ortega quiere destacar en su tiempo frente a los valores utilitarios del XIX, valores que pueden calificarse de juveniles. A ellos dedica el segundo de los artículos a comentar.

“Elogio de las virtudes de la mocedad” es un ejercicio de profundización en las virtudes que Ortega considera claves para el ejercicio cultural. Cada hombre tiene unas virtudes peculiares y no se puede forzar a alguien a ser lo que no es, ya que, igual que la virtud del arpa está en sonar bien, el hombre también tiene las suyas en germinación esperando su cultivo para revertir en la perfección del mismo. Desde su juventud, Ortega había insistido en que el mayor imperativo moral es: “Hombre llega a ser el que eres”.

Las virtudes de la juventud son según Ortega la risa, que orienta hacia fuera y prepara para recibir lo exterior; la amistad, por la cual el corazón se detiene y se fija en cada cosa para absorberla y aprenderla; el amor, el cual permite concentrar la máxima atención en algo o alguien para que nos revele todos sus detalles y permite la transmigración, es decir, abandonarnos y transitar a otro ser sin reservas; y, por último, el entusiasmo, que consiste en el amor a todas las cosas.

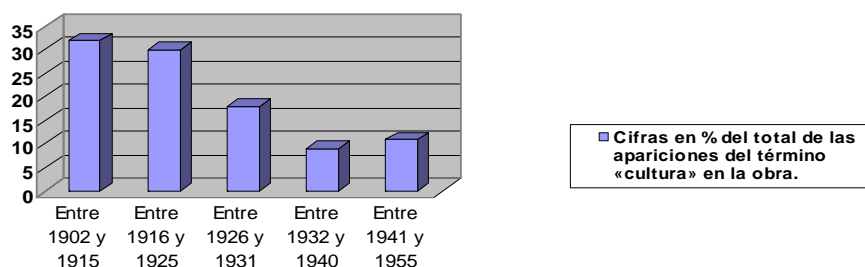
Concluye Ortega: “Éstas son las cuatro virtudes de la mocedad: ya veis cómo la risa abre el corazón, la amistad lo fija, el amor lo llena y el entusiasmo lo multiplica”¹⁵².

Estas virtudes de la juventud potencian los valores vitales que tanto énfasis habían recibido en *El tema de nuestro tiempo*. Suponen el temperamento moral propio de las personas creadoras de cultura y no hay que olvidar que Ortega ya entendía el amor como una actitud clave para la cultura en textos tempranos como *Meditaciones*.

¹⁵² “Elogio de las virtudes de la mocedad”, O.C. VII, p. 842.

CAPÍTULO VII. CULTURA EN ORTEGA ENTRE 1928 Y 1955

Al examinar la presencia del concepto «cultura» en la obra de Ortega, el lector se percata de que, a medida que avanza su lectura, el concepto va perdiendo presencia. Si se realiza un breve estudio de cómo está repartida su aparición en los volúmenes publicados de sus *Obras completas* se obtienen los siguientes resultados¹:



Si tomamos la totalidad de la obra como referencia, aproximadamente el 80% de la veces que Ortega utiliza el concepto es antes de 1932. Mientras que después de ese año las citas se reducen al 20% del total. Existe pues una llamativa pérdida de peso de la idea de cultura en la llamada segunda navegación.

¿Qué consecuencias pueden derivarse de estos resultados para el estudio de este concepto?

1. Se observa con toda claridad que «cultura» es un concepto relacionado principalmente con la juventud y la primera navegación de la trayectoria intelectual de Ortega. En la segunda navegación, su presencia se reduce en gran medida.

2. Debe estudiarse qué pudo suceder en la filosofía de Ortega para que existiese un punto de inflexión así: qué razones llevaron a Ortega a no utilizar tanto esta idea, si esta dejó de ser importante para él o, por el contrario, seguía siéndolo aunque bajo otras formas.

3. Entre los usos que Ortega todavía da al concepto debe revisarse qué matices mantiene y qué matices introduce respecto a la época anterior.

Antes de responder a estas preguntas, es importante proceder al examen de dos trabajos de Ortega que en torno a los años 30 todavía mantienen como protagonista

¹ Las cifras son aproximadas y según las referencias de los índices del Tomo X de las *Obras completas*. Debe tenerse en cuenta también que las citas del Tomo II se reparten en las columnas segunda y tercera, pues ese volumen recoge *El espectador*, cuyos trabajos van desde 1916 hasta principios de los años treinta. Aunque en esta gráfica no se incluyen los inéditos, los porcentajes casi no variarían si fueran incluidos.

principal al concepto citado: *La Rebelión de las masas y Misión de la Universidad*. Tras ellos la idea de cultura comienza su proceso de ocultamiento.

1. De 1928 a 1930. La segunda visita a Argentina y otras dos columnas de su filosofía de la cultura

En agosto de 1928 partió Ortega rumbo a Argentina por segunda vez en su vida invitado por Bebé Sansinena de Elizalde, presidenta de la Asociación Amigos del Arte de Buenos Aires. Dio dos ciclos de conferencias: uno de cinco lecciones en la asociación citada y otro de cuatro en la Facultad de Filosofía y Letras. El primero tuvo lugar entre el 25 de septiembre y el 28 de octubre, por otra parte, el segundo, se impartió entre el 9 de noviembre y el 27 de diciembre. Lo más destacado de ellos es que si en uno expuso las ideas clave de *La Rebelión de las masas*, en el otro hizo lo propio con el núcleo del futuro libro *¿Qué es filosofía?* Este dato va a ser fundamental para comprender ambos trabajos, ya que, como afirma Javier San Martín, *¿Qué es filosofía?* “fue concebido junto con *La rebelión de las masas*, lo que significa que es la filosofía de *La rebelión de las masas*”².

Pero el viaje de Ortega no sólo acabó más allá de su vuelta con las publicaciones de estos grandes libros, sino que también comenzó antes de tomar el barco desde Vigo³.

Las reflexiones orteguianas sobre Argentina se habían sucedido en los años veinte. “El deber de la nueva generación argentina” y “Carta a un joven argentino que estudia filosofía” son dos trabajos de 1924 en los que Ortega lanza fuertes mensajes al pueblo del Río de la Plata. En el primero, siguiendo la tónica de *El tema de nuestro tiempo* expone la gran desmoralización de las juventudes intelectuales europeas, como signo de una vitalidad menguante. Aprovecha la ocasión para indirectamente incitar a la juventud argentina a no caer en el mismo error, llamando a ésta a la nobleza frente a la vulgaridad:

“Una juventud que aspire a ser no consecuencia, repercusión, eco del pretérito en decadencia, sino, al contrario, iniciación de un proceso ascensional y constructor —el proceso en que se crea esa enorme cosa que es un gran pueblo— tiene que sentirse sitiada por el vulgo inerte. Esa sensación de aislamiento ha sido siempre el máximo estímulo, la genial incitación que mantiene tenso el ánimo de las minorías selectas, las cuales son selectas —entiéndase bien—, ante todo y sobre todo porque se exigen mucho a sí mismas. El hombre que se impone a sí propio

² SAN MARTÍN, J., *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 147.

³ Ver LASAGA MEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 77.

una disciplina más dura y unas exigencias mayores que las habituales en el contorno, se selecciona a sí mismo, se sitúa aparte y fuera de la gran masa indisciplinada donde los individuos viven sin tensión ni rigor, cómodamente apoyados los unos en los otros y todos a la deriva, vil botín de las resacas”⁴.

Ortega piensa que la juventud argentina debe dejarse influir por personas ejemplares, pero ya en estos escritos se aprecia cierto pesimismo en cuanto a su capacidad para seguir esta senda. En el segundo trabajo citado reconoce que la juventud argentina le inspira esperanza, pero no confianza, ya que ésta tiene una gran fuerza vital pero le falta disciplina. Las potencias juveniles deben completarse con una disciplina interior:

“Yo quisiera ver en esos grupos jóvenes la severa exigencia de ella. Pero acontece que veo todo lo contrario: un apresurado afán por reformar el Universo, la Sociedad, el Estado, la Universidad, todo lo de fuera, sin previa reforma y construcción de la intimidad. En este punto no pactaré jamás con ustedes, y me hallarán irreductible. Todo el que incita a los jóvenes para que abandonen el sublime deporte cósmico que es la juventud y salgan de ella a ocuparse en las cosas llamadas «serias» –política, reforma del mundo- es, deliberada o indeliberadamente, dañino. Porque esas cosas serán todo lo «serias» que se quiera, pero cede a un puro prejuicio quien cree, sin más, que lo «serio» es lo importante y esencial. La política, la reforma de ese vago armazón formal que llaman el Estado, son, en todo caso, consecuencias de otras actividades previas verdaderamente creadoras. Y lo mismo digo de la riqueza. La riqueza sólida y estable es, a la postre, emanación de almas enérgicas y mentes claras. Pero esa energía y esa claridad sólo se adquieren en puros ejercicios deportivos, de aspecto superfluo”⁵.

Ciencia, moral y arte, la cultura, son un juego y hay que jugar lo mejor posible. La seriedad de estas actividades no está tanto en lo externo (repercusión objetiva) como en lo interno (repercusión subjetiva) y ello no lo ve claro en la juventud argentina.

Durante su viaje, aunque publicado en 1929, concretará más aún su percepción de las generaciones del Río de la Plata y escribirá “El hombre a la defensiva”, texto mucho más directo⁶ que los anteriores en el que intenta hacer una radiografía del sentir argentino. Su descripción es exagerada, como él mismo reconoce, pero destaca el «guaranguismo», narcisismo o como quiera llamársele de los argentinos. Para Ortega el argentino es un hombre a la defensiva, pone toda su energía en defender su propia persona: “el argentino es un hombre admirablemente dotado, que no se entrega a nada,

⁴ “El deber de la nueva generación argentina”, O.C. III, p. 666.

⁵ “Carta a un joven argentino que estudia filosofía”, O.C. II, p. 469.

⁶ El mismo hijo de Ortega al hacer referencia a esta obra dirá que “como Beethoven llamó a una de sus sonatas: *Hacia la alegría por el dolor*, podrían titularse: *Hacia la gratitud por el insulto*”, lo cual refleja la agresividad de estas páginas pero también el ánimo de Ortega, el cual sólo buscaba la salvación del pueblo argentino. Ver ORTEGA SPOTTORNO, J., *Los Ortega*, Taurus, Madrid, 2002, p. 343.

que no ha sumergido irrevocablemente su existencia en el servicio a alguna cosa distinta a él”⁷. Cuando uno mira constantemente su imagen no vive, desatiende la vida auténtica, su ser espontáneo es desatendido en función de la imagen que se cree ser. Con ello: “queda anulada, atrofiada la intimidad, que es nuestro único tesoro verdadero, que es la sola potencia efectiva capaz de crear en todo orden, desde la ciencia, pasando por la política, hasta en el amor y la conversación”⁸.

Ortega recupera en este texto la idea de «vocación», la cual reproduce el concepto anterior de «fondo insobornable», que en el futuro utilizará con cierta asiduidad. Ésta consiste en ser llamada íntima a salir fuera de uno mismo y a poner la existencia en algo exterior. La vocación hace que la vida consista en ser olvido de uno mismo y si el europeo ha creado tantas cosas es porque tiene una gran capacidad de entrega, lo que le falta al argentino. La capacidad de crear cultura en los argentinos se ve gravemente frustrada por estas circunstancias descritas, aunque el ímpetu vital necesario para ésta lo tienen en gran medida, no han sabido canalizarlo correctamente.

El resultado de estos artículos de Ortega no pudo ser otro que la práctica ruptura con importantes sectores de la sociedad argentina. Quienes lo conocían a fondo lo entendieron, más no así aquellos que tenían un conocimiento superficial de Ortega. De hecho, y para intentar dar explicación de sus artículos, Ortega escribió “Por qué he escrito «El hombre a la defensiva»” donde explica su íntima vinculación con el país americano y su ánimo de mejorar el país en lugar de crear malestar. Ello no le impide insistir en el mal argentino en otros términos, más acordes con los análisis que durante esos meses está perfilando en *La rebelión de las masas*:

“Yo he visto que hoy el problema más sustantivo de la existencia argentina es su reforma moral. Me irrita este vocablo «moral». Me irrita porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé bien qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición *moral-inmoral*, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está *desmoralizado*. Entonces se advierte que la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficiencia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida y por ello no crea ni fecunda ni hinche su destino. Para mí la moral no es lo que el hombre *debe ser*, pero por lo visto puede prescindir de ser, sino que es simplemente el ser inexorable de cada hombre, de cada pueblo. Por eso, desde siempre y una vez más en mis conferencias últimas de Buenos Aires, cuando anunciaba yo un posible curso de Ética –que ya no sé si haré– proclamaba como

⁷ “Intimidades”, O.C. II, p. 748.

⁸ Op. cit., p. 752.

imperativo fundamental de la mía el grito del viejo Píndaro: *genoi' hoios essi – llega a ser el que eres.*

En este sentido, el hombre argentino está desmoralizado y lo está en un momento grave de su historia nacional, cuando –después de dos generaciones en que ha vivido de fuera- tiene que volver a vivir de su propia substancia en todos los órdenes: económico, político, intelectual”⁹.

Con este texto está dando Ortega la clave interpretativa de su crítica a la sociedad argentina, pero no sólo eso, además está dando la clave hermenéutica de toda su interpretación de la sociedad en clave de minorías y masas. El contexto en que surge *La rebelión de las masas* es precisamente un contexto moral o cultural, no político, como en muchas ocasiones se ha querido ver¹⁰ y así será interpretada en esta investigación, pues su origen está precisamente en las conferencias de Buenos Aires que tienen todo el trasfondo descrito en los párrafos anteriores.

Por otra parte *La rebelión de las masas* no puede interpretarse al margen de *¿Qué es filosofía?* Son dos aguas de un mismo tejado¹¹ y, aunque la segunda tiene mucho que ver con la lectura de *Ser y tiempo*, ambas están en continuidad con *El tema de nuestro tiempo* y el resto de la filosofía de Ortega¹². Cabe notar que hasta estos años las obras filosóficas de Ortega han estado presididas siempre por el concepto de cultura, tanto *Meditaciones* como *El tema de nuestro tiempo*, así como otras obras menores. Tanto es así que no parece haber óbice en reconocer que los trabajos de Ortega

⁹ “Por qué he escrito «El hombre a la defensiva»”, O.C. IV, p. 304.

¹⁰ Son mayoría los especialistas que insisten en una interpretación moral del fenómeno de las masas evitando extraer conclusiones políticas, pues ello implicaría desvirtuar el trabajo de Ortega. Javier San Martín, José Lasaga o Pedro Cerezo llevan insistiendo en ello muchos años. Jesús M. Díaz Álvarez lo expresa también con mucha claridad en su ensayo “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset” en SAN MARTÍN, J., Y LASAGA, J., *Ortega en circunstancia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pp. 143-170. Apunta este profesor de la UNED lo siguiente: “vemos que la idea central de la obra podría expresarse diciendo que la rebelión de las masas es en el fondo una rebelión moral, una, hablando nietzscheanamente, trasmutación de los valores e ideales que habían marcado hasta la fecha la pauta civilizatoria. La raíz última del problema es que el hombre masa ha trastocado el orden de valores y se ha vuelto ciego, ha perdido su sensibilidad a la hora de distinguir lo noble, lo excelente” (p. 166). Si se retrocede un poco más en el tiempo, se descubrirá también que en 1975, cuando Marías escribe una excelente introducción a *La rebelión de las masas*, su objetivo no es otro que intentar convencer al lector de éste es un libro de filosofía y no de política, es un esfuerzo por superar malentendidos. MARIAS, J., *Obras IX*, Revista de Occidente, Madrid, 1982, pp. 633-649.

¹¹ Julián Marías insiste mucho en esta referencia mutua de los textos en el magistral comentario de su obra *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 217-239

¹² José Luis Molinuevo aprecia la continuidad entre *El tema de nuestro tiempo* y las conferencias de Buenos Aires en el título con que Ortega encabeza las mismas: *Meditación de nuestro tiempo*. “El epígrafe de las conferencias del segundo viaje «Meditación de nuestro tiempo» es una paráfrasis de su libro *El tema de nuestro tiempo*. Aquí afirmó paladinamente que el tema-área de nuestro tiempo es la superación del idealismo. El acento se pone ahora es ese nuestro tiempo, en ese imperativo de actualidad. También que el núcleo de éste, como una de las formas más acabadas de la Modernidad, consiste en el primado de la razón práctica, de la voluntad”. MOLINUEVO, J.L., “Ortega y Argentina: La Modernidad alternativa, en AA.VV., *Ortega en la Argentina*, FCE, Buenos Aires, 1997, p. 103.

componían una filosofía de la cultura, siendo esta el concepto clave y girando el resto de sus ideas en torno a ésta. Incluso cuando intenta componer una antropología en los años veinte se puede apreciar cómo ese esfuerzo está consagrado a explicar problemas vinculados con el concepto citado.

La «vida» de la que hablaba Ortega hasta 1928 era un concepto a estudiar a la par con el de cultura y no tanto por sí mismo. Incluso, cuando trataba el tema de la vitalidad, la cuestión era influir en sus contemporáneos para suscitar una vitalidad de tono ascendente, es decir, culturalmente potente. Si *La rebelión de las masas* es el gran colofón a una vida intelectual dedicada a la filosofía de la cultura, la filosofía con que Ortega la soporta da paso a una nueva etapa. Hasta estos años la cultura era como una arteria por la que se había canalizado el esfuerzo intelectual de Ortega, pero ahora va a ser la vida la piedra angular del edificio, algo que no implica la desaparición ni el desprecio de la primera. El tándem *Rebelión / ¿Qué es filosofía?* son un gozne en la trayectoria del madrileño, representan el final de una etapa y el comienzo de otra, aunque cabe apuntar que en Ortega no existen grandes rupturas, pues, pese a los pasos adelante que da en su trayectoria, éstos siempre se van preparando con cierta antelación y nunca suponen un abandono completo del trabajo anterior. Previamente a dar el salto hacia un nuevo campo de posibilidades intelectuales, se pertrecha adecuadamente y lleva bien cargado el equipaje.

A partir de 1930, cuando Ortega ha llegado a un nuevo continente filosófico, trabaja en función del mismo y de nuevos conceptos, más apropiados a su nueva visión de la filosofía. Es precisamente en ese contexto donde la presencia del concepto de cultura comienza a decaer en favor de otras ideas que bien podrían realizar la función que éste desempeñaba hasta ahora, aunque con nuevos matices.

¿Cómo llegó Ortega a escribir un trabajo como *¿Qué es filosofía?* con la trayectoria que había seguido en los años veinte? La idea de «vida» no era ajena a los ensayos de Ortega, pero siempre se trataba de una vida humana en general. Pese a que Ortega había insistido en multitud de ocasiones en que había que pensar circunstancialmente, no había caído en la cuenta de que él seguía pensando a lo grande, es decir, buscaba hacer filosofía del hombre *in genere*, de ahí su intento máximo, a mediados de los años veinte, de componer una antropología filosófica como fundamento de su filosofía. Con ello no buscaba probablemente más que estar en la línea de otros filósofos europeos como Max Scheler, quién también tenía como objetivo

construir una antropología filosófica y cuyo programa quedó plasmado en su trabajo *El puesto del hombre en el cosmos* de 1928.

La lectura de *Ser y tiempo* de Heidegger coincide con un cierto agotamiento en la filosofía que Ortega había desarrollado en los años veinte, pero es un acicate para acometer nuevas metas y reformular sus propuestas buscando renovarse¹³. Puesto que Ortega menciona la influencia del alemán en las conferencias de Buenos Aires, no cabe duda de que previamente a su viaje había leído ya el famoso libro: “Vivir es encontrarse en el mundo... Un pensador reciente en libro genial nos ha hecho notar todo el enorme significado de esas palabras...”¹⁴. Y un poco más adelante también afirma: “Hemos notado que el vivir consiste en estar decidiendo lo que vamos a ser. Muy finamente Heidegger, a quien debo no poco en este estudio, dice: entonces la excelencia es «cuidado», cuidar –*sorge*– lo que los latinos llaman *cura*”¹⁵.

Javier Zamora explica con mucha claridad cómo dicha lectura hizo mella en el pensador español:

“La publicación del libro de Heidegger, *Ser y tiempo*, en 1927, debió producir en Ortega un importante desasosiego. En 1928, no parecía haberlo estudiado todavía a fondo, pero había visto en el texto del alemán muchas de las ideas que él llevaba dentro desde hacía años, algunas de las cuales habían sido expuestas en sus artículos o en sus libros pero sin el rigor estructural de la obra heideggeriana. *Ser y tiempo* era la sistematización de una ontología, con pretensiones metafísicas, que Ortega compartía sólo en parte, pero que sin duda respondía a lo que él consideraba que tenía que ser una filosofía contemporánea, quizá sólo con el matiz de que los libros debían ser libros, es decir, apetecibles de leer. Ortega debió sentirse defraudado en su interior por no haber hecho esa labor antes que Heidegger y haber puesto el tono a la nueva filosofía. Además, su filosofía era más vital, sin dejar de ser razón, que la de Heidegger, quien no

¹³ La relación entre Ortega y Heidegger es uno de los temas de debate clásicos entre los comentaristas de Ortega. Este estudio no da de sí más que para remitirse a uno de los ensayos que, con toda seguridad, trata este asunto con más precisión sin olvidar ninguno de los aspectos clave de la problemática: “El nivel del radicalismo orteguiano” de Pedro Cerezo publicado en *La voluntad de aventura*. Pero si este trabajo es el más clarificador, no puede olvidarse otras referencias que han marcado un hito en el estudio de estos gigantes del pensamiento: GAOS, J., “Ortega y Heidegger”, en *La palabra y el hombre*, Xalapa, México, Tomo V, nº 19, 1961, pp. 403-439 (en el que Gaos ordena todo aquello que podría unir a Ortega con Heidegger y todo aquello que los separa; su sistematicidad y orden son de gran ayuda para entender la relación entre ambos filósofos); MARIAS, J., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 325-330; también unas páginas de MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968, pp. 138-141 y de ABELLÁN, J.L., *Ortega y Gasset en la filosofía española*, tecnos, Madrid, 1966, p. 122 y ss. Cabe destacar también el libro publicado por Antonio Regalado titulado *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1990. Finalmente, en un plano más comparativo entre las metáforas existenciales más representativas de los autores destaca el de Ramón Rodríguez “Naufragio e inhospitalidad. Un apunte sobre el nivel de radicalismo de Ortega y Heidegger”, en LASAGA, J., MÁRQUEZ, M., NAVARRO, J.M., SAN MARTÍN, J., *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 135-153.

¹⁴ *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, O.C. VIII, p. 41.

¹⁵ Op. cit., p. 48

superaba del todo el idealismo alemán y, en lo que lo superaba, llevaba al hombre a un mundo lleno de patetismo y tragedia”¹⁶.

Pero si la filosofía del alemán le impresionó, también pensó que él iba más allá de ella en su trabajo y no continuando con las ideas de Heidegger, sino con las suyas propias pese a las coincidencias con éste¹⁷. Un avance desde los puntos esbozados por él mismo tiempo atrás. Ortega había visto que la realidad radical no tenía por qué ser estática, sino que ésta más bien respondía a un ser en movimiento y dual: la vida humana, compuesta del yo de cada cual y de su circunstancia, envuelta siempre en una atmósfera física e histórica¹⁸. Si a Heidegger le interesa más la ontología (analiza el «ser ahí» para responder a la pregunta por el ser), Ortega tiene un interés mayor por la metafísica, por una filosofía primera que diera sustento a todos sus análisis sociales y políticos¹⁹. ¿Cuál es el contenido fundamental de ésta? En líneas generales, *¿Qué es filosofía?* ofrece los siguientes puntos de reflexión²⁰:

¹⁶ ZAMORA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002, p. 271

¹⁷ Pese a las diferencias entre Ortega y Heidegger, no cabe duda de que éste es junto a Dilthey uno de los grandes mentores de Ortega en esta tercera etapa de su vida, frente a Husserl y Scheler que lo habían sido en la segunda o los neokantianos de la primera. Ver SAN MARTÍN, J., *Fenomenología y Cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 242. Julián Marías ya destacó la importante influencia de estos dos filósofos en el madrileño. A la filosofía de Dilthey la calificó, en relación con la de Ortega, de paralela y a la de Heidegger de coetánea, ambas muy vinculadas con su maestro. Para profundizar en ello debe leerse MARIAS, J., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 315-330.

Al diferenciar la nueva edición de las *Obras completas* la primera lección que Ortega dio en el Rex de la primera que dio en la Universidad, la numeración de las lecciones cambia, quedando en diez y no once como en las versiones anteriores. Esto exige que al leer el artículo de San Martín conviene tener presente la nueva numeración en la división de los capítulos por giros si se trabaja con la nueva edición.

¹⁸ Ver ZAMORA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002, p. 282

¹⁹ Aunque el «*Dasein*» y «mi vida» pueden resultar conceptos parecidos, los matices entre ambos son notables. Existen autores que tras un examen meditado de ambos son capaces de percibir en el término alemán un concepto más claro y riguroso que el orteguiano, tal es el caso de Antonio Regalado quien afirma: “Ante el concepto de *Dasein*, la fórmula «yo soy yo y mi circunstancia», resalta por su insuficiencia. El análisis existencial de lo *Dasein* como ser-en-el-mundo implica que sólo hay *Dasein* si el mundo está ahí y sólo hay mundo, si *Dasein* existe como ser-en-el-mundo; y sólo a base de esta comprensión surgen los entes intramundanos como existentes y a la mano. El carácter circular del discurso de Heidegger se aguanta ante las tentaciones con que el sentido común resiste el pensamiento, y así avanza retrocediendo, desplazando continuamente las trampas preparadas por la razón natural dispuesta a defender su comprensión de las cosas, obstaculizando un proceso que la amenaza. El pensar circular de Heidegger se nutre de la destrucción de lo consabido, negándose a descansar en un primer principio. Sólo así se puede mantener a la vista la totalidad del ser de la existencia del ser-ahí en su ser-en-el-mundo, totalidad presta a desaparecer por el escotillón de cualquier concepto asumido o esfumarse en un silogismo disparado hacia delante en busca de la certidumbre que sólo da el reposo. Heidegger transforma la fenomenología en ontología evitando la mediación de conceptos teóricos, que arrastran inercialmente una idea del hombre decidida ya de antemano. Ortega además pudo ver cómo en lo *Dasein* de Heidegger coexisten el yo y el mundo y cómo el yo y el mundo no son dos entes como sujeto y objeto, sino que el yo y el mundo son determinaciones básicas de lo *Dasein* mismo en la unidad de la estructura de su ser-en-el-mundo. Ante el análisis de Heidegger, el «yo soy yo y mi circunstancia» queda manco”. Ver REGALADO GARCÍA, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp. 148-149.

²⁰ Entre los diferentes estudios que existen sobre esta obra destaca el de Javier San Martín en *Fenomenología y Cultura en Ortega*, pp. 146-198. El profesor de la UNED va desgranando cada uno de

En las últimas tres lecciones del curso concentra la atención en describir «mi vida», la de cada cual como la realidad radical, la primera verdad del Universo sobre la que asentar toda la construcción de la filosofía. El descubrimiento y la descripción de la vida es, y así lo aprecian los intérpretes autorizados, el contenido de una nueva metafísica²¹. Este ejercicio implica una pérdida de respeto al concepto más venerable, persistente y ahincado en nuestra mente: el concepto de ser y especialmente la estaticidad de éste. El dato radical del Universo es que el yo que piensa existe inseparablemente del mundo pensado. “Yo soy para el mundo y el mundo es para mí”²² dice Ortega. El dato radical es la coexistencia de mi yo con el mundo, lo que se conoce habitualmente como «mi vida». Afirma Ortega: “El salvaje y el ignorante no conocen la biología y, sin embargo, tienen derecho a hablar de «su vida» y a que bajo ese término entendamos un hecho enorme, previo a toda biología, a toda ciencia, a toda cultura, -el hecho magnífico, radical, y pavoroso que todos los demás hechos suponen e implican”²³. Ese hecho es el vivir de cada cual, algo concreto desde donde la filosofía puede partir. La novedad de este dato es también que la coexistencia entre el mundo y el yo es algo dinámico. El yo actúa sobre el mundo, lo ve, lo modifica, etc. y el mundo se concibe como ese horizonte vital que en torno nuestro provoca nuestro afán.

Describir «mi vida» exige perfilar sus categorías y ello Ortega lo hace comenzando por las más exteriores o superficiales y acabando por las más profundas:

los giros a los que Ortega procede poniendo en práctica el método de Jericó, por el cual dando vueltas a su objetivo y tomando cada vez más profundidad va el autor profundizando en la realidad radical.

²¹ De innovación metafísica calificaba Rodríguez Huéscar a la filosofía de la vida que Ortega llevó a cabo es esos años. “La hazaña metafísica de Ortega ha consistido, en efecto, en haber caído en la cuenta –y ello desde muy tempranamente- de que la verdad, y, por tanto, la realidad que el filósofo busca, es decir, la realidad *misma*, «en persona», como decía Husserl, no podrá hallarla ni *fuera* ni *dentro* de sí mismo, que es justamente lo que la filosofía venía pretendiendo hacer –y en este orden- desde Grecia, pues cualquiera de estos dos intentos –y no ha habido otros, salvo el de declarar imposible la empresa- incurre en una ingente «abstracción» - en el doble sentido que los escolásticos daban a esta palabra: primero, y muy especialmente, en una abstracción «precisiva», porque, en efecto, se «prescindía» de uno de los dos grandes «componentes» de la realidad en beneficio del otro; después, en una abstracción «generalizadora», en la máxima abstracción generalizadora, que culminaba en la noción de ser. Ahora bien, Ortega advierte que este uso abstractivo del pensamiento es un error de origen –aunque necesario, esto es otra cuestión- de la filosofía, y como todos los de este linaje, muy difícil de extirpar o corregir: se trata, en efecto, de la más pesada y persistente herencia griega –en definitiva, la herencia eleática- a la que la filosofía, hasta hoy, no acertó a renunciar. Ortega se percata entonces de que hay que instaurar una nueva manera de pensar o, como él dice también, proceder a una «reforma de la inteligencia» a un nuevo «uso» de la razón. En ese nuevo uso, la razón deberá funcionar a la vez como instrumento de «análisis» - función que, esta sí, es para ella irrenunciable- y como órgano de «concretación», es decir, de toma de contacto directo y constante con la realidad *misma*”. RODRÍGUEZ HUESCAR, A., *La innovación metafísica de Ortega*, MEC, Madrid, 1982, pp. 22-23. También puede leerse sobre la misma cuestión LASAGA MEDINA, J., “Notas sobre la dimensión metafísica del pensamiento de Ortega”, en *El Basilisco*, nº 21, Oviedo, 1996, pp. 57-59.

²² *¿Qué es filosofía?*, O.C. VIII, p. 343.

²³ Op. cit., pp. 345-346.

En primer lugar, la vida es lo que hacemos y lo que nos pasa, es una revelación continua en cuanto que consiste en un descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor, la actividad cultural no hace más que aprovechar y particularizar ese descubrimiento. Vivir es encontrarse en el mundo y éste es lo que nos afecta: cosas agradables, desagradables, atroces o benévolas, favores, peligros, etc. Vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia y el mundo consiste en todo aquello de que me ocupo y nada más.

En segundo lugar, la vida es siempre imprevista y tiene por ello un carácter dramático. Nos es dada, pero es un problema que debemos resolver y vivimos sosteniendo el peso de nuestra vida entre las cuatro esquinas del mundo y de ese trabajo resultará lo que somos.

En tercer lugar, si la vida consiste en decidir lo que vamos a ser, implica que tiene un atributo temporal. La vida es ante todo toparse con el futuro, es una actividad que se ejecuta hacia delante y el presente o el pasado se descubre siempre en relación con ese futuro.

Por último, la vida es un estar ocupado con algo, es un hacer, pero con una finalidad. “Ese *para* en función del cual hago ahora esto y en este hacer vivo y soy lo he decidido yo porque entre las posibilidades que ante mí tenía he creído que ocupar así mi vida sería lo mejor”²⁴. Resulta pues que la vida actual la he decidido yo, por ello la vida antes que hacer es decidir qué hacer. La vida se decide a sí misma, se anticipa ya que vivir es hallarse en un mundo que siempre ofrece posibilidades. La vida consiste en empezar siendo futuro. Por ello puede decir Ortega: “Vida es preocupación, y lo es no sólo en los momentos difíciles, sino que lo es siempre y en esencia no es más que eso: preocuparse. En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es pues ocuparse por anticipado, es pre-ocuparse”²⁵. Por ello lo importante en la vida no es lo que hemos sido sino lo que anhelamos ser, el apetito, la ilusión, el deseo.

Si todo esto es la vida y la característica más profunda de la misma es la de ser «pre-ocupación», ¿qué sucede cuando se vive despreocupado? A ello va a dedicar Ortega los últimos párrafos de *¿Qué filosofía?*, los cuales brindan su relación con la otra

²⁴ Op. cit., p. 367.

²⁵ Op. cit., p. 372.

obra de Ortega que como se ha comentado es parte del proyecto²⁶: *La rebelión de las masas*. Al reconocer Ortega que durante largos períodos de nuestra vida vivimos despreocupados, y que quizá incluso parte del público que le atiende ha llegado allí sin una razón propia, lanza la pregunta: ¿por qué han venido aquí?

“La respuesta es inevitable: porque otros venían. He aquí todo el secreto de la despreocupación. Cuando creemos no preocuparnos en nuestra vida, en cada instante de ella la dejamos flotar a la deriva como una boya sin amarras que va y viene empujada por las corrientes sociales. Y esto es lo que hace el hombre medio y la mujer mediocre, es decir, la inmensa mayoría de las criaturas humanas. Para ellas vivir es entregarse a lo unánime, dejar que las costumbres, los prejuicios, los usos, los tópicos se instalen en su interior, los hagan vivir a ellos y tomen sobre sí la tarea de hacerlos vivir. Son ánimos débiles, que al sentir el peso, a un tiempo doloroso y deleitoso de su propia vida, se sienten sobrecogidos, y entonces se preocupan precisamente para quitar de sus hombros el peso mismo que ellos son, y arrojarlo sobre la colectividad; es decir, se preocupan de despreocuparse. Bajo la aparente indiferencia de la despreocupación, late siempre un secreto pavor de tener que resolver por sí mismo, originariamente, los actos, las acciones, las emociones, un humilde afán de ser como los demás, de renunciar a la responsabilidad ante el propio destino, disolviéndolo entre la multitud: es el ideal eterno del débil; hacer lo que hace todo el mundo es su preocupación”²⁷.

Si tomamos la lección de Buenos Aires de la que Ortega toma el párrafo citado en la composición final de la obra, nos damos cuenta de que en esa ocasión continuó con algunas magistrales reflexiones como la que sigue:

“No tiene, pues, escape la condición radical de la vida –lo mejor es aceptarla alegremente, reconocer que con ella nos es dado el tema para una creación. ¡Da pena pensar cuánta existencia podría ser bella, plena, grácil, con sólo el golpe del pulgar que representa este imperativo de preocuparse, de ver la vida propia como una posible obra de arte! Ni importa la situación favorable o adversa, porque la belleza de la vida no está en su argumento, sino en la gracia o fervor que la informe”²⁸.

La Rebelión de las masas es un trabajo que profundiza en estos últimos análisis de *¿Qué es filosofía?* en clave de crítica a la cultura establecida²⁹. Como puede verse la raíz del problema de las masas está íntimamente conectada con el análisis de la realidad radical, lo cual no implica que sea un tema nuevo³⁰, ya que para Ortega las

²⁶ Un adelanto de la diferenciación entre masas y minorías en clave moral ya la había aportado Ortega en 1927 al escribir *Mirabeau o el político* y distinguir entre hombres ocupados y preocupados, entre políticos e intelectuales. Ver O.C. IV, p. 210 y 211.

²⁷ *¿Qué es filosofía?*, O.C. VIII, pp. 373-374

²⁸ *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, O.C. VIII, p. 50.

²⁹ Una crítica de la cultura que estaría en la línea de una fenomenología práctica y que en cierto modo es cercana a la crítica que despliega Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*. Leído en el contexto de la obra de Ortega, *La rebelión de las masas* representa un análisis crítico cultural desde la fenomenología. Ver SAN MARTÍN, J., “Husserl y Ortega: Sobre la crítica de la cultura en la fenomenología” en SAN MARTÍN, J., Y LASAGA, J. (EDS.), *Ortega en circunstancia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pp. 111-130.

³⁰ Desde luego que el tema de las masas no es nuevo en Ortega, puede rastrearse con claridad por lo menos hasta *Vieja y nueva política* de 1914. El profesor López Frías ofrece un recorrido de la idea de

masas han sido objeto de estudio desde su juventud en el marco de sus análisis sobre la cultura. Por esta razón, también es *La rebelión* una obra de marcado carácter cultural, en ella están en juego de forma patente los problemas culturales en los que Ortega ha trabajado incesantemente durante años³¹.

En el concepto de masa se cruzan sus análisis de la realidad radical con sus análisis de la cultura anteriores, concretamente los referidos a la moral. Esos itinerarios distintos van a formar una unidad, en la que sus análisis sobre la vida absorben los referidos a la moral, ya que para Ortega la vida de cada cual tiene un carácter irrenunciablemente moral.

La filosofía que sostiene el problema de las masas en 1930 no es tanto una filosofía de la cultura como una filosofía más existencial o metafísica, pero Ortega, al tratar de nuevo este asunto, no puede hacerlo al margen de los cerca de veinte años de trabajo que lleva a sus espaldas. Con ello se aprecia que *La Rebelión de las masas* es una encrucijada de las trayectorias de Ortega y ello puede tener diversas implicaciones: puede dar como resultado intuiciones magistrales o puede resultar el fin de una trayectoria para que la nueva reciba todo el impulso. Entre estos pensamientos podría hallarse la razón para el decaimiento del concepto de cultura en los últimos años de su obra. Aunque cabe recordar que no es abandonado al completo, de la misma forma que no puede abandonar totalmente la filosofía desarrollada en su juventud y primera madurez. Más bien reconstruye el edificio de su filosofía recurriendo a las mismas piedras que anteriormente usó habiéndoles dado un nuevo golpe de cincel, lo que supone una renovación de su aspecto: su filosofía adquiere nuevas profundidades, los conceptos se reformulan, aparecen nuevos o se renuevan antiguos que parecían ya desgastados.

1.1. La cultura como eje de *La Rebelión de las masas*

Si la lectura de *¿Qué es filosofía?* acaba remitiendo a *La rebelión de las masas*, es posible que pueda suceder lo mismo en sentido inverso. Como se dijo en el punto anterior, las dos obras son dos aguas de un mismo tejado y éstas tienen siempre

masa desde la juventud hasta 1930 en su obra LÓPEZ FRÍAS, F., *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, PPU, Barcelona, pp. 87-157.

³¹ Es Julián Marías en *Ortega. Las trayectorias* quien vio con claridad el carácter de encrucijada de la obra más famosa de Ortega. Es una época en la que “Ortega se siente solicitado por diversos estímulos, gravita en varias direcciones” (p. 217). Y también afirma: “La rebelión de las masas significa una encrucijada en las trayectorias de Ortega. Convergían allí la filosofía más estricta y el análisis de una realidad concreta, la situación de Europa y América al cumplir el siglo XX su primer tercio” (p. 219).

un punto de encuentro. Es precisamente también en las últimas palabras de la famosa obra de Ortega donde podría encontrarse una referencia a sus conferencias sobre la realidad radical.

Llegando al final del escrito y preguntándose sobre el origen de las masas, Ortega apunta lo siguiente: “¿Qué insuficiencias radicales padece la cultura europea moderna? Porque es evidente que, en última instancia, de ellas proviene esta forma humana ahora dominante”³². La pista principal para responder nos la da el mismo Ortega en las últimas palabras de la misma obra: “Mas esa gran cuestión tiene que permanecer fuera de estas páginas, porque es excesiva. Obligaría a desarrollar con plenitud la doctrina sobre la vida humana que, como un contrapunto, queda entrelazada, insinuada, musitada en ellas. Tal vez pronto pueda ser gritada”³³.

En *¿Qué es filosofía?* encontramos un análisis profundo de la persona, de la vida humana, y así nos ayuda a comprender cuál es el problema de fondo de la aparición de las masas. En estas palabras insinúa Ortega que ambas obras reproducen, ahora en estado maduro, la tensión vida/cultura que en los años veinte fue su gran objetivo y que aquí ya ha encontrado una solución al ir más allá de la vida humana como vitalidad o de intentar una antropología. La solución le llega por un planteamiento de la vida como realidad radical donde la cultura encuentra fundamento, ese esquema es el que curiosamente se reproduce en el proyecto único que conforman *¿Qué es filosofía?* y *La Rebelión de las masas*.

¿Qué es filosofía? o más exactamente ¿qué es filosofar?, significa descubrir en la vida de cada individuo un sujeto, un «yo» que es capaz de tomar las riendas de su vida, un yo consciente de su circunstancia y pre-ocupado en ella. Consciente de que debe comenzar a actuar de una forma responsable ante sus posibilidades vitales. En cambio, la masa es aquel que no se ha descubierto, ni quiere descubrirse, como un yo con estas características. El problema de la modernidad habrá sido su incapacidad para descubrir realmente qué es filosofía, es decir, para descubrir la profundidad del «yo» orteguiano.

Especialmente, uno de los aspectos que la modernidad ha obviado es el carácter cultural de ese «yo». La modernidad ha desembocado en vías muertas: un idealismo que ahoga la vida, psicologismo, historicismo, etc. En este contexto no tiene

³² *La rebelión de las masas*, O.C. IV, p. 498.

³³ Op. cit., p. 499.

cabida el «yo» que es capaz de actos creadores de sentido, la persona que es sujeto de cultura, mediante la cual el hombre consigue acceder a lo sublime, a su salvación.

Visto desde la lectura de *¿Qué es filosofía?*, la masa desprecia la cultura porque evita todo acto creador al aprovecharse del esfuerzo del resto. Vive, como se ha descrito anteriormente, des-preocupada, de rentas y ello hace que su existencia, en opinión de Ortega, difícilmente pueda ser calificada de plena, bella o grácil. La modernidad ha desembocado en la revolución de las masas y esto es, a todas luces, un problema cultural. Para ver la profundidad de éste, en primer lugar podríamos detenernos en algunos párrafos del texto para observar, a grandes rasgos, la conexión entre cultura y masa. En segundo lugar nos aproximaremos a cuatro figuras del hombre masa que aparecen en el texto y que encarnan una vida contraria a la creatividad cultural.

1.1.1. Las masas y su relación con la cultura

Reduciendo en gran medida la exposición de Ortega, se puede llegar a tres aspectos de la conexión entre la masa y la cultura que realmente son tres formas de calificar a la masa en función de su relación con la cultura:

a. La masa es un conjunto estéril de seres humanos

“Ya no hay protagonistas: sólo hay coro”³⁴, dice Ortega. Nadie lleva el peso de la trama en la sociedad, el coro es un complemento en la obra y un seguidor del trabajo que otros realizan. El hombre masa es un ser sin proyectos ni ideales, es decir, sin moral. No sabe dónde va porque es incapaz de prefijar su trayectoria, sólo se deja arrastrar. En un artículo de 1926 escrito para *La Nación* llamado “Sobre una encuesta interrumpida” destacaba Ortega la incapacidad de Europa para seguir ideales, un avance de sus análisis posteriores. En él afirma Ortega:

“Si Europa parece deprimida y como retardada por los problemas de post-guerra, se debe –decía yo- no a la guerra, sino a la falta de ilusiones vitales. Si Europa poseyese grandes proyectos de vida futura capaces de incendiar la fantasía y hacer batir los corazones, existirían en este viejo mundo aún más problemas que los que hay, pero unos y otros habrían sido ya resueltos con alegría. Pero la realidad es lo contrario. Por vez primera, en una larga serie de generaciones, tal vez de siglos, Europa no tiene deseos”³⁵.

³⁴ Op.cit., p. 377.

³⁵ “Sobre una encuesta interrumpida”, O.C. IV, pp. 8-9.

La rebelión de las masas ha implicado el predominio y el dominio de la sociedad por parte de unas personas sin capacidad de desear, de proyectar. En contraposición de con el hombre noble, dice el filósofo sobre la masa:

“Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar o inerte, que, estáticamente, se recluye a sí misma, condenada a perpetua inmanencia como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que llamemos masa a este modo de ser hombre –no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte”³⁶.

Es un conjunto de hombres estériles del que anuncia Ortega:

“Su principal característica es que sintiéndose vulgar, proclama el derecho a la vulgaridad y se niega a reconocer instancias superiores a él. Era natural que si ese modo de ser predomina dentro de cada pueblo, el fenómeno se produzca también cuando miramos el conjunto de las naciones. También hay relativamente pueblos-masa resueltos a rebelarse contra los grandes pueblos creadores, minoría de estirpes humanas que han organizado la historia”³⁷.

¿Cuál es el significado de «pueblo creador»? ¿Se refiere simplemente a crear artilugios o llevar a cabo grandes construcciones? Parece que ese acto creador está íntimamente ligado con la creación de sentido. La masa aparece pues como los hombres e incluso pueblos incapaces de este tipo de actos, “no quiere dar razones ni quiere tener razón”³⁸, anula su *logos*, es decir, su capacidad de dar sentido. Es estéril en cuanto a esta dimensión.

b. La masa es un ser solitario pese a la pluralidad que la caracteriza

El gran problema de la masa es que ha cerrado su alma a los demás y al mundo que le rodea. “El hermetismo nato de su alma le impide lo que sería condición previa para descubrir su insuficiencia: compararse con otros seres. Compararse sería salir un rato de sí mismo y trasladarse al prójimo. Pero el alma mediocre es incapaz de transmigraciones –deporte supremo”³⁹.

Por alma entiende Ortega, si seguimos la exposición de su trabajo *Vitalidad, alma, espíritu*, una de las tres regiones de la personalidad junto con el cuerpo y el espíritu. Dice Ortega: “cuando en el alma llega a ser un hábito o una propensión constitutiva el hermetismo hacia fuera, tenemos el carácter «insensible»; cuando se

³⁶ *La rebelión de las masas*, O.C. IV, p. 413.

³⁷ Op. cit., p. 460.

³⁸ Op. cit., p. 418.

³⁹ Op. cit., p. 416.

padece hermetismo hacia dentro, el hombre es de alma «seca»⁴⁰. En el caso de la masa, nos encontramos con un hermetismo en ambos sentidos, por un lado es insensible ante el mundo exterior, se contenta y se siente perfecto con lo que encuentra dentro de sí, por otro, está seco espiritualmente, porque no es capaz de realizar actos creadores, de reconducir el mundo a su persona y hacerse con él. La masa fundamentalmente vive, es vitalidad, pero encerrada en sí misma. “Nada externo llega adentro: va el alma sorda y ciega”⁴¹. Los mismos calificativos usará para describir a la masa: “No hay cuestión de vida pública donde no intervenga, ciego y sordo como es, imponiendo sus opiniones”⁴².

La cultura exige una dimensión comunitaria en cuanto que la persona necesita estar abierta al mundo y a sí misma, pero la masa se caracteriza por vivir en soledad pese a formar comunidades.

En un texto de Hannah Arendt, filósofa heredera también de la tradición fenomenológica, encontramos otra forma de expresarlo: “Una sociedad de masas no es nada más que el tipo de vida organizada que se establece automáticamente entre los seres humanos que están todavía relacionados unos con otros, pero que han perdido el mundo que una vez fue común a todos ellos”⁴³.

Los hombres masa forman una sociedad, viven juntos, pero a la vez han perdido el mundo que una vez les sirvió de lugar común. Parece ser que estas dos características son muy definitorias de la masa y en Ortega están perfectamente tratadas. Por un lado son personas que viven juntas, pero han perdido el mundo común, es decir, el sentido o proyecto que les unía.

c. La masa es un conjunto de seres anclados en la naturaleza

Por último, la masa trata el mundo cultural o civilizado como si fuera naturaleza, no lo distingue y por ello no descubre su valor. “Lo civilizado es el mundo, pero su habitante no lo es: ni siquiera ve en él la civilización, sino que usa de ella como si fuese naturaleza”⁴⁴. La masa consume la cultura como se consume el pan⁴⁵, es incapaz de dar el salto de la naturaleza a la cultura y ello tiene graves consecuencias. Gago Guerrero lo explica adecuadamente:

⁴⁰ “Vitalidad, alma, espíritu”, O.C. II, p. 577.

⁴¹ Op. cit., p. 578.

⁴² *La rebelión de las masas*, O.C. IV, p. 417.

⁴³ ARENDT, Hannah, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 73.

⁴⁴ *La rebelión de las masas*, O.C. IV, p. 424.

⁴⁵ Ver ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 2003, p. 314-315.

“El hombre masa está puesto en la vida, sin conciencia de que pueda tener una misión que cumplir, sea individual o social. Su sentido de la vida no supera el de otros animales, salvo la conciencia de que vive para morir. Esta valoración que hace de la vida implica una desvaloración de lo necesario para formar su ser personal”⁴⁶.

El principal signo del retorno a una vida animal es el olvido de la historia, cuando la historia es fundamental para mantener y acrecentar la cultura. Afirma Julián Marías:

“El saber histórico es una técnica imprescindible para conservar y continuar una civilización, no porque dé soluciones positivas a los nuevos problemas, ya que la vida es siempre nueva, sino porque evita cometer los errores de otros tiempos. Si se es viejo, y la vida es difícil, y se ha perdido la memoria del pasado, esto es grave. Ortega cree que esta es la situación de Europa, que las gentes más cultas son de una increíble ignorancia histórica”⁴⁷.

En contraposición al hombre masa sugiere Ortega la figura del hombre noble el cual toma cuerpo en una minoría⁴⁸. Este conjunto minoritario y selecto se caracteriza por la autoexigencia, se mide por las aspiraciones que tiene y no por los logros que consigue. Por ello no puede identificarse con una clase social, sino con una clase moral.

En el hombre excelente predomina lo cultural sobre lo natural, la reflexión sobre la espontaneidad, de forma que el imperativo que sigue no es ser natural o espontáneo, sino que aspira a una norma, a un ideal o cultura superior que trascienda lo meramente natural. Es un ser creador, se vierte en lo que no es él mismo, se preocupa por lo otro que no es él, haciendo que la vida sea realmente vida y cumpla con su vocación original de entregarse al mundo en pos de unos ideales⁴⁹ lo que le llevará a una

⁴⁶ GAGO GUERRERO, P. F., “¿Siguen las masas rebelándose?”, en SAN MARTÍN, J., Y LASAGA, J. (EDS.), *Ortega en circunstancia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pp. 133

⁴⁷ MARÍAS, J., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 249

⁴⁸ Sobre las minorías selectas es imprescindible el trabajo del profesor de La Coruña Ignacio Sánchez Cámara, quien describe perfectamente el carácter de dicha élite y compara la teoría de Ortega con otras teorías elitistas. SÁNCHEZ CÁMARA, I., *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986. Un artículo que también cabe citar sobre las masas y su psicología por la relación o comparación que establece entre Ortega y otras teorías sobre las masas es el de CARPINTERO, H., “Ortega y su psicología del hombre-masa”, en *Cuenta y razón*, nº 11, mayo-junio, 1983.

⁴⁹ El texto de Ortega que quizá muestre esta idea con mayor claridad es el siguiente: “El hombre selecto o excelente está constituido por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone. Recuérdese que, al comienzo, distinguíamos al hombre excelente del hombre vulgar diciendo: que aquél es el que se exige mucho a sí mismo, y éste, el que no se exige nada, sino que se contenta con lo que es y está encantado consigo. Contra lo que suele creerse, es la criatura de selección, y no la masa, quien vive en esencial servidumbre. No le sabe su vida si no la hace consistir en servicio a algo trascendente. Por eso no estima la necesidad de servir como una opresión. Cuando ésta, por azar, le falta, siente desasosiego e inventa nuevas normas más difíciles, más exigentes, que le opriman. Esto es la vida como disciplina –la vida noble”. *La rebelión de las masas*, O.C. IV, p. 411.

existencia auténtica y no falseada⁵⁰. Está decidido a construir su vida y no a dejarse llevar por otros, para lo que debe contar con una cierta dosis de imaginación y fantasía⁵¹. Es el ser magnánimo⁵² del que Ortega hablaba en *Mirabeau o el político*, aquel que tenía una misión creadora y para quien vivir es hacer cosas grandes. Es el hombre cultivado o creador de cultura por excelencia el caballo de raza cuyo destino es correr más que los demás⁵³.

1.1.2. Cuatro figuras representativas del comportamiento del hombre masa

Ortega juega con cuatro figuras para sintetizar su doctrina sobre el hombre-masa. Son cuatro ejemplos que intentan dar luz a esta realidad. ¿Qué decir de ellos desde la idea de cultura que Ortega estaba manejando?

a. *El niño mimado*

El niño mimado es una de las imágenes predilectas de Ortega para tratar el hombre masa. Este pide siempre lo que quiere cuando y donde quiere y el padre se lo

⁵⁰ Cuando se renuncia a ser lo que se tiene que ser, es decir, cuando no se responde a la vocación de cada ser humano, las consecuencias son altamente destructivas y ello lo recuerda Ortega en una cita a pie de página en su obra: “Envilecimiento, encanallamiento, no es otra cosa que el modo de vida que le queda al que se ha negado a ser el que tiene que ser. Este su auténtico ser no muere por eso, sino que se convierte en sombra acusadora, en fantasma, que le hace sentir constantemente la inferioridad de la existencia que lleva respecto a la que tenía que llevar. El envilecido es el suicida superviviente”. En O.C. IV, p. 439.

⁵¹ En el mismo texto de *La Rebelión de las masas* insiste de nuevo Ortega en la importancia de la imaginación para la vida humana y cómo ésta es básica para la creación de cultura: “La imaginación es el poder liberador que el hombre tiene” (O.C. IV, p. 475). Con ella el hombre se libera de la tendencia a la vida puramente natural y desde ella puede construir una barca salvavidas que le permita superar el naufragio inicial.

⁵² Dice Ortega en *Mirabeau o el político*: “Nuestro tiempo no hubiera nunca inventado estas dos palabras: magnanimidad y pusilanimidad. Más bien lo que ha hecho es olvidarlas, ciego para la distinción fundamental que designan. Desde hace siglo y medio todo se confabula para ocultarnos el hecho de que las almas tienen diferente formato, que hay almas grandes y almas chicas, donde grande y chico no significan nuestra valoración de esas almas, sino la diferencia real de dos estructuras psicológicas distintas, de dos modos antagónicos de funcionar la psique. El magnánimo y el pusilánime pertenecen a especies diversas; vivir es para uno y otro una operación de sentido divergente y, en consecuencia, llevan dentro de sí dos perspectivas morales contradictorias. [...] El magnánimo es un hombre que tiene misión creadora: vivir y ser es para él hacer grandes cosas, producir obras de gran calibre. El pusilánime, en cambio, carece de misión; vivir es para él simplemente existir él, conservarse, andar entre las cosas que están ya ahí hechas por otros”. En O.C. IV, p. 200.

⁵³ En “El deber de la nueva generación argentina” de 1924 ya hablaba Ortega de las masas y las élites en los siguientes términos: “El hombre que se impone a sí propio una disciplina más dura y unas exigencias mayores que las habituales en el contorno, se selecciona a sí mismo, se sitúa aparte y fuera de la gran masa indisciplinada donde los individuos viven sin tensión ni rigor, cómodamente apoyados los unos en los otros y todos a la deriva, vil botín de las resacas. Por eso el lema decisivo de las antiguas aristocracias, forjadoras de nuestras naciones occidentales, fue el sublime *Noblesse oblige*. Nada se puede esperar de hombres que no sientan el orgullo de poseer más duras obligaciones que los demás. La nobleza en el hombre, como en su hermano mayor el animal, es, ante todo, un privilegio de obligaciones. El caballo de raza lo es, ante todo, porque tiene obligación de correr más que el vulgar o resistir más largamente”. En O.C. III, p. 666.

proporciona. La técnica y la democracia han hecho del mundo un lugar de facilidades, parece que la técnica nos da los medios para hacerlo todo. El niño mimado cree que no hay límites a su voluntad, lo ve todo desde su deseo. Se caracteriza especialmente por la libre expansión de sus deseos vitales y la ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia. Dice Ortega:

“La criatura sometida a este régimen no tiene la experiencia de sus propios confines. A fuerza de evitarle toda presión en derredor, todo choque con otros seres, llega a creer efectivamente que sólo él existe, y se acostumbra a no contar con los demás, sobre todo a no contar con nadie como superior a él”⁵⁴.

Lo que destaca de esta figura es el desprecio por el carácter cultural del mundo. La cultura no es algo que él tenga que hacer, sino algo que quiere recibir hecho, no hace nada por conseguir la salvación de sí y de su circunstancia. Asume la cultura que recibe, pero no es capaz de hacerla crecer sino que la consume. Afirma el autor en esta línea:

“Las nuevas masas se encuentran con un paisaje lleno de posibilidades y además seguro, y todo ello presto, a su disposición, sin depender de su previo esfuerzo, como hallamos el sol en lo alto sin que nosotros lo hayamos subido al hombro. Ningún ser humano agradece a otro el aire que respira, porque el aire no ha sido fabricado por nadie: pertenece al conjunto de lo que «está ahí», de lo que decimos «es natural», porque no falta. Estas masas mimadas son lo bastante poco inteligentes para creer que esa organización material y social, puesta a su disposición como el aire, es de su mismo origen, ya que tampoco falla, al parecer, y es casi tan perfecta como la natural”⁵⁵.

El niño mimado es el heredero que se comporta exclusivamente como heredero y ello implica que “está condenado a representar al otro, por tanto, a no ser ni el otro ni sí mismo. Su vida pierde, inexorablemente, autenticidad y se convierte en pura representación o ficción de otra vida. La sobra de medios que está obligado a manejar no le deja vivir su propio y personal destino, atrofia su vida”⁵⁶. Nace en medio de las riquezas, no tiene nada que ver con ellas pues no vienen de él si con sus antepasados. Ignora lo difícil que ha resultado crear las cosas que le rodean.

b. El primitivo rebelde o bárbaro

El hombre masa está en una sociedad civilizada, pero esto es algo que no comprende y se rebela. La masa odia a muerte lo que no es ella⁵⁷ y por eso tiene como

⁵⁴ *La rebelión de las masas*, O.C. IV, p. 408.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 435.

⁵⁷ Antón Donoso en “El 1984 de Orwell y *La rebelión de las masas* de Ortega” compara los trabajos de Ortega y Orwell para destacar el barbarismo que impera en Europa. En un curioso artículo afirma:

objetivo prioritario u objetivo la destrucción del mundo cultural. El primitivo es una persona que desconoce la historia⁵⁸ y su devenir. La persona, si quiere realizar verdaderos actos creadores, necesitan un conocimiento profundo de la historia, hombres que vivan a la altura de los tiempos, mirando hacia el futuro y contando con el pasado. No le interesa ni la historia ni los principios de la civilización, le atraen, dice Ortega, los anestésicos, y ello implica la imposibilidad de crear cultura. En un texto muy representativo dice Ortega:

“Lo civilizado es el mundo, pero su habitante no lo es: ni siquiera ve en él la civilización, sino que usa de ella como si fuera naturaleza. El nuevo hombre desea el automóvil y goza de él; pero cree que es fruta espontánea de un árbol edénico. En el fondo de su alma desconoce el carácter artificial, casi inverosímil, de la civilización, y no alargará su entusiasmo por los aparatos hasta los príncipes que los hacen posibles [...] El hombre-masa actual es, en efecto, un primitivo, que por los bastidores se ha deslizado en el viejo escenario de la civilización”.

En definitiva, se vive con la técnica, pero no de la técnica; se tienen ideas, pero se carece de la capacidad de crearlas; se vive con la cultura, pero no de la cultura.

Si antiguamente el hombre medio no pensaba sobre las cosas públicas, tenía conciencia de sus limitaciones, en cambio la masa en tiempo de Ortega interviene en la vida pública con sus opiniones y ello lleva a Ortega a escribir uno de los párrafos más importantes para la relación masa/cultura:

“¿No representa un progreso enorme que las masas tengan «ideas», es decir, que sean cultas? En manera alguna. Las «ideas» de este hombre medio no son auténticamente ideas, ni su posesión es cultura. La idea es un jaque a la verdad. Quien quiera tener ideas necesita antes disponerse a querer la verdad y aceptar las reglas de juego que ella imponga. No vale hablar de ideas u opiniones donde no se admite una instancia que las regula, una serie de normas a que en la discusión cabe apelar. Estas normas son los principios de la cultura. No me importa cuáles. Lo que digo es que no hay cultura donde no hay normas a que nuestros prójimos puedan recurrir. No hay cultura donde no hay principios de legalidad civil a que apelar. No hay cultura donde no hay acatamiento de ciertas últimas posiciones intelectuales a que referirse en la disputa. No hay cultura cuando no preside a las relaciones económicas un régimen de tráfico bajo el cual ampararse. No hay cultura donde las polémicas estéticas no reconocen la necesidad de justificar la obra de arte.

Cuando faltan todas esas cosas no hay cultura; hay en el sentido más estricto de la palabra, barbarie”⁵⁹.

“Ambos escritores, a su vez periodistas, intentaron extraer las consecuencias lógicas de lo que cada uno percibía en las ideas y prácticas que consideraban peligrosas para la civilización. Ambos pusieron sobre aviso a sus conciudadanos”. En *Cuenta y Razón*, nº 17, mayo-junio, 1984, p. 22.

⁵⁸ No tienen “conciencia histórica” dice Ortega. Un ejemplo que utiliza es el aplicado al fascismo y al bolchevismo, los cuales son revoluciones que no se han planteado corregir los errores y defectos de las revueltas anteriores.

⁵⁹ *La rebelión de las masas*, O.C. IV, p. 417.

La barbarie es precisamente la ausencia de normas a que apelar y su presencia miden la existencia y el grado de la cultura. Productos culturales como puede ser un libro o un cuadro existen en una sociedad de masas, pero eso no es lo importante. “La escasez de la cultura intelectual española, esto es, del cultivo o ejercicio disciplinado del intelecto, se manifiesta, no en que se sepa más o menos, sino en la habitual falta de cautela y cuidados para ajustarse a la verdad que suelen mostrar los que hablan o escriben. No es pues que se acierte o no –la verdad no está en nuestra mano-, sino en la falta de escrúpulo que lleva a no cumplir los requisitos elementales para acertar”⁶⁰. La masa quiere hacer ciencia al margen de la verdad, moral sin contar con el bien o arte despreciando la belleza y ello Ortega lo califica como barbarie.

El problema de la masa no es la ausencia de ideas, sino de su capacidad de idear, por ello no puede hacer cultura. Las ideas se las encuentra hechas y ello las convierte en nada más que apetitos con palabras. Idear u opinar es creer que se poseen las razones ella, apelar a un orbe de verdades inteligibles y supeditarse a ellas, de lo que se desprende que la forma superior de la convivencia es el diálogo en que se discuten las razones de nuestras ideas. Civilización o cultura es antes de nada voluntad de convivencia, de contar los unos con los otros, mientras que la barbarie es tendencia a la disociación ya que la masa ni quiere dar razones ni quiere tener razón.

Contrariamente, la Europa de Ortega comienza a apostar por el fin de las discusiones y la acción directa, abriendo las puertas a los medios violentos. De este modo se renuncia a una convivencia culta, bajo normas, y se retrocede a una convivencia bárbara. Percibe Ortega esta actitud bárbara de forma especial en el bolchevismo y el fascismo que poco a poco se iban adueñando del viejo continente.

c. El señorito satisfecho

“Es un hombre que ha venido a la vida para hacer lo que le dé la gana. En efecto, esta ilusión se hace el «hijo de familia». Ya sabemos por qué: en el ámbito familiar, todo, hasta los mayores delitos, pueden quedar a la postre impune”⁶¹. El señorito satisfecho piensa que puede comportarse en cualquier lugar como en casa. Para él nada es fatal o irrevocable, más bien vive en la inseriedad y la broma. Lo grave es que cada uno no puede hacer lo que le dé la gana sino que debe hacer lo que tiene que hacer,

⁶⁰ Op. cit., p. 418.

⁶¹ Op. cit., p. 437.

es decir, responder a su vocación: “el hombre-masa no afirma el pie sobre la firmeza inmovible de su sino; antes bien vegeta suspendido ficticiamente en el espacio”⁶².

Aquel que lo tiene todo y todo son facilidades. Nunca ve dificultades porque nunca se ha enfrentado a nada. No es consciente de la fragilidad de nuestra vida, se siente suficiente para todo y piensa que no necesita a nadie. Cree tenerlo todo hecho y ese es su gran error, pues sólo despertando su capacidad creadora puede el hombre aspirar a lo sublime en un camino que no termina. El mundo humano está en constante progresión, si se piensa acabado se da una involución que lo destruye.

En un artículo publicado en *El Sol* en agosto de 1930 desarrolla también esta figura del hombre masa a partir del uso que se hace en España del automóvil:

“El señorito es la especie de criatura humana más despreciable y estéril que puede haber. Yo conozco sólo dos pueblos donde se produzca con abundancia bastante para constituir una clase de hombres predominante y saturar con su modo de existencia la vida colectiva: España y la Argentina. El señorito es el único ente de nuestra categoría zoológica que no hace nada, sino que toda su vida le es hecha. Incapaz de producir, todas las cosas del mundo, al llegar a él, se convierten en meros dijes y ornamentos, que pone sobre su persona para vanidoso lucimiento. Así se explica la contradicción que hay entre que España posea tantos automóviles y sea el lugar donde menos empeño existe por tener industria de ellos”⁶³.

El señorito satisfecho encarna perfectamente una característica de la masa en la que Ortega hace mucho hincapié a partir de estas fechas: la beatería de la cultura. En su trabajo sobre el centenario de Kant, el madrileño apuntaba: “Cultura, en su mejor sentido, significa creación de lo que está por hacer, y no adoración de la obra una vez hecha. Toda obra es, frente a la actividad creadora, materia inerte y limitada”⁶⁴. En definitiva, al señorito satisfecho le resulta imposible la labor creadora de algún elemento cultural, pero por otra parte es un gran adorador de la misma. Es un beato cultural, y de este particular comportamiento afirma Ortega en “Un libro sobre Platón” de 1926:

“De todo cabe una beatería. Como la hay religiosa, la hay política. Casi todos los políticos radicales son, sincera o fingidamente, beatos de la democracia. Pues bien, existe una beatería de la cultura. Y es curioso que, donde se quiera, se presenta la beatería con idéntico repertorio: tendencia al deliquio y al aspaviento, posturas de ojos en blanco, gesto de desolación irremediable ante el escéptico”⁶⁵.

d. El científico especialista

Es la encarnación de la vanidad por excelencia. El hombre de ciencia especializado se siente perfecto y muestra su vanidad sin reparos buscando el

⁶² Op. cit., p. 439.

⁶³ “La moral del automóvil en España”, O.C. IV, p. 320.

⁶⁴ “Reflexiones de centenario (1724-1924)”, O.C. IV, p. 268.

⁶⁵ “Un libro sobre Platón”, O.C. IV, p. 20.

reconocimiento de los demás para confirmar la idea que tiene de sí mismo. El hombre masa del que habla Ortega no es estúpido, sino que es más inteligente que cualquier hombre masa de la historia, ahora bien, “esa capacidad no le sirve de nada; en rigor, la vaga sensación de poseerla le sirve sólo para cerrarse más en sí y no usarla”⁶⁶.

El científico especialista sólo conoce una pequeña parcela de la realidad sin tener en cuenta la totalidad. Cree estar generando las posibilidades del mundo y piensa que sabe de todo, creyendo tener palabra en todos los ámbitos de la vida en base a los conocimientos de su pequeña parcela. El resultado de esto son las mayores barbaries de la humanidad. El hombre de ciencia ha ido recluyéndose en un campo de acción cada vez más pequeño, la especialidad desaloja la cultura integral, muestra desdén por el conjunto del saber, sabe muy bien su rincón del universo, pero ignora el resto. Es un sabio ignorante que acaba comportándose como si supiera en cualquier ámbito. Esa especialidad lo hace hermético y satisfecho dentro de su limitación, provocando una actitud dogmática y eliminando toda posibilidad de crítica. El hombre de ciencia, que es la cima de nuestra civilización, desconoce el significado de ésta, cree que está ahí como la selva o la corteza terrestre. Para él, no es más que un objeto de estudio entre otros y desconoce su verdadera naturaleza.

Pedro Cortés recurre al ejemplo de los nanotecnólogos como ejemplo de especialización actual y explica que si no se quiere caer en el especialismo la ciencia debe caminar por sendas diferentes a las que siguen la masa-especialista:

“El conocimiento avanza mejor si se pluraliza y difunde. Nuestras exploraciones iniciales resaltando el enfoque multidisciplinario que vemos en la filosofía antropológica de Ortega confirman que es a través de la generación de proyectos culturales correlacionados, como se producen los canales más idóneos para una práctica profesionalizada de la nueva investigación científico-humanística sin divorciarla de otras formas de conocer. Hay indicios contundentes en nuestro tiempo de que las expresiones culturales apoyadas en nuevas tecnologías tales como el cine, el vídeo, la radio pueden ser aprovechadas como lenguajes alternativos para la comprensión multi, inter y trans-cultural”⁶⁷.

La ciencia moderna ha provocado una generalización progresiva y, a la vez que reducía su órbita de trabajo, ha perdido contacto con otros ámbitos del saber, desintegrándose así la perspectiva integral del Universo. Los científicos en lugar de mantener el contacto con otros intelectuales y establecer lazos interdisciplinarios se

⁶⁶ *La rebelión de las masas*, O.C. IV, p. 416.

⁶⁷ CORTÉS RODRÍGUEZ, P., “Barbarie y especialismo a partir de *La rebelión de las masas*”, en SAN MARTÍN, J. Y DOMINGO MORATALLA, T. (EDS.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, p. 107.

desentienden del resto del contexto humano y cultural, lo que lleva a la forma más refinada de hombre masa, pero por su refinamiento, también la más degradada.

Si éste es el análisis cultural, y especialmente moral, que Ortega plantea a sus contemporáneos, sería incompleto si no se presentara la solución que él mismo intenta poner en práctica en la Universidad de Madrid. Además de sus propuestas sobre unos Estados Unidos de Europa, su proyecto principal a nivel nacional es favorecer la creación de una Facultad de Cultura y así una reforma del sistema universitario que cree unas minorías selectas y nobles que se hagan de nuevo con el poder de la sociedad, ya que la masa por sí misma está abocada a una espiral de degradación⁶⁸. Pero atención, no habla Ortega de un poder político en primer término, sino más bien un poder espiritual, de la ejemplaridad moral. La melancolía que destila el trabajo de Ortega tiene como finalidad asentar las bases de una ética sólida dentro de un régimen liberal⁶⁹ y en ese proyecto encaja la obra *Misión de la Universidad*, la cual concentra su atención en tomar medidas contra uno de los cuatro modelos de hombre masa descritos: el científico especialista. Este sabio en ciencias concretas y puede que buen profesional, es ignorante en el conocimiento de una cultura a la altura de los tiempos. Es el diagnóstico más preciso que Ortega lleva a cabo sobre el hombre masa como se verá a continuación.

1.2. La misión cultural de la Universidad

Misión de la Universidad es quizá uno de los textos más ricos en filosofía de la cultura en relación a su extensión. Su origen se encuentra, como en otras ocasiones, en unas conferencias que finalmente se plasman en papel y ven la luz como artículos de periódico o como libro junto a otros ensayos del filósofo español.

Es un trabajo imprescindible para poder captar aspectos de *La rebelión de las masas* que en una lectura habitual no serían descubiertos. Uno de los más relevantes es que en este trabajo prácticamente no utiliza el término «masa» y no porque no existan referencias al protagonista de la rebelión, sino porque ahora presenta a ese colectivo explícitamente desde su relación con la cultura. La masa u hombre medio es también

⁶⁸ Ver “De la rebelión a la degradación de las masas” y “La degradación de las masas” en SÁNCHEZ CÁMARA, I., *De la rebelión a la degradación de las masas*, Áltera, Barcelona, 2003, pp. 17-36.

⁶⁹ Ver “De la melancolía liberal al ethos liberal. En torno a La rebelión de las masas de José Ortega y Gasset”, en CEREZO GALÁN, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, pp. 345-364.

aquí el gran protagonista del trabajo, especialmente bajo la figura del científico especialista.

Otro dato de interés que tiene este ensayo es que Ortega tiene una clara intención de definir qué es la cultura. Para ello recurre a una definición que no es nueva en su totalidad, sino que la recupera de exposiciones anteriores, ahora bien, es una propuesta que ya no variará en el resto de sus escritos. Por decirlo de alguna forma, es la definición por excelencia en la última etapa de la vida de Ortega, aunque en ella no se muestre de forma explícita toda su complejidad y todas sus derivaciones.

No existen hasta la fecha numerosos comentarios de este texto de Ortega. En la mayoría de los casos el foco de atención se dirige más al planteamiento pedagógico⁷⁰ y práctico que Ortega propone y no se tienen muy en cuenta otros aspectos. Precisamente, desde el concepto que ocupa esta investigación, *Misión de la Universidad* se convierte en un trabajo que tiene mucho que decir sobre la filosofía de la cultura, un esbozo menos atendido del ensayo de Ortega.

Cómo su propio nombre indica, la intención del libro es definir la misión de una institución como es la Universidad, ¿para qué su existencia? Ortega no busca más que seguir su programa iniciado en *Meditaciones del Quijote*, es decir, llevar a cada cosa a la plenitud de su significado y no falsificar su destino inexorable en función de deseos particulares. Hacer, en pocas palabras, de la Universidad una institución auténtica.

En primer lugar hay que notar que las instituciones educativas son el reflejo de la sociedad en que residen. Piensa Ortega que la educación es buena si la sociedad es buena y que, en cambio, la calidad de esta se degrada en la misma medida que lo hacen sus personas. Una escuela perfecta es incapaz de modificar la vileza de un pueblo, por ello sólo cabe esperar que unas minorías sean educadas de forma excepcional en contra de lo establecido en su entorno, y que “un día los educados en ésta influyan en la vida total de su país y al través de su totalidad consigan que la escuela nacional (y no la excepcional) sea buena”⁷¹. Con tales reflexiones marca Ortega el camino a seguir en una

⁷⁰ Como el de Gonzalo Vázquez Gómez titulado “Perspectiva Orteguiana de la pedagogía” en *Teorema*, Vol. XIII, nº 3-4, pp. 523-542. Este artículo aporta una interesante recopilación de artículos vinculados a la pedagogía de Ortega en su bibliografía y trabaja unos supuestos antropológicos de la pedagogía de Ortega, a tener en cuenta en la lectura de *Misión de la Universidad*, como son: la noción Orteguiana de “plasticidad humana”, la trascendencia o apertura del ser humano al mundo, la condición histórica del ser humano, etc. Puede verse también: WEDEL, A.R., “Ortega y Gasset y su concepto de una «Facultad de cultura»”, *Revista de Occidente*, nº 118, Enero de 1973, pp. 20-27. Artículo que, con título prometedor, no profundiza apenas en los temas que importan para este estudio.

⁷¹ *La rebelión de las masas*, O.C. IV, p. 533.

Europa, y en una España concretamente, que se ha quedado sin moral y que es un conglomerado de masas cuya salvación pasa por la educación excepcional de unas minorías que con el tiempo reconduzcan la situación del país, y con ello la educación en general.

La idea de cultura en los años veinte ha estado vinculada especialmente a la moral. Como se ha podido comprobar era un concepto hermanado al de valor, pero incluso en 1917 en un inédito llamado “Marquina y América” ya Ortega con toda claridad apostaba por el ámbito de la moral como el más sublime de entre los órdenes de la cultura, por encima de la ciencia y del arte:

“Yo no creo que exista un pueblo de mayor sensibilidad para la poesía y la idea que el argentino. Y no sólo para esto: hay un orden de cultura más profundo, más delicado y etéreo, me atrevería a añadir que más humano: la elegancia moral. Pues bien, tenemos que irnos acostumbrando a reconocer la superior sensibilidad para todas estas cosas de ciertas colectividades americanas”⁷².

Ortega fascinado por su viaje a América no escatima en elogios a los ciudadanos del Río de la Plata, pero no es ese detalle el que interesa, sino comprobar cómo Ortega entiende que la cultura es ante todo cultura moral (algo que podría rastrearse hasta en *Meditaciones del Quijote*). Esta comprensión de la cultura se mantiene durante los años veinte, también se ha visto con claridad que la rebelión de las masas es un problema cultural y más específicamente moral, lo que lleva a pensar que también en *Misión de la Universidad*, cuando Ortega habla de cultura, está interpretando ese concepto desde el campo de la moral especialmente⁷³.

En “Ideas políticas” de 1924, dirigiéndose al Parlamento y también al resto de españoles, instaba Ortega a una reforma para España:

“Somos una raza desmoralizada, y mientras no nos reeduquemos, todo será vano.

¡Educación, cultura! Ahí está todo. Ésa es la reforma sustancial. Ramiro de Maeztu ha vuelto a predicar la cruzada contra la incultura. No sé si tendrá mejor fortuna que la han tenido los ensayos anteriores del mismo tipo. Los problemas de educación y cultura tienen el inconveniente de que no dan pretexto fácil al apasionamiento. Y el español ha venido al mundo para apasionarse por algo en torno al velador de un café, oyendo el ruido de huesos de muerto que hace el dominó.

Y, sin embargo, cultura, educación serían en España todo, porque lo demás es nada. La reforma política significa sólo un expediente ortopédico para hacer que marche el cojo y agarre el manco. Todos debíamos enrolarnos en la

⁷² “Marquina y América”, O.C. VII, p. 693.

⁷³ Así se interpreta en SAN MARTÍN, J., “Misión de la Universidad”, en *José Ortega y Gasset. 50 años*, Fundación Ortega y Gasset, Argentina, 2007.

cruzada de Maeztu. [...] La reforma sustantiva de nuestra nación tiene que ser de nuestra sociedad y no de nuestra política”⁷⁴.

Apuesta Ortega seis años antes de publicar *Misión de la Universidad* por una reforma de la misma, de la educación en general. Pese a no compartir el proyecto de su amigo Maeztu, sí comparte la iniciativa y éste le sirve de inspiración para emprender un proyecto propio para luchar contra la incultura o desmoralización de España. Y como dice al comienzo de *Misión de la Universidad*, una buena escuela no hace bueno al pueblo, sino que un buen pueblo tiene una buena escuela. La reforma no debe apuntar principalmente a los políticos o a instituciones como la educativa, sino que cabe reformar la sociedad en general para enderezar el rumbo de la escuela o la política. El proceso para hacer tal tarea ya ha sido mencionado.

¿Cuál es la misión de la Universidad? Se pregunta Ortega. En primer lugar es el ámbito donde se recibe la enseñanza superior, pero está reservada a unos pocos hijos de las clases acomodadas. Es un privilegio, aunque debería generalizarse y estar al alcance de muchos más.

¿Qué se enseña en la Universidad? Al menos dos cosas: las profesiones intelectuales y la investigación científica. Se enseña a ser médico, abogado, economista, etc. Y también a investigar, una labor en crisis por la falta de vocaciones en España y que ha sido el objetivo de las reformas universitarias anteriores a 1930, orientándose éstas tan solo a promocionar el trabajo de investigación y la labor educadora de los científicos. ¿Qué propone Ortega frente a estas estériles iniciativas?

Todo el mundo coincide en que el estudiante reciba también «cultura general», ahora bien, Ortega debe criticar y aclarar qué significa ese concepto. La cultura no puede ser sino general, ya que no se puede ser culto sino sabio en una disciplina (física, derecho o cualquier otra) y parece además que al hablar de cultura general se trata de algo añadido y ornamental a los conocimientos propios de su profesión que serían los importantes. Ante esta visión de la cultura, Ortega tiene otra propuesta.

“La vida es un caos, una selva salvaje, una confusión. El hombre se pierde en ella. Pero su mente reacciona ante esa sensación de naufragio y perdimiento: trabaja por encontrar en la selva «vías», «caminos»; es decir: ideas claras y firmes sobre el Universo, convicciones positivas sobre lo que son las cosas y el mundo. El conjunto, el sistema de ellas, es la cultura en el sentido verdadero de la palabra; todo lo contrario, pues, que ornamento. Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento”⁷⁵.

⁷⁴ “Ideas políticas”, O.C. III, p. 693-694.

⁷⁵ *Misión de la Universidad*, O.C. IV, p. 538.

El ser humano no puede vivir sin ideas, las que tiene es porque las crea o las recibe, pero sin ellas es imposible sostenerse en el mundo. “Cultura es el sistema vital de las ideas en cada tiempo. Importa un camino que esas ideas o convicciones no sean, en parte ni en todo, científicas. Cultura no es ciencia. Es característico de nuestra cultura actual que gran porción de su contenido proceda de la ciencia; pero en otras culturas no fue así, ni está dicho que en la nuestra lo sea siempre en la misma medida que ahora”⁷⁶.

La no existencia de estas enseñanzas en las Universidades ha provocado una situación catastrófica. El hombre masa no posee el sistema vital de ideas sobre el mundo y el hombre correspondientes a su tiempo porque no se transmiten en ningún ámbito educativo. Como resultado se ha adueñado de la sociedad una serie de individuos bien preparados profesionalmente, pero retrasados en cuanto a los saberes principales de su época lo que le convierte en bárbaros especialistas. La solución no está en hacer más investigación científica, sino en comprender las condiciones que hacen posible ésta, trasmitirlas a los universitarios y esperar que se conviertan en una minoría selecta capaz de tomar el mando de la sociedad. Un mando, que no se olvide, no político sino moral y a la altura de su tiempo.

La misión de la Universidad consiste pues en trasmitir la cultura, en enseñar profesiones y en investigar científicamente. Pero no está todo ahí, la Universidad tiene que estar conectada con la realidad histórica y sumergida en la vida social. Ortega entiende que el único poder espiritual que dirige su sociedad es, por encima de la Iglesia o el Estado, la Prensa⁷⁷. Frente a esta situación apela a una Universidad que adquiera suficiente poder de dirección e influencia social, de ahí sus últimas palabras en el ensayo:

“Tiene la Universidad que intervenir en la actualidad como tal Universidad, tratando los grandes temas del día desde su punto de vista propio – cultural, profesional o científico. De este modo no será una institución sólo para estudiantes, un recinto *ad usum delphini*, sino que, metida en medio de la vida, de sus urgencias, de sus pasiones, ha de imponerse como un «poder espiritual»

⁷⁶ Op. cit., pp. 538-539.

⁷⁷ Incluir la Prensa en esta lista causó en Ortega no pocos males de cabeza: “Sus compañeros de *El Sol* no entendieron bien lo que Ortega quería decir y publicaron un editorial criticando lo que había escrito. El filósofo se vio obligado a contestar públicamente en una larga carta al director del diario. Decía que le resultaba inadmisibles que se le tratara como si fuera un profesor que había estado ausente de la realidad, porque si era cierto que era catedrático de la Universidad Central, no era menos, decía Ortega con encubierta modestia, que en el periódico se le había notado muy poco. Confesaba que había vivido el periodismo, pero también que había sufrido las incomodidades de la vida periodística, sobre todo como «pluma anónima», decía en referencia a su etapa de editorialista. Enojado Ortega por la posición que había adoptado su diario, afirmaba que a él no podían venir a contarle lo que era la vida periodística de treinta años atrás”. En ZAMORA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002, p. 312.

superior frente a la Prensa, representando la serenidad frente al frenesí, la seria agudeza frente a la frivolidad y la franca estupidez”⁷⁸.

Si esta es a grandes rasgos la misión que la universidad tiene según Ortega y ha de desempeñar si quiere tener una existencia auténtica, el resto del ensayo lo dedica a profundizar en algunas cuestiones derivadas, la que más interesa para este estudio es tratar de componer lo que el autor comprende aquí por cultura.

La Universidad debe ocuparse pues, en primer lugar y fundamentalmente, de enseñar cultura o lo que Ortega llama las grandes disciplinas culturales, en segundo lugar una profesión y en tercer lugar, si se da el caso, algunos estudiantes tomarán parte en tareas científicas o de investigación, este es el orden de urgencia. Delimitar bien cada uno de los conceptos es un trabajo clarificador: cultura, profesión y ciencia.

El aprendizaje profesional incluye principalmente la recepción del contenido sistemático de no pocas ciencias, del contenido y no de la investigación. El médico debe aprender a curar, debe ser buen médico, no investigador. Esta es una distinción que la universidad debe tener muy clara, la profesionalidad debe predominar sobre la investigación.

La ciencia es para Ortega en este contexto el trabajo investigación. “Ciencia no es cualquier cosa. No es ciencia comprarse un microscopio o barrer un laboratorio; pero tampoco lo es explicar o aprender el contenido de una ciencia. En su propio y auténtico sentido, ciencia es sólo investigación: plantearse problemas, trabajar en resolverlos y llegar a una solución”⁷⁹. Es una actividad creativa y por tanto una tarea humana de alto rango, tan delicada que excluye por sí misma al hombre medio. Ahora bien, no es la única gran tarea que el hombre puede hacer, está destinada a vocaciones escasas.

A continuación, se intentará concretar la idea de cultura atendiendo a su definición, a su función y a su contenido como enseñanza a transmitir.

a. Definición

La definición de cultura más precisa y completa que se puede encontrar en *Misión de la Universidad* es la siguiente:

“Cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas *desde* las cuales el tiempo vive. Porque no hay remedio ni evasión posible: el hombre vive siempre desde unas ideas determinadas, que constituyen el suelo donde se apoya su existencia. Ésas que yo llamo «ideas vivas o de que se vive» son, ni más ni menos, el repertorio de nuestras *efectivas* convicciones sobre

⁷⁸ Op. cit., p. 568.

⁷⁹ Op. cit., p. 551.

lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles son menos”⁸⁰.

b. Función

La realidad que llama Ortega vida humana, no tiene un sentido primariamente biológico sino biográfico, es el conjunto de lo que hacemos y somos, el trabajo de sostenernos en el Universo que nos rodea. Vivir es tratar con el mundo y ocuparse de él, la vida hay que hacerla y ello implica un problema perenne. Decidir lo que se va a hacer exige un plan obligatoriamente, aunque éste puede ser pueril o serio, y una justificación de la vida ante sí misma. Dice Ortega:

“Pero ese plan y esa justificación implican que nos hemos formado una «idea» de lo que es el mundo y las cosas en él, y nuestros actos posibles en él. En suma: *el hombre no puede vivir sin reaccionar ante el aspecto primerizo de su contorno o mundo, forjándose una interpretación intelectual de él y de su posible conducta en él.* Esta interpretación es el repertorio de convicciones o «ideas» sobre el Universo y sobre sí mismo a que arriba me refiero y que -ahora se ve claro- no pueden faltar en vida alguna”⁸¹.

En el fondo del hombre masa existe un funcionamiento anómalo de la justificación que uno hace de su vida. La mayoría de estas ideas no se las fabrica uno, sino que se heredan del tiempo en que se vive. En cada tiempo se dan sistemas de convicciones muy diferentes, supervivencias de otros tiempos, pero entre ellos existe un conjunto que representa la altura de cada momento, un nivel superior. Ese sistema es la cultura y ello implica que quienes viven por debajo de él tengan una vida menor, el hombre inculto se convierte, relativamente al hombre culto, en infrahombre.

En tiempo de Ortega buena parte de esas convicciones que integran la cultura la proporciona la ciencia, de la misma forma que en otros tiempos surgía de los Concilios. Pero cabe insistir en que la cultura no es la ciencia, “el que hoy se *crea* más que en nada en la ciencia no es a su vez un hecho científico, sino una fe vital –por tanto, una convicción característica de nuestra cultura”⁸².

⁸⁰ Op. cit., p. 556.

⁸¹ Op. cit., p. 557.

⁸² Op. cit., p. 557. Son muy importantes las palabras que Ortega coloca en cursiva en estos textos que se están citando: “ideas *desde* las cuales se vive”, repertorio de nuestras *efectivas* convicciones”, ideas aparece entre comillas, “el que hoy se *crea* más que en nada en la ciencia”, la palabra convicción unida a la de idea... Todo parece indicar que Ortega está queriendo expresar más de lo que sus palabras le permiten. Tras ello está el concepto que poco tiempo más tarde va a tener que desarrollar como “creencias” en diferencia de las “ideas”. Cuando *Misión de la Universidad* se lee desde la distinción que Ortega hace en *Ideas y creencias* su lectura resulta más clarificadora, como se ve en el trabajo de LÓPEZ CARBORERO, M., “Cultura, ciencia y Universidad: Los análisis y propuestas de José Ortega y Gasset”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 30, 2003, 123-130. Hay que recordar que Ortega ya había utilizado el concepto de creencia aplicado a la cultura en otros momentos, el tema es por qué no lo utiliza en *Misión*

Ortega parte de la metáfora de que la vida es naufragio y perdimiento, en esa circunstancia trata de encontrar caminos, vías, salvavidas que le permitan mantenerse a flote y emprender la marcha hacia la salvación. La cultura tiene la función de arrojar luz en la selva tupida y enmarañada que es la vida⁸³. Es por sí misma indispensable a todo ser humano y en ningún caso es pues puro ornamento. “La cultura es un menester imprescindible de toda vida, es una dimensión constitutiva de la existencia humana, como las manos son un atributo del hombre”⁸⁴.

Esta última frase de Ortega es muy explícita en cuanto a la situación que va a ocupar la cultura en el conjunto de su filosofía en su última etapa. La cultura pasa a formar parte de la metafísica que está comenzando a construir y que va a desarrollar en años posteriores, pues es considerada una dimensión constitutiva de la existencia humana y acompañará al estudio de la vida de cada cual como realidad radical. Por lo tanto, es un aspecto de su filosofía que ha sido protagonista hasta la segunda navegación, pero que lejos de ser olvidado, es absorbido por la nueva trayectoria de Ortega iniciada de forma metodológica en *¿Qué es filosofía?*

Una vida sin cultura a la altura de los tiempos es como una vida manca, no vive su vida auténticamente, más bien la desvive, y en tal situación vegeta el hombre masa,

“nunca han abundado tanto las existencias falsificadas, fraudulentas. Casi nadie está en su quicio, hincando en su auténtico destino. El hombre al uso vive de subterfugios con que se miente a sí mismo, fingiéndose en torno un mundo muy simple y arbitrario, a pesar de que la conciencia vital le hace constar a gritos que su verdadero mundo, el que corresponde a la plena actualidad, es enormemente complejo, preciso y exigente. Pero tiene miedo –el hombre medio es hoy muy débil, a despecho de sus gesticulaciones matonescas-, tiene miedo de abrirse a ese mundo verdadero, que exigiría mucho de él, y prefiere falsificar su vida reteniéndola hermética en el capullo gusanil de su mundo ficticio y simplicísimo”⁸⁵.

En la recuperación de esta situación va a tener un gran papel la Universidad⁸⁶, ésta debería mostrar al hombre la plena cultura de su tiempo donde tiene que encajar su vida para que sea auténtica.

de la Universidad. Todo indica que ese concepto está siendo regenerado en estos años por la mente de Ortega. En los últimos apartados del capítulo se intentará profundizar en este hecho.

⁸³ En “Para un libro no escrito” incluido en *Espíritu de la letra* de 1927 definía Ortega con claridad que “todas las culturas son soluciones o intentos de solución al problema de la vida”. O.C. IV, p. 159.

⁸⁴ *Misión de la Universidad*, O.C. IV, p. 558.

⁸⁵ Op. cit., p. 559.

⁸⁶ Uno de los grandes peligros que puede sufrir la Universidad es la politización. Tal acontecimiento puede anular por completo la labor universitaria y sobre ello escribió Marías unas líneas magistrales en su

c. *Contenido*

Pero ¿cómo enseñar esa cultura? ¿Qué es exactamente lo que hay que enseñar? En definitiva, cabe ver su contenido. Éste es dividido por Ortega en cuatro campos y cada uno remite a una gran ciencia aunque no coincidan con éstas: Física, Biología, Historia, Sociología, Filosofía.

No se enseñará Física como tal, sino la síntesis ideológica de la figura y funcionamiento del cosmos actual según estas resultan de la investigación física hecha hasta el día, se explicará el modo de conocimiento que el físico usa para llegar a sus conclusiones, lo que exige analizar los principios y la historia evolutiva de la Física. Ello permitirá darse cuenta al alumno de cómo el mundo se comprendió en el pasado y cobrará conciencia de la peculiaridad de la comprensión actual. Algo parecido sucede con el resto de ciencias citadas. Se transmitiría no Historia, sino una imagen ordenada de los grandes cambios históricos que han traído a la humanidad hasta la situación contemporánea; cómo la Filosofía ha intentado a lo largo de la historia formarse un plano del Universo o las interpretaciones que la Biología da a los hechos fundamentales de la vida orgánica.

Hubiera sido de agradecer que Ortega concretara más estos campos y diese más razón de ellos, pero todo parece apuntar que no es exactamente la concreción sino el sentido que tiene esa cultura lo importante en opinión de Ortega. En un texto antes citado, Ortega ha repetido siguiendo la línea de los años veinte que la cultura es “el repertorio de nuestras *efectivas* convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles son menos” y ello dependiendo el momento histórico en que se vive. Esa altura del tiempo la ofrecen las interpretaciones del mundo que las ciencias como la Física, la Biología, la Filosofía, etc. dan en cada momento, pero el contenido de la cultura no es el contenido de éstas sino los valores sobre las cosas y los prójimos que éstas arrojan. Ello implica que el contenido de esta cultura que Ortega quiere transmitir en la Universidad es un contenido eminentemente moral. Como afirma Javier San Martín:

“El núcleo fundamental de lo que Ortega está pidiendo como reforma básica de la Universidad, para evitar la debacle del mundo, no es otro que la necesidad de formarse en los valores concretos, la formación de especialistas que

no sean bárbaros, ya que, queramos o no, son los profesionales especialistas egresados de la Universidad los que dirigen la sociedad”⁸⁷.

2. Últimas apreciaciones en torno al concepto de cultura. Los últimos veinticinco años de Ortega

Tras la vuelta de Argentina, a partir de 1929 los acontecimientos en la vida de Ortega se precipitan. En primer lugar, la dictadura de Primo de Rivera llega a su fin en enero de 1930 y el rey encargó al general Berenguer la formación de un gobierno que debía preparar la restauración del sistema parlamentario. Gran parte de la población se opondrá a la vuelta al régimen constitucional de 1876, los partidos políticos republicanos, socialistas y catalanistas de izquierdas unen sus fuerzas antimonárquicas en el Pacto de San Sebastián, los Ortega y otros intelectuales de primer nivel fundan la Agrupación al Servicio de la República e incluso el ejército pierde su cohesión monárquica tras la sublevación de Jaca. Si a todo ello se suma la crisis económica mundial que comienza a azotar a España, la situación para la monarquía se había vuelto insostenible. Tras las elecciones municipales de 1931, el 14 de abril es proclamada la Segunda República.

La actividad política se puede resumir en cuatro actuaciones. Ortega organiza un grupo de acción pública llamado la «Agrupación al Servicio de la República»; se presenta a las elecciones y consigue ser diputado en las Cortes, lo que llevó a Ortega al Parlamento; tomó parte en las discusiones sobre la nueva constitución y otras leyes; por último, escribió en los periódicos y dando conferencias cuando fuese necesario⁸⁸.

Ortega trabaja por el advenimiento de la República y exige la destrucción del régimen monárquico, pero una vez proclamada se va desengañando de las reformas que van realizándose. Su intención⁸⁹ es componer una España laica en la que cupieran todos sin excepción, sus ideas son tratadas de ingenuas y en 1931 comienza a hablar sobre la

⁸⁷ SAN MARTÍN, J., “Misión de la Universidad”, en *José Ortega y Gasset. 50 años*, Fundación Ortega y Gasset, Argentina, 2007, p. 43. Recuerda este autor previamente al texto citado, y para concretar esa ética centro de la cultura de Ortega que no pudo nunca publicar, que: “Siempre terminamos por acudir a ese déficit en el Ortega maduro, aunque si atendemos a una afirmación de las *Meditaciones del Quijote*, de que la intuición ética original es la intuición de los valores originales y éstos no son otros que la captación del bien del otro, para llevarlo a la plenitud de su significado, por tanto, a la plenitud de su ser, tal vez hayamos caminado un buen trecho”.

⁸⁸ Ver LASAGA MEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 104.

⁸⁹ Para una sencilla exposición de las intenciones de Ortega y sus desengaños con la República puede leerse ABELLÁN, J.L., *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa, Madrid, 2005, pp. 98-117.

rectificación de la República⁹⁰. En 1933 deja por completo su actividad política y vuelve a poner su atención en la actividad académica.

El deterioro de España anuncia lo inevitable y en 1936 estalla la Guerra Civil y Ortega atraviesa un exilio de nueve años. Su estancia pasa por París, Argentina y Lisboa, son años muy duros para Ortega en todos los sentidos: económico, físico, pero especialmente es su ánimo el que se ve más afectado⁹¹. El 8 de agosto de 1945 regresa a España, diez años antes de morir⁹², y la situación de Ortega es muy distinta socialmente: la universidad que dejó ya no existe y la libertad para escribir se ha reducido considerablemente. Las conferencias en el extranjero dan una dimensión mundial a su pensamiento, comparte conferencias y debates con los intelectuales de mayor rango en Alemania y en otros lugares de Europa y América. En España se decide a fundar el Instituto de Humanidades, un nuevo reto para él y su discípulo Julián Marías, con ello Ortega suple su exclusión de los claustros universitarios y puede seguir ofreciendo su filosofía al público español. La muerte le sorprende el 18 de octubre de 1955.

2.1. El concepto en el resto de obras de Ortega

Todo lo que Ortega tenía que decir sobre la cultura ya está prácticamente dicho pese a que todavía quedaban más de veinte años de trabajo por delante. Los aspectos más relevantes de esta idea han sido a lo largo de muchos años el centro de su trabajo y no le queda ya más que precisar, reformular o enfocar sus enseñanzas desde otras perspectivas.

Cuando en 1934 escribe su *Prólogo para alemanes*, al hablar de cultura recurre constantemente a la doctrina expuesta en *Meditaciones del Quijote*, lo que quiere decir que para el autor allí se encuentra el fundamento de toda su enseñanza. Aún más, esa enseñanza está viva y los años posteriores no han sido más que desarrollos de su primer libro⁹³. La cultura como interpretación de la vida, como claridad y seguridad etc. Son los rasgos de una doctrina que Ortega ha desarrollado hasta 1930 y va a seguir haciéndolo en los años que le restan.

⁹⁰ Ver *Rectificación de la República. Artículos y discursos*. En O.C. IV, pp. 775-856.

⁹¹ Una excelente presentación de las tres etapas del exilio de Ortega puede encontrarse en ZAMORA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002, pp. 415-456.

⁹² Sobre esos diez últimos años puede leerse el capítulo X de ORTEGA SPOTTORNO, J., *Los Ortega*, Taurus, Madrid, 2002.

⁹³ Ver el apartado cuarto del *Prólogo para alemanes* en O.C. IX, pp. 150-160.

Veamos los textos en los que aparece la palabra cultura a partir de 1931 y en qué contextos lo hace, de forma que pueda captarse el carácter de ésta que intenta Ortega destacar en el último periodo de su vida.

2.1.1. El concepto de cultura en la década de los treinta

En las primeras lecciones de metafísica que da en la Universidad (1932-1933) puede leerse una interesante primera lección que parece enlazar con varios temas de *Misión de la Universidad* y una definición de cultura en la lección décima. La definición es la siguiente:

“El hombre al vivir se da cuenta de que está siempre en una circunstancia o mundo no sólo natural, de cuerpos minerales, vegetales, animales, sino que flota al mismo tiempo siempre en una cultura preexistente. Cultura es ese repertorio ambiente de respuestas a las inquietudes de la vida auténtica o individual”⁹⁴.

En la primera de las lecciones hace un excursus Ortega sobre el estudiante, la cultura y la necesidad. El estudiante es un ser humano a quien la vida le impone la necesidad de estudiar las ciencias, de las cuáles él no ha sentido ninguna necesidad auténtica. Su situación es contraria a la que se dio cuando la ciencia fue creada, el creador no se encontró con ella y luego la necesitó, sino al contrario, sintió una necesidad vital y ello le llevó a buscar una satisfacción. Afirma el filósofo:

“Estudiar es, pues, algo constitutivamente contradictorio y falso. El estudiante es una falsificación del hombre. Porque el hombre es propiamente sólo lo que es auténticamente por íntima e inexorable necesidad. Ser hombre no es ser, o, lo que es igual, no es hacer cualquier cosa, sino ser lo que irremediamente se es. Y hay los modos más distintos entre sí de ser hombre, y todos ellos igualmente auténticos. El hombre puede ser hombre de ciencia y hombre de negocios u hombre político u hombre religioso. [...] Ser estudiante, como ser contribuyente, es algo artificial que el hombre se ve obligado a ser.

Esto que al principio pudo parecer tan estupefaciente, resulta que es la tragedia constitutiva de la pedagogía, y de esa paradoja tan cruda debe, a mi juicio, partir la reforma de la educación”⁹⁵.

Se va acumulando generación tras generación una gran cantidad de saber que el estudiante debe ir asimilando sin sentir la necesidad de él. La consecuencia de ello es que

“como la cultura o saber no tiene más realidad que responder y satisfacer en una u otra medida a necesidades efectivamente sentidas y el modo de transmitir la cultura es el estudiar, el cual no es sentir esas necesidades, tendremos que la cultura o saber se va quedando en el aire, sin raíces de sinceridad en el hombre medio a quien se obliga a ingurgitarlo, a tragárselo. Es decir, que se introduce en la

⁹⁴ *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933*, O.C. VIII, p. 623.

⁹⁵ *¿Qué es filosofía?*, O.C. VIII, p. 361.

mente humana un cuerpo extraño, un repertorio de ideas muertas, inasimilables o, lo que es lo mismo, inertes. Esta cultura sin raigambre en el hombre, que no brota en él espontáneamente, carece de autoctonía, de indigenato, es algo impuesto, extrínseco, extraño, extranjero, ininteligible; en suma, irreal. Por debajo de la cultura recibida, pero no auténticamente asimilada, quedará intacto el hombre; es decir, quedará inculto; es decir, quedará bárbaro”⁹⁶.

Ello provoca que en la época en que se acumula una mayor cultura, se haya vuelto al primitivismo. ¿Qué solución aporta Ortega? Se debe estudiar, sí. Pero primero hay que enseñar la necesidad de una ciencia para que ésta sea sentida como tal y así revitalizada por los estudiantes.

No sólo están en consonancia estos textos con *Misión de la Universidad*, sino que parece que aclaran lo que Ortega intentaba explicar allí que debía ser la enseñanza de la cultura en la Universidad. Esa cultura que remitía a la Física, la Biología, la Sociología, la Historia o la Filosofía, no consistía en enseñar el contenido de tales ciencias, sino más bien la razón para estudiarlas, dicho de una forma sintética. Una nota se hace visible en estos comentarios sobre la cultura, es su vinculación con la necesidad, carácter que va a ser muy destacado por Ortega en los próximos años, especialmente en *Meditación de la técnica*.

Antes de las primeras lecciones de metafísica que se han traído a colación en primer lugar por su conexión con *Misión de la Universidad*, escribió en marzo de 1932 “Pidiendo un Goethe desde dentro”. Este magistral ensayo analiza la vida humana y la vocación y es en relación a estos temas como hace acto de presencia el concepto de cultura. La vida es una operación que se hace hacia delante, se vive desde el porvenir porque vivir es un quehacer inexorable. La vida tiene un comienzo y una continuación, ello exige decidir y ejecutar lo decidido, por lo que nos obliga a buscar medios para pervivir en el futuro. El pasado aparece como un arsenal de instrumentos, recetas, normas a nuestro alcance para conseguir el objetivo, pero en ocasiones ese pasado desde el que vivir el futuro se vuelve inestable, descubriendo la realidad más íntima del ser humano:

“La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura –un movimiento natatorio. Cuando la cultura no es más que eso, cumple su sentido y el humano asciende sobre su propio abismo. Pero diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente de que el hombre se cree seguro, pierde la emoción del naufragio y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática. Por esto tiene

⁹⁶ *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933, O.C. VIII, p. 562.*

que sobrevenir alguna discontinuidad que renueve en el hombre la sensación de perdimiento, sustancia de su vida. Es preciso que fallen en torno de él todos los instrumentos flotadores, que no encuentre nada a que agarrarse. Entonces sus brazos volverán a agitarse salvadoramente”⁹⁷.

La cultura es la respuesta a una necesidad irrenunciable, vivir, hacer la vida de cada uno. Se aprecia aquí perfectamente el carácter subjetivo que tiene la labor cultural, pero también indica Ortega aquí la vertiente objetiva y lo que puede traer consigo. La cultura es una creación, una creación de algo, y ello implica un sujeto creador y un objeto creado, es siempre una jugada a dos bandas. Ortega advierte del colapso que en ocasiones puede provocar la cultura ya creada, puede llegar un momento en que no sirva para mantenernos a flote y lo que es peor, puede ser un estorbo para poder agitar los brazos. Estas situaciones exigen nuevos esfuerzos creativos de gran calibre para sobreponerse.

En 1933 destaca el texto “Sobre ensimismarse y alterarse” escrito para *La Nación* en tres entregas. Su segunda parte podría continuar lo explicado en el párrafo anterior. Una época de colapso cultural fue el Renacimiento, donde la cultura tradicional asfixiaba la espontaneidad del hombre y éste tuvo que sacudírsela. Este fenómeno es muy llamativo para Ortega:

“La explicación de este sorprendente fenómeno –y lo más sorprendente de él es su reiteración a lo largo del proceso histórico- puede darse en último esquematismo de esta suerte: la cultura no es sino la interpretación que el hombre da a su vida, la serie de soluciones, más o menos satisfactorias, que inventa para obviar necesidades. Entiéndase bajo este vocablo lo mismo las de orden material que las llamadas espirituales. Creadas estas soluciones para necesidades auténticas, son ellas también auténticamente soluciones, son ideas, valoraciones, entusiasmos, estilos de pensamiento, de arte, de derecho, que emanan sinceramente del fondo radical del hombre, según éste era de verdad en aquel momento inicial de una cultura. Pero la creación de un repertorio de principios y normas culturales trae consigo un inconveniente constitutivo y, en rigor, irremediable. Precisamente porque se ha creado una efectiva solución, precisamente porque ya «está ahí», las generaciones siguientes «no» tienen que crearla, sino recibirla y desarrollarla. Ahora bien, la recepción que ahorra el esfuerzo de la creación tiene la desventaja de que invita a la inercia vital. El que recibe una idea tiende a ahorrarse la fatiga de repensarla y recrearla en «sí mismo». [...] De aquí que el hombre ya heredero de un sistema cultural se va habituando progresivamente, generación tras generación, a no tomar contacto con los problemas radicales, a no sentir las necesidades que integran su vida y, de otra parte, a usar modelos mentales –ideas, valoraciones, entusiasmos-, de que no tiene evidencia porque no han nacido en el fondo de su propia autenticidad. Trabaja, pues, sobre un estrato de cultura que le ha venido de fuera, sobre un sistema de opiniones ajenas, de otro yo, de lo que está en la atmósfera, en la época, en el espíritu de los tiempos, en suma, de un yo colectivo,

⁹⁷ *Goethe desde dentro*, O.C.V, p. 122.

convencional, irresponsable, que no sabe por qué piensa lo que piensa ni quiere lo que quiere. Toda cultura al triunfar y lograrse se convierte en tópico”⁹⁸.

Cuando todo esto sucede el yo auténtico de cada uno va suplantándose por un yo culto que es el de la «gente» y este es un proceso inexorable. La cultura, que es el producto más puro de la autenticidad vital al proceder de la angustia y de la necesidad de sostenerse en la vida, se convierte en falsificación de la vida. ¿Cómo se sale de ese proceso?

“Ese hombre culto se encuentra dentro de una cultura en situación análoga a aquella en que el hombre iniciador de ella se encontró dentro de su vida espontánea. Se encuentra ahogado por el contorno cultural como éste por su contorno cósmico. Y la analogía de la situación le obliga a una reacción salvadora análoga. El hombre demasiado cultivado y socializado que vive de una cultura ya falsa, necesita absolutamente de... otra cultura, es decir, de una cultura auténtica. Pero esta no puede iniciarse sino desde el fondo sincerísimo y desnudo del propio yo personal. Tiene pues que volver a tomar contacto consigo mismo. Más su yo culto, la cultura recibida, anquilosada y sin evidencia se lo impide. Esa cosa que parece ser tan fácil –ser sí mismo- se convierte en un problema terrible. El hombre se ha distanciado y separado de sí merced a la cultura: ésta se interpone entre el verdadero mundo y su verdadera persona. No tiene, pues, más remedio que arremeter contra esa cultura, sacudírsela, desnudarse de ella, para ponerse de nuevo ante el universo en carne viva y volver a vivir de verdad”⁹⁹.

Estos largos textos de Ortega muestran perfectamente la preocupación del autor sobre la cultura. El movimiento dinámico que va del sujeto creador a las creaciones y de éstas vuelve al sujeto que las crea para sostenerlo es algo necesario e inexorable, pero es problemático. Esas creaciones van anulando la capacidad misma de crear y la persona acaba desviando su mirada hacia la misma realidad creada por él en lugar de percatarse de la situación de desorientación radical que marca su existencia. Como se puede observar está en la línea de los que se han citado anteriormente, los reproduce y los profundiza.

En 1935 nos encontramos con *Misión del bibliotecario*, el cual, como su nombre indica remite al tema de la vocación. Lo que el hombre tiene que ser no le viene impuesto, tiene que elegirlo entre las posibilidades que la vida le brinda. Tiene que descubrir cuál de sus acciones posibles en aquel instante es la que da más realidad a su vida, la más suya, de lo contrario se engañará a sí mismo. Dice Ortega: “Esta llamada que hacia un tipo de vida sentimos, esta voz o grito imperativo que asciende de nuestro

⁹⁸ “Sobre ensimismarse y alterarse”, O.C. V, pp. 258-259.

⁹⁹ Op. cit., pp. 259-260.

más radical fondo, es la vocación”¹⁰⁰. La misión o vocación es constitutiva del ser humano, sin ella no hay hombre, y ser bibliotecario puede ser una opción.

A propósito del trabajo en las bibliotecas, hace Ortega una reflexión sobre el libro en clave cultural para insistir en la crisis que lleva anunciando ya hace años. Puede leerse lo siguiente:

“Todo lo que el hombre inventa y crea para facilitarse la vida, todo eso que llamamos civilización y cultura, llega un momento en que se revuelve contra él. Precisamente porque es una creación queda ahí, en el mundo, fuera del sujeto que lo creó, goza de existencia propia, se convierte en cosa, en mundo frente al hombre, y lanzado a su particular e inexorable destino, se desentiende de la intención con que el hombre lo creó para salir de un apuro ocasional. Es el inconveniente de ser creador [...].

Hoy vivimos una hora sobremanera característica de esta trágica peripecia. La economía, la técnica, facilidades que el hombre inventa, le han puesto hoy cerco y amenazan estrangularle. Las ciencias, al engrosar fabulosamente y multiplicarse y especializarse, rebasan la capacidades de adquisición que el hombre posee y le acongojan y oprimen como plagas de la naturaleza. Está el hombre en peligro de convertirse en esclavo de sus ciencias. El estudio no es ya el *otium*, la *scholé*, que fue en Grecia –empieza ya a inundar la vida del hombre y rebosar sus límites. La inversión característica de esa rebelión contra su creador de las creaciones humanas es ya inminente: en vez de estudiar para vivir va a tener que vivir para estudiar”¹⁰¹.

En esta dinámica enraíza Ortega las grandes crisis históricas que se han sucedido en la historia de la humanidad. Una de las notas de tal crisis que percibe en 1935 es que: ¡El libro ha dejado de ser una ilusión y es sentido como una carga! Algo que fue en su día una facilidad para la vida, se convierte en una imprevista dificultad.

Todas estas referencias a la cultura tan unidas entre sí deben desembocar en una obra que intente reflejar con más sutilidad el pensamiento de Ortega. Ese trabajo no es otro que *Ensimismamiento y alteración* la cual incluye una obra de referencia para la comprensión del concepto de cultura en los años treinta, original de 1933: “Meditación de la técnica”. En ella pocas veces aparece el vocablo «cultura», pero sigue siendo el centro de atención a través de la técnica, una forma de cultura objetivada, quizá la más determinante del mundo contemporáneo según Ortega por los datos que ofrece¹⁰².

2.1.2. El concepto de cultura en la década de los cuarenta

En los años cuarenta las citas sobre la cultura se vuelven más dispersas, y ello en un doble sentido: por una parte, se dispersan los temas a los que refiere; por otra, son

¹⁰⁰ “Misión del bibliotecario”, O.C. V, p. 350.

¹⁰¹ Op. cit., p. 361.

¹⁰² *Ensimismamiento y alteración*, O.C. V, pp. 601-605.

citas aisladas en varias obras diferentes. En 1942 publicó Ortega *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, una recopilación de trabajos mayoritariamente de los años veinte. En el ensayo que da título a la publicación se describe la cultura andaluza:

“Andalucía, que no ha mostrado nunca pujos ni petulancias de particularismo; que no ha pretendido nunca ser un Estado aparte, es, de todas las regiones españolas, la que posee una cultura más radicalmente suya. Entendamos por cultura lo que es más discreto: un sistema de actitudes ante la vida que tenga sentido, coherencia, eficacia. La vida es primeramente un conjunto de problemas esenciales a que el hombre responde con un conjunto de soluciones: la cultura. Como son posibles muchos conjuntos de soluciones, quiere decirse que han existido y existen muchas culturas. Lo que no ha existido nunca es una cultura absoluta, esto es, una cultura que responda victoriosamente a toda objeción. Las que el pasado y el presente nos ofrecen son más o menos imperfectas: cabe establecer entre ellas una jerarquía, pero no hay ninguna libre de inconvenientes, manquedades y parcialidad. La cultura única es propiamente tal es sólo un ideal y puede definirse como Aristóteles la Metafísica o ciencia única, a la cual llama «la que se busca».

Y es curioso advertir que cada cultura positiva consigue resolver cierto número de cuestiones vitales mediante el previo abandono y renuncia a resolver las restantes. De suerte, que del defecto ha hecho una virtud, y si ha logrado algo o mucho ha sido por aceptar alegremente su carácter fragmentario. Ya veremos cómo la cultura andaluza vive de una heroica amputación; precisamente de amputar todo lo heroico de la vida”¹⁰³.

En “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes” de 1943 recuerda dos caracteres de la cultura, por un lado, esta es el conjunto de las formas de vida más específicamente humanas¹⁰⁴; por otro, insiste en que la cultura debe ser auténtica, ya que de lo contrario puede caerse en la beatería cultural, contra lo que ha estado luchando durante años¹⁰⁵. En 1946 en *Idea del teatro* reflexiona el autor sobre el juego y la diversión como uno de los ámbitos de la cultura y vuelve sobre la beatería cultural¹⁰⁶.

El texto de mayor interés entre 1940 y 1950 es con diferencia “Sobre un Goethe bicentenario” de 1949. Es el resultado de unas conferencias impartidas en Estados Unidos y Alemania por los doscientos años del nacimiento de Goethe y en el parece resumir Ortega sus apreciaciones sobre la cultura y las revoluciones culturales. Comenta Ortega la idea de personalidad que Goethe utiliza y la lleva a su terreno, el alemán llama personalidad a aquello que el hombre tiene que ser, su auténtico ser, lo que Ortega llama vocación, tanto personalidad como vocación significan el destino

¹⁰³ *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, O.C. VI, pp. 177-178.

¹⁰⁴ Ver “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes”, O.C. VI, p. 328.

¹⁰⁵ “Durante casi cuarenta años, mientras he existido, me he extenuado, jornada tras jornada, en empujar a mis compatriotas y a todo el mundo de habla española hacia una cultura sin beatería, en que todo fuera vivaz y auténtico, que estimase lo estimable y cercenase lo falaz”. Op. cit., p. 278.

¹⁰⁶ Ver *Idea del teatro*, O.C. IX, pp. 845-849.

individual del hombre. Tras un breve excursus sobre el origen griego y teatral del concepto de personalidad, Ortega llega a la conclusión de que éste es el más actual de los conceptos de Goethe, pues denomina el drama que es siempre nuestro personal vivir, la empresa que conlleva de creación cultural. En este contexto dice Ortega:

“Esto nos importa mucho, porque el hombre europeo ha llegado a una coyuntura en que no tiene más remedio que aclarar sus cuentas con la cultura. El concepto y la palabra cultura, como ocupación del hombre con las letras, las artes, la filosofía, las ciencias, surgió en el humanismo y fue el humanista español Luis Vives el primero que metaforiza el cultivo del campo o agricultura para decir *cultura animi*. Pero esta cultura humanista era más bien jardinería. Se consideraba que las letras y las ciencias tenían un valor por sí, pero este valor era el de un ornamento. La cultura era un añadido a la vida que la engendraba. A esta interpretación ornamental de la cultura sucede otra en el siglo XVIII. La fe religiosa ha dejado de ser vigente en las minorías europeas. Dios era el valor supremo, lo que en absoluto vale por sí. Al irse Dios de las mentes su hueco divino es llenado precisamente con la cultura. Se piensa que el hombre logra su plena dignidad, participa en el valor supremo cuando se pone al servicio de la cultura divinizada. [...] Mi generación fue todavía educada en esta actitud teológica ante la cultura. La *ilâha illallah*... No había más Dios que la cultura, y Hermann Cohen, su profeta. Así, allá en Marburg hacia 1910. Goethe vivió sumergido en el ambiente dominado por esa creencia y es patente que no pocas de sus palabras y no pocos de sus actos aparecen inspirados por ellas. [...] Pero bajo todos los automatismos que la época ponía en él, Goethe se rebela contra toda divinización de la cultura. El hombre no ha sido hecho para el sábado, sino el sábado para el hombre. El hombre no ha venido al mundo para ser culto, sino que la cultura tiene que justificarse ante el hombre sirviéndole para *ser*. Su actitud ante ésta es, pues, exigente y pragmática. Significa, en verdad, una inversión total de los términos tradicionales. Hoy percibimos muy claramente esta rebelión de Goethe contra la idolatría de la cultura, contra lo que podríamos llamar el totalitarismo de la cultura”¹⁰⁷.

Despliega Ortega con magistral claridad la historia del concepto de cultura y de su significado, salvando a Goethe de su contexto y dándole sentido para la época de Ortega. Pero el desarrollo que lleva a cabo Ortega continúa, la cultura europea se encuentra en un momento de crisis, la divinización de la cultura piensa Ortega que es una época que llega a su fin. Afirma Ortega:

“La civilización europea duda a fondo de sí misma. ¡Enhorabuena que sea así! Yo no recuerdo que ninguna civilización haya muerto de un ataque de duda. Creo recordar más bien que las civilizaciones han solido morir por una petrificación de su fe tradicional, por una arteriosclerosis de sus creencias. En un sentido mucho más hondo y menos ficticio que el pensado por él podemos repetir lo que nuestro gran antepasado Descartes –*ce chevalier français qui partit d’un si bon pas*– decía: «Dudo, luego existo». El hombre necesita de la fe; ha menester de creencias como de un suelo y una tierra firme donde poder tenderse a descansar”¹⁰⁸.

¹⁰⁷ “Sobre un Goethe bicentenario”, O.C. VI, pp. 554-555.

¹⁰⁸ Op. cit., p. 559.

Pero ese descanso significa, más bien, ser con máxima intensidad. De la duda se asciende a la autenticidad, la sensación de naufragio es el gran estimulante del hombre:

“Al sentir que se sumerge reaccionan sus más profundas energías; sus brazos se agitan para ascender a la superficie. El náufrago se convierte en nadador. La situación negativa se convierte en positiva. Toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natatorio de salvación. Por debajo de los fenómenos superficiales que se perciben a simple vista –la penuria económica, el confucionismo político- el hombre europeo comienza a emerger de la catástrofe y gracias a la catástrofe. Pues conviene advertir que las catástrofes pertenecen a la normalidad de la historia, son una pieza necesaria en el funcionamiento del destino humano. Una humanidad sin catástrofes caería en la indolencia, perdería todo su poder creador”¹⁰⁹.

Este trabajo de Ortega ha destacado especialmente por poner en relación las creencias con la cultura y también por hacer un repaso histórico del sentido de este concepto. Estos dos aspectos del estudio de la cultura son claves en los años cuarenta, pues son publicados dos grandes trabajos, cada uno relacionado con uno de los temas destacados. En un apartado posterior se comentarán tanto *Ideas y creencias* de 1940 (aunque vio la luz ya en 1936), donde se diferencian con claridad estos dos conceptos clave para comprender la cultura, como *En torno a Galileo* de 1947, pero original de 1933-1934, en el cual podemos asistir a una evolución histórica de la idea de cultura, si bien es cierto que en un contexto más amplio.

2.1.3. El concepto de cultura entre 1950 y 1955

En los últimos cinco años de la vida del pensador español siguen apreciándose usos del concepto de cultura en la misma línea que se viene destacando. En uno de los coloquios en torno a su conferencia “Pasado y porvenir del hombre actual” repetía de nuevo Ortega: “Toda cultura es un movimiento natatorio para intentar salvarse, porque uno se siente ahogarse. Hay que tener primero conciencia del naufragio para intentar nadar”¹¹⁰. Parte pues Ortega de la misma definición que ha sostenido durante años, ahora bien, los problemas que afronta en estos años son diferentes, sus viajes y sus conferencias por todo el mundo, pero especialmente en Europa, obligan a Ortega a profundizar en el problema de la unidad del viejo continente. A propósito de esta temática aparecen varias referencias a la cultura, pero el trabajo en que Ortega aborda directamente la cuestión de si existe una conciencia cultural europea es en *Cultura*

¹⁰⁹ Op. cit., pp. 559-560.

¹¹⁰ “Pasado y porvenir del hombre actual”, O.C. VI, p. 1112.

Europea y pueblos europeos. La obra gira en torno a la idea de Europa, pero al hablar de cultura europea realiza nuevas precisiones sobre el concepto. ¿Hay una conciencia cultural europea? Ortega responde sí, y para explicarlo recurre a la historia de Europa. Afirma Ortega:

“Este enjambre de pueblos occidentales que partió a volar sobre la historia desde las ruinas del mundo antiguo se ha caracterizado siempre por una forma dual de vida. Pues ha acontecido que conforme cada uno iba poco a poco formando su genio peculiar, entre ellos o sobre ellos se iba creando un repertorio común de ideas, maneras y entusiasmos”¹¹¹.

Y más adelante continúa diciendo:

“Cada uno de los pueblos a que ustedes y yo y franceses y británicos, etcétera, pertenecemos ha vivido permanentemente a lo largo de su historia esa forma dual de vida: la que le viene de su fondo europeo, común con los demás, y la suya diferencial que sobre ese fondo se ha creado. Pero como la realidad que esto enuncia es de carácter social debe ser expresada en términos sociológicos, y entonces podemos formularla, declararla así: la peculiar sociedad que cada una de nuestras naciones es tiene desde el principio dos dimensiones. Por una de ellas vive en la gran sociedad europea constituida por el gran sistema de usos europeos que con una expresión nada feliz solemos llamar su civilización; en la otra procede comportándose según el repertorio de sus usos particulares, esto es, diferenciales”¹¹².

Percibe Ortega que en su tiempo las naciones europeas se han distanciado entre sí, pero ello no elimina una conciencia de cultura común. No cabe duda de que aquí, con el lenguaje sociológico que Ortega ha ido manejando en *El hombre y la gente*, la cultura aparece configurada a través de usos sociales. El 25 de junio de 1951 en Londres pronunció una conferencia en torno a *La rebelión de las masas* en la que hablaba de la cultura y los usos en los siguientes términos: “La llamada «cultura» al extenderse pierde espiritualidad, se mecaniza al convertirse en uso. Lo que hacemos porque se hace lo hacemos mecánicamente, no por evidencia y auténtica convicción. Esta repetición mecánica hace que las masas crean que son como las minorías, que no tienen por qué obedecer, que tienen que suplantar a aquéllas”¹¹³. Cuando Ortega habla de uso social, habla de cultura, pero cuidado, no de cultura en su sentido auténtico, sino de una cultura que se ha desvitalizado. El uso es el algo que un día fue cultura verdadera y que ahora ya no lo es porque no corre por ella la sangre de la vitalidad, es cultura mecanizada y su acumulación es el mayor signo de decadencia.

¹¹¹ *Cultura europea y pueblos europeos*, O.C. VI, pp. 934-935.

¹¹² Op. cit., p. 938.

¹¹³ “Sobre *La rebelión de las masas*”, O.C. X, p. 355.

El uso no es más que una forma más de tratar la cultura objetivada que tiene Ortega. Ello va a exigir en el apartado siguiente profundizar en el significado de los usos, pues Ortega en sus últimos años no cabe duda de que hace una lectura de la idea de cultura a través de ese concepto, para ello se tratará de hacer síntesis a partir de las diferentes materiales de *El hombre y la gente*.

2.2. Derivaciones del concepto de cultura en la segunda navegación

En estos años Ortega se interesa en gran medida por la cultura objetivada en sus diversas formas: el mundo como continente de sentido a diferencia de la circunstancia, la técnica, las ideas y las creencias, los usos sociales, los mundos interiores, etc. Si bien Ortega no utiliza en gran medida el vocablo cultura, sí recurre a estos otros que resultan ser los claves de su última filosofía, por esta razón puede decirse que la cultura sigue siendo la gran protagonista de la filosofía de Ortega. Cabe apuntar que este apartado es desarrollado a modo de aproximación a un asunto muy amplio y complejo. Se hacen incursiones en conceptos que merecen una investigación particular al margen de ésta, de ahí que las páginas que siguen no pretenden ser más que una breve introducción a lo que podría convertirse en un futuro estudio sobre cómo el concepto de cultura deriva hacia otros. La brevedad y la superficialidad de los estudios que a continuación se ofrecen en torno a ideas como la de mundo, creencia, uso, etc., quedan pues justificadas.

2.2.1. En torno a Galileo. La cultura como mundo fantástico y las crisis históricas

Cuando en 1947 se publica *En torno a Galileo* ya hacía cerca de catorce años que Ortega había impartido casi todas las lecciones que lo componen. Es un trabajo excepcional y muy sustancioso sobre la cultura ya que trata de las crisis históricas, momentos de cambio cuya esencia no es otra que una crisis de la cultura imperante, por ello sigue Ortega realizando nuevas aportaciones al concepto que se estudia. Además de explicar la dinámica de la historia a través de sus crisis y de los cambios generacionales, también Ortega entra de nuevo en la vida humana haciendo hincapié en bases antropológicas tan importantes para la cultura como la imaginación y la fantasía, conceptos que, si bien los había estado utilizado desde mucho tiempo atrás, es en los últimos años cuando los desarrolla con mayor profundidad. Por último, otro asunto que resulta relevante es la clara distinción que Ortega hace en esta obra entre mundo y

circunstancia, el primero de ellos hace referencia al mundo de la cultura, a la circunstancia una vez purificada y llena de sentido.

a. La dinámica histórica de la cultura

No es casualidad que sólo tres años después de publicar *La rebelión de las masas*, Ortega dedique un tiempo a estudiar las crisis de cultura. Dicho libro es una descripción de la crisis cultural que Europa atraviesa en la época de Ortega y el autor se decide a encuadrarla en una dinámica histórica más amplia que permita comprender con mayor precisión los detalles. Si en *La rebelión* el análisis es principalmente una disección del tipo de hombre resultado de la Modernidad, una descripción del contenido de la crisis, ahora busca Ortega completar su trabajo con el origen, las posibles consecuencias, el armazón o forma que envuelve la crisis con la que Ortega comparte su existencia.

Ortega está convencido de que la crisis que su civilización atraviesa es de gran calado, por ello necesita comprender mejor la situación histórica en la que vive, como suele decir, llevarla a la plenitud de su significado, para lo cual propone un análisis de las grandes crisis que han marcado la historia de Occidente, la de la Antigüedad y la del Medievo, para entender la generada en la Modernidad. Por analogía con las dos crisis anteriores Ortega conocerá mejor su presente. Dejando de lado concepto y dinámica de las generaciones, lo que interesa para la idea de cultura es lo que sucede cuando una crisis se da. ¿Qué le pasa a la cultura en un momento de crisis? ¿Cómo se origina? ¿Qué puede esperarse de un momento crítico? Todas son preguntas que permiten ampliar el conocimiento de la comprensión orteguiana de la cultura. Si la vida humana tiene una estructura esencial compartida por todos los seres humanos y las vidas de éstos son la sustancia de la historia, también existirá en ésta una estructura que permita su comprensión. A ello dedica Ortega sus esfuerzos en este trabajo.

Si la historia es la historia de las vidas humanas, de la estructura de la vida se puede dar el salto a la estructura de la historia. Comprender ésta exige detenerse en el análisis de la primera, así Ortega comienza por hacer referencia a los rasgos esenciales de la vida humana:

1. La esencia del hombre es no tener más remedio que resolver el problema de su propio ser y con ello el problema de las cosas entre las que existe inexorablemente. Más que sus dotes, el hombre es definido por la tarea que debe llevar a cabo, un trabajo que se llama «vivir».

2. Vivir es estar siempre en una circunstancia del cual no puede deshacerse y ella le exige estar siempre haciendo algo aunque no le impone lo que debe hacer. El hombre decide en cada instante lo que tiene que hacer, son decisiones intransferibles.

3. Decidir lo que se tiene que hacer en cada instante implica anticipar el futuro y todo ello obliga a hacerse una idea de lo que es el mundo que nos rodea, nos obliga a interpretar la circunstancia en que nos hallamos. Las cosas por sí mismas no nos dicen lo que son, tenemos que descubrirlas, interpretarlas, tal es el quehacer intelectual ineludible del hombre.

4. Vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida y siempre nos encontramos ya con una serie de convicciones radicales sobre lo que son las cosas y nosotros. No es posible vivir sin unas convicciones, sin ellas no existiría la conciencia. Podría decirse que alguien no es consciente de haber hecho el esfuerzo de interpretar el mundo y haber llegado a unas convicciones, la razón es sencilla: al vivir hay otros hombres y un repertorio de ideas sobre el universo en el ambiente, unas convicciones vigentes en las que nos encontramos instalados. Dice Ortega:

“Al encontrarnos viviendo, nos encontramos no sólo entre las cosas, sino entre los hombres; no sólo en la tierra, sino en la sociedad. Y esos hombres, esa sociedad en que hemos caído al vivir tienen ya una interpretación de la vida, un repertorio de ideas sobre el universo, de convicciones vigentes. De suerte, que lo que podemos llamar «el pensamiento de nuestra época» entra a formar parte de nuestra circunstancia, no envuelve, nos penetra y nos lleva. Uno de los factores constituyentes de nuestra fatalidad es el conjunto de convicciones ambientes con que nos encontramos. Sin darnos cuenta nos hallamos instalados en esa red de soluciones ya hechas a los problemas de la vida”¹¹⁴.

Antes de sentir los problemas ya hemos absorbido las soluciones, de forma que uno puede llegar a vivir sin cuestionarse nunca su existencia. Y si llega una situación que provoca una angustia tal que obliga a poner en tela de juicio las soluciones vigentes, la lucha no sólo será contra el problema, sino también contra las mismas creencias del ambiente. Concluye así Ortega el segundo capítulo de la obra:

“Cada uno de nosotros se encuentra, en efecto, sumergido hoy en un sistema de problemas, peligros, facilidades, dificultades, posibilidades e imposibilidades que no son él, sino que, al contrario, son aquello en que está, con que tiene que contar, en manejar y luchar con lo cual consiste precisamente su vida. Si hubiésemos nacido cien años hace, aun poseyendo el mismo carácter e iguales dotes, el drama de nuestra vida hubiera sido muy distinto”¹¹⁵.

¹¹⁴ *En torno a Galileo*, O.C. VI, pp. 381-382.

¹¹⁵ *Op. cit.*, p. 384.

La historia es la reconstrucción de la estructura de ese drama que acontece entre el hombre y el mundo, de los diferentes repertorios de creencias que han sustentado y sustentarán a un colectivo humano y cómo han variado. Puesto que esta tarea del hombre es constante, también lo será el cambio en la estructura de la vida y con ello de la historia. Al conjunto de convicciones que comparten la mayoría de los hombres que conviven en una época, Ortega lo llama el «espíritu del tiempo» o «mundo vigente», el cual se verá modificado al paso de las generaciones y cuyo perfil determina la estructura de la vida y de la historia.

Es clave pues preguntarse qué cambios ha habido en la estructura de la vida, por qué y cuándo se han dado, de esta forma se conocerán las entrañas de la cultura. Pues ésta, una vez más repite Ortega, es precisamente: “la interpretación que el hombre da a su vida, la serie de soluciones, más o menos satisfactorias, que inventa para obviar a sus problemas y necesidades vitales. Entiéndase bajo estos vocablos lo mismo los de orden material que los llamados espirituales”¹¹⁶.

Ortega recurre a la crisis clásica y al Renacimiento, pero es en la segunda en la que más se detiene como ejemplo para comprender la que a él le rodea. El Renacimiento como tal no fue más que un tiempo de tránsito, de crisis, que culminó con el nacimiento de una visión del hombre nueva proporcionada por Galileo y Descartes. Ese tránsito que oficialmente llamamos Renacimiento consiste en dos actuaciones: desprenderse de la interpretación del mundo vigente hasta la fecha y disponerse para aceptar otra distinta. Esto es lo caracteriza los tiempos de crisis y Ortega identifica su momento como tal.

¿Por qué se llega a un momento en que hay que cambiar el repertorio de convicciones? En la Edad Media se había suplantado la vida con la fe revelada de forma que la cultura había llegado a anquilosarse consiguiendo ahogar la espontaneidad del hombre. Con la modernidad fue la razón pura la que acaba suplantado la vida hasta asfixiarla y es que la vida no tolera que se la suplante. Ante ello la vida reacciona y comienza la crisis histórica, la cual durará hasta que el hombre encuentre un nuevo repertorio de creencias que sustituyan a las anteriores y adquieran vigencia social. La situación que vive Ortega es precisamente la de haber vivido la crisis y descubierto nuevas ideas que podrían ser tierra firme, pero sin llegar a ser declaradas vigentes, lo que deja abierta aún la situación de crisis.

La situación de crisis es terrible:

¹¹⁶ Op. cit., p. 428.

“Hay crisis histórica cuando el cambio de mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto sin mundo. El hombre vuelve a no saber qué hacer porque vuelve a de verdad no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe. El cambio del mundo ha consistido en que el mundo en que se vivía se ha venido abajo y, por lo pronto, en nada más. Es un cambio que comienza por ser negativo –crítico. No se sabe qué pensar de nuevo –sólo se sabe o se cree saber que las ideas y normas tradicionales son falsas, inadmisibles. [...] El hombre se vuelve a sentir perdido, azorado, sin orientación. Se mueve de acá para allá sin orden ni concierto; ensaya por un lado y por otro, pero sin pleno convencimiento”¹¹⁷.

Esta situación es muy complicada y explica perfectamente lo que Ortega describe en *La rebelión de las masas*, el no sentirse cierto sobre nada importante impide al hombre decidir con precisión y confianza lo que va a hacer, por ello no puede dedicar su vida a nada con seriedad y sus actividades serán inestables, estará entregado a la desorientación.

El origen de las crisis culturales radica en un inexorable proceso que afecta a la misma cultura. Cuando una generación ha hecho el esfuerzo de crear un repertorio de soluciones más o menos satisfactorias, las siguientes, al encontrárselas ven mermada la urgencia de tener que componer unas nuevas, ya que pueden vivir de las anteriores mientras sea posible. Puesto que la vida se da acompañada de las soluciones, tal situación lleva a no hacerse cuestión de las cosas, a no sentir auténticas necesidades. Se vive de lo que está en la atmósfera, de tópicos que dice la gente. De esta forma, dice Ortega, la cultura que se va recibiendo “hace engrosar la pantalla entre el *sí mismo* de cada hombre y las cosas mismas que le rodean. Su vida va siendo cada vez menos suya y siendo cada vez más colectiva. Su yo individual, efectivo y siempre primitivo es suplantado por el yo que es «la gente», por el yo convencional, complicado, «culto»”¹¹⁸. Lo que sucede en definitiva es que la cultura va estableciendo un muro cada vez más grueso entre el yo y las cosas, de forma que la capacidad humana de ensimismarse para reflexionar sobre las cosas y pensarlas con radicalidad no puede ejercitarse con facilidad. La cultura que es fruto del ensimismamiento, también provoca, poco a poco, la incapacidad de éste y ello no puede ser calificado más que de tragedia, como ya hizo Georg Simmel hacia 1911 y Ortega resume en estas palabras:

“La cultura, producto el más puro de la autenticidad vital, puesto que procede de que el hombre siente con angustia terrible y entusiasmo ardiente las necesidades inexorables se que está tramada su vida, acaba por ser la falsificación

¹¹⁷ Op. cit., p. 422.

¹¹⁸ Op. cit., p. 429.

de la vida. Su yo auténtico queda ahogado por su yo culto, convencional, social. Toda cultura o grande etapa de ella termina por la socialización del hombre y, viceversa, la socialización arranca al hombre de su vida en soledad que es la auténtica”¹¹⁹.

En el siglo XV esa dinámica se aprecia perfectamente, pues el hombre desaparece bajo las funciones sociales, todo son gremios, corporaciones, estados, etc. La ritualización o socialización se ha llevado a las máximas consecuencias y el problema es que el hombre está ahogado en su propia creación, la vida se satura de cultura. Esa situación es análoga a la que llevó a la creación de la cultura vigente, lo que exigirá que algunos hombres tomen las riendas de su vida, con gran esfuerzo destruyan la cultura vigente y ofrezcan nuevos repertorios de soluciones que respondan a las nuevas necesidades que la crisis engendra y que en tiempos de plenitud ni se percibían. Esta dinámica se esconde tras las grandes crisis culturales de la historia y la época de Ortega no es una excepción.

b. La fantasía y la voluntad como bases antropológicas de la cultura

La imaginación o la fantasía es la capacidad clave del ser humano para crear cultura. Sin la capacidad de imaginar el proyecto de lo que se tiene que hacer en la vida, no es posible vivir, ahora bien, el desarrollo o atrofia de esta capacidad marca el destino de la vida humana.

Vivir es anticipar el futuro, hacer un proyecto, lo que exige poner en marcha la imaginación. Dice Ortega:

“Si el hombre no tuviese el mecanismo psicológico del imaginar, el hombre no sería hombre. La piedra para ser no necesita construir con su fantasía lo que va a ser –pero el hombre sí. Todos sabemos muy bien que nos hemos forjado diversos programas de vida entre los cuales oscilamos realizando ahora uno y luego otro. En una de sus dimensiones esenciales la vida humana es, pues, una obra de imaginación. El hombre se construye a sí mismo, quiera o no –de aquí la honda expresión de San Pablo, el *oikodomein*, la exigencia de que el hombre sea edificante. Nos construimos exactamente, en principio como el novelista construye sus personajes. Somos novelistas de nosotros mismos, y si no lo fuésemos irremediabilmente en nuestra vida, estén ustedes seguros que no lo seríamos en el orden literario o poético.

Pero aquí viene lo más importante: esos diversos proyectos vitales o programas de vida que nuestra fantasía elabora, y entre los cuales nuestra voluntad, otro mecanismo psíquico, puede libremente elegir, no se nos presentan con un cariz igual, sino que una voz extraña, emergente de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro, nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás”¹²⁰.

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Op. cit., p. 482.

Estos dos mecanismos psicológicos que cita el texto, la imaginación y la voluntad, son claves en la creación cultural. Del primero depende el contenido de la cultura, del segundo su autenticidad. La elección del proyecto debe ir acorde con ese fondo insobornable del que Ortega lleva hablando tantos años y que, como bien dice Rodríguez Huéscar¹²¹, no puede identificarse más que con la vocación. Ahora bien, una llamada tiene tres elementos, el que llama, el contenido de la llamada y el que recibe la llamada: los dos últimos están claros, son cada uno de nosotros y el proyecto de vida que realmente nos lleva a plenitud. Ahora bien, cuál es el origen de la vocación, el primer elemento, nunca es definido ni aclarado por Ortega, de forma que es un aspecto que queda en el aire.

En una crisis cultural como las descritas anteriormente son precisamente las personas con una gran capacidad de imaginar quienes tienen las armas necesarias para derribar los muros creados por la cultura. Ante el “dejarse llevar por la sociedad”, la fantasía detona nuevas formas de ver el mundo e impulsa a las personas hacia nuevos terrenos, hacia nuevos repertorios de convicciones sobre la realidad.

La fantasía es uno de los elementos integradores por excelencia y la cultura es precisamente integración frente a la exclusión. En una época crítica, la abrumadora cultura circundante obliga a quienes la padecen a desear volver a una vida anterior, más simple, lo que puede llevar a excluir aspectos que, en opinión de Ortega, son fundamentales. El hombre toma un rincón de su vida, lo exagera, lo saca de su lugar e instalado en él combate el resto de vida humana llevándolo a su parcela o destruyéndolo si no lo consigue. Ese extremismo está condenado al fracaso y es la fantasía el antídoto para esta enfermedad, el elemento indispensable para revitalizar la cultura:

“Antes el hombre vivía aceptando con cierta satisfacción la totalidad de su vida. Ésta evidentemente se compone de muchas dimensiones, asuntos, cosas con que hay que contar. Y una cultura no es sino la fórmula armónica que logra hacer frente a todas o casi todas ellas. Las dimensiones de la vida, los asuntos que nos plantea no toleran ser desatendidos porque son inexorables realidades. Sólo es, pues, auténtica y estable una solución vital que integre todas ellas. La cultura es, en efecto, una faena de integración y una voluntad de aceptar lealmente todo lo que, queramos o no, está ahí constituyendo nuestra existencia. Pero he aquí que el hombre desespera de esa cultura y siente asco hacia la integridad de una vida que le parece pura nulidad. [...] Es decir, que el hombre se va del centro de la vida a alguno de sus extremos negando el resto. Al impulso de integración que es la cultura sucede un impulso de exclusión. He aquí en qué sentido formal e inevitable

¹²¹ Afirma el discípulo de Ortega: “En realidad, con la vocación también *me encuentro*, pero no como «circunstancia», sino como lo más íntimo de mí mismo: eso que Ortega llama a veces «el fondo insobornable», aquello precisamente «para lo que se ha nacido». En RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *La innovación metafísica de Ortega*, MEC, Madrid, 1982, p. 159.

la desesperación se hace extremismo. Extremismo es el modo de vida en que se intenta vivir sólo de un extremo del área vital, de una cuestión o dimensión o tema esencialmente periférico. Se afirma frenéticamente un rincón y se niega el resto”¹²².

Es la fantasía una capacidad integradora y facilitadora de una cultura auténtica. Tan sugerente resulta para Ortega esta idea que no tiene inconveniente en llamar al ser humano «animal fantástico», elevando este sustantivo a categoría antropológica de primer nivel. El uso de esta terminología en Ortega es tardío, pero no debe olvidarse, y ya se indicó anteriormente, que la fantasía como capacidad del ser humano es un tema que aparece incluso en los textos de juventud.

Ya Nietzsche en sus trabajos calificó al ser humano de animal fantástico, lo que obliga a destacar de nuevo la presencia del prusiano en las líneas del madrileño pero siempre al margen del irracionalismo y del biologicismo que parecen caracterizar al primero. El catedrático de Valencia Jesús Conill ha recogido en diversos escritos el gran peso que Nietzsche ejerció en Ortega a propósito del carácter fantástico del ser humano, pero siempre intentando marcar las distancias entre ellos¹²³.

Es en 1949 y en el ámbito del nuevo Instituto de Humanidades, cuando en sus lecciones sobre *El hombre y la gente* de 1949-1950 y en *Sobre una interpretación de la historia universal*, aparece explícitamente la expresión “animal fantástico” aplicada al hombre. En el primero de los casos Ortega distingue al hombre del resto de animales por su lenguaje, pero éste oculta algo más profundo que la mera comunicación de mensajes:

“Frente a la doctrina teológica que hace del hombre una especial creación divina, y la zoológica que le inscribe en los límites normales de la animalidad, cabe un tercer punto de vista que ve en el hombre un animal anormal. Su anormalidad habría consistido en esa superabundancia de imágenes, de fantasmagorías que en él empezó a manar y creó dentro de él un «mundo interior». El hombre sería, según esto –y en varios sentidos del vocablo- un animal fantástico. Esta riqueza interna, ajena a los demás animales, dio a la convivencia y al tipo de comunicación que entre éstos existe un carácter totalmente nuevo porque

¹²² *En torno a Galileo*, O.C. VI, p. 459

¹²³ Del profesor Jesús Conill puede consultarse el artículo “Nietzsche y la filosofía española” en *Debats*, nº 73, 2001, pp. 119-129. En él, hablando de las formas ascendentes y descendentes de la vida, afirma: “En el fondo de esta concepción se encuentra la peculiar animalidad del ser humano, al que tanto Nietzsche como Ortega califican de «animal fantástico». Porque la capacidad más fundamental del ser humano es para ambos pensadores la fantasía. La razón nace de la fantasía” (p. 124). La tercera parte de *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, presenta la diferencia entre Nietzsche y Ortega en torno al tema de la fantasía con gran claridad, especialmente en lo relacionado con la verdad y la utilidad. Si Nietzsche entiende que la cultura que brota de la fantasía agota su sentido en la utilidad, Ortega apuesta por una cultura que, a la vez de ser útil, permite sostener una apertura a la verdad (p. 209-211). También pueden leerse, refiriéndose a un contexto más amplio que el de la fantasía pero conectado con ella, las últimas páginas de *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 209-210.

no se trató ya sólo del envío y recepción de señales útiles referentes a la situación en su contorno, sino de manifestar la intimidad que, exuberante, oprimía por dentro a aquellos seres, los desasosegaba, excitaba y atemorizaba reclamando salida al exterior, participación, auténtica compañía; es decir, intento de interpretación”¹²⁴.

En el segundo texto, la expresión «animal fantástico» coloca al hombre en una situación de anormalidad e incluso enfermedad frente al resto de criaturas, pero esa situación también es un don y un motor que alimenta la historia de la humanidad:

“Imaginemos, pues, el hombre como un animal enfermo de una enfermedad que simbólicamente llamo paludismo, porque vivía sobre pantanos infestados. Y esa enfermedad que no logró destruir la especie, le causó una intoxicación que produjo en él una hiperfunción cerebral; ésta originó una consiguiente hipertrofia de los órganos cerebrales que trajo consigo, a su vez, un grado mayor de hiperfunción mental –cuyo resultado fue que el hombre se llenó de imágenes, de fantasías, en que, como es sabido, aún los animales superiores son tan pobres, es decir, que se encontró dentro con todo un mundo imaginario, por tanto, con un mundo interior de que el animal carece, un mundo interior frente, aparte y contra el mundo exterior. Y he aquí que desde entonces esa última bestia que es el primer hombre tiene que vivir, a la vez, en dos mundos –el de dentro y el de fuera-, por tanto, irremediamente y para siempre, inadaptado, desequilibrado –esta es su gloria, esta es su angustia. El hombre es el animal fantástico, nació de la fantasía –es hijo de la loca de la casa. Y la historia universal es el esfuerzo gigantesco y milenarío de ir poniendo orden en esa desafortada, anti-animal fantasía. Lo que llamamos razón no es sino fantasía puesta en forma”¹²⁵.

Los textos citados aluden a varias implicaciones que derivan de la fantasía como elemento indispensable de la humanidad que exigen ser subrayadas. Para ello es necesario recurrir a otros textos de Ortega y no olvidar las aportaciones del ya citado profesor Jesús Conill, quien quizá ha hecho mayor hincapié en el estudio del hombre como animal fantástico dentro del contexto de los estudios orteguianos.

¿Qué es la fantasía? Es una potencia de la especie humana que se pone en marcha al entrar en contacto el hombre con los objetos con la intención de forjar su leyenda, magnifica las cosas, las exalta, por ello Ortega afirma que es una potencia generosa. Al contacto con las cosas, la fantasía resulta ser como un constante incendio, un llamear de esperanzas que nos impele a ir más allá de las cosas descubriendo sus posibilidades y ampliando el mundo que nos rodea con otros mundos de creación nueva¹²⁶. El escrito de Ortega “El mito del hombre allende la técnica” de 1952

¹²⁴ *El hombre y la gente. Curso de 1949-1950.*, O.C. X, p. 309.

¹²⁵ *Sobre una interpretación de la historia universal*, O.C. IX, p. 1367.

¹²⁶ Ver “Prólogo a *L’Espagne grandiose et fantastique*, de Serge Rovinsky”, O.C. V, pp. 323 y “Brindis en la institución cultural española de Buenos Aires”, O.C. V, pp. 442.

desarrolla cómo el ser humano alcanza ser lo que es y el papel que la fantasía juega en ello¹²⁷.

Esta potencia humana es tan decisiva, que parece marcar el carácter de la razón que Ortega llama vital e histórica, con la que pretende superar la razón pura de la Modernidad. Jesús Conill lo expresa así: “El gran descubrimiento de la filosofía de Ortega es la razón vital (histórica y perspectivista), en tanto que superación de la razón pura del idealismo. Pero la clave para pasar de esa razón pura a la propuesta de una razón impura, es decir, a la razón vital e histórica en la filosofía orteguiana, es la fantasía. De hecho, según Ortega, la diferencia fundamental entre el hombre y el animal tiene su raíz en la fantasía”¹²⁸. Esa razón que Ortega propone y que según Conill podría llamarse experiencial¹²⁹, es un modo de funcionar la fantasía. Dice Ortega:

“Si los animales no tienen un mundo, será, no porque, como suele decirse, carezcan de razón y sean irracionales, sino porque carecerían de la fantasía suficiente. Más la fantasía tiene fama de ser «la loca de la casa», la facultad irracional del hombre. Tendría gracia que, apurando bien las cosas, resultase a la postre ser más definitorio del hombre su irracionalidad positiva o fantasmagorismo, que la llamada «racionalidad». Y ello porque resultase que ésta *supone* aquélla, es decir, que *la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía*”¹³⁰.

¿Cuál es la función de la fantasía? Dice Ortega en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* en un texto que precede al anteriormente citado que

“merced a la fantasía –y conste que ésta no consiste sino en sensaciones liberadas-, puede el hombre fabricarse, frente al tejido de las cosas sensibles en que está prisionero, un mundo de cosas fantásticas, o dicho de otro modo: un edificio de fantasías organizadas en fantástico mundo. He dicho que puede fabricarse un mundo así; pero no es exacto: puede fabricarse incontables mundos así, es decir, fantásticos. Las cosas sensibles en que está preso no constituyen un mundo. En rigor, no son cosas, sino asuntos de la vida, articulados unos en otros formando una perspectiva pragmática. Se convierten en cosas cuando los liberamos de esa perspectiva pragmática. Se convierten en cosas cuando los liberamos de esa

¹²⁷ “El mito del hombre allende la técnica”, O.C. VI, pp. 811-817.

¹²⁸ CONILL, J., “Fantasía y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 16/17, 2008, p. 109.

¹²⁹ Ver CONILL, J., “Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 7, 2003, p. 95-117. En él se puede leer: “Ante el fracaso de la razón hegemónica moderna y el grave peligro de la falta de fe en la razón, a bien hay que buscar «un método nuevo» o bien hay que descubrir «otra nueva razón». Ortega tomó la decisión de seguir este último camino: una nueva forma de entender la razón. De ahí que, aunque importantes estudiosos del tema hayan hablado de la «razón vital como método», a mi juicio sería mejor considerar la posición de Ortega como defensa de una nueva forma de la razón, la *experiencial* (algo parecido a lo que ocurre en la hermenéutica contemporánea). En todo caso, se trataría en el caso de Ortega de un método que no es primordialmente «método» en el sentido de la metodividad del criticismo moderno, sino «experiencia» (con un sentido transmoderno, más «siglo XX» según su propia expresión). Porque la razón antes que método es experiencia, es decir, el método es el camino de la experiencia” (p. 98).

¹³⁰ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O.C. IX, p. 1018.

perspectiva y les atribuimos un ser, esto es, una consistencia propia y ajena a nosotros. Pero entonces se nos presentan como siendo en un mundo. No están aisladas, no son ésta y ésta y ésta, indefinidamente. Ahora una, luego otra sin conexión suficiente con la anterior, y así sin fin, sino que forman un mundo, que es ya pura fantasía, que es la gran fantasmagoría”¹³¹.

La fantasía alza mundos nuevos para que el ser humano sepa a qué atenerse, tales mundos constituyen un proyecto vital sin el cual el hombre no sería hombre. Permite crear un plan de vida, ser novelista de uno mismo y por ello Ortega llega a decir que el grado de fantasía que un hombre posee marca su nobleza respecto al resto, ya que uno puede ser innovador o simplemente copiar el proyecto de otros¹³². La figura del aventurero es ahora para Ortega la gran representante de la falta de fantasía¹³³, pues al negarse a tener un proyecto de vida, el aventurero demuestra tener una nula capacidad de fantasear.

Afirma Jesús Conill:

“La fantasía crea proyectos a los que llamamos «ideales», es decir, lo que el hombre quiere ser. Con lo que se descubre que lo más valioso del hombre es su «descontento». El hombre es el único ser que echa de menos lo que nunca ha tenido. Y el conjunto de lo que echamos de menos sin haberlo tenido nunca es lo que llamamos «felicidad». De ahí partiría un análisis de esta extraña condición que hace del hombre el único ser infeliz, precisamente porque necesita ser feliz: «porque necesita ser lo que no es»”¹³⁴.

El hombre es la insuficiencia viviente, se compone de lo que tiene y especialmente de lo que no tiene¹³⁵, por ello la fantasía es tan importante para el ser humano, es fundamental para su existencia.

¿De qué se componen esos mundos creados por la fantasía? Esta pregunta nos lleva directamente al apartado siguiente, pero conviene realizar ya algunas precisiones. Se ha apuntado que la fantasía crea unos mundos que Ortega llama «interiores», pero no se ha concretado el contenido de tales mundos. El conocimiento o la ciencia, la poesía o el arte, la religión, la moral, el derecho, son fantasías de los hombres, mundos interiores que el hombre se crea para poder vivir y buscar una vida buena. Sin la fantasía no existirían. Todo aquello que Ortega durante tantos años había calificado de cultura:

¹³¹ Op. cit., pp. 1017 y 1018.

¹³² *El hombre y la gente. Curso de 1939-1940*, O.C. IX, p. 297.

¹³³ Dice Ortega: “El aventurero viene al mundo con una fantasía anómalamente atrofiada, y en esto consiste su sino. Es incapaz de representarse su propio futuro. Mira al porvenir, aun al más inmediato y no ve nada. Por eso carece de vocación”. En “Prólogo a *Aventuras del capitán Alonso de Contreras*”, O.C. VI, p. 346.

¹³⁴ CONILL, J., “Fantasía y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 16/17, 2008, p. 114.

¹³⁵ Ver “¿Por qué se vuelve a la filosofía?”, O.C. IV, p. 341.

ciencia, moral, arte, derecho o religión¹³⁶; lo llama ahora, intentando precisar su pensamiento, mundos interiores. Estos mundos están compuestos de ideas, no de creencias, por ello dice Ortega:

“Las «ideas» nos persuaden, nos convencen, son «evidentes» o son «probadas», pero son todo eso porque no dejan de *meras* ideas nuestras y no nos son nunca la realidad misma, como nos es aquello en que creemos. De aquí que la teoría, las ideas, aun las más firmes y demostradas, posean en nuestra vida un carácter espectral, imaginario, no últimamente *serio*. Digo esto porque no *somos* nunca nuestras ideas, no las confundimos con nosotros, sino que meramente las pensamos, y todo pensar no es, hablando en concreción, sino fantasía. La ciencia es pura fantasía exacta, y ya indiqué alguna vez que esto es una perogrullada, porque claro está que nada puede ser exacto más que una fantasía, una imaginación, algo que se inventa *ad hoc* para que sea exacto”¹³⁷.

Cada uno de esos mundos se diferencia del resto por el propósito con que fue ideado, los mundos creados por la fantasía se hacen por algo y para algo y la clave es que no serían posibles de no ser por la fantasía. Como insiste el profesor valenciano, el reino de la fantasía es clave para la vida humana y tanto en la época de Ortega como en la actual el ser humano debe hacer un esfuerzo constante por mantenerlo vivo¹³⁸. La vida humana está inextricablemente unida al mundo de la ilusión y la fantasía, la desaparición de una implica a la otra y tanto en la época de Ortega como en la actual se aprecia un cierto ambiente social hostil anti-fantasía que hay que combatir.

c. La cultura como «mundo» o conjunto de ideas

En las lecciones de *En torno a Galileo* Ortega realiza una importante distinción que no había presentado con claridad hasta entonces. Mundo y circunstancia no significan lo mismo¹³⁹ y el filósofo insiste en los matices que los distancian. Varios textos presentan con claridad la diferencia, pero esta radica principalmente en que el

¹³⁶ En varios textos se hace referencia a la ciencia, la poesía y otros mundos interiores como fantasiosos. Ver O.C. IX, p. 1133; O.C. IX, p. 766; O.C. IX, p. 484 y especialmente el capítulo segundo de *Ideas y creencias* que lleva por título “Los mundos interiores” en O.C. V, p. 672-685.

¹³⁷ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O.C. IX, p. 1133.

¹³⁸ Ver CONILL, J., “Fantasía y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 16/17, 2008, pp. 118-119.

¹³⁹ Pedro Cerezo llamó la atención sobre este dato en *La voluntad de aventura*, donde obligaba al lector a dirigir la mirada precisamente hacia este texto de Ortega sobre el esquema de las crisis históricas para comprender la diferencia de los conceptos. Dice Cerezo: “Circunstancia es, pues, todo lo que de inmediato me rodea como otro que yo, lo que me envuelve y me solicita, lo que me afecta de diverso modo, la situación real y efectiva en la que me encuentro y que es siempre para mí, conjuntamente, un cerco de posibilidad e imposibilidad. Mundo mienta, por el contrario, el aspecto de forma estructural y de sentido que adquiere la circunstancia en el enfrente con un yo”. En CEREZO, P., *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 313.

mundo es una interpretación de la vida (yo y circunstancia) que se hace gracias a la fantasía:

“Las cosas, en torno, no nos dicen por sí mismas lo que son. Tenemos que descubrirlo nosotros. Pero esto –descubrir el ser de las cosas y el ser de sí mismo y el ser de todo- no es sino el quehacer intelectual del hombre, quehacer que, por lo tanto, no es un aditamento superfluo y extrínseco a su vida sino que, quiera o no, es constitutivo de ésta. No se trata, pues, de que el hombre vive y luego, si viene el caso, si siente alguna especial curiosidad, se ocupe en formarse algunas ideas sobre las cosas. No: vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida. Siempre, irremisiblemente, en cada instante, nos hallamos con determinadas convicciones radicales sobre lo que son las cosas y nosotros entre ellas: esta articulación de convicciones últimas hacen de nuestra caótica la unidad de un mundo o universo”¹⁴⁰.

Si la circunstancia se presenta como un problema, el mundo es un repertorio de ideas que intenta comprender y resolver el problema que plantea la circunstancia. La circunstancia la encuentro, el mundo lo fabrico. Dice Ortega:

“No hay manera de aclararse un poco lo que es la vida humana si no se tiene en cuenta que el mundo o universo es la solución intelectual con que el hombre reacciona ante los problemas dados, inexorables, inexcusables que le plantea su circunstancia”¹⁴¹.

Y también:

“El mundo es el instrumento por excelencia que el hombre produce, y el producirlo es una y misma cosa con su vida, con su ser. El hombre es un fabricante nato de universos”¹⁴².

Este planteamiento de *En torno a Galileo* lo completa Ortega con la segunda parte de *Ideas y creencias* al hablar de los mundos interiores. El hombre se fabrica un mundo que le acomoda mejor que el que representa la circunstancia con que se encuentra, pero en realidad no es un mundo sólo, sino que puede decirse que nos hallamos ante una pluralidad de ellos a los que Ortega califica de «interiores» para distinguirlos de ese mundo exterior que representa la circunstancia. Los primeros dan una cierta claridad y seguridad al ser humano sobre su existencia gracias a esa capacidad de ensimismarse que le aleja del comportamiento animal, en cambio el mundo exterior no es más que un terrible enigma que resolver. Se encuentra el hombre existiendo por una parte en una realidad enigmática y por otra en el claro mundo de ideas que se le ha ocurrido, una segunda existencia imaginaria que conforma su realidad

¹⁴⁰ *En torno a Galileo*, O.C. VI, p. 380.

¹⁴¹ Op. cit., p. 381.

¹⁴² Op. cit., p. 389.

más vivida, por lo que pese a la fantasía que le caracteriza no puede negarse su carácter de real. Es, en lenguaje fenomenológico, su mundo de la vida¹⁴³.

Estos mundos interiores son siempre el resultado de una quiebra en la confianza que el hombre tiene ante lo que se encuentra ya sea en el plano científico, moral, religioso, etc., lo que le exige crear un aparato ortopédico que le permita sujetarse en los diversos ámbitos de su existencia. Esta es la razón por la que Ortega habla del carácter ortopédico de las ideas, pues los mundos interiores estarían compuestos de éstas, la carne del mundo interior es la idea en cuanto ocurrencia, creaciones de la fantasía, es decir irrealidades. El carácter de los mundos interiores es fantasioso, creación de un animal condenado a ideas¹⁴⁴, ya que Ortega sitúa el plano de la realidad en el de las creencias, en aquellas ideas con que se cuenta y no se cuestionan, por lo que no hace falta que nadie tenga que hacerse ideas ocurrencias para poder comprender el aspecto de la existencia que sea. Ante este carácter de la realidad a diferencia de los mundos interiores Ortega escribe un texto que es central en *Ideas y creencias*:

“En este sentido digo que la realidad auténtica y primaria no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarla «mundo». Es un enigma propuesto a nuestro existir. Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático. A ese primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo, imaginación. Crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, el mundo moral, político y poético, que son efectivamente «mundos», porque tienen figura y son un orden, un plano. Esos mundos imaginarios son confrontados con el enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a ésta con máxima aproximación. Pero bien entendido, no se confunden nunca con la realidad misma”¹⁴⁵.

¿Qué son estos mundos interiores sino una forma nueva de llamar a todo aquello que un día Ortega llamó cultura? Recogen los grandes ámbitos; ciencia, moral y arte, aportan claridad y seguridad a la vida, son un aparato ortopédico para poder nadar

¹⁴³ Para profundizar en el concepto de “mundo de la vida” es fundamental el trabajo del gran profesor de Valencia Fernando Montero que lleva por título *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Universidad de Valencia, 1994. Antes de la publicación de ese libro, en las Actas de la I Semana Española de Fenomenología que la Sociedad Española de Fenomenología publicó en 1992, apareció “El mundo en el sistema de Ortega”, trabajo en el que expone las relaciones entre la idea de mundo orteguiano y el concepto de *Lebenswelt* husserliano en las distintas etapas de su evolución, llamando la atención sobre la anticipación que el concepto de Ortega supuso ante el “mundo de la vida” de Husserl tal como lo expone en *La crisis de las ciencias europeas*. Ver MONTERO, F., “El mundo en el sistema de Ortega” en SAN MARTÍN, J. (ED.), *Ortega y la fenomenología*, UNED, Madrid, 1992, pp. 147-165. Para profundizar más en los diversos aspectos del “mundo de la vida” ver SAN MARTÍN J. (ED.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, UNED, Madrid, 1993.

¹⁴⁴ Tal expresión usa Ortega en *La razón histórica. Curso de 1944*, O.C. IX, p. 673.

¹⁴⁵ *Ideas y creencias*, O.C. V, p. 677.

en el mar de la existencia. Todo ello son características que Ortega aplicaba a la cultura y por ello puede decirse que los mundos interiores reproducen ahora aquella idea¹⁴⁶. De entre ellas, destaca ese carácter virtual o fantástico que posee la cultura y sobre el que Ortega llamó la atención ya en *Meditaciones del Quijote*. Puede decirse pues, cuando se habla de la cultura, que nos hallamos ante una realidad virtual¹⁴⁷ en cuanto conjunto de ideas, ahora bien, ello no implica que la cultura agote en esta realidad virtual todo su contenido.

Al distinguir Ortega entre ideas y creencias, parece que la cultura se reduce a las primeras, pero es menester realizar ciertos apuntes sobre las segundas para poder comprobar que no es del todo así. La creencia también es parte de la cultura, ahora bien, puesto que no se manifiestan abiertamente, no se notan y parecen ocultas ante la patencia de las ideas-cultura. Paulino Garagorri lo afirma con rotundidad:

¹⁴⁶ José Lasaga parece realizar también esta identificación cuando afirma: “La cultura es el esfuerzo que determinados individuos hacen para orientarse en un mundo en el que les ha fallado algún tipo de creencia y no saben a qué atenerse. En esa situación el hombre duda. Dudar como estado vital es siempre una operación vivida en el hueco de una creencia o entre creencias rivales: «los huecos de nuestras creencias son pues el lugar vital en donde insertan su intervención nuestras ideas» (V, 394). Y puesto que en la duda no se puede permanecer mucho tiempo, como ya observó el primer maestro moderno de la sospecha, Descartes, el hombre elabora «ideas»: «Todo lo que en este mundo encontramos es dudoso o insuficiente nos obliga a hacernos idea sobre ello. Esas ideas forman los mundos interiores en los cuales vivimos a sabiendas de que son invención» (V, 405). La Venus del espejo que pintó Velázquez es una invención, como Don Quijote, el imperativo categórico kantiano, los electrones, los genes, o la idea de nación. Se trata de hipótesis de realidad, construcciones artificiales de ideas que inventamos para orientarnos en medio de lo que hacemos y nos pasa. Esto, ni más ni menos, es la cultura humana como repertorio de soluciones”. En LASAGA MEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1833-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pp. 148-149.

¹⁴⁷ De gran interés resultan dos trabajos en los que se aborda el tema de la realidad virtual en Ortega publicados en Moreno, C., LORENZO, R. Y DE MINGO, A. M. (EDS.), *Filosofía y realidad virtual*, Universidad de Zaragoza, 2007. El primero, “Apuntes para una fenomenología del nuevo mundo”, es de Javier San Martín y desde una perspectiva fenomenológica aborda el tema de la realidad virtual en Ortega a partir de *Meditaciones del Quijote*, buscando sus orígenes y sus implicaciones para una filosofía actual. Afirma San Martín: “Ortega me enseñó que el mundo humano en que vivimos, o las cosas que percibimos, no es tan plano como podríamos pensar en una vida directa irrefleja. El mundo en concreto, nos dice, consta de dos partes, una patente y otra latente, es decir, la superficie que vemos (lo patente) se sustenta en la parte latente, que es la que le da vida, que «late» bajo la patencia. Por tanto, esta parte latente y «latente», como dice Marías, en un acertado juego de palabras, tiene la virtud de dar soporte a la otra, es por ello la realidad virtual del mundo en sentido de aquello en virtud de la cual el mundo patente existe. Pero no sólo pasa eso con el mundo, también las cosas del mundo tienen estas dos realidades. En el mundo patente hay cosas, pero esas cosas tienen una doble estructura, la de lo patente y la de lo latente, pero a la totalidad de cada cosa la llamamos con un nombre que significa una cosa que es en realidad una idea, que no existe en el mundo, que no es ni materia ni alma, lo mismo que el mundo, sino que es una perspectiva. Es que el mundo es realmente una perspectiva, una perspectiva en la que están todas las cosas que constan de un elemento sensorial impuesto a mi cuerpo y otra parte proyectada, como un halo, como unas líneas de fuga que yo termino designando con una palabra, y que Ortega llama idea” (p. 27). En la misma obra Jesús Conill publica “Realidad virtual e irrealidad (desde Unamuno y Ortega a Zubiri)”, donde realiza un interesante estudio de la virtualidad no sólo en Ortega sino en los grandes filósofos españoles contemporáneos, buscando las relaciones entre ellos y descubriendo la virtualidad como un tema transversal de la filosofía española de hondo calado.

“El repertorio o sistema de convicciones de un hombre, o de un pueblo, contiene, pues, ideas y creencias; hemos entrevisto su diversa función, el modo como se articulan, se comunican y se forman. El lugar de la cultura se nos presenta entretejido por el sistema conjunto de ideas y creencias que tiene y de que vive un hombre o un pueblo”¹⁴⁸.

¿Qué es una creencia a diferencia de la idea? Podría preguntarse. Las ideas designan todo aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestra ocupación intelectual. Las ideas son las “convicciones que *se tienen*, y decimos rectamente que se tienen porque el individuo, en efecto, las *sostiene* desde sí como cosa suya; es capaz de extraérselas, de ostentar y justificar su posesión o su adhesión a ellas”¹⁴⁹. Con las ideas nos encontramos mientras que con las creencias contamos, éstas últimas parecen estar ahí antes de ocuparnos en pensar. A la creencia no se llega por el trabajo intelectual, sino que operan ya en nuestro fondo al pensar, contamos con ellas siempre, sin pausa. Son el terreno sobre el que acontece la vida y de ellas depende toda nuestra conducta, variando según sean éstas unas u otras.

Si las creencias conforman el terreno de lo real en nuestra vida, las ideas se enmarcan en lo imaginario, son aquel mundo de la actitud natural husserliana en que se da por bueno lo que nos rodea sin cuestionarlo. Es decir, un mundo que se vive y no que se plantea como problema. Al plantearse las dudas y los problemas, porque las creencias no dan más de sí, el hombre erige un nuevo mundo fantástico que le permita comprender lo que le rodea: las ideas.

Las creencias tienen en Ortega una larga historia, es un concepto complejo que merece un estudio a parte como el que en su día dedicó el profesor de Zaragoza Rafael Lorenzo Alquezar en su tesis doctoral¹⁵⁰. Javier San Martín llamó la atención sobre la problematicidad que encierra el texto de *Ideas y creencias* en uno de sus trabajos¹⁵¹, proponiendo que pueden encontrarse en él dos conceptos de creencia. Si bien éstos pueden armonizarse, lo cierto es que cada uno responde a un interés por parte de Ortega,

¹⁴⁸ GARAGORRI, P., *Introducción a Ortega*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 191. También el profesor de Chicago K. J. Weintraub apuesta por esta visión, además siguiendo el desarrollo que Ortega hace de la creencia en el segundo capítulo de *Ideas y creencias*, concluye que las creencias son la clave de una cultura en sentido histórico, pues de ellas dependen los sistemas de ideas que se manifiestan en una sociedad. Cuando las creencias cambian también lo hacen las ideas y ello marca la dinámica histórica de las culturas. Afirma el autor: “Culture, for Ortega y Gasset, was such an ordered group life. *Cultura* is the totality of ideas and *creencias*, the system of convictions and thoughts which men have about the reality which surrounds them”, en WEINTRAUB, K. J., *Visions of culture*, University of Chicago press, 1966, p. 266

¹⁴⁹ Op. Cit., p. 185.

¹⁵⁰ LORENZO ALQUEZAR, R., *El concepto de creencia en Ortega*, Tesis doctoral dirigida por Javier San Martín en la UNED, Madrid, 1999. Inédita.

¹⁵¹ Ver SAN MARTÍN, J., *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 213-245.

lo que puede generar no pocas confusiones e incomprensiones al leer el texto de forma cursiva. Más allá de esta problemática y realizando un análisis más superficial a partir de todos los materiales de Ortega, este concepto tan sólo se aborda aquí por la importancia que pueda tener en la comprensión de la cultura, de ahí que se dejen de lado análisis más detallados que quedan fuera del alcance de esta investigación¹⁵².

Comprender mejor la razón por la que se les supone un ingrediente principal de la cultura exige dirigir la mirada hacia su origen, esa es quizá la clave para poder hablar de ellas como cultura. Pero el origen de la creencia no es fácil de determinar, para encuadrar la cuestión tendremos en cuenta principalmente la descripción que hace Ortega en el segundo capítulo de *Ideas y creencias*, en el cual, se da una definición marcada por el alcance histórico y de crítica cultural y no tanto epistemológico-metafísico. Este análisis está acorde con lo expuesto en *Historia como sistema y Del Imperio Romano* y también con *En torno a Galileo*, obras donde la razón que Ortega maneja es razón histórica. ¿De dónde provienen?

Las creencias son vigencias sociales, son pues colectivas y además heredadas por los presentes como un elemento de generaciones anteriores. Lo que nuestros ojos ven y llaman realidad es el resultado de una invisible y sucesiva superposición de convicciones a que nuestra sociedad ha llegado, con ellas contamos porque aparecen sin más como la realidad misma. Esas convicciones las incorporamos a nuestra vida, pasamos a estar en unas convicciones sin haberlas sentido llegar a nosotros, en lugar de tenerlas, ellas nos tienen a nosotros mientras no caigamos en la duda. Por lo tanto las creencias se ignoran y sólo las detectamos cuando fallan y dejan de ser creencia. La duda que engendran desata nuestra fantasía para crear ideas que nos permitan dar una solución a esa incertidumbre y así aparecen los mundos interiores. Ahora bien, sucede que en ocasiones las ideas que en un momento dado vieron la luz llegan a sedimentar de tal forma en la historia de los hombres que se dan por sabidas y a nadie se le ocurriría ponerlas en duda, la confianza en ellas se hace ciega, se olvida que en un momento dado apareció para solucionar un problema y se convierte en creencia, algo que no se cuestiona y con lo que se cuenta simplemente al vivir día a día. Así lo expresaba Ortega

¹⁵² Junto al citado ya de Javier San Martín, cabe obligatoriamente citar el de José Lasaga publicado en la revista *Éndoxa* (UNED, nº 4, 1994) y que lleva por título “Las creencias en la vida humana. Una aproximación a la distinción orteguiana entre ideas y creencias”. Más reciente y extenso es el libro del cubano Jorge García-Gómez, *Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2009). También Morón Arroyo en escasas cinco páginas realiza una excelente disertación sobre la creencia desde los primeros usos que le da Ortega y conectando éstos con las lecturas y autores con que podrían tener mayor relación, ver MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968, pp. 275-279.

en Historia como sistema y del Imperio Romano, un trabajo también fundamental para comprender qué son las ideas y las creencias:

“Las creencias fueron primero ideas, pero ideas que lentamente llegaron a ser absorbidas por las multitudes, perdiendo su carácter de ideas para consolidarse en «realidades incuestionables»”¹⁵³.

En la vida humana se da un constante juego entre ideas y creencias, entre ellas se retroalimentan y van forjando la historia de la humanidad. La cultura, tanto como esfuerzo creador personal como colectivo, es un juego de ideas y creencias, donde ambas tienen su lugar y mutuamente se necesitan. Cada cultura y cada momento de la historia, así como cada ser humano en un momento dado, vive de unas creencias y sostiene unas ideas, tiene una cultura peculiar. El carácter inconsciente de la creencia es lo que la relega a un segundo plano frente a las ideas en el ámbito cultural, pero no implica su ausencia de él. Son su trasfondo y sustento, por ello contenido aunque si se quiere de segundo grado. Como dice Lasaga: “Las creencias funcionan como los supuestos de toda cultura. Una cultura es un conjunto de ideas-tesis, normas, valores, etc., que deja a su espalda, como un impensado, su sistema de creencias”¹⁵⁴.

2.2.2. Meditación de la técnica. La cultura como técnica

La técnica es una característica fundamental de ser humano, somos constitutivamente técnicos dice Conill¹⁵⁵ y Ortega lo expresaba así: “Mientras el hombre viva, hemos de considerar su técnica como uno de sus rasgos constitutivos esenciales, y tenemos que proclamar la tesis siguiente: el hombre es técnico”¹⁵⁶.

En el apartado anterior se ha hablado de que el hombre vive simultáneamente en dos mundos: uno exterior que se encuentra y uno interior que crea, por ello dice Ortega que el hombre es un centauro ontológico. ¿Cuál es la finalidad de tales mundos interiores? Cuando el hombre se ensimisma y gracias a la fantasía crea esos mundos interiores éstos no son un fin en sí mismos, sino que el trabajo realizado pretende volcarse sobre el mundo exterior que es el que verdaderamente se le opone como facilidades o dificultades, es un ser excéntrico¹⁵⁷, dice Ortega. Cuando ese trabajo

¹⁵³ *Historia como sistema y del Imperio Romano*, O.C. VI, p. 93.

¹⁵⁴ LASAGA MEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1833-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 147.

¹⁵⁵ Ver CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 215.

¹⁵⁶ “El mito del hombre allende la técnica”, O.C. VI, p. 812.

¹⁵⁷ Que el hombre sea una criatura excéntrica y que Ortega lo califique de centauro ontológico son las dos claves antropológicas que atraviesan la “Meditación de la técnica”. Así lo ha visto Eugenio Trías en su artículo “Ortega y Gasset y la condición humana” en LASAGA MEDINA, J. (ED.), *El Madrid de Ortega*, Ed.

interno revierte sobre el mundo exterior o circunstancia, el mundo exterior se modifica, se da una especie de recreación del mundo. Afirma Ortega en *Ensimismamiento y alteración*:

“Si el hombre goza de ese privilegio de libertarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su alrededor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse. Pero también, viceversa, el hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ellas, para fraguarse un plan de ataque a las circunstancias; en suma, para construirse un mundo interior. De ese mundo interior emerge y vuelve al de fuera. Pero vuelve en calidad de protagonista, vuelve con un sí mismo que antes no tenía –con su plan de campaña–, no para dejarse dominar por las cosas sino para gobernarlas él. [...] El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día entre los días, allá en los fondos de tiempo, llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad”¹⁵⁸.

En este texto se dice del ser de la técnica mucho más de lo que dice Ortega en la propia *Meditación de la técnica*, pues en él Ortega profundiza poco a poco en problemas secundarios y no tanto referidos a la consistencia de ésta. Nuevos procesos y objetos inundan nuestro alrededor a medida que pasan los años. Esa recreación de la circunstancia, ese actuar humano sobre lo exterior a sí mismo tras ensimismarse y trazar un plan de choque contra la circunstancia es lo que Ortega llama la técnica. Es de alguna manera la vertiente más objetiva de la cultura, la región más visible de ella, pues deja su huella en el mundo exterior en diferentes formas, especialmente cuando se habla de artilugios, máquinas o cualquier objeto que ha sido fantaseado previamente en alguna manera humana y que después se ha hecho realidad visible a partir de elementos que ha dado la naturaleza o que otros movimientos técnicos previos han puesto al servicio de los hombres.

La técnica siempre parte de la reflexión realizada a nivel de mundos interiores, entre ellos posiblemente los más importantes para la producción técnica son: el mundo de la ciencia y el mundo de la experiencia de la vida¹⁵⁹. Ello no implica que otros mundos interiores trabajen: el derecho, el arte, la moral, todo ello también se puede

Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 2006, p. 183-193.

¹⁵⁸ *Ensimismamiento y alteración*, O.C. V, p. 537.

¹⁵⁹ De este mundo interior nos da noticia Ortega por ejemplo en *Ideas y creencias*, O.C. VI, pp. 681 y ss.

tener en cuenta al fabricar, por ejemplo, una central nuclear, pero no parece haber inconveniente en entender que los objetos cotidianos que el hombre usa son en gran parte fruto de ese mundo de la experiencia de la vida.

Estos párrafos son más que una introducción a la cuestión, pero también cabe dirigir la atención al mismo texto “Meditación de la técnica”. A continuación se intentará sintetizar las ideas principales del mismo a través de tres apartados: el ser, los supuestos y la técnica como diferencia entre el hombre y el resto de animales. El otro gran tema del texto es la evolución y los diferentes estadios de la técnica, un asunto menos determinante para esta investigación y que por ello no se trata.

a. El ser de la técnica

Comienza Ortega con un caso práctico para introducir la cuestión: cuando se tiene frío, hambre, sed, etc. el ser humano siente la necesidad de calentarse, comer o beber. También está la necesidad de desplazarse, pero todas están radicadas en la única y verdadera necesidad que es vivir. Vivir se siente necesario por un acto de voluntad propia, pues se puede querer morir, lo que significa que el hombre tiene empeño en pervivir, en estar en el mundo, a pesar de tener también la capacidad de aniquilarse. El empeño es tal que cuando no puede satisfacer sus necesidades porque la naturaleza no le presta los medios necesarios, su voluntad no cesa y ejercita un tipo de actos que le llevan a crear lo que no estaba ahí en la naturaleza para conseguir su propósito¹⁶⁰.

Hacer un automóvil, fuego o un arco para cazar es una actividad muy diferente de desplazarse, calentarse o comer, y suponen una capacidad fantástica propia del ser humano: desatender sus necesidades por un momento, entrar en sí mismo, trazar un plan para conseguir su objetivo y llevarlo a cabo. Son actos que implican obtener con cierta seguridad según nuestra conveniencia lo que no está en la naturaleza y que sin embargo necesitamos. Con ellos se modifica la naturaleza logrando que en ella haya lo que no hay, ese conjunto de actos es la técnica y una definición preliminar rezaría así: “la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades”¹⁶¹. La técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades, sino la reforma de la naturaleza hasta el punto que las necesidades no se sientan como tales. Es la adaptación del medio al hombre y no la del hombre al medio.

¹⁶⁰ Insiste Ortega en que la técnica es un gran aparato ortopédico, como acostumbra a decir de la cultura. Ver “El mito del hombre allende la técnica”, O.C. VI, p. 817.

¹⁶¹ *Ensimismamiento y alteración*, O.C. V, p. 558.

El segundo paso de Ortega es hacer notar que el hombre no sólo tiene necesidades relacionadas con la supervivencia, sino también con el placer, tal es el caso de embriagarse. Al hablar de «necesidades», se habla pues no sólo de lo estrictamente necesario, sino también de lo superfluo. Tanto es así, que al hombre realmente no le interesa más que lo superfluo, pues su deseo no es estar en el mundo sino estar bien. Si el ser del animal se agota en sus necesidades, el del hombre va más allá, de hecho reconoce que tales necesidades no coinciden con su realidad y si pudiera dedicarse a otra cosa más superflua que le permitiese un mayor bienestar lo haría.

Si la técnica son las modificaciones que el hombre hace en la naturaleza para ganar un mayor bienestar, tenemos que la idea de técnica se complica al entender que el bienestar no es una idea fija, sino que lo que cada persona o pueblo entiende por tal ha variado y lo seguirá haciendo¹⁶². Si el bienestar tiene ese carácter, también lo tendrá la técnica y ello hace de la idea de progreso algo nefasto en lo que tiene de rigidez para los deseos a alcanzar. La técnica de hoy puede no valer mañana, de la misma forma que la de los antiguos no sirvió para los modernos, para que ello suceda sólo tiene que variar la idea de bienestar.

Dos rasgos salientes de toda técnica:

1. Disminuye y en ocasiones elimina el esfuerzo impuesto por la circunstancia, conllevando una sensación de seguridad para el hombre.
2. Para eliminar el esfuerzo obra sobre la circunstancia y la doblaga para que adopte formas que favorezcan el bienestar del hombre.

La técnica es un esfuerzo para ahorrar esfuerzo, es decir, la técnica es lo que hacemos para evitar los quehaceres que la circunstancia nos impone. Si los quehaceres

¹⁶² Ello hace de la técnica un lugar hermenéutico privilegiado para comprender la vida humana. A través del estudio de la técnica, descubrimos los anhelos y proyectos del ser humano, de forma que la historia de las técnicas que se han dado y que existen, dicen mucho del ser humano y de su historia. Esta visión de la técnica es compartida por Ortega y por Heidegger, si bien cada uno la estudia a su manera. El trabajo de Antonio López Peláez explica con claridad esta cualidad de la técnica y lo analiza desde el punto de vista de ambos autores. Ver LÓPEZ PELÁEZ, A., “La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger”, en *Éndoxa*, nº 4, 1994, UNED, Madrid, pp. 179-203. Mucho se ha escrito sobre los parecidos y diferencias en torno a la técnica en Ortega y Heidegger, sigue siendo un tema candente que permite seguir reflexionando sobre esta capacidad tan decisiva del ser humano. Su estudio excede las posibilidades de una investigación como la presente, pero no es posible obviar el asunto y cabe al menos presentar algunas referencias de lectura. Para ambos la técnica es algo más que herramientas, es un tema central en el pensamiento contemporáneo y también ambos concentran su atención en la problemática que encierra la técnica contemporánea. Por otra parte puede debatirse si mantienen posiciones optimistas o pesimistas, aventureras o nostálgicas, deterministas o voluntaristas, partidarias de la acción o de la dejadez, etc. Dos trabajos de cierta envergadura para comprender el debate son los escritos por Pedro Cerezo: “El sentido de la técnica (una confrontación entre Ortega Y Heidegger)” y “Sobre técnica y humanismo (un diálogo imaginario entre Ortega y Heidegger)”, ambos en CEREZO, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.

que la naturaleza le impone intenta eliminarlos, ¿de qué se ocupará el hombre? Si solo trabaja un par de horas al día ¿qué hará el resto? Es un tiempo que queda a disposición del hombre para que invente su vida, no quiere hacer lo que le dicta la naturaleza, sino que quiere forjar con su fantasía un personaje peculiar y darle forma, para ello necesita su tiempo y la técnica es el medio que tiene para hacerse con él.

b. Supuesto fundamental para la existencia de la técnica

¿Cómo es posible que exista una cosa tan extraña como la técnica? Un ente como el hombre, si quiere existir, debe estar en otro ente que es la naturaleza y ésta se le presenta como un gran conjunto de facilidades o dificultades. “Para el hombre existir es tener que combatir incesantemente con las dificultades que el contorno le ofrece; por lo tanto, es tener que hacerse en cada momento su propia existencia. Diríamos, pues, que al hombre le es dada la abstracta posibilidad de existir, pero no le es dada la realidad. Ésta tiene que conquistarla él, minuto tras minuto: el hombre, no sólo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida”¹⁶³. Si al hombre una parte de su ser se la pone la naturaleza, la otra parte, la que siente como su ser verdadero, es su proyecto de vida y es una tarea intransferible. El hombre es principalmente un proyecto a realizar, la pretensión de ser una cosa u otra, de ahí su inestabilidad y variabilidad frente a los animales.

Se puede decir que la existencia humana es un problema. El hombre no existe sin más, más bien es posibilidad de existencia y esfuerzo hacia su logro, de ahí que la vida humana sea producción, fabricación y el mundo la materia prima con que construirla. La técnica no tendría otra misión que conseguir que el hombre tenga más energías para poderlas dedicar a hacer su proyecto y ello marca el inicio de la humanidad. El hombre empieza cuando empieza la técnica, si esta no le abriese un espacio para ser él mismo, no saldría de la pura animalidad, pero ello implica también que el sentido y la causa de la técnica están marcados por el empleo que da el hombre a las energías que ha liberado. “El programa vital es pre-técnico. El técnico o la capacidad técnica del hombre tiene a su cargo inventar los procedimientos más simples y seguros para lograr las necesidades del hombre. Pero éstas, como hemos visto, son también una invención; son lo que en cada época, pueblo o persona el hombre pretende ser; hay, pues, una primera invención pre-técnica, la invención por excelencia, que es el deseo

¹⁶³ *Ensimismamiento y alteración*, O.C. V, p. 569.

original”¹⁶⁴. Esto podría explicar la enfermedad que Ortega detecta en su tiempo: el hombre posee una técnica muy desarrollada y sin embargo parece que no le sirve para nada. ¿Por qué sucede eso? El problema no es la técnica, sino que la capacidad del desear o imaginar del hombre ha entrado en crisis. La técnica es la reforma de la naturaleza, pero ello implica una situación inicial y un objetivo que debe fijarse, tal es el programa vital del hombre que en todos los casos viene marcado por el bienestar o felicidad. En función de la idea de felicidad que exista en un pueblo o individuo, la técnica será una u otra, de ahí los ejemplos del budismo o el gentleman a los que el autor recurre.

c. La técnica y la diferencia entre el hombre y el animal

Según Ortega es un error

“creer que el hombre no es sino un animal casualmente dotado con talento técnico o, dicho en otro giro, que si a un animal le agregásemos mágicamente el don técnico, tendríamos sin más el hombre. La verdad es lo contrario, porque el hombre tiene una tarea muy distinta que la del animal, una tarea extranatural, no puede dedicar sus energías como aquél a satisfacer sus necesidades elementales, sino que, desde luego, tiene que ahorrarlas en ese orden para poder vacar con ellas a la improbable faena de realizar su ser en el mundo”¹⁶⁵.

El hombre, quiera o no, tiene que autofabricarse¹⁶⁶, una labor que no es propia del resto de animales. Mientras el animal se contenta con vivir, con hacer lo suficiente con tal de sostenerse en la naturaleza, el hombre intenta reducir al máximo esa vida y dedica el tiempo a inventar y realizar un proyecto de vida que le haga feliz. Si para el primero vivir es meramente existir, para el hombre vivir es buscar el bienestar.

La existencia del animal está siempre unida a sus urgencias vitales, no puede despegarse de ellas y si la naturaleza no le permite darles salida, el animal no tiene otra que dejarse morir. Es incapaz de entrar dentro de sí y recrear la naturaleza. El animal es el conjunto de necesidades vitales, el hombre es un proyecto que se realiza a base de reducir al máximo tales necesidades y en ese trabajo la protagonista es la técnica.

¹⁶⁴ Op. cit., p. 575.

¹⁶⁵ Op. cit., p. 574.

¹⁶⁶ Dice López Quintás: “Cultura es cuanto realiza el hombre para fundar con lo real circundante vínculos fecundos de colaboración, modos relevantes de unidad. El animal está unido fusionalmente al entorno porque a cada estímulo responde siempre con una respuesta prefijada por la especie, que regula la conservación y propagación de los individuos. El hombre se distancia del estímulo por cuanto puede darle respuestas diversas. Entre estímulo y respuesta se interpone la opción libre. En este espacio de libertad surge el poder creador del hombre. Para subsistir, el ser humano necesita elaborar proyectos y elegir en cada momento las posibilidades que harán posible la realización de los mismos”. En LÓPEZ QUINTÁS, A., *La cultura y el sentido de la vida*, PPC, Madrid, 1993, pp. 13-14.

La estructura de la existencia del animal es muy distinta de la humana, por ello no sería suficiente para que se identificasen dotar al animal de capacidad técnica, no es un problema de mayor o menor inteligencia. El deseo y la imaginación que están en la base de la vida humana es la clave¹⁶⁷ obligan al hombre a salir de sí mismo y a hacerse cargo de lo que tiene a su alrededor¹⁶⁸. Dice Ortega:

“Si el animal tiene poca imaginación, será incapaz de formarse un proyecto de vida distinto de la mera reiteración, será incapaz de formarse un proyecto de vida distinto de la mera reiteración de lo que ha hecho hasta el momento. Basta esto para diferenciar radicalmente la realidad vital de uno y otro ente. Pero si la vida no es realización de un proyecto, la inteligencia se convierte en una función puramente mecánica, sin disciplina ni orientación. Se olvida demasiado que la inteligencia, por muy vigorosa que sea, no puede sacar de sí su propia dirección; no puede, por tanto, llegar a verdaderos descubrimientos técnicos. Ella, por sí, no sabe cuáles, entre las infinitas cosas que se pueden inventar, conviene preferir, y se pierde en sus infinitas posibilidades. Sólo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica”¹⁶⁹.

Como se puede concluir de este texto orteguiano, la técnica como tal es una diferencia importantísima entre los hombres y los animales, pero se sustenta en una diferencia aún mayor y más radical, las diferentes estructuras existenciales que cada uno poseen¹⁷⁰.

Queda constancia de que para Ortega la técnica es mucho más que herramientas o máquinas, como también vio Heidegger y Ramón Rodríguez explica¹⁷¹. Ortega hace un análisis teniendo en cuenta que la técnica en una realidad radicada en la realidad radical que es la vida¹⁷², y ello provoca que su análisis contenga un carácter de

¹⁶⁷ Ver “El mito del hombre allende la técnica”, O.C. VI, pp. 811-817.

¹⁶⁸ Como dice Zubiri a raíz de la diferencia entre animales y hombres en torno a la técnica: “La técnica no es sólo modificación, es poder sobre las cosas, no sólo por lo que tienen de específicas, sino por lo que tienen de realidad. De ahí que mientras el hacer biológico del animal más perfecto es un hacer enclavado, el hacer de la inteligencia es un hacer constitutivamente abierto”. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 340.

¹⁶⁹ *Ensimismamiento y alteración*, O.C. V, p. 587.

¹⁷⁰ Salvando las distancias, puede decirse que hay una proximidad entre el pensamiento orteguiano y la exposición que Heidegger lleva a cabo sobre el mismo tema en *Los conceptos fundamentales de la Metafísica* al desarrollar las tesis de que el ser humano tiene mundo y, en cambio, el animal es pobre de mundo. El animal está como «embargado» en la circunstancia que la naturaleza le propone y por ello es pobre de mundo, pues no puede salir de él. Por otra parte, el ser humano configura su entorno no estando atado a la naturaleza como lo está el animal. El uso de la palabra «embargado» responde a la interpretación que Javier San Martín hace de los textos citados en “Apuntes de Antropología Filosófica”, UNED, texto inédito.

¹⁷¹ Ver RODRÍGUEZ GARCÍA, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid, 1987, pp. 175-183

¹⁷² Ignacio Ellacuría, jesuita martirizado en El Salvador en 1989 y discípulo de Zubiri, destacó este apunte en un extenso y precoz comentario a *Meditación de la técnica* en 1961. Es su trabajo más elaborado sobre la filosofía de Ortega donde, a propósito de la técnica, lleva a cabo un análisis del método filosófico y de la idea de vida humana del madrileño. Ver ELLACURÍA, I., “Técnica y vida humana en Ortega y Gasset.

novedad frente al resto de estudios sobre la técnica que él mismo había encontrado y tratado de insuficientes.

Puede decirse desde los mismos textos de Ortega que al hablar de la técnica estamos hablando de la cultura¹⁷³. La técnica es un aparato ortopédico al servicio de la existencia humana y de sus necesidades, ofrece seguridad a la vida, es una labor eminentemente creativa, etc. No cabe duda que para él decir técnica equivale a decir cultura, ahora bien, no son términos que coinciden en su contenido. Parece ser que el mundo de la cultura es más amplio que el de la técnica y que ésta no sería más que una parte de la cultura. Si se toma la técnica como aquella labor de transformación de la circunstancia, el concepto de técnica va a quedar reservado para todas aquellas acciones humanas que dejan un resultado palpable en la naturaleza, por ello al hablar de técnica ésta suele identificarse con instrumentos concretos que se fabrican y con los procesos de su elaboración. Pero la cultura es un concepto más amplio, existe todo un área de la cultura que no se plasma en cambios sobre la circunstancia, sino que a lo sumo son el origen de tales cambios, tal es el caso de los mundos interiores¹⁷⁴.

2.2.3. *El hombre y la gente*. La cultura como usos sociales

Tras la publicación de las nuevas Obras completas de Ortega, cuando se habla del trabajo *El hombre y la gente*, hay que matizar a cuál de de las obras se refiere el que lo cita. Hasta ahora la referencia publicada era el trabajo que preparó Garagorri, pero en estos tiempos se ha desvelado, gracias al equipo de investigación de las obras, la complejidad y génesis de ese trabajo. De 1934 se conserva la conferencia en Valladolid que lleva por título “El hombre y la gente”, en 1936 otra conferencia en Rotterdam con el mismo nombre, 1939-1940 es el año en que Ortega da un primer curso de varias

Estudio de *Meditación de la técnica*”, en *Escritos filosóficos I*, UCA Editores, San Salvador, 1996, pp. 415-518.

¹⁷³ No parece adecuado sugerir que Ortega contraponen en algún momento cultura y técnica como sugiere Miguel Ángel Cordero del Campo en su artículo “La idea de la técnica en Ortega” (*Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 5, Madrid, 2002, p. 174). Una afirmación así debería matizarse más y puesto que el contexto en que es enunciada es *La rebelión de las masas*, nos hallamos en una oposición valorativa y no tanto en lo referente al contenido de los conceptos, lo que significa que técnica y cultura podrían contraponerse de la misma forma que la cultura auténtica se opone a la cultura servil o gregaria. Cuando Ortega en “Primitivismo y técnica” habla de aquellos que adoran la técnica por sí misma, está hablando de una técnica degradada, deshumanizada, que equivaldría en este caso a una cultura deshumanizada. Por otra parte, el segundo término de la comparación, la cultura como tal, se refiere a la cultura auténtica según las explicaciones de Ortega. Si se dan estas matizaciones podría aceptarse una oposición entre “técnica de la masa” y “cultura auténtica”, pero no en cuanto a una oposición conceptual.

¹⁷⁴ En el texto “Apuntes para una educación para el futuro”, Ortega habla de la técnica como una de las grandes dimensiones de la cultura junto con la ciencia o el arte, es decir, junto a esos mundos interiores. Ver O.C. X, p. 388-390.

lecciones con ese mismo título y, finalmente, entre 1949 y 1950 procede a impartir otro conjunto de lecciones¹⁷⁵. La novedad no es el conocimiento de los textos, sino la publicación encuadrada en el resto de la obra de Ortega como hace la nueva edición.

Recurrir a *El hombre y la gente* en este punto de la investigación tiene como objetivo profundizar en la noción de «uso social» y ver si ésta puede entrar en el conjunto de elementos que Ortega denomina cultura¹⁷⁶. Ello implica que el análisis de este trabajo de Ortega no se realizará con otro objetivo que el citado y ello obliga a centrar la atención en aquellos puntos que estudien el tema de los usos. De todo ese material citado se opta por concentrar la atención en las lecciones de 1949-1950 por ser las últimas y recoger las ideas principales. Tomar como base de este apartado dichas lecciones no impide hacer referencias al resto de materiales.

¿Qué son para Ortega «los usos sociales»? Todo parece indicar que los usos sociales son cultura mecanizada¹⁷⁷, es decir, actos realizados por seres humanos que no son auténticos o personales. Veamos cómo expone Ortega su sociología en el curso del 49-50 a la luz también del mejor trabajo de sistematización realizado sobre este asunto que es el de María Isabel Ferreiro Lavedán, titulado *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*. Se puede iniciar la reflexión a partir de un comentario sobre el título que Ortega da a estas lecciones:

“«El hombre y la gente», en que se contraponen esas dos formas de lo humano: lo humano auténtico y originario: el hombre, y lo humano despersonalizado, desindividualizado, esquematizado, mecanizado: la gente. Y como la convivencia, la compañía, la inter-individualidad sólo son posibles entre hombres concretos, que se sienten mutuamente como tales, son, en cambio, los usos como aparatos mecánicos que hacen posible una casi convivencia con los casi individuos, distantes y más o menos desconocidos, que son para cada cual las gentes”¹⁷⁸.

En este texto del curso 1939-40, se habla del ser, del autor y de la función de los usos. Que sirva como inicio de lo que va a ir surgiendo a continuación con el texto del 49-50.

En primer lugar, y no puede ser de otra manera, parte Ortega de la vida humana, de esa realidad radical en la que va a radicar todo lo que Ortega va a exponer

¹⁷⁵ Para comprender la génesis y los diferentes contenidos de los textos, es imprescindible recurrir a las “Notas a la edición” de los volúmenes IX y X de las *Obras completas*.

¹⁷⁶ Pues como afirma García Casanova, “la teoría de los usos sociales constituye la columna vertebral de su pensamiento maduro sobre la sociedad. El lugar de su máximo desarrollo es *El hombre y la gente*”. En GARCÍA CASANOVA, J.F., *Ontología y sociología en Ortega y Gasset*, Universidad de Granada, 1993, p. 92.

¹⁷⁷ “Sobre *La rebelión de las masas*”, O.C. X, p. 355.

¹⁷⁸ *El hombre y la gente. Curso de 1939-1940*, O.C. IX, p. 337.

sobre la sociedad¹⁷⁹. Al comprender la vida individual y la vida social como interconectadas (yo y circunstancia) e intentar llevar esta relación a todos sus estudios, Ortega supera en el caso de la sociología dos extremos: la comprensión de la sociedad como algo autónomo¹⁸⁰ y también una visión existencialista¹⁸¹ que vería en lo social algo marginal. La vida, repite una vez más, es quehacer y a ello va a dedicarse, a uno de los quehaceres humanos diarios, los quehaceres sociales. Si ese quehacer social es más o menos auténtico o si responde a nuestra vocación, es algo que ya debatirá Ortega en su momento. Vivir es tener que hacer algo con la circunstancia o mundo en cuanto conjunto de facilidades o dificultades, medios para llevar a cabo mi plan de salvación propio. Al vivir nos enfrentamos con el mundo, nos enfrentamos ante minerales, plantas o animales, al ejercer actividades sobre ellos y modificarlos surge la técnica. Cuando choco con los hombres, que también son parte de la circunstancia, se percata uno de encontrarse ante una situación especial. Si la modificación de la circunstancia que es la técnica crea novedades en el mundo material, la modificación de la circunstancia que se da al tratar los seres humanos entre sí, crea unas novedades que quedan adheridas a la realidad e historia de las personas, esas modificaciones son los usos sociales.

En el capítulo cuarto, tras un peculiar análisis del mundo a través de su estructura formal, Ortega llama la atención sobre su contenido y, en especial, sobre la aparición del «otro», quien con tenemos que contar para hacer nuestra vida ya sea para bien o para mal. A partir de ese «otro» Ortega procede a descubrir el «tú» como un hombre único frente al resto y desde él da el salto al «yo» personal en el contexto de las relaciones sociales, ya en el capítulo VII.

¹⁷⁹ Tanto se recrea Ortega afirmando su ontología de la vida como realidad radical, que Morón Arroyo dice: “El libro refleja demasiado ese resultado, y afirma excesivamente la estructura de la vida como puramente personal. El descubrimiento del otro, de la gente y de los usos, viene como un apéndice” MORÓN ARROYO, C., “La idea de lo social en Ortega”, en *Meditaciones sobre Ortega*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 690-691.

¹⁸⁰ La desmitologización de la sociedad, y con ello de la cultura, que Ortega lleva a cabo en su trabajo es palmaria. Lo social no puede explicarse desde lo social mismo, sino desde las acciones personales, la sociedad no es para Ortega un organismo viviente del cual emanan los productos culturales. Ver la introducción de FERREIRO LAVEDÁN, M. I., *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, y destacar cuando afirma que “ni el hombre ni la sociedad se dan flotando en el aire. El hombre se da en la sociedad y la sociedad se da en la vida del hombre. No hay hombre sin sociedad y no hay sociedad sin hombre. Cultura y vida, socialidad y persona son, a la vez, inseparables y menesterosas la una de la otra. No hay pues, veremos una y otra vez, posible separación. Hay pues unos actos humanos constituidos siempre por sus dos componentes esenciales –social y personal-, aunque por supuesto en cada caso cada uno en grado diferente. No habrá, por tanto, personalidad que no parta de una herencia social, como tampoco herencia sin heredero. El hombre –lo humano, la cultura, la historia- no son, así, sino integración de personalidad y socialidad” (pp. 33-34).

¹⁸¹ Sobre la relación entre Ortega y los existencialismos se ha convertido en un clásico el libro de uno de los discípulos y amigos de Ortega Fernando Vela. Ver VELA, F., *Ortega y los existencialismos*, Revista de Occidente, Madrid, 1961.

Tras los profundos análisis que Ortega dedica a los temas arriba mentados, se pregunta por el sujeto que, por ejemplo, se halla detrás de una norma de circulación. ¿Quién prohíbe o manda legalmente? Suele hablarse del Estado, la sociedad, la colectividad, en definitiva, la gente. Dice Ortega:

“Nos comportamos en nuestra vida orientándonos en los pensamientos que tenemos sobre lo que las cosas son. Más, si hacemos balance de esas ideas u opiniones con las cuales y desde las cuales vivimos, hallamos con sorpresa que muchas de ellas -acaso la mayoría- no las hemos pensado nunca por nuestra cuenta, con plena y responsable evidencia de su verdad, sino que las pensamos porque las hemos oído y las decimos porque se dicen. He aquí ese extraño impersonal, el *se*, que aparece ahora instalado dentro de nosotros, formando parte de nosotros, pensando *él* ideas que nosotros simplemente pronunciamos”¹⁸².

¿Quién es ese sujeto del que habla Ortega? La gente. Y en la medida en que uno repite lo que la gente dice, se convierte en un autómatas social. Este es el hecho que Ortega describe como estar socializado algo que para Ortega tiene una connotación fuertemente negativa. Esa vida colectiva fruto de la socialización es

“una acción humana; pero irracional, sin espíritu, sin alma, en la cual actúo como el gramófono a quien se impone un disco que él no entiende, como el astro rueda ciego por su órbita, como el átomo vibra, como la planta germina, como el ave nidifica. He aquí un hacer humano irracional y desalmado. ¡Extraña realidad, esa que ahora surge ante nosotros! ¡Que aparece como si fuera algo humano, pero deshumanizado, mecanizado, materializado!”¹⁸³.

Esta realidad entre la naturaleza y la vida humana, forma el mundo social¹⁸⁴. Ni es el hombre, ni es la naturaleza. Es algo ciego, irracional y mecánico, pero a la vez es el hombre su protagonista. Las acciones cuyo escenario son el mundo social tienen lugar entre seres humanos, es un mundo inter-individual abundantísimo y omnipresente. El mundo social es el mundo de los usos¹⁸⁵, la sociedad en que vivimos, y a través de él accedemos al resto del Universo. El sujeto de los usos o costumbres es la gente, pero ¿quién es la gente? A ello dedica Ortega el capítulo IX y X donde se encuentra su famosa meditación sobre el saludo.

Al decir «gente» nos referimos a alguien que no es nadie y comprender algo así exige recurrir a algún ejemplo, en este caso el saludo. A partir del saludo y también del lenguaje, observa Ortega una serie de características de los usos sociales que cabe enumerar:

¹⁸² *El hombre y la gente. Curso de 1949-1950*, O.C. X, p. 256.

¹⁸³ Op. cit., p. 257.

¹⁸⁴ Ver Op. cit., p. 258.

¹⁸⁵ Ver Op. cit., p. 268.

1. Es un acto ejecutado por un ser humano, pero los seres humanos al nacer ya se encuentran con un conjunto de usos que le acogen. Dice Ortega: “Los usos están siempre ahí, quiero decir que el hombre al nacer en un lugar de la tierra y hallarse, por tanto, en el mundo, encuentra que en ese lugar de la tierra están, junto a minerales, vegetales, animales y los otros hombres, usos con los cuales tiene que contar, quiera o no; que, por lo tanto, son una realidad exterior a él, que influyen en él”¹⁸⁶. Los usos son realidades exteriores al ser humano y entre ellos se da una influencia mutua: los usos ejercitan una presión sobre el hombre, pero éste también la lleva a cabo llegando a producir cambios o eliminaciones de usos con el paso del tiempo.

2. Aunque ejecutado por un ser humano, no se le ha ocurrido, no lo ha inventado, por ello no lo entiende. Más bien repite lo que otros hacen y por ello tiene un origen extraindividual, el autor no es nadie determinado. A la vez, el yo no ejecuta el acto por espontánea voluntad, sino que es en muchas ocasiones impuesto. En definitiva, es un acto al que le faltan dos caracteres clave de toda acción humana: originarse intelectualmente en el sujeto que lo hace y engendrarse en su voluntad. Por ello más que un actuar humano es un actuar mecánico o inhumano.

3. Aparece como una amenaza, pues negar el saludo a alguien puede conllevar una coacción contra mí (en otras épocas implicaba ser retado a un duelo). No podemos pues dejar de hacerlo, de lo contrario puede decirse de esa persona que es un maleducado, en el sentido de que no respeta las normas básicas de convivencia que la gente, con el tiempo, ha impuesto y en su violación se siente ofendida la sociedad en pleno.

4. El saludo como tal ha perdido su sentido a lo largo del tiempo. Al uso “le es constitutivo haber perdido su sentido, por tanto, haber sido un tiempo acciones humanas interindividuales e inteligibles, acciones con alma y haberse luego vaciado de sentido, haberse mecanizado, automatizado, como mineralizado, en suma, desalmado. Fueron auténticas vivencias humanas que luego, por lo visto, pasaron a ser supervivencias, a ser humanos petrefactos. Por eso hablo de mineralización”¹⁸⁷.

5. El uso no es una cuestión de acuerdos sociales, la supresión o creación excede a las posibilidades de una persona y es un proceso lento. Afirma Ortega: “Desde el instante en que un individuo tuvo la idea creadora –sólo los individuos crean-, la idea creadora del nuevo uso, hasta que éste llega a ser, en efecto uso vigente, institución

¹⁸⁶ *El hombre y la gente. Curso de 1939-1940*, O.C. IX, p. 350.

¹⁸⁷ *El hombre y la gente. Curso de 1949-1950*, O.C. X, p. 273.

–todo uso es institución-, tiene por fuerza que pasar mucho tiempo. Y en el lapso de este largo tiempo que tarda en formarse un uso, la idea creadora que en su hora inicial tuvo pleno sentido, cuando se hace usual, cuando se hace modo social, en suma, uso, ha empezado ya a ser anticuada, a perder el sentido que tuvo, a ser ininteligible. Lo cual –conste, nótenlo- no daña, por lo pronto, al uso; porque lo que hacemos porque se usa no lo hacemos porque nos parezca bien, porque lo juzguemos razonable, sino mecánicamente lo hacemos porque se hace y, más o menos porque no hay otro remedio”¹⁸⁸.

6. Ortega diferencia dos grandes tipos de usos: débiles y fuertes. Los primeros son difusos y débiles, son las costumbres del comer, el vestir, las órdenes del trato social corriente, el hablar de la gente, la lengua en sí misma y la opinión pública. En cambio existen otros que Ortega llama usos fuertes, rígidos o prescripciones, entre ellos se encuentran los económicos, el Derecho¹⁸⁹ y el Estado o política. En los primeros se ofrece cierto margen de maniobra a los hombres, los segundos tienen un carácter fuertemente coactivo y violento.

7. Los usos son de gran utilidad para el ser humano, al menos en tres sentidos según el curso de 1939-40: amortiguan las relaciones sociales, conforman un plan de vida actual para aquellos incapaces de imaginarlo y, por último, ahorran tiempo y energías.

“Si no hubiera usos, la conducta imprevisible de los demás haría que nuestro vivir con ellos fuese un atroz tormento, fuese un perpetuo alerta, como lo es la vida del mono en la selva”¹⁹⁰. Amortigua las relaciones entre los hombres, por ello dice Ortega también a continuación que quien se evade de un uso es un peligro absoluto, las infracciones cometidas contra ellos parecen afectar a todo el cuerpo social. Por los usos, el individuo obtiene una cierta seguridad respecto a la conducta de los demás hacia él.

Pero el uso no es sólo útil frente al prójimo, sino que también lo es para uno mismo. La vida es por sí un vacío, algo que hay que hacer y que inventar con la fantasía, pero no todos son capaces de forjar un programa de vida, por lo que la sociedad le tiene uno preparado:

¹⁸⁸ Op. cit., p. 281.

¹⁸⁹ Ortega reconoce el Derecho como el uso fuerte por excelencia y es por ello que Isabel Ferreiro dedica a éste un apartado especial y extenso de su obra intentando profundizar en sus características. Ver FERREIRO LAVEDÁN, M. I., *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pp. 219-256.

¹⁹⁰ *El hombre y la gente. Curso de 1939-1940*, O.C. IX, p. 334.

“Le quita el trabajo, el esfuerzo que acaso no resolvería –y que casi ciertamente no resolvería casi nunca bien- de qué es lo que tiene que desayunar. Y así, hora tras hora, toda la jornada. Es decir, que predetermina, inspira y –como una nodriza- provee a su cotidianidad. Por tanto, la utilidad radical de los usos no está en que nos defienden de los demás, en que nos tranquilizan respecto a su conducta, sino que consiste en algo previo y mucho más sustancioso: los usos hacen que el individuo vulgar tenga, en efecto, una vida, no genial, no personal, no plenamente auténtica, pero algo así como una vida; y logran, impiden que se anule él y se pierda en su propia inanidad. Pero algo más que esto: no sólo la sociedad, en cuanto organismo o repertorio de los usos, logra llenar el vacío radical del individuo vulgar que sería incapaz de llenarse, sino que además le obliga más o menos –quiera o no- a ser hombre de su tiempo”¹⁹¹.

Ortega ve en esta propiedad de los usos un gran beneficio para los seres humanos, pero también otorgan una comodidad que puede llevar a las personas a una especie de letargo que les impida ser dueños de sí mismos, el problema de la existencia de las masas radicaría en parte en esta sobreprotección de la sociedad¹⁹². Hay que llamar la atención además sobre la última frase del texto citado, pues al recibir un programa de vida actual, el hombre es obligado a vivir desde un cierto nivel de humanidad ya progresada. Todo el pasado se va concentrando en los usos, éstos condensan el esfuerzo de los antepasados y se convierten en herencia perenne. Ante ello Ortega exclama: “¡Ah! Esto es decisivo para el hombre. Acaso esto es lo que hace al hombre *hombre*: esta posibilidad de avanzar”¹⁹³.

Una tercera dimensión de utilidad de los usos es la siguiente: los hombres geniales no podrían tener tiempo de crear si los usos sociales no se encargaran de ahorrar tiempo en sus vidas. El hombre con capacidad creadora ahorra energía y las aprovecha en sus actos geniales. Sin los usos, el hombre genial debería comenzar a establecer todo tipo de hábitos y ello no le permitiría concentrarse en su labor. En definitiva, ahorran tiempo y energía a favor de la vida auténtica, de la misma forma que la técnica se ha dicho que ahorra esfuerzo.

8. Los usos sociales, por la presión que ejercen sobre las personas, son llamados por Ortega vigencias sociales. Lo que actúa de ellos no es más que su presión o coacción sobre los hombres, no necesita que nadie se preocupe en sostenerlos. “Cuando algo es uso no depende de la adhesión de los individuos sino que precisamente

¹⁹¹ Op. cit., p. 354.

¹⁹² En la conferencia de Rotterdam sobre “El hombre y la gente”, Ortega lo expresa con claridad: “Lo social tiende a aplastar al individuo creador y auténtico y hace gravitar sobre él la gente, la masa”, en O.C. IX, p. 216. Con la misma claridad se expresa en los últimos párrafos de “Individuo y organización” de 1954, O.C. VI, pp. 894-895.

¹⁹³ *El hombre y la gente. Curso de 1939-1940*, O.C. IX, p. 355.

es uso porque se impone a ellos. Merced a esto, todo lo social es realidad diferente de lo individual”¹⁹⁴.

¿Qué conclusiones pueden extraerse de este concepto de uso que se ha expuesto para el estudio de la cultura?

El concepto de uso tiene en Ortega un origen plural y su presentación no puede identificarse con ninguna de sus fuentes de inspiración, más bien debe reconocérsele un carácter novedoso¹⁹⁵. Parece ser que el uso es una forma de hablar de una parte de todo lo que Ortega entiende por cultura. El uso no es toda la cultura, pero sí una porción de ella. En uno de los cursos analizados, el autor parece que, sin ser explícito, está hablando de ellos como cultura cuando al hablar del saludo y del choque entre humanos que amortigua afirma:

“Así, en vez de pretender que mágicamente el hombre deje de ser peligroso para el hombre, como hacen los utopistas, debemos reconocerlo, subrayarlo, apoyarnos en ello, como el pájaro se apoya para volar en la resistencia negativa del aire, e ingeniármolas para aprovechar este destino y hacerlo sabroso y fértil. En vez de derramar llanto sobre nuestras limitaciones, debemos utilizarlas como saltos de agua para nuestro beneficio. La cultura ha sido siempre aprovechamiento de inconvenientes”¹⁹⁶.

Aunque no lo hace de una forma directa, puede entreverse como el autor parece relacionar los usos, en este caso el saludo, con la cultura.

También se aprecia en las características de los usos muchas de las características de la cultura: fueron creados con un sentido por los seres humanos, aunque en las ejecuciones actuales sean anónimos, en su momento fueron cultura que Ortega llama auténtica. Ahora no son más que residuos inhumanos, no auténticos, esa cultura anquilosada, materializada y sin alma que va engordando el mundo de la vida humana y que a la vez oprime y asfixia a la persona. Ese modelo de cultura deshumanizada es el que Ortega maneja en *En torno a Galileo* para hablar de las crisis históricas, un tema que también aparece hablando de los usos cuando Ortega afirma que las revoluciones intentan provocar un “cambio subitáneo del cuerpo general de los usos”¹⁹⁷.

Los usos son la base de la conducta de la masa, podría decirse que su conducta son los tópicos del momento, hacen lo que hace la gente, su vida es un dejarse llevar por

¹⁹⁴ *El hombre y la gente. Curso de 1949-1950*, O.C. X, p. 320.

¹⁹⁵ Sobre las fuentes del concepto de uso puede leerse el capítulo V “Ortega y las fuentes del concepto de uso” de GARCÍA CASANOVA, J.F., *Ontología y sociología en Ortega y Gasset*, Universidad de Granada, 1993, pp. 117-133.

¹⁹⁶ *El hombre y la gente. Curso de 1949-1950*, O.C. X, p. 287.

¹⁹⁷ *El hombre y la gente. Curso de 1939-1940*, O.C. IX, p. 416.

las vigencias sociales, sin imprimir en su vida su personal huella. Vistos así, estos usos sociales conforman la cultura de masas, aquella cultura irracional y no auténtica por antonomasia que durante tantos años Ortega ha denunciado como reformable.

En definitiva, los usos sociales son quehaceres humanos, aquello que el hombre hace para salvarse en la circunstancia que le toca vivir. Es movimiento natatorio en el mar de la existencia, como decía Ortega de la cultura, pero no es una cultura auténtica, sino servil, heredada, no fantaseada sino copiada, pero cuidado, un día, en el pasado, fue auténtica.

No puede negarse que el concepto de uso social remite al de creencia, especialmente al concepto tal y como lo expuso Ortega en la segunda parte de *Ideas y creencias* (duda-ideas-creencias), pudiendo ser el primero una evolución del segundo. Parece que los usos son aquellas ideas que el ser humano tuvo en un momento de la historia para asegurar la realidad que se le presentaba como un enigma y tras un largo período de tiempo se convirtieron en usos sociales o creencias. De esta forma tanto el uso como la creencia coinciden en que ambas según las exposiciones de Ortega funcionan como continente de la vida, es decir, al nacer me acogen y me invaden, forman parte de mí; son inconscientes en cuanto que se llevan a cabo de forma mecánica, sin conocer su sentido; se constituyen como vigencias sociales; ambas son colectivas y heredadas. En suma, prácticamente todas las características de la creencia se reproducen en el uso, incluso Ortega afirma que una de las características fundamentales del uso o vigencia es que “*está ahí, tenemos que contar con ella*”. Con ello se reproducen exactamente las palabras que Ortega aplicaba a las creencias.

Todo parece indicar que los usos sociales es una forma que Ortega da a las creencias en sus lecciones de sociología, podrían identificarse en el esquema duda-idea-creencia y escribir duda-idea- uso, pues precisamente, estos últimos surgen a partir de creaciones humanas, ideas que fueron perdiendo su sentido y nadie recuerda su origen. Ahora bien, hay un carácter de la creencia que puede crear un poco de inestabilidad en la comparación: el carácter de realidad de las creencias¹⁹⁸. Si recordamos lo dicho al comentar la obra *Ideas y creencias* y recurrir al comentario de Javier San Martín, el profesor llamaba la atención en él sobre la problematicidad de ese carácter, el cual se

¹⁹⁸ La creencia es descrita por Ortega como la realidad principal, las creencias somos y no las ponemos en duda, pero la vigencia social no es fácil de que encaje en esta descripción. Yo puedo estar completamente convencido de que no es necesario el saludo, con lo cual pongo en duda su carácter de realidad para mí, pero sigue siendo una vigencia social. Se aprecia pues que en el fondo entre creencias y usos, existen desajustes.

entendería en un concepto de creencia que estuviera en la órbita de sus *Lecciones de metafísica*, pero no de *En torno a Galileo*. Desde el punto de vista del concepto de creencia del primer capítulo de *Ideas y creencias*, podría entenderse que no es adecuada la identificación entre uso y creencia porque estaríamos mezclando varios planos de análisis diferentes, pero si se tiene en cuenta la distinción del profesor de la UNED, si podría realizarse tal identificación con el segundo concepto¹⁹⁹.

En Ortega la identificación se hace explícita en *Historia como sistema*, donde Ortega califica a los usos como creencias colectivas²⁰⁰. En principio las creencias son colectivas, pues en el caso de ser individuales no serían creencias plenarias, pues creencias en sentido completo sólo lo son cuando se convierten en vigencias sociales, es decir, en usos. Dice Ortega: “Cuando creemos de verdad en algo, no se nos ocurre buscar razones para esa fe. Ello significaría hacérselo cuestión, y la creencia es lo incuestionable. Más parece sumamente difícil que nos sea incuestionable lo que en nuestro derredor vemos cuestionado. En esto me fundo para pensar que una creencia plenaria sólo es posible cuando nuestro contorno social participa de ella y tiene en su ámbito plena vigencia”²⁰¹. La creencia individual tendría sentido al hablar desde un plano epistemológico, pero no en un estudio histórico y social.

En definitiva, no parece que haya inconveniente en reconocer que los usos sociales o creencias colectivas se identifican²⁰² y que, tras lo expuesto, pueden ser calificados de cultura, ahora bien, tan sólo una parte de ella y no precisamente la más auténtica. El concepto de uso remitiría a lo que suele entenderse en la calle por cultura en cuanto conjunto de costumbres de una sociedad (la cultura de un pueblo, de una raza,

¹⁹⁹ Este análisis podría arrojar un poco de luz a las propuestas enfrentadas de Ciriaco Morón Arroyo y Jorge García-Gómez sobre la identificación o no de los términos. Para el primero, la identificación es inaceptable (ver MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968, p. 279), en cambio, para el segundo, la identificación es correcta (ver GARCÍA-GÓMEZ, J., *Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, pp. 151 y ss.). Desde lo expuesto en esta investigación, ambos autores tendrían razón, desde una perspectiva sería correcto no identificarlos y desde la otra sí, según se atenga el intérprete a uno u otro concepto de creencia como dominante.

²⁰⁰ “Por lo demás, la instauración de un nuevo uso –de una nueva «opinión pública» o «creencia colectiva», de una nueva moral, de una nueva forma de gobierno–, la determinación de *lo que* la sociedad en cada momento *va a ser*, depende de lo que ha sido, lo mismo que la vida personal”. En *Historia como sistema y del Imperio Romano*, O.C. VI, p. 69.

²⁰¹ En “Vives”, O.C. V, p. 617.

²⁰² En *La razón histórica. Curso de 1944* dice Ortega: “Decíamos que la situación presente se caracteriza porque el hombre obligado siempre a hacer algo para subsistir, a movilizarse en acciones o haceres que le permitan reaccionar satisfactoriamente ante las dificultades en que la vida, más o menos, siempre consiste, se encuentra sin instancias últimas a que recurrir para dirigir su conducta. No las encuentra ni dentro de sí mismo en forma de firmes creencias ni en las colectividades en forma de vigencias sociales” en O.C. IX, p. 698. Da a entender Ortega que la diferencia principal entre creencia y vigencia o uso es la individualidad o pluralidad.

etc.) y podría relacionarse, si la identificación entre usos y creencias se toma por buena, con el concepto de *weltanschauung* o concepción del mundo por parte de una colectividad²⁰³.

3. Cuadros conclusivos

Se hace necesario, llegado este punto, un breve esquema que intente recoger a modo de síntesis el proceso por el que atraviesa la cultura en los últimos años de Ortega. En el inicio ya se insistió en la importante reducción que se daba en el uso de esta idea a partir de 1932. La razón que se ha intentado exponer es que la cultura sigue siendo un concepto crucial en la filosofía de Ortega, está integrado en su metafísica de la vida humana. Ahora bien, el concepto como tal, abundantísimo en sus obras anteriores, cede el protagonismo a otros conceptos más elaborados que conservan diferentes aspectos de la cultura. Si por un lado las definiciones del término son muy amplias y generales en este periodo, no es más cierto que conceptos como el de mundos interiores, uso o técnica permiten su concreción y profundización.

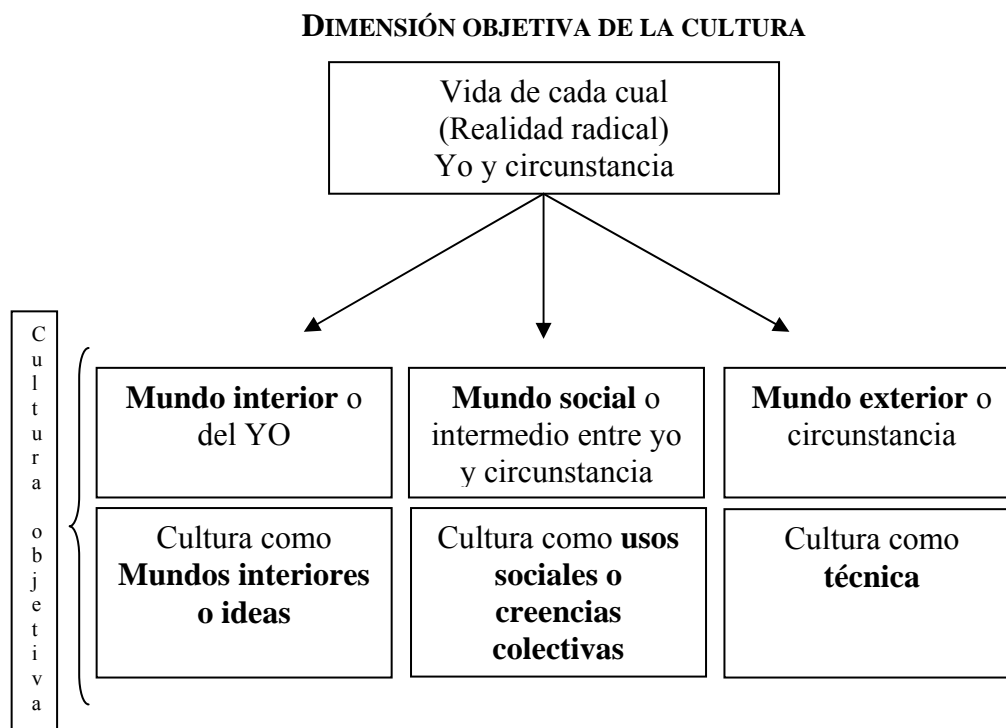
Se puede afirmar que en Ortega, desde su juventud se aprecia una visión de la cultura en dos vertientes o dimensiones: subjetiva y objetiva, las cuales se hacen su aparición también en esta última etapa. Si la vida es quehacer y Ortega la calificaba de naufragio, la cultura es el ejercicio natatorio que el ser humano realiza para mantenerse a flote. Ahora bien, la misma metáfora apunta a dos temas: la cultura como ejercicio en sí mismo y la cultura como salvación, dos asuntos que en Ortega siempre se han dado en interrelación. El primero es un análisis de lo que se hace, de las producciones humanas ya sean materiales o intelectuales (cultura objetiva), por otra parte, el segundo es la cultura como salvación personal (cultura subjetiva) y remite a la autenticidad o no de las producciones. La metáfora no sólo exige hablar de la cultura como hacer para

²⁰³ Jacobo Muñoz sugiere una proximidad conceptual entre un «sistema de creencias» y una «concepción del mundo». Afirma este autor: Limitémonos, en cualquier caso, a sugerir que con este uso suyo de la voz «creencia» Ortega vino significativamente a entroncar con ese otro gran concepto, verdaderamente emblemático de la tradición hermenéutica de las *Geisteswissenschaften* –que era, en definitiva, la suya– que es el concepto de *Weltanschauung*. Porque al igual que las creencias orteguianas, articuladas en sistemas en los que hunde sus raíces la vida, una «concepción del mundo» no es conocimiento en sentido fuerte, en el sentido en el que lo son, por ejemplo, las «ideas» y «verdades», esas excogitaciones ficcionales útiles con las que opera, orteguianamente hablando, la ciencia física. Es una serie de principios que dan igualmente razón de la conducta de un sujeto sin que éste se los forme de modo explícito, por mucho que no dejen de estar explícitos, las más de las veces, en la cultura en la que ese sujeto construye su vida”. MUÑOZ, J., “Los límites de la creencia”, en DOMINGUEZ, A., MUÑOZ, J. Y DE SALAS, J. (COORD.), *El primado de la vida*, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, Ciudad Real, 1997, p. 222.

mantenerse a flote, sino también de si ese ejercicio lleva al ser humano a buen puerto, a su autenticidad.

Si partimos de la realidad radical que es la vida de cada cual y de una de las definiciones de cultura tal como la presenta en los últimos años tenemos:

- **Realidad radical o vida de cada cual:** es un constante hacer, un proyecto a realizar. “Vivir es tener que habérselas con algo –con el mundo y consigo mismo”²⁰⁴.
- **Cultura:** La vida es en sí misma y siempre un naufragio. La agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura.



La vida de cada cual es un proyecto a llevar a cabo. Ese trabajo se realiza en varios escenarios: a nivel interno, a nivel externo y a nivel intermedio. A esos niveles se les puede llamar mundos o soportes en los que el hombre escribe la novela de sí mismo. La cultura es precisamente ese hacer que el hombre lleva a cabo para mantenerse a flote en el naufragio que implica vivir, lo que indica que la cultura al menos va a tener tres escenarios y con ello tres dimensiones a destacar. La cultura o el hacer que en la vida se dirige hacia uno mismo son los mundos interiores, todas esas ideas que el hombre crea gracias a su fantasía y que configuran el mundo de la ciencia, la moral, el arte, etc. Aquellas tres áreas de la cultura y varias otras que desde su juventud Ortega sostenía

²⁰⁴ *Ideas y creencias*, O.C. V, p. 661.

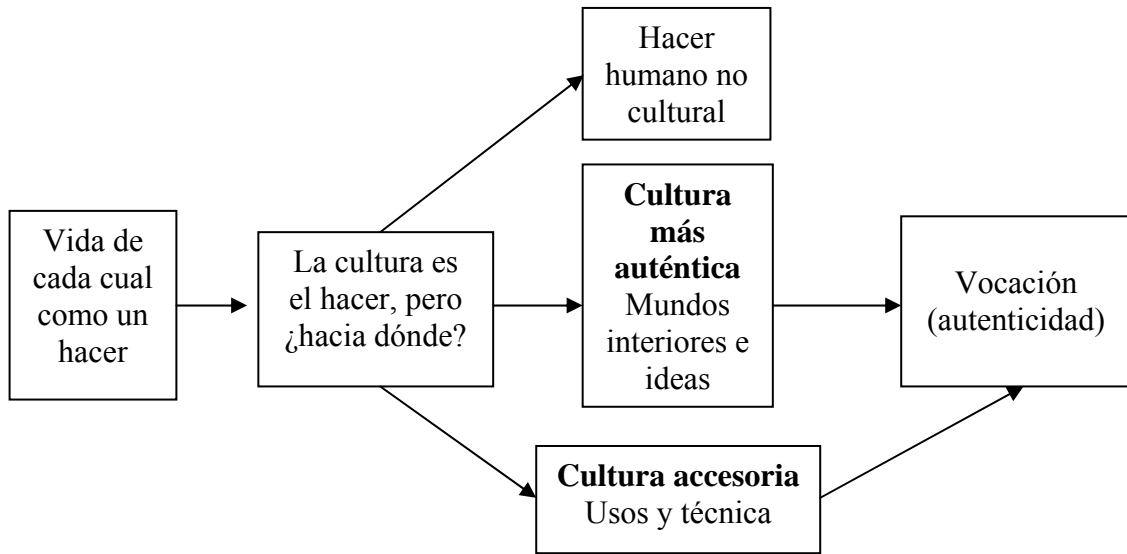
como cultura en sentido estricto. La cultura o el hacer que en la vida se dirige hacia la circunstancia para modificarla es la técnica. Finalmente, el hacer o cultura que parece realizarse entre los dos mundos anteriores²⁰⁵ son los usos sociales, los cuales se muestran como algo exterior al ser humano y a la vez éste cuenta con ellos como si fueran parte de él.

Como puede observarse, lo que el cuadro describe es precisamente el contenido de la cultura, lo que tradicionalmente se denomina cultura objetiva, toda la producción humana tanto de carácter material como espiritual o intelectual. Tanto usos, mundos interiores o la técnica, son producciones humanas. Ahora bien, si la vida es quehacer, en esta misión existen dos elementos a analizar: el contenido del hacer y la valoración de lo hecho. La cultura tiene así desde la realidad radical que es la vida dos grandes dimensiones vitales: su contenido y su valoración. El contenido ha quedado expuesto en el cuadro, pero es momento de responder ante la posibilidad de llevar a cabo una cultura falseada o auténtica. Esta sería la dimensión más subjetiva de la cultura, de ella depende la salvación del hombre, no de hacer cultura, sino de hacerla bien y cabe recordar que Ortega, desde su juventud, no está interesado en simplemente hacer cultura, sino hacerla bien para que el ser humano alcance la plenitud de su significado²⁰⁶. Estas dos dimensiones no hacer más que reproducir a grandes rasgos las dos palabras que en alemán tradicionalmente se han traducido indiferentemente en castellano por cultura: *Kultur o Cultur* (formaciones objetivas) y *Bildung* (formación subjetiva). Estas dos dimensiones están íntimamente relacionadas y no son independientes, pues para que la vida de cada sea auténtica o culta, el fondo más íntimo del ser humano y las creaciones que este lleva a cabo están en constante lucha, tanto es así que en ocasiones las creaciones acaban asfixiando al yo más profundo, a esa vocación que busca realizarse. Véase un segundo cuadro de síntesis:

²⁰⁵ En “Individuo y organización” dice Ortega: “Esa extraña realidad intermedia entre el puro mecanismo de la naturaleza y la pura consciencia y libertad del hombre es lo social, es la sociedad” (O.C. VI, p. 891).

²⁰⁶ Para Ortega, hacer algo con la circunstancia no es suficiente, lo que se hace debe tener sentido, es decir, ser acertado. Dice Ortega: “Perdido en la circunstancia y teniendo que hacer siempre algo en ella para subsistir necesita que esto que haga tenga sentido, esto es, acertado”. En *La razón histórica. Curso de 1940*, O.C. IX, p. 518.

DIMENSIÓN SUBJETIVA DE LA CULTURA



El vivir de cada cual es hacer pero ese hacer implica marcar un rumbo según la vocación de cada uno, según su fondo insobornable. Si se siguen los dictados del fondo insobornable, la vida humana y su hacer, su cultura se convierte en cultura auténtica, pues lleva a la vida a su plenitud. Ese hacer auténtico se realiza especialmente en el nivel del mundo interior. La técnica sirve para ahorrar esfuerzo y facilitar la labor interior creativa, los usos tienen una función parecida, en cambio, el quehacer creativo a partir de la fantasía buscando cumplir la vocación de cada uno se halla a nivel de los mundos interiores²⁰⁷. Por ello se puede decir que son las ideas las que proporcionan la base de la cultura más auténtica, en la medida que se idea y se idea en función de la vocación de cada uno, la vida se aproxima a su plenitud. La crítica cultural que Ortega lleva a cabo en su carrera no tendría sentido sin esta segunda dimensión de la cultura. Ortega no quiere explicar lo que es cultura, sino lo que es cultura auténtica. Que lo logre más o menos, o que sea más o menos convincente en este aspecto, es harina de otro costal.

²⁰⁷ Es decir, de las ideas, y entre ellas, como dice P. Garagorri, sólo aquellas que pueden llamarse “ideas enteras”. Estas son las justificadas, las que se sabe por qué fueron creadas y qué problema resolvían, ideas con sentido para la persona, conectadas con su vida. Afirma el discípulo de Ortega: “El sistema de tales ideas, es decir, las ideas justificadas desde su origen problemático, es lo que adecuadamente al sentido habitual del término y a una visión directa de su realidad, podemos llamar cultura”. GARAGORRI, P., *Introducción a Ortega*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 200.

CONCLUSIONES

Las conclusiones que se van a enumerar a continuación se ordenan por temas, con ello se busca establecer una organización coherente y también una mayor claridad en la exposición de las mismas.

a. Sobre la relación del concepto de cultura de Ortega con otras propuestas definatorias.

1. No cabe duda de que Ortega proclama un concepto de cultura en el que se reflejan numerosas influencias de antropólogos y especialmente de filósofos. Durante la educación de Ortega, en el plano antropológico la definición de cultura reinante es la de Tylor: un todo complejo marcado por el carácter evolucionista. No hay duda que, en principio, también Ortega entiende la cultura como un conjunto de actividades humanas interrelacionadas que dividen a los grupos humanos en culturas con un mayor o menor desarrollo. Ahora bien, las influencias más determinantes llegan a Ortega a través de la filosofía.

2. En Ortega pueden rastrearse rasgos de la idea kantiana de cultura con sus tres ámbitos (ciencia, moral y arte) y las visiones neokantianas de sus maestros de Marburgo, de la fenomenología a través de W. Schapp y de M. Scheler, del concepto de mitología de Schelling, de la vitalidad de Nietzsche, de la brecha abierta por Rickert en los estudios sobre la cultura, y de otras influencias quizá de menor peso. Ahora bien, entre ellas cabe destacar la influencia de las propuestas de Georg Simmel, las cuales marcan el concepto de cultura que Ortega desarrolla a lo largo de toda su trayectoria y sobre las que Ortega realiza desarrollos de gran profundidad filosófica.

b. Sobre los análisis del concepto de cultura en Ortega que han llegado hasta nuestros días

3. Por lo general, el tema de la cultura en Ortega no ha sido tratado por los intérpretes en toda su amplitud, pero destacan muy buenos trabajos sobre aspectos concretos de ésta. Los intérpretes autorizados saben captar el núcleo duro del concepto de cultura en sus análisis: Rodríguez Huéscar vincula la cultura con el problema de la verdad; Marías insiste en que la clave de la cultura es dar seguridad y claridad a la vida; por último, Garagorri hace hincapié en la importancia de que la cultura sea auténtica, pensada, justificada por el sujeto que la produce y no mecánica.

4. Los artículos publicados ofrecen, por lo general, visiones parciales que ponen su atención en algún aspecto de la cultura y no siempre ofrecen una exposición coherente. Puesto que es un concepto con una gran presencia en la filosofía de Ortega, los artículos se detienen en algún momento concreto de su evolución.

5. Se ha dedicado especial atención a cinco autores que han destacado en sus publicaciones sobre Ortega en relación a la cultura. Sus trabajos han sido especialmente importantes para esta investigación y todos han realizado grandes aportaciones dependiendo de la perspectiva con la que han abordado el concepto: Ciriaco Morón destaca por haber sido el primero en abrir camino en la sistematización de la idea de cultura y conseguir un resultado excelente ya en 1968; Pedro Cerezo demuestra un gran conocimiento de la obra de Ortega en todas sus vertientes y la cultural no es una excepción; Javier San Martín ofrece una visión de la cultura en Ortega a partir de investigaciones de carácter fenomenológico; José Lasaga aborda la cultura, y la filosofía de Ortega en general, insistiendo en su vertiente moral; finalmente, Ignacio Sánchez Cámara trata el tema desde un enfoque político.

c. Sobre el lugar de la cultura en el conjunto de la obra orteguiana

6. Un concepto como el de cultura se presenta como un gran tema transversal de toda su filosofía. Su presencia puede rastrearse de principio a fin y es muy recurrente entre sus páginas. Sus múltiples derivaciones y sus diferentes aspectos obligan en su estudio a tomar una perspectiva global de la obra del filósofo madrileño y a analizar el concepto en función de ésta.

7. El concepto de cultura posee un gran poder vertebrador y unificador de la producción intelectual de Ortega. Si sus inicios son interpretados por los expertos como una filosofía de la cultura, y su última etapa es tratada como una metafísica de la vida humana, la cultura es explícitamente central en la primera y puesta en su lugar respecto de la vida en la segunda. Más que pasar a un segundo plano, se da una integración de la cultura en la metafísica de la vida humana, de forma que el edificio de la filosofía de Ortega se va construyendo paso a paso sobre sus trabajos anteriores y no cabe duda de que la cultura es una columna central en toda su progresión. En definitiva, es un concepto a partir del cual se pueden poner en relación el resto de ideas clave de Ortega y constituir una sistematización.

d. Sobre las etapas cumbre de la filosofía de la cultura en Ortega

8. Durante su juventud Ortega sostiene un concepto de cultura de corte neokantiano con tres grandes áreas de acción: la ciencia, la moral y el arte. Su exposición contiene una importante dosis de idealismo y connotaciones políticas al vincularse con el socialismo. Dios es la cultura, decía Ortega, aludiendo así a la proyección que éste representa de lo mejor del hombre y estableciendo sus características como términos de su acción creadora. La cultura se sitúa en un pedestal frente a la vida humana.

9. Es *Meditaciones del Quijote*, su primer libro ya dejada atrás su filosofía neokantiana, la primera gran columna que sostiene el edificio de su filosofía de la cultura. Pese a la complejidad de este trabajo y de sus múltiples caras, se puede decir que Ortega presenta en él un concepto de cultura con nuevos rasgos fruto de sus nuevas inquietudes filosóficas: la fenomenología y el trabajo de G. Simmel entre otras. No implica ello abandono completo de la idea neokantiana, más bien integración, salvación de todo aquello que en sus años más tempranos entendía como base de la cultura. En *Meditaciones* Ortega propone una cultura de las cosas cercanas, de la circunstancia frente a una cultura de grandes y lejanos ideales. Cultura es creación, especialmente creación de sentido y ello implica un acercamiento a la realidad desde la vida, descubrimiento de un mundo latente en lo patente. La cultura es un trabajo de interpretación y conceptualización de la vida, ofrece claridad y seguridad a la misma. La cultura deja de tener un cierto valor absoluto y su valor se convierte en relativo, sirve para acceder a mayores conquistas culturales que “salven” la vida humana.

10. La segunda gran columna de la filosofía de la cultura orteguiana llega con *El tema de nuestro tiempo*, donde la exposición destaca por estar encuadrada en un intenso clima vitalista. Si la vida necesita de la cultura, la cultura necesita ser vital, por ello Ortega hace mucho hincapié en valores vitales. La cultura no debe adoptarse de forma mística e irreflexiva, sino que tiene que ser vivida. Buscando Ortega proponer un equilibrio entre la cultura y la vida, lo subjetivo y lo objetivo, insiste de tal forma en el vitalismo que parece degradar, en ocasiones, el papel que la cultura desempeña en la vida humana. Ahora bien, el objetivo del autor es siempre la conciliación, teniendo en cuenta que la vida es el principio y el fin del proceso de creación cultural.

11. La tercera gran columna de su proyecto es el tándem *Rebelión de las masas* y *Misión de la universidad*. En estas dos obras, que pueden leerse como un único trabajo desde la perspectiva cultural, Ortega desarrolla una crítica de la cultura europea y española. Al criticar la cultura, también afirma aspectos de la misma y ello lo lleva a

cabo con la profundización del concepto de masa y de su rebelión. Especialmente destacan los prototipos de hombre-masa que desprecian la cultura precisamente en su vertiente vital y ofrecen visiones parciales, destructoras y utilitaristas de la misma. Para poder paliar los efectos de la situación que Ortega describe en su obra más famosa, se propone una nueva misión para la institución universitaria, enseñar cultura y no sólo ciencia o profesiones.

12. Si bien el concepto de cultura aparece explícitamente de forma esporádica a partir de 1932, no cabe duda de que éste sigue siendo clave hasta el final de sus días, pero en el fondo se ha vuelto problemático para Ortega e impreciso para desarrollar los temas que le inquietan. Ello implica un cierto abandono de éste en favor de otros que reflejen mejor las inquietudes de Ortega en los diferentes aspectos que se aglutinan bajo la idea de cultura. Uso, idea y técnica, son derivaciones y precisiones de un concepto más global que es el de cultura.

e. Sobre la definición de cultura

13. La idea de cultura que Ortega presenta posee un alto grado de complejidad y se desenvuelve en múltiples vertientes. Se va constituyendo en un juego continuo de avances y retrocesos, es decir, desarrollando nuevas intuiciones y recurriendo a las ya consolidadas, provocando una sensación en el investigador de continua gestación de la idea sobre un substrato que va creciendo a medida que pasan los años. Una de las principales dificultades que alberga su estudio es que está íntimamente relacionada con el resto de sus grandes conceptos: vida, mundo, idea, creencia, uso, valor, norma etc. Si al principio de su obra parece tener un significado bastante restringido, poco a poco sus derivaciones se multiplican. Difícilmente se puede encontrar en Ortega una definición que recoja toda su complejidad, por lo que normalmente se encuentran definiciones de carácter amplio o, por el contrario, definiciones muy restringidas a un aspecto concreto de la cultura.

14. Recogiendo los rasgos más sobresalientes y dejando muchos aspectos en el tintero, la cultura, partiendo de una definición amplia propia de la última etapa de Ortega, es un movimiento natatorio inexorable, pues es “la creación de lo que está por hacer”¹. Si la vida es naufragio, drama, desorientación, la cultura es la respuesta a esa situación, ante el ahogo de la existencia, el ser humano actúa y busca no sucumbir. Esa

¹ “Reflexiones de centenario (1724-1924)”, O.C. IV, p. 268.

acción que el ser humano lleva a cabo es una labor interpretativa del mundo que le rodea y de él mismo, lo que le proporciona cierta claridad y seguridad a la hora de actuar. En la práctica, la cultura es un punto de apoyo, un fulcro desde el cual lanzar nuestra vida hacia un objetivo, pues tal es la tarea inevitable de todo ser humano, una continua lucha². Pero realizar este ejercicio obliga a fijar una dirección para nadar o por el contrario elegir ir a la deriva, por ello la cultura también es norma, valor, autenticidad, etc.

f. Sobre la relación entre el concepto de cultura y otros conceptos de la filosofía de Ortega

15. Si existe un concepto por excelencia que está vinculado con el de cultura es el de vida humana. La vida debe ser culta, pero la cultura debe ser vital, repite Ortega. La vida y la cultura están interrelacionadas y las dos se sostienen mutuamente en continua comunicación. La vida es un quehacer, se hace hacia delante, es un continuo salir de sí y toda esa energía se canaliza en la cultura. La vida, para cumplir con el cometido que la constituye, se decanta en cultura y es precisamente ese éxtasis lo que le permite ser vida. Ahora bien, en este juego de vida-cultura-vida, el pensamiento de Ortega fluctúa desde su juventud. En su época neokantiana la cultura es para Ortega el objeto de estudio principal y el alma de la filosofía, es Dios mismo, mientras que la vida humana no es tenida en cuenta más que como origen de la propia cultura. En *Meditaciones del Quijote* Ortega abandona ese planteamiento y en *El tema de nuestro tiempo* busca la integración o nivelación de los conceptos, haciendo en ocasiones un hincapié tal sobre la vida, que parece ésta dejar a la cultura en un segundo plano. Es en la última etapa de Ortega, una vez preside su pensamiento la razón histórica, cuando parece adquirirse una mayor integración entre cultura y vida gracias precisamente a la introducción de la perspectiva histórica en toda su amplitud. Si es cierto que no existe vida sin cultura, también lo es que pueda darse una cultura sin vida, pero en opinión de Ortega, tal cultura nunca podría ser tratada como tal en sentido auténtico, pues la razón de ser de la cultura no es otra que prestar servicio a la vida.

² Una lucha contra los prejuicios que existen sobre el hombre que adquiere un carácter dramático: “El hombre en general no existe, que sólo hay el hombre producido en la historia de cada pueblo y que esta historia se origina no en juicios abstractos racionales, sino en azares, circunstancias y creaciones ocasionales; por tanto, en prejuicios. Hoy vemos con toda claridad y suficiente tranquilidad que el hombre es esencialmente un prejuicio y que siéndolo es lo mejor que puede ser. La cultura, aun en su más alto y ejemplar sentido, es el arte de pulimentar todo lo posible el irremediable prejuicio que somos. ¡Y ya es bastante!”. En *De Europa meditatio quaedam*, O.C. X, p. 123.

16. El concepto de mundo también está íntimamente vinculado al de cultura, dejando de lado toda la complejidad de ese concepto pues sería propia de otras investigaciones, en Ortega y en función de la idea de cultura se pueden distinguir tres mundos diferentes. Si la vida humana es una constante relación entre el yo y su circunstancia, son precisamente estos elementos los que conforman los dos mundos principales del ser humano: el mundo interior o del yo y el mundo exterior o de la circunstancia. La cultura se da en estos dos niveles y en un continuo trabajo entre ambos. A estos dos se puede sumar un tercero, el mundo social, el cual está a caballo entre los dos anteriores por su especial forma de ser. En este contexto, el concepto de mundo se parece a un escenario, un escenario triple donde hace acto de presencia la cultura en sus diferentes vertientes.

17. En relación con el mundo interior o mundos interiores, porque se trata de una pluralidad: ciencia, arte, moral, religión, etc., se configura la cultura en forma de ideas. Las ideas son fruto del esfuerzo humano por descubrir el enigma de la realidad en la que vive, el resultado de la ocupación intelectual. Son convicciones que se tienen y que el sujeto sostiene como cosa suya pudiendo justificar su adhesión a ellas. Las ideas representan la cultura activa y auténtica, pues son el fruto principal del acto creador humano, de su fantasía y de su voluntad. Es un ejercicio de creación y sedimentación de sentido, de buscar la dimensión latente o de profundidad de las cosas y así ir creando ese sistema de mundos interiores.

18. En relación con el mundo exterior se configura la cultura como técnica. La técnica es la modificación de la naturaleza en base a los mundos interiores, éstos orientan la actividad y ofrecen los proyectos que se plasmarán en el medio natural. Es una recreación de la circunstancia a partir de un acto de ensimismamiento con el que se crea un plan de choque frente a la circunstancia que no permite el desarrollo personal. Es el ejercicio utilitario por excelencia, ya que el objetivo de la técnica es principalmente liberar tiempo para que el ser humano se ocupe de sus inquietudes más íntimas.

19. En relación con el mundo social se configura la cultura como usos o creencias colectivas. Pese a las dudas que puede originar la identificación entre usos y creencias, puede realizarse si se tiene en cuenta la complejidad del concepto de creencia y sus distintas derivaciones, coincidiendo con el uso en una de ellas. El uso o creencias colectivas tienen que ver con la circunstancia, pero con una parte muy específica de ésta, los otros seres humanos. Por otra parte, son originalmente ideas que se consolidan,

petrifican y pierden su significado, convirtiéndose en tópicos, acciones que se llevan a cabo porque la gente las hace y nada más. Representan una vertiente de la cultura no auténtica y por ello deshumanizada, aunque necesaria y con múltiples utilidades para el ser humano.

g. Sobre el poder destructor de la humanidad que la cultura encierra

20. El poder creador del ser humano provoca en Ortega, en los últimos años de su vida una sensación agrídulce, si por un lado es su gracia, también es su perdición, de ahí que califique al ser humano como una “fiera con veleidades de arcángel”³. La cultura en su vertiente petrificada y deshumanizada encierra un grave peligro para el ser humano. Cuando la cultura se convierte en tópico y se deshumaniza, en cuanto que queda desconectada del sentido original con el que vio la luz, puede provocar una asfixia de la vida humana. Se da la posibilidad de vivir de rentas y así acabar con la imaginación y el poder creador de cada uno. El hombre se deja llevar y su existencia se llena de una cultura imitada que no responde a su vocación personal. Si esto puede suceder a nivel personal, a nivel histórico es lo que ocurre en general antes de las crisis históricas, con ellas las creencias se ponen en duda y se generan nuevas ideas. Recurre Ortega a la clarísima metáfora del oso y el hombre para explicar la amenaza que representa la cultura, si bien el autor la refiere al Estado, no hay que olvidar que éste es un elemento de gran calibre entre los que conforman la cultura y se puede extender a toda ella: “Conviene contar la fábula del oso, amigo del hombre: El hombre, tendido, dormía; el oso, amigo del hombre, vigilaba su sueño. Una mosca se posa en la frente del hombre. El oso no puede consentir esta perturbación en el sueño del hombre, su amigo. Con su garra espanta la mosca, pero con ello aplasta la cabeza del hombre”⁴.

i. Sobre la cultura como ámbito en el que se realiza la vida humana

21. A lo largo de su obra Ortega aborda la cultura desde dos puntos de vista: como producciones humanas tanto materiales como espirituales y como elemento salvífico o deshumanizador. La primera de las dos dimensiones puede llamarse “cultura objetiva”, pues hace referencia a todas las creaciones intelectuales o materiales a la que la cultura refiere: frutos de la técnica como una máquina o una vivienda, frutos de un ejercicio intelectual como una teoría científica y también los usos sociales en cuanto que

³ “Epílogo para ingleses” en *La rebelión de las masas*, O.C. IV, p. 521.

⁴ “Individuo y organización”, O.C. VI, p. 895.

han sido creados por seres humanos y los encontramos en nuestra circunstancia. Es en referencia a esta dimensión por lo que Ortega afirma que la historia de la humanidad es la historia de la cultura y en función de ella lleva el autor a cabo todos sus análisis sobre crisis históricas. Por otra parte Ortega analiza la cultura desde otra perspectiva diferente aunque inseparable de la anterior, pues se retroalimentan. El ser humano tiene la tarea de construirse, de hacer un proyecto de vida satisfactorio y auténtico según su vocación, por ello la cultura puede ser para él salvación o perdición: construcción satisfactoria y auténtica del yo profundo que encarna la vida de cada cual o una completa deshumanización de la existencia al renunciar a cumplir con su misión personal. Por este contenido subjetivo y de construcción personal parece adecuado calificar esta dimensión como “cultura subjetiva”. Si para la primera Ortega recurre a una serie de conceptos muy precisos, puesto que se trata de producciones concretas del ser humano, en el segundo caso Ortega procede de otra forma. La “cultura subjetiva” es abordada por Ortega a través de numerosas metáforas, figuras tanto de vida buena como de vida deshumanizada. Conceptos como el de masa en general, niño mimado, bárbaro, héroe, etc., son los recursos que Ortega utiliza para hablar de la autenticidad o no de la vida humana y de la cultura. Es precisamente en el ámbito de esta dimensión subjetiva donde entroncan los desarrollos sobre la verdad, el perspectivismo y la ética de Ortega, lo que provoca que la idea de cultura tenga un fuerte contenido moral y se encuentre vinculada con la verdad como se puede observar en los análisis de Rodríguez Huéscar.

22. En estas dos dimensiones de la cultura, objetiva y subjetiva, se mueve la vida humana. De ellas depende la realización de la vida y su autenticidad. La subjetiva representa el plan a desarrollar conforme a la vocación personal, y, para llevar a cabo ésta, el ser humano lleva a cabo producciones ineludibles, cultura objetiva con la que su vocación se va realizando. De forma que el ser humano concreto se salva en el mar de la existencia si responde a su llamada, o se pierde en la inautenticidad si no la atiende. Y es la misma cultura la que puede hacer que el hombre no responda a su vocación al tejer una red de producciones a su alrededor que puede ir aprisionándole más y más, dejándole inmóvil y a merced de una cultura de masas que parece erigirse ante el hombre con poder y vida propia. Ambas dimensiones son igualmente importantes para Ortega, están relacionadas y no se puede entender a Ortega sin hacer referencia a ambas: al hablar de cultura, no sólo le interesa la producción en sí, sino también el desarrollo de la vocación humana, de ese primer “yo” de la frase “yo soy yo y mi circunstancia” que busca plenitud y salvación.

h. Sobre temas abiertos en esta investigación que se brindan para futuros proyectos.

23. A través de la investigación se ha hecho referencia a una serie de figuras y contrafiguras a través de las cuales Ortega profundiza en la dimensión más subjetiva o existencial del ser humano en la que se juega su autenticidad. Si bien se ha optado por poner mayor acento en la vertiente objetiva o de los productos culturales, cabría desarrollar un estudio que, partiendo del trabajo de José Lasaga *Figuras de la vida buena*, fuera más allá de él abarcando todas las figuras tanto de vida noble como de vida vulgar desde un planteamiento arraigado en la idea de cultura.

24. Otro posible tema de investigación que podría suscitar interés es el de las bases antropológicas de la cultura. Sobre la fantasía y la voluntad se han realizado algunas apreciaciones, pero no se ha profundizado. Además existen otras que no han tomado parte en este trabajo como podría ser la corporalidad o la ejecutividad entre otras. Estudiarlas en conjunto y ponerlas en relación con la cultura podría ser una línea de investigación de cierto interés para la filosofía.

25. El futuro de la historia o de la cultura objetiva es un tema apenas trazado en los capítulos precedentes. La historia de la humanidad puede verse como un proceso de continuas crisis y épocas de estabilidad cultural, ahora bien, puede ser un asunto susceptible de investigación el futuro de tal dinámica histórico-cultural según Ortega.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras y epistolarios de José Ortega y Gasset

Obras completas, diez tomos, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010

Epistolario completo Ortega-Unamuno, Ed. El Arquero, Madrid, 1987

Cartas de un joven español (1891-1908), Ed. El Arquero, Madrid, 1991

Epistolario inédito Marañón, Ortega, Unamuno, Espasa, Madrid, 2008

Correspondencia José Ortega y Gasset y Helene Weyl, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008

2. Bibliografía general

AA.VV., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005

ABELLÁN, J.L., *Ortega y Gasset en la filosofía española*, tecnos, Madrid, 1966

Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática, Espasa-Calpe, Madrid, 2000

ÁLVAREZ L.X. Y DE SALAS, J., *La última filosofía de Ortega y Gasset. En torno a La idea de principio en Leibniz*, Universidad de Oviedo, 2003

ARANGUREN, J.L., *La ética de Ortega*, Taurus, Madrid, 1958

ARENDT, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995

Conferencias sobre la filosofía política de Kant, Paidós, Barcelona, 2003

Entre el pasado y el futuro, Península, Barcelona, 2003

ASENSIO, C. Y GABARAIN, I., “Viaje a la Argentina, 1916”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 1-4, Madrid, 2000-200

BECH, J.M., *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001

BELL, D., *Husserl*, Routledge, London, 1991

- BENAVIDES, M., *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Estudios de la Universidad Autónoma de Madrid, 1988
- BERLIN, I., *Vico y Herder*, Cátedra, Madrid, 2000
- BOHANNAN – GLAZER, *Antropología. Lecturas*, McGrawHill, Madrid, 1992
- BOLIVAR BOTIA, A., *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, Cincel, Madrid, 1985
- BUENO, G., *El mito de la cultura*, Ed. Prensa ibérica, Barcelona, 1996
- CACHO VIU, V., “Ortega y el espíritu del 98” en *Revista de Occidente*, nº 48-49, Madrid, 1985, pp. 9-53.
- CALVO BUEZAS, T. Y BARBOLLA CAMARERO, D., *Antropología. Teorías de la cultura, métodos y técnicas*, Ed. @becedario, Badajoz, 2006
- CARPINTERO, H., “Ortega y su psicología del hombre-masa”, en *Cuenta y razón*, nº 11, mayo-junio, 1983, pp. 143-156.
- “Ortega y El “Quijote”. Los primeros apuntes” *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 23, 2006, pp. 233-247.
- CEREZO, P., *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984
- “Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset”, en *Ortega y la fenomenología*, UNED, Madrid, 1992, pp. 223-240.
- “Del sentido a la realidad. El giro metafísico de Xavier Zubiri” en AA.VV., *Del sentido a la realidad*, Trotta, Madrid, 1995
- “Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)”, en *Isegoría*, nº 19, 1998, pp. 97-136.
- “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 623-645.
- “Cervantes y El Quijote en la aurora de la razón vital” en J. LASAGA, M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO Y J. SAN MARTÍN (Eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007
- José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011

- CHACON FUERTES, P., *Bergson o el tiempo del espíritu*, Cincel, Madrid, 1988
- CHOZA, J., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990
- CLÉMENT, C., *Claude Lévi-Strauss*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2003
- CLIFFORD, J. y MARCUS, G.E., *Retóricas de la antropología*, Ed. Júcar Universidad, Madrid, 1991
- CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991
- El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997
- “Nietzsche y la filosofía española” en *Debats*, nº 73, 2001, pp. 119-129.
- “Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 7, 2003, p. 95-117.
- “Fantasía y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 16/17, 2008, pp. 107-119.
- CORDERO DEL CAMPO, M. A., “La idea de la técnica en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 5, Madrid, 2002, pp. 169-181.
- CORTÉS RODRÍGUEZ, P., “Barbarie y espacialismo a partir de *La rebelión de las masas*”, en SAN MARTÍN, J. Y DOMINGO MORATALLA, T. (EDS.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, p. 103-109.
- DATO, E., *Discursos parlamentarios*, Congreso de los diputados, Madrid, 2009
- DE HARO HONRUBIA, A., “Antropología del «sentido histórico» de la vida. Una crítica al etnocentrismo cultural occidental desde Ortega”, *Gazeta de Antropología*, nº 25, 2009. En <http://digibug.ugr.es/handle/10481/6847>
- “Los estudios etnográficos en perspectiva antropológica y filosófica: Una reflexión desde Ortega, en SAN MARTÍN, J. Y DOMINGO MORATALLA, T., *Las dimensiones de la vida humana*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 111-121.

- DE LA CORTE IBÁÑEZ, L., “Cultura como razón vital. Una exégesis de los textos de Ortega” en *Revista de Historia de la Psicología*, Vol. 21, nº 4, 2000, pp. 37-76.
- “Apuntes para una Filosofía de la cultura en Ortega y Gasset”, en *Revista de estudios Orteguianos*, Fundación José Ortega y Gasset, nº 4, 2002, pp. 111-127.
- DEMPF, A., *Filosofía de la cultura*, Revista de Occidente, Madrid, 1933
- DÍAZ ÁLVAREZ, J., “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset” en SAN MARTÍN, J., Y LASAGA, J., *Ortega en circunstancia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pp. 143-170.
- DILTHEY, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid, 1974
- DOMINGUEZ, A., MUÑOZ, J. Y DE SALAS, J. (COORD.), *El primado de la vida*, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, Ciudad Real, 1997
- DONOSO, A., “El 1984 de Orwell y *La rebelión de las masas* de Ortega” en *Cuenta y Razón*, nº 17, mayo-junio, 1984, pp. 37-45.
- “The notion of culture in Dewey and Ortega” en AA.VV., *Philosophie et culture: actes du XVIIe Congrès mondial de philosophie*, Éditions du Beffroi, Montmorency, Montreal, 1986-1988, pp. 706-711.
- DONOSO, A., Y RALEY, H.C., *José Ortega y Gasset: a bibliography of secondary sources*, Philosophy documentation center, Bowling green state university, Ohio-USA, 1986
- DREYFUS, H.L., *Being-in-the-World. A commentary on Heidegger's Being and Time*. Division I, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1994
- DUST, P. H., “Ortega entre el naufragio y la cultura”, en *Aporía*, Vol. 6, Nº 21-24, 1983-1984, pp. 125-153.
- ELIOT, T. S., *Notas para la definición de la cultura*, Bruguera, Barcelona, 1984

- ELLACURÍA, I., “Técnica y vida humana en Ortega y Gasset. Estudio de *Meditación de la técnica*”, en *Escritos filosóficos I*, UCA Editores, San Salvador, 1996, pp. 415-518.
- ESTEBAN, J. E., “Notas sobre el concepto de cultura en *El tema de nuestro tiempo*”, en LASAGA, J., MARQUEZ, M., NAVARRO, J.M. Y SAN MARTÍN, J., *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después 1955-2005*, Biblioteca nueva, Madrid, 2007, CD de Comunicaciones.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Ortega y el 98*, Rialp, Madrid, 1979
- FERRATER MORA, J., *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1958
- FERREIRO LAVEDÁN, M. I., *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005
- FICHTE, J. G., *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 1986
- Discursos a la nación alemana*, Tecnos, Madrid, 1988
- FIRTH, R (Ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Siglo XXI, Madrid, 1974
- FREYER, H., *Teoría del espíritu objetivo*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1973
- FRISBY, D., y FEATHERSTONE, M., (Eds.), *Simmel on culture. Selected writings*, London, SAGE, 2003
- GAGO GUERRERO, P. F., “¿Siguen las masas rebelándose?”, en SAN MARTÍN, J., Y LASAGA, J. (EDS.), *Ortega en circunstancia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pp. 131-142.
- GAOS, J., *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, Universidad nacional autónoma de México, 1957
- “Ortega y Heidegger”, en *La palabra y el hombre*, Xalapa, México, Tomo V, nº 19, 1961, pp. 403-439.
- GARAGORRI, P., *Introducción a Ortega*, Alianza Editorial, Madrid, 1970
- Unamuno y Ortega*, Salvat, Madrid, 1972
- GARCÍA ALONSO, R., *El naufrago ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*, Siglo XXI, Madrid, 1997

- GARCÍA CASANOVA, J.F., *Ontología y sociología en Ortega y Gasset*, Universidad de Granada, 1993
- GARCÍA-GÓMEZ, J., *Caminos de la reflexión. La teoría Orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009
- GARCÍA LARA, C. E., *Ortega y el psicoanálisis*, Universidad de Alicante, 1997
- GEERTZ, C., *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989
Conocimiento local, Paidós, Barcelona, 1994
Observando el Islam, Paidós, Barcelona, 1994
Los usos de la diversidad, Paidós, Barcelona, 1996
Tras los hechos, Paidós, Barcelona, 1996
La interpretación de las culturas, Gedisa, Barcelona, 2000
- GELLNER, E. en *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Madrid, 1988
Nacionalismo, Destino, Barcelona, 1998
- GIL VILLEGAS, F., *Los profetas y el mesías*, FCE, México, 1996
- GOMBRICH, E.H., *Tras la historia de la cultura*, Ariel, Barcelona, 1977
- GÓMEZ GARCÍA, P., *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss*, Tecnos, Madrid, 1981
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., “José Ortega y Gasset: la altura de Europa”, *El poder y la conciencia*, Espasa Calpe, Madrid, 1984
- GRAHAM, J. T., *The social thought of Ortega y Gasset: a systematic synthesis in postmodernism and interdisciplinarity*, University of Missouri Press, 2001
- HANDLER, R., “An interview with Clifford Geertz” en *Current Anthropology*, Vol. 32, nº 5, University of Chicago, 1991, pp. 603-613.
- HARRIS, M., *El materialismo cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 1982
El desarrollo de la teoría antropológica, Siglo XXI, Madrid, 1983
Teorías sobre la cultura en la era posmoderna, Crítica, Barcelona, 2000
Bueno para comer, Alianza Editorial, Madrid, 2005
Antropología cultural, Alianza Editorial, Madrid, 2006
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, Madrid, 1980

- HERDER, J. G., *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959
Obra selecta, Alfaguara, Madrid, 1982
- HIDALGO, A., “Los límites diltheyanos de la filosofía de la cultura de Ortega y Gasset”, en *El Basilisco*, 2ª Época, nº 32, 2002, pp. 31-46.
- HIRSCH, S.M. y WRIGHT P.G., “De Bali al posmodernismo: una entrevista con Clifford Geertz”, *Alteridades*, 3 (5), 1993, pp. 119-126
- HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas*, Crítica, Barcelona, 1991
Invitación a la fenomenología, Paidós, Barcelona, 1992
Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, FCE, Madrid, 1993
Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos, Anthropos, Barcelona, 2002
- HYLLAND ERIKSEN, T. Y SIVERT NIELSEN, F., *A History of Anthropology*, Pluto Press, London, 2001
- JIMÉNEZ MORENO, L., “Ortega y Gasset: cultura vital y moral selecta”, en *Aporía*, Vol. 6, Nº 21-24, 1983-1984
- KAHN, J.S., *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975
- KANT, I., *Pedagogía*, Akal, Madrid, 1983
Crítica del juicio, Austral Espasa-Calpe, Madrid, 1984
Antropología práctica, Tecnos, Madrid, 1990
En defensa de la Ilustración, Alba Editorial, Barcelona, 1999
- KUPER, A., *Cultura. La versión de los antropólogos*, Paidós, Barcelona, 2001
- LAFUENTE GUANTES, M. I., “Ortega: hombre y cultura”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Fundación José Ortega y Gasset, nº 5, 2002, pp. 85-101.
- LAFUENTE NIÑO, E., “El «Sistema de Psicología» de Ortega y Gasset”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. XVIII, Universidad Complutense, Madrid, 1983, pp. 51-74.
- LASAGA, J., “Sobre la noción de yo en Ortega”, *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología*, nº 4, UNED, Madrid, 1991, pp. 91-97.

- “Las creencias en la vida humana. Una aproximación a la distinción orteguiana entre ideas y creencias” *Endoxa*, UNED, nº 4, 1994, pp. 205-231.
- “Notas sobre la dimensión metafísica del pensamiento de Ortega”, *El Basilisco*, nº 21, Oviedo, 1996, p. 57-59.
- “Cultura y reflexión en torno a Meditaciones del Quijote”, *El Basilisco*, nº 22, Oviedo, 2002, pp. 77-82.
- José Ortega y Gasset. Vida y filosofía (1883-1955)*, Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003
- Figuras de la vida buena. Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2006
- LASAGA, J. Y SAN MARTÍN, J. (Eds.), *Ortega en circunstancia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006
- LEIBNIZ, G.W., *Monadología*, Orbis, Barcelona, 1983
- LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968
- La mirada distante*, Argos Vergara, Barcelona, 1984
- Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona, 1988
- Mito y significado*, Alianza Editorial, Madrid, 2002
- LÉVI-STRAUSS, C., y ERIBON, D., *De cerca y de lejos*, Alianza Editorial, Madrid, 1990
- LEACH, E., “Claude Lévi-Strauss. Antropólogo y filósofo”, en AA.VV., *Estructuralismo y antropología*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1969
- LLEDÓ, E., “Ortega: la vida y las palabras”, *Revista de Occidente*, nº 48-49, Madrid, 1985, p. 55-75.
- LLINARES, J.B., “El concepto de «cultura» en el joven Herder” en *Ensayos de filosofía de la cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 219-238
- LÓPEZ CAMBRONERO, M., “Cultura, ciencia y Universidad: Los análisis y propuestas de José Ortega y Gasset”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 30, 2003, 123-130.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ED.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*, Anthropos, Barcelona, 1997

- LÓPEZ FRÍAS, F., *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Ed. PPU, Barcelona, 1985
- LÓPEZ PELÁEZ, A., “La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger”, en *Éndoxa*, nº 4, 1994, UNED, Madrid, pp. 179-203.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *El pensamiento filosófico de Ortega y D’Ors*, Guadarrama, Madrid, 1972
- La cultura y el sentido de la vida*, PPC, Madrid, 1993
- LÓPEZ ROJAS, E., “Lo virtual en la filosofía de la cultura en Ortega y miradas al presente”, en *El Basilisco*, nº 32, Oviedo, 2002
- LORENZO ALQUEZAR, R., *El concepto de creencia en Ortega*, Tesis doctoral dirigida por Javier San Martín en la UNED, Madrid, 1999. Inédita.
- LUQUE, E., *Del conocimiento antropológico*, Siglo XXI, Madrid, 1990
- MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura*, Sarpe, Madrid, 1984
- MARÍAS, J., *Obras*, Revista de Occidente, Vol. I-X, Madrid, 1958-1970
- La Escuela de Madrid*, Revista de Occidente, Emecé, Buenos Aires, 1959
- Ortega, circunstancia y vocación*, Alianza editorial, Madrid, 1983
- Ortega, las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983
- La mujer en el siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 1990
- Acerca de Ortega*, Espasa Calpe, Madrid, 1991
- “La falsedad ambiente” en *El curso del tiempo 2*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 74-77.
- La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid, 1998
- Breve tratado de la ilusión*, Alianza Editorial, Madrid, 2001
- MARTÍNEZ CUADRADO, M., *Historia de España Alfaguara VI. La burguesía conservadora (1874-1931)*, Alianza Universidad - Alfaguara, Madrid, 1986
- MASSÓ LAGO, N., *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente.*, Ellago Ediciones, Castellón, 2006
- MATEU ALONSO, J.D., “La idea de cultura: El tema de nuestro tiempo” en *El Basilisco*, 2ª Época, nº 32, 2002, pp. 51-56.
- MAUSS, M., *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1991

- MEDINA CEPERO, J.R., *Fichte a través de los Discursos de la nación alemana*, Ed. Apóstrofe, Barcelona, 2001
- MOLINUEVO, J.L., “Ortega y Argentina: La Modernidad alternativa, en AA.VV., *Ortega en la Argentina*, FCE, Buenos Aires, 1997
- MONTERO MOLINER, F., *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Universitat de València, Valencia, 1994
- MOORE, J.D., *Visions of culture*, Altamira Press, London, 1997
- MORENO, C., LORENZO, R. Y DE MINGO, A. M. (EDS.), *Filosofía y realidad virtual*, Universidad de Zaragoza, 2007
- MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Ed. Alcalá, Madrid, 1968
- “Ortega y la literatura española clásica”, en *Letras de Deusto*, Vol. 13, nº 26, 1983, pp. 175-192.
- “La idea de lo social en Ortega”, en *Meditaciones sobre Ortega*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 671-691.
- MOSTERÍN, J., *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid, 1993
- La naturaleza humana*, Espasa, Madrid, 2005
- La cultura de la libertad*, Espasa, Madrid, 2008
- OLMO GARCÍA, F.J., “Husserl en los textos de Ortega” en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* de la Universidad Complutense de Madrid, Vol. XVIII, 1983, pp. 97-111.
- ORRINGER, N., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Ed. Gredos, Madrid, 1979
- “Ortega, psicólogo y la superación de sus maestros”, en *Azafea. Revista de Filosofía*, 1, 1985, pp. 185-236.
- “La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: La influencia de Georg Misch” en *Revista de Estudios Orteguianos* nº 3, 2001, pp. 147-166.
- ORTEGA SPOTTORNO, J., *Los Ortega*, Taurus, Madrid, 2002
- OVEJERO BERNAL, A., “Ortega y Gasset como antecedente de la actual psicología socioconstruccionista” en *Revista de Psicología General y Aplicada*, 2003, Nº 56 (3), pp. 377-390.
- PABÓN, J., *Cambó 1876-1947*, Alpha, Barcelona, 1999
- PADILLA, J., *Ortega y Gasset en continuidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007

- PAREDES MARTÍN, M.C. (Ed.), *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994
- PARÍS, C., *El animal cultural*, Crítica, Barcelona, 1994
- PÉREZ GRACIA, C., “Leibniz y Ortega” en *Cuenta y Razón*, nº 3, 1999, pp. 93-98.
- PÉREZ QUINTANA, A., *El raciovitalismo: La cultura como función de la vida*, Eikasía Ediciones, Oviedo, 2005
- PÉREZ TAPIAS, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995
- PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, B.A.C., Madrid, 1978
- RALEY, H.C., *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Revista de Occidente, Madrid, 1971
- RAMOS TORRE, R., “Simmel y la tragedia de la cultura”, en *Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 89, 2000, pp. 37-72.
- REGALADO GARCÍA, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1990
- REYNOSO, C. (Ed.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 2003
- RICKERT, E., *Ciencia cultural y ciencia natural*, Austral-Espasa, Buenos Aires, 1945
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006
- “Naufragio e inhospitalidad. Un apunte sobre el nivel de radicalismo de Ortega y Heidegger”, en LASAGA, J., MÁRQUEZ, M., NAVARRO, J.M., SAN MARTÍN, J., *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 135-153.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Con Ortega y otros escritos*, Taurus, Madrid, 1964
- La innovación metafísica de Ortega*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1982
- Perspectiva y verdad*, Alianza, Madrid, 1985
- Semblanza de Ortega*, Anthropos, Barcelona, 1994
- ROSSI, I. y O’HIGGINS, E., *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Anagrama, Barcelona, 1981

- RUBIO CARRACEDO, J., *Lévi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas*, Ediciones Istmo, Madrid, 1973
- RUKSER, U., *Bibliografía de Ortega*, Revista de Occidente, Madrid, 1971
- SAHAGÚN LUCAS, J., *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1976
- SALA I MOLINS, LL., “Introducción” a HERDER, J. G., *Encara una filosofia de la història*, Ed. Laia, Barcelona, 1983
- SAN MARTÍN, J., *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid, 1986
- La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987
- Sobre el concepto de mundo de la vida*, UNED, Madrid, 1993
- Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994
- La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid, 1994
- Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid, 1998
- Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999
- Antropología filosófica*, UNED, Madrid, 2005
- Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007
- “Misión de la Universidad”, en *José Ortega y Gasset. 50 años*, Fundación Ortega y Gasset, Argentina, 2007, pp. 40-43.
- SAN MARTÍN, J., Y LASAGA, J. (EDS.), *Ortega en circunstancia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005
- SAN MARTÍN, J., Y DOMINGO, T. (EDS.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010
- SÁNCHEZ-BARRANCO, A. Y VALLEJO, R., “Ortega y Gasset, la psicología y el psicoanálisis” en *Revista de la asociación española de neuropsiquiatría*, Vol. XXV, nº 95, julio/septiembre de 2005, pp. 121-140.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I., *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986

“Ortega y Gasset y la filosofía de los valores” en *Revista de estudios orteguianos*, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, Nº 1, 2000, p. 169

De la rebelión a la degradación de las masas, Áltera, Barcelona, 2003

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J., *Origen filosófico común y desarrollo divergente de los sistemas de Henri Bergson y José Ortega y Gasset*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1985.

SANTIAGO, T., *Filosofía y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, Anthropos, Barcelona, 2004

SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1938

El saber y la cultura, La Pléyade, Buenos Aires, 1972

Ética, Caparrós, Madrid, 2001

Esencia y formas de la simpatía, Sígueme, Salamanca, 2005

SILVER, P. W. *Fenomenología y Razón vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset*, Alianza universidad, Madrid, 1978

SIMMEL, G., “El concepto y la tragedia de la cultura”, en *Revista de Occidente*, vol. XLII, núm. 124, Madrid, 1933, pp. 36-77.

Filosofía del dinero, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1976

El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura. Península, Barcelona, 1986

Sobre la aventura. Ensayos filosóficos. Península, Barcelona, 1988

Cultura femenina y otros ensayos, Alba editorial, Barcelona, 1999

“El conflicto de la cultura moderna” en *Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 89, 2000, pp. 315-332.

Schopenhauer y Nietzsche, Ediciones Espuela de Plata, Madrid, 2004

De la esencia de la cultura, Prometeo libros, Buenos Aires, 2008

SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid, 1967

STOCKING, G.W., “Franz Boas and the culture concept in historical perspective” en *American Anthropologist*, nº68, 1996, pp. 867-882.

STURROCK, J. (Ed.), *Structuralism and since. From Lévi-Strauss to Derrida*, Oxford University Press, 1979

- TRÍAS, E., “Ortega y Gasset y la condición humana” en LASAGA MEDINA, J. (ED.), *El Madrid de Ortega*, Ed. Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 2006, p. 183-193.
- TUSELL, J., *Manual de Historia de España. Siglo XX*, Vol. 6, Historia 16, Madrid, 1990
- USCATESCU, J., *Introducción a la ontología de la cultura*, Ed. Forja, Madrid, 1983
- “Ortega y Gasset y la idea de cultura”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 403-405, 1984. pp. 149-165.
- VÁZQUEZ GÓMEZ, V., “Perspectiva Orteguiana de la pedagogía” en *Teorema*, Vol. XIII, n° 3-4, pp. 523-542.
- WEDEL, A.R., “Ortega y Gasset y su concepto de una «Facultad de cultura»”, *Revista de Occidente*, n° 118, Enero de 1973, pp. 20-27.
- VELA, F., *Ortega y los existencialismos*, Revista de Occidente, Madrid, 1961
- WEINTRAUB, K. J., *Visions of culture*, University of Chicago Press, 1966
- WHITE, L.A., *La ciencia de la cultura*, Círculo/universidad, Barcelona, 1988
- ZAMORA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002
- ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986
- ZUZUNAGA, C., “La concepción de la cultura en la obra de Ortega y Gasset”, *Revista de la Universidad de Arequipa*, Vol. n° 23, Arequipa-Perú, 1946

